UNIVERSITY
LIBRARY
NOTTINGHAM

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF NOTTINGHAM
Class Mark S/BL31.R4
Book Number 122165

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM
6 00 204986 1
TELEPEN
WITHDRAWN
FROM THE LIBRARY

Students and External Readers	Staff & Research Students
DATE DUE FOR RETURN	**DATE OF ISSUE**
12 DEC 1967	
15 JAN 1968	

Any book which you borrow remains your responsibility until the loan slip is cancelled

Die Religion
in Geschichte und Gegenwart
Vierter Band

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_KU-791-096_4

Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft

Zweite, völlig neubearbeitete Auflage

In Verbindung mit

Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan

herausgegeben von

Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack

Vierter Band

Mi–R

UNIVERSITY LIBRARY
NOTTINGHAM
20 NOV 1952
BL 31. G8
122165

Mit 2 Tafeln

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1930

Nott. U. L 9014
½ Black
Brown BS
To Patt.
5v.

Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr, Tübingen.

Verzeichnis der Mitarbeiter des vierten Bandes.

Pfarrer Lic. **Abramowski**-Riga
Professor D. Hans **Achelis**-Leipzig
Dr. Th. O. **Achelis**-Hadersleben
Pastor **Adamsen**-Plön
Pastor **Adolphsen**-Zarpen
Wehrkreispfarrer F. **Albert**-Münster i. W.
Archivdirektor Professor Dr. P. P. **Albert**-Freiburg
Professor Dr. **Alivisatos**-Athen
Professor D. **Alt**-Leipzig
Professor Dr. **Altaner**-Breslau
Professor D. **Althaus**-Erlangen
Professor Dr. Tor **Andrae**-Uppsala
Professor D. Dr. **Aner**-Kiel
† Professor D. **Anrich**-Tübingen
Professor Dr. **Arbusow**-Riga
Oberpfarrer a. D. Dr. Georg **Arndt**-Berlin
Professor Dr. **v. Arseniew**-Königsberg
Landesjugendpfarrer Lic. **v. d. Au**-Darmstadt
Professor Dr. **Aufhauser**-München
Professor Dr. **Aulén**-Lund
Professor Dr. **Baeck**-Berlin
Professor Dr. Fr. **Baethgen**-Königsberg
Ministerialrat Dr. Gertrud **Bäumer**-Berlin
Professor D. Dr. **Barnikol**-Halle
Professor D. Karl **Bauer**-Münster
Professor D. Walter **Bauer**-Göttingen
Staatsarchivrat Dr. **Bauermann**-Magdeburg
Professor D. **Bauernfeind**-Greifswald
Geheimrat Professor D. **Baumgarten**-Kiel
Professor D. Dr. **Baumgartner**-Basel
Hauptpastor D. Heinz **Beckmann**-Hamburg
Professor D. Dr. **Beer**-Heidelberg
Professor D. **Behm**-Göttingen
Geheimrat Professor D. **Bertholet**-Berlin
Professor D. **Bertram**-Gießen
Hofrat Professor D. Dr. **Beth**-Wien
Archivar W. **Bettermann**-Herrnhut
Studienrat Dr. **Betzendörfer**-Ludwigsburg
Dr. Oskar **Beyer**-Dresden
Pfarrer D. **Bickerich**-Leszno
Pfarrer D. **Blankmeister**-Dresden
Professor Lic. **Blanke**-Zürich
Professor Dr. **Bock**-Berlin
Staatsminister a. D. Dr. **Boelitz**-Berlin
Pfarrer Werner **de Boor**-Kordeshagen
Professor Dr. H. H. **Borcherdt**-München
Professor D. **Bornhausen**-Breslau
Professor D. **Bornkamm**-Gießen
Professor D. **Brandrud**-Oslo
Pfarrer **Brecht**-Dagersheim
Redakteur **Bretscher**-Zürich
Dompropst Professor Dr. **Brilioth**-Lund
Professor Pfarrer D. van M. **Broekman**-Breda
Professor D. **Brouwer**-Utrecht
Professor Dr. Alexander **Brückner**-Berlin
Professor D. **Bruhn**-Erfurt
Professor D. Dr. **Brunstäd**-Rostock
Professor Dr. **v. Bubnoff**-Heidelberg
Oberstudiendirektor Dr. **Buchenau**-Berlin
Geheimrat Professor D. Dr. **Budde**-Marburg
Professor Pfarrer Lic. **Bülck**-Laboe bei Kiel
Professor D. **Bultmann**-Marburg
Pastor Paolo **Calvino**-Lugano
† Pfarrer D. **Chappuis**-Etoy
Professor Pastor D. **Choisy**-Genf
Studienrat D. **Classen**-Hamburg
Professor D. Dr. Carl **Clemen**-Bonn
Professor D. Dr. Otto **Clemen**-Zwickau
Professor D. **Cordier**-Gießen
Privatdozent Dr. **Dannenbauer**-Tübingen
Geh. Konsistorialrat D. Dr. **Dechent**-Frankfurt
Pfarrer D. Günther **Dehn**-Berlin
Professor D. **Deißner**-Greifswald
Professor Lic. **Delekat**-Dresden
Pfarrer Lic. Dr. **Delius**-Berlin
Professor D. Dr. Martin **Dibelius**-Heidelberg
Professor Dr. **Dodds**-Birmingham
Pfarrer **Dörr**-Grünstadt
Professor D. **Dörries**-Göttingen
† Professor D. Paul **Drews**-Halle
Professor D. **Du Bois**-Neuchâtel
Oberstudiendirektor Schulrat D. **Eberhard**-Hohen-Neuendorf
Professor D. Dr. **Eethof**-Leiden
Geheimrat Professor D. **Eger**-Halle
Professor D. Dr. **Eißfeldt**-Halle
Professor Dr. **Elbogen**-Berlin
Professor D. Dr. **Elert**-Erlangen
Professor Dr. **Emge**-Jena
Pfarrer Dr. Thaddäus **Engert**-Gräfenroda
Eva **Eoll**-Cheshire
Professor Dr. **Ermatinger**-Zürich
Pfarrer Lic. Dr. **Eylenstein**-Kassel
Professor D. **Faber**-Tübingen
Professor D. **Fabricius**-Berlin
Professor Lic. Dr. **Faut**-Stuttgart
Geheimrat Professor D. Dr. **Feine**-Halle
Pfarrer D. Leonhard **Fendt**-Berlin
Professor D. **Fezer**-Tübingen
Geheimrat Professor D. Dr. G. **Ficker**-Kiel
Professor D. **Fiebig**-Leipzig
Dr. Franz **Flaskamp**-Münster i. W.
Oberlandeskirchenrat D. **Fleisch**-Hannover
Konsistorialrat Prof. D. Dr. Erich **Foerster**-Frankfurt
Professor Dr. Fr. W. **Foerster**-Paris
Missionsdirektor D. **Foltema**-Leiden
Stadtrat Dr. **Franz**-Würzburg
Professor D. Dr. **Frenzel**-Leipzig
Professor D. Dr. Heinrich **Frick**-Marburg
Professor Dr. **Fridrichsen**-Uppsala

† Geheimrat Dr. F. **Friedensburg**-Hirschberg
Professor D. Dr. **Frommel**-Heidelberg
Pfarrer D. Emil **Fuchs**-Eisenach
Professor Lic. Dr. **Galling**-Halle
† Geheimrat Professor Dr. **Geldner**-Marburg
Generalsuperintendent D. **Gennrich**-Königsberg
Missionsinspektor Pfarrer **Gerber**-Chemnitz
Lic. Dr. Martin **Gerhardt**-Hamburg
Professor Dr. B. **Geyer**-Bonn
† Hauptprediger D. Dr. Chr. **Geyer**-Nürnberg
Professor D. **Glaue**-Jena
Professor Dr. **Glück**-Wien
Kirchenmusikdirektor **Gölz**-Tübingen
Geheimrat Professor Dr. Walter **Goetz**-Leipzig
Professor Dr. Alfred **Goetze**-Gießen
Konsistorialrat Professor D. Freiherr **von der Goltz**-Greifswald
Dr. Herbert **Grabert**-Marburg
Professor Dr. **Grabmann**-München
Professor D. **Gruehn**-Dorpat
Professor D. Dr. Rudolf **Günther**-Marburg
Professor D. Dr. **Gunkel**-Halle
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Haack**-Breslau
Professor Dr. Felix **Haase**-Breslau
† Professor D. **Hadorn**-Bern
Professor D. **Haller**-Bern
Professor Dr. **Hampe**-Heidelberg
Missionsinspektor **Hannig**-Barmen
† Exz. Wirkl. Geheimer Rat Professor D. Dr. **von Harnack**-Berlin
Oberstudiendirektor Karl **Hartmann**-Stettin
Professor Dr. **Hasse**-Tübingen
Pfarrer H. **Haupt**-Cincinnati
Lic. Adolf **Heger**-Göttingen
Geheimrat Professor D. Dr. **Hehn**-Würzburg
Professor D. Dr. **Heiler**-Marburg
Professor Dr. Eduard **Heimann**-Hamburg
Professor Dr. **Heimsoeth**-Königsberg
Professor D. Dr. **Hempel**-Göttingen
Pfarrer D. Dr. **Hennecke**-Betheln
Professor Dr. **Hepding**-Gießen
Professor D. Dr. **Hermelink**-Marburg
Propst Lic. **Hertzberg**-Jerusalem
Dr. Theodor **Heuß**-Berlin
Professor D. Dr. **Heussi**-Jena
Staatspräsident a. D. Dr. **v. Hieber**-Stuttgart
Direktor Professor D. Dr. **Hinderer**-Berlin
Redakteur **Hoefs**-Kassel
Professor D. Dr. **Hölscher**-Bonn
Professor D. Dr. Heinrich **Hoffmann**-Bern
Pastor Walter **Hoffmann**-Chemnitz
Dr. Paul **Holtermann**-Köln
Pfarrer Lic. Dr. **Horn**-Berlin
Superintendent **Hübner**-Corbach
Professor D. **Hupfeld**-Rostock
Professor Dr. **Jacob**-Tübingen
Pfarrer D. Dr. Paul **Jaeger**-Freiburg
Pfarrer Lic. Ernst **Jahn**-Berlin
Professor Dr. Georg **Jahn**-Halle
Oberstudienrätin Lic. Hedwig **Jahnow**-Marburg
Professor Dr. **Jahrreiß**-Leipzig
Hauptpastor D. **Jannasch**-Lübeck
Professor D. Dr. Alfred **Jeremias**-Leipzig
Professor Dr. **Ihlen**-Oslo
Professor Dr. **Joël**-Basel
Propst **Israel**-Leipzig
Generalsuperintendent D. **Kähler**-Stettin
Generalsuperintendent D. Dr. **Kalweit**-Danzig
Pastor K. **Kayser**-Geismar
Geheimrat Professor Dr. **Kern**-Halle
Oberstudiendirektor Lic. Dr. **Kesseler**-Düsseldorf
Professor D. Dr. Erich **Klostermann**-Halle
Missionsdirektor D. **Knak**-Berlin
Dr. Wilhelm **Knevels**-Heidelberg
Konsistorialrat A. **Koch**-Mengeringhausen
Professor D. Hugo **Koch**-München
Privatdozent D. Dr. Joseph **Koch**-Breslau
Professor D. Dr. Ludwig **Köhler**-Zürich
Professor D. Dr. Walther **Koehler**-Heidelberg
Professor Dr. A. M. **Koeniger**-Bonn
Professor D. **Koepp**-Greifswald
Professor Dr. J. **Kroll**-Köln
Oberkirchenrat Georg **Krüger**-Neustrelitz
Geheimrat Professor D. Dr. Gustav **Krüger**-Gießen
Kirchenrat Lic. **Kühner**-Waldkirch
Privatdozent Pastor Lic. **Laag**-Gr. Bünzow
Dekan E. **Lachenmann**-Leonberg
Professor Dr. **Laqueur**-Tübingen
Professor Dr. **Latte**-Basel
Rektor D. **Lauerer**-Neuendettelsau
Privatdozent Lic. J. F. **Laun**-Gießen
Dr. Gertrud **Layer**-Stuttgart
Professor Dr. **van der Leeuw**-Groningen
Professor Dr. **Leisegang**-Jena
Professor Dr. **Lessing**-Berlin
Professor Lic. Dr. **Leube**-Leipzig
Professor Lic. **Lieb**-Bonn
Professor Dr. **Linke**-Jena
Professor Dr. **Lipsius**-Leipzig
Bibliotheksdirektor Professor Dr. **Löffler**-Köln
Hofrat Professor D. Dr. **Loesche**-Königssee
Professor Dr. **Lommel**-Frankfurt
Oberbibliothekar Professor Dr. **Losch**-Berlin
Professor Dr. **Loserth**-Graz
Privatdozent Lic. **Lother**-Breslau
Pfarrer D. **Ludwig**-Kleinkems
Kirchenrat D. **Lueken**-Frankfurt
Superintendent D. H. **v. Lüpke**-Göttingen
Geheimrat Professor D. Dr. **Lütgert**-Berlin
Professor D. **Macintosh**-Edinburgh
Geheimrat Professor D. **Mahling**-Berlin
Landesjugendpfleger **Maurer**-Kassel
cand. theol. Werner **May**-Breslau
Oberkirchenrat D. E. **Mayer**-Speyer
Professor Dr. Heinrich **Mayer**-Bamberg
Professor Dr. **Medicus**-Zürich
† Pfarrer D. **Mehlhorn**-Leipzig
Direktor Dr. **Mennicke**-Berlin
Professor Lic. **Mensching**-Riga
Professor Dr. **Menzer**-Halle
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Merkel**-Gustenfelden
Professor Dr. **Merkle**-Würzburg
Professor D. Arnold **Meyer**-Zürich
Professor Dr. **Meyer-Benfey**-Wandsbek
Professor D. **Michaelis**-Bern
Privatdozent Lic. **Michel**-Halle
† Geheimrat Professor D. **Mirbt**-Göttingen
Professor Dr. Olaf **Moe**-Oslo
† Pfarrer Dr. Ernst **Moog**-Krefeld
Professor Dr. H. J. **Moser**-Berlin
Professor D. **Mowinckel**-Oslo
Dr. Armin **Müller**-Leipzig
Professor Dr. Günther **Müller**-Münster i. W.
Paula **Mueller-Otfried**-Hannover
Professor D. **Mulert**-Kiel
Pfarrer Lic. **Mundle**-Hamborn
Professor D. Dr. **Nagele**-Prag
Pfarrer D. Chr. **Neff**-Weierhof
Professor Dr. v. **Negelein**-Erlangen
Studienrat Dr. Erwin **Nestle**-Ulm

Gymnasialdirektor Prof. D. Dr. **Netoliczka**=Kronstadt
Oberkirchenrat D. **Neuberg**=Meißen
Professor Dr. Ernst **Newman**=Abo
Professor D. **Niebergall**=Marburg
Dr. Karl **Nötzel**=Pasing
Pfarrer Lic. **Nordmann**=Obermöllern
Privatdozent Dr. **Obenauer**=Leipzig
Professor Lic. **Odenwald**=Heidelberg
Missionsinspektor D. Dr. **Oehler**=Basel
Professor Dr. **Oeschey**=Leipzig
Professor Dr. **Oesterreich**=Tübingen
Dr. Gerhard **Ohlemüller**=Berlin
Geheimrat Professor Dr. **Oldenberg**=Göttingen
Professor Dr. **Olpp**=Tübingen
Dr. Dietrich **Opitz**=Berlin
Stadtpfarrer **Ortloph**=Nürnberg
Dr. H. **Ostlender**=Bonn
Professor D. Dr. **Otto**=Marburg
Oberpfarrer Professor Lic. **Paira**=Stadtroda
Privatdozent Dr. **Paret**=Heidelberg
Kirchenrat **Paul**=Karlsruhe
Pfarrer **Petri**=Bukarest
Professor Dr. **Pettazzoni**=Rom
Dr. Will=Erich **Peuckert**=Breslau
Domprediger **Pfalzgraf**=Bremen
Professor Dr. Friedrich **Pfister**=Würzburg
Pfarrer Dr. Oskar **Pfister**=Zürich
Pfarrer Dr. **Platzhoff=Lejeune**=Le Brassus
Professor Dr. K. Th. **Preuß**=Berlin
Pfarrer D. **Priebe**=Berlin=Grunewald
Oberstudiendirektor Dr. **Prüfer**=Leipzig
Pater Erich **Przywara** S. J.=München
Professor D. **Rade**=Marburg
Pfarrer D. **Rambaud**=Bad Homburg
Professor Dr. **Ranke**=Heidelberg
Stadtpfarrer D. Dr. **Rauscher**=Stuttgart=Berg
Privatdozent Lic. **Rengstorf**=Tübingen
Pfarrer **Resch**=Grimma
Pastor Lic. Karl **Reuter**=Oberbantenberg
Professor D. Julius **Richter**=Berlin
Geheimrat Professor D. **Ritschl**=Bonn
Professor Dr. C. **Ritter**=Tübingen
Professor D. **Rockwell**=New York
Superintendent D. **Rolffs**=Osnabrück
Pfarrer D. **Rotscheidt**=Essen
Professor Dr. **Ruck**=Bottmingen bei Basel
Professor D. Dr. **Rücker**=Münster i. W.
Dr. Oskar **Rühle**=Tübingen
Pfarrer R. **Ruf**=Polsingen
Professor D. Dr. **Ruff**=Königsberg
Missionsinspektor **Sandegren**=Uppsala
Direktor Dr. **Sauren**=Köln
Professor Dr. H. H. **Schaeder**=Leipzig
Professor D. Dr. **Scheel**=Kiel
Professor Dr. **Schering**=Berlin
Generalsuperintendent D. Dr. **Schian**=Breslau
Privatdozent Dr. **Schjelderup**=Oslo
Professor Dr. **Schirmer**=Tübingen
Feldpropst D. **Schlegel**=Berlin
Professor D. **Schlosser**=Herborn
Professor D. **Schlunk**=Tübingen
Professor Dr. **Schmidlin**=Münster i. W.
Professor D. Dr. Arthur B. **Schmidt**=Tübingen
Professor D. Dr. Carl **Schmidt**=Berlin
Pastor Erwin **Schmidt**=Lübeck
Professor D. Friedr. Wilh. **Schmidt**=Münster i. W.
Professor D. Dr. Hans **Schmidt**=Halle
Professor D. Kurt Dietrich **Schmidt**=Kiel
Pfarrer Dr. W. E. **Schmidt**=Herrnhut
Professor Lic. Dr. **Schmidt=Japing**=Bonn
Professor D. **Schmitz**=Münster i. W.
Professor Dr. H. **Schneider**=Tübingen
Stadtpfarrer **Schnizer**=Bad Mergentheim
Professor D. H. W. **Schomerus**=Halle
Professor D. **Schrenk**=Zürich
Pater Dr. Cornelius **Schröder**=Paderborn
Pfarrer D. Dr. Ernst **Schubert**=Berlin
Pfarrer D. Wilhelm **Schubring**=Berlin
Professor D. Dr. R. **Schütz**=Kiel
Professor D. Dr. Fr. K. **Schumann**=Gießen
† Univ.=Doz. Lic. Dr. **Schwarzlose**=Frankfurt
Professor Dr. **Schwer**=Bonn
Geheimrat Professor D. Dr. **Sellin**=Berlin
Domkapitular Professor Dr. **Seppelt**=Breslau
Professor Dr. **Seyfert**=Dresden
Verlagsbuchhändler Werner **Siebeck**=Tübingen
Professor D. Dr. **Siegfried**=Marburg
Hilfsprediger **Sierk**=Unterbodnitz
Superintendent a. D. D. Gottfried **Simon**=Bethel
Pfarrer D. **Sippell**=Marburg
Professor D. Frhr. **von Soden**=Marburg
Gustav **Späth**=Tübingen
Professor D. Ernst **Staehelin**=Basel
Professor D. Dr. **Steinbüchel**=Gießen
Dozent D. Th. **Steinmann**=Herrnhut
Professor D. **Stephan**=Leipzig
Professor Dr. Erich **Stern**=Mainz
Dr. Hans **Stier**=Berlin
Pastor Hermann **Stocks**=Beyrouth
Professor Dr. **Stolz**=Tübingen
Professor D. **Stolzenburg**=Berlin
Professor Pfarrer Lic. **Straßer**=Bern
Professor Dr. **Ströle**=Stuttgart
Professor Dr. **Strunz**=Wien
Professor D. Dr. **Stuhlfauth**=Berlin
Pfarrer Clemens **Taesler**=Frankfurt
Missionsdirektor **Tarkkanen**=Helsingfors
Stadtpfarrer **Teufel**=Schramberg
Professor Dr. **Theobald**=Nürnberg
Professor Dr. **Thurnwald**=Berlin
Propst Th. **Tiedje**=Göteborg
Professor D. Dr. **Tillich**=Frankfurt
Geheimrat Professor D. Dr. **Titius**=Berlin
Professor D. Dr. Friedrich **Traub**=Tübingen
† Geheimrat Professor D. Dr. **Troeltsch**=Berlin
Professor D. **Ukeley**=Königsberg
Professor D. **Vereß**=Budapest
Pfarrer D. Dr. **Violet**=Berlin
Professor D. Eberhard **Vischer**=Basel
Professor D. Dr. Karl **Völker**=Wien
Privatdozent Lic. Dr. Walther **Völker**=Halle
Professor D. **Volz**=Tübingen
Studienrat Dr. **Vorwahl**=Harburg
Professor Dr. **Wach**=Leipzig
Privatdozent Dr. **Wagenmann**=Heidelberg
Pfarrer Lic. **Wallau**=Frankfurt
Dr. V. **Waschnitius**=Kopenhagen
Professor Dr. Wilhelm **Weber**=Halle
Professor D. Dr. **Wehrung**=Halle
Geheimrat Professor D. Dr. **Weinel**=Jena
Professor Dr. **Weisbach**=Berlin
Professor D. Johannes **Wendland**=Basel
Pastor Lic. Walter **Wendland**=Berlin
Professor Dr. **Weniger**=Altona
Professor D. Dr. **Werdermann**=Hannover
Professor Dr. **Westermann**=Berlin
Geheimrat Professor D. Fr. **Wiegand**=München
Bibliotheksdirektor Dr. **Wieser**=Spandau
Pfarrer Lic. Dr. **Willms**=Fraureuth
Professor D. Dr. **Windisch**=Kiel

Professor Lic. Dr. Robert **Winkler**-Heidelberg
Hedwig **Winnecke**-Hannover
Professor Dr. **Winternitz**-Prag
Studienrat Lic. **Wißmann**-Darmstadt
Missionsdirektor Professor D. Dr. **Witte**-Berlin
Professor Dr. **Wittig**-Neuforge
Professor D. Dr. **Wobbermin**-Göttingen
Professor Dr. Erik **Wolf**-Freiburg
Professor Dr. Johannes **Wolf**-Berlin
Pfarrer D. Dr. **Wotschke**-Pratau
Professor D. **Wünsch**-Marburg
Professor Dr. **Zellinger**-München
Professor Dr. **Ziegler**-Greifswald
Professor Dr. **Ziller**-Osnabrück
Professor Dr. **Zimmermann**-Lokstedt bei Hamburg.
Dr. Erwin **Zippert**-Berlin-Lichterfelde
Professor D. **Zscharnack**-Königsberg
Else **Zurhellen-Pfleiderer**-Frankfurt a. M.

Verzeichnis der Tafeln zum vierten Band.

Tafel 1 und 2 zum Artikel Moschee (nach Sp. 224).

Tafel 1. Fig 1. Konia, Indische Minâre. Nach Glück-Diez, Die Kunst des Islam, 1925, S. 288.
Fig. 2. Kairo, Inneres der Moschee Qait Bey.
Fig. 3. Kairo, Hof der Moschee Sultan Hasan. Nach Glück-Diez, a. a. O. S. 174.
Fig. 4. Kairo, Grabmoschee Qait Bey.

Tafel 2. Fig. 1. Kairo, Hof der Moschee Ibn Tulun. Nach Glück-Diez, a. a. O. S. 153.
Fig. 2. Kairo, Inneres der Moschee el-Azhar. Nach Glück-Diez, a. a. O. S. 154.
Fig. 3. Meschhed, Moschee Imam Riza.
Fig. 4. Konstantinopel, Moschee Sultan Bayezid.

Es gelangten zur Ausgabe:

71./72. Lieferung	am	1. Februar	1930
73./74. „	„	1. März	1930
75./76. „	„	1. April	1930
77./78. „	„	8. Mai	1930
79./80. „	„	5. Juni	1930
81./82. „	„	10. Juli	1930
83./84. Lieferung	am	15. August	1930
85./86. „	„	18. September	1930
87./88. „	„	9. Oktober	1930
89./90. „	„	7. November	1930
91./93. „	„	4. Dezember	1930
IV. Band	„	11. Dezember	1930

M

Micha und Michabuch. — Der Name M. (mīkhājehû, abgekürzt mīkhā = „Wer ist wie Jahve") kommt im AT häufig vor. Unter den Personen dieses Namens sind drei von Bedeutung: 1. M. der Ephraimit, der Begründer eines israelitischen Heiligtums, dessen Gottesbild durch die Daniten nach Laïs verschleppt worden ist (Richt 17 1. 4); — 2. M. ben Jimla, der Unheilsprophet aus der Zeit des ¶ Ahab (I Kön 22 8—28); — 3. M. aus Moreschеth, der Zeitgenosse des Königs ¶ Hiskia (725 bis 697), der als erster es wagte, auch dem Tempel von Jerusalem die endgültige und gründliche Zerstörung anzudrohen und dadurch auf seine Zeitgenossen einen solchen Eindruck machte, daß noch hundert Jahre später die Erinnerung daran in Jerusalem lebendig war (Jerem 26 18 ff). Von diesem M. stammen, wie ein Vergleich von Jerem 26 18 mit M. 3 12 überzeugend beweist, die Drohreden wenigstens eines Teils des M.buches, das im Kanon somit chronologisch richtig zwischen ¶ Amos und ¶ Nahum eingereiht ist. Wie viele der etwa 17 Gedichte des Buches wirklich auf M. zurückgehen, ist ungewiß; während die einen mit Ausnahme des glanzvollen Schlußbildes vom Zionsberg und Zionsvolk 7 8—20 und der gleichartigen Verheißung 4 8—5 3 sozusagen alles dem M. zuweisen, beschränken andere das Werk des M. auf etwa vierzig im ersten Teil des Buches (1—3) enthaltene Verse, die lauter Unheil verkündigen. Weitere Nachrichten über M. haben wir im AT nicht; doch nennt er 1 14 den Namen seiner Vaterstadt unter den Tochterstädten von Gath im Philisterland. — In diesen Schelt- und Drohreden, die im einzelnen schwer zu datieren sind, tritt uns M., der Zeitgenosse und vielleicht Schüler des ¶ Jesaja, der den syrisch-ephraimitischen Krieg 1 1 unter Ahas und die Assyrerstürme des letzten Drittels des 8. Jhd.s alle aus der Nähe miterlebt und erlitten hat, in denen Samarien fiel 1 6 und Jerusalem so wunderbar erhalten blieb, entgegen als der seines göttlichen Berufs 3 8 7 7 gewisse Vertreter des gedrückten Bauernstandes 2 2, der in der Hauptstadt Jerusalem 1 5 und ihren Tochterstädten 1 10—15 den Herd aller sittlichen und auch religiösen 1 7 Verwilderung erblickt. Dort sitzen die Großgrundbesitzer 2 4 ff, die sich durch den auch von Jesaja (5 8) gescholtenen Landwucher bereichert haben, dort die Richter, die „des Landes Fleisch fressen" 3 1 ff, dort die Propheten, die aus dem Weissagen ein Gewerbe machen 3 5 ff, dort die Priester, die ihr Amt um Geld üben 3 11, dort aber auch der große Haufe, der sich am liebsten von Wein und Rauschtrank weissagen läßt 2 11, in der faulen Gewißheit: „Jerusalem wird nicht fallen! Jahve ist in unserer Mitte, uns trifft kein Unheil!" 3 11 b. In solcher falscher frommen Sicherheit, die vor kommendem Unheil die Augen fest verschließt 2 6—11, erblickt M. den Grundschaden seiner Zeit, und diese Ueberzeugung legt ihm, allen Anfeindungen zum Trotz 2 6. 11 3 1 ff, seine unerhört scharfen Drohungen in den Mund, die an grausamer Härte 2 5. 10 und eiserner Konsequenz 3 12 über die eines Amos, Hosea und Jesaja noch hinausgehen, deren Werk er sonst kraftvoll weiterführt. — Vielleicht sind außer den genannten auch einige Gerichtsworte im III. Teil des M.buches (6 f) auf den Propheten M. zurückzuführen, so 6 1 ff 7 1—4. 5 ff und besonders 6 9—16, das auch vor dem König nicht Halt macht; weiter die klassische Formulierung der Forderungen Jahves: „Recht üben, nach dem Guten trachten und demütig sein" 6 8 mit ihrer Verurteilung des Kults 6 6 f, besonders des unter König Ahas II Kön 16 3 geübten Kindesopfers. Aber auch aus dem Mittelstück (4 f) tragen einige Sprüche altprophetisches Gepräge, besonders die Ablehnung des äußerlichen Gottesdienstes 5 12. Ob sich aber bei M. wie bei Jesaja im Laufe seiner wohl mehr als dreißigjährigen Wirksamkeit eine Wandelung der Anschauungen vollzogen hat, die ihn zu Zukunftshoffnungen, wie der von der Vernichtung Assurs nach vollzogenem Gericht an Juda 5 4—8 und vom Friedenskönig Jes 9 1—6 11 1—9 aus der Landstadt Bethlehem Ephrath 5 1—3 berechtigte (¶ Eschatologie: II, 5), ist eine schwer zu entscheidende Frage. Man hat deshalb häufig den II. Teil des M.buches als eschatologischen Anhang aus nachexilischer Zeit, den III. Teil als eine Sammlung von Mahnreden, Klagen und Gebeten in der Art des Tritojesaja (¶ Jesaja, 3) und aus der nämlichen Zeit erklärt, ohne freilich damit das Problem zu lösen. Auch sonst ist das M.buch wie alle Prophetenbücher von spätern Zusätzen nicht verschont geblieben. Ein Stück 4 1—3 findet sich gleichlautend im Jesajabuch 2 2—4, erschien also dem einen Sammler als Werk des Jesaja, dem andern als solches des M.

K. Marti: Dodekapropheton (Kurzer Handkommentar, Abt. XIII), 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt (Handkommentar zum AT), 1922²; — B. Duhm: Anmerkungen zu den Zwölf Propheten (ZAW 1911, S. 81 ff); — E. Sellin: Das Zwölfprophetenbuch (Kommentar zum TM), 1922; — Hans Schmidt: Die großen Propheten (Schriften des AT II, 2), 1923²; — J. Meinhold: Einführung in das AT, 1926², S. 184 f; — H. Gunkel: Der Micha-Schluß (Zeitschrift für Semitistik II, 1924, S. 146 ff). — Aelteres in RE³ XIII, S. 47 ff; XXIV, S. 102.

Haller.

Michael, der Oberste der jüdischen Engelwelt (¶ Geister usw.: I, 3; II, 3 a), wird erstmalig erwähnt Dan 10 $_{13.\ 21}$ 12 $_{1}$, hier als Schutzengel Israels (vgl. Aeth. Henoch 20 $_{5}$), entsprechend der Auffassung, daß jedes Volk seinen besonderen Schutzpatron hat — eine Umdeutung der alten Volksgötter. Als Israels Retter in seinen letzten Nöten hat ihn der Verfasser des Danielbuches vielleicht auch unter dem Bilde des „Menschenähnlichen" im Auge (7 $_{13}$ f), mit dessen Herrschaftsbeginn die Herrschaft Israels anbricht. Tatsache ist, daß M. in der späteren apokalyptischen Tradition als Besieger der gottfeindlichen Macht, des Satans (Himmelfahrt Mosis 10 $_{2}$) oder des Drachen (Apok 12 $_{7}$), erscheint und zur Rechten Gottes steht (Midrasch Rabba Num 2 $_{31}$). Henoch 69 kennt ihn als Hüter der göttlichen Geheimnisse. Seine Hauptrolle aber bleibt ihm in Verbindung mit den letzten Dingen: er führt die himmlischen Bücher (Aeth. Henoch 89 $_{61}$ ff), bläst die Gerichtsposaune (vgl. I Thess 4 $_{16}$), richtet die gefallenen Engel (Aeth. Henoch 10 $_{11}$ 90 $_{21}$ f). Er ist freilich wieder der „Barmherzige, Langmütige" (Aeth. Henoch 40 $_{9}$), ist Fürbitter (89 $_{76}$) und Hoheprieſter, bringt die guten Werke der Frommen vor Gott (griech. Baruch-Apok 11 ff) und geleitet als Seelenführer (= Hermes) die Gerechten in den Himmel wie schon einen Henoch, Adam, Abraham zu visionärem Schauen. So wird er auch zum Engel der Einzelnen. Er kämpft mit dem Satan um Moses Leiche (Judas $_{9}$). Als Engel des Volkes erscheint er zuweilen auch als Vermittler der Gesetzgebung (vgl. Gal 3 $_{19}$ Hermas, Sim. VIII, 3 $_{3}$). — Im Christentum erfreute sich M. schon früh großer Beliebtheit (¶ Engel: I). Sein Sieg über Satan und den Drachen machte ihn zum Patron der Krieger, vor allem der gegen Heiden kämpfenden christlichen Heere. So wurde er christlicher Bannerträger und im frühen Mittelalter — da er Züge von Wotan in sich aufnahm — im besonderen Schlachtenheros (z. B. in der Ungarnschlacht auf dem Lechfeld 955) und Volksheiliger der Deutschen (Fest: 29. Sept.; in der griechischen Kirche: 9. Nov.).

W. Lueken: M., 1898; — B. Stade-A. Bertholet: Bibl. Theologie des AT.s II, 1911, S. 381 f; — W. Bousset-H. Greßmann: Die Religion des Judentums, 1926 ^{3}, S. 327 f. **Bertholet.**

Michaelis, 1. Christian Benedikt (1680 bis 1764), evg. Theologe, Neffe von J. H. M. (s. 4), * zu Elrich in der Grafschaft Hohnstein, wirkte als Dozent in Halle (¶ Halle, 2).

Mitarbeiter an der Bibelausgabe seines Onkels. Eigene Ausgabe des AT.s (hebräisch) und NT.s (griechisch) mit Apokryphen 1741 (geht hinter den Text von 1720 zurück); Tractatus criticus de variis lectionibus N. T. caute colligendis et dijudicandis, 1749 (gegen ¶ Bengels nt.liche Textausgabe). — Ueber M. vgl. RE ^{3} XIII, S. 53 f. **Bertholet.**

2. Georg, Bruder von Walter M. (s. 5), Enkel von Karl v. ¶ Tschirschky, * 8. Sept. 1857 in Frankfurt a. O., hat einerseits in hohen Staatsämtern gestanden, anderseits sich in religiöser und sozialer Fürsorge für die Jugend, namentlich für die Studierenden betätigt. Seit 1879 im Staatsdienst (vorübergehend 1885—89 Dozent der deutschen Rechts- und Staatswissenschaften in Tokio), war M. 1900 bis 1902 Oberregierungsrat in Liegnitz, seit 1902 Oberpräsidialrat in Breslau, 1909—17 Unterstaatssekretär im preußischen Finanzministerium, seit Februar 1917 preußischer Ernährungskommissar, Juli bis Oktober 1917 Reichskanzler und preußischer Ministerpräsident (in diese Zeit fiel die Friedensresolution des Reichstags und die Friedensaktion des Papstes), 1918—19 Oberpräsident von Pommern. In Liegnitz war er für die ¶ Gemeinschaftsbewegung gewonnen worden. Er wirkte seitdem im Christlichen Verein Junger Männer (¶ Jugendbünde, 2 b), in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung und im Christlichen Studentenweltbund (¶ Studentenverbindungen). Während des Krieges leitete er den Deutschen Studentendienst von 1914, der sich um das innere Wohl der Frontkämpfer, besonders der akademischen Jugend, bemühte. Nach dem Kriege betätigte er sich führend in der wirtschaftlichen Studentenfürsorge. In Saarow, seinem jetzigen Wohnsitz, hat er einen Mittelpunkt für Zusammenkünfte der christlichen Jugend geschaffen.

Vf. u. a.: Für Staat und Volk. Eine Lebensgeschichte, (1921) 1922 ^{2}; Weltreisegedanken, (1923) 1924 ^{2}. — Vgl. CoW 1917, S. 29 ff. 273 ff; — E. Fabricius in: Jahrbuch des Vereins für die evg. Kirchengeschichte Westfalens, 1918, S. 1 ff. **Fabricius.**

3. Johann David (1717—91), Sohn von Chr. B. M. (s. 1), * in Halle, 1745 Privatdozent in Göttingen, 1746 daselbst ao., 1750 ord. Professor für orientalische Sprachen, eine der gefeiertsten Größen seiner Zeit, auch praktisch in Fragen von Kirche und Schule stark eingreifend. Wissenschaftlich lag seine Hauptstärke in seinem Interesse für die biblischen Realien und das Leben des alten Morgenlandes. Zugleich hat er, selber eine eigentümlich verkümmerte Orthodoxie vertretend (¶ Rationalismus: II), eine undogmatische, historisch-kritische Betrachtungsweise in die Wege geleitet (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 a). In sprachlicher Hinsicht hat er sich namentlich um das Studium des Syrischen verdient gemacht.

Vf. u. a.: Gedanken über die Lehre der Hl. Schrift von Sünde und Genugtuung, (1748) 1779 ^{2}; Compendium theologiae dogmaticae, 1760 (deutsch 1787); ferner eine Deutsche Uebersetzung des AT.s und NT.s mit Anmerkungen für Ungelehrte, 1769—92; Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, (1750) 1788 ^{4}; Mosaisches Recht, 1770—75; Supplementa ad lexica hebraica, 1786 (¶ Bibel: I C, 5). — In seiner seit 1771 erscheinenden Orientalischen und Exegetischen Bibliothek schuf er als einer der ersten eine wissenschaftliche Fachzeitschrift. — Ueber M. vgl. J. M. Hassenkamp: Leben des Herrn J. D. M., von ihm selbst beschrieben, 1793; — J. G. Buhle: M.s literarischer Briefwechsel, 3 Bde., 1794—96; — Rud. Smend: J. D. M., 1898; — RE ^{3} XIII, S. 54 ff. **Bertholet.**

4. Johann Heinrich (1668—1738), evg. Theologe und Orientalist, * zu Klettenberg (Grafschaft Hohnstein), Dozent in Halle, hier 1699 ao. Professor der orientalischen Sprachen, 1709 ord. Professor der Theologie, Vertreter der pietistischen Richtung (¶ Halle, 2).

Vf. u. a. eine kritische Handausgabe des AT.s 1720 (oft aufgelegt); dazu Uberiores Adnotationes in hagiographos V. T. libros, 3 Bde., 1720. — Vgl. darüber Joh. David Michaelis: Orientalische und exegetische Bibliothek I, 1771, S. 207 ff; — RE ^{3} XIII, S. 53. **Bertholet.**

5. Walter, evg. Theologe, Bruder von Georg M. (s. 2), Enkel von Karl v. ¶ Tschirschky, * 4. März 1866 in Frankfurt a. O., 1892—1901 und 1908—19 Pfarrer in Bielefeld, 1901—06 Missionsinspektor der Bethelmission, 1906—08 Reiseprediger, seit 1919 Dozent an der Theologischen Schule in ¶ Bethel, seit 1903 Vorsitzender des Deutschen Verbandes für Gemeinschaftspflege und Evangelisation (¶ Gemeinschaftsbewegung, 1 b), hat als Erweckungsprediger einflußreich gewirkt und ist bei der Verfassunggebenden preußischen Generalsynode als einer der Führer der kirchlichen Rechten hervorgetreten.

Vf. u. a.: Mir hast du Arbeit gemacht (Geistliche Reden), 1925; Aus Glauben in Glauben (Geistliche Reden), 1925. — Gibt heraus: Frohe Botschaft (Sonntägliche Predigten). **Fabricius.**

6. Wilhelm, evg. Theologe, * 26. Jan. 1896 zu Darmstadt, seit 1923 Privatdozent für NT in Berlin.

Vf. u. a.: Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und der Paulusbriefe, 1925; Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, 1928; Der Attizismus und das NT (ZNT 1923, S. 91 ff); Rechtfertigung und Glaube bei Paulus, 1927. **Rühle.**

Michaëlius, Jonas (1584—?), holländischer reformierter Theologe, * in Grootebroek (Holland), 1612—14 Prediger in Nieu-Wolkswoude und Hem, 1625 an der Küste von Guinea, 1628—32 in der von ihm gegründeten Dutch Reformed Church zu Nieuw-Amsterdam (New York), kehrte dann nach Holland zurück; sein weiteres Leben ist unbekannt.

A. Eekhof: J. M. founder of the Church in New Netherland, Leyden 1926. **Eekhof.**

Michaelsbruderschaft, 1860 in Wien gegründet als Michaelsverein, um Mittel zu sammeln für Papst ¶ Pius IX zu den kirchenpolitischen Kämpfen mit Italien, die zur Auflösung des Kirchenstaates führten (¶ Italien, 5). Die Mitglieder verpflichteten sich zur „Befestigung und Belebung recht christlicher und kath. Gesinnung und insbesondere zur Aufrechterhaltung und Verteidigung der unverletzlichen Rechte des Hl. Stuhles", und zwar die einen durch Gebete, die andern mit Gaben, die dritten durch „persönliche Dienste", um „mit dem Blute den Hl. Vater zu verteidigen". Zu den letzteren gehörten die zur päpstlichen Armee strömenden „Zouaven" aus allen Ländern. 1863 wurde der Verein von Pius IX zur Erzbruderschaft erhoben und mit vielen Ablässen und kirchlichen Privilegien ausgestattet. Nach den italienischen Wirren verpflichtete sich die M., die Wiederherstellung der weltlichen Macht des Papstes mit allen Mitteln anzustreben und die Kirche gegen alle ihre Feinde durch Presse, Wissenschaft u. dgl. zu verteidigen. Heute hat die M. mehr innerkirchliche Bedeutung und betätigt sich in Andachtsübungen und Förderung des ¶ Peterspfennigs.

Frz. Beringer: Die Ablässe, 19^{10}, S. 712 ff; — Joh. Fr. v. Schulte: Lebenserinnerungen I, 1908^{3}. **Ehlemüller.**

Michaud, Eugène (1839—1917), altkath. Theologe, * zu Pouilly-sur-Saône, promovierte — von ¶ Lacordaire beeinflußt — 1867 bei ¶ Döllinger in München, wurde erster Vikar an St. Madelaine zu Paris, schrieb 1872 einen offenen Brief gegen die vatikanischen Dogmen (¶ Infallibilität) an Erzbischof ¶ Guibert, schloß sich den ¶ Altkatholiken an und wurde 1876 Professor der Theologie an der altkatholischen Fakultät Bern. Er dozierte zugleich an der philosophischen Fakultät über französische Literatur.

M. leitete 1893—1910 die IKZ und schrieb u. a.: L'esprit et la lettre dans la morale religieuse, 2 Bde., 1869—70; Plutôt la mort que le déshonneur, appel aux anciens-catholiques de France, 1872; Comment l'église romaine n'est plus une église catholique, 1872; Programme de réforme de l'église d'occident, 1872; De la falsification des catéchismes français et des manuels de théologie par le parti romaniste de 1670 à 1868, 1872; La papauté antichrétienne, 1873; Le mouvement contemporain des églises, 1874; De l'état présent de l'église catholique romaine en France, 1875 (deutsch 1876 von Hoffmann); Catéchisme catholique, 1876; Louis XIV et Innocent XI, 4 Bde., 1882—83; La politique de compromis avec Rome en 1689, 1888; Les enseignements essentiels du Christ, 1907; Dieu dans l'univers, 1912; La vie en Dieu, 1913. — Vgl. A. Chrétien in: IKZ 1913; — Olga Novikoff: Le Général Kiréeff et son dévouement à l'ancien-catholicisme, 1911; — Dies.: Quelques lettres du Général Alexandre Kiréeff au prof. M. sur l'ancien-catholicisme, 1913. **Moog.**

Michel, 1. Ernst, Religionsphilosoph und Politiker, * 7. April 1889 in Klein-Welzheim a. M., 1921 Dozent an der Akademie der Arbeit in Frankfurt am Main, Führer der jungkatholischen Laienbewegung. Sein Buch „Politik aus dem Glauben" (1926) ist 1929 auf den Index gesetzt worden.

Vf. ferner u. a.: Der Weg zum Mythos, 1919; Weltanschauung und Naturdeutung. Vorlesungen über Goethes Naturanschauung, 1920; Die Tragik des orphischen Dichters. Ein geistesgesch. Versuch über Hölderlin, (1920) 1921^{2}; Erkenntnis oder Offenbarung höherer Welten? Eine Streitschrift wider Rudolf Steiner, 1922; Kirche und Wirklichkeit, 1923; Zur Grundlegung einer kath. Politik, (1923) 1924^{2}; Demokratie zwischen Gesellschaft und Volksordnung, 1928. **Glaue.**

2. Karl, evg. Theologe, * 1875 zu Straßburg, Pfarrer in Allenweiler und Saargemünd, seit 1926 in Mietesheim (Unterelsaß).

Vf. u. a.: Gebet und Bild in altchristlicher Zeit, 1902.

3. Otto, evg. Theologe, * 28. Aug. 1903 in Elberfeld, 1927 Inspektor des Tholuckstiftes in Halle, seit 1929 zugleich Privatdozent für NT an der Universität daselbst.

Vf. Paulus und seine Bibel, 1929. **Rühle.**

Michelangelo Buonarotti (1475—1564), * zu Florenz, Bildhauer, Maler und Architekt, Schüler des Dom. Ghirlandajo und Bertoldo (¶ Malerei und Plastik: II B, 2a). Er fühlte sich selbst in erster Linie als Bildhauer und behauptete, daß die anderen Künste seiner Natur nicht entsprächen. Was er in diesen leistete, wurde auch durch seine plastisch gerichtete Phantasie mit bedingt. Schon in seinen ersten Skulpturen tritt er in bewußte Opposition zu dem spätquattrocentistischen Stil seiner Heimat mit seiner materiellen Bewegtheit und Unruhe, seiner überspitzten Zierlichkeit, Kleinarbeit und dekorativen Fülle. Durch rastloses Naturstudium und durch Einblicke in die Antike, die er mit anderen Augen als seine Vorgänger ansieht, gewinnt er eine neue Formanschauung, die dem Groß-Monumentalen zugewandt ist. Während seines ersten Aufenthaltes in Rom um die Jahrhundertwende legt er durch die Marmorwerke des Bacchus und der Pietà den Grund zu seinem Ruhm und wird, in die Heimat zurückgekehrt, zu den größten Aufgaben herangezogen. Aus einem verhauenen Riesenblock schafft er den als Giganten bezeichneten David, ein imponierendes Bravourstück, bei dem — ebenso wie beim Bacchus — eine ins einzelne gehende naturalistische Behandlung sich noch etwas vordrängt und dem Gesamteindruck abträglich erscheint. Die Pietà stellt sich in bezug auf harmonische Ausgeglichenheit von Form und Gehalt und auf körperliche Schönheit den reinsten Schöpfungen der Hochrenaissance an die Seite. In dem (zugrunde gegangenen) Karton der badenden Soldaten (Schlacht bei Cascina) tritt er in Wettbewerb mit ¶ Leonardo, löst aber durch eine Zusammensetzung aus plastisch aufgefaßten Figuren und Gruppen die Aufgabe in einem ganz anderen Sinn als jener, zu dem er sich in schärfstem Gegensatz stehend empfindet. Von ¶ Julius II 1505 nach Rom berufen, führt er in wenigen Jahren die Deckenmalereien der Sixtinischen Kapelle aus, während sich die Arbeit an dem Grabmal des Papstes durch sein halbes Leben hinzieht, eine Ursache fortgesetzter Qualen für ihn wird und schließlich durch die Aufstellung des reduzierten Monumentes in S. Pietro in Vincoli (1543) einen kümmerlichen Abschluß findet. Auch die Tätigkeit für die Grabkapelle der Medici in S. Lorenzo in Florenz wurde ihm im Laufe der Jahre verleidet und das Geschaffene in fragmentarischem Zustand und unter Heranziehung untergeordneter Hilfskräfte not-

dürftig zugerichtet. Monumentalwerke der Malerei, das jüngste Gericht an der Altarwand der Sixtina und die beiden Fresken in der Capella Paolina sind seine letzten großen Werke in den darstellenden Künsten. Dann widmet er sich fast ausschließlich architektonischen Aufgaben, vor allem dem Bau der Peterskirche. — Aus einer pathetischen Natur heraus fühlte er sich besonders zu dem Heroischen hingezogen. Er sah und formte nicht nur antike Stoffe in einem heroischen Geiste, sondern übertrug eine solche Anschauung auch auf christliche Gegenstände. Niemand hat seit dem Altertum so wie er für das Heroische Form und Ausdruck gefunden. ¶ Plato, ¶ Dante und ¶ Savonarola waren die Geister, zu denen er sich besonders hingezogen fühlte. In der Verschmelzung von Antikem und Christlichem suchte er von früh an sein Ideal. Ein enthusiastischer Bewunderer körperlicher Schönheit, wurde er durch seine nervös-krankhafte Veranlagung, sein melancholisches Temperament, seine pessimistische Weltanschauung, seinen Zwiespalt zwischen Form und Geist unausgesetzt in Konflikte gestürzt, deren Widerspiel seine Kunst ist. Mit zunehmendem Alter gewann (besonders seit dem Verkehr mit Viktoria ¶ Colonna) das Christlich-Religiöse bei ihm die Oberhand und verschärfte das Ringen zwischen Schönheitsdrang und spiritualistischer Entsagung. Seine Religiosität, in der sich neuplatonisch-mystische und christliche Gedanken mischen, war eine individuelle, nicht dogmatisch gebunden, und dementsprechend auch seine Darstellung kirchlicher Stoffe. In ihrer Konfliktgeladenheit entfernte sich seine Kunst — schon in der Sixtinischen Decke — von der Eurhythmie der Hochrenaissance und beschritt Wege, die zu ¶ Manierismus und ¶ Barock (: I) führen. Der Mensch ist das einzige Material, mit dem er auch in der Malerei schaltet. In seiner Gestaltung versinnbildlicht er die Spannung zwischen dem Druck, unter dem des Menschen irdisches Schicksal steht, und dem Hinausstreben in eine höhere und freie Idealität. Seine eigenste Schöpfung ist das Bewegungspathos menschlicher Körper, die er zu Trägern von hehren Gefühlen und Ausdruckswerten aller Art machte. Er verfiel dabei aber auch in Uebersteigerungen und Uebertreibungen, und es gibt etliches, das aus der Souveränität des Alleskönnens heraus und aus dem Gefallen an der Meisterung kompliziertester Bildungen und größter Schwierigkeiten entstanden erscheint. Wo das letztere vorwiegt, tragen die Werke manieristische Kennzeichen (Christusstatue in S. Maria sopra Minerva; Gruppe des Siegers in Florenz). Mit seiner dynamischen Formsymbolik und Ausdruckspathetik hat er den Barock eingeleitet. Als Gestalter objektiver religiöser Potenzen — wie der Jehovah-Erscheinungen in der Sixtina — hat die Welt wenig seinesgleichen gesehen. Das Jüngste Gericht ist eine gewaltige Phantasmagorie des dies irae, mit einer ungeheuren Wucht und Leidenschaft in Szene gesetzt, ganz von einer furiosen Bewegung durchflutet; aber die heroische übertönt hier die eigentlich christliche Auffassung, und man wird manche Gewaltsamkeiten in Einzelbildungen und zu undurchsichtige Verwickeltheiten in Massenanlagen als Beeinträchtigung empfinden. Der umsichgreifenden gegenreformatorischen Anschauung erschien das Werk zu wenig von christlichem Geist erfüllt. Gleichzeitig entstanden die letzten ganz ruhig gehaltenen und harmonisch ausgewogenen Figuren für das Juliusdenkmal: Lea und Rahel; diese die einzige Andachtsfigur, die M. geschaffen, wie eine Verkörperung inbrünstiger religiöser Devotion. Bis dahin bewegte sich seine Einbildungskraft zwischen den beiden Polaritäten eines klassischen Harmoniestrebens und eines dynamischen Bewegungsdranges. In spätesten Werken, wie der für sein eigenes Grabmal bestimmten marmornen Pietà und etlichen Zeichnungen sucht er sich zu einem äußersten Maß von Spiritualität zu heben. Bei der von einer schwermutvollen Trauer überschatteten Pietà mit ihren eckig gebrochenen Linien tritt jede formale menschliche Schönheit zurück hinter einer Vertiefung und Beseelung des Ausdrucks (¶ Christusbilder, 2 d). Zugleich verlegt er seine volle Schöpferkraft auf die Arbeit in rein tektonischen und räumlichen Bildungen und findet seine letzte geistige Befriedigung in dem Ersinnen des Petersbaues mit seiner hochragenden, ganz neuartig gestalteten Kuppel, für ihn selbst höchstes persönliches Bekenntnis seines christlich-kath. Glaubens. — ¶ Malerei und Plastik: II B, 1 b; 2 b.

H. W. Beyer: Die Religion M.s, 1926; — Steinmann-Wittkower: M.-Bibliographie, 1927. **Weisbach.**

Michelet, 1. Jules (1798—1874), französischer Historiker, seit 1821 Geschichtsprofessor, seit 1830 Mitdirektor des Staatsarchivs, Mitarbeiter von ¶ Guizot, seit 1838 Mitglied der Akademie und Professor am Collège de France. M. hat 1816 eine religiöse Krise durchgekämpft und hat sich damals als Christ und Katholik gefühlt. Aber diese christliche Ueberzeugung verbindet sich mit den liberalen und demokratischen Idealen für sein Vaterland, die er in seiner Geschichte Frankreichs darstellt. Christentum, Reformation und Revolution sind ihm die drei Fortschritte der europäischen und französischen Geschichte. Er ist Gegner der Jesuiten („Des Jésuites", 1843, zusammen mit Edgard ¶ Quinet), ebenso Gegner der Kirche („Du prêtre, de la famille et de la femme", 1845) und gibt der Religion eine soziale sittliche Wendung („La bible de l'humanité", 1864). Die Reaktion von 1849 bewirkte 1851 seine Entlassung aus der Professur, 1852 aus dem Archivamt. Seine Geschichte der französischen Revolution (1847—53) ragt durch die bedeutenden Massenschilderungen und das Verständnis für das irrationale Geschehen hervor; die bereits sein Vaterhaus beherrschende Revolutionstheorie, daß das Christentum überwunden sei, hat er sich schließlich doch zu eigen gemacht (¶ Französische Literaturgeschichte, 6 a).

Jules Simon: Mignet, Michelet, H. Martin, 1889; — G. Monod: Les maîtres de l'histoire: Renan, Taine, Michelet, 1894; — Derſ.: J. M. Etudes sur sa vie et ses oeuvres, 1905; — Derſ.: La vie et la pensée de M., 2 Bde., 1923; — A. Fereyh: J. M. et Hippolyte Taine, 1909; — Rudler: M. historien de Jeanne d'Arc, 1925. **Bornhausen.**

2. Simon Temstrup, evg. Theologe, * 8. Febr. 1863 zu Trondhjem (Norwegen), 1896 Professor für AT in Oslo, langjähriger Leiter der christlichen Studentenbewegung in Norwegen, seit 1900 Mitherausgeber von Norsk Teologisk Tidsskrift.

Vf. u. a.: Amos, 1893; Israels Propheten als Träger der Offenbarung, 1897; Gamle Helligdomme i nyt lys, (1902) 1911²; Fra Mose til profeterne, 1915; Fra profeterne til Jesus Kristus, 1919; Kristendom og rationalisme, 1927. **Hölscher.**

Michelis, Friedrich (1815—86), altkath. Theologe und Philosoph, * zu Münster, 1838 Priester, 1849 Seminarprofessor zu Paderborn, 1854 Konviktsdirektor zu Münster, 1855 Pfarrer zu Albachten, 1864—70 Professor der Philosophie am Lyzeum Hosianum zu Braunsberg, wegen seiner Ablehnung der ¶ Infallibilität 1871 exkommuniziert, fortan hervorragender Werberedner der ¶ Altkatholiken (: 1 b), seit 1875 Pfarrer zu Freiburg i. B. M. war bis 1867 auch politisch im großdeutschen Sinne tätig.

Bf. u. a.: Kritik der Güntherschen Philosophie, 1854; Der kirchliche Standpunkt in der Naturforschung, 1855; Die Philosophie Platos in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, 1859/60; Preußens Beruf für Deutschland und die Weltgeschichte, 1863; 50 Thesen über die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart, 1867; Die Unfehlbarkeit des Papstes im Lichte der kath. Wahrheit, 1869; Offener Brief an den Bischof Philippus Krementz von Ermland, 1870; Der neue Fuldaer Hirtenbrief in seinem Verhältnis zur Wahrheit, 1870; Der häretische Charakter der Infallibilitätslehre, 1872; Meine Ansichten über Wissen und Glauben, 1873; Was ist und was will der Altkatholizismus?, 1875; Kurzer Abriß der Kirchengeschichte, 1875; Kurze Geschichte des Vatikanischen Konzils, 1875; Antidarwinistische Beobachtungen, 1877; Die Philosophie des Bewußtseins, 1877; Katholische Dogmatik (altkath.), 1881; Die kath. Reformbewegung und das Vatikanische Konzil, 1887. — Vgl. Arnold Kowalewski: Die Philosophie des Bewußtseins von Fr. M. und ihre Bedeutung für die Philosophie überhaupt, 1898; — Menn: Briefwechsel zwischen Fr. M. und J. v. Döllinger (IKZ 1912/13); — Derf.: M. als Schriftsteller (IKZ 1913/14); — ADB 52, S. 376 ff. **Moog.**

Michelsen, 1. Andreas Ludwig Jakob (1801 bis 1881), Jurist und Historiker, * in Satrup (Schleswig), seit 1829 Nachfolger Dahlmanns in Kiel, 1841 bis 1862 Professor für Staats- und Völkerrecht in Jena, trat 1863/64 als Berater des Herzogs Friedrich für dessen Ansprüche in der schleswig-holsteinischen Erbfolge ein und lebte nach der Einverleibung der Herzogtümer durch Preußen in Schleswig seinen gelehrten Studien. M. war Mitbegründer der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte.

Gab zahlreiche Urkunden seiner Heimat heraus und bearbeitete die von Jensen verfaßte „Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte", 4 Bde., 1877.

2. Ernst (1855—1928), evg. Theologe, Neffe von 1, * in Alfeld (Hannover), 1883—1925 Pastor in Klanxbüll (Südtondern), ist Mitbegründer des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte.

Bf. u. a.: Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, 2 Bde., 1909, 1920. **Adolphsen.**

Micronius, Martinus (1523—59), reformierter Theologe, * in Gent, in Zürich von ¶ Bullinger stark beeinflußt, zog 1549 nach London, wo er mit Johannes ¶ Laski und ¶ Utenhove die niederländische Flüchtlingsgemeinde organisierte, flüchtete 1553 nach Dänemark, von dort infolge des Widerstandes der lutherischen Prediger nach Wismar (1554 Disputation mit ¶ Menno Simons), dann nach Lübeck und Hamburg (Streit mit lutherischen Predigern; ¶ Westphal) und fand endlich 1554 in Norden (Ostfriesland) eine ruhigere Wirksamkeit.

Bf. u. a.: Christliche Ordinantien, 1554; Abendmahl, 1552; De kleyne Catechismus, 1552 (Abdruck bei A. Lang: Der Heidelberger Katechismus, 1907, S. 117 ff). — Ueber M. vgl. J. H. Gerretsen: M., Nymwegen 1895; — A. A. van Schelven: De nederduitsche vluchtelingenkerken der XVIde eeuw in Engeland en Duitschland, 1909; — F. Pijper in: Bibliotheca Reformatoria Neerlandica I, 1903, S. 421 ff; — RE³ XIII, S. 56 f. **Eelhof.**

Middleton, Conyers (1683—1750), anglikanischer Theologe, stand zunächst im praktischen Kirchendienst an verschiedenen Orten und war dann seit 1721 Bibliothekar der Universitätsbibliothek in Cambrigde, 1731—34 Professor der Theologie, bis er wegen seiner kritischen Haltung im Streit zwischen ¶ Tindal und ¶ Waterland seines theologischen Grades entkleidet wurde. Er war zwar Tindals Konstruktion der natürlichen Religion (¶ Deismus: III, 2 c) entgegengetreten, hatte aber zugleich Waterlands orthodoxer Apologetik widersprochen und eine bibelkritische Haltung, besonders hinsichtlich der historischen Bücher des AT.s, eingenommen, wie er später auch in seinen vielumstrittenen Schriften über die Wunderfrage, gestützt auf überlieferungsgeschichtliche Zweifel und auf Religionsvergleich, die deistische Wunderkritik (¶ Deismus: III, 2 d) innerhalb gewisser Grenzen bejahte. Die Begrenzung seiner kritischen Haltung ergibt die Anerkennung der besonderen Eigenart der urchristlichen Zeit.

Bf. u. a.: A Letter from Rome, showing an exact Conformity between Popery and Paganism, 1729, erweitert 1741⁴; A Letter to Dr. Waterland, 1731 (dazu Defence, 1731, und Some further Remarks, 1732); A free Inquiry into the miraculous Powers, 1749 (dazu Vindication, 1751). — Miscellaneous Works, 4 Bde., 1752 (5 Bde. 1755; deutsch: Vermischte Abhandlungen, 1793). — Ueber M. vgl. DNB 37, S. 343 ff. **Zscharnack.**

Midianiter, eine aramäische oder arabische Stammesgruppe, mit der sich die Israeliten entfernt verwandt wußten (Gen $25_{1\,ff}$ I Chron $1_{32\,f}$). Ob man aus ihren gelegentlichen Vorstößen nach Palästina gegen Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (Kämpfe mit den ¶ Edomitern im Gebiet der ¶ Moabiter: Gen 36_{35}; vgl. Num 31 P; mit Israeliten im Westjordanland: Richt 6 ff; vgl. Jes 9_3 10_{26} Ps 83_{10}) schließen darf, daß sich die M. damals im Kulturland ansiedeln wollten, ist fraglich; vielleicht handelt es sich nur um die Beanspruchung der Sommerweide für ihre Kamelherden (vgl. Jes 60_6; M. als Karawanenführer: Gen $37_{28.\,36}$ E). Ihr Wohngebiet blieb der Landstrich östlich und südöstlich vom älanitischen Golf des Roten Meeres (vgl. I Kön 11_{18}); dort haftete ihr Name in hellenistisch-römischer Zeit an einer Ansiedelung Madiama (heute mrāir schuʿēb; nabatäische Felsgräber), und noch jetzt ist er den Arabern als Bezeichnung der gleichen Landschaft geläufig (ard madjan). Für die Geschichte Palästinas kommen die M. daher nicht weiter in Betracht. Wohl aber bringt die israelitische Ueberlieferung ¶ Mose mit einem Priester der M. am Berge Jahves in der Wüste (¶ Berge: II) zusammen und schreibt diesem einen großen Einfluß auf die Organisation der Stämme Israels zu (Ex $2_{15\,ff}$ 18 Num $10_{29\,ff}$). Daraus braucht nicht gefolgert zu werden, daß der Gottesberg in dem Gebiet der M. östlich vom älanitischen Golfe lag. Es wäre vielmehr ebensogut denkbar, daß die M. über den Golf nach Westen auf die Sinaihalbinsel übergriffen und sich an dem Kultus eines dortigen Bergheiligtums beteiligten, wie es in den ersten Jahrhunderten n. Chr. die ¶ Nabatäer nach Ausweis ihrer Inschriften taten. Hatten die M. vielleicht den Gott jenes Berges, also Jahve, aus ihrem Wohngebiet auf die Sinaihalbinsel übertragen? Dann würden sich die vulkanischen Elemente, die man in der Beschreibung des Erscheinens Jahves auf dem Berge (Ex 19) zu beobachten glaubt, daraus erklären lassen, daß es im nordwestlichen Arabien zahlreiche Vulkane gibt, von denen einige noch in historischer Zeit tätig waren. Die Dürftigkeit der Ueberlieferung erlaubt jedoch in diesen Dingen kein sicheres Urteil.

Ueber die Landschaft vgl. E. Rüppell: Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien, 1829, S. 219 ff; — R. F. Burton: The Gold Mines of Midian, 1878; Midian revisited, 1879; — A. Musil: The Northern Heǧáz, 1926, S. 96 ff. 278 ff; — Zur Geschichte vgl. RE³ XIII, S. 57 ff; XXIV, S. 102; — E. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 312 ff; — B. Moritz: Der Sinaikult in heidnischer Zeit, 1916. **Alt.**

Miegel, Agnes, die größte deutsche Balladendichterin der Neuzeit. * 1879 in Königsberg i. Pr., lebt dort. Ihre Balladen, echt weiblich, geben mehr

Stimmung als Handlung, sind erdnah und übersinnlich zugleich, schwermütig und betörend, unerhört reich an Bildern; die Stoffe reichen von der Welt des Mythos und der Sage bis zur Gegenwart (Mit den weniger bedeutenden Liedern vereinigt in dem Band „Gesammelte Gedichte", 1927). Ein besonderes Talent zeigte A. M. neuerdings in ihren „Spielen" (1927), aus wenigen Szenen bestehend, das Leben gleichsam nur flüchtig berührend, jäh abbrechend (Höhepunkt zugleich Schluß). Träger der Handlung sind meist Gestalten aus einer vergangenen Kulturepoche, fremd, mit träumenden Seelen; hinter allem der Tod, der auch den anderen Dichtungen der A. M. ein eigenartiges Gepräge gibt. **Knevels.**

Migne, Jacques Paul (1800—75), * zu St. Flour, seit 1824 Priester, Pfarrer in Puisseaux, siedelte 1833 wegen Streitigkeiten mit seinem Bischof als Schriftsteller nach Paris über; seit 1836 Leiter der von ihm gegründeten Imprimerie catholique in Petit-Montrouge bei Paris, aus der mehrere wichtige theologische Sammelwerke hervorgingen: außer der großen (lat. und griech.) Patrologie (1844—66; ¶ Patristik) eine Sammlung von Kommentaren zur Bibel (Scripturae sacrae cursus completus, 28 Bde., 1860—62), eine Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés (100 Bde., 1844—66), eine Encyclopédie théologique in 171 Bden. (1844—66), u. a. Die Verlagsanstalt ist 1868 abgebrannt.

KL VIII, Sp. 1510 ff; — KHL II, Sp. 971. **Zscharnack.**

Mignot, Eudoxe Irénée Edouard (1842 bis 1918), kath. Theologe, * in Brancourt (Dep. Aisne), 1890 Bischof von Fréjus und Toulon, 1899 Erzbischof von Albi, der Führer der liberalen Richtung unter den französischen Bischöfen und mit ¶ Latty und ¶ Le Camus der Bahnbrecher auf dem Gebiet der Reform der Seminarstudien, für die er Befreiung der Theologie aus den Fesseln der Scholastik, Aussöhnung mit der modernen Geisteswelt, Anerkennung der historisch-kritischen Methode für das Studium der Bibel und der Dogmengeschichte forderte.

Vf. u. a.: Evolutionisme religieux, 1897; Critique et Tradition, 1905; Science et Religion, 1907; Lettres sur les études littéraires et scientifiques, 1901; Discours sur la méthode de la Théologie, 1902; L'Eglise et la critique, 1910. — Ueber M. vgl. R. Eucken in Beilage zur Allg. Zeitung 1902, Nr. 43; — A. Loisy: Autour d'un petit livre, 1903, S. 109 ff; — G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903. **Lachenmann.**

Mikkelsen, Hans († 1532), dänischer Bibelübersetzer, * in Malmö, 1503 Ratsherr, seit 1508 Bürgermeister daselbst, Haupt einer gegen Adel und Geistlichkeit gerichteten Partei. M. kam um 1517 in Verbindung mit Christian II und seiner Ratgeberin Sigbrit (¶ Dänemark, 2), gilt als Hauptverfasser der Landrechte Christians II und ging 1523 mit dem König ins Exil nach Wittenberg, wo er zum Luthertum übertrat und die Uebersetzung des NT.s ins Dänische beaufsichtigte (¶ Bibelübersetzung: V, 3 d). Von seiner Hand stammen vor allem die Paulusbriefe, die er nach dem Lutherschen Text übertrug. Er folgte dem König nach Brüssel, wo er sich wegen seiner offen protestantischen Gesinnung mißliebig machte und nur durch persönliches Eingreifen des Königs 1528 vor dem Ketzertod bewahrt wurde, begleitete 1531 Christian II nach Norwegen, reiste aber 1532 nach den Niederlanden zurück und starb kurz nach der Gefangennahme des Königs in Harderwijk (Geldern).

Brica: Dansk biografisk Leksikon XI, 1897, S. 326 ff; — Dahl-Engelstoft: Dansk biografisk Haandleksikon II, 1923, S. 641. **Waschnitius.**

Milchstraße, das Sternbild, das von allen ¶ Sternen die mythenschaffende Phantasie des Menschen am stärksten befruchtet hat, soll nach antiker Sage ihren Namen von der verschütteten Milch der Hera haben; christliche Legende hat für Hera die Jungfrau Maria eingesetzt. Die Idee der Straße findet sich über die ganze Erde hin (Irminstraße der Germanen, Heerstraße im Orient u. a.). Auf dieser Straße wandern die Abgeschiedenen gen Himmel: die M. wird Sitz des Totenreiches; mancher Primitive sieht nicht auf zu ihr aus Furcht, einer der dort hausenden Totengeister könnte ihn sonst emporziehen. Nach pythagoräischem Glauben ist die M. das Reich der Seligen, das man im Aufstieg durch die sieben Planetensphären hindurch erreicht (Chant[4] II, S. 477). Ungeheuer verbreitet ist die Vorstellung von der M. als Fluß, sie ist der himmlische Ganges oder Nil. Die Japaner denken sich die M. als Himmelsfluß mit breitem Bett voll Steingeröll; auf den Steinblöcken sitzen die Götter und schmieden die Weltenpläne (Chant[4] I, S. 274). Australische Stämme halten die M. für einen Strom, an dessen Ufern herrliche Früchte wachsen; auch ihnen gilt die M. als Göttersitz, in den versetzt zu werden ihre tiefste Sehnsucht ist (Beth, Religion und Magie, 1927[2], S. 334. 339 f). Neben diesen geläufigsten Vorstellungen der M. als Weg oder Fluß finden sich zahlreiche mehr oder minder phantastische Deutungen: die M. ist die Sonnenbahn, die bei Nacht leuchtet, weil die Sonne ihren Pfad ausgeglüht hat; ein Riß im Himmelsgewölbe, durch den das himmlische Feuer sichtbar wird (Philolaos); eine Strömung im Himmelsozean (Poseidonios); eine kristallene Brücke; ein dickes Seil; eine Bogensehne; ein Baumstamm (vgl. W. Gundel: Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, 1922, S. 46 u. ö.). In der babylonischen Mythologie ist die M. eine riesige Schlange, die sich um den Tierkreis windet (Chant[4] I, S. 596); ähnlich bei bolivischen Indianern ein ungeheurer Wurm, der nur Menschenherzen frißt (Koch-Grünberg, Südamerikanische Indianermärchen, 1920, S. 269). **Rühle.**

Milde, Vinzenz Eduard (1777—1853), kath. Pädagoge und Theologe, * in Brünn, 1805 in Wien, wo er sich schon als Katechet an der Normalschule zu St. Anna praktisch-pädagogisch betätigt hatte, Professor der (neueingeführten) Pädagogik an der Universität; krankheitshalber in das Pfarramt zurückgetreten, wurde er 1823 Bischof von Leitmeritz, 1832 Fürstbischof von Wien. Auch in diesen Stellungen wandte er dauernd sein besonderes Interesse dem Schulwesen und der Katechese und der pädagogisch-katechetischen Schulung seines Klerus zu; daneben verdienen seine Bemühungen um die Gefängnisseelsorge Hervorhebung, die zeitlich den evg. Bestrebungen nach Besserung der Gefangenenfürsorge auf reichsdeutschem Gebiet (¶ Gefängniswesen: II, 1) parallel gehen. Ideell zeigt er sich dabei von den humanitären Tendenzen und den unterrichtlichen Reformgedanken der deutschen Aufklärung beeinflußt, hat aber als Pädagoge auch auf durchaus nicht mit seinen rationalistischen Gedanken übereinstimmende Kreise des deutschen Katholizismus starke Wirkung ausgeübt.

Vf. u. a.: Allgemeine Erziehungskunde, 2 Bde., 1811—13, Neuausgabe von Tomberger, 1877; — M.s Schriften über die Seelsorge in Strafhäusern, neu hrsg. von Leopold Krebs, 1922. — Vgl. Derf.: V. E. M. in seiner Bedeutung für den Religionsunterricht, 1924; — K. Wotke: V. E. M. als Pädagoge und sein Verhältnis zu den geistigen Strömungen seiner Zeit, 1902. **Zscharnack.**

Milič, Johann von Kremsier († 1374), Kanzleibeamter Karls IV, dann Archidiakon in Prag, seit 1363 Asket, Buß- und Erweckungsprediger und Schriftsteller (tschechisch, lateinisch, deutsch). In Rom erfaßte er das Jahr 1367 nach dem ¶ Danielbuch als Endjahr. Während er ¶ Urban V aus Avignon erwartete, wurde er als Apokalyptiker von der Inquisition eingekerkert; durch den Papst befreit, predigte er wieder in Prag. Seine ergreifenden Töne bekehrten Hunderte von Dirnen, für die er Magdalenenhäuser („Jerusalem") baute, die nach zehn Jahren, bald nach seinem Tode, den Zisterziensern zufielen. Von klerikaler Wut verklagt, konnte er sich in Avignon rechtfertigen.

Vf. u. a.: Libellus de Antichristo (hrsg. in: Sitzungsberichte der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1890, S. 328 ff); Predigtpostillen: Gratia Dei und Abortivus. — Vgl. Palacky: Die Vorläufer des Husitentums in Böhmen, 1869; — KL VIII, S. 1516 ff; — RE³ XIII, S. 68 ff. **Loesche.**

Milieu (französisch), eigentlich Mitte, Mittelweg, wurde von ¶ Lamarck und ¶ Comte als biologischer Ausdruck für die Umwelt des Tieres gebraucht, von Taine auch soziologisch verwendet für die Verhältnisse, in denen jemand lebt, insbesondere für den allgemeinen Zustand des Geistes und der Sitten, die ihn umgeben. Die Reaktionsweise des Individuums ist erfahrungsmäßig nicht nur durch die innere Anlage, sondern zugleich durch die Bedingungen bestimmt, welche die Umwelt ihm darbietet, und muß sich den beständig sich gleichbleibenden und stetig wirkenden Bedingungen anpassen (¶ Entwicklung: I, 6). Von den vielen im Individuum anlagemäßig vorhandenen Möglichkeiten werden sich also zum empirischen ¶ Charakter immer nur diejenigen zu befestigen vermögen, deren Tätigkeit mit dem Rhythmus des Lebens der Umwelt eine Harmonie (der es an Differenzen keineswegs zu fehlen braucht) zu bilden vermag. Diese Zusammenhänge zu erforschen ist die Aufgabe der M.- oder Umweltspsychologie, welche somit einen wichtigen Teil der Sozialpsychologie bildet und auch für die Lösung der Aufgaben der Ethik, wie auch der Religionsforschung nicht unbeachtet bleiben darf.

A. Fischer: Psychologie der Gesellschaft (in: Kafkas Handbuch der vergleichenden Psychologie II, 1922). **Titius.**

Militär. Die Heeresorganisation ist der stärkste Ausdruck eines Staatswillens, ein Werkzeug seiner Machtbehauptung oder Machterweiterung zu besitzen; in der Einrichtung und in der Verfügung über dieses Instrument gipfelt seine tatsächliche Souveränität (¶ Macht, ¶ Kampf, ¶ Staat). Der letzte Sinn des Heeres liegt im Krieg, im geführten wie im verhinderten; wenn der Ablauf der Staaten- und Völkergeschichte an Kriege, an Sieg und Niederlage, gebunden ist, so ergibt sich die zentrale Bedeutung des Heereswesens, das freilich in Aufbau, Technik, Gesinnung auch durchaus an staatliche und epochale Sonderlagen gebunden ist. Das ist ja eine der stärksten Lehren des Weltkrieges geworden. Die „Bewertung" des Krieges schlechthin steht hier nicht zur Frage (¶ Krieg: II). Wir sind nun in Deutschland gezwungen, die soziologischen Funktionen des Soldaten neu zu denken. Innerhalb der Geschichte der Heeresorganisation war nach den verschiedenen Typen des allgemeinen Volksheeres, des Ritterheeres, der Landsknechthaufen, der geworbenen Söldner das Heer der allgemeinen Wehrpflicht die für das kontinentale Denken letzte und gemäße Form gewesen: jeder waffenfähige Mann sollte zum Kriegsdienst tauglich gemacht werden. Die Levée en masse der französischen Revolution hatte diesen Grundsatz improvisiert; die Scharnhorstsche Gesetzgebung in Preußen systematisierte ihn und gab ihm — gegenüber dem Söldnerheer — einen vaterländischen Adel. Freilich: auch das Volksheer konnte nicht des Berufssoldaten entbehren, der im Offizier- und Unteroffizierstande vorhanden war; dieser mußte in dem Wechsel der Jahrgänge für Ausbildung wie für Führung im Ernstfall das Element der Dauer darstellen. Die Problematik des früheren Heeres bestand eben darin, daß dieser notwendige, sachlich gut durchgebildete Stand seine eigentümliche, dem „bürgerlichen" Leben gegenüber sich abgrenzende Tradition besaß und pflegte, aber mit einem „Rohstoff" an Menschen zu rechnen hatte, der seinerseits den Umschichtungen der Nation, Industrialisierung, Verstädterung usw. unterworfen war. Das mußte zu mancherlei Spannungen führen, wenn „militärisches" und „bürgerliches" Denken sich überschnitten: in dem „Ehrbegriff" der Satisfaktion (¶ Duell), in der unbedingten Subordination, in dem eigenen, technisch gebotenen Militärstrafrecht. Das Gewicht der Vergangenheit und die Bewegung der Gegenwart stießen oft gegeneinander. Daß der Verlust des Krieges den Deutschen die Beibehaltung der allgemeinen Wehrpflicht und die Teilnahme an der Entwicklung der Kriegstechnik „verboten" hat, mußte für uns die Problematik völlig verschieben. Deutschland befindet sich in dem historischen Antagonismus, daß es gleichzeitig die ¶ Demokratie als Staatsform ausbildet, aber von einer demokratischen Wehrverfassung ausgeschlossen bleibt. Die „Reichswehr" ist nun ein ziffernmäßig begrenzter Heeresverband, dessen Angehörige einen zeitlich befristeten Dienstvertrag abschließen; die Soldaten mit einer zwölfjährigen Dienstzeit, den ehemaligen „Kapitulanten", den Unteroffizieren, vergleichbar; das Heer in der Durchbildung der Qualität gewiß dem früheren überlegen, aber von der modernen Waffentechnik mehr oder weniger abgeschlossen. Es liegt auf der Hand, daß die pädagogische Aufgabe eine andere ist als früher, da junge Menschen nur für ein, zwei Jahre aus ihrem bürgerlichen Zusammenhang herausgenommen wurden; ihre Dienstzeit war körperliche und je nach dem Ausbildenden moralische Schule gewesen. Jetzt ist die Dienstzeit auch durchsetzt mit „bürgerlicher" Erziehung, um dem entlassenen Soldaten Erwerbsmöglichkeiten zu sichern. Von dieser Seite her entsteht im heutigen deutschen Soldaten ein Typus, der mit den historischen Spielarten nicht zu vergleichen ist. — ¶ Militärseelsorge.

G. Huyssen: Der Militärdienst als Schule für das Leben, (1892) 1903 ¹⁰. **Heuß.**

Militärseelsorge, Deutsche.

1. Allgemeines: — 2. Evg. Militärseelsorge; — 3. Kath. Militärseelsorge. — M. = Militär; M.S. = M.seelsorge.

1. M.S. ist staatliche Einrichtung und kirchlicher Dienst zugleich. Der Staat verschafft seiner Wehrmacht (¶ Militär) bei den Schranken des soldatischen Dienstes und dem Pflichtbegriff des Wehrstandes zweckmäßige Gelegenheit, den religiösen Pflichten zu genügen und den Beruf mit religiös-sittlichen Kräften zu erfüllen. M.S. ist Gemeingut aller Kulturstaaten. In Deutschland hat sie, nach den Ländern geschichtlich verschieden entwickelt, im Weltkriege 1914—18 höchste Entfaltung genommen. Die deutsche Wehrmacht hatte früher, nach den Königreichen getrennt, vier besondere M.verwaltungen und M.kirchenwesen (dazu eine Marinekirchenordnung), während die Nachkriegszeit eine einheitlichere Gestaltung der M.S. ermöglicht hat.

2. a. Die evg. M.S. war in der Vorkriegszeit in den einzelnen deutschen Staaten sehr verschieden geregelt: Bayern ließ die Wehrmachtangehörigen in der Ortsgemeinde versorgen, ohne sie in einer Sondergemeinde zusammenzufassen; nur in großen Standorten fanden sich Garnisonpfarrer im Hauptamt. Württemberg errichtete in der Landeskirche einen M.sprengel unter einem Feldpropst mit einigen M.gemeinden. Sachsen wies durchweg M.gemeinden auf mit Korps- und Divisionspfarrern für die größeren und nebenamtlichen M. seelsorgern für die kleineren Garnisonen. Preußen, dem sich nach 1871 die kleineren Bundesstaaten unter bestimmten Vorbehalten anschlossen, hatte bei dem engen Verhältnis des Obersten Kriegsherrn zur Landeskirche schon früh ein M.kirchenwesen: Soldatengemeinden und Feldprediger (M.ordonnanz des Großen Kurfürsten) und einen Feldpropst an leitender Stelle (die Einrichtung eines besonderen M.konsistoriums geht auf Friedrich II zurück; erster Feldpropst, seit 1719, Lampert ¶ Gedicke). Die Bestimmungen des Allgemeinen Landrechts und der M.kirchenordnung von 1832, die 1902 zeitgemäß umgestaltet wurde, haben im wesentlichen über den Weltkrieg hinaus Geltung behalten. — In der Marine forderten die Sonderverhältnisse der Waffe ein Hervortreten der dienstlichen Belange und eine Lockerung der landeskirchlichen Bindung in der Marinekirchenordnung. Die Geschäfte des Marinepropstes waren dem Feldpropst übertragen. 1914 bestand das Personal des preußischen M.kirchenwesens aus einem Feldpropst, 19 M.oberpfarrern, 107 Divisions- und Garnisonspfarrern.

2. b. Dem im Weltkrieg vorhandenen beispiellosen Bedürfnis an Seelsorge für Front, Lazarett, Etappe usw. entsprach der Heerbann von etwa 7,5% der deutschen evg. Pfarrer (¶ Krieg: III A, 1 a). Das Tragegerüst der Kriegsseelsorge stellten die im Frieden geschulten aktiven M.- und Marinegeistlichen dar. Unter der Leitung des preußischen evg. Feldpropstes standen schließlich 1400 Geistliche; Bayern zählte 279, Sachsen 74, Württemberg 42. 19 fielen oder starben an Kriegskrankheiten. Als Hauptmängel der Feldseelsorge müssen gelten: das Fehlen einer einheitlichen Leitung und einer durchgreifenden Regelung der Personalauswahl. Die Kirchen zögerten wegen der Heimatgemeinden mit der Freigabe von Geistlichen. Abkömmlichkeit ging über Eignung. Auch fehlten in letzter Zeit im Mobilmachungsplan Listen von Feldstellen und Feldpredigern, und die Truppenvermehrung schwoll über Erwarten an. Deutschland war nicht angriffsbereit. Dennoch wird von der Kriegsleistung der evg. Kirche durch die Feldgeistlichkeit gelten können: Sie hat getan, was sie konnte.

2. c. Mit dem Ende des Krieges fluteten Truppen und Pfarrer in die Heimat zurück. Die aktiven M.geistlichen wurden abgebaut und in ihre Landeskirchen eingestellt. Grenzschutz und vier- wie zweihunderttausend-Heer behielten Seelsorger. Aber bei Begründung der neuen Wehrmacht 1920 erhob sich wie nach Jena die Frage: Sollen bei der mißlichen Lage des Reichs und für die kleine, im Lande zerstreute Reichswehr besondere M.geistliche beibehalten werden? Wie, wenn doch Staat und Kirche sich trennen und starke Parteien gegen religiöse Veranstaltungen in der Truppe sind? Die M.verwaltung führte geschichtliche und kulturelle Gründe für M.S. ins Feld; ihr pflichtete schließlich die Finanzverwaltung bei, größeste Sparsamkeit vorausgesetzt. Dazu half auch der „Wunsch von unten", das Verlangen der Wehrmacht selber. So wurde die Heeresseelsorge in Artikel 141 der Verfassung verankert. Hatten doch auch die deutsch-evg. Kirchentage von Dresden und Stuttgart von der Staatsregierung eine besondere, mit der Wehrmacht verwachsene Seelsorge begehrt. Den Rahmen der also wieder erkämpften M.S. stellten zunächst die alten Kirchenordnungen, sinngemäß verwendet, dar. Seit 1929 ist maßgebend für Reichsheer und Reichsmarine die Evg. militärkirchliche Dienstordnung (E. M. D.), die nach Ueberwindung konfessioneller Bedenken und kirchenrechtlicher Schwierigkeiten die Grundlage für eine einheitliche Leitung und Gestaltung der in 19 Landeskirchen eingebetteten Wehrmachtsseelsorge darstellt. Die Zugehörigkeit zu den M.gemeinden regelt sich nach den bestehenden staatlichen und kirchlichen Vorschriften. Es gibt planmäßig angestellte M.pfarrer und vertraglich beauftragte Zivilgeistliche. Die M.gemeinden teilen den Bekenntnisstand der Landeskirche, in deren Bereich sie sich befinden. Leiter der evg. M.S. ist der evg. Feldpropst des Heeres und der Marine. Er ist die ausführende Stelle des Reichswehrministeriums in m.kirchlichen Angelegenheiten; seine Stellung zu den Landeskirchen wird durch Vermittlung des Deutschen Evg. Kirchenausschusses geregelt. Die M.pfarrer in Heer und Marine unterstehen als Reichsbeamte dem Feldpropst; ihre Rechte und Pflichten als kirchliche Amtsträger bestimmen sich nach den kirchlichen Vorschriften. Es gibt 7 evg. Wehrkreispfarrer bei den 7 Wehrkreiskommandos und zwei evg. Marinestationspfarrer; sie bearbeiten die m.-kirchlichen Angelegenheiten innerhalb ihres Amtsbereichs. Außerdem finden sich in größeren Garnisonen 5 Pfarrer in Planstellen (nämlich Allenstein, Frankfurt a. O., Berlin, Kiel und Wilhelmshaven), während die übrigen Standortpfarrer vertraglich beauftragte Zivilgeistliche sind. Die nach der Verfassung freiwillige kirchliche Betätigung, die der Wehrkraft aufgenötigte zwölfjährige Dienstzeit, der Zwang, alle Einbuße an Zahl und Material in der neuen Wehrmacht durch Herausarbeitung des vollen Manneswertes zu ersetzen, die sich mehrende Zahl der Verheirateten, die gehobene Bildung des Truppenersatzes und -stammes, die heutige Jugendbewegung und Geistesströmung stellen die Seelsorge in der Wehrmacht vor neue Aufgaben. Sie hat es auf Werben und Nachgehen abzusehen; sie selber ist ein Teil ¶ Volksmission. Dafür bietet ihr die Truppe eine offene Tür in der allerorts eingeführten Kasernenstunde, die den Seelsorger mit allerlei geistigem und geistlichem Gut vor die Truppe stellt und das Vertrauensverhältnis herstellt. Schon heute zeigt sich, daß in der Reichswehr unter neuen Bedingungen die Seelsorge nicht vergeblich ist. Die Einrichtungen werden nach den aufkommenden Erfahrungen mit Vermehrung der Reichsmittel und der hauptamtlichen Kräfte in größeren Standorten (Vertragsgeistliche statt planmäßiger) verbessert; dazu helfen regelmäßige Jahresberichte, Vereisungen durch Feldpropst und Wehrkreis- (Marinestations-) pfarrer und Konferenzen dieser Aufsichtsführenden mit den Seelsorgern ihres Bezirks.

RGG' I, Sp. 698 ff; — E. Schild: Der preußische Feldprediger, 2 Bde., 1890; — J. Langhäuser: Das M.kirchenwesen im brandenburgischen und preußischen Heer, Diss. Straßburg 1912; — J. Freisen: Das M.kirchenrecht in Heer und Marine des Deutschen Reiches, nebst Darstellung des außerdeutschen M.-kirchenwesens, 1913; — Derſ.: Die Jurisdiktion des preußischen kath. und evg. Feldpropstes (DZKR XXV, 1915/16, Heft 3); — Martin Schian: Die deutsche evg. Kirche im Weltkriege, 2 Bde., 1921/26.

Schlegel.

3. a. Die erste Periode der amtlichen kath. M.S. im preußischen Heer beginnt mit Friedrich Wilhelm I, der bereits seit 1713 den jeweiligen kaiserlichen Gesandtschaftskaplan in Berlin von Fall zu Fall zur Vornahme kirchlicher Amtshandlungen beim Heere herangezogen hatte und dann 1722 den Dominikaner P. Dominikus Torck mit der „Seelen-Cur der unter dero Trouppen allhier zu Berlin, zu Potsdam, Brandenburg und Nauen sich befindenden der römisch katholischen Religion zugethaner Leute" beauftragte. Weitere kath. M.-geistliche an anderen Standorten wurden in den folgenden Jahrzehnten angestellt, zumeist dem Dominikanerkloster Halberstadt entstammend. Diese erste Organisation der preußischen kath. M.S. ist die natürliche Grundlage geworden, auf der sich der ganze spätere Besitzstand der kath. Kirche in ¶ Brandenburg und ¶ Pommern aufgebaut und entwickelt hat; selbst der Amtstitel des Propstes von St. Hedwig in Berlin geht auf diese ausschließliche m.kirchliche Entwicklung zurück. Erst der Zusammenbruch von 1806 machte dieser ersten amtlichen M.S. ein Ende. Im Gegensatz zu dieser fußt die Entwicklung in der zweiten Periode auf dem Prinzip der ¶ Exemption. Nachdem 1834 zuerst „versuchsweise" drei kath. M.geistliche in der Rheinprovinz angestellt worden waren, und die Kabinettsordre vom 4. Febr. 1848 die Anstellung von mindestens je einem Geistlichen für jedes Armeekorps vorgesehen hatte, trat die preußische Regierung in Verhandlungen mit der römischen Kurie ein, in deren Folge zunächst (Breve Pius' IX „Cum nobis") 1849 dem Breslauer Fürstbischof v. ¶ Diepenbrock für seine Person die Vollmachten eines Armeebischofs cum facultate subdelegandi provisorisch übertragen wurden. Durch das Breve „In hac Beatissimi Petri cathedra" von 1868 wurde dann die kath. Feldpropstei als selbständiges Kirchenamt kanonisch errichtet. Erster Feldpropst wurde Fr. Ad. ¶ Namszanowski. Nach dessen Suspension im ¶ Kulturkampf (1872) wurde die kath. Feldpropstei 1873 „bis auf weiteres" aufgehoben. Erst 1888 kamen Staat und Kirche durch Wiederbesetzung der Feldpropstei auf die Abmachungen von 1868 zurück, die auch für den sonstigen Aufbau der M.S. trotz deren stetiger Fortentwicklung maßgebend waren. Die „Kath. Militärkirchliche Dienstordnung" (K. M. D.) vom 17. Okt. 1902 brachte die Entwicklung der Vorkriegszeit zum Abschluß. 1914 bestand das Personal aus 1 Feldpropst, 9 M.oberpfarrern, 53 Divisions- und Garnisonpfarrern und 53 M.küstern. — Die Organisation der Feldseelsorge hat erst im Verlauf des Weltkrieges langsam Gestalt gewonnen. Insgesamt betrug die Zahl der in der M.S. tätigen Geistlichen 1441, von denen 470 Ordensgeistliche waren, davon wirkten im Operationsgebiet (die Zahl der Ordensgeistlichen in Klammern beigefügt): 232 (88) etats- und 349 (183) überetatsmäßige, im Etappengebiet: 168 (27) etats- und 154 (54) überetatsmäßige, im besetzten Gebiet: 75 (26) etats- und 8 (5) überetatsmäßige. Es kamen dazu beim Heimatheer 413 (74) und bei der Marine 42 (13) hauptamtlich angestellte Geistliche.

3. b. Nachdem der Versuch, bei der Errichtung der kath. Feldpropstei in Preußen das ganze Norddeutsche Bundeskontingent der Jurisdiktion des Feldpropstes zu unterstellen, am Widerstand Sachsens gescheitert war, ergab sich, daß in die exemte Jurisdiktion des preußischen Feldpropstes nur die Truppen derjenigen Bundesstaaten als eingeschlossen gelten konnten, die durch besondere Militärkonventionen für ihre Kontingente die preußische M.verwaltung angenommen hatten, d. h. bei allen, außer Bayern, Sachsen und Württemberg. Während im Frieden die bayerische M.S. ganz in den Händen der Diözesanbischöfe lag, ließen sich für den Kriegsfall die jeweiligen Erzbischöfe von München von Rom die Jurisdiktion über die bayerischen Truppen delegieren. Für Anstellung und Tätigkeit der Divisionsgeistlichen blieb ganz das preußische Vorbild maßgebend; besonders waren von Anfang an die bayerischen Lazarette seelsorgerlich gut versorgt. Insgesamt zählte die bayerische M.S. 1918 an Personal: 35 etatmäßige und 29 überetatmäßige Feldgeistliche bei den Divisionen, 29 etatmäßige und 131 überetatmäßige Lazarettgeistliche bei den Lazaretten und Lazarettzügen, sowie 13 Geistliche beim Roten Kreuz, zusammen 225. — Sachsen hatte im Frieden je 1 kath. M.-geistlichen in Dresden (1881) und in Leipzig (1899) angestellt. Sie unterstanden dem Apostolischen Vikar von Sachsen. Bei den im Weltkrieg aufgestellten sächsischen Truppen befanden sich zuletzt 19 etatmäßige und 13 überetatmäßige Feldgeistliche. — Württemberg, wo im Frieden nur in Ulm ein M.geistlicher hauptamtlich angestellt war, hatte im Kriege zuletzt 10 etatmäßige und 11 überetatmäßige Feldgeistliche. Als Feldpropst leitete Bischof ¶ Keppler von Rottenburg die württembergische M.S.

3. c. Bei der Reichsmarine wurde 1870 der erste kath. Marinepfarrer angestellt; 1902 waren es 5. Im Verlaufe des Krieges stieg die Zahl der hauptamtlich angestellten Marinepfarrer auf 42. Mit der Wahrnehmung der Geschäfte eines Marinepropstes war der jeweilige preußische kath. Feldpropst beauftragt.

3. d. Auch in die neue Reichswehr gelang es, die amtliche M.S. hinüberzuretten. Der Verminderung des Heeres entsprechend ist das Personal allerdings äußerst gering. Dem kath. Feldpropst unterstehen beim Reichsheer: 7 kath. Wehrkreispfarrer bei den 7 Wehrkreiskommandos, sowie 3 hauptamtliche Standortpfarrer (in Allenstein, Berlin und Paderborn); bei der Marine: 2 Marinepfarrer. In den übrigen Standorten sind Zivilgeistliche mit der nebenamtlichen Wahrnehmung der M.S. beauftragt.

Außer der oben zu 2 genannten allgemeinen Literatur (J. Langhäuser, J. Freisen) vgl. H. Pohl: Die kath. M.S. Preußens 1797—1888, 1926; — F. Albert: Geschichte der kath. M.gemeinde Stettin (1722—1924), 1924; — Derſ.: Die M.pfarrer und die Pflicht der Applicatio pro populo (Pastor bonus 24, 1912, S. 330 ff); — H. Pohl: Die Schaffung des Amtes kath. M.oberpfarrer (AkathKR 104, 1924, S. 224 ff); — F. Albert: Handbuch für die kath. Feldgeistlichkeit des preußischen Heeres, Wilna 1918; — Derſ.: Die kath. Seelsorge im Felde (Schwarte: Der große Krieg X, S. 221 ff), 1923; — J. Freisen: Die kath. Feldpropstei im bayerischen Heere (Archiv des öffentlichen Rechts 28, 1912, S. 433 ff); — M. Buchberger: Die bayrische Feldseelsorge im Weltkrieg, 1916; — F. Albert: Seelsorge (in M. Schwarte, Die Deutsche Wehrmacht in Wort und Bild, 1923, S. 57 ff). F. Albert.

Milkow, römisches Bistum in der Moldau (Rumänien), wohl als Stützpunkt für die Mission unter den Kumanen gegründet (um 1225), durch die Mongolen (1240) und Tartaren (1282) zerstört, später neuerdings zwar nur zu einem Schattendasein erweckt, aber durch die formelle Zugehörigkeit der siebenbürgischen Kapitel Hermannstadt und Kronstadt zu seinem Sprengel für diese noch 1545 die Grundlage für den Anspruch auf Vorrechte innerhalb der siebenbürgisch-sächsischen Gesamtkirche und eine Gefahr für deren verfassungsmäßigen Zusammenschluß selbst im 19. Jhd. (¶ Siebenbürgen).

Friedrich Teutsch: Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen I, 1921, S. 83 ff; — Derſ.: Geſchichte des Milkower Bistums (Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde N. F. Bd. 40, 1921, S. 315 ff). **Netolicžka.**

Mill, 1. James (1773—1836), Historiker, Nationalökonom und Philoſoph, der Vater von John Stuart M. (ſ. 3). Seine History of British India (3 Bde., 1818; Neuausgabe 10 Bde., 1872) wuchs aus seiner beruflichen Stellung im englischen India-House, wo er zuletzt Chef der indischen Korreſpondenz war, heraus. Innerhalb der engliſchen Nationalökonomie nehmen seine Elements of political Economy (1821 u. ö.) mit ihrem Syſtemverſuch auf liberaler Grundlage eine geachtete Stelle ein. Seine philoſophiſchen Grundgedanken ſpiegeln ſich am deutlichſten in ſeiner Analysis of the Phenomena of the human Mind (1829; Neuauflage 2 Bde., 1878).

A. Bain: J. M., London 1882; — DNB XXXVII, S. 382 ff. **Zſcharnack.**

2. (auch Milne) John (1645—1707), engliſcher Theologe, nach dem Studium in Cambridge im Kirchendienſt, zuletzt in Bletchington, ſeit 1685 Prinzipal von St. Edmund Hall in Cambridge. 1707 erſchien ſeine unter John ¶ Fells Einfluß entſtandene, ſpäter oft aufgelegte kritiſche Ausgabe des NT.s (¶ Text- und Textkritik: II).

RE³ XIII, S. 73; — DNB XXXVII, S. 388 ff; — E. v. Dobſchütz-Eberhard Nestle: Einführung in das Griechiſche NT, 1923⁴, S. 67. **Michaelis.**

3. John Stuart (1806—73), engliſcher Philoſoph. M. gehört in die Reihe der empiriſtiſchen Philoſophen Englands (Fr. ¶ Bacon, ¶ Berkeley, ¶ Hume) hinein. Als Kind von ſeltener Frühreife, wurde er von ſeinem Vater James M. (ſ. 1) früh in viele Kenntniſſe eingeweiht. Religionsunterricht blieb ausgeſchloſſen. Im Verkehr mit ¶ Bentham eignet ſich M. deſſen Nützlichkeitsphiloſophie an (¶ Eudämonismus, 1; Sp. 402). M. ſagt von ſich, er habe das Wort ¶ Utilitarismus zwar nicht als erſter erfunden, aber doch zur Verbreitung dieſer Richtung wie dieſes Wortes weſentlich beigetragen. Sein Hauptwerk „Syſtem der deduktiven und induktiven Logik“ (1843) vertritt einen extremen Empirismus unter Bekämpfung des ¶ Apriorismus und Ausſcheidung aller ¶ Metaphyſik. Seine Logik iſt eine Methodenlehre der Naturwiſſenſchaft; aber M. möchte die in den Naturwiſſenſchaften ſo erfolgreiche Methode auf die Geſellſchaftslehre übertragen. — M. iſt ferner, wie ſein Vater, ein entſchiedener Vertreter des politiſchen ¶ Liberalismus und der in England im 19. Jhd. immer ſtärker ſich durchſetzenden demokratiſchen Grundſätze. Er iſt einer der erſten, die für Gleichberechtigung und Höherbildung der Frau eintraten. ¶ Comte wirkte durch ſeine Schriften wie durch einen Briefwechſel auf M. ein. Doch zeigte er ſich auch Einflüſſen von Schülern ¶ Saint Simons zugänglich. So war er der einflußreichſte Vertreter des engliſchen ¶ Poſitivismus. Seine Bildung wurzelt faſt ganz im 18. Jhd. mit ſeinem Humanitätsideal. ¶ Gladſtone nennt ihn anerkennend den „Heiligen des Rationalismus“, während ¶ Carlyle in ihm den Verſtandesfanatiker ſieht und mit Anſpielung auf ihn höhnend von der „Logikenmühle“ und dem „Urſachenmüller“ ſpricht. — M.s Anhänger wurden überraſcht und verſtimmt, als 1874 drei Abhandlungen „Natur“, „Der Nutzen der Religion“ und „Theismus“ aus M.s Nachlaß erſchienen. Bisher hatte M. nur von den entſittlichenden Wirkungen religiöſen Zwanges und religiöſer Unduldſamkeit geſchrieben, von der Notwendigkeit, Religionsunterricht aus der Volksſchule auszuſchließen. Jetzt tritt der zweite Eſſai für den Nützlichkeitswert der Religion ein, der allerdings unter Ausſchließung der Wahrheitsfrage bejaht wird. Noch weiter geht der dritte unvollendete Eſſai. Er vertritt einen Theismus; allerdings findet er in dem Problem, Gottes Vorſehung mit der Exiſtenz der Leiden zu vereinen, den Ausweg, einen liebenden, jedoch nicht allmächtigen Gott anzunehmen.

Vſ. außerdem: Utilitarismus, 1861; Ueber die Freiheit, 1859; Die Hörigkeit der Frau, 1869; Prinzipien der politiſchen Oekonomie, 1848. — Werke deutſch von Th. Gomperz, 1869 ff; Selbſtbiographie, 1874. — Ueber M. vgl. Ue V, 1928¹³, S. 94 ff; — S. Saenger: J. St. M., 1901; — E. Thieme: M.s Sozialethik, Diss. Leipzig 1910; — B. Alexander: J. St. M. und der Empirismus, 1927. **J. Wendland.**

Miller, Johann Peter (1725—89), evg. Theologe, * zu Leipheim (Württ.), Schüler ¶ Mosheims und Gesners zu Helmſtädt, Schulrektor in Helmſtädt und Halle a. S., ſeit 1766 ord. Profeſſor der Theologie in Göttingen. Er vertrat wie Mosheim eine gemäßigte Orthodoxie, die die neuen Erkenntniſſe und Methoden des 18. Jhd.s in ſich aufgenommen hatte; als Pädagoge war er Anhänger der ¶ Sokratik. Mit ¶ Leß zuſammen gab er 1779 das neue Göttinger Geſangbuch heraus.

Vſ. u. a.: Bd. 6—9 von ¶ Mosheims Sittenlehre, 1762—70; Lehrbuch der chriſtlichen Moral, 1773; Theologiſchmoraliſche Abhandlung vom Eide, 1771; Grundſätze der Erziehungskunſt, 1769—71; Anweiſung zur Katecheſierkunſt, 1778. **Delius.**

Millet, Jean François (1814—75), bedeutender franzöſiſcher Maler des 19. Jhd.s (¶ Malerei: IV, 1 b), * in Gréville, entſtammte einer normanniſchen Bauernfamilie, lernte in Cherbourg und Paris, wo er hart um ſeine Exiſtenz rang, um dann ſchließlich in Barbizon bei Fontainebleau zum Maler der Arbeit, des Bauerntums und einer Landſchaft zu reifen, die in ihrer einſamen Kargheit zum Sinnbild des Unendlichen wird. Trotz weſentlich idylliſcher Züge ſeiner Bilder eignet den Geſtalten M.s vielfach eine monumentale, an ¶ Michelangelo genährte Größe. Viele ſeiner Werke (auch beſonders Zeichnungen) wirken ausgeſprochen „bibliſch“ in der Einfachheit der Geſten und Umriſſe. Der „Sämann“, die „Aehrenleſerinnen“ und das „Abendgebet“ („Angelus“) haben eine, wenngleich etwas zweifelhafte Volkstümlichkeit erlangt. Nach einer verhältnismäßig kurzen Zeit der allgemeinen Geltung und Anregung zur „ſozialen“ Kunſt iſt M. durch die weitere Entwicklung der europäiſchen Malerei ſehr in den Schatten gerückt worden, ſo daß die zuſammenfaſſende Schilderung ſeines Schaffens bis zum heutigen Tage fehlt.

Julia Cartwright: J. F. M. Sein Leben und ſeine Werke, überſ. von Cl. Schroeder, 1903; — M.-Mappe des „Kunſtwarts“; — J. F. M., Kunſtgabe, Mainz 1909; — W. Bürger-Thoré: Franzöſiſche Kunſt im 19. Jhd., bearbeitet von Schmarſow und Klemm, Bd. III (o. J.); — J. Coulin: Die ſozialiſtiſche Weltanſchauung in der franzöſiſchen Malerei, 1909; — O. Beyer: Die unendliche Landſchaft, 1922. **O. Beyer.**

Milligan, George, ſchottiſcher Theologe, * 1860 in Kilconquhar, ſtudierte in Aberdeen, Edinburgh, Göttingen und Bonn, 1910 Regius Professor of Divinity and Biblical Criticism an der Univerſität Glasgow, ſeit 1923 Moderator der General Assembly of the Church of Scotland. Um die bibliſche Philologie verdient, gibt er ſeit 1914 (zuſammen mit J. H. ¶ Moulton, nach deſſen Tode 1917 als alleiniger Bearbeiter) heraus: The Vocabulary of the Greek NT. Illustrated from the Papyri and other non literary sources (Bd. VI, 1926).

Vf. u. a.: History of the English Bible, 1895; The Theology of the Epistle to the Hebrews, 1899; The Twelve Apostles, 1904; St. Pauls Epistles to the Thessalonians, 1908; Selections from the Greek Papyri, 1910; The NT Documents, their origin and early history, 1913; Here and there among the Papyri, 1922. **Michaelis.**

Milner, 1. Joseph (1744—97), anglikanischer Theologe, * in Leeds, seit 1767 Schulrektor und Prediger in Hull, vom Geist der Erweckungsbewegung ergriffen, ohne aber die methodistische Sonderbildung gutzuheißen, gilt als einer der Väter der „evangelikalen Bewegung" der ¶ Anglikanischen Kirche (: 1 d; vgl. ¶ England, 5 a). Sein Hauptwerk ist die als Geschichte der christlichen Frommen aufgebaute, durchaus auf das religiöse Leben konzentrierte History of the Church of Christ, 1794—1809, 5 Bde., deren beiden letzten Bände sein Bruder Isaak M. (s. 2) herausgegeben hat.

Vf. ferner u. a.: Some remarkable Passages in the Life of William Howard, 1785; Gibbon's Account of Christianity considered, 1781; Essays of the Influence of the Holy Spirit, 1789; Predigtauswahl mit Biographie, hrsg. von Isaak M., 2 Bde., 1800—08.

2. Isaak (1750—1820), englischer Naturwissenschaftler und Mathematiker, Bruder und Mitarbeiter von 1, dessen Hilfslehrer er vor Beginn seines Universitätsstudiums in Cambridge gewesen war. Hier wurde er 1783 Professor der Naturwissenschaften, 1798 der Mathematik, zugleich seit 1791 Domdekan von Carlisle.

Von der Kirchengeschichte seines Bruders Joseph M. ist wohl der 5. Bd., 1809 (bis 1555 reichend), fast ganz von ihm geschrieben; die geplante Fortsetzung ist nicht zustandegekommen, nur mehrere Neuauflagen (deutsche Uebersetzung von Peter Mortimer, (1803 ff) 1849[2]. — Ueber 1 und 2 vgl. RE[3] XIII, S. 73 ff; — DNB 38, S. 9 ff. 17 ff. **Zscharnack.**

Miltiades, altchristlicher Apologet des 2. Jhd.s (¶ Apologetik: II), wird von ¶ Tertullian und anderen Schriftstellern um 200 sowie von ¶ Eusebius von Cäsarea genannt als Verfasser mehrerer apologetischer Schriften gegen Heiden und Juden, sowie als literarischer Bekämpfer der Gnostiker und Montanisten. Er schrieb in Kleinasien um die Zeit ¶ Justins oder ¶ Tatians. Seine Werke sind leider verloren; eine unter dem Namen ¶ Melitos syrisch überlieferte Apologie gehört weder diesem noch M., wie vermutet wurde.

RE[3] XIII, S. 77 f; — v. Otto: Corpus apologet. christ. IX, 1872, S. 364 ff; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 225 f; II, 1, 1897, S. 522 ff; — Bardenhewer I, 1913[3], S. 284 ff. **v. Soden.**

von Miltitz, Karl (etwa 1490—1529), päpstlicher Kommissar, * unweit Meißen, studierte seit 1508 in Köln Rechtswissenschaft und vielleicht später Theologie, seit 1510 in Bologna, stand wohl schon seit Ende 1513 in Rom im Dienste der Kurie und wurde Herbst 1518 entsandt, um dem Kurfürsten ¶ Friedrich dem Weisen die Goldene ¶ Rose und andere Gnadenerweise zu überbringen und als Gegenleistung Luthers Auslieferung nach Rom zu verlangen. Er verhandelte am 4. und 5., oder 5. und 6. Januar 1519 in Altenburg mit Luther, machte dabei eigenmächtig den Vorschlag, die Entscheidung des Handels einem deutschen Bischof zu übertragen, kanzelte dann, um seine Unparteilichkeit zu beweisen, in Leipzig ¶ Tetzel ab und betrieb, obgleich er von Rom aus keine Instruktionen mehr erhielt, seinen Schiedsrichterplan weiter, von beiden Seiten Belohnungen erwartend. Am 5. Oktober 1519 hatte er eine zweite Unterredung mit Luther in Liebenwerda und am 12. Oktober 1520 eine letzte in Lichtenberg bei Wittenberg; doch wurden seine Bemühungen durch die anderen Ereignisse durchkreuzt und überholt. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er als Domherr von Mainz und Meißen.

Heinrich August Creutzberg: K. v. M., 1909; — Paul Kalkoff: Die Miltitziade, 1911; — Derſ.: Entscheidungsjahre der Reformation, 1917. **O. Clemen.**

Milton, John (1608—74), englischer Dichter, * in London. Nach Verlassen der Londoner St. Paulsschule vollenden die sieben Cambridger Jahre (Christ's College) 1625—32 die Verwurzelung M.s in der Antike; gleichzeitig aber befindet er sich im Banne der Dichtung Spensers (¶ Englische Literaturgeschichte, 3 b) mit ihrer ritterlichen Vorstellungswelt, ihrem puritanischen Ernst und ihrer renaissancemäßigen Sinnenkunst. So ist von Anfang an der Antagonismus von ¶ Antike und Christentum (: 3 b) gegeben, zunächst allerdings wie bei Spenser als reibungsloses Nebeneinander: neben lateinischen Gedichten auf Universitätsereignisse steht die wie ein Präludium zum Paradise Lost anmutende Nativity Hymn voll mittelalterlicher Glaubenskraft unter gleichzeitiger Assimilierung der formalen Klarheit der Antike. — Die sechs darauffolgenden im Elternhaus in Horton verbrachten Jahre 1632—38, eine Zeit klassischer Lektüre und bewußter Vorbereitung zum großen Dichter, bringen ihm den ererbten Dualismus zum Bewußtsein. Zwei Dichtungen, deren ganz die elisabethanische Leichtigkeit wahrende dichterische Gestaltung erstmals den großen Dichter verraten (L'Allegro und Il Penseroso), wägen die zwei Haltungen des Kavaliers und des Puritaners gegeneinander ab, zwei Stimmungen, Anschauung und Reflexion, die M. beide in sich vereint. Aber der Comus, obwohl er seiner Gattung nach ganz in die Kavaliertradition gehört, entscheidet: die Maschinerie des Pastorals und der Maske (Vgl. Bd. II, Sp. 160) ist verwendet zum dichterischen Ausdruck einer erhabenen moralischen Idee: Tugend, d. h. der Sieg der Vernunft über die Leidenschaft, gewährleistet die innere Freiheit des Menschen. In der Elegie Lycidas (1637) die das lateinische Epitaphium Damonis (1639) noch großartiger wiederholt, ist die Betonung puritanischen Ernstes so groß, daß das leichte Pastoralgerüst zusammenzuknicken droht, Trauer und Trost ist die Aufgabe, aber das eigentliche Thema ist die Mission des Dichters und der Angriff auf die Kirche. — Eine Auslandsreise (vornehmlich nach Italien 1637—39) leitet den dritten Lebensabschnitt ein: das Zeitalter des Bürgerkriegs und der Republik (¶ England, 3 b). M. ist der erste bedeutende Engländer, der sich rückhaltlos für die neue Ordnung einsetzt, und denselben tiefernsten revolutionären Geist atmet auch seine literarische Produktion dieser Zeit: Sonette, die dieser süßlich gewordenen Gattung leidenschaftlichen Ernst und Würde zurückgeben, und polemische Prosa. Wie immer bei M., ein persönlicher Anlaß zu einer allgemeingültigen These erhöht: seine erste Frau verläßt ihn kurz nach der Hochzeit, er schreibt zwei Traktate zur Befürwortung der Ehescheidung (1643/44); die Stationers Co. greift ihn an, weil er diese Flugschriften ohne Genehmigung veröffentlichte, er schreibt, Preßfreiheit befürwortend, Areopagitica (1644). Dann kommt die amtliche Tätigkeit: als Sekretär des neugegründeten Council of State beantwortet er, der durch sein Tenure of Kings and Magistrates (1648) seine Gesinnung geoffenbart, das berühmte Eikon Basilike mit Eikonoklastes (1649), beantwortet des ¶ Salmasius Angriff mit Pro Populo Anglicano Defensio (1650) und ¶ Du Moulins mit Defensio Secunda (1654). Diese Prosaschriften, denen noch die hinter-

lassene De Doctrina Christiana anzureihen ist, enthüllen die rücksichtslos ihren Willen und ihre Ueberzeugung vertretende Persönlichkeit M.s. Sie haben ihre Bedeutung auch für die Entwicklung der Idee der ¶ Toleranz. — Der letzte Lebensabschnitt in der Zeit der Restauration (¶ England, 3 c) ist biographisch bedeutungslos. M. verbirgt sich, wird dann verhaftet und trotz seiner Zugehörigkeit zur Gruppe der Königsmörder freigelassen. Er heiratet ein zweites (1656) und ein drittes Mal (1662). Er erblindet völlig und lebt als Einsamer in der fremden antipuritanischen, royalistischen Welt. Aber jetzt erwacht seine unerhörte Gestaltungskraft, die endlich das ein ganzes Leben lang gesuchte Thema gefunden: die Verkörperung all der Ideale, die politisch zunichte geworden, als dichterisches Testament für die Nachwelt (Paradise Lost, geschrieben 1650—62, veröffentlicht 1667). Der Dichter, der ihm als Lehrer moralischer Größe gilt, als ein Prophet inspiriert von Gott, singt im Epos, dessen Vorrang in der Renaissance unbestritten, den höchsten Stoff der Religion als weltanschaulich-philosophische Dichtung. Was die Philosophie mit Begriffen zu deuten unternommen, will er mit dichterischer Vorstellung leisten: to justify the ways of God to man: Erklärung der Wege Gottes. Zugleich ist es das heroische Lied des Menschen, dem es im Vertrauen auf die innere Freiheit das innere Paradies verheißt. Weltanschaulich und dichterisch (¶ Englische Literaturgeschichte, 3 b) die Krönung seines Schaffens. Klassizistisch erstarrter ist das zweite Epos Paradise Regained (1671), ein rein intellektuelles Drama, eine Argumentation, der das Leben als eine Reihe von Versuchungen gilt. Die Erlösung, die sich für den Christen am Kreuz vollzieht, vollzieht sich für M. in der Wüste. Christus ist nicht der Sohn Gottes, der durch das Mysterium der Liebe erlöst, sondern der Mensch, der über die Versuchung triumphiert. Der Sieg der Vernunft über die Leidenschaft ist die Erlösung. Ein letzter Versuch, auch das Drama für den religiösen Gehalt zu gewinnen (Samson Agonistes, 1671), wird, da M. undramatisch nur sein Ich dichtet, zum persönlichen Bekenntnis des hebräisch-puritanischen Helden, der auch in der Niederlage der Nation mit der Kraft seines Willens über Materie und Schicksal triumphiert. Das puritanischste seiner Werke in der klassischsten Form als sophokleische Tragödie mit Chören. Der Grieche in ihm konnte nicht sterben, ehe der Dichter starb. Gehalt und Form negieren sich gegenseitig, der Riß geht durch sein ganzes Werk; das ist seine Tragik.

Poetical Works, hrsg. von Masson, 3 Bde., 1874 ff u. ö.; Prose Works, hrsg. von St. John und Sumner, 5 Bde., 1848—68, und von Henry Morley, 1889. — Ueber M. vgl. D. Masson: Life of M., 6 Bde., 1859—80; — D. Saurat: La Pensée de M., 1921; — W. Fischer in Germ.-Rom. Monatsschrift 1922; — R. M. Jones: Spiritual Reformers (deutsch: Geistige Reformatoren, 1925, S. 413 ff); — Alden Sampson: Studies in M., 1913; — Michael Freund: Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution, 1927, S. 145 ff; — RE³ XIII, S. 78 ff; — L. Zscharnack: RGG¹ IV, Sp. 379 ff (dort Lit.); — Große Biographie von E. M. S. Thomson, 1916.

Schirmer.

Minden, Bistum für die mittleren Engern (¶ Sachsen), gegen Ende des 8. Jhd.s durch ¶ Karl den Großen errichtet, Sprengel der Kölner Kirchenprovinz, begreift in seiner weitesten Ausdehnung das Gebiet der mittleren Weser, der Leine, der mittleren Aller, dagegen die weltliche Landeshoheit, aus einer Forstschenkung König Ottos III (991) erwachsen, eine viel kleinere Fläche zu beiden Seiten der Weser mit den Städten Minden und Lübbecke. Unter den Klöstern ragt ¶ Loccum hervor. Die Reformation führte zum restlosen Uebertritt der Pfarreien. Die Gegenreformation blieb unwirksam; der letzte Bischof, Franz Wilhelm von Wartenberg, wurde 1634 vertrieben. Im Westfälischen Frieden (1648) kam die Landeshoheit an Brandenburg. Das Domkapitel hat noch bis 1810 fortbestanden, und zwar überwiegend katholisch, weswegen dann der Dom den Katholiken zufiel.

RE³ XIII, S. 81 f; XXIV, S. 104; — Kl. Löffler: Die [M.er] Bischofschroniken des Mittelalters, 1917; — Hauck³ II/V, 1912/20, besonders Bischofslisten und Klosterverzeichnisse; — L. Schmitz-Kallenberg: Monasticon Westfaliae, 1909; — Wilh. Pelster: Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter, 1909, S. 89 ff; — B. Frie: Die Entwicklung der Landeshoheit der M.er Bischöfe, 1909; — K. Spannagel: Zur Geschichte des Bistums M. im Zeitalter der Gegenreformation (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde 55, 1897, I, S. 194 ff); — J. Schmidlin: Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege II, 1910, S. 227 ff; — F. X. Schrader: Die Weihbischöfe, Offiziale und Generalvikare von M., 1897; — E. Schürenberg: Baugeschichte des Doms zu M., 1926.

Flaskamp.

Minderheiten.

1. Völkische M.; — 2. Kirchliche M.

1. Infolge der oft sehr engen Verbindung zwischen Kirche und Volkstum ergeben sich aus der Einsprengung völkischer M. in geschlossene Kirchengebiete eigenartige Schwierigkeiten. Wichtig ist, daß das keineswegs nur von evg. Gebieten mit ausgebildetem Volkskirchentum gilt, sondern auch von der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche, ja sogar von der völlig international organisierten römisch-katholischen Kirche (¶ Katholizismus: I); auch keineswegs nur, wo die völkische M. von der Konfession der Mehrheit abweicht, sondern auch, wo sie in der Konfession mit ihr übereinstimmt.

a) In der Orthodox-anatolischen Kirche macht sich die Bildung völkischer M. am stärksten auf dem Balkan bemerkbar. Die Kirchen der Einzelländer rechnen sich auch die Volksangehörigen anderer Gebiete als der des eigenen Nationalstaats zu; diese bilden überall gesonderte Pfarreien, ja Bistümer mit ihrer Volkssprache. Eine solche Minderheit stellen z. B. die nach dem Weltkrieg noch übriggebliebenen, einige hunderttausend zählenden orthodoxen Griechen der Türkei dar, ebenso die im neu abgegrenzten Griechenland wohnenden Bulgaren. Die völkische und kirchliche Absonderung läßt diese M. meist auch politisch als verdächtig erscheinen. Aus diesen Verhältnissen erwachsen zahllose Reibungen. Die Ukrainer in Rußland kann man nicht als M. bezeichnen, und in den Randstaaten lagen die Verhältnisse auch vor dem Weltkrieg besonders.

b) Die römisch-katholische Kirche wahrt, auch wo völkische M. vorhanden sind, nachdrücklich die Einheit der Organisation. Aber auch sie nimmt auf die Volksart, besonders die Sprache völkischer M. Rücksicht durch Einrichtung von Gottesdiensten, kirchlichem Religionsunterricht und Seelsorge in der Muttersprache; auch hat sie zu Zeiten ihren Einfluß zugunsten der Muttersprache der M. in den Staatsschulen geltend gemacht. So mit Nachdruck für die M. polnischer Sprache in Preußen vor dem Kriege. Jetzt wahrt sie in Südtirol wenigstens den deutschen kirchlichen Unterricht für die deutsche M. In dem zu Polen geschlagenen Teil Oberschlesiens kämpft die deutsche katholische M. einen schweren Kampf um kirchliche Berücksichtigung; hier wie im Elsaß fehlt der Kirchenleitung die Neigung, sich für die Volksart der

M. einzusetzen; politische Gründe hindern. Man hat den deutlichen Eindruck, daß deutschsprachige M. bei der Kurie nicht auf den gleichen Schutz rechnen können wie etwa polnische. Wahrscheinlich hat das seinen Grund in der Anschauung, daß das Polentum katholisch-kirchlich für unbedingt zuverlässig gehalten wird, das Deutschtum aber nicht in gleichem Grad.

c) Innerhalb der evg. Kirchengebiete kann von völkischen M. nur gesprochen werden, wo geschlossene Volkskirchen sind. In Oberschlesien leben in größerer Zahl Evangelische polnischer Sprache, die freilich fast alle zugleich der deutschen Sprache mächtig sind, in der sächsischen und preußischen Lausitz zahlreiche Wenden, in Schlesien einige kleine tschechische Gemeinden; in Ostpreußen Litauer und Masuren. Alle diese M. sind vollkommen in die Landeskirchen eingegliedert, nur daß ihnen auch Gottesdienste in ihrer Sondersprache gehalten werden. Versuche, auf diese M. im Sinne nationalistischer Betonung ihres Volkstums mit einer Spitze gegen das Deutschtum einzuwirken, fehlen nicht, sind aber bisher, wo es sich um Evangelische handelte, fast erfolglos geblieben. — Eine M. in vorwiegend evg. Gebiet bilden auch die etwa 20 000 lutherischen Deutschen in Estland unter 1 120 000 lutherischen Esten, sowie die etwa 60 000 Deutschen in Lettland, wo sie von insgesamt 57% Lutheranern 4% ausmachen. In beiden Ländern haben die deutschen M. sowohl vor dem Weltkrieg wegen der Intoleranz der russischen Staatskirche wie ganz besonders nach dem Krieg einen schweren Stand gehabt. ¶ Baltisches Gebiet, 3. 4).

d) Eine andere Gruppe völkischer M. bilden deutsche evg. Gemeinden in Ländern mit überwiegend andersgläubiger Bevölkerung: so vor allem in Rumänien, wo die Deutschen eine von 17 Millionen Bewohnern ausmachen; die große Mehrheit der Deutschen ist evangelisch (Siebenbürgen etwa 230 000, Bessarabien etwa 66 000; im Banat sind unter 270 000 Deutschen nur 8000 evangelisch) und in Polen (etwa 3,7% von 27 Millionen Einwohnern). Auch in Brasilien bestehen deutsche, großenteils evg. M. unter vorwiegend kath. Bevölkerung.

e) Der Ueberblick über die völkischen M. ergibt ein buntes Bild. Keineswegs fällt Besonderung im Volkstum immer mit Besonderung in der Konfession zusammen. Keineswegs sind die völkischen M. überall konfessionell einheitlich (nicht z. B. im Banat). Die für die kirchliche Lage der M. sich ergebenden Fragen sind daher außerordentlich mannigfaltig. Schwierigkeiten treten namentlich auf, wo hochgespanntes Nationalgefühl der Mehrheit das bloße Dasein der Minderheit als Störung empfindet und jeden Anspruch auf Berücksichtigung ihrer völkischen Eigenart zum Ausfluß staatsfeindlicher Gesinnung stempeln möchte. Am peinlichsten wirken sich diese Schwierigkeiten aus, wenn eine völkische M., wie nach dem Weltkrieg, gewaltsam einem anderen Staat zugeteilt wird. Vom kirchlichen Standpunkt aus ist zu fordern, daß den völkischen M. ihr Recht auf Gottesdienst und religiöse Unterweisung in der Muttersprache nicht verkürzt werde. Anderseits haben sich alle kirchlichen Instanzen zu hüten, daß sie nicht staatsfeindliche Bestrebungen mit den kirchlichen verknüpfen. Wo dies doch geschieht, ist dem Staat ein Abwehrrecht, das dann leicht auch die kirchliche Betätigung erschwert, nicht abzustreiten. Wo durch jahrhundertelange Staatszugehörigkeit und durch Anpassung auch in sprachlicher Hinsicht allmählich nicht nur die Notwendigkeit gesonderter Kirchensprache dahinfällt, sondern auch der Wunsch nach einer solchen erlischt, braucht die Kirche sie nicht aufrechtzuerhalten; aber sie tut besser, sich in dieser Hinsicht langsam der Entwicklung anzupassen als sie ihrerseits zu beschleunigen. — Der große Helfer evg. völkischer M. in kirchlicher Hinsicht ist der ¶ Gustav-Adolf-Verein. — Ueber Auslandsgemeinden vgl. ¶ Diaspora: III.

2. Was die kirchlichen M. betrifft, so handelt es sich hier nur um innerkirchliche M. Ueber konfessionelle M. vgl. ¶ Diaspora: II. III.

a) Evangelische, die unter andere evg. Konfessionen versprengt sind, z. B. Lutheraner unter Reformierten und umgekehrt, werden richtig als M., nicht als Diaspora bezeichnet (¶ Diaspora: II, Sp. 1917). In größeren Städten bilden sie eigene Gemeinden; sonst schließen sie sich gastweis an. Eine Schwierigkeit bildet in Kirchen mit ausgeprägtem konfessionellem Sonderbewußtsein die Frage der Teilnahme am Abendmahl; zuweilen genießen und gebrauchen Angehörige solcher M. auch darin das Gastrecht; doch gewähren es nicht alle Kirchen, und nicht alle in Frage kommenden Evangelischen mögen es in Anspruch nehmen (¶ Abendmahl: VI, 2). In unierten Kirchen wird Gastrecht beim Abendmahl regelmäßig gewährt und meist auch gebraucht.

b) Die eigentliche M.frage bezieht sich auf die Gegensätze der innerkirchlichen Richtungen, also auf „positiv" gerichtete Gemeindeglieder in „liberalen" Gemeinden und umgekehrt. Die Zuspitzung dieser Gegensätze im Anfang des 19. Jhd.s führte zur Einrichtung von Sonntagsgottesdiensten für „positive" M. besonders in Berlin und solcher für „liberale" M. im Rheinland, weiter zu der Forderung der Zulassung von Minderheitsgemeinden. Die Entstehung engeschlossener organisierter Gemeinschaften innerhalb landeskirchlicher Gemeinden (¶ Gemeinschaftsbewegung) wirkte in gleicher Richtung. Damals setzte die gesetzliche kirchliche Ordnung, insbesondere das ¶ Parochialrecht, diesen Bestrebungen unüberwindbare Hindernisse entgegen; die M.bildungen konnten geduldet, aber nicht legalisiert werden. Die M.frage trat nach der Staatsumwälzung 1918 in eine neue Phase (¶ Gemeinde: II, 8). Die Einführung der Verhältniswahl bei ¶ Kirchenwahlen gab der Verschiedenheit der Richtungen die gesetzliche Anerkennung; die allgemeine Stimmung (Burgfriede unter den kirchlichen ¶ Parteien vom Kriege her; Notwendigkeit einer kirchlichen Einheitsfront gegenüber kirchenfeindlichen Strömungen) sprach für Ausgleichsmaßnahmen; die notwendig gewordene Umbildung der Verfassungen (¶ Kirchenverfassung: III, 6) bot die Gelegenheit. So schuf die badische Kirche 1919 (Verfassung § 56—59) ein M.recht ausgeprägter Form. Dort kann sich unter gewissen Voraussetzungen nicht nur das einzelne Gemeindeglied im Einzelfall oder allgemein von einem anderen als dem zuständigen Geistlichen kirchlich bedienen lassen; es kann auch auf Antrag von mindestens 50 Stimmberechtigten einer Gemeinde einer M. kirchliche Versorgung durch einen nicht zuständigen Geistlichen gesichert werden. Unter bestimmten Voraussetzungen kann einem Geistlichen der Landeskirche und, falls er die Pflichten eines landeskirchlichen Geistlichen übernimmt, auch einem anderen Geistlichen gestattet werden, ohne Pfarrsprengel das Amt auszuüben. Für die öffentlichen Gottesdienste der M. wie für Amtshandlungen bei Abgemeldeten stehen kirchliche Gebäude und Geräte zur Verfügung. Die Thüringer Landeskirche regelte durch Gesetz vom 7. Juli 1921 den Schutz der M. Einer M. kann danach auf Antrag die regelmäßige Versorgung durch einen nicht zu-

ständigen Pfarrer genehmigt werden; die Genehmigung ist nicht an eine Mindestzahl der Antragsteller gebunden, auch kann sich die M. über einen ganzen Kirchenkreis erstrecken. Ferner kann in Gemeinden mit einem Pfarrer einer M. die Anstellung eines eigenen, von ihr zu besoldenden Pfarrers gestattet werden; gegebenenfalls können die gottesdienstlichen Räume und Geräte, die Mithilfe der Musikleiter, Kirchendiener usw. gewährt, auch ein Beitrag zur Besoldung des Pfarrers geleistet werden (§§ 8, 9). In Gemeinden mit zwei Pfarrern kann sich eine M. von wenigstens zwei Fünftel der wahlberechtigten Gemeindeglieder, in einer Gemeinde mit drei Pfarrern eine M. von einem Fünfteln für den Fall einer künftigen Stellenerledigung die Besetzung einer Pfarrstelle mit einem Pfarrer sichern, „der ihren Anschauungen entspricht". — Auch Reuß ä. L. hat die Versorgung kirchlicher M. gesetzlich geregelt (Gesetz vom 2. Nov. 1922). Zurückhaltender sind die Landeskirchen von Bayern, Württemberg, Hessen und die preußischen Landeskirchen. Mehrfach verweisen die neuen Kirchenverfassungen auf noch zu erlassende Gesetze (Altpreußen, Hessen), oder sie ermächtigen die Kirchenregierung zu entprechenden Maßnahmen (Nassau).

Die verfassungsmäßige oder gesetzliche Anerkennung von M., die sich aus religiös-dogmatischen Gründen von der Mehrheit gottesdienstlich absondern, bedeutet die Festlegung eines inneren Zwiespalts innerhalb der Gemeinden, der für deren Bestand, mittelbar auch für den Bestand der betreffenden Kirche höchst bedrohlich ist. Eine evg. Kirchengemeinde, die im Zentrum, im gottesdienstlichen Verkehr mit Gott, gespalten ist, hört in jedem Betracht auf, eine Einheit, hört also auch auf, eine Gemeinde zu sein. Es war begreiflich, daß die Tatsache dieser M.bildungen zu dem Vorschlag führen konnte, die Struktur unserer Kirchen grundlegend umzugestalten: aus Kirchen mit einheitlichem Bekenntnis Zweckverbände zu schaffen, und daß solche Gedanken sogar auch im Interesse der klaren Geltung des Bekenntnisses in dem einen Teil der Gemeinden verfochten wurden (Zoellner). Dennoch wäre es eine verhängnisvolle Wendung, wollte man so den Zusammenhang der kirchlichen Strömungen untereinander lockern oder gar lösen. Was im Fluß ist, würde in den Zustand gesetzlicher Starrheit übergehen; wo Reichtum und Mannigfaltigkeit ist, würden wenige scharf umrissene Typen sich bilden; Uebergänge würden verschwinden, Gegensätze sich für immer festlegen; immer noch vorhandene Gemeinsamkeit würde zerschlagen werden. Es ist daher zu verstehen, daß der größere Teil der deutschen Evg. Kirchen sich scheut, durch rechtlichen M.schutz einer solchen Entwicklung vorzuarbeiten. Wo doch, um ein Ventil für starke Spannungen zu schaffen, ein M.recht geschaffen wurde, bleibt die Hoffnung, daß die Eröffnung der Möglichkeit genügen wird, um die Spannung zu mildern, so daß praktisch nicht oder nur wenig von jenen Bestimmungen Gebrauch gemacht wird.

Zu 1 vgl.: Die evg. Diaspora, insbesondere des Auslandsdeutschtums, Zeitschrift des Gustav-Adolf-Vereins; — E. W. Bußmann: Evg. Diasporakunde, 1908; — Carl Mirbt: Die deutsch-evg. Diaspora im Ausland, 1910; — Kirchliches Jahrbuch, hrsg. von J. Schneider; in allen Jahrgängen Uebersichten von E. Schubert; — G. Fittbogen: Was jeder Deutsche vom Grenz- und Auslandsdeutschtum wissen muß, 1926[5].

Zu 2 vgl. E. Bunke: Heraus aus der Kirchennot!, 1914; — W. Zoellner: Ausblicke von der gegenwärtigen inneren Lage der Kirche aus (Kirchl. Jahrbuch, 1916, S. 1—18); — Derſ.: Die Minoritäten in der preußischen Landeskirche, 1917; — Joh. Schneider: Bekenntniskirche oder Zweckverband?, 1917; — Berner: Der Schutz der kirchlichen M., 1919; — J. V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen III, 1927. **Schian.**

Minges, Parthenius (1861—1927), kath. Theologe, * in Flemlingen (Bayern), 1881 Franziskaner, 1886 Priester, Lektor der Theologie am Franziskaner-Scholastikat in München, später Studienleiter des Kollegs S. Bonaventura in Quaracchi (Italien), zuletzt Privatgelehrter in München.

Vf. u. a.: Compendium theologiae dogmaticae generalis et specialis, (1901/02) 1921/22[2] (specialis), 1923[2] (generalis); Geschichte der Franziskaner in Bayern, 1896; Ist Duns Skotus Indeterminist?, 1905; Die Gnadenlehre des Duns Skotus, 1906; Der Gottesbegriff des Duns Skotus, 1907; Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie des Duns Skotus, 1908; Ueber Väterzitate bei den Scholastikern, 1923. **Fendt.**

Minimen (Mindeste Brüder, Minimiten, Ordo fratrum minimorum), nach dem Geburtsorte ihres Gründers ¶ Franz von Paula auch Paulaner (Pauliner) genannt, in Frankreich: bons hommes, in Spanien: Fratres de Victoria, 1474 von Sixtus IV approbiert, von Alexander VI im Jahre 1503 endgültig bestätigt und mit den Privilegien der Bettelorden ausgestattet. Ihre Regel war die verschärfte Franziskanerregel mit einem vierten Gelübde: stetes strenges Fasten. Größte Ordensblüte im 16. Jhd. (über 450 Klöster in Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland). Revolution und Säkularisation beschränkten die M.; heute bestehen 6 Provinzen, 21 Klöster mit 500 Mitgliedern in Italien (Hauptkloster St. Andrea delle Fratte, Rom), Frankreich und Polen. — Der von Franz von Paula 1495 in Spanien (Andujar) gegründete weibliche zweite Orden, Minimitinnen (Paulanerinnen) besteht heute nicht mehr. Der dritte Orden der M. (¶ Tertiarier) blieb unbedeutend.

Heimbucher II, S. 527 ff; — CathEnc. X, S. 325 f; — Roberti: Disegno storico dell' ordine de' Minimi, 1902 ff. **Sauren.**

Ministranten (minister altaris) heißen an und für sich alle, die dem zelebrierenden Priester am Altare dienen, daher auch in manchen Gegenden Diakon und Subdiakon beim feierlichen Hochamt (¶ Messe: I, 3). Meist aber werden heute die als Altar- oder Meßdiener dem Priester bei der Messe dienenden Knaben oder Jünglinge so genannt, obwohl das Tridentinum (c. 17 sess. 23 de ref.) Kleriker dafür wünschte. Weibliche Personen dürften nur mangels einer männlichen Person aus gerechter Ursache so dienen, daß sie den Altar nicht betreten und entfernt antworten. Ohne M. soll nicht Messe gelesen werden (Codex iuris canonici, c. 813). **Koeniger.**

Minne, George, * 1867 zu Gent und daselbst lebend, belgischer Bildhauer und Graphiker, von Bedeutung innerhalb der Kunstbewegungen der letzten 40 Jahre, ist einer der entschiedensten Vertreter einer neuzeitlichen ¶ Gotik. Diese Gotik ist weniger an die Inhalte biblisch-kirchlicher Ueberlieferung, als an eine Gesinnung gebunden. Gestalten aus dem Bürgertum, dem Handwerk, dem menschlichen wie öffentlichen Geschehen bis hin zum Sport werden hier zu deren Trägern gemacht. Am offensichtlichsten wohnt M.s Handwerkerfiguren etwas Mönchisches inne; es sind verkappte Mönche oder Laienbrüder. Auch das Dasein und Wirken seiner sonstigen Typen scheint noch im Schatten der mittelalterlichen Kirche zu verlaufen. Vielleicht am eindrucksvollsten sind seine nackten Knabenleiber, demütig kniend, Heiliges tragen dürfend, Sinnbilder oder Hinweise auf eine neu erwachende mystische Gläubigkeit. Im ganzen be-

trachtet sind seine Figuren, darin denen ¶ Barlachs und Lehmbrucks (¶ Malerei und Plastik: IV, 2 d) verwandt, einsamer als alle neuzeitlichen Bildwerke. In ihnen ist die Tragik einer Frömmigkeit, die letzten Endes nicht die Kraft besitzt, eine völlig artverschiedene Umwelt gestaltend zu bestimmen und zu wandeln.

Hauptwerke M.s befinden sich u. a. im Folkwang-Museum Essen. — Vgl. Oskar Beyer: Religiöse Plastik unserer Zeit, 1924. **O. Beyer.**

Minocchi, Salvatore, italienischer Modernist (¶ Reformkatholizismus), * 1869 in Raggioli, gründete, nach beendetem Studium und Reisen nach Rußland, Sibirien und China zum Studium der Lage der italienischen Arbeiter, 1896 in Florenz die Rivista Bibliographica Italiana, 1891 die Studi Religiosi. Seines Amtes als Professor der hebräischen Sprache am Reale istituto superiore in Florenz wurde er 1906 wegen seiner modernistischen Anschauungen über den Pentateuch entsetzt, seine Studi Religiosi mußte er einstellen. Da er die Forderung der Kirchenbehörde, die Geschichtlichkeit der Genesiserzählungen anzuerkennen, nicht erfüllen wollte, legte er auch sein Priestergewand ab und wurde 1909 Privatdozent für semitische Sprachen an der Universität Pisa. In der Oeffentlichkeit ist er seitdem nicht mehr hervorgetreten.

Vf. u. a.: I salmi dall ebraico e commentati, (1878) 1905², Il nome di Maria, saggio critico storico, 1897; Le lamentazioni di Geremia, 1897; Il cantico dei cantici, 1898; Vangeli tradotti e commentati, 1900; Storia dei salmi, 1901; Versione critica e commentario del profeta Isaia, 1905; Christianesimo e modernismo, 1910; Mosè e i libri mosaici, 1911; Il Panteon; origini del Christianesimo, 1914; L'ombra di Dante, 1921. **Schubert.**

Minucius Felix, Markus, altchristlicher Apologet des 3. (oder 2.?) Jhd.s (¶ Apologetik: II), Verfasser einer lateinischen Apologie, die in Form eines Streitgesprächs zwischen zwei Freunden des Verfassers, der selbst als Schiedsrichter teilnimmt, den christlichen Glauben gegen die geläufigen Einwände und Vorwürfe des gebildeten Heidentums verteidigt. Cäcilius, der diese vertritt, wird von Oktavius — nach ihm führt der Dialog den Titel — widerlegt und bekennt sich am Schluß selbst zum Christentum. Die kleine Schrift ist in höchst gepflegter Sprache und abgeklärter Tonart nach Ciceronianischen Mustern gehalten, zeigt gute Belesenheit, erhebt sich aber in ihrer Darstellung nicht über einen philosophischen Idealismus, den sie dem akademischen Skeptizismus und vulgären Positivismus entgegensetzt. Die Zeit des seit dem Humanismus oft gedruckten und gern gelesenen Werkchens und seines uns sonst nicht weiter bekannten Verfassers ist strittig, da das Urteil über sein literarisches Verhältnis zum Apologeticum ¶ Tertullians schwankt; doch dürfte sich die Anerkennung der Priorität Tertullians durchsetzen.

Von den zahlreichen Ausgaben seien genannt: C. Halm in: CSEL II, 1867, und Waltzing in: Bibliotheca Teubneriana, 1912. — Vgl. RE³ XIII, S. 82 ff; XXIV, S. 104; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 647; II, 2, 1904, S. 324 ff; — Barbenhewer I, 1913², S. 329 ff; — Gustav Krüger in Schanz: Geschichte der römischen Literatur III, 1922³, S. 262 ff. **v. Soden.**

Mirbt, Carl (1860—1929), evg. Theologe, * in Gnadenfrei (Schlesien), 1886 Inspektor des theolog. Stifts in Göttingen, 1888 Privatdozent daselbst, 1889 ao. Prof. und 1890 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Marburg, 1903 zugleich Mitglied des Konsistoriums zu Kassel, 1912 ord. Prof. in Göttingen, seit 1928 im Ruhestande.

Vf. u. a.: Die Entstehung des Papsttums, 1890; Die Wahl Gregors VII, 1892; Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894; Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, (1895) 1924⁴; Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jhd., 1896; Religionsfreiheit in Preußen unter den Hohenzollern, 1897; Der Toleranzantrag des Zentrums, (1901) 1902²; Der Zusammenschluß der evg. Landeskirchen in Deutschland, 1903; Die kath.-theol. Fakultät zu Marburg, 1905; Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, 1910; Geschichte der kath. Kirche von der Mitte des 18. Jhd.s bis zum Vatikanischen Konzil, 1913; Der Einheitsgedanke in der Geschichte des Protestantismus, 1917; Evg. Mission. Einführung in ihre Geschichte und Eigenart, 1917¹—⁴; Die Grundformen des Verhältnisses von Staat und Kirche, 1921; Das Mischehenrecht des Codex juris canonici, 1922; Das Konkordatsproblem der Gegenwart, 1927¹—⁴. — Herausgeber der Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, seit 1919; der Missionswissenschaftlichen Forschungen, seit 1920. **Glaue.**

Mirjam (griechisch Mariam, lateinisch Maria), Tochter des Amram und der Jochebed Num 26_{59}, Schwester des ¶ Aaron (und nach späterer Ueberlieferung) auch des ¶ Mose, gilt als „Prophetin" Ex 15_{20} und als Führerin Israels neben Aaron und Moses Micha 6_4. In der Sage von Moses' Aussetzung bewacht eine namenlose Schwester das Kindlein von ferne Ex $2_{4\,ff}$; nach einer viel blasseren Erzählung tadelt M. mit Aaron zusammen Moses' Heirat mit einer Kuschitin oder beansprucht dessen einzigartige Stellung und wird deshalb aussätzig Num 12 Deutn 24_9; begraben in Kades Num 20_1.

Auf ihren Namen geht die kürzere und ältere Fassung des Meerliedes (¶ Mosessegen usw., 3) Ex 15_{20}, nach der Rettung vor den Aegyptern an der Spitze der tanzenden Frauen zur Pauke gesungen. Das Lied verherrlicht den Jahve, der über die Mächte der Natur gebietet und mit ihnen über die Machtmittel der Kultur den Sieg davonträgt. Das Gedicht ist der Form nach ein Chorhymnus und gehört nach Inhalt, Aufführungsart und Kürze in die älteste Zeit (¶ Psalmen, 3. 12).

Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 92. 94; — Hugo Greßmann: Mose und seine Zeit, 1913, S. 264 ff. 272. 351 f. **Gunkel.**

Mischehe.

1. Evg. Kirchenrecht; — 2. Kath. Kirchenrecht; — 3. Staatsrechtlich; — 4. Die kirchliche Aufgabe der M.npflege.

M. ist die Ehe zwischen Angehörigen verschiedener christlicher Religionsgesellschaften. Ihre theoretisch und praktisch wichtigste Erscheinungsform ist die Ehe zwischen Evangelischen und Katholiken. Dementsprechend ist die M. auch Gegenstand des evg. und kath. Kirchenrechts. Und entsprechend der Bedeutung der M., insbesondere ihrer Auswirkung in der Kindererziehung, greift auch staatliches Recht ein.

1. Da die evg. Kirchen das staatliche Eherecht anerkennen (¶ Ehe: V, 2. 3), beschränken sie sich auf die Normierung eines besonderen evg. Trauungsrechtes (¶ Trauung). Dieses geht davon aus, daß die Mitglieder der evg. Kirchen berechtigt und verpflichtet sind, sich evg.-kirchlich trauen zu lassen. Das evg. Kirchenrecht ist aber bei diesem Abstellen auf die Kirchenmitgliedschaft der zu Trauenden nicht stehen geblieben, sondern begnügt sich damit, daß ein Ehegatte evangelisch ist. Das besagt, daß die M. kein Trauungshindernis darstellt, nach evg. Kirchenrecht also nicht verboten ist. Ein solches Verbot besteht nur gegenüber der qualifizierten M., vor deren Eingehung der evg. Teil (oder etwa auch nur der evg. Mann) sich zur nichtevg. religiösen Erziehung der Kinder verpflichtet hat. Durch die Uebernahme einer solchen Verpflichtung verwirkt der evg. Ehegatte sein Recht auf kirchliche Trauung.

2. Die kath. Kirche hat stets — wenn auch mit zeitweiliger praktischer Abschwächung (vgl. ¶ Kölner Kirchenstreit, 1) — gegen die M. Stellung genommen, neuerdings mit besonderer Schärfe im ¶ Codex iuris canonici. Das kirchenrechtliche Ergebnis ist das Verbot der M. Die grundlegende Bestimmung des Codex lautet: „Severissime Ecclesia ubique prohibet ne matrimonium ineatur inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta; quod si adsit perversionis periculum coniugis catholici et prolis, coniugium ipsa etiam lege divina vetatur" (can. 1060). Dem entspricht die Vorschrift (can. 1064), gemäß der die Bischöfe und Seelsorger die Eingehung von M. möglichst verhindern sollen. Wird die M. trotzdem geschlossen, so kann sie zwar gültig sein, aber sie ist unerlaubt und strafbar. In diesem Sinne ist die „mixta religio" ein sogenanntes aufschiebendes Ehehindernis (impedimentum impediens; ¶ Ehe: V, 1). Immerhin kann von diesem Hindernis durch Dispens befreit werden. Diese Dispens wird aber gemäß can. 1061 nur erteilt beim Vorliegen gerechtfertigter und schwerwiegender Gründe und unter der — regelmäßig schriftlich zu verbriefenden und in der Erfüllung moralisch gesicherten — Verpflichtung, daß der nichtkath. Ehegatte den kath. nicht in die Gefahr des Glaubensabfalls bringt, und daß alle Kinder aus der M. nur kath. getauft und in der kath. Religion erzogen werden. Die Einhaltung dieser Verpflichtung ist von den Bischöfen und Seelsorgern genau zu überwachen. Und der kath. Ehegatte, der die Tauf- und Erziehungspflicht verletzt, ist strafbar und häresieverdächtig (can. 2319) und setzt überdies einen Grund für Trennung von Tisch und Bett (can. 1131). Der Katholik, der ohne Dispens eine M. eingeht, verfällt der excommunitatio latae sententiae (¶ Exkommunikation): „Catholici qui matrimonium mixtum, etsi validum, sine Ecclesiae dispensatione inire ausi fuerint, ipso facto ab actibus legitimis ecclesiasticis et sacramentalibus exclusi manent, donec ab ordinario dispensationem obtinuerint" (can. 2375). — Die Erteilung der Dispens macht den Weg zur kirchlichen Eheschließung frei. Diese (¶ Trauung) hat wie die Ehe zwischen Katholiken vor dem Pfarrer oder Ortsordinarius oder einem von ihnen delegierten Priester und vor mindestens zwei Zeugen zu erfolgen (can. 1094). Die mildere — im Anschluß an die Constitutio „Provida" von 1906 durch das Dekret „Ne Temere" von 1907 erlassene — Vorschrift, welche die Schließung einer M. auch ohne jene Form für in Deutschland und Ungarn Geborene als gültig anerkannte, ist durch den Codex iuris canonici (can. 1099) beseitigt. Im Fall einer M. erfolgt vor der Eheschließung grundsätzlich kein Aufgebot, es sei denn, daß der Bischof „pro sua prudentia, remoto scandalo" eine besondere Erlaubnis erteilt, und in diesem Falle soll das Aufgebot die Religion des nichtkath. Ehegatten nicht erwähnen (can. 1026); ferner soll die Eheschließung außerhalb der Kirche erfolgen, es sei denn, daß der Bischof zur Vermeidung größerer Uebel von dem Verbot dispensiert (can. 1109); schließlich ist das Halten einer Brautmesse verboten, und auch die Vornahme der Kultfeierlichkeiten soll unterbleiben, es sei denn, daß der Bischof ihre Vornahme erlaubt (can. 1102). Dazu tritt das Verbot, vor oder nach der kirchlich-kath. Eheschließung noch eine Trauung durch einen akath. Geistlichen vornehmen zu lassen (can. 1063, 2319). — Aus der kraft Dispens geschlossenen M. erwächst dem kath. Ehegatten schließlich noch eine besondere und eigenartige kirchenrechtliche Pflicht: in klugem Bemühen den nichtkath. Ehegatten für die kath. Kirche zu gewinnen (can. 1062: „Coniux catholicus obligatione tenetur conversionem coniugis acatholici prudenter curandi").

3. Für den Staat ist die Stellungnahme der Religionsgesellschaften zur M. eine innerkirchliche Angelegenheit, deren Regelung der staatlichen Zuständigkeit entrückt, aber auch ohne bürgerliche Wirkung ist. Wohl aber ist der Staat an der Erziehung der Kinder aus M.n interessiert, und so wird sein Recht in dieser Beziehung von Bedeutung für die Auswirkung der kirchlichen Vorschriften. In den Einführungsbestimmungen zum BGB. (Art. 134) war vorgeschrieben, daß das Landesrecht über die Erziehung der Kinder unberührt bleibe. Auf dieser Grundlage war mannigfaltiges Landesrecht in Deutschland entstanden. Diesem unbefriedigenden Rechtszustand ist nun ein Ende gemacht durch das „Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung" vom 15. Juli 1921 (¶ Konfessionelle Kindererziehung).

Darstellungen des evg. und kath. ¶ Kirchenrechts, im besonderen: U. Stutz: Zum neuesten Stand des M.nrechts, 1918; — Ed. Eichmann: Das kath. M.nrecht, 1921; — C. Mirbt: Das M.nrecht des Codex iuris Canonici (Festgabe für Karl Müller), 1922; — Stephan Braßloff: Die Rechtsfrage im preußischen M.nstreit, 1928. Ruck.

4. Die Häufigkeit der M. in Deutschland bewirkt, daß die Pflege der M. als besondere kirchliche Aufgabe anzusehen ist, vor allem bei Verbindung eines Mitgliedes der evg. mit einem der römisch-kath. Kirche. Aus der M. entspringt eine Reihe von Gefahren für den Einzelnen, für die Familie, für die Kirche, für das Volk. Daher könnte man es als wichtigste Aufgabe ansehen, die M. überhaupt zu verhindern. Tatsächlich scheint dieser Gedanke der kath. Kirche oft der wichtigste zu sein (s. o. 2). Die deutsche evg. Christenheit aber weiß, daß die M. sich nicht verhindern läßt, sondern durch die jetzige Vermischung der Konfessionen in Deutschland naturnotwendig hervorgerufen wird. Daher muß sie auch in der M. eine Fügung Gottes anerkennen und Gottes Forderung an sich selber begreifen. Sie hat in der M. jetzt einen früher unbekannten Gegenstand ihrer Fürsorge gefunden.

Die Aufgabe der Kirche dem Einzelnen gegenüber wird dreifach sein: a) Vorbeugend: Vor leichtfertiger Schließung muß sie warnen, und wenn das nicht nützt, so muß die Kirche ihren Gliedern wenigstens die Augen für die ihrer wartenden Schwierigkeiten öffnen und sie zu rechtem evg. Verhalten erziehen. Nur so kann sie die Abgabe leichtsinniger Versprechen verhüten und die Vorbedingungen für die bewahrende Tätigkeit schaffen. b) Bewahrend: es gilt, nach der Eheschließung, wenn diese in der evg. Kirche geschehen ist, die Ehe vor den Gefahren der religiösen Erkaltung oder ihres Gegenteils, der fieberhaften Gereiztheit, zu schützen und den evg. Teil in der Treue zu Gotteswort und Gottesdienst zu erhalten. War aber die Eheschließung katholisch, jüdisch, sektiererisch oder religionslos, so gilt es, taktvoll dafür zu sorgen, daß der evg. Teil seiner Kirche nicht entfremdet werde und seine Rechte in der Kindererziehung nicht mißachte und verschleudere. c) Tröstend: Hat sich der evg. Teil sein Recht vergeben und bereut er seine Schwäche, oder kommt er bei treuer Behauptung seines evg. Charakters durch den anders gläubigen oder ungläubigen Ehegatten oder dessen Angehörige oder durch Abgesandte von dessen Kirche oder Gesinnungsgemeinschaft in äußere und innere Nöte, so muß seine evg. Gemeinde in fürbittender Liebe seine Not zur ihrigen, ihre Kraft zu der seinigen machen.

Der Familie gegenüber kann es nicht Aufgabe der evg. Kirche sein, den kath. oder andersgläubigen Eheteil nur äußerlich zu sich herüberzuziehen. Wird derselbe durch die evg. Ehehälfte innerlich gewonnen, so kann die Kirche dies natürlich nur dankbar begrüßen; selber dazu die ersten Schritte zu tun, wird sie sich in der Regel hüten müssen, um nicht bedenkliche Gegenstöße hervorzurufen. Ihre wahre Aufgabe wird sie darin sehen, einen charaktervollen Frieden in der gemischten Ehe, gegenseitige Achtung und Liebe zu erhalten. Sie muß suchen, solcher Familie Kräfte des Evangeliums und der christlichen Gemeinschaft zuzuführen und besonders die Kinder sowohl vor der Hitze des konfessionellen Fanatismus wie vor der Kälte religiöser Gleichgültigkeit zu schützen.

Die Gefahr für die evg. Kirche selber liegt bei M. darin, daß man ihre Darbietungen mißachtet oder gar entweiht. Die evg. Trauung wird von der römischen Kirche oft geringschätzig beurteilt oder durch nochmalige kath. Trauung als gar nicht zu Recht geschehen entehrt. Daher muß die evg. Kirche um ihrer Würde willen von ihren Gliedern verlangen, daß man ihre Segnung erbittet und nachher in Ehren hält. Sie muß sich aufs ernsteste dagegen wehren, daß eine evg. getraute M. dadurch beschimpft wird, daß der kath. Teil im Todesfalle wie ein Selbstmörder des kirchlichen Begräbnisses verlustig geht. — In ihrer eigenen Mitte hat die evg. Kirche darauf zu achten, daß ihre Ehrenämter (Aeltester, Gemeindeverordneter usf.) in der Regel nur von solchen Verheirateten besetzt werden, die in evg. Vollehe oder in evg. getrauter M. leben.

Die Gefahren für das Volk endlich bestehen darin, daß gerade in den M. der konfessionelle Friede oft schwer bedroht wird. Wenn die Krankheiten der in M. Lebenden und ihre Sterbensnöte dazu benutzt werden, um sie selber und ihre Ehegatten in religiöse Aengste zu versetzen und dabei den anderen Ehegatten zu gewinnen, so müssen sich solche in M. lebenden Ehegatten oft durch religiöse und kirchliche Gleichgültigkeit vor solcher Bedrängnis selbst schützen. Religiöse Erkaltung aber ist ein Schaden für das ganze Volk ebenso wie der konfessionelle Hader. Daher muß die Kirche dafür sorgen, daß diese Ehen nicht als Konkubinat, wilde Ehe, Unzucht oder noch schlimmer beschimpft werden.

So sind die Aufgaben sehr mannigfach. Fragt man, wem diese Aufgabe zufalle, der Kirche selber oder freien Vereinen, so muß unbedingt zuerst der Einzelgemeinde diese Pflicht zuerkannt werden. Sie hat durch ihre Organe solche Ehen zu pflegen. Vorbedingung dazu ist, daß sie sie kennt. Dazu dienen in kleinen Gemeinden außer Pfarrer, Pfarrfrau, Küster und Gemeindeschwester die Gemeinde-Körperschaftsglieder, im großen die Karthotheken.

Die Orte der Pflege sind außer der Kirche und dem Sprechzimmer des Pfarrers das Haus und die Krankenstube, der Gemeindesaal und der Konfirmandenunterricht. Es kann manchmal nötig sein, M.-Predigten zu halten und Versammlungen für gemischte Ehepaare einzurichten. Am meisten wird die persönliche Seelsorge an den Kindern und an den Erwachsenen vermögen. Der beste Schutz für die gemischte Ehe aber ist eine lebendige Gemeinde. Das selbsttätige Priestertum der Gläubigen umfängt dann das einzelne Paar.

O. Everling: Die M.npflege, 1918; — Fritz von der Heydt: Die M. Praktisches Handbuch für evg. M.-Arbeit, 1926 (mit reichem geschichtlichem und praktischem Material und ausführlichen Literaturangaben).

Violet.

Mischna, Talmud und Midrasch.

1. Wort-erklärungen. Midrasch; — 2. Mischna; — 3. Baraita; — 4. Tannaim; — 5. Talmud; — 6. Amoraim in Palästina und Babylonien; — 7. Anerkennung und Ablehnung des Talmud; — 8. Haggadischer Midrasch; — 9. Ausgaben und Uebersetzungen.

1. Mischna und Talmud sind die Hauptwerke der jüdischen Traditionsliteratur (¶ Tradition: II), beide beruhen zum größten Teil auf Midrasch. Midrasch, schon biblisch II Chron 13_{22} 24_{27}, bedeutet Erforschung und Auslegung der Schrift. Priester werden diese Tätigkeit von alters her, seitdem es überhaupt heilige Schriften gab, geübt haben, aber zu einer regelmäßigen schulmäßigen Beschäftigung wurde sie erst seit den Tagen der mit ¶ Esra beginnenden ¶ Sopherim. Nach ihrer Ueberzeugung konnte es im Leben des Volkes nichts geben, was in der Offenbarung nicht enthalten war, gab es neben der geschriebenen ¶ Tora Moses (¶ Gesetz: II A. B) eine mündliche Tora, die gleichfalls göttlichen Ursprungs war, die im Wortlaut der schriftlichen Lehre angedeutet und durch eifriges Forschen aus ihr zu entnehmen ist. So erstreckte sich der Midrasch auf die ganze Bibel, auf die gesetzlichen und die erzählenden Teile; in den alten Bibelübersetzungen sind seine Spuren noch erkennbar. Der Midrasch mit seiner Anlehnung an die Schrift und seiner Ableitung aus der Schrift gab die Methode her, während ¶ Halacha- und ¶ Haggada-Sätze seinen Ertrag bildeten.

Alle drei faßte man unter dem Hauptbegriff Mischna zusammen. Mischna, das Gelernte und wiederholt Gelernte, δευτέρωσις bei Hieronymus und anderen Kirchenvätern, bedeutet den Inbegriff der gesamten mündlichen Lehre; ebenso wie die schriftliche Lehre, die Mikra, in drei Teile zerfällt (Tora, Propheten und Schriften; ¶ Bibel: I A), so umfaßt auch die Mischna drei Gebiete: Midrasch (s. oben), Halachot (¶ Halacha) und Haggadot (¶ Haggada). In dem hier behandelten Sinne ist Mischna identisch mit Talmud, was ebenfalls Lehre, nämlich die aus dem Schriftwort hervorgehende Lehre, bedeutet.

2. Die Terminologie wechselt etwa am Beginn des 2. Jhd.s n. Chr., als man mehr und mehr dazu übergeht, die Halacha von ihrer Verbindung mit der Schrift loszulösen, ihren Sätzen eine Formulierung im Stile von Gesetzesparagraphen zu geben. Da erhält das Wort Mischna geradezu die Bedeutung „Halacha-Satz" oder „Sammlung von Halacha-Sätzen". Wer zuerst eine systematische Sammlung solcher Sätze angelegt hat, ist umstritten; vielleicht war es R. ¶ Akiba, jedenfalls ist die Mischna seines Schülers R. Meïr nach ihrem Aufbau, ihrem Stil und ihrer Methode für die Folgezeit maßgebend geworden. Sie wurde von Jehuda Hanasi, dem angesehensten Nachkommen ¶ Hillels, zugrunde gelegt, als er um 200 n. Chr. eine abschließende Kodifikation der Halacha vornehmen wollte (¶ Judentum: I, 2 d). Die Mischna Jehuda Hanasis wurde als die Mischna schlechthin anerkannt, von allen Schulen angenommen und von ihnen „unsere Mischna" genannt. Aller halachische Stoff, der nicht in die Mischna aufgenommen wurde, hieß Mischnah chizonah, aramäisch Matnita barajta, der außenstehende Lehrsatz. Ein Hauptwerk dieser Barajta ist die Thosefta, deren Stoff der Mischna parallel geht, sie aber in vieler Beziehung ergänzt, erweitert und modifiziert; sie wurde etwas, aber nicht viel später als die Mischna abgeschlossen (vgl. zuletzt A. Guttmann, Das redaktionelle und sachliche Verhältnis zwischen Mišnah und Tosephta, 1928).

Die Mischna ist in sechs Ordnungen eingeteilt — Schischa Sedarim, nach den Anfangsbuchstaben dieser zwei Worte heißt sie auch Schas —, deren jede ein bestimmtes Gebiet des Lebens umfaßt. Die Namen der Ordnungen lauten: 1. Seraim (Saaten) = die Gesetze, die mit dem Grund und Boden zusammenhängen; der erste Traktat dieser Ordnung, Berachot, behandelt als Einleitung zum ganzen Werk die Gebete; 2. Moëd (Feste) = Sabbath, Fest- und Fasttage des Jahres; 3. Naschim (Frauen) = Ehegesetze; 4. Nesikin (Schäden) oder Jeschuot (Heilungen) = Zivil- und Strafrecht; 5. Kodaschim (Heilige Dinge) = Kultus des Tempels, anschließend Speisegesetze; 6. Teharot (Reinheit) = Vorschriften über levitische Unreinheit. Die Ordnungen zerfallen ihrerseits in 60 Traktate (Massektot, wörtlich = Gewebe, Textus), die Traktate in Kapitel (Perakim) und diese in Halachot oder Mischnijot. Die Anordnung der Traktate innerhalb der einzelnen Kapitel folgt, so befremdlich das uns auch erscheinen mag, der Anzahl der Kapitel. — Die Sprache der Mischna ist hebräisch, jedoch nicht mehr das biblische Hebräisch, sondern ein jüngeres Idiom, das vielfach durch das Aramäische beeinflußt, auch mit griechischen und lateinischen Fremdwörtern durchsetzt ist. Die Redaktion verfuhr nicht nach jener strengen Systematik, die wir in einem Gesetzbuch erwarten. Die Mischna geht nicht von allgemeinen Gesichtspunkten aus, um dann die Einzelheiten restlos vorzutragen. Sie setzt vielmehr die Kenntnis der Tora und des religiösen Lebens voraus, stützt sich auch auf mündliche Unterweisung und Erläuterung; sie schließt sich ferner zu eng an ihre Vorgänger an und übernimmt zu viel aus älteren Sammlungen. Sie ist auch kein Religionsbuch im gewöhnlichen Sinne. Religiöse Vorstellungen berührt sie nur selten, meist in ganz anderen Zusammenhängen, wenn gerade die Gelegenheit dazu sich bietet. Haggada, in deren Gebiet die Religionslehren gehören, ist in der Mischna nur spärlich vertreten; der Traktat Abot oder PirkeAbot, die Sammlung der „Sprüche der Väter" in der vierten Ordnung, enthält ausschließlich Haggada.

3. Zur Barajta gehören auch die „Halachischen Midraschim". Bei der Bedeutung der Schriftauslegung für das gesamte jüdische Leben pflegten die Gelehrtenschulen diese mit großem Eifer, besonders R. Akiba erhob sie durch seine Methode, selbst die kleinsten Eigentümlichkeiten des Schriftworts zu beachten und für Schlußfolgerungen zu verwerten, zu einer Macht; sein Gegner war R. Ismael, der nach dem Grundsatz verfuhr, „die Tora redet in der Sprache der Menschen" und daher Stileigentümlichkeiten nicht zur Grundlage von Auslegungen machte. Jede dieser beiden Schulen lehrte einen Midrasch, der mit Ex begann und bis zum Ende des Deutn reichte. Dem Inhalt dieser Bücher entsprechend behandelte dieser Midrasch vorzugsweise die Halacha, aber er überging auch die erzählenden und poetischen Stücke nicht, und so enthalten diese Midraschim, die man als die halachischen bezeichnet, auch sehr viel Haggada; ja, diese Haggada ist religionsgeschichtlich von ganz besonderem Interesse, weil sie viel altes Gut enthält. Diese Midraschwerke sind nur in späterer Ueberarbeitung, etwa aus dem 3. Jhd., und in Trümmern auf uns gekommen; erst neuerdings hat die Forschung manche Stücke des alten Midrasch wieder entdeckt. Wir besitzen heute: zu Ex je eine Mekhilta des R. Ismael und R. Simon, zu Lev den Siphre de be Rab (d. h. aus der Schule des Babyloniers Rab), zu Num den Siphre de be Rab und den Siphre zuta, zu Deutn ebenfalls den Siphre de be Rab und den Midrasch Tannaim. Keines dieser Werke liegt ganz so vor, wie es in seiner Schule entstanden ist (über ihre Methode vgl. Albeck, Untersuchungen über die halakischen Midraschim, 1927).

4. Die in Mischna und Barajta genannten Lehrer heißen Tannaim (Tannaiten). Ihre Zeit beginnt mit ¶ Hillel und dauert bis zur Schule Jehuda Hanasis, umfaßt also rund 250 Jahre; sie haben ihren Sitz in Palästina und sind die letzten Vertreter einer einheitlichen Tradition.

5. Ob die Mischna sofort aufgeschrieben wurde, ist umstritten. Selbst wenn es der Fall war, befanden sich nur wenige Exemplare von ihr im Umlauf; jedes Lehrhaus hatte Männer, die den ungeheuren Stoff unter sich aufteilten und ihre Partie jederzeit im Gedächtnis bereithielten. Die Entscheidungen der Mischna beherrschten jetzt das jüdische Leben, besonders Recht und Kultus, sie wurden daher eifrig durchforscht. Man legte den Wortlaut aus, verglich ihn mit den andern tannaitischen Lehren, suchte nach den Quellen, fragte nach den Gründen, prüfte die Anwendbarkeit im Leben — kurz, die Mischna wurde nach allen Seiten durchgesprochen und, wo es nottat, auch modifiziert. Diese Tätigkeit nannte man Talmud. Die Lehrer des Talmud hießen Amoraim, das bedeutet „Erklärer"; denn sie knüpften ja an die Mischna an und gaben ihre Lehre in Form von Erörterungen und Zusätzen zur Mischna. Aber es lag im Wesen der mündlichen Erörterungen, daß sie nicht immer streng beim Gegenstand blieben, sondern auf andere Punkte übersprangen, die mitunter weitab vom Thema lagen. Sie beschränkten sich auch nicht auf die Besprechung gelehrter Dinge, sondern zogen auch Volksglauben und Volkssitte heran und redeten darüber in der Sprache des einfachen Mannes. Auch in seinem aramäischen Dialekt, aber in so kurzer, oft abgehackter Form, daß uns heute der Text vielfach wie ein Rätsel anmutet. Etwa 300 Jahre lang wurde diese Tätigkeit geübt; jedes Geschlecht hielt fest, was im Lehrhaus besprochen wurde, und überlieferte es dem nächsten, das seine eigenen Erläuterungen hinzufügte und dann den Stoff weitergab, bis er stark wuchs, zu einem „Meere des Talmuds" anschwoll und nicht mehr mündlich weitergegeben werden konnte, sondern unbedingt aufgeschrieben werden mußte.

6. Die Amoräer hatten ihre Schulen nicht nur in Palästina (Tiberias, Sepphoris, Cäsarea), sondern auch in Babylonien (Sura, Pumbeditha; ¶ Judentum: I, 2 d; II A, 1 b; 3 a). Die Ueberlieferung spaltete sich in zwei Abteilungen. Es gibt also einen doppelten Talmud, den von Palästina, zu unrecht Jerusalemischer Talmud genannt, und den Talmud von Babylonien. Da aber die Schulen in Palästina schon um 360, wahrscheinlich auf Geheiß von Rom, geschlossen wurden, während die von Babylonien sich mit gewissen Unterbrechungen bis 500 n. Chr. erhielten, wurde der babylonische Talmud maßgebend, daher auch vorwiegend studiert und als der Talmud bezeichnet. Die beiden unterscheiden sich zunächst im Umfang: der palästinische erläutert 38 Traktate der vier ersten Ordnungen der Mischna und einen der sechsten, der babylonische 34 Traktate der zweiten bis fünften Ordnung und je einen der ersten und sechsten. Sie unterscheiden sich auch in der Methode: der palästinische, der in der Heimat der Mischna entstand, brachte dieser mehr Verständnis entgegen, er hatte nicht so umständliche Auseinandersetzungen notwendig und enthält auch nicht so fernliegende Abschweifungen; der babylonische, dessen Lehrer unter einer anderen Kultur und Ver-

fassung lebten, wie die Mischna voraussetzt, griffen vielfach zu scharfsinnigen, dialektischen Methoden der Behandlung, sie erzielten auch eine weit allgemeinere Teilnahme der breiten Massen an den Studien und beschäftigten sich daher viel intensiver auch mit deren Anschauungen und Bräuchen. Der palästinische Talmud ist — wir wissen nicht, von wem — ziemlich eilig zusammengestellt worden, und sein Verständnis ist für uns häufig recht schwierig; der babylonische hingegen wurde zunächst von R. Aschi († 427) in sorgfältiger Arbeit redigiert und dann etwa um 500 mit den notwendigen Nachträgen versehen und niedergeschrieben. — Beide Talmude enthalten im Gegensatz zur Mischna neben der Halacha auch viel Haggada; im palästinischen ist sie sogar sehr reichhaltig.

7. Der Talmud hat innerhalb der Judenheit Anerkennung gefunden, so daß er neben die Bibel gestellt wurde, sie zeitweise sogar überschattete und erst neuerdings einer historisch-kritischen Würdigung unterzogen wurde. Er hat aber auch zahlreiche Angriffe erfahren. Innerhalb des Judentums hat er zur Bildung von Sekten, wie z. B. der der ¶ Karäer, geführt; von außerhalb wurde er des Menschenhasses, besonders der Christenfeindlichkeit beschuldigt. Zumal die Haggada, die vielfach seltsam und bis ins Groteske gesteigert anmutet, ist häufig der Kritik ausgesetzt gewesen. Sie ist um ihrer Schönheit und ihrer religiösen Tiefe willen viel bewundert worden, hat aber mit ihren Ungereimtheiten viele Juden in religiöse Konflikte gebracht und schon früh dazu geführt, ihr die Anerkennung zu versagen, während andere gerade an diesem Ueberschwang der Phantasie ihren Glauben und ihre religiöse Innerlichkeit beflügelten. In den zahlreichen jüdisch-christlichen Religionsdisputationen des Mittelalters wurde um diese Stellen, wie um Dogmen, mit scharfer Dialektik gestritten. Von christlich-kirchlicher Seite wurde der Talmud mehr als einmal verurteilt und verbrannt; schließlich wurde er unter Zensur gestellt und vielfach verstümmelt. Seit dem Druck Basel 1578—81 sind nicht nur viele Stellen vollständig gestrichen, sondern auch einzelne Ausdrücke geändert worden. Unter anderem wurde das Wort Talmud selbst beseitigt und durch „Gemara" ersetzt. Man gibt dieses gewöhnlich mit „Vollendung", „Vervollständigung" wieder; in Wirklichkeit bedeutet es in den alten Quellen Lernstoff und ist keineswegs mit Talmud identisch. Es ist nur eine Wirkung der Zensur, wenn heute noch in den Talmuddrucken die Erläuterungen zur Mischna oder gar das ganze Werk „Gemara" genannt werden.

8. Die Haggada erfreute sich, da sie das Gemüt anregte, die Seele erhob und die Zukunftshoffnungen stärkte, großer Beliebtheit; zumal in Zeiten politischen Drucks und zunehmender Verarmung wandten sich die Massen den Lehrern der Haggada zu. Daher wuchs ihr Stoff ins Ungemessene; er konnte sich auch viel freier entfalten, da er nicht an die Mischna gebunden und das ganze Leben, das gesamte Denken und Empfinden ihr Feld war. W. Bacher hat die Haggada in einem sechsbändigen Werke bearbeitet, dabei aber das ausgedehnte Gebiet der anonymen Haggada nicht berücksichtigt. Der Stoff wurde im Laufe der Zeit in besonderen Werken gesammelt, die wir Midraschim nennen. Diese haggadischen Midraschim zerfallen in zwei Gruppen, in Auslegungs-Midraschim, die den Schrifttext nach der Reihenfolge der Verse behandeln, und in Homilien-Midraschim, die einzelne Texte, meist die Anfänge der Schriftvorlesungen, bearbeiten. Diese alten Auslegungen haben ihre eigene Kunstform: sie beginnen mit Proömien, die im Anschluß an einen fremden Bibeltext eine Einführung geben, sehr häufig eine Fabel oder ein Gleichnis daran anschließen. Die Zahl der älteren und jüngeren haggadischen Midrasch-Werke ist außerordentlich groß, ihre größte Sammlung, der „Midrasch Rabba", umfaßt die Auslegungen zum Pentateuch und den fünf Megillot. Aber diese zehn Werke der Sammlung sind ganz verschiedenen Charakters und verschiedenen Ursprungs; sie sind nur aus dem rein äußerlichen Grunde vereinigt worden, weil diese Bücher vollständig in der Synagoge gelesen werden. Der Name Rabba ist ebenfalls sehr seltsam; er stammt daher, daß der Midrasch zur Genesis mit einem Ausspruch des R. Hoschaja Rabba beginnt, und daher wurde dieses Beiwort nicht nur auf die Genesis, sondern auf alle Bücher der Sammlung übertragen. Folgen diese Midraschim der Reihenfolge biblischer Bücher, so greifen andere, wie z. B. die Pesiktas (= Abschnitt, Sektion), nur einzelne Stellen aus der Bibel heraus, die an ausgezeichneten Tagen als Tora- oder Prophetenabschnitt dienen (¶ Gottesdienst: II B, 3 c). In den Pesiktas sind Festpredigten im eigentlichen Sinne erhalten, sie gewähren einen Einblick in die religiösen Vorträge ihrer Zeit. Alle Midrasch-Werke sind in ziemlich schlechten Vorlagen erhalten, besonders die Kunstform ist wenig beachtet; erst neuerdings wurde der kritischen Herstellung der Texte Aufmerksamkeit zugewandt.

9. Mischna, Talmud und Midrasch wurden sehr viel studiert und von Juden und Nichtjuden bearbeitet. Eine „Kritische Geschichte der Talmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen" hat E. Bischoff 1899 veröffentlicht. Datierte alte Handschriften, die über das Jahr 1000 zurückgehen, sind nicht erhalten. — Die Mischna wurde zum erstenmal in Neapel 1492 und seitdem sehr häufig gedruckt, meist mit einem oder mehreren Kommentaren. Ins Deutsche wurde sie zuerst von J. J. Rabe übersetzt, 1760—63. Einen kritischen Text mit Uebersetzung und ausführlicher Erklärung haben von jüdischer Seite Sammter, Baneth, Hoffmann u. a. 1887 ff, von christlicher Seite G. Beer und O. Holtzmann, 1912 ff, veröffentlicht. — Vom palästinischen Talmud sind alle Ausgaben nach der von Venedig 1523 hergestellt. Eine französische Uebersetzung bietet M. Schwab, Paris 1878 ff, eine deutsche der haggadischen Bestandteile A. Wünsche, 1880. — Der babylonische Talmud ist zuerst vollständig in Venedig 1520—23 mit dem Kommentar Raschis und der Tossafisten (vgl. ¶ Judentum: II A, 3 c) erschienen und wird seitdem immer in derselben Anordnung und nach derselben Blatteinteilung gedruckt. Eine deutsche Uebersetzung hat L. Goldschmidt herausgegeben, 1897 ff. Das Faksimile der umfassendsten Handschrift, München, Cod. Hebr. 95, hat H. L. Strack, Leiden 1912, veröffentlicht. — Vom Midrasch Bereschit Rabba begann J. Theodor eine kritische Ausgabe, 1893, die Albeck 1928 vollendete; die andern Bücher harren noch der Bearbeitung. Der erste Druck erschien Konstantinopel 1512 und 1520. Viele Midraschim wurden in neuerer Zeit von S. Buber bearbeitet. Zu den meisten sind deutsche Uebersetzungen von A. Wünsche erschienen. Aehnlich steht es mit den halachischen Midraschim.

H. L. Strack: Einleitung in Talmud und Midras, 1921 [5]; — Derſ.: RE [3] XIII, S. 784 ff; XIX, S. 313 ff; XXIV, S. 102 ff. 558 f; — G. F. Moore: Judaism, 1927. **Elbogen.**

Missio canonica nennt man die kirchliche Bevollmächtigung zur Ausübung kirchlichen ¶ Jurisdiktion, insbesondere zur öffentlichen Verkündigung der Glaubenslehre. Nach kath. Rechte besitzt der Papst zufolge

des ¶ Primats seine Jurisdiktion, worin die ¶ Lehrgewalt (potestas magisterii) eingeschlossen ist, unmittelbar von Gott (iure divino), alle übrigen, die Bischöfe nicht ausgenommen, durch ihn auf Grund der M. c. (Codex juris canonici, c. 109). Innerhalb der Diözese bedürfen Religionslehrer aller Arten (Theologieprofessoren und Dozenten; Mittelschullehrer; Volksschullehrer), auch als Laien, sofern sie Religions- oder biblischen Geschichtsunterricht erteilen, der M. c., die durch den Diözesanbischof sei es stillschweigend (implicite) mit Uebertragung des betreffenden Lehramts, sei es ausdrücklich (explicite) erteilt wird, nötigenfalls eingeschränkt oder widerrufen werden kann (Cod. jur. can., c. 1328; 1381 § 3). Voraussetzung für die Geistlichen ist Ablegung der Professio fidei (ebenda c. 1406 § 1 Nr. 7 und 8).

W. Kahl: Die M. c. (DZKR 18, 1908, S. 349 ff); — H. Hellmuth: Die M. c., 1908; — Derſ.: AkathKR 91, 1911, S. 448 ff; — H. Rehm: Die M. c. in Elsaß-Lothringen (DZKR 23, 1913, S. 94 ff); — J. Haring: Lehramt der kath. Kirche, Graz 1926, S. 97 ff. 104; — N. Hilling: Die Schulpolitik Roms in den neueren Konkordatsabschlüssen (Schule und Erziehung 13, 1925, S. 167 ff). **Koeniger.**

Mission.

I. Religionsgeschichtlich; — II A. Evg. M.; — II B. Kath. M.; — III. Statistik der christlichen M. — M.sgeschichte ¶ Christentum: III (vgl. dazu die Artikel über die M.sländer); — Ergänzende Artikel sind ¶ Missionsgesellschaften; ¶ Missionsseminare und -institute; Deutsch-Evangelische ¶ Missionshilfe; ¶ Internationaler Missionsrat; ¶ Missionskonferenzen; ¶ Missions-Studien-Bewegung; ¶ Missionspriester; ¶ Missionsschulwesen; ¶ Missionswissenschaft; ¶ Kolonialpolitik und Mission; ¶ Rasse: III (Rassenprobleme in der Missionsarbeit); ¶ Aerztliche Mission; ¶ Frauenmission; ¶ Judenmission; ¶ Islammission. — Für die prinzipielle Auseinandersetzung des Christentums mit den Fremdreligionen vgl. ¶ China: III; ¶ Buddhismus: III. IV; ¶ Hinduismus: II; ¶ Islam: II; ¶ Judentum: III.

Mission: I. Religionsgeschichtlich.

Das Wort M. (= Sendung) ist im Christentum gebildet worden. Aber was darunter verstanden wird, Ausbreitung der Religion durch Werbung neuer Anhänger, findet sich auch in anderen Religionen. M. erwächst aus der subjektiven Ueberzeugung der Religionen, daß in ihnen Werte liegen, die nicht nur für das Volk, in dem sie entstanden sind, sondern für die ganze Menschheit höchste Bedeutung haben, ja, daß gerade in dieser einen Religion das allein wahre Heil, die absolute Wahrheit gegeben, und daß es darum religiöse Pflicht sei, diese Rettung und Wahrheit aller Welt zu verkündigen. Weitere Voraussetzung der M. ist jedoch, daß der Inhalt einer Religion objektiv der Art ist, daß er wirklich allen Völkern und Kulturstufen Wertvolles zu geben vermag und ihnen anpaßbar ist. Beim Fehlen dieser zweiten Voraussetzung ist ein M.sversuch zum Scheitern verurteilt. Die subjektive Ueberzeugung von der Absolutheit einer Religion genügt nicht zur Ueberwindung jenes Mangels. So scheiterte der M.sversuch des durch den Prophetismus bis auf die Höhe eines Weltuniversalismus (¶ Universalismus: II; ¶ Jüdische Propaganda; ¶ Diaspora: I) entwickelten Judentums, das zur Zeit Christi bereits 7% aller Bewohner des römischen Reiches für sich gewonnen hatte, an der Forderung des Eintritts in die nationale Gemeinschaft der Juden (durch die ¶ Beschneidung). Sobald die religiöse und nationale Zentrale des ¶ Judentums (: I) im Jahre 69 zerstört wurde und zugleich das Christentum mit seinem durch ¶ Paulus erkämpften, reinreligiösen Heilsuniversalismus auftrat, brach die M. des Judentums zusammen. So ist auch von vornherein zum Scheitern verurteilt der durch das Vorbild der christlichen M. angeregte M.sversuch der japanisch-shintoistischen Omotokyo-Sekte (¶ Shintoismus; M.zentrale in Paris), die wohl eine religiös-sittliche Bruderschaft der gesamten Menschheit herstellen möchte, aber unter der theokratisch-politischen Oberherrschaft des japanischen Kaisers. Umgekehrt ist der Inhalt der höheren, religiösen Systeme des Brahmanismus (¶ Vedische und brahmanische Religion) objektiv sicherlich so, daß diese Religionen allen Rassen und Kulturstufen ein Heil zu bieten hätten — ob das wahre Heil, bleibt dabei offen; aber diesen Religionen fehlt in ihrer Weltabgewandtheit der Trieb, der außerindischen Welt etwas bieten zu sollen. So ist es nie zu einer M. dieser Religionen gekommen. Was sich heute an kümmerlichen M.sversuchen dort regt (¶ Hinduismus: II, 1), ist durch die christliche M. erst angeregt worden. Zwischen diesen beiden durch Judentum und Judentum repräsentierten Typen steht der Konfuzianismus (¶ China: II). Nach ihm bildet die Menschheit eine große Einheit. China ist die Menschheit; außer China gibt es nur noch einige kleine Barbarenstämme „an des Reiches Grenzen". Politisches und religiöses Oberhaupt ist der Kaiser von China, als der „Sohn des Himmels", des Herrn aller Welt. Nach Beseitigung des Kaisertums in China und nachdem man erkannt hat, daß es außer und neben China viele andere große Länder und Völker gibt, hat aber der Konfuzianismus den Anspruch, das wahre Heil der Menschheit zu sein, keineswegs aufgegeben. Der Reformer Kang You Wei forderte 1898 China nachdrücklich auf, den Konfuzianismus in der ganzen Welt zu verbreiten; der Gelehrte Ku Hung Ming hat in seinen deutschen Schriften von 1911—21 den Konfuzianismus als die einzige Rettung Europas und Amerikas aufzuweisen versucht, und R. ¶ Wilhelm erklärt, in gewissem Sinne sei der chinesische Geist Heilmittel für das kranke Europa. Das heutige China ist bestrebt, den Konfuzianismus von seinen nationalen, illusionistisch-weltheokratischen Schranken zu befreien und zu einem religiös-sittlichen, universalistischen System umzugestalten. Das alte China hat keine M. getrieben, weil China ihm die Welt war; ob der neue Konfuzianismus M. treiben wird, bleibt abzuwarten. Die subjektive Voraussetzung für M. war und ist also im Konfuzianismus gegeben. Objektiv war der Inhalt des alten Konfuzianismus unfähig zu wirklicher M., weil er national-theokratisch gebunden war, obwohl er sich für eine Weltheokratie hielt (¶ China: II, 1).

Die drei großen M.sreligionen, bei denen in gleicher Weise die subjektive und objektive Voraussetzung gegeben ist, sind das ¶ Christentum, der ¶ Buddhismus und der ¶ Islam. Alle drei haben vom Anfang ihres Bestehens an M. getrieben und sind heute die drei großen Konkurrenten im Ringen um die Seelen aller Menschen. Im einzelnen ist die M. dieser drei Religionen nicht nur in der Art ihrer Ausführung verschieden, sondern auch in ihrer Idee. Im Islam ist die Idee der religiösen M. von Anfang an verquickt gewesen mit dem Ziel der Errichtung eines politisch-theokratischen, irdischen Weltreiches. Die Ausbreitung des islamischen Weltreiches nach Muhammeds Tode hat freilich nicht, wie früher fälschlich behauptet, die Ausbreitung auch des Islam als Religion „durch Feuer und Schwert" in sich geschlossen, hat aber wohl die religiöse M. des Islam gefördert. Erst nach dem Zusammenbruch der islamischen großen Reiche gestaltete sich die M. des Islam zu einer im wesentlichen rein religiösen. Aber auch heute steht

die glühende Hoffnung auf das irdische Weltreich hinter der religiösen M. (Panislamismus). Für die heutige islamische M.stätigkeit in christlichen Ländern vgl. ¶ Islamische Propaganda. — Dem Buddhismus schwebt als Ziel seiner rein religiös-universalistischen M. im eigentlichen, tiefsten Sinne weniger die Gewinnung aller lebenden Menschen vor als vielmehr die Sammlung aller derjenigen, die im Laufe der Wiedergeburten bereits zu der Höhe der inneren Entwicklung gelangt sind, daß sie fähig geworden sind, seines vollen Heils teilhaftig zu werden. Dadurch wird einerseits die Aktivität seiner M. gehemmt, anderseits ist er infolgedessen in keinem der Länder, in die er sich ausgebreitet hat, die allein herrschende Religion geworden, sondern hat überall die vor ihm vorhandenen Religionen als Vorstufen der Entwicklung bestehen lassen und durch Kompromisse viel von seiner ursprünglichen Art eingebüßt. Erst die Konkurrenz der christlichen M. hat neuerdings eine stärkere Aktivität bei ihm ausgelöst (¶ Buddhismus: I, 9; ¶ Buddhistische Propaganda). Aber seine Aktivität bleibt dauernd gehemmt durch die ihm wesenhaft eignende Weltabgewandtheit (¶ Buddhismus: III. IV). — Das Christentum hat von Anfang an nur die Idee der rein religiösen M. Das gilt im Grunde auch für die kath. M., trotz allem. Seiner M. eignet eine ungeheuere Aktivität durch die Idee, daß sogleich alle jetzt lebenden Menschen zur Annahme des vollen Heils fähig sind, und daß das Ziel seiner M. nicht nur die Rettung der Seelen für ein jenseitiges Ziel ist, sondern auch die Umgestaltung des irdischen Lebens im ¶ „Reich Gottes". So ist es kein Zufall, sondern folgerichtige Auswirkung seines Wesens, daß seine M. zu allen Zeiten mit größter Energie getrieben wurde. Sein größter Erfolg aber ist im letzten Grunde bedingt durch seinen alle anderen Religionen überragenden Inhalt (¶ Mission: II. III).

K. Axenfeld: Jüdische Propaganda, 1904 (Festschrift für G. Warneck); — H. Greßmann: Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums (ZMR 39, 1924, S. 169 ff); — T. W. Arnold: The preaching of Islam, 1913²; — H. Hackmann: Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung, 1905; — J. Witte: Die evg. Weltmission, ihre Ziele, Wege und Erfolge, 1928; — Carl Clemen: Die M.stätigkeit der nichtchristlichen Religionen (ZMR 44, 1929, S. 225 ff). **Witte.**

Mission: II A. Evangelische Mission.

1. Begriff und Umfang; — 2. M.smotiv; — 3. M.smethode; — 4. Arbeit in der Heimat; — 5. Ertrag.

1. M. ist die Ausbreitung des Christentums unter Nichtchristen, umfaßt also Heiden, Juden und Mohammedaner, wenn auch das Urteil zu Zeiten geschwankt hat, ob man die ¶ Judenmission, eventuell auch die Islammission (¶ Islam: III), mit der Heidenmission zusammennehmen solle. Seit ¶ Lücke hat man sich in Deutschland gewöhnt, „innere" und „äußere" M. in der Weise gegenüberzustellen, daß die ¶ „Innere" M. die mit dem Christentum Zerfallenen innerhalb der Christenheit, die „Aeußere" M. die Nichtchristen außerhalb der Christenheit umfaßt. Allein diese Bezeichnung ist in dem Maße unzutreffend, als Christen und Nichtchristen durcheinander wohnen (Juden; Orient). In Amerika ist man gewohnt, Home und Foreign Mission zu scheiden, wobei Home Mission alle Bestrebungen zur Einkirchung der in Nordamerika außerhalb der organisierten Kirchen Stehenden umfaßt, also auch die Nichtprotestanten, Juden, Indianer, Chinesen und Japaner, Foreign Mission dagegen alle Bestrebungen gleicher Art an außerhalb Nordamerikas Lebenden, also auch Evangelisation an Seeleuten (¶ Seemannsmission), im Lateinischen Amerika, in den protestantischen und kath. Ländern Europas u. dgl. Diese territoriale Scheidung haben die europäischen M.sfreunde nicht angenommen. Die kath. Kirche hat den Ausdruck M. als Bekehrung von Nichtchristen von den Protestanten übernommen und faßt ihn gemäß ihrem Grundsatze Extra ecclesiam nulla salus als Bekehrung von Nichtkatholiken; doch paßt sich die kath. M.swissenschaft unter der Führung von ¶ Schmidlin dem protestantischen Sprachgebrauch (Bekehrung von Nichtchristen) an (s. II B).

2. Die christliche Kirche ist sich von Anfang an (¶ Christentum: III, 1) bewußt gewesen, daß die Bekehrung der nichtchristlichen Welt auf einem direkten Auftrag ihres Herrn beruhe, wenn sie auch für diesen Auftrag eine bestimmte Formulierung nicht hatte. Es ist wahrscheinlich, daß die trinitarische Formulierung des „M.sbefehls" Mtth 28 $_{19}$ f durch die Gemeindetheologie beeinflußt ist. Aber Worte wie Joh 3 $_{16}$ Röm 1 $_{16}$ I Tim 2 $_{4}$ und zahlreiche andere drücken dies universale M.sbewußtsein der ältesten Christenheit aus, und ¶ Paulus mit seinem Bewußtsein des Verpflichtetseins an die ganze Menschheit ist sein Exponent. Damit war zugleich gegeben, daß sich diese Christenheit bewußt war, daß der Weg zu Gott durch den Glauben an Jesus als den von Gott gesandten Heilsmittler geht. Dies Heil, und zwar als das allein den Menschen gegebene, der Welt zu künden, hält sie für ihre Pflicht (Apgsch 4 $_{12}$). Das Christentum nimmt es also in Anspruch, nicht eine bessere, sondern eine einzigartige Religion zu sein (¶ Absolutheit des Christentums). Andere Motive wie das Mitleid mit der Not der Heiden, die Meinung von der ewigen Verdammnis aller ohne den Glauben an Jesus Gestorbenen u. dgl. sind sekundär und nicht durchaus stichhaltig. Solche Motive haben aber zu Zeiten den M.sgedanken beherrscht. ¶ Leibniz schlug eine M. in China in Verbindung mit der Wissenschaft vor („propagatio evangelii per scientias") und hoffte, daß die von ihm gegründete Berliner ¶ Akademie der Wissenschaften das Organ dazu werde. Der ältere Pietismus, besonders der Herrnhuter (¶ Brüderunität: II) legte im Gegensatz dazu den Nachdruck einseitig auf die Bekehrung einzelner Seelen („Unsere Reis' durch Schnee und Eis geht auch um eine Seel' allein"). In Verbindung mit der großartigen Ausbreitung unserer Kenntnis der nichtchristlichen Religionen hat die ¶ Religionsgeschichtliche Schule ein modernes M.smotiv entwickelt: „Unter dem Einfluß der religionsgeschichtlichen Forschungen hat sich die Erkenntnis gebildet, daß Offenbarung in allen Religionen vorhanden ist, daß Strahlen des ewigen Geistes sich überall finden. Das Christentum bleibt darnach der Höhepunkt der Offenbarung, der nicht mehr überboten werden kann; aber auch in der heidnischen Welt treiben göttliche Kräfte aufwärts, so daß sie nicht als von Gott verlassen dasteht. Es handelt sich bei der Offenbarung nicht um ein unmittelbares Eingreifen an vereinzelten Stellen, sondern um eine große, in sich zusammenhängende Geschichte, um eine unter seinem Walten vor sich gehende allgemeine Entwicklung, die nach oben strebt und die in Jesus und seinem Geiste ihr Ziel erreicht. — Das Christentum hilft den Heiden ... ihre eigenen Ideale zu erreichen" (RGG¹ II, Sp. 1961. 1963). Nun haben wir gewiß ein lebhaftes Interesse, alles religiöse Ringen und Höherstreben in den nichtchristlichen Religionen mit aufrichtiger Sympathie zu beobachten. Aber den Optimismus einer allmählichen Emporentwicklung der Menschheit auf den Wegen der verschiedenen Religionen teilen wir

nicht. Der Grundakzent des Christentums ist seine Einzigkeit. — Mit der Ausbreitung der M. laufen heute überall parallel die Expansion der Weltherrschaft der weißen Rasse, teils in der Form der kolonialen Unterwerfung, teils in der der wirtschaftlichen Ausbeutung, und die Verbreitung der abendländischen Kultur. Mit beiden ist die M. unlösbar verwoben. Der Staat (¶ Kolonialpolitik und Mission) nimmt gern den Dienst der M. in Anspruch, um die Sprachen und Kulturen der Eingeborenen zu erforschen, ihr Vertrauen zu gewinnen, ein Volksschulwesen einzurichten (¶ Missionsschulwesen) und sich um die Sittigung der Wilden zu bemühen. Mit der abendländischen Kultur ist die christliche Kirche seit anderthalb Jahrtausend einen engen Bund eingegangen. Trotzdem hat die Mission ein starkes Interesse, ihre Unterschiedenheit von beiden und ihren religiösen Charakter zu betonen; denn gegen die Herrschaft der Weißen richten sich die elementaren Strömungen des Nationalismus und des Rassengegensatzes (¶ Rasse: III), und die moderne Kultur berückt und berauscht die Völker heute durch ihre technischen und wirtschaftlichen Errungenschaften, die nicht von selbst sittlich und religiös sind, sondern vielfach mit unsittlichen und antireligiösen Bestrebungen Hand in Hand gehen.

3. Die M.smethode hat sich im Laufe einer zweihundertjährigen evg. M.serfahrung (¶ Christentum: III, 4. 5) zu einem leidlich festen Kanon herausgebildet. Erstes Erfordernis ist Erforschung der meist schwierigen und oft noch nicht in Schrift gefaßten Sprachen und der Eingeborenen-Kulturen, worin die M. Großartiges geleistet hat. Dann muß das Vertrauen der scheuen Eingeborenen gewonnen werden, wozu oft ein elementarer Heildienst an den Bresthaften wertvolle Hilfe leistet. Daran schließt sich als erste positive M.saufgabe die Heidenpredigt. Sie wird nach Land und Volk verschiedene Formen annehmen, bald als Reisepredigt auf dem Lande, bald als die besonders früher viel geübte, besonders schwierige und undankbare Straßenpredigt in den Städten, bald in Vortragshallen und Kapellen. Wo wie in Indien die überlieferte Weltanschauung von der christlichen durch einen Abgrund getrennt ist, sammelt man gern die Jugend der gebildeten Stände in gehobenen Schulen, um sie planmäßig in das Verständnis des Christentums einzuführen. Wo wenigstens eine Schicht von Lesekundigen vorhanden ist, benutzt man mit Vorliebe das gedruckte Wort, das in Form von Billets, Broschüren und Büchern, vor allem auch Bibelteilen in breitem Wurf unter das Volk gestreut wird. Sind Gruppen von Angeregten vorhanden, so bereitet man sie durch einen sorgfältigen Unterricht auf die Taufe vor. Es kommt dabei ebenso auf Einführung in die christlichen Grundwahrheiten wie auf Ueberwindung des Heidentums in Anschauung und Brauch an. Die Taufe ist die feierliche Aufnahme in die christliche Gemeinde und damit der endgültige Bruch mit dem Heidentum. Innerhalb der Gemeinde wird der Missionar seine Weisheit und seelsorgerliche Treue daran setzen, um die Neuchristen zum Wachstum in der Gnade und Erkenntnis zu bringen. Er wird ihnen in Gemeinde-, Stations-, Gottesdienst- und ähnlichen Ordnungen eine möglichst angemessene Form ihres neuen christlichen und kirchlichen Lebens schaffen. Er wird dabei unter sorgfältiger Berücksichtigung der Landes- und Stammessitte, von der nur das dem christlichen Geiste Widersprechende ausgemerzt wird, sich zunächst vielfach an die Erfahrung und den Brauch seiner Heimatkirche anlehnen, es der reifenden christlichen Erfahrung der Neuchristen überlassend, allmählich aus dem christlichen Geist heraus neue Lebensformen zu schaffen. Besteht schon eine Gruppe von Gemeinden, so wird die M. versuchen, sie zu einer Synode oder Ephorie zusammenzuschließen und so allmählich eine Volkskirche (¶ Nationalkirche) entstehen zu lassen. Für eine solche ist erforderlich, daß sie für die Kosten ihres kirchlichen Betriebes aufkommt, ihre eigenen gemeindlichen und kirchlichen Angelegenheiten durch ihre eigenen Glieder ordnet und für die Ausbreitung des Christentums in ihrer heidnischen Umwelt sorgt (sie soll also sein self supporting, self governing und self propagating). Zu dem Zweck wird sie bestrebt sein, aus ihrer Mitte die nötigen Hilfskräfte zu stellen, welche die M. in Helfer-, Lehrer- und Predigerseminaren für den Dienst in Gemeinde und Kirche ausbildet. Es ist besonders der deutschen M. seit den Tagen ¶ Grauls und Gustav ¶ Warnecks ein Anliegen gewesen, die werdenden Volkskirchen so geistlich lebendig und volkstümlich zu gestalten, daß sie sich nicht als Fremdkörper vom Volksganzen abschlossen, sondern im Gegenteil auf dessen Umfassung und Durchdringung angelegt waren.

Seit ihrer Erstarkung hat die M. eine Reihe mehr oder weniger selbständiger Arbeitszweige ausgebildet. Da ihr auf den meisten Arbeitsfeldern ein großer Lernhunger entgegenkommt, richtet sie ein Schulwesen aller Grade von den dürftigsten Buschschulen bis zu vollwertigen Universitäten ein, sorgt in diesen Schulen für einen soliden wissenschaftlichen und sittlich religiösen Unterricht und führt so das nachwachsende Geschlecht, Christen wie Nichtchristen, in eine gründliche Kenntnis des Christentums ein (¶ Missionsschulwesen). — Da die Bibel die Urkunde der Offenbarung und damit die Grundlage aller ihrer religiösen Unterweisung ist, sorgt sie für eine möglichst vollkommene Uebersetzung der ganzen Bibel in die Hauptsprachen und wenigstens des NT oder der wichtigsten biblischen Bücher auch in die Sprachen kleinerer Stämme und Völker (¶ Bibelübersetzungen: V, 1. 3 h) und ist besonders durch den Hilfsdienst der ¶ Bibelgesellschaften unablässig bemüht, Bibeln und Bibelteile im Lande zu verbreiten. — Da das Krankheitselend fast überall in der nichtchristlichen Welt um Hilfe schreit und die abendländische Heilwissenschaft ein besonders wirksamer Schlüssel ist, die Herzen der Heiden aufzuschließen, richtet die M. einen vielseitigen ärztlichen Dienst ein; sie sendet Aerzte, Aerztinnen und Krankenpfleger aus; sie erbaut Krankenhäuser, Polikliniken und Apotheken; sie bildet eingeborene Hilfskräfte und Aerzte aus; ja, sie baut volle medizinische Fakultäten auf (¶ Aerztliche Mission, 1). — Auch auf wirtschaftlichem Gebiet ist vielerlei Hilfe erforderlich. Viele Neuchristen verlieren durch ihren Uebertritt ihre bisherigen Erwerbsmöglichkeiten; die M. bemüht sich, ihnen eine neue wirtschaftliche Existenz zu schaffen. Große Dürren und Hungersnöte bringen Millionen an den Rand des Untergangs; die Liebe der M. ist erfinderisch, wirtschaftliche Hilfe zu schaffen, wenn auch meist mit unzureichenden Kräften. Waisenhäuser, Witwenasyle, landwirtschaftliche und gewerbliche Lehranstalten sind bekannte Formen solcher wirtschaftlichen Hilfe.

Das Heidentum hat soziale und religiöse Lebensformen herausgebildet, welche dem Christentum besondere Schwierigkeiten bereiten. Die ¶ Sklaverei ist glücklicherweise durch die gemeinsamen Bemühungen des protestantischen Christentums und der Humanität fast auf der ganzen Erde beseitigt. — Die

Vielweiberei trägt ein sehr verschiedenes Gesicht, je nachdem die Frau die unumgänglich notwendig erachteten Söhne für den Ahnendienst gebären soll, oder bei der afrikanischen Hackkultur Kapitalanlage und Erwerbsmittel, oder Konkubine für die Lüste des Mannes ist. Die christliche Kirche kann ihren Grundsatz der unauflöslichen Einehe nicht preisgeben, aber sie hat es in der Uebergangszeit oft schwer, von den Neuchristen die Lösung aller ehelichen Bande außer mit einer Frau durchzusetzen, besonders wenn solche Zerreißung ehelicher Bande mit großen Härten für die entlassenen Frauen und ihre Kinder verbunden ist. — Die indische ¶ Kaste ist ein seltsam sprödes soziales Gefüge. Glücklicherweise gilt im allgemeinen im indischen Volksbewußtsein die Taufe als Bruch mit der Kaste. Bei den getauften Gliedern der Gemeinde darf man also auf Ueberwindung des Kastengeistes dringen, da sie ja durch die Taufe die Kaste gebrochen haben. Da die Kirche die Taufe als den feierlichen Akt des Eintritts in die Gemeinde ansieht, kann sie bei den Bekehrten nicht auf Preisgabe der Kaste verzichten, mit wie großen Opfern sie auch oft verbunden ist. — Seit Jahrhunderten ist heiß darum gestritten, ob den Christen die weitere Teilnahme am chinesischen Ahnenkult (¶ China: II, 3 a. b) zu gestatten sei. Es ist ebenso gewiß, daß dieser in der literarischen Oberschicht der gebildeten Konfuzianer meist nur eine weltliche Form der Ehrfurchtserweisung für die Ahnen ist, wie daß er für die breiten Volksmassen einen religiösen Ahnenkult darstellt und das Herzstück der chinesischen Volksreligion ist. Man wird auf eine erleuchtete christliche Einsicht erfahrener Chinesen warten müssen, um eine endgültige Stellungnahme der Kirche zum Ahnendienst herbeizuführen.

Die Nachkriegszeit stellt die M. vor eine Reihe schwieriger Probleme. Das mächtig erstarkte Bewußtsein der farbigen Rasse im Gegensatz zur weißen und des Eigenwertes der nationalen Kultur im Gegensatz zu der importierten des Abendlandes erfüllt die Luft mit Bazillen des Mißtrauens und Vorurteils gegen das Ausländische und Abendländische (¶ Rasse: III). Der Missionar ist in die peinliche Lage versetzt, sich entweder auf die Seite seiner Landsleute oder seiner Pflegebefohlenen schlagen zu müssen, und beides ist oft unmöglich. Er muß wünschen, daß die Eingeborenen das Christentum trotz seiner ausländischen Formen annehmen, aber daß sie ihm äußerlich und innerlich ein nationales Gepräge zu geben lernen. Weltreligionen haben noch immer die Kraft gehabt, Rassen- und Nationalitätengegensätze zu überbrücken. Das Christentum muß diese Kraft auch heute beweisen. — Besonders die schnell wachsenden Kirchen ¶ Chinas (: IV, 6 b) und ¶ Indiens (: III A, 3 d) erstreben mit Macht ¶ Nationalkirchen, d. h. eine Zusammenfassung aller christlichen Kräfte in einem einheitlichen Kirchenkörper. Sie beanspruchen daher volle kirchliche Autonomie und zwar in dem Umfang, daß die Missionare, auf deren Dienst und Mitarbeit man weder verzichten will noch kann, nicht mehr wie bisher die Kirche leiten, sondern sich unter einheimischer Oberleitung ihr einordnen. Sie streben an, die bunten denominationellen Unterschiede wenn auch nicht ganz auszumerzen, doch gegenüber der Einheit als „Kirche Christi" zurücktreten zu lassen. Sie erwarten, daß die M.en auch bei dieser veränderten Lage ihre bisherigen großen Zuschüsse weiter leisten. Die M.en ihrerseits erkennen die Berechtigung des angestrebten Zieles an, sie sind nur verschiedener Meinung betreffs des Tempos, in welchem es erreicht werden kann, und der Modalitäten, in welchen sich ihre Mitarbeit in Zukunft vollziehen soll. — Während bisher die M.sschulen meist freie Bahn und dadurch ungehemmte Entwicklungsmöglichkeiten hatten, nimmt nun ein Staat und Volk nach dem andern die Schulhoheit in Anspruch, legt anspruchsvolle Schulprogramme fest und nötigt die M.en, sich ihnen zu fügen. Auf verschiedenen M.sfeldern ist bereits das Stadium erreicht, wo angesichts der unerfüllbaren Ansprüche der offiziellen Schulpolitik die Fortführung der M.sschulen in Frage gestellt ist (¶ Missionsschulwesen, 2 b).

4. Das sich nach vielen Seiten zu einem mächtigen Baume verzweigende M.swerk bedarf eines festen, im kirchlichen Leben verankerten Wurzelwerkes in der Heimat. Es macht dafür keinen so sehr großen Unterschied aus, ob die M. in den kirchlichen Organismus amtlich eingegliedert ist, oder ob sie von freien, neben der Kirche stehenden ¶ Missionsgesellschaften betrieben wird. Immer kommt es auf ein dreifaches an: a) daß eine weise und sachkundige Leitungsbehörde die Arbeit daheim und draußen in Händen hat; b) daß eine glaubensmutige und opferwillige Heimatgemeinde mit Gebet und Gaben das Werk trägt; und c) daß sich voll qualifizierte Männer und Frauen für den M.sdienst zur Verfügung stellen. Die Anforderungen an sie sind hoch. Sie müssen tropenfest sein; jung und elastisch genug, um sich in fremdartigen Verhältnissen zurecht zu finden und wohl zu fühlen; sprachbegabt, um auch neue und fremdartige Sprachen zu lernen und zu beherrschen, allgemein und theologisch gebildet genug, um die christliche Botschaft vor Gebildeten und Ungebildeten zu vertreten und den Gemeinde- und Kirchenaufbau zu leiten. Neben den eigentlichen Gemeindemissionaren bedarf es vieler Aerzte, Aerztinnen und Krankenpfleger für den Samariterdienst an den Kranken und Leidenden, vieler Lehrer und Lehrerinnen für die Schulen und Internate aller Art, vieler M.sschwestern für die Arbeit an dem vernachlässigten und verkümmerten weiblichen Geschlecht. — Es ist eine große Erleichterung, wenn sich wie in Amerika die M.skräfte im allgemeinen voll vorbereitet den M.sleitungen zur Verfügung stellen. In Europa müssen sie sich die M.sgesellschaften meist selbst in ¶ Missionsseminaren heranziehen, in denen die jungen Männer in einem 5—7jährigen Kursus auf den M.sdienst als auf einen besonderen, auch eine besondere Vorbildung erfordernden Beruf vorbereitet werden.

5. Der Ertrag der M.sarbeit ist angesichts der Kürze der Zeit und des weltweiten Arbeitsfeldes schwer abzuschätzen. Die zwölf Millionen ¶ Neger in den ¶ Vereinigten Staaten sind in zwei Menschenaltern in demselben Grade eingekircht wie die neben ihnen lebende weiße Bevölkerung, und sie machen in ihrem kulturellen Aufstieg außerordentliche Fortschritte. In Süd-, West- und Ostafrika und auf Madagaskar (¶ Afrika: III B, 4) sind große Volksschichten in einem schnellen Christianisierungsprozeß begriffen. Es scheint, daß im äquatorialen Afrika die christliche M. dem Islam trotz seines Vorsprungs von einem halben Jahrtausend gewachsen ist. In ¶ Indien (: III), ¶ China (: IV), ¶ Korea und ¶ Japan (: III) hat sich das Christentum als eine religiöse Kulturmacht legitimiert und genießt in der öffentlichen Meinung ein weit über seine Zahlen hinausgehendes Ansehen. — Statistisches unter ¶ Mission: III A; ¶ Missionsgesellschaften: I. II.

Gustav Warneck: M.slehre, 3 Bde., 1897—1903; — E. Buß: Die christliche M., ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung, 1876; — Wilh. Bornemann: Einführung in die evg. M.skunde, 1902; — Jul. Richter:

Evg. M.skunde, 2 Bde., (1920) 1927²; — H. Frick: Die evg. M., 1922; — Die kritisch-polemische Auseinandersetzung über das M.smotiv zwischen Gustav Warneck, Ernst Troeltsch und Wilh. Bousset: ChrW 1906; AMZ 1907; ZMR 1907; — RGG¹ II, Sp. 1959 ff; — RE³ XIII, S. 125 ff; XXIV, S. 134 ff. — Für die Geschichte der evg. M. vgl. Literatur zu ¶ Christentum: III; dazu Joh. Witte: Die evg. Weltmission, ihre Ziele, Wege und Erfolge, 1928; — M. Schlunk: Die Weltmission des Christentums, 1925. — Zur gegenwärtigen Ausbreitung vgl. die M.satlanten (¶ Geographie, 3). **Julius Richter.**

Mission: II B. Katholische Mission.

1. Grundsätzliches; — 2. Der gegenwärtige Stand.

1. Der kath. M.sbegriff wird verschieden gefaßt, je nachdem man seinen Umfang und Gegenstand auf die Nichtchristen einengt oder auch die christlichen Akatholiken hineinzieht, ohne daß deshalb dieser Unterscheidung jene prinzipielle Tendenz oder Wichtigkeit zukäme, die u. a. ¶ Warneck darin sucht. In deutschen kath., namentlich missionswissenschaftlichen Kreisen versteht man unter M. (Heidenmission) die Glaubensverbreitung oder Bekehrungsarbeit unter nichtchristlichen, vorab heidnischen Völkern (aber auch unter Juden und Mohammedanern); im romanischen Sprachgebrauch, auch im amtlich-römischen, dem sich deutscherseits Grentrup (vgl. ZMW 1913, S. 265 ff) anschließt, zugleich die Rekatholisierungsbestrebungen gegenüber der schismatischen und protestantischen Christenheit (als innere M. die Zurückgewinnung der abgestandenen und Erhaltung der bedrohten kath. Volkskreise).

In der allgemeinen M.sbegründung geht die kath. Auffassung mit der protestantischen (vgl. II A, 2) Hand in Hand. In der natürlichen oder apologetischen beruft sie sich einerseits auf das Verhältnis des Christentums zur Menschheit und zu den anderen Religionen, auf seinen absoluten Charakter und seine relative Ueberlegenheit, auf seine Eignung für alle Völker und aller Völker dafür; anderseits auf die kulturellen M.sleistungen und die tatsächliche M.sgeschichte bis zur Gegenwart. Die theologischen Gründe oder Beweise schöpft sie aus der Hl. Schrift des NT.s und AT.s, d. h. dem im M.sbefehl und Evangelium niedergelegten Willen Gottes; aus der kirchlichen Tradition, wie sie in den Väterschriften, bei den Theologen und lehramtlich in den päpstlich-bischöflichen Kundgebungen niedergelegt ist; aus den christlichen Dogmen von der Einheit Gottes, der Universalität der Erlösung, der Katholizität der Kirche und dem allgemeinen Weltende; endlich aus den Moralgrundsätzen nach der religiösen wie karitativen Seite. Konfessionell kann sie gegenüber den akath. Einwänden theoretisch bezüglich ihres Ursprungs und Ziels wie praktisch vorab in ihrer Methode gerechtfertigt oder verteidigt werden.

Was das M.ssubjekt angeht, gilt als solches in der Heimat oder für die Sendung vor allem die Kirche, als oberste Leitinstanz der römische Papst und seine Kurie, in erster Linie die dafür eingesetzte ¶ Congregatio de propaganda fide, als sekundäre oder untergeordnete Episkopat und Klerus, als ausführende Organe die missionierenden Orden und Genossenschaften (¶ Missionsgesellschaften: III), als unterstützende vorab die M.svereine, wozu eine geordnete M.spflege durch die pastoralen Mittel kommt. Die auswärtigen M.sorgane oder -träger gliedern sich in M.sobern (meist Apostolische Vikare oder Präfekten), M.spriester aus Welt- oder Ordensklerus, M.sbrüder und -schwestern sowie die einheimischen Hilfskräfte. Von ihnen wird auf der einen Seite eine bestimmte Qualifikation durch physische, intellektuelle und moralische Eigenschaften oder Vorzüge besonderer Art, auf der andern eine systematische Aus- oder Vorbildung nach der wissenschaftlichen (humanistisch und philosophisch-theologisch) wie asketischen Richtung verlangt (durchschnittlich auch in höherem Grad verwirklicht als beim evg. M.spersonal).

Hinsichtlich des M.sobjekts gelten zwei große Gesetze: mehr räumlich eine strategische Gebietswahl in der Besetzung der Plätze und Verteilung der Kräfte, was besonders durch die immer mehr gewachsene Zentralisierung der kath. M. ermöglicht wird (¶ Katholizismus: II, 1 b); persönlich die Anpassung an die Eigenart des Gegenstands oder Volkes in geographischer, ethnographischer, sprachlicher, kultureller, sozialer, national-politischer, intellektueller, ethischer und ästhetischer, soweit möglich auch in religiöser Hinsicht. Während die M.sstrategie katholischerseits vielfach nur unvollkommen durchgeführt ist, bildet die sogenannte Akkommodation von jeher eine besondere, öfters freilich heiß umstrittene (¶ China: IV, 3; ¶ Asien, 2) Stärke des kath. Weltapostolats.

Das kath. M.sziel sucht beides, Einzelbekehrung und Volkschristianisierung, möglichst harmonisch miteinander zu verbinden. Individuell geht es sowohl auf die innere Bekehrung in Lehre, Praxis und Religion, als auch auf den äußeren Anschluß insbesondere durch die Taufe aus, wenn derselbe auch kein mechanischer sein darf, sondern mit innerlichen Voraussetzungen verbunden sein und durch die nachherige Vertiefungsarbeit fortgesetzt werden muß. Sozial will die kath. M. einerseits eine Verchristlichung des gesamten Volkstums, anderseits eine kirchliche Organisation in ihren verschiedenen Stufen (Station oder Gemeinde, Sprengel oder Vikariat bzw. Diözese und Gesamtverband unter dem Primat). Dabei erstrebt auch sie, wenngleich relativer als die independentistischere protestantische M., möglichste Verselbständigung der M.skirche und Mitwirkung des einheimischen Elements in der Unterhaltung, Verwaltung und Ausbreitung durch eingeborene Katechisten, Priester und Bischöfe.

In den M.smitteln oder -methoden verknüpft das kath. Heidenapostolat organisch direkte und indirekte, natürliche und übernatürliche Elemente. Zu den direkten und mehr übernatürlichen Mitteln gehören neben den göttlichen (Vorsehung, Gnade und Wunder) menschlicherseits Gebet, Beispiel und Opfer, Anlage und Sprache, als besondere Mittel die Heidenpredigt mit Katechese und das Katechumenat vor der Taufe. Aber auch die weltlichen oder natürlichen Faktoren, die vorab indirekt zur Christianisierung führen, werden nicht verschmäht, namentlich die M.sschulen auf ihren niederen und höheren Stufen (einschließlich Seminarien; ¶ Missionsschulwesen), die M.sliteratur religiösen wie profanen Inhalts, die wirtschaftliche und caritative Tätigkeit besonders in den einzelnen Liebeswerken (Waisenanstalten, Krankenhäuser usw.; ¶ Aerztliche Mission, 2). Insofern wirkt die kath. M. zugleich kulturell und sozial sehr segensreich, wenn sie auch gegenüber der Politik prinzipiell sehr zurückhaltend bleiben und an ihrem inter- oder übernationalen Charakter festhalten muß. Schließlich wird sie vollendet durch Einführung oder Befestigung im christlichen Leben vermittels der seelsorgerlichen Mittel (Kirchenzucht, Predigt, Katechese, Gottesdienst, Bruderschaften usw.) wie der Sakramente (Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, Ehe, Priesterweihe, letzte Oelung) und Sakramentalien.

2. Während die kath. M., die seit dem Ende des Mittelalters einen neuen gewaltigen Aufschwung ge-

nommen hatte (¶ Christentum: III, 3 c; 4 b), vom Ende des 17. Jhd.s bei aller Fortdauer der M.sanstrengungen einen deutlichen Niedergang erlebte, erhob sie sich vom 19. Jhd. ab wieder zu neuer Energie und Blüte, dank vor allem der kirchlichen Neubelebung im heimatlichen M.swesen infolge der stärkeren Betätigung der Hierarchie wie der ¶ Missionsgesellschaften und -vereine vorab von Frankreich aus. Sind erstere ausführende Organe des M.swerks, so dienen die M.svereine zur Aufbringung der M.smittel; sie sind teils bloße Sammel- und Gebetsvereine, teils solche zur Weckung und Hebung des M.sinnes. An der Spitze stehen dem Umfang und Ziele nach die allgemeinen internationalen Werke der Glaubensverbreitung (1822) und der Kindheit Jesu (1843), die neben dem Petruswerk (zur Heranziehung des eingeborenen Klerus) zu den sogenannten päpstlichen gerechnet werden. Dazu kommen für die Frauenwelt die M.svereinigung kath. Frauen und Jungfrauen nebst der Claversodalität (¶ Petrus Claver), weiter für die einzelnen Gesellschaften oder M.en die Spezialvereine, unter den ausschlaggebenden Ständen besonders die Priestermissionsvereinigungen und die akademischen M.svereine mit ihren Bünden oder Verbänden. Außerdem fließen die Finanzquellen der M. aus den M.sgesellschaften, ihren Angehörigen und Freunden, kirchlichen Kollekten und privaten Sammlungen sowie Naturalienspenden usw. — Neben den M.sgesellschaften und -vereinen, teilweise in ihrem Dienste arbeiten verschiedene Werbemittel für die Belebung des M.seifers, vor allem M.sveranstaltungen, -versammlungen, -vorträge, -ausstellungen, -feste neben kirchlichen M.sandachten, -predigten und -katechesen. Eine große Rolle spielt auch die kath. M.sliteratur, sowohl die periodische in den M.szeitschriften, als auch in Buchform. Auch die kath. ¶ Missionswissenschaft, wie sie neuestens von Deutschland aus im Lehrstuhl, Seminar, Institut und Organ zu Münster in die Wege geleitet wurde, trägt zur Vertiefung des M.sinteresses bei. — Was die M.sbeteiligung der Einzelländer angeht, steht katholischerseits absolut gesprochen in den M.skräften wie -mitteln Frankreich voran, wird aber in den relativen M.sleistungen von Belgien und Holland übertroffen. Auch Deutschland steht ehrenvoll da, besonders auf dem Gebiet der von ihm inaugurierten modernen und wissenschaftlichen M.sbewegung. Anderseits suchen Italien und Spanien ihren Rang zu behaupten oder wieder aufzunehmen. Dagegen versagt sowohl der slawische Osten als auch das kath. England, während in den Vereinigten Staaten von Amerika in jüngster Zeit ein nicht geringer kath. M.saufschwung eingetreten ist, insbesondere durch die studentische Kreuzzugsbewegung (¶ Amerika: II, 2 b).

Auf die M.sfelder gesehen, nahm an dem im 19. Jhd. beginnenden Aufschwung zunächst das asiatische M.sfeld teil (¶ Asien, 2), und zwar, abgesehen von der ¶ Orient-Mission, die M. in Vorderindien besonders nach Beilegung des goanesischen Schismas und Einführung des Episkopats (¶ Indien: III A, 2), im britischen, selbständigen (Siam, Laos, Kambodscha) und französischen Hinterindien (Tonking, Kochinchina) unter großen Schwierigkeiten und Hindernissen (¶ Indien: III B, 1), in ¶ China (: IV, 7) dank der Wiedererschließung durch die europäischen Mächte, in ¶ Japan (: III) und ¶ Korea unter Wiederentdeckung der Altchristen, nicht ohne Rückschlag nach der ersten Entfaltung, auf den Philippinen durch Regeneration des schwer erschütterten einheimischen Christentums (¶ Indonesien, 3 b), in Holländisch-Ostindien infolge des Wegfalls der protestantischen Schranken und des Eintritts kath. Gesellschaften aus Holland (¶ Indonesien, 3 a). Aber auch unter den Naturvölkern der übrigen Erdteile drang das kath. Apostolat immer stärker und siegreicher vor: unter den ¶ Negern Afrikas, besonders im Zentrum des dunkeln Kontinents von Nordost nach Nordwest her, auch auf den Inseln, weniger im Süden, wo die protestantische M. einen Vorsprung hat, und im Norden, wo der Islam im Wege steht (¶ Afrika: III A, 3), ferner unter den Kanaken der Südsee seitens der Maristen und Pikpusianer im Kampfe mit den auch hier zuvorgekommenen Protestanten, wie unter den Urbewohnern Australiens und Neuseelands (¶ Australien, ¶ Ozeanien); zuletzt auch wieder unter den ¶ Indianern Süd- und Nordamerikas einschließlich der dortigen ¶ Neger und ¶ Eskimos. Ueber Einzelheiten und über den gegenwärtigen Bestand auf den M.sfeldern geben die Länderartikel Auskunft. — Statistisches unter ¶ Mission: III B; ¶ Missionsgesellschaften: III.

Jos. Schmidlin: Kath. M.slehre im Grundriß, (1918) 1923²; — Derſ.: M.stheoretischer Leitfaden, 1924; — Derſ.: Einführung in die M.swissenschaft, (1917) 1925²; — B. Arens: Handbuch der kath. Missionen, (1920) 1925³; — A. Freitag: Kath. M.skunde, 1926; — Missiones catholicae cura S. Congregationis de propaganda fide descriptae, Florenz 1922; — RGG¹ II, Sp. 1973 ff; — RE³ XIII, S. 103 ff; XXIV, S. 107 ff; — KL² VIII, Sp. 1581 ff. — Zur Geschichte vgl. auch Jos. Schmidlin: Kath. M.sgeschichte, 1925 (dort Spezialliteratur); — Zur gegenwärtigen Ausbreitung vgl. die M.satlanten (¶ Geographie, 3).

Schmidlin.

Mission: III. Statistik der christlichen Mission.

A. Statistik der protestantischen Missionen und Missionsinstitute; — B. Statistik der katholischen Missionen und Missionsinstitute. — Die Statistik der ¶ Missionsgesellschaften ist dem dortigen Artikel beigefügt.

Mission: III A. Statistik der protestantischen Missionen und Missionsinstitute.

1. Das Wachstum der protestantischen Mission im 20. Jahrhundert.

Länder	Missionsarbeiter insgesamt			Hauptstationen der Missionare			Eingeborener Arbeiterstab			Kommunikanten		
	1903	1911	1925	1903	1911	1925	1903	1911	1925	1903	1911	1925
Asien	8 839	11 511	16 524	1 320	1 612	1 978	38 819	57 302	88 635	622 460	875 322	1 533 057
Afrika	3 335	4 553	6 289	778	1 041	1 403	22 279	26 485	43 181	342 857	566 608	1 015 683
Australien mit Holl.-Indien	762	1 208	1 810	237	342	486	5 117	12 092	12 559	117 092	490 767	647 728
Lateinamerika . .	1 438	2 112	3 249	334	427	559	6 000	6 199	6 094	132 388	369 077	368 228
Nordamerika . . .	914	949	1 177	311	339	170	537	870	1 062	20 506	43 057	48 711

Vorstehende Zahlen ebenso wie die Angaben der Tabellen 2 und 3 Sp. 51—54 sind, soweit erreichbar, aus den Jahresberichten und Jahrbüchern der letzten Jahre genommen. Eine vollständige Statistik der protestantischen Weltmission können wir nur durch die zusammenfassenden Zahlen des World Missionary Atlas von 1925 geben (vgl. NAMZ 1925, S. 145 ff). **Julius Richter.**

Mission: III A. Die protestantischen Missionen und

Die wichtigsten Missionsfelder	Auswärtiges Missionspersonal					Missions-stationen
	Insgesamt	Ordinierte Missionare	Nichtordinierte Männer	Ehefrauen	Missionsschwestern	
Korea	598	160	57	187	194	40
Japan	1 253	332	72	349	500	100
China	7 663	1475	1293	2357	2538	740
Indien	5 682	1485	449	1506	2242	920
Ceylon	229	60	17	63	89	41
Ganz Afrika	6 289	1999	847	1993	1450	1403
Uganda	112	30	13	34	35	19
Nigeria	464	125	89	135	115	118
Brit.-Südafrika	1 934	832	131	686	285	496
Britisch-Nyassa-Land	245	60	47	60	78	40
Goldküste	81	35	13	15	18	13
Madagaskar	299	108	16	100	75	75
Niederländisch-Indien	693	283	62	210	138	217
Australien	688	199	113	181	195	224
Lateinamerika	3 249	956	460	1084	749	559
Nordamerika	1 177	348	109	259	461	170
Alle Missionsfelder	29 188	7625	3819	8619	9125	4598

3. Bildungsanstalten. Aerztliche

Missionsfelder	Kindergärten		Elementarschulen		Gehobene Schulen		Industrie- und Handwerksschulen		Colleges und Universitäten	
	Zahl	Schüler	Zahl	Schüler	Zahl	Schüler	Zahl	Schüler	Zahl	Studenten
Asien	588	22 098	24 205	932 147	1154	161 648	154	5 652	89	20 476
Afrika	53	1 686	16 516	899 482	175	15 021	92	2 248	4	1 391
Amerika	92	2 861	1 686	174 155	129	7 062	28	1 139	5	452
Australien	7	300	4 164	159 158	48	4 212	21	1 679	1	23
Insgesamt	742	27 005	46 580	2 165 842	1512	188 952	295	10 718	101	22 827

Mission: III B. Statistik der katholischen Missionen

Missionsfelder	Priester		Brüder	Schwestern	Katechisten und Lehrer	Große Seminaristen	Katholiken
	Auswärtige	Einheimische					
Arabien	5	—	3	12	—	—	899
Vorderindien	996	1947	443	4 340	8 387	484	2 529 783
Ceylon	188	103	206	804	1 200	119	377 075
Hinterindien	562	1040	240	4 231	6 502	522	1 340 773
China	1581	1088	391	3 268	17 331	633	2 251 849
Japan	186	41	136	373	686	68	90 553
Korea	62	42	17	106	1 450	42	96 897
Asien zusammen	3580	2461	1436	13 134	35 556	1868	6 687 829
Nordafrika	796	99	544	2 036	4 663	84	576 283
Mittelafrika	1037	45	454	941	16 923	132	1 177 453
Südafrika	484	4	425	2 657	1 422	—	243 361
Afrikan. Inseln	293	11	175	869	3 303	19	669 115
Afrika zusammen	2610	159	1598	6 503	26 311	235	2 666 212
Nordamerika	612	6	178	1 573	217	31	437 520
Mittelamerika u. Antillen	90	3	69	377	195	—	238 471
Südamerika	537	73	292	897	597	26	1974 787
Amerika zusammen	1239	82	539	2 847	1 009	57	2 650 778
Australien u. Neuseeland	59	—	39	100	—	—	15 196
Niederl. Ostindien	176	—	113	687	977	—	142 801
Ozeanien	396	12	245	694	1473	18	243 329
Philippinen	136	2	49	137	315	—	558 002
Australien und Ozeanien zusammen	767	14	446	1 618	2 765	18	959 328
Insgesamt	8196	4516	4019	24 102	65 641	2178	12 964 147

Missionsinstitute. 2. Missionspersonal und Missionskirche.

Eingeborene Missionsarbeiter				Organisierte Gemeinden	Evangelische Christen insgesamt	Kommunikanten
Kirchenarbeiter aller Art	Ordinierte Männer	Nichtordinierte Männer	Frauen			
4 042	566	2 566	755	2 013	277 377	112 059
3 535	950	1 358	1 227	1 349	164 700	134 547
27 133	1 966	18 166	6 846	5 424	795 075	402 539
48 787	2 207	31 869	14 711	7 837	2 242 798	811 505
3 076	151	1 552	1 373	287	64 589	32 388
43 181	2 021	38 126	2 656	10 592	2 629 437	1 015 683
4 275	70	3 955	250	232	145 617	36 963
3 038	151	2 652	235	1 281	266 509	72 378
11 332	513	9 940	809	3 450	947 229	409 376
1 589	17	1 566	6	84	107 388	39 185
1 486	97	1 384	5	559	146 112	59 764
5 394	711	4 358	76	2 631	358 609	145 284
6 659	55	5 222	30	1 228	779 893	475 848
3 843	580	3 215	46	1 171	320 395	94 987
6 094	1 266	3 485	1 257	3 590	789 978	368 228
1 062	359	633	70	665	74 448	48 711
151 735	10 493	108 906	30 191	36 246	8 342 373	3 614 154

und philanthropische Institute.

Theologische Seminare		Lehrer- und Lehrerinnenseminare		Krankenhäuser	Polikliniken	Waisenhäuser		Aussätzigenasyle		Blinden- und Taubstummenasyle	
Zahl	Studenten	Zahl	Studenten			Zahl	Insassen	Zahl	Insassen	Zahl	Insassen
299	8 084	143	4 406	640	1127	220	11 091	90	7 836	31	1129
85	1 536	102	5 373	116	366	81	1 921	6	1 946	1	7
43	585	17	618	35	82	40	1 273	1	55	—	—
33	1 134	35	1 045	65	108	20	821	1	1 043	—	—
461	11 363	297	11 442	858	1686	361	15 106	104	10 880	32	1136

und Missionsinstitute. [1])

Haupt- und Nebenstationen	Kirchen und Kapellen	Elementarschulen		Höhere Schulen		Waisenanstalten	Krankenhäuser	Druckereien	Zeitschriften
		Zahl	Schüler	Zahl	Schüler				
8	8	4	334	—	—	2	—	1	—
10 144	6 085	3 688	219 401	293	66 402	179	39	24	43
769	710	691	54 125	43	12 892	26	5	4	5
6 458	6 399	2 088	75 345	54	11 789	242	97	7	6
27 329	11 561	2 037	62 736	213	19 781	312	95	23	16
415	339	19	4 367	22	6 360	19	7	4	4
1 165	239	169	8 380	1	184	3	—	1	1
46 288	25 341	8 696	424 688	626	117 408	783	243	64	75
2 719	2 364	1 695	108 387	79	13 930	159	49	17	2
9 959	9 813	6 322	282 068	42	2 003	215	178	14	7
1 092	753	1 073	69 252	21	1 722	43	35	1	3
1 947	1 935	387	30 079	125	11 303	44	23	6	3
15 717	14 865	9 477	489 786	267	28 958	461	285	38	15
741	1 016	416	47 808	15	? 230	17	24	1	1
246	230	111	16 364	10	1 186	4	7	2	5
921	683	? 732	? 53 235	18	1 948	53	13	7	5
1 908	1 929	? 1 259	? 117 407	43	? 3 364	74	44	10	11
76	62	17	1 311	4	425	3	—	1	—
294	303	346	32 789	24	2 033	13	7	2	2
1 547	1 340	802	34 548	57	6 132	31	8	13	7
567	685	281	22 868	5	160	—	—	1	—
2 484	2 390	1 446	91 516	90	8 810	47	15	17	9
66 397	44 525	20 878	1 123 397	1026	158 540	1365	587	129	110

1) Diese Statistik ist kombiniert aus den Tabellen in B. Arens' Handbuch der kath. Missionen, 1925, S. 240 ff. 272 ff. **Schmidlin.**

Missionsgesellschaften.

I. Deutsche Evangelische; — II. Ausländische Evangelische; — III. Katholische. — M. = Mission; — MG. = M.sgesellschaft.

Missionsgesellschaften: I. Deutsche Evangelische.

1. Nicht von der kirchlich organisierten M. der Brüdergemeine (¶ Brüderunität: II, 5), sondern von England (s. II, 1) übernahm Deutschland die Form freier Gesellschaften und Vereine für die Durchführung der Heidenmission (¶ Mission: II A, 4). Dadurch wurde der Kirche gegenüber Freiheit, Freiwilligkeit und Selbständigkeit gewahrt, aber auch eine im Anfang durch das Unverständnis der kirchlichen Kreise begünstigte kirchenferne, kirchenfremde Haltung möglich, die erst im Laufe des 19. Jhd.s überwunden ist. In der evg. Bewegung des Neupietismus, die durch die religiöse ¶ Erweckungsbewegung und die nationale Wiedergeburt aufgenommen wurde und in den von der ¶ Brüderunität und der ¶ Christentumsgesellschaft berührten Kreisen Boden fand, haben die fünf ältesten MG.en deutscher Zunge, die ¶ Baseler MG. 1815, ¶ Berliner MG. 1824, ¶ Rheinische MG. 1828, ¶ Norddeutsche MG. 1836 und die ¶ Goßnersche MG. 1836 ihre Wurzeln. Evg. Weitherzigkeit, romantische Wärme, lebhaftes Interesse für die Türöffnung der Kolonisation und des Handels neben einem früh in die Erscheinung tretenden Bedürfnis nach Zusammenschluß und Austausch untereinander, charakterisieren sie. Die Neubelebung des Konfessionalismus (¶ Luthertum: II) ließ die Evg.-luth. ¶ Leipziger MG. 1836 entstehen, die das Erbe der dänisch-hallischen M. übernahm; Louis ¶ Harms gründete 1849 die ebenso konfessionelle lutherische ¶ Hermannsburger Mission, Christian Jensen 1876 in Breklum die ¶ Schleswig-Holsteinische, während die 1885 gegründete ¶ Neuendettelsauer MG. auf den Franken Wilhelm ¶ Löhe und die in reformiertem Boden wurzelnde ¶ Neukirchener 1882 auf Ludwig Doll zurückgeht. In einer dritten Gruppe von MG.en sind verschiedene Motive bei der Gründung wirksam: theologische und methodische im Allgemeinen Evg.-Protestantischen M.sverein (¶ Ostasienmission) 1884, koloniale in der Bethel-MG. 1886 (früher Berlin III) und bei den deutschen Baptisten 1884 (¶ Baptistische MG.en), solche der Erweckung und Absonderung u. a. in der Allianz China-Mission 1890 (¶ China: IV, 5), in der M. der Hannoverschen Freikirche 1892, in der ¶ Liebenzeller Mission 1899, während die deutsche Orient-Mission und der Frankfurter Hilfsbund 1896 aus der Liebesarbeit für die Opfer der armenischen Greuel (¶ Orient), die deutsche Muhammedaner-(Sudanpionier) Mission 1900 (¶ Islam: III, 2 b) aus den persönlichen Anregungen des Missionars Kumm entstanden. Die Pilgermission von St. ¶ Chrischona 1840 gehört in die Gemeinschafts- und Erweckungsbewegung, während die Arbeit des Morgenländischen Frauenvereins 1841, des Berliner Frauenvereins für China 1850 (seit 1922 nach Verschmelzung mit dem Nyassabund Frauenmissionsbund genannt), des Jerusalemvereins 1852, der Hildesheimer Blindenmission 1890 aus besonderen Nöten und Aufgaben hervorgegangen sind. Auch im gegenwärtigen Jhd. sind noch Neubildungen zu beobachten, so die ¶ Karmelmission 1903, Christoffels Christliche Blindenmission im Orient 1907 (Stationen in Täbris u. Isfahan), die Arbeit des Armenischen Hilfskomitees 1919. Die deutschen ¶ Adventisten hatten vor dem Kriege selbständige M.sfelder in Deutsch- und Britisch-Ostafrika, Abessinien u. a., sie wurden im Weltkriege teils aufgegeben, teils von der Zentrale amerikanischer Missionsleitung zurückgenommen; neuerdings (seit 1927) werden ihnen wieder eigene Felder übertragen, z. B. in Holl.-Indien und China. Endlich senden noch die Friedenshorter Diakonissen seit 1912 und der Deutsche Frauen-Missions-Gebetsbund seit 1913 und die Mädchen-¶ Bibelkreise seit 1926 selbständig oder im Zusammenhang mit anderen MG.en Missionarinnen aus, und die ¶ Evangelische Gemeinschaft ist an der Mission in Japan mit geringen Kräften beteiligt, während die Arbeiten des Kaiserswerther Diakonissenvereins (1836; ¶ Diakonie, 2 g), des Syrischen Waisenhauses (1860; ¶ Orient) und die der M. in Südosteuropa (1910) an der Grenze zwischen M., Evangelisation und christlicher Liebesarbeit stehen.

2. So unerfreulich die Zersplitterung ist, so erfreulich ist, daß sich 1922 die meisten deutschen MG.en im Deutschen Evg. Missionsbund zusammengeschlossen haben, dessen Geschäfte der schon seit 1885 bestehende, zur Zeit neun Mitglieder zählende Deutsche Evg. Missionsausschuß (Anschrift: Tübingen, Albrechtstraße 2) als Vertrauensrat ohne anordnende Vollmacht führt. Die Abneigung zwischen MG.en und Kirchen ist heute der Erkenntnis gewichen, daß die deutschen MG.en nur dann ihre Arbeit mit der nötigen Kraft führen können, wenn es gelingt, die Gesamtkirche für die Aufgaben der M. zu gewinnen. Aus dieser Erkenntnis haben zuerst die hanseatischen Kirchen gemeinsam ein kirchliches M.samt zur Weckung des M.interesses eingeführt (1927), ein Vorgang, der schon Nachfolge gefunden hat.

Außer der unter ¶ Mission: II A und in den Artikeln über die einzelnen Missionsgesellschaften genannten Literatur vgl. noch RE³ XIII, S. 139 ff; XXIV, S. 136 ff; — Paul Richter: Die deutschen evg. Heidenmissionen, 1907. — Genaue Einzelangaben, Missionsanschriften usw. in: Die deutsche evg. Heidenmission (Jahrbuch der vereinigten deutschen Missionskonferenzen, seit 1900) und im Lutherischen Missionsjahrbuch (seit 1888); — H. P. Beach und Ch. H. Fahs: World Missionary Atlas, New York 1925.

Schlunk.

Statistik der Deutschen Evangelischen Missionsgesellschaften.

	Name	Gründungsjahr	Kirchliche Richtung	Literarisches Hauptorgan	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Brüder-Unität	1732	Brüdergemeine	Missionsblatt der Brüdergemeine	59	Südwest- und Südostafrika, Nyassa. Von dem holländischen Zweig der Brüdergemeine wird Suriname verwaltet; von England aus die großen und kleinen Antillen, Demerara, Labrador, Unyamwesi; von Amerika aus Samoa, Alaska, Kalifornien und Nicaragua.

	Name	Gründungsjahr	Kirchliche Richtung	Literarisches Hauptorgan	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
2.	Baseler MG.	1815	Weitherzig pietistisch	Evg. Missions-Magazin; Heidenbote	196	Kwangtung, Nord- und Süd-Borneo, Indien, Goldküste, Kamerun.
3.	Berliner MG. (früher Gesellschaft zur Beförderung der evg. Missionen unter den Heiden; Berlin I)	1824	Lutherisch in der Union	Berliner Missionsberichte	163	Südafrika, Tanganyika Territory (das frühere Deutsch-Ostafrika), Kwangtung.
4.	Rheinische MG. (Barmen)	1828	Konföderation von reformierten und lutherischen Gruppen	Berichte der Rheinischen MG.	264	Kapkolonie, Südwestafrika, Sumatra, Nias, Mentawei, Kwangtung.
5.	Norddeutsche MG. (Bremen)	1836	Weitherzig pietistisch	Monatsblatt der Norddeutschen MG.	6	Oestliche Goldküste (Togo).
6.	Leipziger evg.-luth. MG.	1836	Lutherisch	Evg.-Luth. Missionsblatt	52	Tamulenland in Indien, Tanganyika Territory (das frühere Deutsch-Ostafrika).
7.	Goßnersche MG. (Berlin II)	1836	Lutherisch-pietistisch	Die Biene auf dem Missionsfelde	7	Tschota Nagpur und Assam in Indien.
8.	Frauenverein für Bildung des weibl. Geschlechts im Morgenlande (Morgenländ. Frauenverein)	1842	Union	Missionsblatt des Frauenvereins	4	Stellt seine Schwestern verschiedenen deutschen MG.en zur Verfügung.
9.	Hermannsburger MG.	1849	Lutherisch	Hermannsburger Missionsblatt	105	Natal, Transvaal, Gallaland.
10.	Jerusalem-Verein	1852	Union	Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande	5	Palästina.
11.	Schleswig-Holstein. MG. (Breklum)	1877	Lutherisch	Schleswig-Holstein. Missionsblatt	16	Indien, Kwangtung.
12.	Neukirchener MG.	1882	Evg. Allianz bei wesentlich reformierter Grundlage	Missions- und Heidenbote	64	Java, Kenia, Tanganyika.
13.	Ostasien M. (Allg. Evg. Prot. M.-Ver.)	1884	Weitherzig protestantisch	Zeitschrift für Miss.-Kunde u. Rel.-Wiss.; Christenhilfe für die Welt; Ostasien-Jahrb.	10	China, Japan.
14.	Neuendettelsauer MG.	1885	Lutherisch	Neuendettelsauer Missionsblatt	85	Neuguinea.
15.	Bethelер M. (früher Deutsch-Ostafrikan. MG.; Berlin III)	1886	Uniert	Nachrichten aus der Bethel-Mission	34	Tanganyika Territory.
16.	Allianz China M.	1890	Evg. Allianz wie die China Inland-Miss.	Chinabote	32	China.
17.	Liebenzeller M.	1899	„	Chinas Millionen	101	China, Südsee.
18.	Hildesheimer Blindenmission	1890	Lutherischer Pietismus	Tsaukwong	3	China.
19.	Deutsche Baptisten-Mission	1898	Baptistisch	Unsere Heidenmission	7	Kamerun.
20.	M. der Hannoverschen Evg.-Luth. Freikirche	1892	Lutherisch	Missionsblatt d. Hann. Evg.-Luth. Freikirche	14	Südafrika.
21.	Deutscher Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient	1896	Gemeinschaftskreise	Sonnenaufgang	23	Orient, Bulgarien.
22.	Evg. Muhammedaner Mission	1900	„	Pionier	18	Oberägypten.
23.	Evg. Karmelmission	1903	Kirchlich-pietistisch	—	13	Palästina.
24.	Christliche Blindenmission im Orient	1907	Uniert	—	5	Persien.
25.	Dr. Lepsius' Deutsche Orient-M.	1924	Uniert	Der Orient	6	Syrien.

Insgesamt 25 Gesellschaften mit 1292 Missionaren.

Julius Richter.

Missionsgesellschaften: II. Ausländische Evangelische.

1. Großbritannische; — 2. Amerikanische; — 3. Holländische; — 4. Französische; — 5. Nordische; — 6. Schweizerische MG.en; — 7. MG.en der Kolonialkirchen. — 8. Statistische Tabellen.

1. Großbritannische MG.en.

Die bereits gegen Ende des 16. Jhd.s einsetzende und besonders seit 1620 stark anwachsende Auswanderung von Engländern und Schotten nach Nordamerika sowie die Erwerbung von Stützpunkten und später von größeren Provinzen in ¶ Indien durch die 1600 gegründete Englisch-Ostindische Kompagnie haben in England während des 17. und 18. Jhd.s eine M.sbewegung nicht hervorgerufen. Nur sporadisch wurde während des 17. Jhd.s unter den ¶ Indianern Nordamerikas missioniert (John ¶ Eliot, Thomas Mayhew). Doch kam es 1649 zur Gründung der Corporation for the Propagation of the Gospel in New England, die ihre Tätigkeit freilich auf Sammlung von Geldmitteln beschränkte; aus dem Vermögen wird noch heute die Indianermission in Canada unterstützt. Auf Betreiben des Thomas Bray, Rektor von Sheldon, entstand 1698 die Society for the Promotion of Christian Knowledge, die während des 18. Jhd.s die dänisch-hallesche M. unterstützte und seit 1813 sich besonders der Veröffentlichung und Verbreitung christlicher Literatur im In- und Auslande annimmt. 1701 erfolgte die Gründung der Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts (SPG), die im 18. Jhd. nur gelegentlich unter Indianern und Negern in Nordamerika gearbeitet hat. Erst um die Wende des 18. Jhd.s zum 19. setzte in England eine starke M.sbewegung ein, die 1792 die ¶ Baptistische MG., 1795 die kongregationalistische Londoner MG., 1799 die anglikanische Church Missionary Society (CMS) und dann eine große Reihe weiterer MG.en (s. Statistische Tabelle, Sp. 65/66) entstehen ließ, so daß heute, von den MG.en der Dominions und Kolonialkirchen abgesehen, in England, Schottland, Irland insgesamt 75 MG.en nebeneinander arbeiten. Das Erwachen des M.seifers war in erster Linie eine Folge der religiösen ¶ Erweckungsbewegung, die sich besonders, aber nicht allein an die Namen ¶ Wesley und ¶ Whitefield (¶ Methodisten) knüpft und weiteste Kreise in allen Kirchen ergriff. Auf die M. wurde das neu erwachte religiöse Leben gelenkt einmal durch die Entdeckung vieler neuer Länder und die phantastischen Berichte darüber (James Cooks, † 1774; David ¶ Livingstone, 1850 bis 1873; Henry ¶ Stanley, 1876—78), durch das Erwachen des Humanitätsgedankens u. a. infolge der nordamerikanischen Unabhängigkeitskriege und der französischen Revolution, in Verbindung damit durch die heftigen parlamentarischen Kämpfe um die Aufhebung der ¶ Sklaverei (William ¶ Wilberforce) und um die Beseitigung der Mißstände in der Verwaltung Indiens durch die ostindische Handelsgesellschaft. Ein großer Antrieb zu Neugründungen von MG.en ging wieder von der Erschließung ¶ Chinas (: IV, 4 b) infolge des sogenannten Opiumkrieges (beendet 1842) und besonders des Friedens von Tientsin (1859) und Peking (1860) und von dem Söldneraufstand in Indien (1857; ¶ Indien: III A, 3 c) aus. Für die große Anzahl der MG.en ist einmal die kirchliche Zerrissenheit verantwortlich — jede Kirche und jede Richtung wollte ihre eigene M. haben —, sodann aber auch vielfach falsche persönliche Eigenbrödelei und Ehrgeiz. Letzteres führte nicht nur zur Gründung vieler kleinster M.sunternehmungen, die zum Teil bald wieder eingingen, sondern ließ auch viele als sog. Freimissionare hinausgehen.

Die Organisation der MG.en ist verschieden. Die meisten sind den Kirchen gegenüber zwar selbständig, arbeiten aber im engen Anschluß an dieselben. Die Ausbildung der Missionare liegt vor allem bei den nicht denominationalen MG.en sehr im Argen. Man begnügt sich oft mit einem kurzen Bibelkursus. Die Freikirchen beziehen ihre Missionare vielfach aus ihren theologischen Seminarien. Die CMS besitzt ein besonderes M.sseminar zu Islington, das bis 1913: 797 Missionare, darunter 13 Bischöfe hervorgebracht hat, und ein zweites in dem St. Augustine's College in Canterbury, aus dem 307 Missionare hervorgegangen sind. Die Erkenntnis, möglichst gut ausgebildete Missionare hinaussenden zu müssen, nimmt immer mehr zu. Die Zahl der studierten Missionare wächst von Jahr zu Jahr. Viele MG.en sind sogenannte Glaubensmissionen, deren Organisation sehr locker ist. Charakteristisch für Schottland ist, daß die schottische Staatskirche sowohl als die Freikirche die M.sarbeit als Kirchenangelegenheit betrachten. In ihrer Arbeit legen sie besonderen Nachdruck auf die höhere Schularbeit, weswegen sie nur Graduierte hinaussenden. — Die MG.en sind in der Conference of Missionary Societies in Great Britain and Ireland zusammengeschlossen (gemeinsames Bureau: London SW 1, 2 Eaton Gate).

Alle Einzelheiten, Anschriften usw. im World Missionary Atlas, New York 1925, S. 34 ff. **H. W. Schomerus.**

2. Amerikanische MG.en.

Die älteste MG. der Vereinigten Staaten ist der American Board of Commissioners for Foreign Missions, abgekürzt ABCFM, auch kurz „der Board" genannt. Ihr Sitz ist Boston. Sie wurde 1810 gegründet und ist kongregationalistisch, ohne anderen Denominationen den Zutritt zu verwehren. Bekannt ist ihr langjähriger Sekretär Rufus ¶ Anderson, der u. a. die frühe Selbständigkeit heidenchristlicher Gemeinden betrieb, was für diese kongregationalistische M. besonders kennzeichnend ist. — Auf den ABCFM folgten 1814 die ¶ Baptistische MG., 1816 die Amerikanische ¶ Bibelgesellschaft, 1819 die ¶ Methodistische MG., 1820 die anglikanische und in den folgenden Jahrzehnten eine stattliche Reihe weiterer (s. Statistische Tabelle, Sp. 67/68). Das M.sleben der Vereinigten Staaten hat besonders während des letzten Vierteljahrhunderts einen großen Aufschwung genommen und scheint noch immer weiter im Aufstieg zu sein, wenn auch die Nachkriegsjahre einen empfindlichen Rückschlag gebracht haben. Man zählte 1900: 52 Gesellschaften mit einem Einkommen von 5½ Mill. Dollar; 1923: 139 Gesellschaften mit 45¼ Mill. Dollar Einkommen. Allerdings hat sich das Einkommen in den letzten Jahren bedrohlich vermindert; 1924 waren es 39 Mill.; 1927: 31⅓ Mill. Dollar, sogar mit Einschluß des missionseifrigen Canada. Aber auch so repräsentieren die nordamerikanischen M.en drei Fünftel von dem Gesamteinkommen der protestantischen Weltmission (57 Mill. Dollar). Das M.sleben Nordamerikas unterscheidet sich dadurch von dem Europas, daß die M. fast durchweg in den kirchlichen Organismus eingegliedert ist, also die M.skomitees kirchliche Behörden neben vielen andern sind. Das hat zur Folge, daß es fast so viele selbständige M.sbehörden als Kirchen und Denominationen gibt. Neben den größeren Gesellschaften gibt es zahlreiche kleinere M.sinstanzen, Leitungsbehörden für Universitäten, Colleges und andere M.sinstitute, Gesellschaften für besondere Zwecke und Aufgaben usw. Da die nicht denominationell eingegliederten M.en im allgemeinen im kirchlichen und M.sleben keine große Rolle spielen, orientiert man sich

am leichtesten nach den verschiedenen Kirchen, ausgehend von der meist zutreffenden Annahme, daß jede Kirche auch ihre eigene M.sbehörde habe. Auch das Sammelwesen für die M. und die Werbung für den M.sgedanken sind in den regelmäßigen kirchlichen Betrieb eingegliedert. Auch abgesehen davon unterscheidet sich das amerikanische M.sleben charakteristisch vom kontinentalen. a) Die Missionare, Männer und Frauen, stellen sich in der Regel fertig vorbereitet von den Universitäten und Colleges den M.sbehörden zur Verfügung. Zu ihrer Werbung entfaltete eine m.sfreiwillige Bewegung (seit 1885) unter den Studenten eine lebhafte Werbung, besonders durch die in jedem vierten Jahre in der Weihnachtswoche stattfindenden Studentenkonventionen. Da mithin akademisch ausgebildete Missionare zur Verfügung stehen, tun die M.sbehörden in der Regel am besten, ihnen im M.sdienste die Aufgaben zuzuweisen, für welche sie speziell vorgebildet sind. Das trägt viel zur Gliederung des amerikanischen M.slebens bei. Auch die soziale Stellung und die Gehaltsfragen werden für die Missionare parallel den entsprechenden heimatlichen Stellungen geordnet. Allerdings hängt es damit zusammen, daß diese Missionare leichter als in der Regel die kontinentalen den M.sdienst wieder verlassen. — b) Das amerikanische M.sleben wird in Rhythmus gehalten durch Bewegungen, die auf bestimmte Altersstufen und Volkskreise eingestellt sind. So seit 1900 die Young People's Missionary Movement, später Missionary Education Movement genannt, die mit abgestuften Lehrbüchern, M.sstudienkreisen und -kursen M.skenntnis und Liebe in die breitesten Volksschichten, besonders in das nachwachsende Geschlecht trägt. Ihr trat seit 1906 eine Laienmissionsbewegung zur Seite, die einige Jahre die kirchliche Oeffentlichkeit stark bewegte, aber wieder abgeflaut ist. — c) Die Amerikaner lieben es, die sie bewegenden Ideen in Schlagworte zu fassen, welche durch eine unermüdliche Reklame dem Volke eingehämmert werden. So wurde die M.aufgabe von Rufus ¶ Anderson formuliert in die drei Schlagworte: self supporting, self governing, self propagating. Im Jahre 1885 gab Arthur ¶ Pierson die Losung aus Evangelization of the World in this generation. Neuerdings hallt die amerikanische M. wieder von der Forderung des Social Gospel. — Die MG.en sind zusammengeschlossen in der Foreign Missions Conference of North America (gemeinsames Bureau: New York, 419 Fourth Avenue).

Beste Orientierung durch die ausführlichen Jahrbücher der Foreign Missions Conference, jährlich seit 1893. **Julius Richter.**

3. Holländische MG.en.

Entsprechend dem Nebeneinander zahlreicher, konfessionell getrennter Kirchen in den ¶ Niederlanden haben sich im Laufe des 19. Jhd.s viele, bald große, bald nur kleine MG.en neben der erstgegründeten, Het Nederlandsch Zendelinggenootschap (NZG), die Ende 1797 als allgemeine MG. entstanden war, gebildet, so daß heute etwa 15 MG.en in der holländischen M.sarbeit stehen (s. Statistische Tabelle, Sp. 69/70). Sie arbeiten selbständig in Holländisch-Indonesien (¶ Indonesien, 3c), oder unterstützen die Arbeit anderer MG.en, wie der Baseler, der Rheinischen, der Neukirchener (¶ Missionsgesellschaften: I). Het Zeister Zendingsgenootchap (ZZG) arbeitet in Suriname. Doch stehen neben diesen die M.en der kleinen Gruppen, wie der Pfingstgemeinde, der Baptisten, der freien evg. Gemeinden und der kleinen Vereine, die in Aegypten, Spanien, Armenien, Syrien usw. Arbeit haben. Die alte reformierte Kirche hat offiziell keine M.; doch haben in ihr fast alle MG.en ihren Mutterboden.

Jede Gesellschaft hält an ihrer eigenen Tradition fest. So werden die verschiedensten Kreise gewonnen. Dabei ist das M.sinteresse gestärkt worden und der M.seifer gewachsen. Trotz dieser Verschiedenheit ist aber auch unverbindliche und sogar föderative Einheit da: a) Die allgemeine M.skonferenz besteht über 40 Jahre. Jede M. kann ein Mitglied des Komitees ernennen. — b) Das M.skonsulat (Zendingsconsulaat) ging hervor aus der allgemein anerkannten Notwendigkeit, eine Vertrauensperson bei der Regierung in Batavia zu haben (1906). Es sind jetzt zwei M.skonsuln berufen. — c) Der Niederländische Missionsrat (Nederlandsche Zendings-Raad), dessen Beratungen und Beschlüsse freilich nur ratgebenden Charakter haben, besteht seit Oktober 1929; in ihm sind unter dem Vorsitz des Sekretärs der Niederländ. Bibelgesellschaft L. J. van Wijk alle niederländischen M.en und auch Abgeordnete der Gereformeerde Kerken vertreten. — d) Die Beratungsstelle für M.sstudien (Zendingsstudieraad; seit 1909) bildet Studienkreise, vermittelt Handbücher und organisiert Konferenzen, die in dem Konferenzort Lunteren (in Holzbaracken) stattfinden. — e) Die Niederländische M.sschule (Nederlandsche Zendingsschool), seit 1905 (3 Klassen, je 2 Jahre) ist jetzt die einzige M.sbildungsanstalt; auch Hilfsprediger für Indien werden aufgenommen. — f) Einheitliche Direktion hatten schon seit 1904 die NZG und die Utrechtsche Zendingsvereeniging (UZV). Sangi und Talaut Comité (STC) hat sich dabei angeschlossen und seit 1922 auch die Nederlandsche Zendingsvereeniging (NZV). Alle Direktoren, jetzt vier, sind in einer einheitlichen Leitung verbunden, doch so, daß jede Vereinigung dennoch ihre Tradition behält. — g) Das M.sbüro (Zendingsbureau Oegstgeest bei Leiden) ist von NZG und UZV eingerichtet; STC und NZV haben sich ganz angeschlossen. Die anderen MG.en können sich, gegen Bezahlung, der Hilfeleistungen des Büros bedienen.

Einzelheiten in: Het Nederl. Zendingsjaarboek, 1928/29. — Zur Geschichte vgl. J. W. Gunning: Hedendaagsche Zending in onzen Oost, (1909) 1914². **Zoetmulder.**

4. Französische MG.en.

Der französische Protestantismus hat schon 1822 den größten Teil seiner M.skraft in der Société des Missions évangéliques de Paris vereinigt. Die Gesellschaft begann eine größere Arbeit im Bassutoland (1829), die später unter Coillard in das Barotseland (Nord-Rhodesien; 1884) ausgedehnt wurde. Hoffnungsvolle Anfänge wurden in der Afrique équatoriale (ehem. franz. Kongo) gemacht (1891). Daneben kam die Gesellschaft ausländischen M.en im französischen Kolonialreich zu Hilfe, wenn diese durch staatliche oder ultramontane Intoleranz verdrängt oder bedroht wurden; so auf den Gesellschaftsinseln (1865), den Loyalitätsinseln (1887) und Neu-Caledonien (1905/10) auf Madagaskar (1897) und in dem französisch gewordenen Teile von Kamerun (1919). Zum gegenwärtigen Stand vgl. die statistische Tabelle Sp. 69/70. — Außer der Pariser MG. sind zu nennen: a) Comités français des Missions luthériennes à Madagascar, die Gelder für die norwegische M. in Madagaskar sammeln und ihr französische Missionare (zur Zeit 2) zur Verfügung stellen; — b) Comité d'aide française de la mission wesleyenne de Londres, das der englischen Muttergesellschaft in Togo und Dahomey französische Missionare (zur Zeit 6) zur Verfügung stellt und sie mit Geldmitteln unterstützt; — c) Comité français des oeuvres protestantes en Syrie, das die Arbeit der deutschen Missionen in Beyrut und am Libanon übernommen hat (4 M.sarbeiter). **Rambaud.**

5. Nordische MG.en.

a. Die älteren nordischen M.en kamen auf kgl. Befehl oder mit kgl. Genehmigung zustande, um unter den heidnischen Untertanen der Krone zu wirken. Das war der Fall in Schweden unter den Lappen (besonders seit Gustav Adolf; ¶ Schweden) und den Indianern an den Grenzen der schwedischen Niederlassung am Delaware (17. Jhd.). In Dänemark gab König Friedrich IV den Anlaß zur dänisch-halleschen M. im dänischen Tranquebar (¶ Christentum: III, 4 a), wo neben Deutschen auch Dänen gearbeitet haben. Aehnlich war die dänisch-norwegische M. unter den norwegischen Lappen (Th. von ¶ Westen) und ¶ Eskimos (Hans ¶ Egede) abhängig von der Krone. In Schweden wie in Dänemark wurden amtliche Behörden für die Leitung der M. eingesetzt. Im 18. Jhd. hatte die ¶ Brüderunität (: II, 5) viele Missionare in den nordischen Ländern.

b. Im 19. Jhd. mußte die M. fast ganz neu gegründet werden. Die Anregungen kamen von England, der Brüdergemeine und später von dem neuen deutschen M.sleben (¶ Missionsgesellschaften: I); zu Anfang unterstützte man fremde, hauptsächlich deutsche MG.en (besonders Basel und Leipzig). Zur Gründung einer eigenen MG. kam es zuerst in Dänemark: Dansk Missionsselskab (1821; DMS) die aber erst 1865 eine selbständige Arbeit im Tamulenland (Südindien) aufnahm; sie ist noch heute die leitende MG., obwohl im Laufe des 19. Jhd.s weitere MG.en entstanden sind (vgl. statistische Tabelle, Sp. 69/70). — In Schweden wurden 1835 Svenska Missionssällskapet, 1845 Lunds M. S. gegründet und einige Missionare in Verbindung mit der Leipziger M. nach dem Tamulenlande geschickt. Nach Gründung der Svenska Kyrkans Mission 1874 (SKM) wurde ihr die bisherige M.sarbeit in Indien übertragen und eine neue Arbeit unter den Zulus angefangen. Schon vorher hatte Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (Vaterlandsstiftung), eine mehr pietistisch gerichtete Gesellschaft, die auf kirchlichem Grund steht und im freien Anschluß an die kirchlichen Organe arbeitet, Missionare nach Ostafrika ausgesandt (1865). Die stark hervortretende freikirchliche Bewegung erhielt in dem 1878 gegründeten Svenska Missionsförbundet ihre erste MG., die durch die Zahl ihrer Missionare selbst die besonders im Weltkrieg stark entwickelte Arbeit der SKM noch übertrifft (vgl. statistische Tabelle). — Am kräftigsten entwickelte sich zu Anfang die norwegische M. Det Norske Missionsselskap (1842; NMS) sammelte alle M.sfreunde um sich und fing 1850 die Arbeit im Zululand und bald darauf auf Madagaskar an. Trotz einer später eintretenden Splitterung ist NMS noch heute die weitaus größte norwegische MG. (vgl. statistische Tabelle). — In Schweden ist M.sgeschichte offiziell in den Lehrplan der Volksschulen aufgenommen. An der Universität Lund gibt es wie an der dänischen Universität Kopenhagen einen Dozenten für M.skunde. — Neben den aussendenden Gesellschaften gibt es auch in den nordischen Gebieten eine Anzahl unterstützender Vereine — besonders sind die Lehrerinnen gut organisiert —, die entweder gewisse MG.en oder die M. im allgemeinen unterstützen. In Verbindung mit dem ¶ Internationalen Missionsrat besteht seit einigen Jahren ein Nordischer M.srat, der die regen Verbindungen, die schon früh im 19. Jhd. zwischen den nordischen M.en bestanden, weiter entwickelt.

Th. Anderson: Svenska Missionsförbundet Yttre missionen, Stockholm 1928; — Chr. Siegumfeldt: Oesterlands Missionen, Kopenhagen 1922 und 1927. **Sandegren.**

c. Als im Anfang des 19. Jhd.s der M.sgedanke auch in Finnland erwachte, sammelte man zunächst Beiträge für die Schwedische MG. Erst aus Anlaß des 700jährigen Jubiläums der Einführung des Christentums in ¶ Finnland entstand 1859 für die Verwaltung der Jubiläums-M.ssammlung und anderer M.sgaben die eigene Finnische MG. (Suomen Lähetysseura), die in den ersten Jahren nur durch Unterstützung der älteren deutschen MG.en (Leipzig, Hermannsburg, Berlin-Goßner) wirkte, aber 1862 ein M.sinstitut in Helsinki gründete und 1868 die ersten Zöglinge nach Amboland (Südwestafrika) aussandte. Seit 1902 hat die MG. auch in China (Nordwest-Hunan) gearbeitet, auf beiden Gebieten nahe verbunden mit den anderen lutherischen M.en. FMG hat seit dem Jahre 1912 auch Judenmission betrieben. Neben ihr hatte der Lutherische Evangelium-Verein (Suomen Lutherilainen Evankeliumiyhdistys), ursprünglich ein Traktat- und Evangelisationsverein, seit 1900 auch Heidenmission in Japan in streng lutherischem Sinne betrieben. Und schon vorher hatte die freikirchliche Erweckungsbewegung (1880—90), organisiert unter dem Namen: Die Freie Mission (Vapaa Lähetys), ihre ersten Missionare 1891 nach China gesandt, wo diese in Kiangsi in Verbindung mit der China-Inland-Mission gewirkt haben. 1898 wurde durch Anregung von Fr. Franson von den freikirchlichen Kreisen auch eine Finnische Allianzmission gegründet, die im Himalaja-Gebiet (Darjeling und Sikkim) arbeitet. Jetzt steht die chinesische M. unter der Leitung der Schwedisch sprechenden und die M. in Himalaja unter der Leitung der Finnisch sprechenden Teile der Freien M. (Statistisches vgl. Tabelle Sp. 71/72).

U. Paunu: Suomen Pakanalähetystoimi, 2 Bde., Helsinki 1908/09; — K. A. Paasto: Finlands insats i världsmissionen, Helsinki 1928; — Matti Tarkkanen: Vår Ambomission förr och nu, Helsinki 1928. **Tarkkanen.**

6. Schweizerische MG.en.

Die Schweiz richtete ihre Missionsliebe anfangs auf die ¶ Baseler und im französisch redenden Teil auf die Pariser MG. (vgl. Nr. 4, Sp. 62). Erst 1847 kam es in der Waadtländischen Freikirche zur Gründung einer neuen Gesellschaft, die ihre Arbeit 1879 auf die Freien Kirchen von Genf und Neuchâtel ausdehnte (Missions des églises libres de la Suisse Romande, kurz Mission Romande) und ihre Arbeit in Nordtransvaal und in Portugiesisch-Ostafrika hat. 1895 nahm die Pilgermission von St. ¶ Chrischona in Verbindung mit der China Inland Mission die Aeußere Mission unter ihre Arbeitszweige auf. Sie hat seitdem auch gelegentlich anderen Missionen von ihr ausgebildete Missionare zur Verfügung gestellt (vgl. statistische Tabelle, Sp. 71/72). Während des Weltkriegs hat eine Kanaresische Mission sich für die Arbeit der Baseler Mission in Kanara (Ostindien) eingesetzt.

Rapport Annuel de la Mission Suisse Romande; — Jahresbericht der Pilgermission Chrischona; — A. Zimmermann: Die Kanaresische Mission 1918—27, Zürich 1929. **Schlunk.**

7. MG.en der Kolonialkirchen.

Von den Mutterländern griff die Arbeit auf die Kolonien über. Es bildeten sich in Canada, Australien, Südafrika, West- und Ostindien, schließlich auch in China und Japan selbständige MG.en von zum Teil bedeutender Leistungsfähigkeit. Die größten sind in die Statistik aufgenommen (Sp. 71/72), diejenigen aus den eigentlichen Missionsländern sind dazu in ihrer Arbeit noch zu klein; aber schon ihr Bestehen ist ein erfreulicher Beweis des Fortschritts.

World Missionary Atlas, New York 1925, S. 53 ff. **Schlunk.**

8. Statistik der ausländischen evangelischen Missionsgesellschaften.

	Name	Gründungsjahr	Kirchliche Richtung	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare[1])	Arbeitsgebiete
	1. Großbritannien.					
1.	Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG) (Ausbreitungsgesellschaft)	1701	Hochkirchlich anglikanisch	Mission Field, Overseas, Church Abroad, King's Messenger, The East and the West	1543	Das gesamte britische Kolonialreich; außerd. China, Japan, Korea, Palästina, Madagaskar. Ebenso kirchliche Pflege der weißen Kolonialbevölkerung.
2.	Church Missionary Society for Africa and the East (CMS)	1799	Evangelikal anglikanisch	Church Missionary Outlook, Church Missionary Review	1158	Indien, Japan, China, Westafrika, Britisch Ostafrika und Uganda, Persien und Palästina, Tanganjika, Kanada und Britisch Columbien.
3.	South American Missionary Society	1844	Hochkirchlich anglikanisch	South American Mission Magazine	81	Südamerika.
4.	Universities' Mission to Central Africa	1858	Hochkirchlich anglikanisch	Central Africa	241	Ostafrika.
5.	Church of English Zenana Missionary Society	1880	Evangelikal anglikanisch	India's Women and China's Daughters, Homes of the East	234	Indien, Ceylon, China, Britisch-Malaya.
6.	Baptist Missionary Society (BMS)	1792	Baptistisch	Missionary Herald	423	China, Indien, Ceylon, Kongo.
7.	London Missionary Society (LMS)	1795	Kongregationalistisch	Chronicle of LMS, News from Afar	295	Polynesien, Südafrika, China, Indien, Madagaskar, Papua.
8.	Friends Foreign Mission Association	1866	Quäker	—	82	China, Indien, Ceylon, Syrien, Madagaskar.
9.	Wesleyan Methodist Missionary Society	1813	Methodistisch	Foreign Field, At Home and Abroad	365	Indien, Ceylon, China, West- und Südafrika, Westindien.
10.	Foreign Missions Committee of the Presbyterian Church of England	1847	Presbyterianisch	Presbyterian Messenger	118	Indien, Formosa, China, Malakka.
11.	China Inland Mission (CIM)	1865	Interdenominationell	China's Millions	1167	China.
12.	Regions beyond Missionary Union	1899	Interdenominationell	Regions Beyond	49	Kongo, Indien.
13.	Christian Missions in Many Lands	1836	Darbystisch	Echoes of the Service	590	In allen Erdteilen.
14.	Zenana Bible and Medical Mission	1852	Interdenominationell	The Zenana	81	Indien.
15.	Church of Scotland Foreign Mission Committee	1829	Presbyterianisch; seit 1. Oktober 1929 vereinigt	Gemeinsames Organ: Record of the Home and Foreign Mission Work	136	Indien, China, Britisch-Ostafrika, Nyassa-Land.
16.	United Free Church Foreign Mission Committee	1843			64	Indien, Südafrika, Neue Hebriden, Westindien, Mandschurei.
17.	Foreign Mission of the Presbyterian Church in Ireland	1840	Presbyterianisch	Missionary Herald, Cenhadwr	100	Mandschurei, Indien.
18.	Welsh Calvinistic Methodists' Foreign Mission	1840	Presbyterianisch	Glad Tidings	62	Assam.
19.	British and Foreign Bible Society	1804	Interdenominationell	The Bible in the World	32	In allen Erteilen.
20.	National Bible Society of Scotland	1861	Presbyterianisch	Quarterly Record	?	Japan, China, Südafrika, Melanesien, Argentinien.

[1]) Es sind stets die Männer, die Missionsschwestern und die Missionarsfrauen zusammengezählt.

	Name	Gründungsjahr	Kirchliche Richtung	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
			2. Amerika.			
1.	American Board of Commissioners for Foreign Missions	1810	Kongregationalistisch	Missionary Herald, News Bulletin	653	Indien, Ceylon, Japan, China, Angola, Südafrika, Türkei, Philippinen.
2.	American Baptist Foreign Mission Society	1814	Baptistisch	Missions	805	Indien, Japan, China, Kongo, Angola.
3.	Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention	1845	Baptistisch	Home and Foreign Fields	539	Japan, China, Südnigeria.
4.	General Conference of Seventh Day Adventist Denomination	1863	Adventistisch	Advent Review and Sabbath Herald	648	Japan, Korea, China, Indien, Deutsch-Ostafrika und viele andere zersplitterte Missionen.
5.	Mission Board of the Christian Church	1875	Christlich	Christian Missionary	312	Japan, China, Indien Türkei, Kongo.
6.	Board of Foreign Missions of the United Lutheran Churches	1841	Lutherisch	The Foreign Missionary	211	Indien, Liberia, Japan, China.
7.	Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church	1819	Methodistisch	Die vielen Kirchenzeitungen der Denomination	1695	Indien, Japan, Korea China; verschiedene Missionsfelder in Afrika.
8.	Board of Missions of the Methodist Episcopal Church. South	1846	Methodistisch	Missionary Voice	560	Japan, Korea, China; Indianer.
9.	Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church	1837	Presbyterianisch	Women and Missions, All the World	1565	Japan, Korea, China, Siam, Laos, Indien, Syrien, Persien, Kamerun, Gabun, asiatische Einwanderer.
10.	Board of Foreign Missions of the United Presbyterian Church	1859	Presbyterianisch	Triennial Reports	452	Pandschab, Aegypten.
11.	Executive Committee of Foreign Mssions of the Presbyterian Church (South)	1861	Presbyterianisch	Presbyterian Magazine	499	Japan, Korea, China, Kongo.
12.	Domestic and Foreign Mission Society of the Protestant Episcopal Church	1820	Anglikanisch	Spirit of Missions	485	Japan, China, Liberia, Westindien, Mittel- und Südamerika.
13.	Reformed Church in America (Dutch)	1832	Reformiert	Christian Intelligencer and Miss. Field	59	Japan, China, Indien, Arabien.
14.	Reformed Church in the United States (German)	1838	Reformiert	Outlook of Missions, Fliegende Blätter	113	Japan, China.
15.	Christian and Missionary Alliance	1897	Interdenominationell, freikirchlich	The Alliance Weekly	291	Japan, China, Palästina, Sierra Leone, Kongo, Philippinen, Südamerika.
16.	Evangelical Church	1838	Evangelikal	Evangelical Missionary World, Evg. Missionsbote	21	Japan, China.
17.	Evangelical Synod of North America	1865	Evangelikal	Our Work	26	Indien.
18.	United Brethren in Christ	1853	Brüderkirche	The Evangel	61	Japan, China, Sierra Leone, Philippinen.
19.	Amerian Bible Society	1816	Interdenominationell	Bible Society Record	53	In allen Erdteilen.

	Name	Gründungsjahr	Kirchliche Richtung	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
	3. Holland.					
1.	Nederlandsch Zendelinggenootschap	1797	Interdenominationell (hauptsächlich reformiert)	Nederlandsch Zendingsblad, Mededeelingen	60	Alle größeren holländischen M.en (außer der Zeister MG.) arbeiten ausschließlich in Holl.-Indonesien und zwar 1. auf Ostjava, Celebes, Sumatra; 2. auf Westjava, Celebes; 3. auf Neuguinea, Buru und Halmaheira; 4. auf Java und Sumatra; 5. auf Java und Sumba; 6. auf Suriname.
2.	Nederlandsche Zendingsvereeniging	1858			30	
3.	Utrechtsche Zendingsvereeniging	1859			24	
4.	Doopsgezinde Zendingsvereeniging	1847	Mennonitisch	—	10	
5.	Gereformeerde Kerken	1892	Reformiert	Het Zendingsblad, De Macedonier	100	
6.	Zeister Zendingsgenootschap (Herrnhut 1793)	1928	Brüder-Unität	Berichten uit de Heidenwereld	30	
	Insgesamt 15 Gesellschaften und Kirchen mit etwa 330 Missionaren.					
	4. Frankreich.					
	Société des Missions évangéliques de Paris (Pariser evg. MG.)	1822	Presbyterianisch	Journal des Missions évangéliques, L'Ami des Missions, Le Petit Messager	252	Senegambien, Franz. Kongo, Bassutoland, Madagaskar, Westafrika, Kamerun, Melanesien, Polynesien.
	5. Skandinavien.					
	Schweden.					
1.	Svenska Kyrkans Mission	1874	Lutherisch	Sv. Kyrkans Missionstidning	111	Südindien, Zululand und Süd-Rhodesien, China.
2.	Evangeliska Fosterlandsstiftelsen	1861	Lutherisch-pietistisch	Missionstidning	76	Ostafrika, Abessinien, Indien.
3.	Svenska Missionsförbundet	1881	Lutherisch-freikirchlich	Missionsförbundet	181	Kongo, China, Ostturkestan.
4.	Svenska Missionen i Kina	1887	Interdenominationell	Sinims Land	54	China.
5.	Svenska baptisternasmission	1890	Baptistisch	Weckoposten, Missionsbaneret	103	China, Belgisch und Franz. Kongo, Indien.
6.	Svenska Alliansmissionen	(1892) 1900	Lutherisch-freikirchlich	Trosvittnet	70	China, Südafrika, Indien.
	Insgesamt 15 Gesellschaften mit 795 Missionaren.					
	Norwegen.					
1.	Det Norske Missionsselskap	1842	Lutherisch	Norsk Missjonstidende	160	Südafrika, Madagaskar, Sudan, China.
2.	Det Norsk lutherske Kinamissionsforbund	1891	Lutherisch	Kineseren	74	China.
3.	Schreudermissionen	1873	Lutherisch	Zuluvennen	7	Südafrika.
4.	Det Norske Missionsforbund	1884	Lutherisch-freikirchlich	Missionsbladet	13	China, Südafrika.
	Insgesamt 14 Gesellschaften mit 417 Missionaren.					
	Dänemark.					
1.	Dansk Missionsselskap	1821	Lutherisch	Dansk Missionsblad	128	Südindien, Mandschurei.
2.	Oesterlands Missionen	1898	Lutherisch	Oesterlands Missionen	17	Syrien.
3.	Den nordiske Santal Missionen (dänisch-norwegisch)	1867	Lutherisch	Santal-Posten (Dänemark), Santalen (Norwegen)	51	Indien.
	Insgesamt 14 Gesellschaften mit 277 Missionaren.					

	Name	Gründungsjahr	Kirchliche Richtung	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
			Finnland.			
1.	Suomen Lähetysseura (Finnische MG.)	1859	Lutherisch	Suomen Lähetyssanomia	99	Südwestafrika, China.
2.	Lutherilainen Evankeliumiyhdistys (Lutherischer Evangelium-Verein)	1873	Lutherisch	Autuus Pakanoille	12	Japan.
	Insgesamt 4 Gesellschaften mit 136 Missionaren.					
			6. Schweiz.			
1.	Baseler Mission siehe Tabelle bei Missionsgesellschaften: I.					
2.	Mission Suisse Romande	1875	Reformiert	Bulletin de la Mission Suisse Romande	96	Südafrika.
3.	Pilgermission auf St. Chrischona	1840	Gemeinschaftskreise	Glaubensbote	13	China.
			7. Kolonialkirchen.			
			Canada.			
1.	Vereinigte Kirchen von Canada	Die einzelnen Boards der 1925 vereinigten Kirchen, gegründet seit 1824	Presbyterianisch, kongregationalistisch, methodistisch	United Church Record and Missionary Review	357	Japan, China, Korea, Formosa.
2.	Missionary Society of the Church of England	1883	Anglikanisch	Mission World	76	Canada, Japan, China, Indien.
3.	Canadian Baptist Foreign Mission Board	1912	Baptistisch	Canadian Baptist	94	Indien, Bolivien.
			Südafrika.			
1.	AllgemeeneZendingscommissie der Nederduitsche Gereformeerde Kerk in Zuid-Africa	1824	Reformiert	De Kerkbode, De Koningsbode	223	Süd- und Zentralafrika.
2.	AllgemeeneZendingscommissie der Nederduitsche Gereformeerde Kerk in den Oranje Vrijstaat	1874	Reformiert	De Kerkbode	77	Südafrikanische Union, Nord-Rhodesien.
3.	South African Missionary Society	1886	Methodistisch	The Methodist Churchman	271	Südafrika.
4.	South Africa General Mission	1889	Evangelikal	South African Pioneer	89	Südafrika.
5.	Africa Inland Mission	1895	Interdenominationell	Inland Africa	109	Aequatorialafrika.
			Australien, Neuseeland und Ozeanien.			
1.	Melanesian Mission	1849	Anglikanisch	Southern Cross Log	86	Melanesien.
2.	MethodistMissionary Society of Australasia	1855	Methodistisch	Missionary Review	260	Melanesien, Indien.
3.	Australian Board of Foreign Baptist Mission	1912	Baptistisch	Our Indian Field	80	Indien.
4.	Church Missionary Society of Australia and Tasmania	1916	Anglikanisch	Church Missionary Gleaner	?	Japan, China, Ostafrika.
5.	Evangel. Lutheran Synod of Australia	1839	Lutherisch	—	?	Neuguinea.

Für weitere statistische Einzelheiten ist auf den World Missionary Atlas (New York 1925) zu verweisen. **Julius Richter.**

Missionsgesellschaften: III. Katholische.

Die als Träger oder Organe der M.stätigkeit (vgl. ¶ Mission: II B, 2) in Betracht kommenden kath. MG.en gliedern sich einerseits in Priester-, Brüder- und Schwesterngenossenschaften, anderseits in Weltpriesterinstitute (oder -seminarien) und Ordensgesellschaften, die ihrerseits in eigentliche Orden und sogenannte Kongregationen (teils eigentliche MG.en, teils nebenher missionierende) zerfallen. Diesen MG.en obliegt es (wie den protestantischen), die Missionare aufzubringen, heranzuziehen und auszusenden. Zum Zweck der sittlich-religiösen und der wissenschaftlichen sowie der praktisch-missionarischen Ausbildung der künftigen Glaubensboten unterhalten die MG.en größtenteils eigene M.sschulen oder -anstalten (¶ Missionsseminare, 2).

1. In Deutschland sind im 19. und 20. Jhd. neben den alten, auch M. treibenden Orden (¶ Jesuitenorden, ¶ Franziskaner, ¶ Dominikaner, ¶ Kapuziner) und den jüngeren nicht ausschließlich M. treibenden Kongregationen (¶ Pallottiner, Limburg; ¶ Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau, Hünfeld; ¶ Herz Jesu-Missionare, Hiltrup; ¶ Mariſten, Meppen; ¶ Salesianer, Marienberg; ¶ Salvatorianer; ¶ Herz Jesu-Priester, Sittard; ¶ Picpus-Gesellschaft) als besondere M.s-kongregation die Benediktiner von St. ¶ Ottilien entstanden mit drei M.sabteien in Bayern, sodann als MG. en im engeren Sinne die ¶ Steyler Gesellschaft vom Göttlichen Wort, die größte und älteste deutsche M.sgenossenschaft (seit 1875) mit 22 Missionshäusern (5 in Deutschland), die Mariannhiller, benannt nach ihrer südafrikanischen M. Mariannhill (seit 1880), die ¶ Weißen Väter von Trier (1890) mit 3 M.sanstalten, die ¶ Väter vom Hl. Geiste von Knechtsteden (1894). Ueber die Arbeitsgebiete vgl. die statistische Tabelle, Sp. 75/78. Während die M.sbrüder deutscherseits den Priestergesellschaften angeschlossen sind, werden für die M.sschwestern 17 weibliche Genossenschaften in Deutschland und 31 deutscher Zunge aufgezählt (Benediktinerinnen von Tutzing, Dienerinnen vom Hl. Geist in Steyl, Weiße Schwestern, Pallotinerinnen usw.). Dagegen besitzt das kath. Deutschland noch keine Weltpriestermission mit entsprechendem Institut oder Seminar.

2. Allgemein und speziell im Ausland sind von den alten Orden 19 in den M.en tätig; von den nicht nur M. treibenden Kongregationen 22 (vgl. die statistische Tabelle, Sp. 75/76). Als spezielle M.skongregationen neben den schon genannten Steylern, Mariannhillern, Ottilianern, Weißen Vätern und Vätern vom Hl. Geist stehen als nichtdeutsche Gründungen die ¶ Herz-Jesu-Missionare und die Söhne vom hl. Herzen (im Sudan und Südafrika) in der M.sarbeit, vor allem aber die ¶ Scheutvelder Missionare vom Herzen Mariä, deren Gesellschaft 1862 begründet worden ist (vgl. Tabelle, Sp. 77/78). Von den weltpriesterlichen M.sseminarien ist das älteste (seit 1663) das für auswärtige M.en in Paris mit 1155 Mitgliedern und etwa 40 M.sprengeln; neben ihm aus Frankreich das der Lyoner Gesellschaft für afrikanische M.en (seit 1856), als italienische M.sinstitute das von Mailand für auswärtige M.en (1850), das Franz Xaver Seminar für auswärtige M.en in Parma (1895) und das römische von St. Peter und Paul (1874), sowie das internationale M.skolleg der Consolata in Turin; seit dem Kriege auch ein schweizerisches in Bethlehem und ein irisches in Maynooth, ein spanisches in Burgos, ein amerikanisches in Maryknoll, sowie zwei canadische in Almonte und Montreal. Zu den Weltpriester-M.sgesellschaften werden auch die englischen Millhiller (Genossenschaft vom hl. Joseph; ¶ Missionspriester) nebst den Josephiten (Josefinos Misionéros, 1872 gegründet in Mexiko; für die nordamerikanische Negermission) gerechnet, wozu in Wien eine M.sgesellschaft für Vorderindien (Königin der Apostel) sich aufgetan hat. Außer den in der statistischen Tabelle (Sp. 77/78, Nr. 4) genannten 15 Gesellschaften und Seminaren arbeiten noch Weltpriester in China, Südafrika, Mozambique, Angola und den Vereinigten Staaten von Nordamerika (Indianer nnd Neger).

3. Den 8—10 000 M.spriestern stehen als Helfer über 3000 M.sbrüder bei, wovon die affilierten Priestergenossenschaften etwa 1900, die selbständigen Brüderkongregationen 1250 stellen. Unter diesen Hilfsgesellschaften überwiegen wieder die vier französischen (christliche Schulbrüder, Kleine Brüder Mariens, Unterrichtsbrüder von St. Gabriel und Polermel); dann kommt Holland mit drei (von Tilburg, von der unbefleckten Empfängnis und vom hl. Aloysius); weiter Irland mit zwei (christliche Brüder und vom hl. Patrick); endlich die belgischen Caritasbrüder und die indischen vom hl. Franziskus. — Namentlich aber ist das kath. Apostolat reich und fruchtbar an M.sschwestern oder Frauengenossenschaften (Arens zählt nicht weniger als 298, wovon 39 eigentliche M.sgesellschaften). Von den älteren Frauenorden beteiligen sich an der Weltevangelisation die Benediktinerinnen, Klarissinnen, Karmeliterinnen, Ursulinen, Visitantinnen und Trappistinnen. Von den älteren und neueren Kongregationen hat Frankreich allein 64 missionierende Schwesternkongregationen hervorgebracht (so St. Joseph von Cluny neben 7 anderen von St. Joseph, Franziskanerinnen, Missionarinnen Mariens, Lyoner Missionsschwestern und Weiße Schwestern, Assumptionistinnen und Oblatinnen, Sionsschwestern, Nonnen von St. Maurus und St. Paul von Chartres); Italien figuriert mit 18 (Canossianerinnen usw.), Deutschland mit 17 (Borromäerinnen, Dominikanerinnen, Klarissen, vom hl. Herzen, vom kostbaren Blute usw.), Holland mit 15 (von Tilburg, Veghel, Roosendaal, von der Barmherzigkeit und Liebe usw.), Belgien mit 11 (von Namur, Benediktinerinnen, Dominikanerinnen, Augustinerinnen usw.), England, Irland und Spanien mit je 6, die Schweiz mit 5, Oesterreich mit 4, dazu die Vereinigten Staaten mit 26 und Canada mit 16. — Schließlich wäre noch die missionsärztliche Bewegung zu nennen mit dem seit 1922 bestehenden missionsärztlichen Institut in Würzburg (¶ Aerztliche Mission, 2), das der Heranbildung von ärztlichen M.sgehilfen dient.

4. Zum einheimischen M.spersonal auf dem M.sfeld gehören einerseits die eingeborenen Weltpriester, die in besonderen Priesterseminaren ausgebildet werden, und die einheimischen Priesterkongregationen, neben den malabarischen Karmelitern Indiens sechs im Orient (die Armanischen ¶ Antonianer, die ¶ Basilianer, ¶ Mechitaristen u. dgl.); anderseits einheimische Genossenschaften für M.sbrüder (10 in Vorderindien, 2 in China usw.), M.sschwestern (8 im Orient, 37 in Vorderindien, 6 in Hinterindien, 21 in China, 7 in Afrika, je 2 in Ozeanien und Amerika) und Gehilfen oder Katechisten (nicht weiter organisiert).

Bernard Arens S. J.: Handbuch der kath. Missionen, 1925³, S. 27 ff (dort Sonderliteratur über die kath. M.-G.en und Institute).

Schmidlin.

Statistik der katholischen Missionsgesellschaften.

	Name der Gesellschaft	Zahl der Missionspriester	Missionsgebiete
	1. Die alten Orden und Kongregationen.		
1.	Augustiner-Eremiten	50	China; Peru; Marokko.
2.	Augustiner-Rekollekten	20	Philippinen; Columbia; China.
3.	Benediktiner	c. 90	Palästina; Kongo; Brasilien; Vereinigte Staaten (Indianer und Neger); China; Südafrika; Australien.
4.	Dominikaner	260	Japan; China; Hinterindien; Kongo; Ecuador; Peru; Brasilien; Orient.
5.	Eudisten	13	Canada
6.	Franziskaner	1177	China; Japan; Vereinigte Staaten (Indianer); Südamerika; Afrika; Orient.
7.	Franziskaner-Konventualen	40	Orient.
8.	Jesuiten	1191	China; Japan; Vorderindien; Philippinen; Indonesien; Afrika; Südamerika; Vereinigte Staaten (Indianer und Eskimo); Mittelamerika; Orient.
9.	Kapuziner	480	China; Vorderindien; Indonesien; Afrika; Südamerika; Orient.
10.	Karmeliter, Beschuhte	5	Indonesien.
11.	Karmeliter, Unbeschuhte	100	Vorderindien; Columbia; Orient.
12.	Kreuzherren	6	Kongo.
13.	Lazaristen	465	China; Vorderindien; Afrika; Vereinigte Staaten (Neger); Columbia; Orient.
14.	Prämonstratenser	c. 30	Vorderindien; Kongo; Madagaskar; Vereinigte Staaten (Indianer).
15.	Serviten	19	Südafrika; Brasilien.
16.	Silvestriner	46	Ceylon.
17.	Theatiner	1	Vereinigte Staaten (Indianer).
18.	Trappisten	57	Japan; China; Kongo; Orient.
19.	Trinitarier	6	Ostafrika.
	2. Jüngere Kongregationen.		
1.	Assumptionisten	90	Orient.
2.	Genossenschaft von der heiligen Familie	8	Indonesien; Brasilien.
3.	Fromme Gesellschaft vom hl. Joseph	12	Ecuador; Orient.
4.	Maristen	162	Ozeanien.
5.	Missionar-Oblaten vom hl. Franz von Sales zu Annecy	55	Vorderindien.
6.	Missionare vom heiligsten Herzen Jesu.	159	Australien; Ozeanien; Philippinen; Indonesien; Kongo.
7.	Missionare U. L. Frau von La Salette	16	Madagaskar.
8.	Missionspriester von der Gesellschaft Mariens	56	Ostafrika; Columbia; Canada.
9.	Oblaten des hl. Franz von Sales	28	Südafrika; Orient.
10.	Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria	417	Ceylon; Südafrika; Bolivien; Canada.
11.	Pallottiner	11	Südafrika; Australien.
12.	Passionisten	46	China; Peru; Orient.
13.	Picpus-Gesellschaft	78	China; Indonesien; Ozeanien; Vereinigte Staaten (Neger).
14.	Priester vom hl. Edmund	2	Vereinigte Staaten (Indianer).
15.	Priester vom heiligsten Herzen Jesu	c. 50	Afrika; Indonesien; Vereinigte Staaten (Indianer).
16.	Priester vom heiligsten Herzen Jesu von Bétharram	15	China; Orient.
17.	Redemptoristen	60	Kongo; Mittelamerika.
18.	Resurrektionisten	7	Orient.
19.	Salesianer Don Boscos	150	China; Vorderindien; Afrika; Südamerika; Australien; Orient.
20.	Salvatorianer	7	China; Vereinigte Staaten (Indianer).
21.	Söhne vom Unbefleckten Herzen Mariens	53	Fernando Póo; Span. Guinea; Columbia.
22.	Väter vom hl. Kreuz	19	Vorderindien.

	Name der Gesellschaft	Zahl der Missionspriester	Missionsgebiete
	3. Ausschließliche Missionsgesellschaften.		
1.	Benediktiner von St. Ottilien	37	Korea; Afrika.
2.	Väter vom Hl. Geist	449	Afrika; Vereinigte Staaten (Neger); Brasilien.
3.	Mariannhiller	68	Südafrika.
4.	Missionare bzw. Söhne des heiligsten Herzens	18	Südafrika.
5.	Scheutvelder	422	China; Philippinen; Kongo.
6.	Priester U. L. Frau von Sion	5	Orient.
7.	Söhne des heiligsten Herzens Jesu	62	Sudan; Aegypten.
8.	Steyler Missionare	195	Japan; China; Philippinen; Indonesien; Neuguinea; Vereinigte Staaten (Neger); Brasilien; Paraguay.
9.	Weiße Väter	412	Afrika; Orient.
	4. Weltpriester-Missionsseminare.		
1.	Almonte (Canada)	1	China.
2.	Baltimore, St. Josephs-Gesellschaft	77	Vereinigte Staaten (Neger).
3.	Burgos	2	Columbia.
4.	Turin	57	Ostafrika; Aethiopien.
5.	Lyon	222	Afrika; Vereinigte Staaten (Neger).
6.	Mailand-Rom	134	China; Vorderindien; Hinterindien.
7.	Maryknoll	33	China; Korea.
8.	Maynooth-Galway (Irland)	36	China.
9.	Mill-Hill	220	Vorderindien; Philippinen; Borneo; Neuseeland; Afrika; Columbia.
10.	Montreal (Canada)	4	China.
11.	Missionsgesellschaft „Königin der Apostel"	3	Vorderindien.
12.	Paris	1155	China; Japan; Korea; Vorderindien; Hinterindien.
13.	Parma	13	China.
14.	Portugiesisches Seminar	7	Portugiesische Besitzungen in Afrika und Asien.
15.	Schweizerisches Missionsseminar von Bethlehem	2	China.

Nach Bernard Arens S. J.: Handbuch der kath. Missionen, 1925², S. 33—72 (beschränkt auf Priester-Missionsgenossenschaften ohne die von Brüdern oder Schwestern). **Schmidlin.**

Missionshilfe, Deutsche Evangelische, 1913 aus der Nationalspende zum Regierungsjubiläum des Kaisers fundiert als eine Stiftung, die den Zweck hat, allgemeines Interesse für die Mission zu wecken. Ihre ursprünglich den Missionsgesellschaften gegenüber gewahrte Unabhängigkeit ist nach dem Zusammenbruch der deutschen Währung in eine enge Zusammenarbeit mit dem Missionsausschuß (¶ Missionsgesellschaften: I, 2) übergeleitet worden. Die MH. sieht ihre Aufgabe darin, die „Allgemeinen Missionsnachrichten" herauszugeben, Freizeiten, Studienwochen und Studienkurse einzurichten und durch Tagungen, Flugschriften und Vorträge den Missionsgedanken intergesellschaftlich zu vertreten. Ihre Geschäftsstelle ist Hamburg 13, Alsterchaussee 11, ihr Direktor zur Zeit der Missionsdirektor der Hanseatischen Kirchen Dr. W. Freytag.

Vgl. die Flugschriften, Satzungen und Rechenschaftsberichte der Deutschen Evg. Missionshilfe. **Schlunk.**

Missionskonferenzen (M. = Mission; MK. = M.skonferenz). Dieses in der evg. M.sliteratur oft begegnende Wort ist die Bezeichnung von Zusammenkünften zum Zweck der Förderung der evg. Heidenmission, die im Laufe der letzten beiden Menschenalter feste Gestalt gewonnen haben, ihrem Charakter nach aber große Verschiedenheiten aufweisen.

1. Da es keine den gesamten Protestantismus umfassende Organisation gibt, fehlte sie auch der evg. M. Aber die praktischen Bedürfnisse drängten auf Versuche hin, Beziehungen zwischen den einzelnen ¶ Missionsgesellschaften herzustellen. Internationale MK.en (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 a), die von Delegierten der Gesellschaften beschickt wurden, fanden statt in London (1879, 1888), in New York (1900), in Edinburg (1910). Diese letzte bedeutete in der Entwicklung des evg. M.swesens einen großen Fortschritt, da ihr eine jahrelange Vorbereitung vorangegangen war und von ihr wertvolle Arbeiten veröffentlicht wurden. Die damals wohl begründete Hoffnung, ein Zusammenarbeiten der verschiedenen Zweige der evg. M.en herbeizuführen, wurde durch den Weltkrieg jäh zerstört. Einer Wiederanknüpfung der abgebrochenen Beziehungen diente der 1921 in Lake Mohonk begründete ¶ Internationale Missionsrat; eine große Tagung hielt dieser Ostern 1928 in Jerusalem ab. — 2. MK.en auf einzelnen M.sgebieten haben einen großen Aufschwung genommen. Waren sie zuerst Versammlungen von europäischen Berufsarbeitern der M.sgesellschaften, so hat sich ihr Charakter unter der wachsenden Anteilnahme Eingeborener gewandelt, so daß sie ein wichtiges Glied in dem Prozeß der Verselbständigung der Eingeborenenkirchen geworden sind. — 3. MK.en in Ländern der alten Christenheit, die Vertreter von M.sgesellschaften zur Durchberatung m.smethodischer Probleme und zur Verhandlung gemeinsamer Aufgaben vereinigen, finden in Amerika, England, Skandinavien statt. Von besonderer Be-

deutung wurden die kontinentalen M.K.en, die in Bremen ihren Sitz haben (1866, 1868, 1872, 1876, 1880, 1884, 1889, 1894, 1897, 1901, 1905, 1909, 1913, 1921, 1925) und in ihren Verhandlungsberichten einen Einblick in die Fragen gewähren, mit denen die M.sgesellschaften vorwiegend sich beschäftigt haben. Auf der letzten Konferenz waren außer Deutschland Dänemark, Finnland, Holland, Schweden, Schweiz vertreten. — In Deutschland wird der Ausdruck M.K.en zumeist aber auf die regelmäßig abgehaltenen Vereinigungen von M.sfreunden angewandt, die in organisatorischer Hinsicht untereinander verschieden sind, aber das gleiche Ziel verfolgen, in die M.sarbeit einzuführen, gründliche Kenntnisse zu vermitteln und zum Studium der M. anzuregen. Die MK.en sammeln nicht Mittel für die M.sgesellschaften, aber sind für diese eine wesentliche Unterstützung. Die erste MK. wurde von G. ¶ Warneck in der Provinz Sachsen 1879 begründet; in demselben Jahre folgte die von ¶ Grundemann gegründete Brandenburgische MK.; jetzt bestehen in Deutschland insgesamt 23 Konferenzen.

Die Deutsche Evg. Heidenmission (Jahrbuch der vereinigten Missionskonferenzen), jährlich seit 1900. † **Mirbt.**

Missionspriester, Sammelname für in innerer oder äußerer Mission tätige Männerkongregationen von Klerikern und Laienbrüdern, der zuerst bei den ¶ Lazaristen oder M.n allgemeine Anwendung gefunden hat, in demselben 17. Jhd. bei den ¶ Eudisten zur Förderung der Volksmissionen und der Weltpriesterseminare. Fast zu gleicher Zeit entstanden 1656 die Cretenisten (Missionare der Kongregation des heiligen Joseph) auf Anregung des Chirurgen und späteren Priesters Jakob Cretenet (1603—66) in Lyon und die Clemenspriester (Priester der Missionare von St. Clémens in Nantes), beide zur Abhaltung von Volksmissionen. Außer der großen Zahl der nach ihrer Missionstätigkeit benannten Kongregationen sind insbesondere zu vermerken: Die M. von Franche-Comté, 1680 vom Cretenisten Abbé Vuillemenot de Arinthod gestiftet; die M. U. L. Frau von Sainte-Garde, 1721 von Laurent Dominique Bertet († 1739) für Volksmissionen; ferner die M. von der Gesellschaft Mariens, 1722 in St. Laurent-sur Sevre (Vendée), als deren Stifter Grignon de Montfort († 1716) gilt; die Missionare des hl. Franz von Sales (Oblaten), 1833 von Msgr. Rey und Abbé Mernier in Annecy gegründet; die Missionare der Unbefleckten Empfängnis in Lourdes, 1848 von Abbé Laurence gestiftet, im französischen Vereinsgesetz aber wieder aufgelöst. Gründungen des 19. Jhd.s sind auch die amerikanischen M. vom hl. Apostel Paulus, vom Volke ¶ Paulisten genannt, sowie die St. Josephs-Missionsgesellschaft von Mill Hill (London NW), 1866 von Dr. Herbert ¶ Vaughan, später Kardinal und Erzbischof von Westminster (London), für auswärtige Missionen gegründet; die aus dem Kolleg hervorgehenden M. widmen sich zum größten Teil der Heidenmission. — ¶ Missionsgesellschaften: III.

Heimbucher III, 1908 ³, S. 449 ff. 498 ff. 519 ff; — Oesterreichisches Klosterbuch von Alfons Zak, 1911; — Bernard Arens S. J.: Handbuch der kath. Missionen, 1925 ³. **Sauren.**

Missionsschulwesen.

1. Geschichtliches; — 2. Probleme; — 3. Grundsätzliches. — Zur Statistik vgl. ¶ Mission: III.

1. Wie überall, wohin das Christentum gekommen ist, christliche Schulen eine neue Bildung vermittelt haben, so ist auch die christliche Mission der Neuzeit Gründerin eines umfassenden Schulwesens geworden, und zwar die evangelische wegen ihres unmittelbaren Zurückgehens auf die Bibel in noch größerem Maße als die katholische, die in ihrem Werden, ihren Problemen und ihrer grundsätzlichen Haltung der evg. so ähnlich ist, daß beide hier zusammen behandelt werden können. Schon am 5. Sept. 1706 schrieb ¶ Ziegenbalg an seinen Freund von der Linde: „Wir wollen gerne eine Schule aufrichten, darinnen tüchtige Subjekte erzogen würden, welche man nachmals an diesem Werke gebrauchen kann." Grundsätzlich wurde der Unterricht bald in der Muttersprache erteilt, und naturgemäß waren die ersten Schulen elementar, bis das Bedürfnis nach Helfern, Lehrern, Pastoren zur Gründung von gehobenen Schulen, Lehrer- und Predigerseminaren führte. Die Erkenntnis, daß es unmöglich sei, Eingeborenensprachen selbst von Völkern alter hoher Kultur sofort und dauernd zu Vermittlern des ganzen Reichtums europäischen Geisteslebens und damit einer umfassenden, vollen Bildung zu machen, führte den schottischen Missionar Alexander ¶ Duff um 1830 in Indien auf den Gedanken, das Englische zur Schulsprache zu wählen, um mit seiner Hilfe die Gebildeten Indiens für die englisch-christliche Kultur zu gewinnen und dadurch die künftigen Führer der indischen Christenheit heranzubilden. Die englische Kolonialpolitik unterstützte begreiflicherweise den ihr günstigen Plan, und so entstand das indische M. unter steter Bevorzugung höherer Schulen bis hinauf zu Universitäten (¶ Indien: III A, 3 b. c). Bei der Sprachbegabung der Inder zeitigte das System überraschende Erfolge und wurde deshalb, zumal die Angelsachsen nicht gern fremde Sprachen lernen, nach China und in bescheidenem Maße nach Afrika übertragen und auch von anderen Völkern zum Vorbild genommen. Solange die Missionsschulen die einzigen im Lande oder die einzigen Schulen moderner Ausprägung waren, konnten sie sich frei nach inneren Gesetzen gestalten. Das Entstehen von Regierungsschulen schuf gefährlichen Wettbewerb und die Schulgesetzgebung in Japan, Aegypten, der Türkei, zuletzt in China und das Bildungsstreben der den Anschluß an die Kultur Europas suchenden Völker brachten äußere und innere Schwierigkeiten, deren Lösung nicht einheitlich gefunden werden kann und zum Teil erst mühsam gesucht wird.

2. a. Mangelnde pädagogische Ausbildung der Missionare und Einführung der Europäersprache als des beherrschenden Unterrichtsmittels führte zu einer gedankenlosen Uebertragung europäischer Schularten, Schulmethoden, Schulbücher auf das Missionsfeld, so daß die Schulen, intellektuell eingestellt, auf Volksart und Volksbedürfnis keine Rücksicht nahmen und weithin nicht nur entnationalisierend wirkten, sondern auch den einzelnen Schüler seinem naturgemäßen Beruf und seiner Umwelt entfremdeten. Erst nach dem Weltkrieg ist die britische Regierung auf die verhängnisvollen Folgen ihrer Schulpolitik aufmerksam geworden und hat, durch Missionserfahrung beraten, eine bodenständige, alle Lebenskreise umfassende Erziehung, wie sie von den deutschen Missionsgesellschaften immer gefordert worden ist, zunächst für ihren afrikanischen Einflußbereich zur Norm erhoben. Die Landessprache soll den Anfangsunterricht beherrschen und die Fremdsprache erst auf den oberen Stufen einsetzen. Aller Unterricht soll religiös durchtränkt sein, und die Einzelfächer sollen auf Umwelt und Bedürfnis der Schüler abgestimmt sein. Ziel ist nicht Heranzüchtung einer intellektuellen Führerschaft, sondern Charakterbildung und Erziehung zur Lebenstüchtigkeit. Die für diese richtig be-

stimmte Aufgabe nötige Literatur ist erst zu schaffen und die Ausbildung eines pädagogisch geschulten und zur Heranbildung pädagogisch tüchtiger eingeborener Lehrer fähigen Missionarstandes das dringendste Erfordernis der Missionen, so lange die Schule ihr wirkungsstarkes Arbeitsmittel bleibt. — b. Das Entstehen eines staatlichen Schulwesens, wie in Japan, die Erzwingung staatlicher Schulaufsicht, wie in China und in allen europäischen Kolonialgebieten, endlich eine dem Christentum gegenüber feindliche Gesetzgebung, wie in muhammedanischen Ländern legt der Missionsschule rechtlich Fesseln an, macht ihre Arbeit zum Teil sogar unmöglich. Der Wettbewerb mit den Staatsschulen schraubt die Kosten in unerträgliche Höhe und stellt schultechnisch und an das Lehrpersonal schwer erfüllbare Forderungen und gefährdet den Missionscharakter der Schulen. — c. Das gilt vor allem, wenn die Gesetzgebung dazu zwingt, den Religionsunterricht entweder fakultativ zu gestalten (Gewissensklausel) oder ihn außerhalb des Lehrplans zu erteilen, oder wenn die von der Regierung veranstalteten Prüfungen wegen der Neutralität, die der Staat innehalten muß, den Religionsunterricht unbeachtet lassen und damit in die Rolle eines nebensächlichen Faches drücken.

3. Trotzdem haben die Missionen bisher versucht, ihr Schulwesen auch bei höchsten Kosten aufrechtzuerhalten, weil der Aufbau einer Kirche nicht wohl ohne Schulerziehung der Jugend möglich ist und der pädagogische Einfluß möglichst lange Zeit hindurch geübt werden sollte. Erfreulich ist es, wenn die Gesetzgebung eine Zusammenarbeit von Regierung und Mission möglich macht und die Regierung den Missionen einen erheblichen Teil der Kosten für das Schulwesen abnimmt. Im übrigen hilft das Zusammenwirken mehrerer Missionen, die finanziellen, schultechnischen und andere Schwierigkeiten zu überwinden, und man macht starke Anstrengungen, das Schulwesen pädagogisch und religiös so auszubauen, daß es die Eph $4_{13\,f}$ und II Tim 3_{17} gezeichneten Ziele verwirklichen kann.

M. Schlunk: Die Schulen für Eingeborene in den deutschen Schutzgebieten, 1914; — Derſ.: Das Schulwesen in den deutschen Schutzgebieten, 1914; — L. Weichert: Das Schulwesen deutscher evg. Missionsgesellschaften in den deutschen Kolonien, 1914; — Christian Education in China, New York 1922; — Village Education in India, London-New York 1920; — Thomas Jesse Jones: Education in Africa, New York, ohne Jahr; — Derſ.: Education in East Africa, New York, ohne Jahr; — Edwin W. Smith: The Christian Mission in Africa, London-New York 1926; — World Missionary Conference Bd. III, Edinburgh 1910; — Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, Bd. II, London 1928; — The World Mission of Christianity, London 1928, S. 17 ff. **Schlunk.**

Missionsseminare und -institute (M. = Mission, M.S. = M.sseminar).

1. Weil die Mehrzahl der deutschen evg. Missionare und ebenso eine beträchtliche Zahl derer aus den andern protestantischen Ländern (¶ Missionsgesellschaften: II) keine akademische Vorbildung hat und auch die Akademiker einer Berufsvorbildung bedürfen, wird sowohl eine missionarische Berufsausbildung, wie eine spezielle Berufsvorbildung notwendig. Die Berufsausbildung geschieht in den M.S.en, die in den M.sschulen ¶ Zinzendorfs und des Berliner Pastors ¶ Jänicke ihre Vorläufer haben. Sie sind mit der Zentrale der M.sgesellschaft verbunden und haben in Deutschland die schwierige Aufgabe, Schüler der Volksschulen, die meist schon eine andere Berufsvorbildung empfangen haben, in sechs bis sieben Jahren in die allgemeine Bildung, in die Theologie und in den M.sberuf einzuführen. Strengste Sichtung der Bewerber in körperlicher, geistiger und geistlicher Hinsicht ermöglicht aber unter peinlicher Ausnutzung der zur Verfügung stehenden Zeit und Kraft die Erreichung des Ziels, daß eine der theologischen zwar weder gleichwertige noch gleichartige, aber doch vollwertige, gediegene Ausbildung erreicht wird, zumal sich die in der Konferenz der M.slehrer (Vorsitzender D. Gründler von der Berliner M.) zusammengeschlossenen Lehrer der M.shäuser dauernd über die Art der Ausbildung und die Verwertung aller pädagogischen Erfahrung verständigen. Bedenkt man, daß die Erlernung des Lateinischen, des Griechischen, des Hebräischen (vielfach fakultativ), des Englischen, dazu die erste Grundlegung der Heilswissenschaft, weiter M.sgeschichte, M.slehre, Religionsvergleichung, Predigtübung, Unterrichtslehre neben der allgemeinen Bildung berücksichtigt werden müssen und die künftigen Missionare imstande sein sollen, das Geistesleben ihrer Heimat in eine fremde Kulturwelt hineinzutragen, so kann man über die erreichten Ergebnisse nur staunen. Etwa mit 25—27 Jahren wird der reif befundene Kandidat nach abgelegter Prüfung, an der vielfach die heimischen Kirchenbehörden beteiligt sind, ausgesandt, teils ordiniert, so meist in Süddeutschland, teils mit der Aussicht, nach abgelegter Sprachprüfung in zwei Jahren ordiniert zu werden. Die mit Genehmigung der Kirchenbehörde vollzogene Ordination gibt kein Anrecht auf Anstellung im kirchlichen Dienst der Heimat. Weil die Ausbildung in der Sprache des M.sfeldes auf der Universität nach den neuesten Methoden der Phonetik und Pädagogik besser erteilt werden kann als auf dem M.S. durch ältere Missionare, auch die Seminarausbildung durch eine den Eintritt in das Leben erleichternde Uebergangszeit und akademische Fortbildung ergänzt werden soll, wird die Ausbildung heute schon gern durch ein auf ein bis zwei Semester berechnetes Studium an einer Universität (meist Hamburg oder Berlin, aber auch Leipzig, Basel, Tübingen u. a.) abgeschlossen.

Dort begegnet sich die missionarische Berufsausbildung mit der besonderen Berufsvorbildung derjenigen, die sich nach voller Berufsausbildung als Theologen, Philologen, Aerzte, Lehrerinnen und Schwestern u. dgl. den M.en zur Verfügung stellen. Auch sie bedürfen der Sprachschulung, der Einführung in Volkstum und Religion ihres künftigen M.sfeldes und der Einführung in die Theorie und Praxis der M. Den künftigen M.särzten und den Missionaren und Schwestern, die mit einiger Kenntnis der Behandlung von Tropenkrankheiten ausziehen sollen, dient das Deutsche Institut für ¶ Aerztliche Mission, das der Universität Tübingen angegliedert ist. Den Theologen hilft neben den Universitäten für die Einführung in die M. die Theologische Schule in ¶ Bethel, deren missionarische Einstellung mit darin begründet ist, daß die Bethelmission (früher Berlin III) ebenso wie die ¶ Ostasienmission bisher grundsätzlich nur Theologen als Missionare aussendet.

2. Den M.S.en der protestantischen M. entsprechen die der kath. M., die wie Paris, Mailand, Lyon, Parma, Rom u. a. zugleich aussendende ¶ Missionsgesellschaften (: III, 2) sind, ferner die M.skollegien, die lediglich Ausbildungsanstalten sind, wie das Propaganda-Kolleg in Rom (¶ Congregatio de propaganda fide) und die „apostolischen Schulen", die Knaben zu M.spriestern ausbilden. Die Vorbildung der kath. Missionare dauert vielfach deshalb wesentlich länger als die der protestantischen, weil sie schon

in der Jugend beginnt und Gymnasialkursus wie theologisches Studium wie M.sfachausbildung umfaßt.

Fr. Würz: Soll ich Missionar werden?, (1898) 1929³; — J. Haller: Die Vorbildung unserer Missionare, 1904; — H. Kluge: Die „allgemeine missionarische" Ausbildung der Missionare, 1908; — C. Meinhof: Die sprachliche Ausbildung des Missionars, 1909; — S. Baudert: Der phonetische Unterricht in der M.schule, 1910; — J. W. Gunning: Die niederländische M.schule, 1911; — Joh. Flierl: In den M.sdienst, 1913; — Jul. Richter: Evg. M.skunde, (1920) 1927², Bd. II, S. 46 ff; — G. A. Gollock und E. G. K. Hewat: An Introduction to Missionary Service, Oxford 1923; — J. Schmidlin: Kath. M.slehre, (1919) 1923², S. 188 ff. **Schlunk.**

Missions-Studien-Bewegung. Als die durch den Evangelisten ¶ Moody 1886 in Amerika angeregte Bewegung der studentischen Freiwilligen für die Mission (Student Volunteer Movement) sich außerstande sah, alle Freiwilligen auszusenden, fühlten die Zurückgewiesenen sich verpflichtet, ihrerseits Freiwillige für den Missionsdienst zu werben. Das geschah durch Vortragsreisen und Studienkreise, für die seit 1894 besondere Studienbücher in großer Auflage und nach den Bedürfnissen der verschiedenen Alters- und Bildungsstufen herausgegeben werden. Die amerikanische und englische Zentrale (Missionary Education Movement genannt) bringen Jahr für Jahr mehrere Studienbücher in höchsten Auflagen heraus. In Holland und den nordischen Ländern hat die Bewegung bescheideneren Umfang. In Deutschland bedarf sie nach dem Zusammenbruch der deutschen Währung des neuen Aufbaus. Er wird von der Deutschen Evg. ¶ Missionshilfe angestrebt.

M. Schlunk: Die Missions-Studienbewegung, 1913; — Die Evg. Missionen, 1907, S. 276 f; — XIII. Kontinentale Missionskonferenz, 1913, S. 101 ff. **Schlunk.**

Missionswissenschaft (M. = Mission; MW. = M.swissenschaft). Ein Lebensgebiet oder Aufgabenkreis muß zu einem gewissen Grade der Ausreifung gekommen sein, ehe seine wissenschaftliche Bearbeitung in Angriff genommen wird. So können wir von einer protestantischen MW. erst in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s reden. Ihre Anfänge treten gleichzeitig in Nordamerika, England, Schottland und Deutschland hervor. In Nordamerika arbeitete Rufus ¶ Anderson, leitender Sekretär des American Board, die Lebensgesetze der werdenden Volkskirchen in den berühmt gewordenen Schlagworten self supporting, self governing, self propagating heraus. In England war es Henry ¶ Venn, der große Sekretär der Church Missionary Society (CMS), der mit vorbildlicher Gründlichkeit die M.sfragen seiner Gesellschaft und seiner Zeit durchdachte. In Schottland war der geniale Schöpfer des indischen M.schulwesens, Alex. ¶ Duff, der erste Professor „der evg. Mission" an der Universität Edinburg. In Deutschland legte Karl ¶ Graul in tiefgrabender Arbeit an dem Problem der Volkskirche und an den in der Leipziger Tamulen-M. sich aufdrängenden Fragen den Grund. Der eigentliche Pfadfinder der MW. war Gustav ¶ Warneck, der seit 1874 die Allgemeine M.s-Zeitschrift herausgab und bald zum Zentralorgan und Sammelpunkt der mw.lichen Bestrebungen in Deutschland und über seine Grenzen hinaus machte. Ihm traten fleißige Mitarbeiter wie Reinhold ¶ Grundemann, Günter Kurze, beide um die M.sgeographie besonders verdient (¶ Geographie, 3), sowie Charles ¶ Buchner und Michael ¶ Zahn zur Seite. Die reife Frucht der jahrzehntelangen Durcharbeitung der M.sfragen, wozu auch die kontinentale M.skonferenz (¶ Missionskonferenzen) seit 1866 in jedem vierten Jahre Anlaß bot, sind Gustav Warnecks M.slehre (3 Bde., 1899—1903) und desselben Verfassers Abriß einer Geschichte der protestantischen M.en (1913¹⁰). In Deutschland traten der AMZ an wissenschaftlicher Gediegenheit das seit 1816 bestehende Baseler Evg. M.s-Magazin unter der Redaktion von Friedr. ¶ Würz (seit 1911) und die Zeitschrift für M.skunde und Religionswissenschaft (hrsg. von Joh. ¶ Witte, seit 1885) zur Seite. Dazu kamen in Holland die Mededeelingen (seit 1856), in Dänemark die Nordisk Missions Tidsskrift (seit 1859), in Schweden die Svenska Missionstidskrift (seit 1916). In England machte die CMS den Church Missionary Intelligencer (seit 1850), später Church Missionary Review genannt, zu einem ausgezeichneten, auf wissenschaftlicher Höhe stehenden Organ. Daneben trat (1903—27) die gut geleitete hochkirchliche Zeitschrift East and West. Beide sind an Gediegenheit übertroffen durch die International Review of Missions (seit 1912). Leider sind sowohl die Church Missionary Review wie East and West seit 1928 aufgegangen in der wissenschaftlich nicht auf gleicher Höhe stehenden, aber strenger kirchlich gerichteten „Church Overseas". In Nordamerika haben fleißige und sachkundige Männer eifrig mw.lich gearbeitet, vor allem James Dennis († 1912; Centenary Survey, Edinburgh 1902; Christian Missions and Social Progress, 3 Bde., Edinburgh, o. J., um 1899), Robert Speer (Missionary Principles and Practice, 1902; Missions and Modern History, 2 Bde., 1904; Christianity and the Nations, 1910 u. a., auch ausgezeichnete und umfangreiche Visitationsberichte über Persien, Indien, Siam, China und Japan), Arthur Brown (The Foreign Missionary, 1908, und viele Monographien zur Zeitgeschichte der asiatischen M.sländer), Harlan Beach (Verfasser eines M.satlas; ¶ Geographie, 3) und Daniel Fleming (Whither bound in Foreign Missions, New York 1925). In Deutschland ließ der Verlag Martin Warneck 1923 die AMZ nach dem 50. Jahrgang (im Jahre der Inflation) eingehen, aber C. Bertelsmann setzte sie sogleich als Neue Allgemeine M.s-Zeitschrift (seit 1924) unter der Schriftleitung von Julius ¶ Richter und Martin ¶ Schlunk fort. Beide stehen jetzt wohl im Vordergrunde der mw.lichen Arbeit in Deutschland, daneben Carl ¶ Mirbt († 1929). Besondere Lehrstühle für MW. bestehen zur Zeit an den Universitäten Halle, Berlin, Tübingen und Hamburg.

Seit 1911 gibt es auch eine ebenbürtige kath. MW. unter der Führung Jos. ¶ Schmidlins. Seine „Zeitschrift für MW. — jetzt auch für Religionswissenschaft" (seit 1911) ist das Sammelorgan geworden. Schmidlin hat eine lange Reihe gediegener Monographien veröffentlicht. Ein leistungsfähiges „Internationales Institut für mw.liche Forschungen" (seit 1913) steht ihm zur Verfügung. Groß angelegte Publikationen wie Robert ¶ Streits Bibliotheca Missionum (4. Bde., 1916—28), Karl ¶ Streits Kath. Missionsatlas (¶ Geographie, 3) und „Mw.liche Abhandlungen und Texte" wurden in die Wege geleitet. Ein Stab wissenschaftlicher Mitarbeiter steht Schmidlin zur Seite: außer den genannten beiden Streit vor allem ¶ Aufhauser, Huonder, der Statistiker H. Krose, L. Kilger u. a. (vgl. Arens, Handbuch der kath. M., 1925², S. 395 ff). Wie an den deutschen kath.-theologischen Fakultäten in Münster und München, so besteht auch an zentraler Stelle in Rom am Studienkolleg der ¶ Congregatio de propaganda fide ein Lehrstuhl für MW. **Julius Richter.**

Mistral, Frederi (1830—1914), provenzalischer Dichter, katholisch, * zu Maiano (Südfrankreich), in malerischer und an dichterischer Ueberlieferung aus der Troubadourzeit reicher Gegend, aus bäuerlichem Geschlecht, einem „patriarchalischem Heim" voll „Edelsinn und Einfachheit". Nach vollendetem juristischem Studium 1851 lebte er in seinem Heimatdorf ganz der Schriftstellerei, die Natur und Geist dieser Heimat atmet. Der gütige Gelehrte will die seit dem Mittelalter verfallene provenzalische Sprache und Kultur wieder aufrichten, von innen her befreien von französischer Sucht nach Glanz und Ruhm. Zu diesem Zweck gründet er mit J. Roumanaille (1818—95) den Bund der Feliber 1854 (nach einer alten Legende bedeutet der Name wohl „Schriftkundige"). Begeistert schlossen sich viele südfranzösische Dichter an. Die politische Tendenz des Bundes, die sich bald zeigte: nationale Selbständigkeit der Provence, lehnte M. als Utopie ab. So einheitlich wie wurzelecht ist M.s Wesen und Wirken, und seine Waffe allein das dichterische Wort. — M.s bedeutendstes Dichterwerk ist „Mirèio", 1859 in neuprovenzalischer Sprache veröffentlicht (deutsch 1861; vor 1909 in 12 Fremdsprachen und 26 französischen Auflagen): das alte Lied von Romeo und Julia auf dem Lande, in klangvoll-epischer Form. Aber die zarte Melodie mit starker und tiefer Begleitung: Wesen und Eigenart der Provence, von Dichteraugen mit glühender Heimatliebe gesehen, stehen vor uns: Sonnige Städte der Provence mit ihren stolzen Ueberlieferungen; die teils üppig fruchtbare, teils steinwüste südliche Natur; das Volksleben mit seinen geheiligten Sitten bei Arbeit und Fest; Volkslieder, Volkstänze, Sagen und zarte Legenden. In dem tragischen Ausgang der Dichtung offenbart sich des Dichters eigenste, tiefe Religiosität: Er kennt kein höheres Gut als den Frieden Gottes. Ihn erfleht er auch im „Bußpsalm" für sein innerlich und äußerlich geknechtetes engeres und weiteres Vaterland. — M. lebte und starb von seinem Volk mit südländischer Begeisterung geliebt und gefeiert. Sein Leben und seine Werke sind den Felibern Ansporn, trotz fremden Spottes und eigener Zweifel hinzuarbeiten auf das Ziel des Meisters: Rückkehr zur Heimat, zur Muttersprache, zur provenzalischen Seele. — ¶ Französische Literaturgeschichte, 7 b.

Vgl. M.s Jugenderinnerungen: Mes origines, 1906; — Edm. Lefèvre: Bibliographie mistralienne, 1903; — Welter: F. M., 1889; — RGG¹ IV, Sp. 408 f. **Gertrud Bayer.**

Mithras, eine der bedeutendsten Göttergestalten des Orients, deren wechselnde Schicksale ein besonders wichtiges Kapitel der antiken Religionsgeschichte bilden. Die Verehrung des M. begegnet zuerst im Pantheon der alten Iranier und Inder. Der Name Mitra (bzw. Mithra) bedeutet, worauf Meillet (Journal Asiatique, sér. X vol. X, 1907, S. 143 ff) hinwies, „Vertrag". So ist M. als altarischer Gott der Schirmherr der Verträge und erscheint vorzugsweise in Verbindung mit dem Eideshüter Varuna. Die immer stärker werdende Verschiedenheit zwischen der iranischen und indischen Entwicklung spiegelt sich darin, daß M. und Varuna in Indien auf eine Vorrangstellung verzichten mußten, während in Iran M. dem höchsten Gotte Ahura (¶ Ormazd) zur Seite trat und sich in dieser Stellung namentlich in späterer Zeit behauptete. Dem entspricht es, daß er nur beiläufig in Indien, dafür aber fast durchweg bei den Iraniern als strahlender Lichtgott erscheint, der sich in der ¶ Sonne offenbart, und dessen Blicke überall hindringen. Um 1400 v. Chr. erscheint M. unter den Staatsgöttern des Reiches Mitani in Mesopotamien, wie die Keilschriftfunde von Boghazköi (¶ Ausgrabungen: I, 3) gelehrt haben, um in Verbindung mit Varuna, Indra und den Nâsatjas die von der arischen Dynastie dieses Reiches abgeschlossenen Verträge zu garantieren.

Einen Rückschlag für die beherrschende Rolle des M. brachte die Religion Zoroasters (¶ Perser: II). Wie sie sich zu den Göttern der Volksreligion feindlich stellte, so ließ sie auch den M. zurücktreten. Er gehört nicht zu den sechs ¶ Ameśa spenta. Mit der Aufrichtung des Perserreiches 550 v. Chr. wurde der Zoroastrismus zum Siege geführt; doch hielt sich daneben die alte Volksreligion, zumal den persischen Königen in ihrer Religionspolitik jeder Fanatismus fern lag. Langsam und stetig erlitt die herrschende Religion eine Umbildung, in deren Verlauf die Volksgötter und unter ihnen namentlich M. und Anâhita emporbrangen. Diese Umwandlung war im 5. Jhd. v. Chr. bereits im Gange, wie Herodot I 131 bezeugt (der freilich M. mit Anâhita verwechselt hat); schließlich erscheinen beide Gottheiten auf den offiziellen Inschriften König Artaxerxes' II und dokumentieren damit die staatliche Anerkennung ihres Kultes. Das M.fest wurde zum Hauptfest des persischen Reiches. In die gleiche Zeit fällt die Erwähnung des M. in Xenophons Cyropädie (VII 5, 53). Als Mittler (μεσίτης) zwischen ¶ Ormazd und ¶ Ahriman erscheint M. bei Plutarch de Is. 46. Anscheinend hat nun die Entwicklung fast zur Gleichsetzung M.s mit Ahura geführt. Da erfolgte mit ¶ Alexander d. Gr. der Einbruch des ¶ Hellenismus und der Sturz des Perserreiches. Das persische Element hielt sich in der Folgezeit vor allem in Kappadokien, Armenien, Kommagene und Pontos, deren Dynasten an die Achämeniden anknüpften, und deren Namen besonders häufig mit M. zusammengesetzt waren, wie vor allem die der Könige von Pontos (Mithridates). Für das 3. Jhd. v. Chr. hat zwar ein Papyrus das Bestehen eines M.heiligtums (Μιθραῖον) in Fajûm in Aegypten bezeugt (Smyly, Cuningham Memoirs, 1921, n. XII, S. 37); doch steht diese Kunde vorläufig ganz vereinzelt da und gestattet keine sicheren Rückschlüsse. Im allgemeinen tritt die Verehrung des M. zurück, und das zu einer Zeit, wo z. B. der Kult der ¶ Isis und des ¶ Serapis völlig hellenisiert wurden und ihren Weg weithin in die griechische Welt nahmen. Cumont hat auf die Namenbildung hingewiesen: Serapion, Isidoros, Metrodoros sind echt griechische Namen geworden, nie aber Zusammensetzungen mit M., die sich lediglich bei „barbarischen" Völkern und ihren Herrschern finden, im östlichen Kleinasien und im Reiche der Parther. Die Schicksale des M.kultes in dieser Zeit sind dunkel. Nur geringfügige Inschriften im pontischen Gebiet zeugen von der Verehrung des M. Die Inschrift des Königs Antiochos I von Kommagene (69—34 v. Chr.) am Nemrud Dagh nennt die Dreiheit Zeus Oromasdes, Apollon M. Helios Hermes, Artagnes Herakles Ares und bezeugt die Religionsverschmelzung des Zeitalters (¶ Synkretismus), ohne über den Charakter der M.verehrung Aufschluß zu geben.

Ein Zeugnis für M. erhalten wir erst wieder in römischer Zeit, wo die von Pompeius besiegten Seeräuber an den Südküsten Kleinasiens als M.verehrer genannt werden (Plutarch, Pomp. 24), und zwar lehrt es, indem es von τελεταί spricht, daß damals bereits die tiefgreifende Umwandlung eingesetzt hat, die sich möglicherweise erst allmählich von den Küstenländern in die schwerer zugänglichen Gebiete von Pontus und Armenien Eingang verschaffte, die Aufnahme der Mysterienformen, die aus dem M.kult eine neue synkretistische Religion gemacht haben (¶ Mysterien, 7).

Seitdem ist er eher mit dem Christentum oder dem ¶ Manichäismus zu vergleichen als mit der Religion Zoroasters. Im 1. Jhd. n. Chr. hat sich diese Entwicklung vollendet, der eine Reihe ähnlicher Gestaltungen teils parallel, teils vorangingen, wie der Kult der Kybele und des ¶ Attis (¶ Mysterien, 5) u. a. Zur gleichen Zeit hat sich die Ausbildung des Christentums vollzogen; dem Siegeszuge des ¶ Christentums (: III, 1. 2) durch die hellenistische Welt, namentlich West-Kleinasien und Griechenland, wird es zum guten Teile zuzuschreiben sein, wenn hier die Religion des M. nirgends Fuß fassen konnte. Die einzige Weihung an M., die sich auf griechischem Boden gefunden hat (auf Andros, aus der Zeit des Septimius Severus, vgl. Saucinc, Röm. Mitteilungen XXV, 1910, S. 263 ff), ist bezeichnenderweise eine römische Stiftung. Dafür drang der M.kult nach Italien vor und wurde in den ersten Jahrhunderten n. Chr. durch die Soldaten weithin verbreitet. Die Zentren seiner Verehrung befanden sich namentlich an den Reichsgrenzen. 71 n. Chr. wurde unter den Flaviern das Mithräum von Carnuntum bei Wien begründet. Der M.dienst dieser Zeit war eine Religion der niederen Schichten, namentlich der Soldaten. Seitdem gegen Ende des 2. Jhd.s n. Chr. Kaiser Commodus sich feierlich in die Mysterien der M. einweihen ließ, wurden diese gesellschaftsfähig und eroberten weite Kreise der Bevölkerung Roms und des Reiches. In Rom sind etwa zwei Dutzend Mithräen bekannt, in Ostia 6, in Carnuntum 4, in Heddernheim bei Frankfurt a. M. 3. Ueber die Anlage der unterirdischen M.heiligtümer vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1912², S. 369 f; P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 1912².³, S. 431 f (mit Abbildungen). Die Verehrung des M. lag in den Händen kleiner Gemeinden mit eigenen Vorstehern und Priestern. Infolge seiner Eigentümlichkeiten konnte zunächst der M.dienst nicht zur Staatsreligion des römischen Reiches werden; doch erfreute er sich von seiten der Kaiser wohlwollender Förderung. Das Wesen des M.kultes in römischer Zeit ist noch vielfach dunkel. Die Gemeinden gliederten sich im Innern nach sieben Weihegraden, die die seltsamen Namen des corax (Raben), κρύφιος (Geheimen), miles (Soldaten), leo (Löwen), Persa (Perser), ἡλιοδρόμος (Sonnenläufers), pater (Vaters) trugen. Ein strenges Sittengesetz hielt die Eingeweihten zusammen. Unter den sakramentalen Riten begegnet ein Liebesmahl (¶ Agapen; ¶ Mahlzeiten) und anderes, was die Christen im M.dienst eine teuflische Nachäffung der eigenen Bräuche erblicken ließ. Ueber Beziehungen des M.kultes zu den gnostischen Sekten vgl. ¶ Celsus bei Origenes c. Cels. V 22. — Die Aufhellung der Dogmatik der M.religion, für die als Quelle nur die Denkmäler zur Verfügung stehen, da die schriftliche Ueberlieferung fast ganz versagt, wird zum großen Teile Cumont verdankt. Im Mittelpunkte des Lehrsystems steht die Schlachtung des Stieres, aus dem die Welt geschaffen wurde, trotzdem die Tiere Ahrimans, besonders Skorpion und Schlange, dem entgegenwirkten. Die Darstellung der Stiertötung bildet die Hauptszene auf den Reliefs, deren besterhaltene aus Germanien stammen (Heddernheim); ihrer Form nach geht sie auf das griechische Vorbild der stieropfernden Siegesgöttin zurück. Am Ende der Tage erfolgt die Auferweckung der Toten und die Aussonderung der Guten; abermals schlachtet M. einen Stier und verleiht durch einen aus Wein und Stierfett gemischten Trank die Unsterblichkeit. Ein Teil der Darstellungen zeigt die Geburt des M. aus dem Felsen und seine Anbetung durch Hirten. Das Verhältnis des M. zum Sonnengott (¶ Sonne) ist nicht geklärt; obwohl er neben M. als selbständige Gottheit erscheint, ist doch im 3. Jhd. M. mit ihm völlig identifiziert und wird Sol invictus Mithras genannt. Die Frauen spielten in der M.verehrung so gut wie keine Rolle. Auf den M.kult geht es zurück, daß der 25. Dezember sich als Geburtstag des ¶ Heilandes im Kalender durchsetzte; das hat das Christentum später übernommen (¶ Weihnachten).

In den Wirren, die das Reich seit 250 n. Chr. zerrütteten, und in denen Dacien, eine Hauptstätte des M.dienstes, verlorenging, erfolgte ein Rückgang für die M.religion, der wahrscheinlich in den trüben wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnissen begründet lag. Ein neuer Aufschwung beginnt mit der Wiederherstellung und Neuordnung des Reiches durch Diokletian (¶ Imperium Romanum, 4). M. wurde als Sol invictus zum Staatsgott. 308 n. Chr. trafen Diokletian, Galerius, Maximian und Constantius in Carnuntum zusammen und weihten dem M. ein Heiligtum als dem „Schützer ihres Reiches". Die Regierung ¶ Konstantins, der das Christentum zur Staatsreligion erhob, leitete die Vernichtung des M.kultes ein. ¶ Firmicus Maternus rief seinen Nachfolger in heftigem Fanatismus zur Zerstörung der Mithräen auf. In den Provinzen erlosch in der Tat der M.dienst zu Beginn des 4. Jhd.s. Dagegen behauptete er sich zäh in Rom. Seit Konstantins II Besuch in Rom (Frühjahr 357) setzen die Inschriften des Mithräums von San Silvestro in Capite ein, die bis 376 reichen. ¶ Julian erhob den Helios-M. zum Hauptgott in bewußtem Gegensatze zum Christentum; der Patriarch Georgios von Alexandria, der am 24. Dezember 361 den Versuch machte, ein Mithräum zu zerstören, fiel der Volkswut zum Opfer. Nach Julians baldigem Tode ging es mit der M.religion bergab, bis sie seit dem Siege ¶ Theodosius' d. Gr. 394 endgültig erlag. Im Orient hielt sich M. länger; er wurde in das System des ¶ Manichäismus aufgenommen. Als dritter Gesandter des Lichtvaters zieht er gegen das Reich der Finsternis, ohne Entscheidendes zu erreichen. Wie wenig bedeutsam seine Rolle war, zeigt die Tatsache, daß er späterhin zuweilen ganz der Gestalt Jesu als des eigentlichen Erlösers weicht, während ursprünglich M. für das Weltall das leistet, was dann Jesus für den Menschen vollbringt: die Losreißung der lichten Elemente aus den Banden der Finsternis (vgl. W. Lentz, ZDMG 82, 1928, S. 182 und 189).

Die Bewertung, deren sich die Religion des M. in der Forschung der Gegenwart erfreut, darf als recht hoch bezeichnet werden. Der zähe Widerstand, den sie dem Christentum leistete, deutet auf kräftige Lebensgeister und ein tiefes Verwurzeltsein im Geistesleben jener nach Erlösung drängenden Zeiten. Das Christentum erkannte im M.kult sehr früh seinen Hauptgegner. A. Dieterich (Kleine Schriften 1911, S. 281 ff) sieht in der Legende von den Weisen aus dem Morgenlande in der Vorgeschichte bei Matthäus (¶ Jesus Christus: A 2, Sp. 120) mit guten Gründen die Absicht, die Huldigung des mächtigsten Feindes vor dem Christentum darzustellen. In der Folgezeit trafen die beiden Gegner namentlich in Rom und Afrika aufeinander. Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen M.religion und Christentum ist nicht einwandfrei festgestellt. Cumont geht vielfach darin zu weit, daß er das Christentum allzusehr als den bloß empfangenden Teil betrachtet.

F. Cumont: Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra, 2 Teile, 1896. 1899; — Ders.: Die Mysterien des

M., deutsch von Gehrich, 1911; — Derſ.: Die orientaliſchen Religionen im römiſchen Heidentum, deutſch von Gehrich, 1910; — A. Dieterich: Eine M.liturgie, 1910²; — Derſ.: Kleine Schriften, 1911, S. 252 ff. 275 ff. 504 ff; — J. Geffcken: Der Untergang des griechiſch-römiſchen Heidentums, 1920; — K. Holl: Urchriſtentum und Religionsgeſchichte, 1925 (= Geſ. Aufſätze zur Kirchengeſchichte II, 1928, S. 1 ff); — Ed. Meyer: Geſchichte des Altertums I 2, 1913³, S. 921 ff; III, 1912², S. 126 f; — Derſ.: Urſprung und Anfänge des Chriſtentums I, 1925, S. 77. 91; — E. Stein: Geſchichte des ſpätrömiſchen Reiches I, 1928; — J. Toutain: Les cultes païens dans l'empire romain (Bibl. de l'Ecole des hautes études. Sciences relig. XX, XXV, Paris 1905, 1911); — J. Wendland: Die helleniſtiſch-römiſche Kultur, 1912².³, beſ. S. 430 ff; — G. Wiſſowa: Religion und Kultus der Römer, 1912², S. 368 ff. **Stier.**

Mitleid.

1. Religionsgeſchichtlich; — 2. Ethiſch.

1. Mitgefühl iſt die Wurzel alles ſittlichen Handelns, und M. iſt das Mitgefühl mit dem Leiden der Nebengeſchöpfe. Es iſt auch bei den Naturvölkern ſtark entwickelt (vgl. E. Weſtermarck, Urſprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Kap. 19). Der chineſiſche Philoſoph ¶ Mêngtſe ſagt: „Das Gefühl des M.s und Erbarmens iſt allen Menſchen eigen“ und „iſt Menſchenliebe“ (RGL 6, S. 79). Der Ausfluß des M. iſt das Gebot, dem Leidenden zu helfen. Nach Schi-King VI, 8 (vgl. Li-Ki 27, 32) wurden im alten China bei der Ernte Teile für die Witwen unberührt gelaſſen (vgl. Deutn 24 $_{19}$ ff). Im ägyptiſchen Totenbuch verſichert die Seele vor den Totenrichtern: „Ich habe nicht hungern laſſen. Ich habe nicht zum Weinen gebracht ... Ich habe Brot dem Hungernden gegeben, Waſſer dem Dürſtenden, Kleider dem Nackten und eine Fähre dem Schiffloſen“ (Urkunden zur Religion des alten Aegypten, überſ. von G. Roeder, S. 274. 278). In allen indiſchen Religionen (¶ Liebestätigkeit: I) wird von dem Frommen M. gegen alle Weſen, Menſchen und Tiere, verlangt. Nach Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad V, 2 hat der Schüler vor allem drei Dinge zu lernen: Selbſtbezähmung, Freigebigkeit und M. Aus dem M. entſpringt das Gebot der Ahiṃsā, des Vermeidens der Gewalttätigkeit gegenüber allen Weſen, das unbedingt für Asketen und Mönche gilt, aber im ¶ Jinismus und Buddhismus zu einem allgemeinen ſittlichen Gebot erhoben worden iſt. Das M. ſteht geradezu im Mittelpunkt der buddhiſtiſchen Ethik (¶ Buddhismus: I, 4). Eine der buddhiſtiſchen Verſenkungen beſteht in dem Ausſtrömen der vier „Unendlichkeitsgefühle“: Wohlwollen, M., Mitfreude und Gleichgültigkeit (F. Heiler, Buddhiſtiſche Verſenkung, S. 22 f). Im Mahāyāna-Buddhismus wird das M. als die erſte aller Tugenden geprieſen, und Avalokiteśvara (¶ Buddha, 6) iſt der Bodhiſattva, deſſen M. für alle Weſen keine Grenzen kennt. In den theiſtiſchen Religionen erhält die Gottheit vor allem das Attribut der ¶ Gerechtigkeit, das aber durch Erbarmen und M. gemildert wird. Auch Gottheiten, die in der Mythologie furchtbar und ſchrecklich erſcheinen, werden doch im Gebet als gnädig und barmherzig angerufen. Der babyloniſche Marduk, obgleich gewöhnlich als der Schreckliche dargeſtellt, wird doch als „der Mitleidige unter den Göttern“ angerufen. Der griechiſche Zeus iſt auch Αἰδοῖος, der Erbarmungsvolle, und das Mitleid teilt als Gottheit den Thron des Zeus, der ſich auch der Witwen und Waiſen annimmt (L. R. Farnell, The Attributes of God, 1925, S. 177 ff). Wie der Gott des AT.s (¶ Gottesglaube: II), ſo iſt auch Allah (¶ Islam: I, 2 b) ſtreng und gerecht, aber auch voll M. Unter den 99 „guten Namen“, unter denen Gott von den Muslims angerufen wird, ſind die beiden erſten ar-Raḥmān, „der Erbarmer“, und ar-Raḥīm, „der Barmherzige“, und jede Sure des ¶ Korans beginnt mit den Worten: „Im Namen Gottes des Erbarmers, des Barmherzigen.“ **Winternitz.**

2. a. Das M. iſt eine Form des ſympathetiſchen Gefühls, alſo nicht auf den ¶ Egoismus zurückzuführen, wenn ſich auch ſelbſtſüchtige Motive nachträglich damit verbinden. Genauer iſt es das Mitgefühl, durch das beim Wahrnehmen des Leidens Anderer das gleiche Gefühl in uns erregt wird. Als ſympathetiſches Gefühl gehört es zu den natürlichen Anlagen des Menſchen, wie es ſich denn auch bei den wildeſten Völkern findet, ja auch in der Tierwelt beobachtet wird. Die natürliche Uebertragung des Schmerzes erweiſt ſich aber als leichter denn die der Freude, weil bei dieſer ſtärkere egoiſtiſche Gegengefühle zu überwinden ſind.

2. b. Nach der Art, wie ſich Mitgefühl und Selbſtgefühl im natürlichen Affekt des M.s miſchen, bemißt ſich unſer Werturteil darüber. Als bloß natürliches Mitgefühl kann nach Paulſen das M. „mit allen ſieben Todſünden zuſammen beſtehen“. Daraus erklärt ſich die entgegengeſetzte Bewertung des M.s bei Nietzſche und Schopenhauer. ¶ Nietzſche verwirft geradezu das M., in dem er die zentrale Tugend der buddhiſtiſchen und der ihr gleichgeſetzten chriſtlichen Ethik ſieht (¶ Buddhismus: I, 4; ¶ Liebe), als eine falſche Wendung des Selbſtgefühls, von der darwiniſtiſchen Weltanſchauung aus; der große „Multiplikator des Elends und Konſervator der Elenden“ muß der „Selektion“ weichen: „Die Schwachen und Mißratenen ſoll man zugrunde gehen laſſen“ iſt „der erſte Satz unſerer Menſchenliebe.“ Es iſt das Kennzeichen ſchwacher Naturen, in denen der Wille zur Macht gebrochen iſt und die Werte der Erſchöpfung idealiſiert ſind. Gegen dieſen „Sklavenaufſtand in der Moral“ bietet Nietzſche die geſunde Selbſtbehauptung auf. Jedenfalls hat er die Schwächen willenloſen, ſentimentalen M.s klar erkannt. Aber darum iſt nicht alles M. verwerflich. — Nach der entgegengeſetzten Seite übertreibt ¶ Schopenhauer, der das M. zum Hauptbegriff in der Ethik erhebt. In Einheit mit dem Buddhismus findet er in dem die Scheidewand zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich überwindenden Mitgefühl, das in einer Welt des Elends und des Leidens weſentlich M. ſein muß, die Erlöſung von der Welt. Auf dem metaphyſiſchen Grunde des Peſſimismus erſcheint ihm alles Wollen als Verluſt, Schmerz, der Einzelwille moraliſch nur, wenn er das Leid des Anderen nicht mehrt (Gerechtigkeit), ſondern es als eigenes empfindet und zu lindern ſucht (Liebe) und alle Liebe, die nicht M. iſt, als Selbſtſucht (¶ Optimismus und Peſſimismus). Nietzſche hat hingegen recht: alle Liebe, die nur M. iſt, iſt unüberwundene Selbſtſucht.

2. c. Das Chriſtentum kennt das M. nicht als ethiſchen Zentralbegriff, nur die Liebe; Röm 8 $_{17}$ und I Kol 12 $_{26}$ reden nur vom eigentlichen Mit-Leiden. Mit dem Begriff der chriſtlichen Liebe (¶ Liebe: III. IV) iſt es nicht gleichbedeutend, weil der Gegenſtand derſelben nicht eine zu verneinende, ſondern eine zu überwindende Welt iſt. Wenden wir die Liebe einem Leidenden zu, ſo wird das Mitgefühl zum M., verſtärkt aber nicht ſein Leiden, ſondern teilt ihm die Kraft mit, es zu tragen und zu überwinden. Dieſes M. iſt alſo nicht die Moral der Schwachen, ſondern fordert einen ſtarken Geiſt. Als „Mitgefühl mit unſerer Schwachheit“ iſt das M. ein Grundzug des Charakters Jeſu: es wurzelt aber gerade in ſeinem Freiſein von Schwachheit Hebr 4 $_{15}$. Iſt aber das M. mit der Seele

die Seele des M.s, so wird zartes christliches Empfinden gerade da erregt werden, wo der andere sein tiefstes Leid, die Gebundenheit seines inneren Menschen durch die Welt, noch gar nicht empfindet.

RGG[1] IV, Sp. 410 ff; — Fr. Paulsen: System der Ethik, 1906[8]; — W. Wundt: Ethik, 1903[2]; — Willy Gießler: Das M. in der neueren Ethik mit beſ. Rückſicht auf Nietzſche, R. Wagner und L. Tolſtoi, 1904; — M. Scheler: Weſen und Formen der Sympathie, (1913) 1923[3]. — Zum Wortſinn vgl. W. Grimm: Deutſches Wörterbuch VI, Sp. 2356 ff; — F. W. Robertſon: Predigt über das Mitgefühl Chriſti (Sermons, 1883[2], I, S. 99 ff). **Baumgarten.**

Mittelalter.

1. Name und allgemeiner Charakter; — 2. Das Vormittelalter (480—750); — 3. Das Frühmittelalter (750—1050); — 4. Das Hochmittelalter (1050—1300); — 5. Das Spätmittelalter (1300 bis 1500); — 6. Das Problem der mittelalterlichen Weltanſchauung. — M.A. = Mittelalter.

1. Der Name „Mittelalter“ ſetzt in ſeinem urſprünglichen Sinn eine geſchichtsphiloſophiſch oder dogmatiſch begründete Dreiteilung des geſamten Geſchichtsverlaufs voraus (¶ Chriſtentum: II, 3 a). Mit der ihm eigentümlichen Wertung einer zwiſchen zwei klaſſiſchen Perioden (dem ſchöpferiſchen Anfang und der „reformatoriſchen“ „Renaiſſance“; ¶ Reformation, ¶ Renaiſſance) liegenden Zeit der geringen Dinge iſt der Ausdruck aus der apokalyptiſchen Literatur des Spätmittelalters vom Lebensgefühl der das M.A. ablöſenden ¶ „Neuzeit“ übernommen und geſtaltet worden: zunächſt, namentlich hinſichtlich der ſprachlichen Kultur, vom ¶ Humanismus (media tempestas, 1469 in Andrea de Boſſis Vita des Nik. von Cuſa; media et infima latinitas); ſodann für die Einteilung der Univerſalhiſtorie von der Geſchichtsſchreibung des Rationalismus (Historia medii aevi von Mark. Cellarius, 1688). Einen poſitiven Sinn gewann das unterbewertete Zeitalter ſeit ¶ Goethe und ¶ Herder, im 19. Jhd. durch die ¶ Romantik und durch die Erkenntniſſe der neueren Geſchichtsforſchung; er ſteigerte ſich im 20. Jhd. beſonders nach dem Kriege zu einer neuromantiſchen Ueberſchätzung in den Kreiſen der kath.-aktiviſtiſchen Bewegung (¶ Deutſchland: II B, 2). Für die moderne Geſchichtsſchreibung iſt der Ausdruck eigentlich „ſinnlos“ (Troeltſch, Kritik an dem Begriff und der damit zuſammenhängenden Periodiſierung ſchon ſeit Ottokar Lorenz, ja ſeit L. v. Ranke), wenn man den nicht mehr zu beſeitigenden Namen eben nicht den Sinn eines geſchichtlich ſpezifiſchen Uebergangszeitalters zu geben vermag.

Dieſer Charakter kommt insbeſondere der Kirchengeſchichte des M.A.s zu, die hier jedoch weltgeſchichtliche Höhe und Bedeutung annimmt. Die chriſtliche Kirche, die im Verlauf der altkirchlichen Entwicklung (¶ Altchriſtliche Kirche; ¶ Chriſtentum: II, 2 a; III, 1. 2) auf dem Schauplatz der antiken Kultur und Völkerwelt ſich ausgedehnt und mit dem ¶ Imperium Romanum völlig ſich vereinigt hatte, tritt im M.A., geſättigt mit dem Traditions- und Kulturgut der ¶ Antike, als die große Völker erziehende Rechts- und Gnadenanſtalt an die keltiſche, germaniſche und ſlawiſche Völkerwelt des europäiſchen Weſtens, Nordens und Oſtens heran (¶ Chriſtentum: III, 3) und vereinigt dieſe zu einer kirchlich gebundenen Einheitskultur, die infolge des im Aufſtieg des M.A.s ſich entwickelnden Schismas (¶ Einigungsbeſtrebungen: I, 1) im weſtlich-römiſchen und öſtlich-byzantiniſchen Kirchentum (¶ Byzanz) ſich je verſchieden formt. Die Linie der Entwicklung, die in der altchriſtlichen Kirchengeſchichte um das Mittelmeerbecken von Antiochia über Epheſus und Korinth und über Alexandria und Karthago nach Rom und Lyon gezogen war, verläuft im M.A. von Rom über Reims und Aachen nach Canterbury, und über Hamburg und Magdeburg nach den nordiſchen und öſtlichen Miſſionsgrenzen bis Island, Gneſen, Prag und Budapeſt; dazu kommt die weniger ſcharf ausgezogene Parallele von Byzanz über Ochrida nach Kiew und Moskau. Für das Hoch-M.A., das die Erfüllung der europäiſch-kirchlichen Einheit und der Vorherrſchaft des ¶ Papſttums über alle weltlichen und geiſtlichen Gewalten bringen ſollte (¶ Kirchenverfaſſung: II, 4), iſt, beginnend mit dem endgültigen Auseinanderfallen von Oſt- und Weſtrom, das ſofortige Auseinanderſtreben aller zur ſelbſtändigen Geltung und kulturellen Eigenkraft erwachten Elemente des nationalen und politiſchen Partikularismus, des religiös-ſpiritualiſtiſchen Individualismus und der national-humaniſtiſchen Kritik ſo ſehr charakteriſtiſch, daß eben darin der erzieheriſch vorbereitende Uebergangscharakter des ganzen Zeitraums als media aetas aufs Schlagendſte erſichtlich wird. Als jene Oppoſitionselemente, je in ihrer Eigenart mit Kräften der Antike, des Chriſtentums und des eigenen Volkstums geſättigt und während des Spät-M.A.s erſtarkt, ſich zuſammengefunden hatten im ſiegreichen Bunde des reformatoriſchen Evangeliums mit dem Humanismus und dem Landeskirchentum der nationalen und territorialen Staaten, da iſt das M.A. zu Ende.

2. a. Ueber den Anfang des M.A.s ſind verſchiedene Anſätze möglich. Dem hier vertretenen Verſtändnis des M.A.s entſpricht es, ſchon in dem erſten Zuſammentreffen geſchloſſener Germanenſtaaten mit der chriſtlich-antiken Kultur auf dem Boden des zuſammenſinkenden römiſchen Reichs einen „m.a.lichen“ Sinn zu ſehen. Das Vor-M.A. beginnt darum mit dem Zeitalter Theoderichs (¶ Goten, 3), in dem das arianiſche Chriſtentum der um die Weſthälfte des Mittelmeerbeckens ſich lagernden Germanenſtaaten die rein traditionaliſtiſche Kräfteſammlung der römiſch-chriſtlichen Papſtkirche herausfordert. Einen Schritt weiter in das M.A. führt das kath. Königtum Chlodwigs und der Merowinger, das die fränkiſche Reichskirche im Bunde mit dieſen Kräften aufbaut (¶ Franken). Das römiſche Beamtentum iſt in die kirchliche Hierarchie übergegangen, deren gewaltige Vertreter, wie ¶ Avitus von Vienne, ¶ Remigius von Rheims oder ¶ Caeſarius von Arles, der erſte Metropolit, dem von Rom das ¶ Pallium verliehen wurde (513), in den wirren Zeiten die Autorität römiſch-kirchlicher Beharrung gegenüber dem wechſelnden germaniſchen Regiment verkörpern.

2. b. Auch ſonſt werden die Grundformen der antik-chriſtlichen Tradition für das M.A. autoritativ geſtaltet: die Sammlung der kirchlichen Rechtsquellen und Gewohnheiten (¶ Kirchenrecht: II A, 2 b), ſowie die Ordnung des chriſtlichen Kalenders durch ¶ Dionyſius Exiguus (¶ Chronologie: III, 2 b), die Zuſammenfaſſung der Glaubensnormen in den tria capitalia symbola des M.A.s (jüngere Form des ¶ Apoſtolikums; Eindringen des ¶ Nicaeno-Conſtantinopolitanum nach Rom und dem Weſten; Entſtehung des ¶ Athanaſianiſchen Symbols), die Sammlung der Glaubensautoritäten im Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (¶ Index; ¶ Gelaſius), die Begründung eines abendländiſchen Mönchtums durch ¶ Benedikt von Nurſia (¶ Benediktiner) und deſſen Verbindung mit Rom, ſowie die von dieſer Verbindung getragene vorbildliche Geſtaltung des Kultus im ¶ Brevier und

in den unter den Namen der drei größten Päpste des Zeitraums (¶ Leo I, ¶ Gelasius I, ¶ Gregor I) überlieferten ¶ Sakramentaren, ferner die eklektische Stoffsammlung und handliche Zubereitung der römisch-griechischen Gelehrsamkeit durch ¶ Boethius und ¶ Cassiodorus (¶ Antike, 3 a) und endlich die Parochialorganisation in den weiträumigen Bistumssprengeln des gallischen und spanischen Westens, nicht ohne Kompromisse an die grundherrlichen Verhältnisse der germanischen ¶ Eigenkirchen, d. h. die Ausbildung der Pfarrei als der Urform der kirchlichen Volksbeeinflussung im M.A. (¶ Kirchenverfassung: II, 2 c) — all das zeigt die Einstellung der Kirche auf ihre neue Aufgabe.

2. c. Die klare Sicht dieser Aufgabe und die in ihr liegende Bereitschaft der antiken und kirchlichen Traditionskräfte kulminieren im Papsttum ¶ Gregors des Großen, des Benediktinermönchs aus alter senatorischer Familie, dessen diplomatische und verwaltungstechnische Regententugenden vereinigt sind mit der neuen asketisch-mirakulösen Frömmigkeit und mit einer kirchlich-praktischen, das Lehrgut der Väter an das Volksverständnis anpassenden Schriftstellerei, die ihn mit ihrer Maß haltenden Harmonistik zum Musterdogmatiker des M.A.s und zum gelesensten, durch die Masse der kleinen Kleriker am meisten in die Breite wirkenden Doctor ecclesiae machte. Seine Kirchen- und Missionspolitik, mehr nach dem Westen und Norden als nach dem byzantinischen Osten gerichtet (¶ Papsttum: I; ¶ Christentum: III, 3 a), war arm an unmittelbaren Erfolgen. Doch scheint Gregor die Schlüsselstellung einer römisch-angelsächsischen Kirchenbildung für die Zukunft einer römisch-kirchlichen Kulturgemeinschaft des Abendlandes wenigstens geahnt zu haben; jedenfalls hat er den wichtigsten Grundstein für die Einheitskirche des M.A.s gelegt durch die Abordnung zahlreicher benediktinischer Missionare aus dem von ihm in Rom gestifteten Andreaskloster zu den ¶ Angelsachsen (¶ Augustin von Canterbury).

2. d. So sind zu Ende des vor-m.a.lichen Zeitraumes (bis zu Anfang des 8. Jhd.s) die wichtigsten Randgebiete des westlichen Ozeans nicht nur christianisiert, sondern auch in eigenen landeskirchlichen, dem germanischen Wesen weit entgegenkommenden Organisationen mit christlich-antikem Kulturgut durchsetzt: Vom Süden her hatte sich im Westgotenreich seit dem Uebertritt Rekkareds (589; ¶ Goten, 2) mit Hilfe der zahlreichen römischen Insassen des Landes, zunächst in Selbständigkeit gegenüber Rom, die kath.-spanische Grenzmark der m.a.lichen Christenheit aufgebaut, die auch in der islamischen Ueberflutung (¶ Spanien) nicht zu vertilgen war, und die in ¶ Isidor, dem Erzbischof von Sevilla, den ersten Polyhistor und umfassenden Sammler des gesamten antiken Traditionsguts dem M.A. schenkte. Und vom Norden her wetteiferten in Missionsausdehnungen nach dem Festland die aus frühchristlichen Einflüssen unabhängig von Rom erwachsene iro-schottische Mönchskirche (¶ Irland: I) und das in dauernder Verbindung mit Rom, wie auch durch nachbarschaftliche Einflüsse der Iroschotten erstarkte Kirchentum der ¶ Angelsachsen (¶ England, 1). Ist für das iroschottische Mönchtum die libido peregrinandi ascetica und die Erziehung zur Bußkasuistik, mit der ¶ Columba d. J. das germanische M.A. dauernd beeinflußt hat (¶ Bußwesen: II, 3 a), charakteristisch, so für die angelsächsisch-benediktinische Klosterkultur die erste nahtlose Verarbeitung der römischen und auch griechischen Einflüsse zu einer Frühblüte englisch-germanischer Bildung, aus der wieder die polyhistorische Sammlertätigkeit des ehrwürdigen ¶ Beda für das kommende M.A. am fruchtbarsten geworden ist, und aus deren sämtlichen Denkmälern die wertvollsten Aufschlüsse über Ursachen und Formen des Eingangs des Christentums in das germanische Wesen zu erheben sind (¶ Englische Literaturgeschichte, 1). Die fränkische Reichskirche (¶ Franken) in der Mitte nahm zwar am allgemeinen Verfall des Merowingerhauses teil, so daß die asketische Invasion ¶ Columbas und seiner Genossen in ihr Fuß fassen konnte; jedoch hat gerade hier das Christentum am stärksten volkstümliche Formen angenommen, z. B. in Massenhaftigkeit der ¶ Heiligenverehrung, in Schaffung zahlreicher Weihegebräuche und Beschwörungsformeln (¶ Sakramentalien) und in weiteren für das M.A. so charakteristischen Kompromissen mit dem germanischen Rechts- und Volksempfinden (¶ Eigenkirche, Freiherrliche Klöster, Adeliger Geburtsstand der Bischöfe u. ä.). Von hier aus ging auch unter dem Patrozinium des hl. ¶ Martin von Tours im Umkreis der Beamten- und Militärsiedlungen die erste Mission in die eroberten zentralgermanischen Gebiete des Frankenreichs (¶ Christentum: III, 3 a), die allerdings merkwürdige Mischformen des Christentums zeitigte und bald von den iroschottischen Klostergründungen und endlich vom Werk des Wynfrith-¶ Bonifatius ergänzt bzw. korrigiert werden mußte.

2. e. Das Vor-M.A. der östlichen Kirche und Kultur (¶ Byzanz, 2) ist bestimmt durch das theokratische Kaisertum ¶ Justinians, das alle Ketzer ausrottete und die schöpferischen Kräfte der vorausgegangenen griechischen Dogmenbildung in Liturgie, Kirchenrecht, Mönchtum und Scholastik erstarren ließ. Zwar gehen die Nachspiele des christologischen Streits (¶ Christologie: II, 3 c) noch bis Anfang des 8. Jhd.s weiter; aber der Gegensatz ist weniger theologisch als reichs- und kirchenpolitisch bestimmt. In der theologischen Arbeit wird auch hier zunächst die enzyklopädische Stoffsammlung, sodann die dialektisch-harmonistische Art der Verknüpfung des Stoffs bedeutsam. Das mystisch-allegorische System des großen Unbekannten ¶ Dionysius Areopagita und die Scholastik des ¶ Maximus Confessor und ¶ Johannes Damascenus entwickeln zum erstenmal Methoden, die für das ganze M.A. unentbehrlich wurden. Auch hier ist der Schauplatz der kirchlichen Entwicklung durch gewaltsame Ereignisse nach Norden verschoben. Durch Rassen- und Nationalitätengegensätze begünstigt, splitterten zunächst die häretischen Kirchen des Ostens und Südens ab (¶ Orientalische Nationalkirchen); sodann hat der Sturm des ¶ Islam (: I, 1 b) im Laufe des 7. Jhd.s die „griechische" Kirche auf Kleinasien und den Balkan beschränkt und über Antiochia, Jerusalem und Alexandria bis Karthago und Cordova um den Südrand des Mittelländischen Meeres den Schauplatz einer sarazenisch-m.a.lichen Kultur geschaffen, vom Indischen bis zum Atlantischen Ozean reichend, wo die letzte aus dem Verfall der Antike hervorgegangene synkretistische Religion an der Völkerwelt des asiatischen Ostens und des afrikanischen Nordens eine dem abendländischen und byzantinischen M.A. parallele Aufgabe zu erfüllen hatte, die sich bekanntlich in hundertfachen Beziehungen feindlicher und friedlicher Auseinandersetzung mit dem nordischen M.A. begegnete.

Der fränkische Hausmeier Karl Martell (¶ Franken), der 732 unter dem Schutz des hl. Martin bei Tours und Poitiers die Grenzlinie zwischen dem arabischen und abendländischen M.A. für die Dauer

festlegte, hat mit dieser Tat nicht nur die Usurpation des Pippinidenhauses legitimiert, sondern noch mehr die fränkische Kirche trotz äußeren und inneren Zerfalls, an dem er selbst keine geringe Schuld hatte, zu bevorzugter Bündnisfähigkeit mit dem Papsttum und damit zur tragenden Größe der Zukunft des M.A.s erhoben.

3. Das Früh-M.A. beginnt mit dem Bündnis zwischen dem Papsttum und dem fränkischen Königtum der damit formell legitimierten Pippiniden um 750 und endet mit dem Anfang des radikalen Bruchs zwischen dem reformierten Papsttum und dem deutschen, sich in Nachfolge Karls des Großen wissenden Kaisertum um 1050.

3. a. Das Paktum von Quierzy im Jahre 751 (¶ Stephan II; ¶ Papsttum: I) und die damit im Zusammenhang erfolgte Fälschung der ¶ Konstantinischen Schenkung zeigen zugleich Bedrängnis und Ansprüche der Päpste, die in Italien unter dem Druck zwischen Byzanz und dem Langobardenreich (¶ Langobarden) den Ausweg nach dem Norden suchten. Sie zeigen zugleich die Macht und die Devotion der fränkischen Vertragsgegner Pippin und Karlmann, die kurz zuvor den im engsten Anschluß an Rom arbeitenden Angelsachsen Wynfrith-¶ Bonifatius nach seinen missionarischen und organisatorischen Erfolgen in Hessen, Thüringen und Bayern zum Reorganisator der fränkischen Kirche berufen hatten (seit 742). In der damals eingeleiteten und nach einem halben Jahrhundert mit der Kaiserkrönung ¶ Karls des Großen fortgesetzten, später so oft besprochenen und umkämpften translatio imperii ad Germanos, an der der Papst beteiligt war, ist die große verfassungsrechtliche Synthese des M.A.s erreicht: Kaisertum und Papsttum, je in der Kräfteverteilung, daß dort Macht und devotionale Verpflichtung, hier höchste Ansprüche und die Gefahren einer politischen Verstrickung in die Adelsparteien Roms und Italiens einander gegenüberstehen, sind die universalen Häupter der christlichen Völkerfamilie des Abendlandes, die zunächst in der Wirklichkeit des karolingischen Weltreichs, sodann aber in der Idealität eines lehensartigen Dienstes gegen Christus, die Gottesmutter und die Apostelfürsten sich zusammenfand.

3. b. Für den ideellen Aufbau der m.a.lichen Weltanschauung hat der Hof Karls d. Gr. insonderheit das Verdienst, daß er als das Zentrum der Kulturpflege im Frankenreich die m.a.lichen Traditionsstoffe aus den Gebieten der älteren Berührung mit der Antike (durch den Angelsachsen ¶ Alkuin, den Westgoten ¶ Theodulf von Orleans, den Langobarden ¶ Paulus Diaconus u. a.) über die jüngere Generation von fränkischen Gelehrten (Adalhard und Wala von ¶ Corbie, Angilbert von St. Riquier, ¶ Einhard, ¶ Hrabanus Maurus, ¶ Hinkmar von Rheims) in alle klösterlichen Winkel des deutschen Ostens weiterleitete und wahrhaft polyhistorische Persönlichkeiten schuf, die sich in Wissenschaft und Praxis gleicherweise bewährten (¶ Mittelalterliche Literaturgeschichte, 2). Dazu kam als Folge der Dänenraubzüge seit Beginn des 9. Jhd.s die Ueberflutung des ganzen Kontinents mit irischottischen Gelehrten, die mit Männern solchen Ausmaßes, wie Johannes ¶ Scotus Eriugena und Moengal, dem Begründer des Schulruhms von St. ¶ Gallen, die erste selbständige Note in das fränkische Geistesleben brachten. Im übrigen überwog noch der reine Traditionalismus im Osten wie im fortgeschritteneren Westen, wo der Widerstreit zwischen der realistischen Praxis des täglichen Meßopfers mit der spiritualistischen Theorie der griechisch-augustinischen Tradition eine erste grundsätzliche Kontroverse zwischen den Mönchen von Corbie ¶ Ratramnus und ¶ Paschasius Radbertus über das Abendmahl entfesselte (¶ Abendmahl: II, 3 b).

3. c. Daß gegenüber der vorwiegend weltlichen Haltung von Kulturpflege und Kirchenregiment im Reiche Karls eine asketische Stimmung aufkommen konnte, die in der Reform von Klöstern und Chorherrenstiften durch ¶ Benedikt von Aniane sich zunächst bekundete (¶ Mönchtum: II, 4 b), liegt im Schwergewicht des religiösen Eigenlebens. Daß aber zugleich gerade unter jenen jüngeren Vertretern der karolingischen Gelehrsamkeit und Staatskunst im Gegensatz zu den Reichsteilungskrisen unter Ludwig dem Frommen und gegen die vollzogene Teilung des Vertrags von Verdun (843) eine klerikale Partei sich bildete, die im Interesse der Reichseinheit die Vorherrschaft der Kirche mit allen Mitteln, selbst mit solch wunderlichen Methoden wie die Fälschung der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen anstrebte, und daß schließlich in allen Ländern der europäischen Christenheit gegenüber inneren Krisen und äußeren Einfällen (der Normannen, Sarazenen, Slawen, Ungarn) ein asketischer Klerikalismus als die Zuflucht aller Kulturbewegung erschien, ja daß in diesem geschichtlichen Augenblick in Papst ¶ Nikolaus I der erste konsequente und zugleich würdigste Vertreter aller geistlichen Vormacht- und päpstlichen Primatsansprüche die Cathedra Petri innehatte, gehört zu den überraschenden, letztlich schicksalhaften Wendungen der Geistesgeschichte. Die das Hoch-M.A. beherrschenden Grundsätze sind jetzt im 9. Jhd. ausgesprochen worden, wenn auch dem Papst in seinem Kampf gegen das fränkische Landeskirchentum, das in der Gestalt ¶ Hinkmars von Rheims ihm gegenübertrat, wie noch mehr gegen die Ostkirche (¶ Byzanz, 3 b, Sp. 1413) der äußere Erfolg versagt blieb.

3. d. Gegenüber dem byzantinischen Cäsaropapismus hat Nikolaus I den römischen Primat am feierlichsten proklamiert. Die griechische Kirche hatte seit den großen Verlusten an die Araber sich unter dem Doppelregiment von Kaisertum und Patriarchat in Konstantinopel neu konsolidiert (¶ Byzanz, 3), in den Bilderstreitigkeiten (¶ Bilder: III) ihre Eigenart weiter ausgebildet und dabei in dem durch ¶ Theodor von Studion erneuerten und in die Kulturnähe der Großstädte übersiedelten Mönchtum an der asketisch-klerikalen Bewegung über Europa Anteil bekommen. In ¶ Photius, dem gelehrtesten Patriarchen von Konstantinopel, der gegen Nikolaus I die „Irrtümer der Lateiner" (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 a) zusammenstellte, fand das hierarchische Kaisertum der Rhomäer, das gleichzeitig in gewaltsamer Unterdrückung der ¶ Paulizianer und aller andern Art von Ketzerei die geistige Reichseinheit herstellte, den bedeutendsten Sprecher und reinsten Repräsentanten des byzantinischen M.A.s, dessen religiöse Kräfte gegenüber hierarchischer Staatspolitik und gelehrter Tradition in Mönchtum und Kultusmystik sich ein freies Asyl der inneren Güter erhielten. Das vorübergehende Schisma, das 900 noch einmal aus politischen und persönlichen Gründen einen Abschluß fand, ging von den beiden Brennpunkten empfindlichster Berührung zwischen Ost- und Westkirche aus, dem großgriechischen Unteritalien, auf das Rom den kirchlichen Einfluß verloren hatte, und dem bulgarisch-slawischen Missionsgebiet auf dem Balkan (¶ Bulgarien, ¶ Konstantin und Methodius).

3. e. Hier fand die abendländische Missionsausdehnung, die unter Karl d. Gr. mit der gewaltsamen Bekehrung der ¶ Sachsen einen großen Aufschwung genommen und mit weitgreifenden, aber bald wieder gestörten Unternehmungen gegenüber den Nordgermanen (¶ Ansgar, ¶ Hamburg-Bremen) und mit Ansätzen der Missionierung der weitverzweigten slawischen Völkergruppe sich fortgesetzt hatte (¶ Christentum: III, 3 b), eine Grenze gegen Osten. Nicht nur die ¶ Bulgaren, sondern auch die viel volkreicheren Rhos (¶ Rußland), die um die Mitte des 9. Jhd.s mehrfach vor Konstantinopel erschienen, und deren Angriffe, wie Photius berichtet, zur Bekehrung der Angreifer Anlaß gaben, traten in kirchliche und politische Verbindung mit Byzanz und ermöglichten mit ihrem Schwergewicht die dauernde Trennung der morgenländischen von der abendländischen Christenheit (¶ Byzanz, 3 b, Sp. 1413). Dadurch wurde der kirchliche Riß mitten durch die Slawenwelt gezogen, indem zunächst von der deutschen Kolonialmission die ¶ Wenden erfaßt, sodann seit Kaiser Otto III die ¶ Polen, ¶ Tschechen, Mähren und Südslawen samt den dazwischen eingeschobenen ¶ Ungarn mit ihren Staatenbildungsbestrebungen, teilweise auch in selbständigen Kirchenprovinzen (¶ Gnesen für Polen; ¶ Gran für Ungarn; das Erzbistum ¶ Prag kam vorerst nicht zustande) unmittelbar an Rom angeschlossen und in Verbindung mit den Weltherrschaftsansprüchen des Papsttums gebracht wurden.

3. f. Der Kampf mit dem Heidentum war nicht nur geistiger Natur; aber er mußte mit den geistlichen Reserven des Mönchtums zur Entscheidung gebracht werden. Die Heideneinfälle aus dem Norden mit Staatenbildungen an der französischen Nordküste und in Rußland, aus dem Süden, wo die Sarazenen Unteritalien eroberten, und aus dem Osten, wo die Slawen über die Elbe im Vordringen waren und die Avaren und Ungarn bis ins Herz Deutschlands einritten, um nach der Schlacht am Lechfeld an der mittleren Donau sich festzusetzen, haben nicht nur allenthalben die Stätten christlicher Kultur überflutet, sondern von Neuem den heldischen Geist der im ganzen M.A. nicht untergehenden Barbarenkräfte erweckt zu Fehden und eigensüchtigen Sonderbildungen ohne Zahl. Die christlichen Landeskirchen verfielen; die zentralen Staatengebilde lösten sich in Feudalherrschaften, Stammesgewalten und Adelsparteien auf. Papsttum und Kaisertum waren zu italienischen Lokalgrößen herabgesunken. Dem drohenden Weltuntergang gegenüber sammelten sich die geistlichen Kräfte und erstarkten in der asketischen Bewegung, die nach ¶ Cluni den Namen hat (¶ Mönchtum: II, 4 c). Der cluniazensischen Reform gehen zur Seite die Reformbestrebungen in Lothringen und Flandern, die benediktinische Erneuerung der angelsächsischen Kirche unter Erzbischof ¶ Dunstan von Canterbury, die auf den Erfolgen des Priesterkönigtums Alfreds des Großen (¶ England, 1 a) aufbauen konnte, und die vom griechischen Süditalien nach dem Norden gewanderten Eremitenkongregationen der italienischen Reformer (¶ Nilus; Romuald und die ¶ Kamaldulenser). Ueber die Erneuerung der alten Mönchszucht und die Teilnahme der Laienfraternitäten an den Verdiensten der klösterlichen Verbände geht die Reform auf Belebung und volkstümliche Versinnlichung der Frömmigkeit: Das Memento mori, die Beschäftigung mit dem Weltende, die Dämonisierung und mirakulöse Sublimierung der Natur (besonders auch der Tierwelt in der französisch-romanischen Kunst; ¶ Malerei und Plastik: I), die vermenschlichte „Mutter der Erbarmung" (¶ Marienverehrung, 2) neben dem himmlischen Königtum Christi, die aus der Berührung mit Byzanz unter Theophano, der Gattin Kaiser Ottos II, übernommenen neuen Patrozinien von St. ¶ Nikolaus dem Wundertäter, dessen Gebeine 1087 in Bari bei Neapel auftauchten, die durch Kaiser Otto III neu belebten Wallfahrten zu den Michaelheiligtümern (¶ Michael) — all dies dokumentiert das Aufkommen einer spezifisch abendländisch m.a.lichen Frömmigkeit, für deren kirchliche Niederschläge zunächst überaus charakteristisch sind die Einrichtung des ¶ Allerseelentags und die Treuga Dei (¶ Gottesfriede) als das Kompromiß zwischen Fehdegeist und christlicher Friedensverpflichtung.

3. g. Dieser Aufschwung der m.a.lichen Frömmigkeit wurde im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jhd.s begleitet von einem Wiederaufstieg der staatlichen Mächte, die das Uebergreifen der Reformbewegung in die allgemein kirchlichen Verhältnisse bis in die Umgebung des Papsttums begünstigten und in ihrem Regiment als christliche Herrscher sich der Reform bedienten. In Deutschland hat das Königtum der Ottonen und ersten Salier (von ¶ Otto I bis Heinrich III; ¶ Deutschland: I, 2) die partikularen Gewalten gebändigt mit Hilfe der Kirche und durch Erhebung der Bischöfe in den Reichsfürstenstand (¶ Kirchenverfassung: II, 2 a). Das Interesse an den Bischöfen war der erste Antrieb, der die deutschen Könige von Otto I ab zur Beherrschung des aus gänzlicher Verrottung erhobenen Papsttums (¶ Papsttum: I) nach Italien zog und zur Annahme der Kaiserwürde veranlaßte, die allerdings bald genug, insbesondere bei Otto III und dem von ihm eingesetzten Papste ¶ Silvester II zu universalpolitischen Wirkungen führen und damit die Kraft der internationalen kirchlichen Reformideen stärken mußte. Heinrich II und Heinrich III haben, persönlich ergriffen von den Frömmigkeitstendenzen der Zeit, die Reformideen am Papsthof heimisch gemacht. Der von dem letzteren eingesetzte ¶ Leo IX war der erste große Reformpapst aus Lothringen, der das Kardinalkollegium international aus den Reformkreisen ergänzte und auf der ersten der nunmehr zur Regel werdenden Ostersynoden in Rom 1049 die kirchenpolitischen Reformforderungen des Verbots der Priesterehe (¶ Zölibat) und der ¶ Simonie als Kirchengesetz verkündigte, was den Kampf gegen alle landeskirchlichen Verhältnisse, besonders aber gegen die Zustände in Deutschland zur Folge haben mußte.

4. a. Das Hoch-M.A. beginnt mit dem Investiturstreit (¶ Investitur) in Deutschland, dessen Vorbereitungen um 1050 einsetzen, der auf dem Höhepunkt in dem gewaltigen Ringen zwischen ¶ Gregor VII und ¶ Heinrich IV dem Papst den verschiedentlichsten Anlaß zur Verkündigung des neuen Kirchenrechts von der absoluten Herrschaft des Nachfolgers Petri nicht nur über die ganze Kirche, sondern auch über alle politischen Gewalten der Welt gab, und der nach der mißglückten Radikallösung des Verzichts aller Bischöfe auf das Reichskirchengut im Konkordat von Sutri (1111) unter ¶ Paschalis II in dem Kompromiß des Wormser Konkordats endigte (¶ Deutschland: I, 2; ¶ Papsttum: I). Das reformierte Papsttum, seit dem Papstwahlgesetz von 1059 (¶ Nikolaus II, ¶ Papstwahlen) vom deutschen Königtum wie vom italienischen Adel unabhängig geworden, umgeben von dem an Bedeutung zunehmenden Kardinalskollegium (¶ Kurie, 2), suchte zum praktischen Erweis der weitgreifenden Theorie

teils durch persönliche Reisen, teils durch den beginnenden Ausbau eines Systems von Legaten (¶ Nuntien) die internationale Verbindung mit den von der Reformbewegung berührten christlichen Herrschern und deren mit den Idealen der militia Christi erfüllten Ritterschaft. Von der größten Bedeutung wurde zunächst die Belehnung der ¶ Normannen in Süditalien mit den von den Sarazenen zu erobernden Gebieten; auch die normännische Eroberung ¶ Englands geschah als Kreuzzug unter dem Segen des hl. Petrus; ebenso der Anfang der Rückeroberung ¶ Spaniens und die Einnahme Toledos (1085) von den um das Heiligtum in ¶ Compostela sich vereinigenden kleinen Pyrenäenreichen mit Hilfe einer christlichen Ritterschaft (¶ Cid). Die Grenzländer der Christenheit insgesamt wurden der Gegenstand der besonderen Aufmerksamkeit der päpstlichen Politik: Die nordischen Länder lösten sich seit dem Sturze ¶ Adalberts von Bremen (1066) vom deutschen Einfluß, wurden wesentlich von England aus vollends christianisiert und erhielten mit dem Erzbistum ¶ Lund (: I) ihr eigenes Episkopalsystem (¶ Dänemark, 1); im apostolischen Königreich ¶ Ungarn hat der heilige Ladislaus I die Verbindung von Christentum und magyarischem Reitergeist unlöslich vollzogen und die neuerworbenen Gebiete von ¶ Siebenbürgen und Kroatien (¶ Serbien) zu Grenzburgen des christlichen Abendlandes ausgebaut. Die engste Verbindung pflegten die Päpste des Investiturstreits mit ¶ Frankreich (: 2), unter dessen Königtum der Kapetinger die Reformbewegung am weitesten durchgedrungen war, so daß von hier aus durch ¶ Calixt II das Feuer der ¶ Kreuzzüge entfacht werden konnte, in denen der Geist des M.A.s flagranteste, sich selbst außer Kraft setzende Formen annahm. In keinem der genannten Länder konnte der Oberlehensanspruch des hl. Petrus durchgesetzt werden; überall kam es auch in der Investiturfrage zu Kompromissen. So zeigt das Hoch-M.A. schon in seinem Beginn mit der Doppelpoligkeit seines Wesens die Keime seiner Auflösung, die von den nationalen Staaten des Westens, Nordens und Ostens ausging.

4. b. Die Linie der Frömmigkeit zeigt den positiven Erfolg der Reform, die im Zeitalter des hl. ¶ Bernhard von Clairvaux ihren abschließenden Höhepunkt erreichte. Eines war erreicht: die Priesterehe bleibt auf die Dauer verfehmt; die Natur ist des Teufels, wenn sie nicht von mirakulöser Uebernatur überhöht wird. Die Reformpäpste, welche die Volksbewegung der ¶ Pataria in ihr Geleit nahmen und das Volk in aller Christenheit aufriefen gegen die verheirateten Priester und gegen die reichen, der Simonie bezichtigten Prälaten, unter Hinweis auf den unbeweibten, armen Christus (¶Armut: I, 2), konnten noch nicht ahnen, was daraus werden sollte. Die Kreuzzüge haben alle sinnlichen Elemente der Volksfrömmigkeit aufs Stärkste gesteigert. Dabei ist insbesondere die Gestalt des niedrigen, leidenden Christus aus den steinigen Stätten seiner Wirksamkeit der m.a.lichen Welt sinnenfällig nahe gekommen. Wie auf sein barmherziges Verdienst konzentriert sich die in der Reformbewegung erstarkte Armenseelenangst im Zeitalter der Kreuzzüge auf Bußwerk und Ablaßgewinnung (¶ Bußwesen: II, 3 b). Die neuen Antriebe der Frömmigkeit wirkten sich in einer Reihe neuer in Armut und Entsagung sich überbietender mönchischer Bildungen aus (¶ Grammontenser, ¶ Kartäuser, Pauperes Christi von ¶ Fontevraud, ¶ Zisterzienser, ¶ Prämonstratenser; ¶ Mönchtum: II, 4 c); die verschärfte ¶ Augustinerregel wird zu einem strengeren Leben der Weltgeistlichkeit (¶ Kanoniker) verwandt; namentlich wird auch die Laienwelt stärker am mönchischen Leben und an der Kreuzzugswerbung beteiligt (Kongregation von ¶ Hirsau; ¶ Laienbrüder). Dem hl. Bernhard ist es noch gelungen, alle diese Elemente religiöser Selbständigkeit zusammenzufassen in einem beispiellosen Leben der asketischen Kontemplation auf das erbarmungsreiche Verdienst des armen Lebens Christi und zugleich der aufgeregtesten kirchenpolitischen, alle gegnerischen Meinungen niedertretenden Wirksamkeit für die Gottesherrschaft des an Stelle Christi regierenden Papstkönigs, dessen Triumph über Schisma und weltliche Gewalt auf dem zweiten Laterankonzil 1139 (¶ Papsttum: I; ¶ Konzilien) verkündigt wurde, und für den Bernhard nahezu die ganze Christenheit zum Kreuzzug unter den Königen von Frankreich und Deutschland zusammenbrachte (¶ Kreuzzüge, 4). In den von ihm organisierten ¶ Ritterorden sind die dem M.A. konstitutiven Elemente des heldischen Tatendrangs und der christlichen Barmherzigkeit an Kranken und Pilgern in den Dienst der Kirche gestellt. Doch zeigte das Schicksal dieser Gebilde die beschränkte Möglichkeit solcher Synthese, wie schon der Zusammenbruch des Kreuzzugs der Idee der asketischen Weltbeherrschung den ersten Stoß versetzte. Die großen Gegner Bernhards, ¶ Arnold von Brescia und ¶ Abälard, von denen der erstere die Gedanken des armen Lebens Jesu gegen die Verweltlichung des Papsttums richtete und der letztere in Leben und Gedankenarbeit die Kompromißnatur der m.a.lichen Weltanschauung feststellte, bewiesen die Gefährlichkeit eines vorschnellen Einheitssystems der Kultur und Ideenwelt des M.A.s. Und schließlich hat Bernhards ganzes Wirken dem Romanismus in der Kirche zum Sieg verholfen, d. h. die nationalkirchliche Auflösung des M.A.s vorbereitet.

4. c. Eine Welle der Weltlichkeit (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2 c; Archipoeta am Hof Reinalds von ¶ Dassel; ¶ Clerici vagantes) in Gegenwirkung der Mißerfolge des Bernhardinischen Zeitalters trägt das Kaisertum des Hohenstaufen ¶ Friedrich Barbarossa empor, das im Kampf mit dem Papsttum um die Hegemonie in der Christenheit seinerseits die internationalen Linien zog, vom ¶ England Heinrichs II, des Gegners von Thomas ¶ Becket, über ¶ Italien (: 2) nach Sizilien, während der päpstliche Gegner ¶ Alexander III eine mehrjährige Zuflucht in Frankreich fand und dort die nationalkirchliche Vasallierung der Bischöfe unter dem König, sowie die Annexion der Urländer der Reform (Poitou, Normandie, Anjou) fördern mußte und zur Rückeroberung der iberischen Halbinsel die Belehnung ¶ Portugals an eine Linie des burgundischen Hauses aussprach. Auch dieser Kampf mußte mit einem Kompromiß endigen, der vom Papst im dritten Laterankonzil (1179) allzu früh als Sieg gefeiert, nach weiteren Verwicklungen auf dem „Hoftag Christi" in Mainz (1188) den greisen Kaiser an die Spitze aller christlichen Ritterschaft zur Führung des dritten Kreuzzugs (¶ Kreuzzuge, 5) stellte. Gegen die Gefahr einer Umklammerung des Papsttums durch das Kaisertum, wie sie in dem weltumfassenden Erbe der jüngeren Staufer Heinrichs VI und ¶ Friedrichs II (des Enkels von Roger und Barbarossa) drohte, erhebt sich nun mit ¶ Innozenz III das M.A. auf seine höchste Höhe (¶ Papsttum: I): der Papst, als Deus in terris der geistliche Imperator der Welt, macht sich zum Herrscher Italiens, vergibt die Kronen in Deutschland, Sizilien, Aragon und Ungarn, verhängt das Interdikt über England, nötigt den

König von Frankreich zur Wiederaufnahme, den von Leon (Spanien) zur Entlassung ihrer Frauen, knüpft mit Serbien und Bulgarien an, organisiert den vierten Kreuzzug (¶ Kreuzzüge, 6) zur Aufrichtung des lateinischen Kaisertums in ¶ Byzanz (: 4 a) und ließ auf dem vierten Laterankonzil (1215) den Prinzipat der Kirche von Rom über alle übrigen Gewalten feststellen und zugleich mit der Definition des Transsubstantiationsdogmas (¶ Abendmahl: II, 3 b; ¶ Innocentianum) die Materialisierung der m.a.lichen Frömmigkeit zum abschließenden Ausdruck bringen: göttliche ¶ Gnade (: IV, 2 b) ist auf das ¶ Sakrament konzentriert, ein Stück himmlischer Wundernatur. Mit den Bestimmungen des Konzils über Ketzerbekämpfung durch ¶ Inquisition und Kreuzzüge ist anerkannt, daß das Erziehungswerk der Kirche des M.A.s zu den Einzelnen gedrungen ist, die durch besondere Maßnahmen der Abwehr und des Zwangs bei der „Einheitskultur" zu erhalten sind. Neben den Erscheinungen der dualistischen Häresie (¶ Albigenser, ¶ Katharer), den Nachfahren der alten ¶ Gnosis, die über den Balkan (¶ Paulizianer, ¶ Bogomilen) und die sarazenischen Gebiete Süditaliens und Spaniens ins Abendland, besonders nach Südfrankreich eingedrungen sind, hat die Idee von der Armut Christi (¶ Armut: I, 2; ¶ Nachfolge Christi) ihre Sprengkraft erwiesen (¶ Humiliaten, ¶ Waldenser). Die mönchischen Triebe dieses Zeitalters können sich dementsprechend nicht mehr in Uebersteigerungen der Askese betätigen, sondern in apologetischer Gegenwehr als Pauperes catholici haben die Bettelorden (¶ Franziskaner, ¶ Dominikaner, ¶ Augustiner, ¶ Karmeliter, ¶ Barfüßer, ¶ Klarissenorden; ¶ Mönchtum: II, 4 d) sich in den unmittelbaren Dienst des Papsttums mit besonderen Aufgaben (¶ Kustodie des hl. Landes, ¶ Inquisition, ¶ Predigt) einstellen lassen, den Laien gegenüber die Tore weit aufgetan (¶ Tertiarier, ¶ Beginen), und wetteifernd die verschiedensten Formen von Volksfrömmigkeit (Krippe, ¶ Kreuzweg, ¶ Skapulier, ¶ Rosenkranz) und ¶ Marienverehrung (¶ Unbefleckte Empfängnis) herausgebildet. Die Konflikte im persönlichen Leben des hl. ¶ Franz von Assisi und in der Entwicklung seines Ordens (¶ Franziskaner, ¶ Spiritualen, ¶ Elisabeth von Thüringen), wie in der Geschichte des Dominikanerordens, der nicht nur die härtesten Inquisitoren (¶ Konrad von Marburg) und Theoretiker des ¶ Hexenglaubens (: II), sondern auch die zartesten Mystiker (¶ Mystik: V B) in seinen Reihen zählte, zeigen im Gegensatz zwischen spiritualen Hochformen der Devotion und materialistischen oder rechtlichen Verzerrungen der christlichen Frömmigkeit, daß der Höhepunkt des M.A.s überschritten ist. Vollends gilt das von den „Kreuzzügen" innerhalb der Christenheit selbst (¶ Stedinger), die in Südfrankreich (¶ Albigenser) direkt der Konsolidierung der französischen Nationalkirche zugute kamen (¶ Frankreich, 2, Sp. 670). Auch die Anfänge der anglikanischen Nationalkirche wie des Parlaments in England (Magna Charta 1215) gehen auf den Widerstand von Klerus und Volk gegen die englische Kirchenpolitik Innozenz' III zurück (¶ England, 1 b). Der Kreuzzug wird nach der vom hl. Bernhard schon gegen die ¶ Wenden durchgeführten Praxis zur Missionsmethode, mit der die letzten Reste des europäischen Heidentums christianisiert werden sollen: ¶ Finnland von dem 1164 mit dem Erzbistum ¶ Upsala verselbständigten Schweden aus, die Bekehrung der ¶ Preußen und des ¶ Baltischen Gebiets durch den Deutschorden. Auch hier war Erfolg nur möglich durch das Nachrücken der Bettelorden, die zu neuen Methoden und Zielen der missionarischen Fernreise nach dem asiatischen Osten übergehen (¶ Christentum: III, 3 c). — Das allerböseste Kapitel ist in diesem Zeitalter das Verhältnis Roms zur Ostkirche. Nach dem wegen kleiner Zwistigkeiten in Süditalien von den Reformkreisen um ¶ Leo IX fanatisierten Bruch des Jahres 1054 war unter den Komnenen in ¶ Byzanz (: 4 a) eine Blütezeit in politischer und kulturell-kirchlicher Hinsicht eingetreten. Die „große Sünde" des vierten Kreuzzugs hat um einer zwangsmäßigen, scheinbaren und vorübergehenden Wiedervereinigung willen (¶ Kreuzzüge, 6) das Gleichgewicht der Kräfte im Osten zugunsten der Seldschuken derart verschoben, daß auch durch den wundersüchtigen Irrsinn eines Kinderkreuzzugs (¶ Kreuzzüge, 6), wie durch die folgenden mehr politisch und wirtschaftlich eingestellten ¶ Kreuzzüge (: 7. 8) der Verfall nicht mehr aufzuhalten war, der mit dem Fall Konstantinopels dem Ende des M.A.s zuführte.

4. d. Das 13. Jhd. ist erfüllt vom Vernichtungskampf der Päpste (¶ Gregor IX, ¶ Innozenz IV; ¶ Papsttum: I) gegen die Stauf er. Das Papsttum verwandte das Kampfmittel des Kreuzzugs gegen Kaiser ¶ Friedrich II, den Antichrist auf dem Throne der Cäsaren, der seinerseits die apostolische Armut ausspielte zur Förderung der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt. Derweilen regierte in Frankreich 44 Jahre lang ein Heiliger, Ludwig IX (¶ Frankreich, 2), und begründete die enge Verbindung seines Landes mit dem Papsttum, das Karl von Anjou, den Bruder Ludwigs, mit dem Erbe der Staufer in Neapel und Sizilien belehnte und die Ausrottung der staufischen Brut zuließ. Vergeblich versuchte ¶ Gregor X auf dem Unionskonzil in Lyon (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) durch einen Schritt nach Osten der allzu engen französischen Umklammerung auszuweichen; auch die neue christliche Westmacht, die nach der sizilianischen Vesper (1282) in Peter von Aragon und Sizilien, dem Gemahl der letzten Frau aus dem staufisch-normännischen Geschlecht, auftauchte, brachte vorläufig keine Entlastung. Im Kampfe Philipps des Schönen (¶ Frankreich, 3) mit ¶ Bonifatius VIII siegte das nationale Königtum über die international-politischen Machtansprüche des Papsttums. Die Bulle Unam sanctam (1302) ward zum „Anachronismus". In diesem von apokalyptischen Gesichten (¶ Joachim von Flore, ¶ Dantes Divina Commedia; ¶ Apokalyptik: III, 4) gedeuteten Jahrhundert der grandiosen Ketzer (¶ Waldenser, ¶ Albigenser, ¶ Amalrich von Bena, Segarelli und die ¶ Apostoliker, Fra Dolcino und sein kommunistisches Zion auf dem Monte Zebello; ¶ Spiritualen) und außergewöhnlichen Heiligen (¶ Franz von Assisi, ¶ Elisabeth von Thüringen, ¶ Hedwig, Ludwig von Frankreich, ¶ Elftausend Jungfrauen) sind die Kräfte des M.A.s so ineinandergeschoben und vertauscht, daß die Frömmigkeit ganz sinnlich und eigensüchtig (¶ Stigmatisierte, ¶ Flagellanten, Dialogus miraculorum des ¶ Cäsarius von Heisterbach, ¶ Hexenglaube: II) und die Weltlichkeit feingeistig fromm (Einflüsse des Minnegesangs auf die ¶ Marienditchtung, auf ¶ Franz von Assisi und die ¶ Mystik; ¶ Französische und ¶ Deutsche Literaturgeschichte, ¶ Walther von der Vogelweide, ¶ Dante) oder kühl tolerant (¶ Friedrich II) wird. Könige werden zu Heiligen, Päpste zu Gewaltmenschen und Ketzern (¶ Bonifatius VIII). Die Städte und Territorien, die jetzt in Deutschland emporkommen, werden zu Mikrokosmen der kirchlichen Einheitskultur, und die geistliche Macht des Papsttums, mit dem kanonischen Recht

in politischer Geschlossenheit (¶ Corpus Juris Canonici) und mit der ersten Hofhaltung der Welt (¶ Kurie) in Ausbildung aller Finanzkünste umkleidet, wird von ernsthaften Christen zum ¶ Antichristen erklärt. Der gotische Kruzifixus (¶ Kreuz, 3 b) um 1300 zeigt am wilden Stamm mit emporwachsenden Kreuzesarmen einen sich bäumenden Körper des Schmerzensmannes (¶ Malerei und Plastik: II A, 1 a).

4. e. Die ¶ Scholastik ist diejenige Größe des Hoch-M.A.s, die dem Zusammenprall der Gegensätze zu begegnen hatte durch Ausbildung der Methode der Konkordanz, d. h. durch die dialektische Kunst der Harmonistik. Im Zeitalter des Investiturstreits war man sich bezeichnenderweise wieder an der Materie des ¶ Abendmahls (: II, 3 b, Sp. 23; ¶ Berengar von Tours; ¶ Lanfrank), sowie namentlich über den Fragen des großen Kirchenstreits der Unterschiede zwischen Theorie und Praxis, bzw. der kirchlichen Normen aus verschiedenen Zeiten bewußt geworden, welche zunächst die Juristen durch eine Concordantia discordantium canonum (¶ Gratian) zu lösen suchten (¶ Kirchenrecht: II A, 2 b). Nachdem man dazu im ¶ Universalienstreit die gegensätzlichen Elemente der antik-philosophischen Tradition und in den tritheistischen Konsequenzen des Nominalismus (¶ Roscelin, ¶ Gilbert de la Porrée; ¶ Dreieinigkeit: III, 2; ¶ Tritheismus) die Spannung zwischen Dialektik und Dogma verspürt und ¶ Anselm von Canterbury mit seinen Schülern (¶ Anselm von Laon) die Verwendbarkeit der Ratio zur Erkenntnis des Dogmas kühn erwiesen hatte, wurde in der Frühscholastik die harmonistische Methode des Sic et Non von ¶ Abälard und ¶ Gilbert in die Philosophie und Theologie eingeführt, von Hugo von St. Viktor (¶ Viktoriner) zu einem Gesamtaufriß (einschließlich der ¶ Artes liberales) unter dem bezeichnenden Titel De sacramentis verwendet, und in den viel kommentierten „Sentenzen" des ¶ Petrus Lombardus dem Schulbetrieb des M.A.s eingegliedert. Dem Aufbau der ¶ Universitäten mit ihren vier ¶ Fakultäten (: 1 a) liegt die Tendenz des Hoch-M.A.s zur Harmonistik zugrunde, die in der Hochscholastik zum weiteren Ausgleich mit der neuen Stoffzufuhr aus der Antike (¶ Aristotelismus, 2; ¶ Platonismus; ¶ Neuplatonismus; ¶ Antike und Christentum, 3 a) und aus dem Islam (¶ Avicenna, ¶ Averroes, ¶ Farabi, ¶ Gazali; ¶ Islamische Philosophie, 2. 3) und Judentum (¶ Avicebron, ¶ Maimonides; ¶ Jüdische Philosophie, 3. 4), sowie zur Auseinandersetzung der Schulen untereinander zwang und den systematischen Hochbetrieb der „Summen" der ¶ Alexander von Hales und ¶ Bonaventura, der ¶ Albert d. Gr. und ¶ Thomas von Aquino auslöste. Aristoteles, in den Herzpunkt der christlichen Lehre eingeführt, hat die Richtung der Frömmigkeitsbewegung des M.A.s zu deuten und zu stärken die Handhabe gegeben: Informationsschema der Habituslehre in der ¶ Rechtfertigung (: II), Materialisierung des Sakraments- und Gnadenbegriffs (¶ Gnade Gottes: IV, 2 b; ¶ Sakramente), Fortbildung des ¶ Verdienst-Begriffs und der Werkgerechtigkeit. Jedenfalls zeigte sich auch hier der Bogen überspannt.

5. a. Denn das Spät-M.A. seit 1300 zeigt seine Auflösungstendenzen der m.a.lichen Einheit zu allererst in der Kritik der Duns ¶ Scotus, ¶ Occam und anderer vorwiegend erkenntnis-kritisch scharfsinniger Philosophen und Theologen (¶ Scholastik; ¶ Durandus de S. Porciano, ¶ Petrus Aureoli, ¶ Bradwardina, ¶ Buridan, ¶ Nikolaus von Autrecourt) an den Systemen der Hochscholastik. In der Spätscholastik wird nicht mehr in „Summen", sondern in zahllosen Sentenzenkommentaren und „Quodlibeta" das mühsam erreichte Schwebesystem von Vernunft und Offenbarung, von Aristoteles und kirchlicher Lehre und Praxis gebrochen zugunsten eines kirchlichen Positivismus und Fideismus, der mit Hilfe eines voluntaristischen Gottesbegriffs (¶ Gottesglaube: IV, 2 b) die Unterwerfung unter das Gebot der Kirche und zugleich eine mehr als semipelagianische Selbstanstrengung des Willens fordert, und dem eine logisch-formalistische Selbstauflösung der Vernunft entspricht, die ihrerseits auf verschiedenen Wegen, durch Behandlung logisch-mathematischer und auch physikalischer Probleme oder durch eine realistische Reaktion (der „via antiqua") zur Empirie und Naturerkenntnis überleiten kann. Allen Formen der Spekulation und Einzeldevotion sind bei korrekter kirchlicher Haltung die Bahnen geöffnet. Es ist das große Zeitalter der ¶ Mystik (: V B), die, aus neuer Stoffzufuhr neuplatonischer Quellen (¶ Neuplatonismus) gespeist, und nach dem gewaltigen Wirken Meister ¶ Eckeharts und nach häretischen Entgleisungen (¶ Brüder des freien Geistes, ¶ Beginen, ¶ Adamiten) von den Meisterschülern Eckeharts ¶ Tauler, ¶ Seuse, ¶ Ruysbroeck kirchlich gesichert, in der Bewegung der ¶ Gottesfreunde (Rulmann ¶ Merswin, ¶ Heinrich von Nördlingen, Christina und Margareta ¶ Ebner) und in der Imitationsliteratur (¶ Nachfolge Christi) bis zur Devotio moderna der ¶ Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben ans Ende des M.A.s verläuft.

5. b. Die Individualgestaltung der Devotion wurde gefördert durch den Auflösungsprozeß des M.A.s im großen. Das Papsttum der „babylonischen Gefangenschaft" in Avignon (¶ Papsttum: I) ein Werkzeug der französischen Politik (Aufhebung des Tempelordens; ¶ Frankreich, 3, Sp. 671), entwickelte sich auf Kosten der kirchlichen Lokalgewalten zur ersten Finanzmacht der Welt (¶ Johannes XXII) und hat dadurch die Opposition nicht nur der nationalen (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b; ¶ Spanien; ¶ England, 1 b) und territorialen Mächte (¶ Deutschland: I, 3; ¶ Gravamina), sondern auch der Verfechter der religiösen Armutsidee (¶ Armut: I, 2; ¶ Occam, ¶ Spiritualen, ¶ Wiclif) und der Theoretiker der Staatsgewalt (¶ Marsilius von Padua), ja in der Kirche selbst das Aufkommen der episkopalistischen Bestrebungen (¶ Episkopalismus) und den Ruf nach „Reform an Haupt und Gliedern der Kirche" entfesselt. Zur Behebung des großen Schismas zwischen Rom und Avignon (seit 1378; ¶ Papsttum: I), das alle Christenheit zur Stellungnahme zwischen den beiden Häuptern der Kirche zwang, finden sich die Oppositionselemente zusammen in den ¶ Reformkonzilen (¶ Konzilien, 5). Gegenüber den hier ausartenden ständischen Elementen und im Gegensatz gegen die apokalyptisch-radikale Ausspielung des „Gottesgesetzes" gegen das Kirchenrecht in der englischen und böhmischen Nationalkirchenbewegung durch ¶ Wiclif und ¶ Hus erhob sich das Papsttum wieder im Bund mit der Fürstenmacht des ausgehenden M.A.s durch gewisse Anerkennung von deren national- und landeskirchlichen Bestrebungen (¶ Kirchenverfassung: II, 5 c). Der letzte Versuch einer Union mit der durch die Türken hart bedrängten griechischen Kirche auf dem Unionskonzil von Florenz (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) hat für das Abendland keine kirchenpolitische, sondern nur die kulturelle Folge gehabt, daß das Renaissancepapsttum (¶ Renaissance, ¶ Papsttum: I),

zur italienischen Territorialmacht sich konsolidierend, die letzte und allerweltlichste Synthese von Antike und Christentum vollzog.

5. c. Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden M.A.s, aufs tiefste bewegt von den gewaltigen Gegensätzen und Nöten der Kirche, durch Prophetenstimmen während des Schismas (¶ Katharina von Siena, ¶ Birgitta von Schweden, Vinzenz ¶ Ferrer), sowie anläßlich der nationalkirchlichen Kämpfe (¶ Jeanne d'Arc, ¶ Gregor von Heimburg) und gegenüber der tiefsten Verweltlichung des Papsttums (¶ Savonarola) immer wieder neu aufgepeitscht und von begnadeten Volkspredigern (¶ Bernhardin von Siena, ¶ Barletta, Johann von ¶ Capistrano) und Volksagitatoren (¶ Rienzo) in Spannung erhalten, zeigt namentlich seit der großen ganz Europa heimsuchenden Pest von 1348—50 lebendigste Unruhe, die noch mehr Schutz suchende Angst als Bußgesinnung ist („Schutzmantelmadonna", ¶ Marienbilder, ¶ Totentanz), mit Steigerung der Heiligenverehrung in das Massenhafte (¶ Elftausend Jungfrauen, 14 ¶ Nothelfer) und in das spezialistische Patrozinium (Sebastian für die Pest, Apollonia für das Zahnweh usw.) und Steigerung der Wunder in das Unwahrscheinlichste (Flug der Santa Casa von Nazareth nach ¶ Loreto, Wunderblut zu ¶ Wilsnack). Auch die Ablaßgnaden werden seit Einrichtung und Häufung der ¶ Jubiläumsjahre mit der Formel indulgentia a poena et culpa ins Unermeßliche gesteigert (¶ Bußwesen: II, 3 d). Damit ist der Punkt erreicht, an dem die ¶ Reformation, ebenso wie ¶ Humanismus und ¶ Renaissance aus dem M.A. und seinen Grundelementen erwachsen, das M.A. zerbrach.

6. Von den mehr oder weniger fragwürdigen Versuchen, ein „typisches M.A." (also ein dem M.A. konformes Zeitalter bei den Griechen, Indern, Chinesen usw.) in der gesamten Kultur der Menschheit nachzuweisen, wie das insbesondere seit der ¶ Spenglerschen Geschichtsphilosophie üblich geworden ist, ist hier bewußt abgesehen worden. Immerhin zeigen die Forschungen Vedels (s. unten) und Rud. Ottos („Westöstliche Mystik") u. a., wie aus einem Vergleich ähnlicher Bewußtheitszustände aus verschiedenen Regionen der Kulturentwicklung für das M.A. neues Verständnis gewonnen werden kann. Im empirischen M.A. eine allgemeine „Weltanschauung des M.A.s" nachzuweisen, ist bei der Gegensätzlichkeit der Kräfte und Tendenzen des M.A.s sehr schwer. Sie ist vielmehr eine Theorie oder ein Wunschtraum beim allzuraschen Entschwinden des M.A.s, wie sie etwa im kirchenrechtlichen System der Päpste oder in der Kaisersage, am bildhaftesten im göttlichen Gedicht ¶ Dantes, oder auch im nachträglich zur philosophia perennis kanonisierten System des Thomismus (¶ Thomas v. Aquino) ausgebildet oder in der Romantik aller Zeiten sehnsuchtsvoll gestaltet worden sind. Selbstverständlich lassen sich eine Reihe gemeinsamer Grundzüge als charakteristisch für die geistige Haltung der meisten m.a.lichen Menschen im Unterschied von den Menschen der ausgehenden Antike und der Reformationszeit und der Renaissance nachweisen: 1. ein grundsätzlich autoritativer Traditionalismus: Altes Recht bricht neue Satzung (daher auch die zahlreichen Urkundenfälschungen und die Venerabilität des ¶ Naturrechts). Neue Meinung muß sich in Exegese und durch Einschleichung in alte Lehre einführen, nicht in eigener These. — 2. Der Universalienrealismus: Das Allgemeine steht vor dem Einzelnen, der Verband vor dem Individuum, die Kirche vor den Gläubigen. Aber dazwischen spottet immer wieder irgendeine einzelne Barbarenkraft oder christliche Innigkeit aller Allgemeingesetze. — 3. Der „pyramidische Organismus", die Stufengliederung der Vassallitäten und Stände, der Hierarchien und Begriffe der Logik und Ethik. „Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci" (Bulle Unam sanctam). Aber daneben die radikale Koordination der Pauperes Christi, der Totentänze, der Adamiten auf Grund des Rechts, das mit uns Allen geboren! — 4. Die Materialisierungstendenz gegenüber den geistigen und geistlichen Wirklichkeiten: Gnade wird Sakrament. Doch rettet sich das geistige Leben in mystischen Spiritualismus und in verdienstliche Willensentschlüsse. Die Reformatoren glaubten das Wort gratia wegen seiner Infusionsklänge ersetzen zu sollen durch favor. — 5. Die Methoden der Konkordanz und Harmonistik: Die Disputationen der Universitäten des M.A.s sind keine Streitgespräche wie im Zeitalter der Reformation, sondern sollen die höhere Einheit erweisen. Also kein Dualismus, aber auch kein Monismus, sondern Polarität. Elliptische Spannung, in der das M.A. seine letztlich zentrifugalen Kräfte eine kurze Weile zusammenhält. — Doch genug der Schemen: das M.A. war Leben.

Neueste Literaturzusammenstellung bei G. Ficker und H. Hermelink: Das M.A. (G. Krügers Handbuch der Kirchengeschichte II), 1929²; — Karl Müller: Kirchengeschichte II, 1, 1902; — H. v. Schubert: Geschichte der christlichen Kirche im Früh-M.A., 1921; — Alb. Ehrhard: Das M.A. und seine kirchliche Entwicklung, 1908; — G. Grupp: Kulturgeschichte des M.A.s, 5 Bde., 1907—23; — Val. Vedel: M.a.liche Kulturideale I (Heldenleben), 1910; II (Ritterromantik), 1911; — G. Schnürer: Kirche und Kultur im M.A., 3 Bde., 1927—29; — H. v. Eicken: Geschichte und System der m.a.lichen Weltanschauung, 1917²; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften I), 1912, S. 178—426; — M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode I, 1909; II, 1911; — Ders.: M.a.liches Geistesleben, 1926; — A. Dempf: Die Hauptform m.a.licher Weltanschauung, 1925; — H. Hermelink: RGG¹ V, Sp. 1900 ff; — Ue II, 1928¹¹, hrsg. von B. Geyer. — Zum Begriff des M.A.s vgl. Alfr. Dove: Der Streit um das M.A. (HZ 116, 1916, S. 209 ff); — E. Bernheim: M.a.liche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung I, 1918; — K. Borinski: Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten I, 1919; — E. Göller: Die Periodisierung der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des M.A.s zwischen dem christlichen Altertum und der Neuzeit, 1919; — K. Heussi: Altertum, M.A. und Neuzeit in der Kirchengeschichte, 1921; — P. L. Landsberg: Die Welt des M.A.s und wir, 1922; — H. Spangenberg: Die Perioden der Weltgeschichte (HZ 127, 1922, S. 1 ff); — G. v. Below: Die historischen Periodisierungen mit besonderem Hinblick auf die Grenze zwischen M.A. und Neuzeit, 1925; — H. Schmalenbach: Das M.A. Begriff und Wesen, 1926.

Hermelink.

Mittelalterliche kirchliche Literatur, Lateinische.

1. Bis auf Karl den Großen; — 2. Die karolingische Renaissance und ihre Nachblüte; — 3. Die Anfänge der Scholastik und Mystik (11. und 12. Jhd.); — 4. Die Blütezeit der Scholastik (13. Jhd.); — 5. Verfall der Scholastik; Blüte der Mystik (14. und 15. Jhd.); — 6. Der Humanismus und die kirchlich-theologische Literatur. — Ueber die Entwicklung der nationalen Literaturen im Mittelalter vgl. ¶ Deutsche Literaturgeschichte, ¶ Englische Literaturgeschichte, ¶ Französische Literaturgeschichte; zur griechischen L. vgl. ¶ Byzanz; zur arabischen ¶ Islam: I, 5 a; ¶ Islamische Philosophie; zur jüdischen ¶ Judentum: II A, 3 b. c. g d; ¶ Jüdische Philosophie; ¶ Mischna, Talmud und Midrasch. — Zum Ganzen vgl. ¶ Mittelalter.

1. Die Völkerwanderung und der Sturz des weströmischen Reiches (¶ Altchristliche Kirche, 7; ¶ Imperium Romanum, 5) ließen von der Kultur und Wissenschaft der römischen Welt nur Reste übrig, und es war, sobald wie der Ruhe wurde, die Aufgabe der Zeit, zu sammeln und zu erhalten, was zu retten war (¶ Antike und Christentum, 3 a). Von hohem Nutzen für die abendländische Bildung war dabei die Arbeit des ¶ Benediktiner-Ordens. Auch Papst ¶ Gregor der Große muß, abgesehen von seiner eigenen literarischen Tätigkeit, zu den Rettern der Wissenschaft gezählt werden, sofern er die Kirche durch ihre Neubelebung befähigte, die wesentlichen Grundlagen der bisherigen abendländischen Bildung festzuhalten und weiter zu verbreiten. Inmitten der neuchristianisierten Völker (¶ Christentum: III, 3 a) zeigte auf ostgotisch-italienischem Boden König Theoderich (¶ Goten, 3) Verständnis für die ältere Geistesbildung seines Reiches, und ¶ Boethius und ¶ Cassiodorus waren unter ihm eifrige Erhalter der antiken und christlichen Gelehrsamkeit (¶ Mittelalter, 2 b). Von großer Bedeutung waren aber in der vorkarolingischen Zeit die ¶ Angelsachsen: England wurde eine Zufluchtsstätte der christlich-lateinischen Bildung und Theologie und überflügelte bald nicht nur die iro-schottische Kirche (¶ Irland: I), sondern sogar Rom selbst (¶ Englische Literaturgeschichte, 1). Aber auch die literarische Arbeit der spanischen Theologen verdient ehrenvolle Hervorhebung (¶ Mittelalter, 2 d).

Freilich, über die Wiedergabe des Ueberlieferten kamen auch so gelehrte Männer wie ¶ Isidor von Sevilla und ¶ Beda nicht hinaus. Die L. beschränkte sich fast ganz auf die Kirchenlehre und Geschichte. Biblische Schriften erklärten in hergebrachter Weise, d. h. mit Heranziehung älterer Exegeten und verwandter Stellen des AT.s und NT.s (¶ Bibelwissenschaft: I, 3; II, 2), außer Gregor d. Gr. und Beda vor allem Erzbischof Julian von Toledo (680 bis 690); Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre stellten nach Bibel- und Väterausſprüchen die schon genannten Isidor und Julian von Toledo dar, ferner der Ire Columbanus (¶ Columba 2) und Isidors Schüler Erzbischof Ildefons von Toledo (657 bis 667; vgl. RE³ IX, S. 59 ff). Bibelsprüche waren Ausgangs- und Mittelpunkt auch für die Predigt, als deren klassische Vertreter in damaliger Zeit außer Gregor d. Gr. und Beda etwa Abt Autpert von Benevent († 778), ¶ Martin von Braga, ¶ Eligius von Noyon, Wynfrith ¶ Bonifatius zu nennen sind. In besonderer Blüte stand die L. der Legenden, Heiligenleben (¶ Hagiographie) und Visionen. Die Anfänge der neugestifteten Kirchen werden erzählt in den Geschichtswerken von ¶ Gregor von Tours (Franken), ¶ Isidor von Sevilla (Westgoten), ¶ Gildas und ¶ Beda (England).

2. a. Neues geistiges Leben und höheres Streben begann mit ¶ Karl dem Großen (¶ Mittelalter, 3 b). Er führte die Theologie in die bis dahin theologielose fränkische Kirche ein. Der Vorsprung Englands wurde eingeholt. Die Gelehrten, die seine Absichten verwirklichten, fand er in der Fremde, in England, Italien, Schottland. Der bedeutendste ist ¶ Alkuin, der seine theologische und weltliche Bildung der Yorker Schule verdankte; die italienische Kultur vermittelten ¶ Petrus von Pisa, ¶ Paulinus von Aquileja, besonders aber ¶ Paulus Diaconus. Die Vorbedingungen für den Aufschwung des wissenschaftlichen Lebens fanden diese Ausländer in der Hofschule wie in den Klöstern vor. So konnten fränkische Männer mit jenen wetteifern: Abt Adalhard von Corbie, Karls Vetter († 826; vgl. RE³ I, S. 157 ff), Abt Angilbert von Centula und Karls Biograph ¶ Einhard. Aber zu selbständigem Schaffen sind auch Karls Gelehrte nicht oder nur selten gekommen. Sie beschränkten sich fast alle darauf, das Ueberlieferte den Zeitgenossen mundgerecht zu machen (Traditionalismus).

2. b. Im 9. Jhd. verloren Hof und Hofschule an Bedeutung. Die geistigen Interessen traten wieder mehr zurück, und vor allem erlosch die Teilnahme der Laien. Die Literatur wurde Alleinbesitz des Klerus, besonders der Mönche. Im französischen Reichsteile herrschte lebhaftere literarische Tätigkeit als im östlichen. Tours, Orleans, Lyon, Reims, Corbie waren die Mittelpunkte wissenschaftlicher Schulung. ¶ Agobard von Lyon griff überlegen und kühn in alle kirchlichen und politischen Fragen seiner Zeit ein. Der von ihm bekämpfte ¶ Fredegisus, Alkuins Nachfolger in Tours, vertrat eine strenge Inspirationslehre. Der bedeutendste Kanonist war Erzbischof ¶ Hinkmar von Rheims. In denselben Jahren wie dieser schrieben mit umfassender Belesenheit in der älteren Literatur die Verfasser der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen. Im Abendmahlstreit standen sich die Mönche ¶ Paschasius Radbertus und ¶ Ratramnus, beide tüchtige Theologen, Paschasius auch guter Kenner der Klassiker, gegenüber (¶ Abendmahl: II, 3 b). Im Streit um die ¶ Prädestination (: III) trat der geistig bedeutende ¶ Gottschalk hervor, und für ihn und die augustinischen Formeln setzten sich die bedeutendsten Theologen Westfrankens, ¶ Prudentius von Troyes, ¶ Ratramnus, ¶ Servatus Lupus und ¶ Remigius von Lyon ein. Servatus Lupus hatte auch als feingebildeter Kenner und Sammler klassischer Schriftsteller einen Namen. Der einzige spekulative Kopf dieser Zeit war der tiefsinnige, von den Zeitgenossen nicht verstandene Johannes ¶ Scotus Eriugena, der Freund Karls des Kahlen, der den neuplatonischen Pantheismus erneuerte.

Im Ostreiche war der gefeiertste Gelehrte und Schriftsteller ¶ Hrabanus Maurus. Sein Schüler ¶ Walafrid Strabo zeichnete sich als Exeget (Glossa ordinaria, für Jahrhunderte das exegetische Handbuch), sowie als liturgischer Schriftsteller und Dichter aus. Das damals vorwiegende Interesse für die Liturgik beweisen auch die Werke des Bischofs ¶ Amalarius von Metz. Unter dem Namen Bischof ¶ Haymos von Halberstadt gehen Erklärungen biblischer Schriften, die aber vielleicht jünger sind. Die Größen St. Gallens waren nicht Theologen, sondern Lehrer und Dichter: Iso († 871; vgl. ADB XIV, S. 637), Moengal (853—65; vgl. RE³ VI, S. 347), ¶ Ratpert, ¶ Notker Balbulus, Tuotilo († 898; vgl. ADB 39, S. 287). Abt ¶ Regino von Prüm ist als kirchlicher Gesetzsammler und Chronist bekannt. Der Mönch Christian Druthmar in Stablo (um 865; vgl. RE³ V, S. 48) war ein geistvoller Vertreter der historisch-grammatischen Exegese.

In England entwickelte Alfred d. Gr. († England, 1 a) eine großartige Tätigkeit wie für Kirchenreform, so für Unterricht und war auch selbst schriftstellerisch tätig. Der römische Abt und Bibliothekar Anastasius (später Gegenpapst ¶ Anastasius III) machte sich durch Uebersetzungen aus dem Griechischen verdient.

2. c. Auch das 10. Jhd. zehrt noch von der Karolingerzeit, von der es die gesamte formale Bildung übernimmt und über deren literarisches Ideal es nicht hinausstrebt. Der Hof der Ottonen wurde freilich für Deutschland nicht, was der karolingische gewesen war, wenn auch die hervorragendsten Gelehrten der Zeit, wie der Grammatiker Gunzo aus Novara († um 977; vgl. HN³ I, Sp. 934), berufen

wurden und selbst die Frauen des Kaiserhauses, Adelheid und Theophano, durch literarische Bildung hervorragten. Der eigenartigste Schriftsteller ist ¶ Ratherius, den seine feinfühlige, kritische, reflektierende Art von der älteren Theologie unterscheidet. Von den Klöstern stand St. Gallen an erster Stelle, wo ¶ Ekkehard I, ¶ Ekkehard II (Palatinus), Notker Physicus oder Medicus († 975; vgl. RE³ XIV, S. 219 ff) und ¶ Notker Labeo wirkten. Auch Reichenau und Fulda behaupteten ihr Ansehen. In Korvey taten sich der Abt Bovo II (900—16) und der Mönch ¶ Widukind hervor; in Gandersheim glänzte ¶ Hrosvitha mit klassischer Bildung; an der Magdeburger Domschule wirkte der gefeierte ¶ Othrich.

Frankreich, wo die Reimser Schule hohen Ruhm genoß, hat vor allem den vielseitig gebildeten Gerbert (¶ Silvester II) aufzuweisen. Abt ¶ Abbo von Fleury förderte in zahlreichen Schriften die dialektische Schulung. In Chartres gründete ¶ Fulbert eine angesehene Schule. Abt ¶ Odo von Cluni war Hymnendichter und Prediger.

Aus dem geistig und sittlich zerrütteten Italien sind die Bischöfe Otto von Vercelli (945—960), Exeget, Prediger und Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche, und der klassisch geschulte, im Dienst König Berengars und dann Ottos I stehende Liutprant von Cremona (Liber de rebus gestis Ottonis; vgl. RE³ XI, S. 559) zu nennen.

In England bemühten sich ¶ Dunstan von Canterbury und ¶ Aelfrik um Förderung der Bildung.

3. War bisher die kirchliche Wissenschaft im wesentlichen reproduktiv gewesen und hatte Ueberliefertes wiedergegeben, so zeigt sich im 11. Jhd. selbständiges Forschen und Denken. Die ¶ Scholastik trat auf mit der Absicht, den Glauben durch die Dialektik möglichst zum Wissen zu erheben und eine christliche Philosophie zu schaffen (¶ Mittelalter, 4e), und neben diese spekulative stellte sich als kontemplative Theologie die ¶ Mystik (: V B), die durch innerliches Schauen, durch Versenkung des Geistes und Gemütes in den Gegenstand zur Wahrheit und durch Reinigung und Läuterung des Herzens zur Vereinigung mit Gott zu gelangen sucht. Doch besteht kein Gegensatz zwischen beiden Richtungen, vielmehr sind sie oft in einer Person vereinigt.

Den Uebergang zur mittelalterlichen Dogmenwissenschaft bildet die polemische Schriftstellerei, durch die kirchliche Begriffe geklärt werden, besonders der neue Abendmahlstreit zwischen den beiden großen französischen Schulleitern ¶ Berengar von Tours und ¶ Lanfrank von Bec (¶ Abendmahl: II, 3 b). Lanfrancs bedeutenderer Schüler ¶ Anselm von Canterbury wurde der „Vater der Scholastik". In Deutschland arbeitete nach seiner Methode ¶ Honorius Augustodunensis. In Paris wirkten Anselms Schüler ¶ Anselm von Laon, dessen Glossa interlinearia zur Vulgata neben dem Werke Walafrid Strabos die größte Verbreitung erlangte, und ¶ Wilhelm von Champeaux, der Stifter der berühmten Schule von St. Viktor (¶ Viktoriner), der aber bald den Angriffen seines Schülers ¶ Abälard wich. Abälard ist der eigentliche Schöpfer der kirchlich-theologischen Methode: die Aussprüche der Autoritäten werden in ihrem Einklang oder Widerspruche nebeneinander und einander gegenübergestellt und die Wahrheit durch dialektische Entfernung der Widersprüche gewonnen. Der Hauptvertreter der Schule der ¶ Viktoriner, Hugo von St. Viktor, der Freund des heiligen ¶ Bernhard, lehnte sich in seiner Spekulation an Augustin und Anselm an; seine Dogmatik auf Grund von Väterstellen (Summa sententiarum; ¶ Sentenzenwerke) und „De sacramentis" sind der Versuch eines Systems der gesamten Theologie. Sein Schüler Richard von St. Viktor bildete hauptsächlich die mystische Richtung weiter. Um dieselbe Zeit schrieb Robert ¶ Pulleyn sein Sentenzenwerk, wie Hugo freilich weit überflügelt durch ¶ Petrus Lombardus, dessen Sentenzenbücher durch ihre geschickte und klare Zusammenstellung der ganzen Dogmatik auf der Grundlage von etwa 1500 patristischen Zitaten nach anfänglichem heftigen Widerspruch das höchste Ansehen erlangten, bis ins 16. Jhd. hinein das Hauptlehrbuch der Theologie blieben und von zahlreichen Theologen (Sententiariern) kommentiert wurden. Des Lombarden eifrigster Schüler und Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl, ¶ Petrus von Poitiers, verfaßte selbst ebenfalls Sentenzen, in denen die Dialektik noch schärfer hervortritt. ¶ Alanus ab Insulis verließ dagegen die Bahnen der Sententiarier und suchte die Dogmen in scharfer, rein rationeller, fast mathematischer Form so zu entwickeln, daß ein scharfer Geist den Gründen nicht widerstehen könne.

Gegen die scholastische Theologie kämpften in Frankreich Walter von Mortagne († 1174; vgl. HN II³, Sp. 177) und besonders leidenschaftlich der Prior Walter von St. Viktor (¶ Viktoriner). Der einseitigen Herrschaft des dialektischen Formalismus widerstrebten auch ¶ Johannes von Salisbury und sein Schüler Peter von Blois († um 1200; vgl. RE³ XV, S. 218 f), die beide philosophische und humanistische Bildung verbanden und sich auch als Dichter betätigten. Eine andere Gruppe hat man als Vertreter der Frührenaissance des 12. Jhd.s bezeichnet: den fein humanistisch gebildeten ¶ Hildebert von Lavardin, den ersten Schriftsteller, der das Latein wieder wie seine Muttersprache beherrschte, ferner Bernhard Silvester, Lehrer in Chartres (vgl. KL² II, Sp. 428 f), und seinen berühmteren Schüler ¶ Wilhelm von Conches, dessen auf dem Boden der älteren platonischen Weltanschauung gewachsene Ansichten über Weltseele, Trinität usw. von ¶ Wilhelm von Thierry bei dem hl. Bernhard denunziert wurden und widerrufen werden mußten. In Deutschland war bis gegen die Mitte des 12. Jhd.s die Abneigung oder wenigstens Zurückhaltung gegen die Scholastik weit verbreitet (¶ Gerhoh und Arno von Reichersberg), und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts blieb dort die theologische Bildung und Produktion hinter der der romanischen Länder zurück.

Unter den Mystikern (¶ Mystik: V B) steht an erster Stelle der hl. ¶ Bernhard. Sein Freund ¶ Wilhelm von Thierry entwickelte in mehreren Abhandlungen den Begriff der Gottesliebe und zeigte, wie sich die Seele durch den Glauben und die Vernunft zu Gott erheben könne. Hohe Begeisterung und tiefsinnige Mystik weisen die zahlreichen Schriften ¶ Ruperts von Deutz auf. Bei ¶ Joachim von Flore nahm die Mystik einen prophetisch-reformatorischen Zug an und artete in apokalyptische Träumereien aus. Auch die der Frauen wie der hl. ¶ Hildegard von Bingen und ¶ Elisabeth von Schönau ist eigener Art. Die elsässische ¶ Herrad von Landsperg schrieb den anmutigen „Hortus deliciarum".

Die im 11. Jhd. wenig (von ¶ Fulbert von Chartres, Bruno von Würzburg, dem Karthäuser Bruno) gepflegte Exegese (¶ Bibelwissenschaft: I, 3; II, 2) machte sich im 12. Jhd. von den Kirchenvätern freier, geriet aber durch Dialektik und Mystik auf Abwege. ¶ Anselm von Laon erörterte nur den geistlichen Sinn, ¶ Guibert von Nogent betonte die mo-

ralische Erklärung (allegorische Auslegung). ¶ Petrus Lombardus benutzte zahlreiche alte Quellen, förderte aber doch auch durch Definitionen den Wortsinn und fand bei dem gelehrten Erklärer, dem Mönche Herveus von Bourgdieu († 1150; vgl. RE³ VII, S. 770 f), Nachahmung. Die kontemplativ-mystische Deutung ließ Richard von St. Viktor (s. oben) vorherrschen. Auch ¶ Rupert von Deutz verfuhr vorwiegend allegorisch-mystisch. Weite Verbreitung erlangte die allegorisch-historische Historia scolastica des ¶ Petrus Comestor. — Ueber die kirchenrechtliche Arbeit vgl. ¶ Kirchenrecht: II A, 2 b. Der „Vater des kanonischen Rechts" ist ¶ Gratian mit seinem „Decretum". Einen großen Raum in der damaligen Literatur nehmen die Streitschriften des ¶ Investitur-Streits ein. — Die Predigt wurde im 11. Jhd. noch ziemlich vernachlässigt: nur drei Prediger aus Frankreich — außer ¶ Fulbert von Chartres und ¶ Odilo von Cluni Rudolf Ardent von Beaulieu —, einer aus Italien (¶ Damiani), einer aus Deutschland (¶ Othlo von St. Emmeram) sind bekannt. Im 12. Jhd. ist der hl. ¶ Bernhard der größte. Auch die Predigt erhielt durch Scholastik und Mystik neue Anregungen.

4. Die Blütezeit der ¶ Scholastik ist das 13. Jhd., gefördert durch die Zufuhr neuer Bildungsmittel, vor allem der physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des ¶ Aristoteles (¶ Aristotelismus) und der arabischen Kommentare zu diesen Schriften (¶ Islamische Philosophie, 2; vgl. ¶ Jüdische Philosophie, 4). Nachdem das durch die Lehren ¶ Amalrichs von Bena und ¶ Davids von Dinant geweckte Mißtrauen, daß Aristoteles pantheistische Neigungen fördere, geschwunden war und Papst ¶ Gregor IX das Verbot seiner Schriften wieder aufgehoben hatte, wurde Aristoteles der Philosoph der Scholastik und gewann die Oberhand über ¶ Plato (¶ Platonismus). Die Schriftstellerei wurde erstaunlich umfangreich. Es entstanden hauptsächlich philosophisch-dogmatische Untersuchungen, Monographien über einzelne Lehrpunkte und Fragen, sowie Sammlungen solcher, ferner Sentenzenkommentare, in denen aber weniger der Text des Lombarden als die angeknüpften Fragen ausführlich erörtert wurden, endlich Summae der Theologie, d. h. Systeme der bedeutendsten Lehrer in selbstgewählter Ordnung. Der erste Scholastiker, der die ganze Philosophie des Aristoteles und einen Teil der arabischen Kommentare kannte und zur wissenschaftlichen Gestaltung der Kirchenlehre verwandte, war ¶ Alexander von Hales. Das ausgebreitetste Wissen besaß ¶ Albert d. Gr., der seinen Zeitgenossen auch einen kirchlich verbesserten Aristoteles darbot. Zu der älteren Generation gehören auch Robert ¶ Grosseteste und ¶ Vincentius von Beauvais, der in seinen Specula das Gesamtwissen der Zeit zusammenfaßte. Den Höhepunkt der scholastischen Theologie bedeutet ¶ Thomas von Aquino. Seine Summa theologica ist die gereifteste und dauerhafteste Frucht der Scholastik und gilt heute noch als bleibendes Grundbuch kath. Theologie. Neben ihm war der gefeiertste Lehrer des Mittelalters ¶ Bonaventura, in dem sich Scholastik und Mystik am vollkommensten vereinigten; sein Breviloquium ist das beste Kompendium damaliger Dogmatik. Gegen den Aristotelismus des Albert und Thomas vertrat ¶ Heinrich von Gent eine ultrarealistische und augustinisch-platonische Lehrweise. Ueber jene hinaus drängte der Franziskaner Roger ¶ Bacon, der, selbst in allen Zweigen des Wissens bewandert, den scholastischen Betrieb durch Sprachstudium und Naturwissenschaften, ausgedehnte Heranziehung der Hl. Schrift, kritische Benutzung der Kirchenväter, Verwerfung blinden Autoritätsglaubens ergänzt wissen wollte und zu freiem Forschen aufforderte. Raimundus ¶ Lullus glaubte in seiner Ars magna eine absolute Methode für alle Wissenschaften gefunden zu haben, die auch auf die christlichen Dogmen anwendbar sein und sie völlig überzeugend beweisen sollte. Der bedeutendste Gegner des Thomismus unter den Franziskanern war Duns ¶ Scotus.

Die Mystik fand in dieser Zeit ihre besondere Pflege in den deutschen Klöstern, so durch ¶ David von Augsburg und seinen Schüler ¶ Berthold von Regensburg, die hl. ¶ Mechtild von Magdeburg, die hl. ¶ Gertrud von Eisleben und die jüngere ¶ Mechtild (von Hackeborn).

Ein großes exegetisches Sammelwerk lieferte Hugo von St. Cher († 1263; vgl. RE³ VIII, S. 435 f), der in seinen Postillen die vierfache Erklärung (quadruplex sensus), nämlich die buchstäbliche, allegorische, moralische und anagogische (geistige) vereinigte. Er leistete auch die Hauptarbeit an den „Korrektorien" (Durchsicht der Vulgata), die sein Orden unternahm, verfaßte die erste Konkordanz und hat auch an der noch heute üblichen ¶ Kapiteleinteilung der Bibel Anteil. ¶ Albert d. Gr. hielt sich bei der Erklärung an Satz und Wort und gewann durch vielfältige Teilungen und Begriffsscheidungen neue Deutungen. ¶ Thomas von Aquino (Catena aurea) ging von Worterklärung und logischer Begriffsbestimmung aus, erörterte den kirchlichen Lehrbegriff und fügte moralische und geistliche Deutung und naturphilosophische Erläuterungen bei. ¶ Bonaventura hielt an dem überlieferten Verfahren fest und verwertete Gewährsmänner von Augustin bis Hraban. — In der Moral fand die ¶ Kasuistik (: III, 2) ihre erste systematische Behandlung in der Summa de poenitentia ¶ Raimunds von Pennaforte, der auch für die Entwicklung des Kirchenrechts Bedeutung gewonnen hat. Die kirchenrechtliche Literatur ist durch die Arbeiten der ¶ Dekretalisten, ¶ Dekretisten und ¶ Glossatoren gekennzeichnet.

5. Im 14. und 15. Jhd. steigt die Wissenschaft von der Höhe, die sie im 13. erstiegen hatte, wieder herab. Unter den Scholastikern beschränkten sich die Thomisten und Scotisten darauf, die Lehre der Meister fortzupflanzen, und selbständige Regungen des Forschergeistes wurden wieder zu den Ausnahmen. Dagegen verwandte man viel Eifer und Leidenschaft auf spitzfindige Grübeleien, kleinliche Fragen und theologische Streitigkeiten. Der Realismus wurde aus der herrschenden Stellung in den Schulen verdrängt durch den Nominalismus (¶ Universalienstreit), dem Wilhelm von ¶ Occam das Uebergewicht verschaffte. Die von Thomas hergestellte Einheit von Glauben und Wissen wurde dadurch wieder zerstört, freilich zugleich die induktive Erforschung der äußeren Naturerscheinung, die moderne Naturwissenschaft, angebahnt. — Die Theologie des Thomas setzten seine Schüler Egidio ¶ Colonna, Tolomeo aus Lucca († etwa 1326; vgl. KL² XI, Sp. 1872 ff), Johann von Paris († 1306; vgl. KL² VI, Sp. 1744) und Herväus ¶ Natalis fort. In der ersten Hälfte des 15. Jhd.s galt der Dominikaner Johannes Capreolus († 1444; vgl. RE³ III, S. 722), der im Anschluß an die Sentenzen des Lombarden den strengen Thomismus pflegte, als der princeps Thomistarum. Auch ¶ Dionysius der Kartäuser folgte überwiegend den Spuren des Thomas. — Unter den Schülern des Duns Scotus ragen Franziskus Mayron († 1327; vgl. KHL II, Sp. 904) und Johannes Anton Andreä aus Aragonien (um 1320)

hervor. — In Schatten gestellt aber wurden alle diese Schriftsteller durch den schon genannten Wilhelm ¶ Occam, der in der Theologie der Urheber einer neuen Stufe der Scholastik wurde; aus seiner Schule hat dann im 15. Jhd. Gabriel ¶ Biel besonders weitreichenden Einfluß innerhalb der deutschen Theologie gehabt. Auch ¶ Durandus de S. Porciano setzt sich in seinem Sentenzenkommentar infolge seines nominalistischen „Konzeptualismus" kühn über die thomistischen Schullehren hinweg. Aehnliche Anschauungen vertrat der Minorit Petrus Aureolus in Paris († 1322; vgl. KL I², Sp. 1698 ff). — Eine besondere Stellung nehmen der Spanier ¶ Raimund von Sabunde und der deutsche Kardinal ¶ Nikolaus von Kues ein. Jener suchte die christlichen Glaubenslehren mehr auf Vernunft und Natur zu begründen und wurde so der Urheber einer „natürlichen Theologie". Dieser, ausgezeichnet durch umfassendes Wissen und Geistestiefe, wies in seiner Docta ignorantia gegenüber der scholastischen Grübelei auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis hin und betonte, daß das innerste Wesen der Dinge dem Verstande nicht zugänglich sei. Insofern deuten beide auf eine neue Periode wissenschaftlicher Erkenntnis hin. Als strenger Augustiner verdient noch wegen seiner Wirkung auf ¶ Wiclif Thomas ¶ Bradwardina Hervorhebung.

Während die Scholastik verfiel, hatte die ¶ Mystik (: V B) im 14. und 15. Jhd. ihre Blütezeit, namentlich in Deutschland und in den Niederlanden. Es sei hier nur an Meister ¶ Eckehart, ¶ Tauler, ¶ Seuse, ¶ Ruysbroeck und den Verfasser der ¶ „Deutschen Theologie", ferner an Johannes ¶ Gerson, der spekulativen Verirrungen durch Verbindung von Mystik und Scholastik vorbeugte, sowie an die Schriftsteller der ¶ Windesheimer Kongregation und der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens, darunter ¶ Thomas a Kempis und das unvergleichliche, liebliche Büchlein von der ¶ Nachfolge Christi erinnert. Beachtenswert ist, daß hier eine religiös-theologische L. in deutscher Sprache entstanden ist (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2 d).

Eine besondere Stellung nehmen in der L. des ausgehenden Mittelalters die Vertreter der kirchlichen Opposition und der kirchlichen Reformbestrebungen ein. Antipäpstliche Theorien über geistliche und weltliche Gewalt und über das Recht der Konzile (¶ Episkopalismus, ¶ Reformkonzile) verfochten u. a. Peter Dubois († um 1319), Jordan von Osnabrück (um 1280), ¶ Dante, ¶ Marsilius von Padua und Johannes von Jandun, Wilhelm ¶ Occam, Pierre d'¶ Ailly, Joh. ¶ Gerson, ¶ Konrad von Gelnhausen, ¶ Heinrich von Langenstein, ¶ Gregor von Heimburg. Ihnen standen als Verteidiger der Päpste gegenüber Alexander a s. Elpidio, ¶ Alvaro Pelajo, ¶ Petrus de Palude, ¶ Augustinus Triumphus, Konrad von Megenberg († 1374; vgl. KL² VII, Sp. 955 ff), Juan de ¶ Torquemada u. a. Blieben die Erstgenannten bei allem Reformeifer und aller düsteren Schilderung der Gegenwartslage (vgl. z. B. Nikolaus de ¶ Clémanges) doch auf dem Boden der Kirche, so gingen John ¶ Wiclif, Matthias von ¶ Janow und Johannes ¶ Hus mit ihren Kirchenideen und ihrer Kritik kirchlicher Institutionen weiter in Richtung auf die Ideen der ¶ Reformation des 16. Jhd.s, mit denen sich in gewissen Punkten auch Schriftsteller wie Johann Pupper von ¶ Goch, Johannes ¶ Ruchrat von Wesel, Wessel ¶ Gansfort berühren. Neuerdings ist auch die Theologie von Schriftstellern des Augustinerordens, darunter eines ¶ Staupitz, in ihrer Bedeutung für die Theologie ¶ Luthers stark beachtet worden.

Auf exegetischem Gebiet (¶ Bibelwissenschaft: I, 3; II, 2) hat für diese Zeit Nikolaus von ¶ Lyra den größten Namen. Er bahnte einen Aufschwung der Wissenschaft an, indem er den Wortsinn wieder stärker hervorhob, und wurde bis ins 16. Jhd. sehr geschätzt. Zu seiner Postille über die ganze Bibel schrieb hundert Jahre später der Bischof ¶ Paulus von Burgos Randglossen (Additiones). Auch ¶ Dionysius der Kartäuser verfaßte Kommentare (Expositiones literales et spiritales) zur ganzen Schrift. Von Postillen wurde im 14. Jhd. die des Dominikaners Nikolaus von Gorran († um 1300) viel gebraucht, im 15. Jhd. die der Wiener Professoren Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433; vgl. ADB 23, S. 622 f) und Thomas Hasselbach († 1464; vgl. HN³ II, Sp. 932 ff). — In der Moral bildete sich die ¶ Kasuistik (: III, 2) weiter aus. Ein System bearbeitete ein unbekannter Minorit aus Asti 1317 in der Summa Astesana. Eine ganze Reihe alphabetischer Summen schloß sich an, wie die lange maßgebende Pisanella (1338) des Dominikaners Bartholomäus a s. Concordio in Pisa, die Summula confessionis des ¶ Antoninus von Florenz, die Angelica des Minoriten Angelus Carletus († 1495). — Die Predigtliteratur dieser Zeit ist reicher an Quantität als an Qualität. Ihre namhaftesten Vertreter sind die Augustiner Heinrich von Frimar (Professor in Erfurt, † 1354; vgl. KL² V, Sp. 1706 f) und Jordan von Quedlinburg († 1380; vgl. ADB XIV, S. 504), ferner ¶ Heinrich von Langenstein, Nikolaus von ¶ Lyra, ¶ Bernhardin von Siena und Johann von ¶ Capistrano, die beiden gewaltigsten franziskanischen Bußprediger jener Zeit, neben die ¶ Savonarola gestellt werden kann, ferner Johannes ¶ Heynlin von Stein, ¶ Jakob von Jüterbogk, Johannes ¶ Tritheim, Gabriel ¶ Biel, Gottschalk Hollen (Augustiner in Osnabrück; † 1481; vgl. KHL I, Sp. 2005). Große und verbreitete Predigtmagazine waren im 15. Jhd. „Paratus", „Meffreth" (von beiden die Verfasser unbekannt), „Dormi secure" (von dem Franziskaner Joh. von Werden) und „Sermones discipuli" (von Joh. Herolt).

6. Einen großartigen Aufschwung gab der lateinischen L. des Mittelalters noch einmal der ¶ Humanismus. Sein Zurückgehen auf die Quellen bereicherte auch die theologische L. der Zeit. Altchristliche Schriftsteller wurden entdeckt und herausgegeben. Die sprachliche Auslegung, die man bei der Beschäftigung mit den Klassikern lernte, wandte man auch auf die Kirchenväter und die Bibel an (¶ Bibelwissenschaft: I, 3; II, 2), der das neue Studium des Hebräischen zugute kam. Auch die christliche Archäologie wurde entwickelt. Historische Schriften und Schriften zur Kritik des Dogmatismus und Traditionalismus der Kirche spielten eine große Rolle; man denke an ¶ Petrarca oder an Laurentius ¶ Valla. Die Geistesschätze Griechenlands vermittelten Chrysoloras, ¶ Gemisthus Plethon und ¶ Bessarion. ¶ Reuchlin legte den Grund zum wissenschaftlichen Studium des Hebräischen. Beherrscht wird die kirchlich-theologische Literatur der Zeit vom Geiste des ¶ Erasmus von Rotterdam. Erwarb er sich um die wissenschaftliche Theologie durch seine Ausgabe des griechischen NT.s, etwa gleichzeitig mit des ¶ Ximenes Polyglotte (Complutensis), und von Kirchenvätern wie Augustinus, Ambrosius, Hieronymus die größten Verdienste, so drang der Inhalt seiner praktischen Schriften mit ihrer freisinnigen Kritik der veralteten Pädagogik und der kirchlichen Mißstände auch in das Volk ein und bereitete der

Reformation den Weg, ohne freilich mit der Kirche zu brechen. In seinem Geiste schrieben die englischen Humanisten John ¶ Colet und Thomas ¶ Morus und der Franzose Jakob ¶ Faber Stapulensis, die auch mit der Förderung humanistischer Studien den Eifer für kirchliche Reformen verbanden. Die theologische L. des Mittelalters erreicht hier noch einmal eine Höhe, bevor durch die ¶ Reformation die neue Wendung eintrat.

W. S. Teuffel: Geschichte der römischen L. I—III, 1910 bis 1916[6]; — Adolf Ebert: Allgemeine Geschichte der L. des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des 11. Jhd.s, 3 Bde., 1874—87; I[2], 1889; — Alexander Baumgartner: Die lateinische und griechische L. der christlichen Völker, 1900; — Max Manitius: Geschichte der lateinischen L. des Mittelalters, 2 Bde., 1911—23; — Forschungen zur christlichen L.- und Dogmengeschichte, 1900 ff. — Archiv für L.- und Kirchengeschichte des Mittelalters I—VII, 1885—1900; — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1891 ff; — Chevalier: Bio-Bibliographie I. II, 1905—07[2]; — M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben, 1926; — H. O. Taylor: The medieval mind I. II, 1925[4]. — Vgl. die Darstellungen der ¶ Dogmengeschichte und der ¶ Philosophie. — Die erwähnten Schriften größtenteils in MSL. **Löffler.**

Mittelschule.

1. Der Begriff der M. ist für das deutsche Schulwesen nicht eindeutig bestimmt. In Bayern versteht man darunter alle Schularten, die zwischen ¶ Volksschule und ¶ Universität liegen — also die höheren Schulen im allgemeinen —, während man sonst allgemein unter M.n solche Schulen versteht, die nach Inhalt und Dauer ihres Lehrganges sich über die Volksschule erheben, die aber weder zu den höheren Lehranstalten noch zu den ¶ Fach- und ¶ Fortbildungsschulen gehören. Es können dies in sich geschlossene selbständige Schulen sein, wie wir sie in Preußen, Thüringen, Mecklenburg-Schwerin, Braunschweig, Oldenburg, Anhalt, Lippe und Lübeck haben, oder gehobene Volksschulen wie in Württemberg. Ferner rechnet man zu den M.n sowohl in Preußen wie in Baden, Hessen und Oldenburg die sogenannten Rektoratsschulen (Lateinschulen, Bürgerschulen), die in der Hauptsache Zubringeschulen für höhere Lehranstalten sind und etwa zwischen den selbständigen M.n und den höheren Schulen stehen. Schließlich zählt man in Preußen auch noch zu den M.n die dort bestehenden anerkannten öffentlichen Mädchen-Schulen, soweit sie nicht Lyzeum und Oberlyzeum sind. Die übrigen Länder kennen keine M.n; die gehobenen Volksschulzüge in Sachsen, Hessen und Hamburg erstreben jedoch dasselbe Ziel wie die preußischen M.n.

2. Nachdem durch die neue deutsche Reichsverfassung (Art. 146 Abs. 1) die Dreiteilung des Schulwesens festgelegt und zwischen Volksschule und höherer Schule dem mittleren Schulwesen eine selbständige Stellung zugewiesen ist („auf einer für alle gemeinsamen Grundschule baut sich das mittlere und höhere Schulwesen auf"), ist Preußen mit der Neuordnung des M.wesens vorangegangen; diese Neuordnung ist für die Mehrzahl der deutschen Länder vorbildlich geworden. Die folgenden Ausführungen berücksichtigen daher nur die preußische M., wie sie heute fest umrissen dasteht.

Durch die „Allgemeinen Bestimmungen" vom Jahre 1872 geschaffen, im Jahre 1910 weiter ausgebaut, haben die M.n in Preußen im Jahre 1925 neue Bestimmungen und neue Lehrpläne erhalten, die die einheitliche Gestaltung der M.n und ihre Anpassung an die Bedürfnisse der Gegenwart herbeigeführt haben. Nach diesen Bestimmungen stellt die M. als Knaben-M. oder Mädchen-M. — die Geschlechter sind grundsätzlich getrennt; doch dürfen in einzelnen Klassen Knaben und Mädchen gemeinsam unterrichtet werden, wenn die Zahl der Schüler oder Schülerinnen zur Bildung getrennter Knaben- oder Mädchenklassen nicht ausreicht — neben der ¶ Volksschule den ersten weiterführenden Aufbau der vierjährigen ¶ Grundschule dar. Sie ist in erster Linie für alle diejenigen bestimmt, die eine über die allgemeine Pflichtvolksschule hinausgehende Ausbildung erhalten sollen. Diese soll die Schüler befähigen, den gesteigerten Bedürfnissen gerecht zu werden, die sich heute auf dem Gebiete des Handwerks, des Kunstgewerbes, des Handels und der Industrie, der Land- und Forstwirtschaft allgemein geltend gemacht haben. Daneben hat die M. den Nachwuchs für mancherlei mittlere Stellungen im Verwaltungsdienst des Staates und der Gemeinden, sowie für größere Industrie- und Handelsunternehmungen zu stellen. Diese Aufgaben kann die Pflichtvolksschule nicht leisten, anderseits muß die höhere Schule, die in erster Linie die Vorbereitung auf die geistigen Berufe hat, von einer mehr den praktischen Gesichtspunkten dienenden Aufgabe entlastet werden; so nimmt die M. mit Recht eine Mittelstellung zwischen Volks- und höherer Schule ein.

Sie führt ihre Schüler in einem sechsjährigen Kursus — in der Regel in sechs gesonderten Klassen — bis zum Abschluß. In ihr wird verbindlich Unterricht in einer Fremdsprache erteilt. Schülern und Schülerinnen, deren Gesamtverhalten und Leistungen die Gewähr weiteren glatten Fortschreitens geben, darf die Möglichkeit geboten werden, von der dritten Klasse ab unverbindlich eine zweite Fremdsprache zu treiben. Die unteren drei Klassen sollen möglichst gleichmäßig eingerichtet werden; in ihnen treten die praktischen Aufgaben noch nicht hervor, wenn auch der Unterricht natürlich bis zu einem gewissen Grade auf sie zugeschnitten ist. Von der vierten Klasse ab ist indes die Verknüpfung mit dem Praktischen ganz deutlich. Sie tritt vor allem darin zutage, daß im Rechenunterricht in den oberen Klassen die Buchführung berücksichtigt wird, ferner hauswirtschaftlicher Unterricht für Mädchen, Werkunterricht, sowie möglichst auch Unterricht in Gartenarbeit für Knaben und Mädchen. Die Teilnahme am Unterricht in der Kurzschrift wie im Maschinenschreiben ist zwar unverbindlich, für sie ist aber Raum im Stundenplan vorgesehen. Gleichzeitig wird bestimmt, daß zur Anpassung an die immer verwickelter sich gestaltenden Erwerbsverhältnisse beider Geschlechter in den drei oberen Klassen möglichste Bewegungsfreiheit gegeben wird. Die M. kann sich dann ganz verschiedenartig gestalten. In den Industriestädten wird sich die Ausbildung vorwiegend auf Technik, in den Handelsstädten auf mehr kaufmännische Ausbildung erstrecken; in den Kleinstädten mit mehr Landwirtschaft wird der Unterricht auf deren Bedürfnisse stärker Rücksicht nehmen. So läßt die Sonderausbildung sich infolge der Beweglichkeit des Lehrplanes der M.n leicht nach der Richtung hin bestimmen, die in den Anlagen der Schüler, in der voraussichtlichen Berufswahl und in den Bedürfnissen des Ortes vorliegt. Die sprachliche Ausbildung in der Fremdsprache beschränkt sich vornehmlich auf das Ziel: Gewandtheit im mündlichen und schriftlichen Ausdruck mit Berücksichtigung der durch die verschiedenen Berufsarten bedingten Notwendigkeiten (besondere Pflege des Briefstils, auch für den Geschäftsverkehr). Preußen legt in seinen „Bestimmungen" fünf Musterpläne für M.n vor und zwar einen allgemeinen Plan für Knaben

und einen für Mädchen, einen Plan für Knaben mit besonderer Berücksichtigung des späteren Berufes und einen Plan für Mädchen mit besonderer Berücksichtigung des späteren Berufes. Dazu kommt schließlich noch ein Plan für solche M.n, die auch auf höhere Schulen vorbereiten. So wird auch hier die M. in den Gesamtbau der ¶ Einheitsschule eingefügt: es soll besonders begabten Schülern und Schülerinnen der Uebertritt in eine höhere Schule gewährleistet werden.

Die methodischen Vorbemerkungen der neuen preußischen Lehrpläne weisen ausdrücklich daraufhin, daß der Unterricht in den M.n grundsätzlich Fachunterricht ist. Es wird so die ernste Sorge des M.unterrichts darauf gerichtet sein müssen, daß den Schülern Zeit und Gelegenheit bleibt, sich in einzelne Fachgebiete zu vertiefen, deren Eigenart und Aufbau mit wachsender geistiger Kraft in immer steigendem Maße zu erfassen und so zu sicherem Wissen und Können zu gelangen. Daneben aber darf die M. die große Aufgabe der allgemeinen ¶ Erziehung nicht aus dem Auge verlieren. Deshalb sagen die Vorbemerkungen mit Recht, daß der M. die Aufgabe obliegt: die jungen Menschen so zu formen, daß sich in ihnen die Befähigung und der dauernde lebendige Wille entwickle, an der eigenen Veredelung zu arbeiten und der Gesamtheit mit opferwilliger Hingabe zu dienen.

Die M., die im Unterschied von der Pflichtvolksschule Schulgeld erhebt, erhält ihren Abschluß dadurch, daß sie die Berechtigung hat, denjenigen Schülern und Schülerinnen, die den Lehrgang erfolgreich durchlaufen haben, das Zeugnis der sogenannten Mittleren Reife auszustellen. Zur Erteilung wissenschaftlichen Unterrichts an M.n sind nur Lehrer und Lehrerinnen heranzuziehen, die das Zeugnis der Befähigung zum Unterricht an M.n erworben oder die Prüfung für das höhere Lehramt bestanden haben.

O. Boelitz: Preußisches Bildungswesen, 1925²; — W. Riesenbürger: Die rechtliche Grundlage des mittleren und höheren Schulwesens, 1927; — Stolze und Remus: Die M. (Weidmannsche Taschenausgaben, Heft 26), 1927; — F. Kirchert: Jahrbuch der mittleren Schulen, 1925; — Das deutsche Schulwesen, Jahrbuch 1927 (mit Unterstützung des Reichsministeriums des Innern) hrsg. vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, 1928; — Die M. Im Auftrage des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht hrsg. von E. Buhtz, 1926. **Boelitz.**

Mittelstand ist kein einheitlicher „Stand" im soziologischen Sinne, sondern eine „Mittelschicht" in Volk und Staat, die zwischen den wirtschaftlich, sozial und politisch auseinanderklaffenden Klassen der früher feudal-aristokratischen, jetzt großkapitalistischen Oberschicht und der besitzlosen proletarischen Unterschicht nicht nur die Mitte hält, sondern auch als Vermittler dient und darum als notwendiger Kern eines gesunden Volksbaus gilt. Er ist weder nach oben noch nach unten scharf abgegrenzt und darf es wegen seiner Vermittlerfunktion nicht sein. Für seine Mission ist die Verzahnung durch Besitz und Bildung in die Oberschicht und durch Arbeit in die Unterschicht nötig, damit starre Kastenschranken verhütet oder gelockert und der Aufstieg aus der besitzlosen Arbeiterschicht allen Strebsamen erleichtert werde.

Seit der welthistorischen Frage des Abbé v. Siéyès: „Was ist der tiers état?" (1793) ist der Begriff des M.es umstritten. Seine Zusammensetzung ändert sich ständig mit Wirtschaft und Technik und politischer Verfassung. Er ist leichter negativ als positiv zu definieren. Seine Angehörigen heben sich entweder durch Besitz (bis zu 100 000 Mk., meinte Schmoller 1897) oder durch Einkommen (2700—8000 Mk. nach Schmoller) oder aber durch besonders verantwortliche selbständige Berufsleistungen oder durch feinere Bildungs- und Kulturpflege oder auch durch gesellschaftliche Familienverbundenheit bewußt von dem besitz- oder bildungslosen ¶ Proletariat, dessen Ideologien und Lebensgewohnheiten ab (die Ausgabenquote eines M.shaushaltes für Ernährung, die bei der Arbeiterfamilie etwa 50% des Einkommens beansprucht, ist meist nur ebenso hoch wie die für Kulturbedarf oder wie die für Wohnung und Kleidung). Anderseits aber fühlen oder fühlten sich in Deutschland bis zur Revolution 1918 die meisten M.sleute in einer gemeinsamen Frontstellung gegenüber dem Großkapitalismus und teilweise auch gegenüber der politischen Vormacht der Landaristokratie. Selbständigkeitsdrang im Beruf und Erwerb, relative Sicherheit des Einkommens und der Lebenshaltung und Streben nach Kapitalbildung, die den Lebensabend unabhängig von fremder Unterstützung sichern soll, kennzeichnen den M. oder kennzeichneten den „alten M." der Gewerbetreibenden (mit Gehilfenbetrieben bis 50 Personen), Bauern (mit 70—400 Morgen), der Kaufleute, Hausbesitzer und Rentner obigen Schlages; dagegen bei dem seit 1900 vordringenden „neuen M." der privaten ¶ Angestellten, der öffentlichen Beamten, der Angehörigen der ¶ Freien Berufe drohen seit Krieg und Inflation infolge des Wegschmelzens der Vermögensbasis und infolge der Kollektivierungstendenzen der großkapitalistischen wie der sozialistischen Wirtschaft Selbständigkeit und Selbsthilfedrang einzuschrumpfen. Abgesehen von dem Einschlag von Intellektuellen, die dank einem Renteneinkommen besonders hingebend der geistigen Kultur ihres Volkes dienen können, ist ein selbständigkeitsfroher M. wertvoll als Träger eines gesunden Individualismus und der Grundsätze politischer und wirtschaftlicher Freiheit sowie meist eines starken Nationalgefühls. Ferner verkörpert er im Gegensatz zum Radikalismus des meist revolutionären Proletariats, das bei Aenderungen in Staat und Recht nichts als seine Ketten verlieren zu können glaubt, ein konservatives Element in Denkart und Sittenzucht.

Eine solche Mittelschicht in der Volkspyramide zu festigen, den „Hort der Bürgertugenden" zu fördern, galt der Staatskunst seit der Aufklärung als wichtige Aufgabe, insbesondere seit der Ausbreitung des ¶ Kapitalismus und des ¶ Sozialismus. M.spolitik ist aber leichter gesagt als getan, da, wirtschaftlich gesehen, die heterogensten Interessen der verschiedenen Gruppen des M.es sich kreuzen. Zünftische Innungsmeister stehen gegen freie ungeprüfte Gewerbetreibende, Einzelhändler gegen Warenhauskaufleute und Konsumgenossenschaften, deren preisregelnde Konkurrenz die auf festes oder knappes Einkommen beschränkten Rentner, Beamte, Freiberufler nicht entbehren wollen; die von Auslandskonkurrenz nicht bedrohten Handwerker und Händler sind gegen Schutzzölle, die der Bauer fordert (¶ Freihandel); Hausbesitzer- und Mieterinteressen streiten widereinander usw. Nur in der Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbes (die ursprünglich stark antisemitische Note ist heute verblaßt) sowie der Kreditnöte des M.es und im Streben nach steuerlicher Bevorzugung der Kleinunternehmer gegenüber den Großbetrieben war Einmütigkeit beim alten M. vorhanden, während freilich der „neue" M. der Angestellten gerade dem Vordringen der Großbetriebe seine rasche starke Entfaltung verdankt. Krieg und Inflation haben das M.sproblem noch zwiespältiger gemacht. Die Mit-

glieder des alten M.s haben, soweit sie nicht dauernd im Felde standen und ihre Betriebe schließen mußten, teilweise gut verdient und konnten das in Waren, Betriebseinrichtungen und Häusern angelegte Vermögen durch die Inflation leidlich hindurchbringen. Aber die in Wertpapieren, Sparkassen, Hypotheken usw. angelegten Sparkapitalien des alten, vor allem jedoch des neuen M.s, der meist kein Realkapital besitzt, sind entwertet worden. Alter und neuer M. klaffen nun sichtlich auseinander. Angestellte, Beamte und depossedierte Freiberufler schwenkten auch politisch vielfach ab in die gewerkschaftlich organisierte „Arbeitnehmer"-Bewegung, Seite an Seite mit dem bewußt klassenkämpferischen Proletariat. Der Gedanke des Aufstiegs zu selbständiger Existenz verflüchtigt sich bei den wachsenden Millionen der Angestellten in Fabriken, Großbanken, Warenhäusern, Konzernunternehmungen, Konsumgenossenschaften, öffentlichen Verwaltungskörpern, Staats- und Gemeindebetrieben (1925 in Deutschland 3,84 Mill. männliche und 1,44 Mill. weibliche Angestellte und Beamte; 1907 nur 3,17 Mill. zusammen). Sie sind nicht nur wirtschaftlich-sozial, sondern auch geistig in den Prozeß der Kollektivierung, Kommunalisierung und Sozialisierung hineingezogen. Gegen diesen Prozeß aber, gegen die Vermehrung der Erwerbsbetriebe von Kommunen und Ländern, gegen Ueberwuchern der öffentlichen Verwaltungen und ihre erdrückende Ausgaben- und Steuerwirtschaft, gegen die „Zwangsbewirtschaftung" und die „Aushöhlung des Privateigentums" richtet sich gerade jetzt die Hauptfront des alten M.es viel mehr als gegen den Kapitalismus, an dem er nur monopolistische ¶ Kartell-Ueberspannungen, Ausbeutung der Kleinaktionäre durch die Großaktionäre und Steuerbegünstigung der Konzerne ernsthaft bekämpft.

Ein zahlenmäßiger Vergleich des Gesamt-M.es mit dem Proletariat vor und nach dem Krieg muß stets irreführen. Wernickes Ziffern für 1882 und 1907: 6,7 und 11,9 Mill. Köpfe M. — 11,7 und 17,7 Mill. Köpfe Proletariat (beides ohne Angehörige) erschienen W. so ungünstig, daß er sie durch „Pairsschub" der besser gestellten gelernten Arbeiter korrigierte auf: 8,7 und 14,8 Mill. M. gegen 9,7 und 14,7 Mill. Proletariat. Nach Wernickes Methode ließen sich (ohne die willkürlichen Korrekturen) für 1925 17⅔ Mill. M. gegen 20 Mill. Proletariat (ohne Angehörige) errechnen. Tatsächlich verliert der alte M. dauernd viel Boden an das alte und an das „neue" Proletariat der unteren Angestellten. Die Ueberlegenheit der großkapitalistischen Betriebsorganisation, die Massenfabrikationstechnik, die Einheitstypen mit leicht auswechselbaren Teilen billig herstellt, so daß Sonderanfertigung individueller Dauergüter oder Handwerkerreparaturen sich vielfach erübrigen, vor allem aber die systematische Vervollkommnung der Absatzorganisation durch die Großproduktionsbetriebe selbst, durch Einkaufs- und Verteilungskonzerne und Konsumgenossenschaften an Stelle der sehr kostspieligen zersplitterten Warenverteilung durch den Einzelhandel muß viele bisher selbständige Handwerker- und Händlerexistenzen des M.es durch kollektiv gebundene Angestellte ersetzen. Den Verlust für die soziale Harmonie und die politische Charakterbildung des Volkes schätzte (1923) der Neuyorker Großindustrielle Dr. Steinmetz nach amerikanischen Erfahrungen größer als den wirtschaftlichen Gewinn.

Die Schutz- und Abwehrbewegung des M.es in Deutschland stützt sich vor allem auf den Reichsverband des deutschen Handwerks, den Reichsschutzverband für Handel und Industrie, den Zentralverband der Haus- und Grundbesitzervereine, auf das Schutzkartell deutscher Geistesarbeiter und auf Kleinrentner- und Aufwertungsgläubigervereine. Sammelorganisation ist das Reichskartell des selbständigen M.es. Eine besondere politische M.spartei will die Wirtschaftspartei sein, die seit 1924 im Reichstag auf Kosten anderer bürgerlicher Parteien sich ausbreitet. Ein 1905 gegründeter „Internationaler Verband zum Studium des M.es" hat nach dem Kriege als „Internationale M.sunion" Kongresse in Bern und Interlaken abgehalten. Eine katholisch-naturrechtliche M.sbewegung pflegt der Mayener Pfarrer Kirchesch seit 1906 in der Gesellschaft zu gegenseitiger Unterstützung (Vereinigung der göttlichen Liebe) auf der Grundlage von Tillmanns „Ständeordnung".

F. Wernicke: Kapitalismus und M.spolitik, 1922²; — G. Schmoller: Was verstehen wir unter dem M.? (Evg.-Sozialer Kongreß, 1897); — Testaferrata: La questione delle classe medio, Florenz 1912; — H. Heiler: Die Verelendung des M.s (Beiträge zur Statistik Bayerns, Heft 106), 1925; — L. Pesl: Der gewerbliche und kaufmännische M.; E. Lederer und J. Marschak: Der neue M.; Th. Brauer: M.spolitik (sämtlich im „Grundriß der Sozialökonomik" IX. Abt., 1. und 2. Teil, 1926 und 1927). **W. Zimmermann.**

Mitterer, Ignaz Martin (1850—1924), Kirchenkomponist, * zu St. Justina in Tirol, † in Brixen. Vom Chorknaben in Neustift bei Brixen rückte er zum Chorleiter des dortigen Priesterseminars auf. Nach Studium an der Kirchenmusikschule Regensburg (u. a. bei F. X. ¶ Haberl) war er mehrere Jahre als Geistlicher tätig (seit 1874 Priester) und wurde 1885 Domkapellmeister in Regensburg und später Musikdirektor an der Kathedrale in Brixen. Seine zahlreichen Kirchenkompositionen zeigen ihn als namhaften modernen Meister des Palestrinastiles.

Vf. u. a.: Praktische Chorschule, 1908; schuf über 200 Kirchenmusikwerke, darunter 45 Messen. — Vgl. K. Weinmann: Geschichte der Kirchenmusik, 1908², S. 203 ff. **W. Siebeck.**

Mitternachtsmission. Der erste Anstoß dazu wurde 1895 in Hamburg gegeben, als es sich darum handelte, die geschlechtliche Ehre und Gesundheit der zahlreich zu Bismarcks 80. Geburtstag herbeigeeilten Studenten zu schützen. Etwa 10 Jahre später gab dieser Vorfall die Anregung zur Inangriffnahme der „männlichen Nachtmission" in Berlin, einem besonderen Arbeitszweig der Berliner Stadtmission unter Führung von Paul ¶ Le Seur. Nach einem vorübergehenden Versuch einer weiblichen M. im Jahre 1896 wurde diese späterhin auch von der Stadtmission organisatorisch in die Hand genommen. Seit etwa 20 Jahren werden in der Berliner Stadtmission die beiden Arbeitsgebiete gepflegt. Auch in anderen großen Städten wie Hamburg, Essen, Köln, Düsseldorf u. a. haben sich Männer und Frauen zusammengefunden, um in den Nachtstunden Wege der rettenden Liebe zu gehen, Jugendliche zu warnen, Gefährdete zu bewahren, Gestrandeten den Weg zu einem neuen geordneten Leben zu öffnen (vgl. ¶ Gefährdetenfürsorge). Seit 1927 sind die sämtlichen M.en zusammengeschlossen im „Reichsverband der M.en Deutschlands", dessen Organ die Zeitschrift „Mitternachtsmission" (1927 ff) ist. Der Vorsitzende und Leiter des Ganzen ist Stadtmissionsinspektor P. Thieme in Berlin. Die „Deutsche M." in Hamburg gibt daneben noch eine Monatsschrift: „Christliche Volkswacht" heraus, die schon seit ungefähr 10 Jahren erscheint. Die meisten M.en haben Berufsarbeiterinnen angestellt, die von einem Freundes- und Arbeitskreise unterstützt werden. Zur Ausübung

dieser Arbeit können nur ganz stark gefestigte und für ihren Beruf mit besonderen Gaben ausgerüstete Persönlichkeiten herangezogen werden. **Mahling.**

Mittler.

1. Religionswissenschaftlich; — 2. Im NT.

1. Die Frömmigkeit aller Völker und Zeiten hat sich jeweils bemüht, der Gottheit, die sie ahnte, schaute oder wußte, nicht nur inne zu werden, sondern sich ihr auch zu nahen. Wie verschiedenartig sich der Verkehr des Menschen mit Gott, nach allen Formen, die uns die Religionsgeschichte zeigt, auch gestaltet, immer bestimmt sich seine Natur, bestimmen sich seine Intensität und seine Grenzen nach der *Vorstellung von der Gottheit*, die, deutlich als Wissen oder undeutlich als Gefühl und Empfindung, in diesen Menschen lebt. So ist das Verhältnis des Gläubigen zu dem in transzendenter Herrlichkeit thronenden ¶ Jahve oder Allah (¶ Islam) anders geartet als die „Religion", die der fromme „Pantheist" dem Universum gegenüber an den Tag legt. Wo das Göttliche als weltimmanent gewußt wird (¶ Immanenz und Transzendenz), bedarf es kaum einer *Vermittelung* mit ihm: man wird seiner und seiner Wirkungen unmittelbar inne, kann unmittelbar sich ihm einen. Wo aber Gott der Welt transzendent gegenüber verharrt, wo statt der „Aehnlichkeit" oder „Verwandtschaft" die (absolute) Verschiedenheit festgehalten wird, ist es dem Menschen schwer, sich Gott zu nahen, zu verbinden oder gar zu einen. Er bedarf der Vermittlung — darum: „Die absolute Transzendenz Gottes vollendet sich erst im M.glauben" (Brunner) —, in der die Verschiedenheit, der Abstand zwischen Gott und Mensch überbrückt, in anderen Religionstypen gemildert, aufgehoben wird. Solche Vermittlung greift nicht nur bei der „personalen", sondern sehr wohl auch bei der „impersonalen" Vorstellung von der Gottheit Platz (¶ Neuplatonismus). Oft gehen diese Vorstellungsweisen in *einer* Religion nebeneinander her; ja, die Entwicklungsgeschichte der großen Religionen vollzieht sich vielfach in der Auseinandersetzung zwischen ihnen.

Auch die *Vermittlung selbst* kann *personal* oder *impersonal* sein. Ersteren Typus bilden die Vorstellungen vom ¶ Götterboten, Gottesmann, ¶ Propheten, ¶ Avataren, ¶ Heiland, ¶ Erlöser, ¶ Messias, vom (speziellen) Auftrag (an eine — „beliebige" oder durch ihre Natur qualifizierte — Erscheinung oder Person) bis zur ¶ Inkarnation, während ¶ Hypostasen, Manifestationen und ¶ Emanationen zum impersonalen Typus gehören. Einen Uebergangstypus bilden Mittelwesen wie Metatron und Memra im Judentum (¶ Hypostasen, 3), Vohu Mano und die anderen ¶ Amesha Spenta im Parsismus, der ¶ „Urmensch", auch „Ruf und Antwort" im ¶ Manichäismus, sowie die in ihrer Wesenheit schillernden, relativ verselbständigten Attribute der Gottheit wie die ¶ Weisheit (chokmah, sophia; ¶ Hypostasen, 2), das Wort (logos, memra, kalimah, vāc; ¶ Hypostasen, 4) usw., schließlich auch der ¶ Geist. Entsprechend überwiegt bei einer personalen Mittlervorstellung der *religiöse*, bei der impersonalen der *metaphysische* Charakter. Während für die Idee impersonaler Mittelwesen vielfach der *Plural* kennzeichnend ist (bis zu den Multiplikationen gnostischer Aeonenreihen; ¶ Gnosis: I, 3), der auch in vielen personalistischen Religionsanschauungen (Westasiens, Indiens usw.) begegnet, ist für das Christentum der Glaube an den einen und *einzigen* M., Jesus Christus, charakteristisch (s. 2). Wie immer im einzelnen die Frömmigkeit und Glaubenslehre sein Werk und seine Person, die uns die Evangelien sehen lassen, des Näheren auffassen und bestimmen (¶ Christologie), — sein Erscheinen und sein Wirken vermitteln zwischen dem durch seine Natur und Schuld (¶ Sünde) von Gott sich getrennt und fern wissenden Menschen, dienen der Versöhnung und Rechtfertigung desselben. Mit dem Selbstopfer, das der Kreuzestod besiegelte, wird der M. zum ¶ Erlöser.

Emil Brunner: Der Mittler, 1927. **Wach.**

2. Im NT heißt Hebr 8_6 9_{15} 12_{24} Jesus Christus Mittler der neuen διαθήκη (¶ Bund: II B). Damit soll gesagt sein, daß er der Menschheit gegenüber die Geltung und die Durchführung der neuen διαθήκη bezeugt und garantiert. Der jüdische Hintergrund der M.vorstellung (Moses als M. der alten διαθήκη; so auch bei Paulus Gal $3_{19\,f}$) ist hier deutlich. Die einzige Stelle, an der sonst noch Jesus „Mittler" genannt wird, ist I Tim 2_5: Einer ist M. zwischen Gott und Menschen. Hier ist der Begriff wohl umfassender, vielleicht auch religionsgeschichtlich beziehungsreicher. Man sollte denken, das Wort M. sei wie geschaffen gewesen für die Sprache des Bekenntnisses sowohl wie für die Sprache der Mission. Es ist darum auffällig, daß es in den anderen — auch in den paulinischen — Schriften des NT.s fehlt.

Johannes Behm: Der Begriff Diatheke im NT, 1912. **Bauernfeind.**

Mizpa (Mizpe = Warte), Name mehrerer hochgelegener Ortschaften im AT. Die beiden wichtigsten sind: 1. in *Gilead*, auch Ramoth Mizpe, Ramoth Gilead und Rama genannt, Kultstätte und als solche Ort der Heeresversammlung (Richt 10 und 11); Bezirkshauptstadt zu Salomos Zeit (I Kön 4_{13}), tritt der Ort als strategisch wichtig in den israelitisch-syrischen Kämpfen (I Kön 22 II Kön $8_{28\,ff}$), ja noch in den Makkabäerkriegen hervor (I Makk 5_{35}). An dem Heiligtum, zu dem Gen 31 den hieros logos darstellt, hat offenbar außer Gilead auch Gad Rechte gehabt (Jos 13_{26}). Als heutiges Aequivalent gilt er-ramte.

2. M. in *Benjamin*, wichtiger Kultort (Richt 20_{f} I Sam $7_{5\,f.\,16}$ $10_{17\,ff}$ Hos 5_1 Jerem 41_5 I Makk 3_{46}) und daher in politischer — M. wird nach 586 vorübergehend Landeshauptstadt (II Kön $25_{22\,ff}$ Jerem $40_{6\,ff}$; vgl. Neh $3_{15.\,19}$) — und strategischer Beziehung (außer den genannten Stellen vgl. I Kön 15_{22} II Chron 16_6) ebenfalls bedeutsam. Das Heiligtum wird mi ¶ Samuel in Verbindung gebracht und hat vielleicht in der Urform von Gen 22 (Sellin) seinen hieros logos besessen. Die Identität mit dem Heiligtum der „großen Höhe" von Gibeon (II Sam $21_{1\,ff}$ I Kön 3_4) läßt sich mit Grund behaupten, besonders weil unmöglich zwei so wichtige Heiligtümer in unmittelbarster Nachbarschaft auf gleichem Stammesgebiet zu denken sind. Die Bedeutung des Ortes, den man als das benjaminitische Zentralheiligtum bezeichnen kann, erklärt sich hauptsächlich durch die hier nachzuweisende Ueberlieferung vom Standort des mischkan, des heiligen Zeltes (¶ Heilige Stätten: II, 2 b; 3 d); vgl. I Kön 3_4 II Chron $1_{2\,ff}$ I Chron $16_{37\,ff}$, vor allem gibt Deutn 33_{12}, wo auf den mischkan zweimal angespielt wird, das hochgelegene Heiligtum als das für Benjamin Charakteristische an. Daher versteht sich, daß M. zeitweilig geradezu Ersatz für Jerusalem werden kann (Jerem $40_{6\,ff}$ I Makk 3_{46}). Für die Ortslage sind en-nebi samwil, tell en-nasbe und el-bire vorgeschlagen worden. Für den ersten Vorschlag wird besonders die sich heraushebende Bergeshöhe, für die anderen beiden vor allem die Lage an der Hauptstraße geltend gemacht. Indessen ist für die politische Rolle, die M. gespielt hat, nicht seine geo-

graphische Lage, sondern seine Bedeutung als Heiligtum maßgebend gewesen, so daß die gegen en-nebi samwil vorgebrachten geographischen Gesichtspunkte nicht entscheidend sein können. Für en-nebi samwil spricht auch, daß hier vom 6. (4.?) Jhd. bis heute wieder ein wichtiges Heiligtum — Samuels Grab — nachweisbar ist, so daß man sagen darf, daß die Heiligkeit des Ortes nicht vergessen worden ist.

P. A. Raboisson: Les Maspeh, 1897; — A. Alt: Mizpa in Benjamin (PJ 1910, S. 46 ff); — Derſ.: PJ 1926, S. 40 ff; — G. Dalman: Die Nordstraße Jerusalems (PJ 1925, S. 58 ff); — W. F. Albright: Annual of American School of Oriental Research, 1924, S. 90 ff; — H. W. Hertzberg: ZAT 1929, S. 161 ff. **Hertzberg.**

Moabiter (hebräisch Mō'āb, keilschriftlich Ma'āba, Mu'āba), eine den ¶ Ammonitern, ¶ Edomitern und Israeliten (¶ Israel) verwandte Völkerschaft (Genealogie: Gen 19 $_{30}$ ff), die sich in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. in dem fruchtbaren Hochland (vgl. Ruth 1 II Kön 3 Jeſ 16) östlich vom ¶ Toten Meere ansiedelte. Ihre innere Gliederung, Landnahme (Vorbewohner: Deutn 2 $_{10}$ f Gen 14 $_{5}$) und Staatsbildung liegen im Dunkel. Daß die letztere der Zeit vor der Einwanderung der israelitischen Stämme nach Palästina angehört, setzen nicht nur die Erzählungen von ¶ Bileam voraus Num 22 ff, sondern lassen auch die Nachrichten von einer frühzeitigen Ausdehnung der Herrschaft der M. über die benachbarten israelitischen Stämme östlich und sogar westlich des Jordans vermuten Richt 3 $_{12}$ ff (vgl. 11). Was ¶ Saul gegen sie erreichte I Sam 14 $_{47}$, bleibt unbestimmbar. Hingegen hat sie ¶ David sicher in Abhängigkeit von seinem palästinischen Gesamtreich gebracht II Sam 8 $_{2}$ und auf das Gebiet südlich vom Arnon (wādi el-mōdschib) beschränkt 24 $_{5}$. Dem Zusammenbruch dieses Großreiches folgte naturgemäß die Emanzipation der M.; dem Reich Israel gelang es nur zeitweilig, sie zur Anerkennung seiner Oberhoheit und zur Leistung von Abgaben zu zwingen II Kön 3. Umgekehrt dehnten die M. nun von neuem ihren Territorialbesitz nördlich über den Arnon aus: die Inschrift ihres Königs ¶ Mesa (2. Hälfte des 9. Jhd.s) zeigt u. a. Medeba (mādeba) in ihren Händen, das jüngere, nicht genau datierbare prophetische Gedicht Jeſ 15 f (vgl. Jerem 48) sogar Hesbon (ḥesbān), Elealе (chirbet el-ʿāl) und Jaser (chirbet ṣār). Ob das Reich Israel diese Expansion jemals rückgängig machen und die Arnongrenze wiederherstellen konnte, ist durchaus zweifelhaft (II Kön 14 $_{25}$?). Noch unter assyrischer und babylonischer Herrschaft blieb das Reich der M. als Vasallenstaat bestehen (24 $_{2}$). — Hauptgott ¶ Kamos (¶ Kanaan: III).

Vgl. die Darstellungen der Geschichte ¶ Israels; — RE^3 XIII, S. 192 ff; XXIV, S. 170; — RLV VIII, S. 271 f. **Alt.**

Moabitische Altertümer. Die M. A. wurden seit 1872 von dem jerusalemitischen Antiquitätenhändler Schapira in den Handel gebracht und 1874 sogar in Gegenwart mehrerer Forscher in Moab selbst ausgegraben. Zwei Sammlungen von Tongefäßen mit Figuren und Inschriften wurden auf den Rat Prof. ¶ Schlottmanns in Halle für das Berliner Museum angekauft. Diese plumpen Fälschungen, die damals bei dem Mangel an Ausgrabungen nicht leicht als solche erkannt werden konnten, werden heute unschwer durchschaut; aber noch immer muß man in Jerusalem auf der Hut sein vor einigen zerstreuten Erzeugnissen der einstigen Antiquitätenfabrik.

E. Kautzſch und A. Socin: Die Echtheit der M. A. geprüft 1876. — Ueber den Streit um die Echtheit vgl. L. Dieſtel: JdTh XII, 1876, S. 451 ff. **Sellin.**

Moberly, Robert Campbell (1845—1903), englischer Theologe, * zu Winchester, seit 1892 Regiusprofessor für Pastoraltheologie an der Universität Oxford und Geistlicher der Christ Church. M. stand der ¶ Hochkirchlichen Bewegung (: I) nahe, war einer der Hauptmitarbeiter an dem Werk Lux Mundi (1889), in dem er über die Inkarnation als die Grundlage des Dogmas schrieb. Später entwickelte er den Gedanken, daß die stellvertretende Buße Christi das wahre Sühnopfer für die Sünde sei; dieser Bußleistung Christi können die Gläubigen durch die Einwohnung des Hl. Geistes teilhaftig werden.

Hauptschriften: Reason and Religion, 1896; Ministerial Priesthood, 1897; Atonement and Personality, 1901. **Mackintosh.**

Mode bezeichnet die Eigenart kurzlebiger, massenpsychologisch bedingter Gewohnheiten. Wirtschaftliche Bedeutung hat die M. namentlich in manchen Formen der Lebenshaltung gewonnen, besonders bei der Kleidung. Hier ist ihr Gegensatz die Tracht. Die Tracht, landsmännisch, ständisch und beruflich zuerst verschieden, verschmilzt für die städtische Zivilbevölkerung etwa seit dem 18. Jhd. zur einheitlicheren „westeuropäischen Tracht". Sie ist eine typisierte Dauerform der Kleidung, deren Herrschaft über den Menschen durch Gewohnheit und sozialen Anerkennungstrieb gefestigt wird. Gegen sie reagiert schon der Abwechslungstrieb, bei Frauen unterstützt durch das erotische Moment. Dabei hatten die Führung der Pariser Hof und die Löwinnen der Pariser Bühnen- und Halbwelt, mit bald sich beschleunigendem Tempo des Wechsels; neuerdings gestört durch Emanzipationsversuche einzelner prominenter Nationen. Auch diese wechselnde „Mode" herrscht durch den sozialen Anerkennungstrieb, der die Kennzeichnung des ihr Widerstrebenden fürchtet, der seinen noch „guten" Hut der vorigen Saison im zweiten Jahre zu tragen versucht; herrscht aber auch durch den in der modernen Stadt wuchernden sozialen Auszeichnungstrieb, der durch Nachahmung des Beispiels einer zahlungsfähigeren Schicht von Kleiderträgern eine höhere gesellschaftliche Einschätzung der eigenen Person erstrebt; „Kleider machen Leute". Die Unkosten dieses offenbar unwirtschaftlichen Systems trägt teils der Verbraucher, der nun öfter kaufen muß, teils der vom M.wechsel überraschte Fabrikant oder Händler, der auf seinen Restbeständen sitzen bleibt, teils der Arbeiter, den die Zusammendrängung der M.produktion auf einzelne Jahreszeiten und die rücksichtslose Umstellung der M. von einer Branche auf die andre arbeitslos macht. Dagegen gewinnt der richtig spekulierende M.fabrikant und Händler, weil er mehr Geschäft bekommt, während er sich für das Risiko unverkäuflicher Reste durch vorsorglichen Preisaufschlag schadlos halten kann. Er fördert daher gern den M.wechsel und beherrscht ihn bis zu gewissem Grade, wenn er auf die „Regungen der Volksseele" zu lauschen versteht. Um sein Risiko weiter zu mindern, meidet er tunlichst die Anlage von stehendem Kapital (Fabrikgebäude, Maschinen) und bevorzugt die Form der Hausindustrie, um sowohl in der stillen Saison wie beim Wechsel der Fabrikationsrichtung wenig Zinsverlust zu leiden und seine Arbeiter schlankweg entlassen zu können. Der Verbraucher von M.artikeln spürt diese unsoziale Wirkung erst, wenn er durch eine soziale Käuferliga aufgeklärt wird. Es ist zu hoffen, daß die im technischen Fortschritt liegende Tendenz, das stehende Kapital zu vermehren, der hemmungslosen Auswirkung der M. einmal eine Schranke setzen wird. Zunächst weitet aber der Verkehrsfortschritt den räumlichen Machtbereich der M. aus, z. B. durch den

Pionierdienst der Modezeitung. Volkswirtschaftlich ist die M. eine Verlustquelle, während die Dauertracht nicht nur dem (wirtschaftlich rationellen) Wachstum des stehenden Kapitals Raum gibt und dadurch Saisonschwankungen der Arbeit vermeidet, sondern auch die Ware gründlicher nutzen läßt. Eine Art Selbstheilungsprozeß ist es, wenn die mit der M. verbundene Einbuße an Restbeständen und an vorzeitig ausrangierten Stücken ermäßigt wird durch Bevorzugung minderwertiger Stoffe; M. und Qualitätsveredelung vertragen sich schlecht. Eine Reaktion gegen M. ist in der ¶ Jugendbewegung enthalten.

K. Oldenberg: Die Konsumtion (im Grundriß der Sozialökonomik II 1, 1923², S. 202 ff); — A. Elster: HWSt VI, 1925⁴, S. 603 ff. **Oldenberg.**

Moderne Richtung in Holland. Sie entstand in den sechziger Jahren des vorigen Jhd.s, wissenschaftlich beeinflußt, philosophisch gebildet, religiös erlebt. Die Kernformung fand statt an der Universität ¶ Leiden, die reich war an Koryphäen auf den Gebieten von at.= und nt.licher Wissenschaft (¶ Kuenen, van ¶ Manen), Religionsgeschichte (¶ Tiele), Religionsphilosophie (¶ Rauwenhoff), Dogmatik (¶ Scholten). In Utrecht wirkte der Philosoph ¶ Opzoomer. Besonders hat die Bibel im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestanden; eine neue Uebersetzung ist das Resultat gewesen, großenteils die Lebensarbeit von H. ¶ Oort. Viele haben die m. R. begrüßt als eine Befreiung aus orthodoxen Unhaltbarkeiten. Für viele ist sie auch der Uebergang zum Nihilismus gewesen. Einige Prediger, u. a. Allard ¶ Pierson, haben gemeint, die Kirche verlassen zu müssen. Doch ist die Bewegung in der Volkskirche, der Nederl. Herv. Kerk (¶ Niederlande), eine kräftige Strömung geblieben, während einige kleinere Kirchengemeinschaften wie die Doopsgezinde Societeit (¶ Mennoniten, 2 d) und die Remonstrantsche Broederschap (¶ Arminianer) fast ganz modern geworden sind. In den letzten Jahren findet auf dem gemeinschaftlichen Boden des Modernismus vielfach eine praktisch arbeitende Föderation statt. Hieraus ist entstanden eine regelmäßig zusammenkommende Centrale Commissie voor het Vryzinnig Protestantisme, welche nach verschiedenen Seiten ihre Interessen fördert. Darin arbeiten neben verschiedenen Kirchengemeinschaften auch De Nederlandsche Protestantenbond, die Vrye Gemeente in Amsterdam und die in Holland kräftige Jugendbewegung (Vryzinnig Christel. Studenten Bond en Vryz. Christel. Jongeren Bond) zusammen.

Die moderne Richtung hat selbstverständlich verschiedene Strömungen in sich aufkommen sehen. Am wichtigsten sind im 20. Jhd. der „Rechtsmodernismus“ (z. B. ¶ Roessingh und ¶ Heering), welcher einen christozentrischen Glauben verkündet, und eine sozialistische Strömung mit starken Impulsen (¶ Christlich-sozial, 3). Im ganzen ist die moderne Bewegung jetzt als christlich-kulturell zu kennzeichnen.

K. H. Roessingh: De moderne theologie in Nederland, 1914; — Ders.: Het Modernisme in Nederland, 1922; — J. Herderschee: De moderngodsdienstige richting in Nederland, 1904; — A. M. Brouwer: De moderne richting, 1912. — Die Organe der m. R. sind jetzt Het nieuw Theologisch Tijdschrift; De Hervorming, orgaan van den Nederl. Protestanten Bond; De Smidse, maandblad voor moderne religie en humanistische cultuur; Kerk en Volk, weekblad van de Vereeniging voor Vryzinnige Hervormden. **Broekman.**

Moderne Theologie. Der Begriff schließt zunächst ein Doppeltes in sich: er ist ein Zeitbegriff und ein Qualitätsbegriff. Ein Zeitbegriff: eine Theologie ist modern, wenn sie der Gegenwart angehört. Aber das ist nicht genug. Nicht jede gegenwärtige Theologie ist auch modern: eine reine ¶ Repristinationstheologie ist es nicht; sie war einmal modern, als sie aus der Gegenwart herauswuchs; als repristinierte ist sie es nicht mehr. Eine Theologie muß in den Geist einer Zeit eingehen: aus dem Zeitbegriff wird so der Qualitätsbegriff. Je und je klingt noch ein Unterton mit, der ein drittes Merkmal des Begriffs hervortreten läßt. Die Anhänger des Alten nennen gerne eine neue Theologie „modern“, um damit auszudrücken, daß sie die Religion, den Glauben entwertet. Aus dem Zeit= und Qualitätsbegriff wird dann ein Wertbegriff. Man gibt ein Werturteil — und zwar ein negatives (¶ Liberale Theologie) — über eine Theologie ab, indem man sie als moderne charakterisiert. Das Werturteil kann aber auch in sein Gegenteil umschlagen: an Stelle des negativen kann ein positiver Wert treten. So geschah es, als nach Beginn unseres Jahrhunderts die Losung ¶ „Modernpositiv“ in der Theologie ausgegeben wurde. Es ist in der Tat eine Aufgabe der Theologie, das alte Evangelium und den alten Glauben mit dem jeweiligen Zeitgeist in Verbindung zu bringen. Der Theologe muß die geistigen Strömungen seiner Zeit in Wissenschaft, Kunst, Literatur, Technik, in der ganzen Kultur zu verstehen und diejenigen Elemente herauszufühlen suchen, mit denen der Geist des Evangeliums eine Verbindung eingehen kann. Der Begriff „moderne Theologie“ wird so zu einer Aufgabe, die jede Zeit wieder neu zu lösen hat. **Fr. Traub.**

Modern-positiv.

1. Wesen der m.-p.en Theologie und der „modernen Theologie des alten Glaubens“; — 2. Zur Beurteilung.

1. Reinhold ¶ Seeberg forderte 1900 (NkZ 1900, S. 141) eine „neue Weise, die alte Wahrheit zu lehren“, und bestimmte die Losung 1903 dahin, daß eine „moderne positive Theologie“ eines der dringendsten Bedürfnisse der Kirche sei. R. H. ¶ Grützmacher und K. ¶ Beth nahmen die Losung auf. Seebergs „Grundwahrheiten der christlichen Religion“ (Vorlesungen von 1901/02) stellen eine andeutende Ausführung des Programms dar. Eine ähnliche, aber nicht ganz gleiche Forderung stellte 1905 Theodor ¶ Kaftan auf: er wollte eine „moderne Theologie des alten Glaubens“. Die Erörterung über beide Losungen war überaus lebhaft; doch hörte sie mit dem Ende des ersten Jahrzehnts des 20. Jhd.s auf.

Die moderne positive Theologie hat nach R. Seeberg „den wissenschaftlichen Ausdruck und Beweis für die christliche Offenbarungsreligion in einem besonderen Zeitalter herzustellen“. Das „Moderne“ liegt in den Problemen, Methoden, Interessen, nicht in der Rücksicht auf irgendwelche Mode. Beth stellte als Charakteristika der Moderne einerseits die Anerkennung der Autonomie des Individuums heraus, andererseits den Wirklichkeitssinn. Positiv wurde diese Theologie nicht deshalb genannt, weil sie sich in Abhängigkeit von der Kirche begebe oder sich einer mechanischen Auffassung der Schriftautorität beuge, sondern weil sie zu positiven Ergebnissen, namentlich zur Anerkennung der Offenbarung gelange; oder weil ihr in der Offenbarung die christliche Religion als unverrückbare Größe gegeben sei (Beth). Eine innerlich vermittelte, auf kritische Betrachtung traditioneller dogmatischer oder biblischer Vorstellungen nicht verzichtende Aneignung der Offenbarung, ein Festhalten am Zentrum der christlichen Offenbarung gehört zum Wesen der m.-p. Theologie, deren einzelne Vertreter im übrigen je eine verschiedene Position hatten.

Die „moderne Theologie des alten Glaubens“ ging von scharfer Unterscheidung zwischen Glaube und Theologie aus. Der Glaube muß unbedingt der alte sein, die Theologie aber modern. Sie „darf sich dem geistigen Fortschritt des menschlichen Geschlechts nicht versagen; sie soll sich keiner nur äußeren Autorität beugen, soll die Bahnen des modernen, sich seiner Grenzen und seiner Art bewußten Denkens gehen und aller Wirklichkeitserkenntnis sich erschließen“ (Th. Kaftan). Dabei ging diese Theologie in der Stellung zu einzelnen wichtigen Glaubenslehren Wege, die scharf eine religiöse Schätzung gegen dogmatische Spekulation abgrenzten.

Sowohl die M.-P.en wie Th. Kaftan betonten im übrigen nachdrücklich ihren Gegensatz zur sogenannten modernen kritischen Theologie (¶ Liberale Theologie), der letztere, indem er sie „neugläubig“ im Gegensatz zu „altgläubig“ nannte.

2. Die dargestellten Forderungen wurden alsbald lebhaft bekämpft. H. ¶ Cremer rückte Seebergs Grundwahrheiten in die Linie des Ritschlianismus (Albrecht ¶Ritschl; ¶Ritschlianer). Wilhelm ¶Schmidt und K. ¶ Dunkmann polemisierten von anderen erkenntnistheoretischen Positionen aus scharf gegen beide Programme. Von der kritischen modernen Theologie her wurde die m.-p.e Theologie als ¶ „Vermittlungstheologie“ oder wegen unzureichender Rücksicht auf die „Moderne“ abgelehnt. So gingen die Vertreter der m.-p.en Theologie wie der modernen Theologie des alten Glaubens den einen viel zu weit, den anderen nicht weit genug. Die Debatte verstummte mit dem Beginn des Weltkriegs; nach dem Krieg kamen völlig andere dogmatische Fragestellungen auf. Vom Standpunkt einer ¶ Theozentrischen Theologie aus rückte E. ¶ Schaeder sowohl R. Seeberg wie Grützmacher unter dem Gesichtspunkt der Verwandtschaft mit Fr. R. ¶ Frank zusammen; den Ertrag ihrer dogmatischen Arbeit nannte er „keinen unbrauchbaren und unerfreulichen“ (Theozentrische Theologie I [3], S. 50), wandte sich aber doch von ihrer Grundauffassung ab. Grützmacher selbst gab das m.-p.e Programm überhaupt auf (Theologie der Gegenwart 1915, S. 34). Unter dem Ansturm der ¶ Dialektischen Theologie ist die m.-p.e Theologie, obschon R. Seeberg in seiner „Christlichen Dogmatik“ wesentlich in ihren Linien geht, in den Hintergrund getreten. Man kann aber als gewiß annehmen, daß, sobald wieder ernst wissenschaftliche Besinnung auf die grundlegenden Probleme der Dogmatik allgemein die Oberhand gewinnen wird, die Fragestellungen der m.-p.en Theologie aufs neue erwogen werden müssen. Ihre Richtlinien bleiben wertvoll; nur daß sie durch die auf sie folgende dogmatische Arbeit in manchem verändert und ergänzt werden müssen.

1. Schriften von Vertretern: R. Seeberg: Die Kirche Deutschlands im 19. Jhd., 1903; — Derſ.: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, (1902) 1921 [7]; — Derſ.: Aus Religion und Geschichte II, 1909 (S. 59 ff: Die Moderne und die Prinzipien der Theologie; S. 127 ff: Der evg. Glaube und die Tatsachen der Heilsgeschichte); — R. H. Grützmacher: Die Forderung einer m.-p.en Theologie (NkZ 1904, S. 267 ff. 361 ff. 440 ff); — Derſ.: Studien zur systematischen Theologie, 2. Heft, 1905; — Derſ.: M.-p.e Vorträge, 1906; — K. Beth: Die Moderne und die Prinzipien der Theologie, 1907; — Th. Kaftan: Moderne Theologie des alten Glaubens, (1905) 1906 [2]; — Derſ.: Zur Verständigung über moderne Theologie des alten Glaubens, 1909.

2. Schriften zur Kritik: Wilhelm Schmidt: Die Forderung einer m.-p.en Theologie in kritischer Beleuchtung, 1906; — Derſ.: Moderne Theologie des alten Glaubens, 1906; — Karl Dunkmann: Moderne Theologie des alten Glaubens, 1906; — Martin Schian: Zur Beurteilung der m.-p.en Theologie, 1907; — Erich Schaeder: Theozentrische Theologie I, 1925 [3]. **Schian.**

Modersohn, Ernſt, evg. Theologe, * 1869 in Soest, 1895 Pfarrer in Weidenau, 1899 in Mülheim (Ruhr), 1906 Leiter des Erholungsheims der ¶ Blankenburger Allianz, seit 1910 freier Evangelist, Schriftleiter (1900—1910 „Sabbathklänge“, dann „Heilig dem Herrn“) und der fruchtbarste Erbauungsschriftsteller der ¶ Gemeinschaftsbewegung, deren Wandlungen sich in seinen Schriften spiegeln.

Vſ. u. a.: Sechs Jahre in der Stadt Tersteegens, 1906; Das Siegesleben der Kinder Gottes, o. J.; Der Reiter auf dem weißen Pferde, o. J.; Im Banne des Teufels, 1924 [5]; Wie Pfarrer den Heiland fanden, 1926; Was wir wünschen, o. J.; Wandelnde Liebe, o. J.; Christliche Liebeskunst, o. J.; Muß man sich bekehren? (1926: 84.—91. Tauſ.); Soll ich mich noch einmal taufen lassen?, o. J.; Sonntag oder Sabbath?, o. J.; Die Frauen des AT.s, 1926 [4]; Die Frauen des NT.s, 1925 [4]; Deklamatorien, Traktate u. v. a. **Fleisch.**

Modrzewski, Andras (1503—69), eigentlich Andreas Fryçz aus Modrzew, bedeutendster politischer Schriftsteller des polnischen Protestantismus (¶ Polen), der sich später mit besonderer Vorliebe den durch die Antitrinitarier (¶ Unitarier) aufgeworfenen theologischen Fragestellungen zuwandte. Von Melanchthon, dem er auf seinen wiederholten Auslandsreisen nähertrat, am stärksten beeinflußt, suchte er als Humanist einen Standort über den einzelnen kirchlichen Gruppen einzunehmen, so in den Ausführungen über die Kirche in seinem Hauptwerk de re publica emendanda, worin er für die Einberufung eines allgemeinen Reformkonzils sich einsetzte. Als königlicher Sekretär spielte er im öffentlichen Leben eine nicht geringe Rolle.

St. Kot: A. F. M., Krakau (1919) 1923 [2]; — W. Maliniak: A. F. Modrevius, 1913. **K. Völker.**

Moe, 1. Jörgen (1813—82), norwegischer Folklorist, Dichter und Geistlicher, * in Hole auf Ringerike, studierte Theologie, wurde aber zunächst von ästhetischen und folkloristischen Interessen gefangen und warf sich z. T. mit seinem Jugendfreunde Asbjörnsen zusammen, auf die Sammlung und das Studium norwegischer Volksmärchen und Volkslieder. Gleichzeitig arbeitete er auch als Dichter am „nationalen Durchbruch“ mit. In der Gisle ¶ Johnsonschen Erweckungszeit erwachte dann in ihm der Drang zum Pfarrerdienst. Er gab seine weltliche Forscherarbeit auf, überließ seine Sammlungen an andere (Asbjörnsen, Sophus ¶ Bugge) und wurde 1853 nach bestandenem Examen Kapellan in Sigdal, 1863 Pfarrer in Bragernes (Drammen), 1870 in Vestre Aker bei Oslo und 1875 Bischof in Kristianssand. Seine Dichtung zeigt in dieser späteren Zeit religiösen Geist.

Vſ. u. a.: Samling af Sange, Folkeviser og Stev i Norske Almuedialekter, 1840; Norske Folkeeventyr (mit Asbjörnsen zusammen), (1842—43) 1852 [2]; weiteres in Asbjörnsens und Sophus ¶ Bugges Sammlungen; Samlede Skrifter I—II, 1877. — Ueber J. M. vgl. u. a. G. Gran: Nordmänd i det 19 årh., 1902; — Fra det nationale Gjennenbruds tid, Breve fra J. M., hrsg. von A. Krogvig, 1915. **Brandrud.**

2. Olaf Edvard, norwegischer Theologe, * 1876 in Modum, war zuerst an der Universitätsbibliothek in Oslo angestellt, dann — nach vorübergehender Lehrer- und Hilfspredigertätigkeit — 1906 Dozent der nt.lichen Theologie an der Universität, 1910/16 zugleich Sekretär der Osloer Gemeindepflegen, seit 1916 Professor der nt.lichen Theologie an der freien „Gemeindefakultät“ in Oslo.

Bf. u. a.: Jesu vidnesbyrd om sig selv som Guds sön, 1904; Paulus und die evangelische Geschichte, 1912; Apostelen Paulus, hans liv og gjerning, 1923; Apostelen Paulus forkyndelse og läre, 1927. **Brandrud.**

Möhler, Johann Adam (1796—1838), kath. Theologe, * zu Igersheim bei Mergentheim (Württ.), 1820 Repetent, 1823 Privatdozent, 1826 ao., 1829 ord. Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1835 in München, 1838 ernannter Domdechant in Würzburg, † in München. — M. war einer der hervorragendsten Gründer der kath. Tübinger Schule (¶ Tübingen), mit ¶ Döllinger der Begründer der deutschen kath. kirchenhistorischen Schule, die aus der Gedankenwelt des Idealismus und dem romantischen Katholizismus erwachsen ist. M. sah in der Kirche einen lebensvollen Organismus, der aus dieser inneren Lebenskraft in immer neuen Formen sich entfaltet, deren einzelne Glieder nur als Glieder des Ganzen Bedeutung gewinnen. So wurde auch er im Innersten Gegner des kurialen Systems und wagte scharfe Kritik. Sein berühmtestes Werk, die „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" (1832, 1838[5] von Reithmayr, 1921[10] von Fr. X. Kiefl), bewies den ernsten Willen, eine vergleichende ¶ Konfessionskunde aus wissenschaftlichem Geiste heraus zu schaffen. Allein der Verfasser der „Einheit in der Kirche" (1825) war doch zu sehr Kirchenmann, als daß der wissenschaftliche Geist, der Blick für die notwendige Reform und Vertiefung des Katholizismus und sein zweifellos warmherziger Verständniswille gegenüber dem Protestantismus diese innere Einstellung überwinden konnten, aber nicht so sehr Kirchenmann, daß er seine Selbständigkeit aufgegeben hätte. Bezeichnend ist, daß die Bischöfe, die den Primat des Papstes auf dem ¶ Vatikanum bekämpften, als Schüler M.s sich bekannten (¶ Hefele, ¶ Ketteler u. a.). Seine Fehlzeichnung des Protestantismus veranlaßte u. a. Gegenschriften von C. J. ¶ Nitzsch (in den ThStKr, gesondert 1835: Eine protestantische Beantwortung der Symbolik M.s) und F. Chr. ¶ Baur (Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, 1833, 1836[2]). Letzterem erwiderte M. in seinen „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten" (1834, 1900[5]). Schließlich ist auch K. ¶ Hases „Polemik" noch eine wuchtige Antwort auf jenen Angriff.

Bf. ferner u. a.: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus, (1827) 1844[2]; Gesammelte Aufsätze und Schriften (vor allem aus der ThQ), hrsg. von Döllinger, 2 Bde., 1839/40; Patrologie I, hrsg. von Reithmayr, 1840; Kommentar zum Römerbrief, von dems., 1845; Kirchengeschichte, von P. B. Gams, 1867—70. — Ueber M. vgl. B. Wörner: J. A. M., 1866; — A. Knöpfler: J. A. M., 1896; — J. Friedrich: J. A. M., 1894 (mit Benützung von Döllingers Material); — F. Goyau: M., 1905; — F. Vigener: Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus, 1926; — Hnr. Schrörs: Die Berufungen M.s an die Universität Bonn (HPBl 167, 1921, Heft 6—8); — K. Bihlmeyer: M. als Kirchenhistoriker (ThQ 100, 1919, S. 134 ff); — RE[3] XIII, S. 203 ff. **Engert.**

Möller, 1. Johann Friedrich (1789—1861), evg. Theologe, einem Erfurter Pastorengeschlecht entstammend, in Göttingen von ¶ Planck, danach von Cl. ¶ Harms, anderseits auch den Philosophen Fr. H. ¶ Jacobi und J. Fr. ¶ Fries stark beeinflußt, seit 1814 im Schul- und Kirchendienst seiner Vaterstadt, 1831 Senior und Ephorus des Stadt- und Landkreises, 1832 zugleich Konsistorialrat. Der altlutherische Separatismus (¶ Altlutheraner), den Pfarrer Grabau (Andreaskirche; suspendiert 1836) in Erfurt anpflanzte, machte ihm, der persönlich unionistisch gesinnt war, aber für die Gewissensfreiheit der Gemaßregelten sich bei dem Minister ¶ Altenstein einsetzte, viel zu schaffen. 1843 als Generalsuperintendent nach Magdeburg berufen, bemühte er sich, die ¶ Lichtfreunde zurückzugewinnen, auch hier von dem Grundsatz beseelt, daß Geistliches geistlich zu richten sei, erntete aber scharfe Angriffe von dieser Seite, zumal von ¶ Sintenis, und wurde dadurch wie durch die deprimierenden Erfahrungen mit Ministerium und Konsistorium der Revolutionszeit immer kirchlich-konservativer.

Bf. Schriften katechetischen Inhalts, insbes. für Volksschule und Konfirmandenunterricht, auch geistliche Dichtungen. — Vgl. RE[3] XIII, S. 208 ff. **Auer.**

2. Reinhard (1855—1927), Jurist, * in Radevormwald als Sohn Joh. Friedrich Möllers (s. 1), wurde M. 1891 Oberkonsistorialrat und Mitglied des Evg. Oberkirchenrats in Berlin, 1904 weltlicher Stellvertreter des Präsidenten, 1919—25 Präsident. In schwerster Zeit lag ihm die Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat ob, sowie die Schaffung einer neuen Kirchenverfassung (¶ Preußen). Als 1922 in Wittenberg der von ihm vorbereitete Deutsch-Evg. ¶ Kirchenbund geschlossen wurde, übernahm er als erster Präsident auch dessen Leitung. Seit 1925 lebte er im Ruhestand in Göttingen. **Werdermann.**

3. Wilhelm (1827—92), evg. Theologe, gleichfalls Sohn des alten Erfurter Pastorengeschlechtes (s. 1), von A. ¶ Neander für die Kirchengeschichte, von ¶ Thilo speziell für die Patristik interessiert, Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie, wurde 1854 Privatdozent in Halle, 1862 Pfarrer in Grumbach (Ephorie Langensalza), 1870 in Oppin (bei Halle), 1873 Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte in Kiel. Die Tübinger Schule F. Chr. ¶ Baurs lehnte er im wesentlichen ab.

Bf. u. a.: Neubearbeitung von ¶ De Wettes Kommentaren zu Offb Joh, 1862[3], Gal und Thess, 1864[3], Past. und Hebr, 1867[3]; Gregorii Nysseni Doctrina de hominis natura etc., 1854; Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, 1860; Andreas Osiander (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche, 5. Teil), 1870; Ueber die Religion Plutarchs, 1881; Lehrbuch der Kirchengeschichte I. II, 1889—91 (III unter Benutzung von M.s Nachlaß von G. Kawerau bearbeitet, 1894). — Ueber M. vgl. ZKG XIII, 1892, S. 484 ff; — RE[3] XIII, S. 212 ff; XXIV, S. 174; —ADB 52, S. 443 ff. **K. Bauer.**

Mönchtum.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Christliches M. — Ergänzend vgl. ¶ Askese, ¶ Kloster, ¶ Orden.

Mönchtum: I. Religionsgeschichtlich.

1. Wesen des M.s; — 2. Verbreitung in der außerchristlichen Religionswelt.

1. Das Wort Mönch (= lat. monachus) geht zurück auf μόνος = allein; das gibt schon einen Fingerzeig für die Kenntnis des Wesens wie der Geschichte des M.s. Erwachsen ist es aus dem Bedürfnis religiös ergriffener Menschen, sich zu isolieren, aus ihrer weltlichen Umgebung herauszutreten, um ungehemmter ihr Sonderleben zu leben. Der ganze, die Religionsgeschichte durchziehende Gegensatz zweier Sphären tritt damit wieder einmal besonders deutlich in die Erscheinung, derjenigen des Alltäglich-Profanen und des sich Absondernden „Heiligen" (¶ Heilig: I). Wenn es richtig ist, das wesentliche Merkmal des Heiligen im „Erfülltsein mit Kraft" zu finden (vgl. Bd. II, Sp. 1715), so bezweckt das bewußte Heraustreten aus der weltlichen Sphäre ein Doppeltes, ein Negatives und

ein Positives: es soll ängstlich vermieden werden, was dieser Kraft etwas anhaben und sie mindern könnte, und es soll angestrebt werden, sie zu konzentrieren und zu mehren (daher z. B. auch ¶ Wunder wirkende Mönche, vgl. z. B. Chant[4] I, S. 421). Begreiflicherweise sind die Grenzen zwischen beidem fließend; aber es liegt in der Natur der Sache, daß das Hauptgewicht auf die erste Seite fällt, was eben schon durch die Tatsache jenes „Heraustretens" bekundet wird. Dementsprechend wird man nicht überrascht sein, im M. die Verbote oder negativen Gebote über die positiven überwiegen zu sehen. Sie betreffen vor allem die Stellung zum Geschlechtsleben (¶ Askese: I, 7 b; ¶ Keuschheit) und zum Eigentum (¶ Armut oder wenigstens Verzicht auf persönlichen Besitz) sowie die Ernährung (Enthaltung von Fleisch und Wein, ¶ Askese: I, 7 a; ¶ Fasten, z. T. auch als Mittel mönchischer ¶ Ekstase!). Indem so jenes „Heraustreten" zum Weltentsagen wird, will es den Sinn auf eine Welt anderer Art lenken, eine Welt des Innenlebens und seines Gotterlebens im Sinn der charakteristischen Erzählung im Mesnewi (aus dem Persischen von G. Rosen, S. XXIV): Jemand trat in die Zelle eines Derwisches und fragte ihn: „Warum sitzest du so allein?" Der Derwisch aber antwortete: „Jetzt wo du eintrittst, bin ich freilich allein; denn du trennst mich von Gott." Die natürliche Kehrseite solcher Innenkonzentration ist eine Unterschätzung der Realien der Außenwelt: das ist ein besonders charakteristischer Zug des M.s, der seine innere Verbundenheit mit der ¶ Askese bedingt. Das Ideal des M.s wird nur verständlich auf Grund einer pessimistischen Beurteilung der Welt, sei es, daß zu einer solchen mehr der Gedanke ihrer natürlichen Vergänglichkeit oder ihrer ethischen Unzulänglichkeit oder ihrer religiösen Leere den Anstoß gibt. Es ist nicht zufällig, daß der klassische Boden außerchristlichen M.s Indien ist; denn kein Land ist wie Indien die Heimat der Innenkonzentration und der Selbstbesinnung gewesen (¶ Kontemplation; ¶ Askese: I, 5 b. d). Derjenige, der diese „vita contemplativa" auf sich nimmt, tut es aus eigenem freien Entschluß. Das ist ein weiteres Merkmal des M.s: der Mönch gehört auf seiten derer, die, um in der Terminologie Bernhard Duhms zu reden (Die Gottgeweihten in der at.lichen Religion, 1905), nicht von Gott geweiht sind, sondern sich selber ihm weihen. Es ist ein künstlicher, selbsterwählter Weg, das religiöse Ideal zu verwirklichen. Wiederum ist es nicht zufällig, daß Indien, das klassische Land des M.s, der Boden war, auf dem (im ¶ Buddhismus) die Religion der menschlichen Selbsterlösung erstand.

Im einzelnen gibt es sehr verschiedene Gestaltungsmöglichkeiten des M.s; der Kern seiner Idee aber bleibt sich im wesentlichen überall gleich. Für seine Geschichte ist im Grunde nur maßgebend die Frage, wie das μόνος gefaßt wurde. In des Wortes strengster Bedeutung wäre der „Mönch", d. h. der monachus, der Einsiedler, der Anachoret, der für sich ganz allein in absoluter Einsamkeit lebt. Aber natürlicher sozialer Trieb des Menschen mußte schon früh die Gleichgesinnten zum Zusammenschluß führen, und es ist kein Zweifel, daß nichts wirksamer war, die grundlegenden Gedanken des M.s zu machtvoller Geltung zu bringen als solcher Zusammenschluß. Rein schon unter dynamistischem Gesichtspunkt betrachtet, mußte die Vereinigung der Strebungen eines Kollektivums eine Steigerung der ¶ Macht schaffen, die in der abwehrenden Verteidigung wie in der Aufspeicherung positiver Heiligkeitswerte gleich unüberwindlich schien. Tatsächlich hat auch der Sprachgebrauch in einem gleichen Sinne entschieden, indem wir unter M. vorzugsweise an die kollektivistischen Erscheinungen von Klostergemeinschaften denken, entsprechend monasterium = ¶ Kloster.

2. a. Charakteristisch für indisches Denken ist das Wort Yājñavalkyas: „Der über Hunger und Durst, Schmerz und Wahn, Alter und Tod hinausgeht: wahrlich ihn den Ātman wissend erheben sich die Brahmanen vom Trachten nach Söhnen und vom Trachten nach Habe und vom Trachten nach Welten, und als Bettler ziehen sie einher", oder wie eine Parallelstelle sagt: „ziehen die Hinausziehenden hinaus" (H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915, S. 139). Damit ist das Ideal des Śramana gezeichnet, und solche Asketen bevölkerten die indischen Wälder: „wir sehen ihr Bild auf den alten buddhistischen Skulpturen, wie sie langbärtig mit den mächtigen, um den Kopf gewundenen Haarflechten vor ihren blätterbedeckten Hütten sitzen. Einsiedler hielten sich an den Furten der Flüsse auf oder in verlassenen Häusern; sie zogen auf den Landstraßen in endlosen Wanderungen von Ort zu Ort ... Männer und bald auch Frauen" (a. a. O. S. 140). Einen Bestandteil lieferten die Altersasketen; verlangte doch richtige brahmanische Lebensführung, daß ein Hausvater, wenn er Kinder und Kindeskinder um sich gesehen hatte, allein oder von seiner Gattin begleitet sich zurückziehe, um als Waldeinsiedler (vānaprashta) sein Leben zu beschließen. Und darüber noch stand die Stufe des entsagenden oder herumwandernden Asketen und Bettelmönches (bhikshu). Die Sammlung Gleichgesinnter zu klösterlicher Organisation mag ihren historischen Ausgangspunkt haben in den freien Schulgemeinschaften brahmanischer Lehrer mit ihren Schülern nebst dem Laienanhang, der durch Unterhaltsgewährung und Geschenke an die Gemeinschaft für sich diesseitige und jenseitige Vorteile zu erwerben suchte (M. Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie II, S. 159). Auf diesem Boden entstanden die beiden Mönchsreligionen ¶ Jinismus und ¶ Buddhismus. Sie unterscheiden sich u. a. darin von einander, daß der erstere, abgesehen von seiner stärkeren Wertschätzung der Askese, sich durch festere Organisation der Laiengemeinde einen Rückhalt schuf, dem er seine Erhaltung in Indien bis auf den heutigen Tag zu verdanken hat. Zur Ausrüstung des Jinamönches gehört Almosenschale, Besen und Mundtuch, diese beiden letzteren Gegenstände zum Zweck, das Gelübde des ahimsā, d. h. der Nichttötung auch kleinster Lebewesen, sorgfältig befolgen zu können (s. im übrigen ¶ Jinismus, 1). Ueber die alte buddhistische Mönchsgemeinde s. ¶ Buddhismus: I, 5. Einig gehen ursprünglicher Buddhismus und Jinismus darin, daß ihre mönchische Sittlichkeit zivilisatorische Arbeit verwirft: „ein Mönch, der die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig." Im Laufe der Zeit sind namentlich Birma und Siam die Länder der vielen Klöster geworden (vgl. ¶ Buddhismus: I, 8); so zählte jenes um die Jahrhundertwende mehr als 15 000 mit nicht weniger als 46 000 Mönchen und 45 000 Anakoluthen, dieses 20 000 mit mehr als 100 000 Mönchen (Chant[4] II, S. 133). In Japan war die Glanzzeit des M.s die Kamakura-Periode (¶ Japan: I, 2; II, 2; doch vgl. schon für die ältere Zeit Chant[4] I, S. 369 ff), und die Mönche, vor allem der Zen-Sekte, waren die Träger gelehrter und künstlerischer Bildung (S. 372. 377. 380). Anderseits lehrte Shinran, der Gründer der neuen Paradiessekte (Jōdo-Shinshū), daß es unnötig sei, um des Heils willen Haus und Familie zu verlassen und Mönch zu werden

(S. 396). Im Gegensatz dazu verkündete Nichiren, der „japanische Luther", wieder die Ueberlegenheit mönchischer Lebenshaltung und ihre sichere Anwartschaft auf Seligkeit. So liegt in den großen Klöstern Japans der Kult so ausschließlich in der Hand der Mönche, daß den Laien höchstens die Rolle müßiger Zuschauer bleibt (Chant[4] I, S. 416). Der chinesische Buddhismus ist von Anfang an reine Klosterkirche ohne Wandermönche, und den Charakter seines Mönchtums bestimmt ein zunehmend plebejischer Charakter (M. Weber, a. a. O. II, S. 290 ff). Vorbildlich wurde der Buddhismus für den aus Einsiedeleien zu organisiertem M. sich entwickelnden ¶ Taoismus. Chinesische Regierungspolitik schwankte zwischen Förderung oder Duldung und Schließung aller Klöster oder mindestens Kontingentierung der Zahl ihrer Insassen; freilich waren chinesische Klöster oft genug Herde politischer Zettelungen. Eine richtige Mönchskirche wurde seit den Tagen Padmasambhavas, der die Traditionen Nālandās, des berühmtesten buddhistischen Klosters Indiens (vgl. ERE IX, S. 126 f), nach Tibet verpflanzte, der ¶ Lamaismus. Freilich fühlen sich die der sogenannten „roten Kirche" angehörigen Mönche dem Gebot der Ehelosigkeit, die der großlamaistische Reformator Tsung-kha-pa († 1419) eingeführt hatte, nicht unterworfen (Chant[4] I, S. 251). Auf dem Boden des indischen Mutterlandes dieser gesamten starken Mönchsbewegung sind die Kräfte zu mönchischen Neubildungen, die noch im Sivaismus wie im Vishnuismus wirksam waren (vgl. M. Weber, a. a. O. II, S. 328 ff. 341) auch in der Gegenwart nicht erloschen (vgl. z. B. den Naba Bidān Brāhma Samāj, Chant[4] II, S. 187; ¶ Hinduismus: I A, 17; B, 2. 3).

2. b) Der Boden des Semitismus war für die Entwicklung des M.s ungleich weniger fruchtbar trotz ¶ Essenern und ¶ Therapeuten, in deren Zeichnung übrigens die Gewährsmänner, auf deren Darstellung man sich zu stützen pflegt, vorab ¶ Philo, weit mehr ein Bild eigener weltentrückter Ideale hineingelegt zu haben scheinen, als man gemeinhin anzunehmen beliebt. Die alten ¶ Nasiräer und die ¶ Rechabiten, in welch letztern schon Hieronymus (MSL XXII, 583) Vorläufer der christlichen Mönche fand, gehören in diesen Zusammenhang höchstens durch die allgemeine Richtung ihres Protestes, den sie gegen die Gefahren einer dionysischen Kultur zu verkörpern suchten. ¶ Muhammed ist das Wort in den Mund gelegt: „Kein M. im Islam!" Nun hat freilich der Islam im Laufe seiner Entwicklung mit der Ausbildung mystischer Gedanken, deren Aufkommen man heute nicht mehr nur als das geistige Ergebnis der muhammedanischen Eroberung Persiens betrachten darf (vgl. ¶ Sufismus), eine Zahl von Ordensgründungen erstehen sehen ¶ Islam: I, 5 a), die dem Worte Muhammeds Hohn zu sprechen scheinen. Z. B. sollen von den 4 Millionen Muslims in Algier 295 000 Ordenszugehörige sein (E. Doutté: L'Islam algérien en l'an 1900, Algier 1900, S. 85). Allein Kreta zählt nicht weniger als 27 islamitische Klöster, und das berühmte Kloster Konia in Kleinasien hat 500 Zellen (ERE VIII, S. 783 a). Das ist nur ein Symptom einer fast naturhaft zu nennenden Macht gewisser zum M. drängender Unterströmungen, deren Durchbruch auf die Oberfläche man in der einen oder andern Gestalt auf den verschiedensten Gebieten wiederfindet. Zwar wäre es wohl verkehrt, z. B. die keltischen Druiden (¶ Kelten, 2) als eine Art vorchristlicher Mönche ansehen zu wollen (Chant[4] II, S. 627), und in Aegypten hat die Klausur der κάτοχοι des ¶ Serapis und der ¶ Isis mit dem M. nur insofern etwas zu tun, als sie eine Art Askese bedeutet (R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S. 80). Aber mit Recht hat man mehr und mehr gelernt, auch das christliche M. aus größeren Zusammenhängen heraus zu verstehen, die es mit Hellenismus und vorderem Orient verknüpfen (¶ Mönchtum: II, 2). So hat uns R. Reitzenstein an der christlichen Mönchsgeschichte gezeigt, wie in ihr auch jene Pythagoristen, welche die attische Komödie des 4. Jhd.s verspottet, wieder erstanden sind (Historia Monachorum und Historia Lausiaca, 1916, S. 212), und er hat das Verdienst, unser Augenmerk speziell für die literarischen und terminologischen Zusammenhänge geschärft zu haben: „Der gewaltige Einfluß, den die griechische Philosophie auf die Ausgestaltung des M.s geübt hat, steht schon dadurch außer allem Zweifel, daß fast alle technischen Ausdrücke der Askese ihr entlehnt sind. Fast alle kehren sie bei ¶ Musonius, ¶ Epiktet, Dio Chrysostomus, ¶ Markus Aurelius einerseits, bei ¶ Apollonius von Tyana und ¶ Jamblichus im Pythagorasleben anderseits wieder" (ebenda S. 96). Ueber M. im ¶ Manichäismus s. diesen Artikel.

ERE VIII, S. 781 ff; — Chant[4], Register; — J. C. Oman: Mystics, Ascetics and Saints of India, London 1903. — Im übrigen sind die Literaturangaben zu den Artikeln über die einzelnen Religionen zu vergleichen. **Bertholet.**

Mönchtum: II. Christliches Mönchtum.

1. Die Anfänge des M.s: a) Das Eremitentum; b) Das Klosterleben; c) Frömmigkeitsideal der ältesten Mönche; — 2. Das Problem seines Ursprungs; — 3. Seine weitere Entwicklung in der morgenländischen Kirche; — 4. Das abendländische M. bis zum Ausgang des Mittelalters: a) Bis ins 8. Jhd.; b) Siegreiches Vordringen der Benediktinerregel unter den Karolingern, 8. und 9. Jhd.; c) Zeitalter Clunis, des Investiturstreits und der ersten Kreuzzüge, 10.—12. Jhd.; d) Entstehung der Bettelorden, 13. Jhd.; e) Verfall des M.s und Reformversuche seit dem Ende des 13. Jhd.s; — 5. Das abendländische M. seit der Reformationszeit: a) M. und Protestantismus; b) Neuer Aufschwung in der Zeit der kath. Restauration und der Gegenreformation; c) Niedergang unter dem Einfluß der Aufklärung und der französischen Revolution; d) Neuer Aufschwung seit 1814; e) Lage seit dem Weltkriege.

1. a. Im Christentum hat sich das M. in zwei verschiedenen Formen entwickelt, als Anachorese und als Klosterleben. Beide sind ägyptischen Ursprungs (¶ Aegypten: IV, 4). Die ältere, aus den letzten Jahrzehnten vor der diokletianischen Verfolgung stammende Form ist das Anachoreten- oder Eremitenleben. Hier lebt der Mönch vereinzelt in größerer oder geringerer Entfernung von einer menschlichen Siedelung oder geradezu in der Wüste, als ein Einsiedler, Eremit oder Anachoret (griech. ἐρημίτης = der in der Einsamkeit Wohnende, oder ἀναχωρητής = der zurückgezogen Lebende). Die Anfänge des christlichen Eremitenlebens liegen geschichtlich im Dunkeln; die älteste greifbare Gestalt unter den ägyptischen Eremiten ist der heilige ¶ Antonius. Indem zahlreiche Asketen durch Antonius und andere berühmte Eremiten in die Wüste gezogen wurden, entstanden Eremitenkolonien, die zwar zunächst aus lauter voneinander getrennten Zellen bestanden, aber doch deutlich die Vorstufe der Klöster (s. 1 b) darstellen; auch gewisse Ansätze zu einer festeren Regelung des Lebens liegen hier bereits vor. Neben Antonius sind als Mittelpunkte solcher Asketenkolonien zu nennen: Ammonius (Amun), der Begründer der Mönchskolonie der nitrischen Wüste in

Unterägypten, ¶ Makarius der Aeltere, der Vater der Mönchskolonie der sketischen Wüste in Unterägypten, Palämon in Oberägypten, aus dessen Umgebung Pachomius (s. 1 b) hervorging, und Hilarion von Gaza (sein Leben beschrieb ¶ Hieronymus).

1. b. Die jüngere Form des christlichen M.s ist das Klosterleben (¶ Kloster) oder Zönobitentum (vom griech. κοινὸς βίος = gemeinsames Leben), begründet seit 323 durch den Kopten ¶ Pachomius in Oberägypten; auch das erste Nonnenkloster geht auf ihn zurück. Pachomius vereinigte die um ihn gescharten Mönche in einer gemeinsamen, von einer Mauer eingeschlossenen Niederlassung, gab dem Leben der Mönche eine feste Regelung und verpflichtete sie zu unbedingtem Gehorsam gegen ihren Leiter, den Abt. Die Regel forderte gleiche Tracht, gemeinsame Mahlzeiten, regelmäßige Frömmigkeitsübungen, scharfe Zucht (besonders bei Verletzung des Keuschheitsgebotes), tägliche Handarbeit und Verzicht auf Privatbesitz; Noviziat, Eintrittsgelübde und Verpflichtung zu lebenslänglichem Verbleiben gab es noch nicht. Wirtschaftlich bildeten die Mönche eine kommunistisch verfaßte Genossenschaft, die sich durch eigene Arbeit erhielt.

1. c. Eigenartig war die Frömmigkeit der ältesten christlichen Mönche. Das Ziel des mönchischen Lebens ist die Erlangung der Vollkommenheit, der Verkehr der Seele mit Gott in unmittelbarem Schauen oder im Gebet, Vorbedingung dazu der völlige Bruch mit der Welt, der Verzicht auf jeglichen Besitz (¶ Armut: I, 2), die Lösung aller Beziehungen zur Heimat und zu den Verwandten, dazu die härteste körperliche ¶ Askese: durch ¶ Fasten, Wachen oder Schlafen im Sitzen, durch Einschließung in enge Zellen (¶ Inklusen), durch Tragen von härenen, die Haut aufritzenden Gewändern, durch Verzicht auf alle körperliche Reinlichkeit, durch gelassenes Ertragen der Stechmückenplage in einem Sumpf, durch Schleppen schwerer eiserner Ketten oder hölzerner Kreuze, vor allem durch ängstliches Vermeiden auch nur des Anblicks eines weiblichen Wesens erstrebt der Mönch die mortificatio, die Ertötung alles sinnlichen Begehrens. Freilich rächt sich diese gewaltsame Unterdrückung der Natur durch eine ungeheuerliche Steigerung des Phantasielebens, die das Leben des Mönchs zu einem beständigen Kampfe mit den von ihm visionär erlebten Dämonen oder mit seinen versucherischen Gedanken macht. Die gefeierten Heroen der Askese galten als Geistesträger und Wundertäter; hierdurch und durch ihre Dämonenkämpfe erschienen sie als die Nachfolger der ¶ Märtyrer.

2. Anknüpfungspunkte für das M. waren im älteren, ja im ältesten Christentum zahlreich gegeben (¶ Askese: III). Schon seit urchristlicher Zeit gab es in den christlichen Gemeinden Einzelne, die sich durch heroische Entsagung hervortaten. Auch enthusiastisch-gesteigerte asketische Kraftleistungen (¶ Syneisakten) reichen vermutlich zeitlich sehr weit hinauf. Im 2. Jhd. finden wir in den Gemeinden männliche und weibliche Asketen in großer Zahl; zahlreiche Gnostiker (¶ Gnosis: I, 4; II, 6) und die Montanisten (¶ Montanismus) forderten eine sehr strenge Askese; es gab sogar die Forderung der Ehelosigkeit aller Getauften. Um 200 klingt in der von ¶ Clemens von Alexandrien geschilderten Idealgestalt des christlichen Gnostikers oder christlichen Weisen schon das spätere, mit der philosophischen Ethik verbundene M. an; einen Zusammenschluß von christlichen Asketen zu einer allerdings wohl noch ganz lockeren Vereinigung finden wir bereits bei ¶ Hierakas von Leontopolis in Aegypten. Parallel und in Wechselwirkung mit alledem entwickelt sich die im 2. und noch stärker im 3. Jhd. ansteigende pessimistisch-asketische Stimmung der heidnisch-philosophischen Kreise (¶ Neuplatonismus). In diesen großen Zusammenhängen gesehen, erscheint das christliche M. teils als Steigerungsform, teils als Organisation der älteren Askese. Es ist irgendwie Ausdruck jener müden, sinkenden Kulturwelt; das 3. Jhd. war durch endlose innere Kriege und wirtschaftlichen Niedergang eines der furchtbarsten der römischen Geschichte. — Will man den geschichtlichen Zusammenhang, in dem das christliche M. entstanden ist, noch genauer umschreiben, also seinen eigentlichen „Ursprung" ermitteln, so muß man schärfer, als das bei diesen Untersuchungen gewöhnlich geschehen ist, zwischen der Entstehung des Eremitentums und der des Klosterwesens unterscheiden. Beide haben ein verschiedenes Grundprinzip, jenes das Prinzip der Vereinzelung, dieses das der Gemeinschaft; das älteste Eremitentum ist überwiegend enthusiastisch, das Zönobitentum überwiegend organisatorisch. Zwar ist das im ältesten christlichen M. enthaltene religiöse Gedankengut fast durchweg schon in der älteren christlichen Askese enthalten; aber das eigentlich Charakteristische, daß der Mönch nämlich überhaupt jeden andern Menschen vermeidet („fliehe die Menschen!") oder nur mit Gleichgestimmten in einer Sonderwelt, im Kloster lebt, ist ohne Frage etwas Neues. Es liegt nahe, hier die Einwirkung einer fremden Religion zu vermuten. Man hat an die κάτοχοι des ¶ Serapis- und ¶ Isis-Kultus, an die jüdischen ¶ Therapeuten und ¶ Essener, an das indische M. (¶ Buddhismus: I, 5), an den ¶ Neuplatonismus gedacht (¶ Mönchtum: I, 2 b). Da das M. in Aegypten entstanden ist, kann es sich nur um einen ägyptischen Einfluß handeln, und da es in der koptischen Bevölkerung aufkommt, keineswegs um einen hellenistisch-philosophischen, der vielmehr erst später einströmt (s. u. 3). Dagegen mögen gewisse Formen der volkstümlichen heidnischen Askese, ohne daß man sich dessen bewußt war, eingewirkt haben, als man, der pessimistischen Stimmung der Zeit in dunkelm Drange folgend, aus dem Evangelium alle rigoristischen Forderungen in ihrer eindringlichen Kraft heraushörte, isolierte, vereinseitigte, aufs stärkste betonte und in dem Streben, mit den Forderungen Jesu in ganz unerhörter Weise Ernst zu machen und mit den Aposteln „alles" zu verlassen, darauf verfiel, in furchtbarer Selbstquälerei alle bisherigen heroischen Leistungen noch zu überbieten und in einsamer Zelle oder im unwirtlichen Gebirge das Aeußerste an Entsagung zu vollbringen. Wohl nicht zur Entstehung, aber doch zur rapiden Verbreitung des M.s haben gewiß auch die sozialen Nöte der Zeit beigetragen. In den Ländern ältester Kultur wie Aegypten waren die Lebensbedingungen außerordentlich schwierig; der kleine Mann erlag dem furchtbaren Steuerdruck des Staats. Je mehr die irdischen Verhältnisse zu einer Qual wurden, desto mehr wuchs bei diesem ungebrochenen gläubigen Realismus das Verlangen nach einem himmlischen Leben schon hier auf Erden. Das Zönobitentum ist deutlich eine Reaktion gegen die Gefahren und Ueberspannungen der Anachorese bzw. ihre Korrektur durch den christlichen Gedanken der Pflicht der Sorge um das Heil des Bruders. Das Kloster ist vielleicht nichts anderes als der Raum des Inklusen, zum Gebrauch für eine größere Zahl von Asketen erweitert.

3. Im Orient hat sich das M. seit den vierziger Jahren des 4. Jhd.s sehr rasch verbreitet. Das Hauptland blieb zunächst Aegypten, wo die Mönche bald nach Tausenden zählten. Der eigentlich klassische Vertreter der Askese unter den Kopten wurde ¶ Schenute von Atripe in der 1. Hälfte des 5. Jhd.s. Daneben wurde Palästina ein Hauptsitz des M.s (¶ Hieronymus). In Kleinasien wirkten ¶ Eustathius von Sebaste und ¶ Basilius der Große von Cäsarea für seine Einbürgerung, auf Cypern ¶ Epiphanius von Salamis. Mit seinem Vordringen nach dem nördlichen Syrien (Edessa) und nach Kappadozien gewann es an Aufgeschlossenheit für die Schätze des Wissens. Durch ¶ Athanasius und die großen Kappadozier, voran ¶ Basilius, wurde es in der hellenistischen Welt eingebürgert. Basilius legte auch den Grund zu den Regeln, die im orientalischen M. Alleinherrschaft gewannen (¶ Basilianer). Die im 4. Jhd. hervorbrechende Begeisterung für das M. hielt jahrzehntelang in bedeutender Stärke an, ja scheint sich zu Beginn des 5. Jhd.s noch gesteigert zu haben; selbst der Hof von Byzanz gewann damals mönchisches Gepräge. In den späteren Jahrhunderten gelangten besonders die zahlreichen mönchischen Niederlassungen auf dem ¶ Athos zu Einfluß.

Neben dem Klosterleben bestand das Eremitentum fort. Im 5. Jhd. führte der asketische Enthusiasmus zu der sonderbaren Erscheinung der Säulenheiligen (Styliten), begründet von dem Syrer ¶ Symeon (390—459); die Styliten lebten auf der Plattform einer 15—16 m hohen Säule. Diese Form der Askese war im Osten im 7. Jhd. ziemlich verbreitet; ihre Ausläufer reichen bis ins 16. Jhd. Enthusiastische Asketen waren ferner die ¶ Euchiten oder Messalianer, deren Grundgedanke, das ewige Gebet, in ermäßigter Form bei den ¶ Akoimeten fortlebte. Uebrigens gelang es dem Zönobitentum und dem Anachoretentum keineswegs sehr bald, das alte freie M. der vorkonstantinischen Zeit zu verdrängen; noch lange gab es in großer Zahl die sogenannten Sarabaiten oder Remaboth, Mönche, die einzeln oder auch zu zweien oder dreien in den bürgerlichen Gemeinden lebten, mit den Weltmenschen, auch dem weiblichen Geschlecht verkehrten, vor allem weder Klausur noch Unterordnung unter einen Oberen kannten.

Die Bildungsstufe der alten Mönche war sehr verschieden; neben den ungelehrten und der Bildung feindlichen Mönchen, die den ¶ Origenes haßten, die heidnischen Tempel stürmten, in die dogmatischen Kämpfe des Ostens mit Knütteln eingriffen, standen seit den letzten Jahrzehnten des 4. Jhd.s auch hochgebildete, die mit den großen Kirchenlehrern, auch der stoisch-platonischen Philosophie vertraut waren, selbst der Wissenschaft lebten, auch wohl schon in ihren Klöstern Unterricht erteilten. Diese gelehrten Mönche schufen eine eigenartige Mönchsliteratur, die im Mönchsroman, im asketischen Traktat und in der Apophthegmensammlung (¶ Apophthegmata patrum) ihre charakteristischsten Formen fand (¶ Athanasius, ¶ Palladius, ¶ Rufin, ¶ Hieronymus, ¶ Sulpicius Severus, ¶ Martin von Tours, ¶ Theodoret von Kyros, ¶ Nilus, 1). Diese Literatur ist ein deutliches Spiegelbild der Ideale des alten M.s; sie zeigt auch bemerkenswerte Einwirkungen der hellenistisch-philosophischen Askese.

Das morgenländische M. unterscheidet sich in manchem vom abendländischen. Es hielt strenger als dieses an seiner ursprünglichen, rein religiösen Aufgabe fest und verstrickte sich weniger in die Dinge der Welt. Auch das im Abendland reich entwickelte Ordenswesen blieb dem Osten, von einem gewissen Ansatz auf dem ¶ Athos abgesehen, fremd. Die Bedeutung des morgenländischen M.s für die Kirche war darum nicht minder groß als die des abendländischen. Daß die morgenländischen Mönche sich nicht mit theologischen Studien und dem Abschreiben von Handschriften befaßt hätten, ist ein weit verbreiteter Irrtum. Da das Volk den Mönchen besondere Gaben, wie Krankenheilung, zuschrieb und sie wegen ihrer „Heiligkeit" den in der Ehe lebenden Priestern (¶ Zölibat) überordnete, gelangte das M. im Osten im Volksleben zu großem Einfluß. Die Mönche wurden die Berater und Seelsorger des Volks; vom 8. bis tief ins 13. Jhd. waren sie und nicht die Priester im Osten die Verwalter der Beichte (¶ Bußwesen: II, 2b). Dadurch haben sie Frömmigkeit und Sittlichkeit der byzantinischen Kirche und ihrer slavischen Tochterkirchen stark beeinflußt. Von dem tiefen religiösen Leben der orientalischen Mönche des Mittelalters zeugt die von ihnen gepflegte ¶ Mystik (: V A).

4. a. Im Abendland, wo das M. eine ungemein reiche Geschichte erlebt hat, vermochte es erst seit den siebziger Jahren des 4. Jhd.s und nur langsam Boden zu gewinnen. Es stieß anfangs auf heftigen Widerstand, auch bei solchen, die die älteren Formen der christlichen Askese nicht verwarfen (¶ Jovinian; ¶ Vigilantius). Seit dem Ausgang des 4. Jhd.s hat es sich dann durch die Wirksamkeit von Männern wie ¶ Hieronymus, ¶ Ambrosius, ¶ Paulinus von Nola, ¶ Augustin, ¶ Martin von Tours u. a. in größerem Maße in Italien, Gallien, Spanien, Nordafrika verbreitet. Für die Wüsten des Orients boten die italischen und dalmatinischen Inseln Ersatz; besonders berühmt wurde das Inselkloster ¶ Lerinum (Lérins bei Cannes, gestiftet durch den hl. ¶ Honoratus zu Beginn des 5. Jhd.s). Im 5. Jhd. hat besonders Johannes ¶ Cassianus das abendländische M. gefördert, im 6. Jhd. ¶ Caesarius von Arles; es fehlte aber dem abendländischen M. dieser Zeit an einer durchgreifenden Organisation; die üble Folge hiervon trat besonders im Unwesen der Gyrovagi zutage, eines asketischen Vagabundentums, das sich bis ins 8. Jhd. hinein erhielt.

Größere Geschlossenheit erhielt das M. im Abendlande erst durch den hl. ¶ Benedikt von Nursia, den Gründer von ¶ Monte Cassino (529?) und Verfasser der Benediktinerregel (¶ Benediktiner). Zunächst blieb die Verbreitung des benediktinischen M.s ziemlich beschränkt. — Von Gallien aus gelangte das M. zu den Kelten auf Britannien und Irland. In Irland erlebte es im 6. Jhd. eine hohe Blüte. Die irische Kirche war eine ausgesprochene Mönchskirche (¶ Irland: I), ähnlich wie im Osten die monophysitische. Die Klöster waren die Mittelpunkte der kirchlichen Versorgung der Gemeinden. Die Askese war äußerst streng. Um sie zu verschärfen, zogen die irisch-schottischen Mönche häufig in die Fremde, nach Schottland, Gallien, Germanien usw. Dort wurden sie unter der heidnischen Umgebung der Fremde vielfach zu Missionaren, ohne daß dies der eigentliche Zweck ihres Wegzuges aus der Heimat gewesen wäre. So wirkte ¶ Columba der Aeltere unter den Pikten und Skoten der Westküste des heutigen Schottland, ¶ Fridolin am Oberrhein, Columbanus (¶ Columba der Jüngere) in den Vogesen, am Bodensee und in Oberitalien, ¶ Kilian in Würzburg, ¶ Emmeram in Regensburg, ¶ Corbinian in Freising, — ebenso fränkische Asketen wie der hl. ¶ Goar am Mittelrhein, wo sich später das nach ihm genannte Städtchen erhob.

Die Bedeutung dieser Mönche für die Bekehrung Deutschlands (¶ Christentum: III, 3a) darf freilich nicht überschätzt werden.

4. b. Seit dem 8. Jhd. war die Benediktinerregel im Abendland im siegreichen Vordringen (¶ Benediktiner, Sp. 894); die übrigen abendländischen Mönchsregeln, auch die sehr strenge Columbas des Jüngeren, verschwanden seitdem. So stellen die Benediktiner vom 8. bis 11. Jhd. das spezifisch abendländische M. dar, das ein wichtiger Kulturfaktor wurde (Kultivierung unbewohnter Gegenden; musterhafter Acker-, Garten- und Weinbau; Einführung von südlichen Obstsorten in Deutschland; Viehzucht usw.; wissenschaftliche Tätigkeit, vor allem große Verdienste um die Erhaltung der antiken und der altkirchlichen Literatur durch Anfertigen von Handschriften; ¶ Wirtschaftsgeschichte, kirchliche; ¶ Schulgeschichte; ¶ Antike und Christentum, 3a). Von den deutschen Benediktinerklöstern der damaligen Zeit ist in erster Linie St. ¶ Gallen zu nennen, ferner ¶ Korvey an der Weser, ¶ Reichenau im Bodensee, ¶ Fulda, das Lieblingskloster des hl. ¶ Bonifatius, ¶ Prüm, ¶ Stablo, ¶ Freising. — Außer den Klöstern gab es während des ganzen Mittelalters Zellen von Einsiedlern oder Klausnern (¶ Inklusen), in Deutschland meist in der Einsamkeit der Wälder.

Die Kulturarbeit der Benediktiner entfremdete das M. seinem eigentlichen Zweck, der ausschließlichen Arbeit der Mönche am Heil der eigenen Seele. Es geriet in Verfall und bedurfte der Reformen. Vom 8. bis zum 12. Jhd. ist die Geschichte des abendländischen M.s in erster Linie eine Geschichte der Reformen des Benediktinertums. Sie beginnen mit ¶ Benedikt von Aniane, der die alte strenge Benediktinerregel erneuerte und die Wissenschaft ausschloß. Sein Haupterfolg war, daß die beiden Aachener Synoden von 816 und 817 die Durchführung der Benediktinerregel anordneten; die Aachener Synode von 816 bestätigte außerdem mit geringen Aenderungen die Regel des ¶ Chrodegang von Metz über die vita canonica: das M. schickte sich an, dem Klerus mönchisches Leben aufzuzwingen (¶ Kanoniker). Der reißende Verfall der abendländischen Kultur in der ausgehenden Karolingerzeit unterbrach indessen den gedeihlichen Fortgang dieser Reformen. Das M. erlitt damals die denkbar schwersten Schläge, besonders in Italien und Frankreich; was nicht die verheerenden Einfälle barbarischer Völkerschaften vernichteten, das richtete zum großen Teil der einheimische Adel zugrunde (¶ Säkularisationen).

4. c. Da erhob sich im 10. Jhd. das alte, weltflüchtige, strenge M. mit neuer Kraft. Das burgundische Kloster ¶ Cluni wurde der Ausgangspunkt einer umfassenden Klosterreform, die rasch eine große Zahl französischer und italienischer Klöster ergriff, die unmittelbar oder mittelbar von Cluni aus reformiert wurden. Die Grundsätze und der religiöse Geist der Cluniacenser übten die stärkste Wirkung auf die Zeit (¶ Mittelalter, 3f). Auch in Deutschland, Italien und England wurde der Asketismus im 10. Jhd. neu belebt. In Deutschland entstand die lothringische Reformbewegung, die in Niederlothringen von ¶ Gerhard von Brogne ausging, in Oberlothringen im Kloster Gorze ihren Mittelpunkt hatte. In gleichem Sinne wirkte in England ¶ Dunstan von Canterbury. In Italien erneuerten die Asketen sogar das alte orientalische Eremitenideal (s. 1a; 3), so der Calabrese ¶ Nilus und vor allem Romuald, der Gründer von Camaldoli (¶ Kamaldulenser). — Im 11. Jhd. griff die Reformtätigkeit der Cluniacenser, die im 10. Jhd. nur den Klöstern gegolten hatte, auf Papsttum und Klerus über und unterwarf beide dem mönchischen Geist. Papst ¶ Gregor VII hat durch die wirkliche Durchsetzung des Zölibatgebotes den Klerus dem mönchischen Leben unterworfen (¶ Zölibat). Die aus der religiösen Erhebung des Zeitalters Gregors VII entstehende Kreuzzugsbewegung (¶ Kreuzzüge) hat dann mit der Entstehung der ¶ Ritterorden im 12. Jhd. auch den Ritterstand für das mönchische Ideal gewonnen. In Schwaben kam es bereits während des Investiturstreites zur Bildung von religiösen Laienvereinen mit Gütergemeinschaft: der mönchische Geist ergriff die Laienwelt (¶ Hirsau).

Gleichzeitig nahm das M. selbst einen neuen und großen Aufschwung. Es kam zu einer ganzen Reihe von Reformen des benediktinischen M.s und von Neugründungen, denen eine große Schärfe der Askese (¶ Einsiedlerorden) gemeinsam war. Dahin gehören von kleineren Orden der Orden der ¶ Grammontenser (1073), der nur von kurzem Bestand war, der ¶ Kartäuser-Orden (1084), der Orden von ¶ Fontévraud (1094) und der nur in England verbreitete Orden der ¶ Gilbertiner (1135) mit seinen Doppelklöstern (¶ Doppelorden). Ungleich wichtiger wurden die beiden großen Orden dieser Zeit, die Zisterzienser und die Prämonstratenser. Die ¶ Zisterzienser (1098) wurden, besonders durch die Tätigkeit von ¶ Bernhard von Clairvaux, die kirchliche Großmacht des 12. Jhd.s. Ihr Hauptverdienst liegt in ihrem Anteil an der Kultivierung und Bekehrung der Slavenländer zwischen Elbe und Oder (¶ Christentum: III, 3b). Die Parallele zu ihnen bildet der Orden der ¶ Prämonstratenser (1120). Die Prämonstratenser teilten mit den Zisterziensern das Arbeitsfeld, erhielten auch eine ganz ähnliche Verfassung wie diese, sind aber keine Mönche, sondern regulierte Kanoniker. Erwähnt seien schließlich noch die Spitalorden ohne Waffendienst (¶ Hospitaliter; ¶ Armenpflege: III, 2b), eine Parallele zu den Spitalorden mit Waffendienst, d. i. den Ritterorden, wie diese ein charakteristisches Erzeugnis des Zeitalters der Kreuzzüge: die Antoniter, der Orden vom heiligen Geist, der Dreifaltigkeitsorden. Die Zahl der neuen Orden stieg im 12. Jhd. derartig an, daß das IV. Laterankonzil 1215 ihre weitere Vermehrung verbot. Das Konzil von Lyon 1274 hat dies Dekret erneuert. Seitdem bedarf jede Ordensregel der päpstlichen Bestätigung (¶ Orden, rechtlich). Den übermäßigen Andrang zu den Klöstern bewältigten die Zisterzienser und andere Mönchsgenossenschaften dieser Zeit dadurch, daß sie außer den eigentlichen Mönchen zahlreiche dienende Brüder aufnahmen (¶ Laienbrüder).

4. d. Mit der Entstehung der Bettel- oder Mendikantenorden in den ersten Jahrzehnten des 13. Jhd.s trat das abendländische M. in einen neuen Abschnitt seiner Geschichte ein. Die religiöse Idee, die diesen Neubildungen zugrunde liegt, ist die Nachfolge des armen Lebens Christi und der Apostel (¶ Armut: I, 2; ¶ Nachfolge Christi). Nicht bloß die einzelnen Brüder sollten, wie im bisherigen M., ohne eigenen Besitz leben, sondern auch der Orden selbst sollte keinen Besitz, keine Häuser, keinen Grund und Boden usw. haben; der Unterhalt der Ordensmitglieder sollte aus freiwilligen Spenden fließen. Die wirtschaftliche Voraussetzung für diese neue Form des M.s war die Entstehung bzw. das Anwachsen der Städte. Während die älteren Orden durch Zusammenschluß von schon bestehenden Klöstern oder durch

Gründung von Tochterklöstern entstanden waren, im Anschluß an ein den Ausgang bildendes einzelnes Kloster, war bei den Bettelorden der Orden das Frühere, die einzelne Niederlassung das Spätere. Schon dies kennzeichnet die heimatlose, internationale Art dieser neuen Orden; sie waren von Anfang an eine höchst bewegliche Hilfstruppe der Kurie, ihre Hauptaufgabe von vornherein nicht mehr die Arbeit am eigenen Seelenheil nach Art der älteren Mönche, sondern die religiöse Beeinflussung der Laienwelt, namentlich des Bürgertums der Städte. Der bedeutendste Bettelorden war der der Minoriten oder ¶ Franziskaner (vgl. auch ¶ Klarissenorden und ¶ Tertiarier). Neben ihm entstand der einflußreiche ¶ Dominikaner-Orden, in dem sich jedoch die religiöse Grundidee des Mendikantentums weit weniger rein verwirklichte. Beide Orden haben durch das Privileg der Predigt ohne besondere bischöfliche Erlaubnis (¶ Laienpredigt) durch ihre Volkspredigten in den nun entstehenden großen Predigtkirchen (Hallenkirchen; ¶ Kirchenbau: I, 4b) einen kaum zu überschätzenden Einfluß ausgeübt. Der dritte und der vierte Bettelorden, die ¶ Karmeliter und die Augustiner-Eremiten (¶ Augustiner, 1) haben die Bedeutung der beiden ersten niemals erreicht; die ¶ Serviten und die Nolasker (¶ Mercedarier) gehen zwar ebenfalls in das 13. Jhd. zurück, sind aber erst sehr viel später in Bettelorden umgewandelt worden und immer nur von bescheidener Bedeutung gewesen.

4. e. Von den letzten Jahrzehnten des 13. Jhd.s bis auf die Zeit der durchgreifenden Erneuerung der Papstkirche im 16. Jhd. zeigt die Geschichte des abendländischen M.s denselben Niedergang, wie die meisten anderen Seiten des kirchlichen Lebens. Die ersten Anzeichen des Verfalls offenbaren sich in den leidenschaftlichen Streitigkeiten, die im Jahrhundert nach dem Tode des Franziskus im Franziskanerorden über die Armut Christi geführt wurden. Schließlich behielten die Laxen, die in der Mehrheit waren, mit Hilfe der Kurie die Oberhand (¶ Observanten, ¶ Spiritualen). Auch in den übrigen Orden zeigt sich im 14. und 15. Jhd. ein Erlahmen des mönchischen Geistes; die ¶ Kartäuser sind der einzige Orden, der nicht reformbedürftig wurde, und doch zeigt der Prachtbau der Certosa bei Pavia, daß die ursprüngliche Strenge auch in dieser Genossenschaft einer etwas milderen Richtung gewichen war. — An Reformen des Mönchtums und tüchtigen Reformern hat es in den letzten Zeiten des Mittelalters nicht gefehlt; aber mehr als räumlich und zeitlich ziemlich begrenzte Erfolge haben sie nicht erzielt. Am ärgsten war der Verfall im Benediktinerorden; zur Reform der Benediktinerklöster entstand in Italien nach 1313 die Reform-Kongregation der ¶ Olivetaner, in Deutschland nach 1439 die ¶ Bursfelder Kongregation. Auch die im 14. Jhd. in Italien ziemlich weit verbreiteten Cölestiner (¶ Cölestin V) waren streng gerichtete Benediktiner. Die Bundesgenossin der Bursfelder auf deren Gebiet, also in Niedersachsen, war die ¶ Windesheimer Kongregation, die sich der Reform der Augustiner-Chorherren, der Benediktiner und der Zisterzienser widmete. In Italien (und Spanien) bildete sich zur Reform der Benediktiner die Kongregation von Santa Giustina, seit 1504 nach Monte Cassino „Congregatio Cassinensis" genannt. Im Franziskanerorden entwickelte sich die rigoristische Minderheit (s. o.) zu einer eigenen Kongregation (¶ Observanten). Ebenso entstanden im Dominikanerorden reformierte Kongregationen, z. B. durch ¶ Savonarola die toskanische. Bei den Augustiner-Eremiten traten allmählich etwa fünfzehn Reformkongregationen hervor, darunter die sächsische oder deutsche Kongregation regulierter Augustiner-Observanten, die unter ¶ Staupitz als selbständige Kongregation vom Gesamtorden getrennt wurde (¶ Augustiner). — Die neuen Ordensgründungen dieser Periode haben weder ein neues Prinzip in das abendländische M. eingeführt, noch größere praktische Bedeutung zu erlangen vermocht. Genannt seien die ¶ Jesuaten, der ¶ Birgittenorden, die ¶ Hieronymiten, die ¶ Minimen, die ¶ Annunziaten von 1501. Am Ausgang des Mittelalters war die allgemeine Lage des M.s insofern ungünstig, als in manchen Ländern unter den arbeitsamen Laien starke Abneigung gegen die mönchische Untätigkeit und Unbildung bestand. Auch hatte die Renaissance eine von der mittelalterlich-kirchlichen sehr verschiedene Lebensstimmung erzeugt; besonders in der Reuchlinistenfehde platzten die Gegensätze aufeinander (¶ Reuchlin, ¶ Hochstraten, ¶ Epistolae obscurorum virorum). Doch hat die Stille der Klosterzelle mit dem Studierzimmer des Gelehrten etwas Verwandtes; die Renaissance hätte das M. in ihrem Bereich niemals vernichtet.

5. a. Die Jahrhunderte seit der Reformation waren für das abendländische M. eine Zeit höchst wechselvoller Schicksale. Der ¶ Humanismus ließ sich mit dem M. vereinen, der Protestantismus (¶ Reformation) wurde der Todfeind des M.s, obwohl er im Kloster seinen Ursprung hatte (¶ Luther, 2b). Der religiöse Grundbegriff Luthers, die Rechtfertigung ohne die Werke des Gesetzes allein aus dem Glauben, machte dem M. ein Ende. Nachdem Luther in der Schrift „De votis monasticis" (Sept. 1521) die Nichtigkeit der Klostergelübde behauptet hatte, als gegen Röm 14_{23} verstoßend, zog zuerst eine größere Anzahl von Wittenberger Augustinern Nov. 1521 die praktische Folgerung. In der bedingungslosen Verwerfung des M.s waren alle protestantischen Richtungen einig. Nur ganz vereinzelt tauchten bei den sogenannten Präzisisten der reformierten Kirche im 17. und 18. Jhd. mönchische Neigungen auf (¶ Voetius; ¶ Pietismus). Wenn in der hochkirchlichen Richtung der Anglikanischen Kirche seit der Oxfordbewegung der dreißiger Jahre des 19. Jhd.s (¶ Hochkirchliche Bewegung: I) Hochschätzung von M. und Ehelosigkeit hervorgetreten ist, so zeigt das nur, wie sehr diese Bewegung die protestantischen Züge ihrer Kirche ausgelöscht hat.

5. b. Wurde so das M. durch die Reformation aus einem beträchtlichen Teil seines bisherigen Gebiets verdrängt, so erhob es sich anderseits in den katholisch bleibenden Ländern gerade im 16. Jhd. mit neuer Kraft. An der Restauration des Katholizismus, die diesem zu den Erfolgen der ¶ Gegenreformation verhalf, hat das M. einen bedeutenden Anteil. Neben die alten Orden, aus denen mehrere neue Zweige hervorgingen, traten in großer Zahl neue Orden und Kongregationen. Ihr Zweck war meist, unter der Laienwelt kirchliche Arbeit zu leisten. Zahlreiche Orden und Kongregationen widmeten sich ganz bestimmten Einzelzwecken, z. B. der Erziehung und dem Unterricht von Knaben oder Mädchen, der Heranbildung von Klerikern, der Abhaltung von Volksmissionen, der Seelsorge, der Krankenpflege, der Fürsorge für gefallene Mädchen, für jugendliche Arbeiter, der Heidenmission, der Wissenschaft usw. Eine neue Erscheinung sind die Orden der Regularkleriker (Clerici regula-

res; ¶ Regularkleriker), die sich besonders der Seelsorge und den Werken der Barmherzigkeit widmeten; von den Regularkanonikern (Canonici regulares; ¶ Kanoniker) unterscheiden sie sich durch die Befreiung vom feierlichen Chorgebet und eine mildere Askese. Hierher gehören u. a. die ¶ Theatiner (1524), die ¶ Barnabiten (1530), die ¶ Somasker (1532), der ¶ Jesuitenorden (1534), die ¶ Piaristen (1597). Von ihnen wurde die Gesellschaft Jesu dank ihrer militärisch-straffen Verfassung und dank der von ihr gepflegten eigenartigen Religiosität ziemlich rasch zur kirchlichen Großmacht. Von den neuen Mönchs- und Nonnenorden seien genannt: die ¶ Kapuziner (1528), die ¶ Barmherzigen Brüder (1540), die ¶ Ursulinen (erster Ansatz 1537), die Visitantinnen oder ¶ Salesianerinnen (1610). In den sogenannten ¶ Kongregationen (Genossenschaften mit nur einfachem Gelübde) tritt uns eine ganz neue Form der Organisation kath. Askese entgegen, die im 17. und besonders im 19. Jhd. sehr weite Verbreitung gefunden hat. Aus der Zeit der Gegenreformation stammen: die ¶ Oratorianer (1548), die Priester der Mission oder ¶ Lazaristen (1624), die Barmherzigen Schwestern oder ¶ Vinzentinerinnen (1633). Von den alten Orden schließlich trieben die ¶ Karmeliter, die ¶ Zisterzienser und die Benediktiner (¶ Mauriner) neue Zweige. Mit dem Abkühlen der frommen Glut im Laufe des 17. Jhd.s ging die Zahl der neuen Ordensgründungen zurück; nun entstanden nur noch die ¶ Trappisten (1664), die ¶ Englischen Fräulein, die ¶ Schulbrüder (1681), und im 18. Jhd. die Benediktiner-Kongregation der ¶ Mechitaristen und die Kongregation der Liguorianer oder ¶ Redemptoristen (1732).

5. c. Seit der 2. Hälfte des 18. Jhd.s brachen neue Stürme über das abendländische M. herein. Die ¶ Aufklärung war in ihrer radikalen Gestalt gegen den Katholizismus vielfach sehr unduldsam, der aufgeklärte Despotismus dem M. meist ebenso abgeneigt wie die demokratische Revolution. Die 50er und 60er Jahre brachten in den romanischen Ländern den Jesuitensturm, die 70er Jahre die Aufhebung des ¶ Jesuitenordens, die 80er Jahre die große Kirchenreform ¶ Josephs II, der die österreichischen Klöster von 2163 auf 1425 verminderte. Seit 1789 aber entlud sich der wilde Haß, den die radikale Aufklärung in Frankreich gegen Kirche und M. als gegen die Hauptstützen des „Aberglaubens" und aller Tyrannei erzeugt hatte, in den kirchenfeindlichen Maßnahmen der französischen Revolution (¶ Frankreich, 5). Es kam die Zeit der großen ¶ Säkularisation von Klöstern in Frankreich, Holland, Italien, Spanien, Deutschland und anderwärts. Sie begannen mit der Aufhebung aller französischen Klöster und Orden (13. Febr. 1790); im Deutschen Reich erfolgte die größte Säkularisation nach dem Regensburger Reichsdeputationshauptschluß von 1803.

5. d. Seit der Wiederherstellung des Kirchenstaates (¶ Italien, 5; ¶ Papsttum: II) und des ¶ Jesuitenordens 1814 verläuft die Geschichte des römischen Katholizismus und damit die des abendländischen M.s im ganzen in aufsteigender Linie. Besonders seit den 30er Jahren des 19. Jhd.s hat das M. außerordentliche Fortschritte gemacht und dauernd große Menschenmengen in die Klöster hineingezogen. Bezeichnend ist die fast unübersehbare Zahl neuer Kongregationen, ferner der starke Einfluß des Jesuitenordens, dessen Geist in beinahe alle übrigen Orden eindrang. Freilich hat es in einzelnen Ländern auch nicht an Niederlagen des M.s gefehlt. Vor allem im romanischen Europa und im romanischen Amerika verflocht sich das Schicksal des M.s mit dem wechselvollen Geschick der politischen Parteien der Klerikalen und der Antiklerikalen (Liberalen). In Deutschland hatte der Bismarcksche ¶ Kulturkampf für mehrere Jahre einen erheblichen Rückgang des Ordenswesens zur Folge. In Frankreich hat der Kulturkampf, der 1905 zur Trennung von Kirche und Staat führte (¶ Frankreich, 6a), die Klöster hinweggefegt. In Italien wurde das M. seit dem piemontesischen Klostergesetz von 1855 (¶ Italien, 5) bedeutend beschränkt, nahm dann aber seit den 80er Jahren einen neuen Aufschwung. In ¶ Portugal begann nach der Revolution vom Oktober 1910 sogleich die Vertreibung der Mönche und Nonnen.

5. e. Im ganzen war das Ordenswesen in den letzten Jahrzehnten vor dem Weltkriege im Vordringen. Ebenso war die Lage des abendländischen M.s seit dem Weltkriege im allgemeinen günstig (¶ Katholizismus: II, 1). So öffneten sich die Grenzen Frankreichs nach dem Ausbruch des Krieges vielen, die aus kirchenpolitischen Gründen verbannt waren; zahlreiche Mönche und Nonnen kehrten nach Frankreich zurück. In Italien wurde die Lage unter dem Regiment Mussolinis (seit 1922; ¶ Faszismus) für das M. günstiger; z. B. wurde San Francesco in Assisi den Franziskanern vom Staate zurückgegeben. In ¶ Deutschland (: II B, 1) wurde der Jesuitenorden am 19. April 1917 ohne Einschränkung wieder zugelassen; die Zahlen der Niederlassungen und der Ordensmitglieder stiegen seit dem Ende des Krieges erheblich an (so in Bayern und Preußen); in Württemberg konnte zum ersten Male seit der Säkularisation von 1803 ein Kloster wieder aufgetan werden (die Benediktinerabtei Neresheim 1920); ebenso erfolgte in Sachsen die erste derartige neue Niederlassung (1924, deutsche Oblaten in Dresden).

Literaturübersichten in RE³ XIII, S. 214 ff; — H. Leclercq: Dd'A II 2, 1910, Sp. 3047 ff; — E. C. Butler: The Cambridge Medieval History I, 1911, S. 683 ff; — Karl Müller: Kirchengeschichte I, 1927², S. 472 ff. — Sammlung von Mönchsregeln bei L. Holstenius: Codex regularum, 1661, vermehrte Ausgabe von Brockie, 1759. — Darstellungen: O. Zöckler: Askese und M., 2 Bde., 1897; — M. Heimbucher (kath.): Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 3 Bde., (1896—97) 1907—08²; — H. Weingarten: Der Ursprung des M.s im nachkonstantinischen Zeitalter, 1877; — K. Holl: Ueber das griechische M. (Ges. Aufsätze II, 1928, S. 270 ff); — Derſ.: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens (ebda. S. 249 ff); — E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904, S. 337 ff; — Julius Wagenmann: Entwicklungsstufen des ältesten M.s, 1929; — Karl Müller: Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche, 1927; — E. Preuschen: M. und Sarapiskult, (1899) 1903²; dagegen R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927³, S. 198 ff (dort weitere Literatur zur Frage der katochoi); — Derſ.: Historia monachorum und Historia Lausiaca, 1916; — E. Schiwietz: Das morgenländische M., 2 Bde., 1904—13; — W. Bousset: Das M. der sketischen Wüste (ZKG N. F. V, 1923, S. 1 ff); — Zu 3 vgl. (außer den genannten Arbeiten von Holl, Lucius, Schiwietz) H. Lietzmann: Das Leben des hl. Symeon Stylites, 1908; — K. Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen M., 1898; — W. Nissen: Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich, 1897; — J. M. Besse: Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine, 1900. — Zu 4 vgl. E. Spreitzenhofer: Die Entwicklung des alten M.s in Italien, 1894. — Zu 5 vgl. O. Braunsberger S. J.: Rückblick auf das kath. Ordens-

wesen im 19. Jhd., 1901; — Friedr. Heiler: Der Katholizismus, 1923, S. 437 ff. — Vgl. die Literatur zu den einzelnen großen Führern und einzelnen Mönchsorden unter den betreffenden Stichwörtern. — Für die Verbreitung der Orden in den einzelnen Territorien sind die Verzeichnisse der Abteien, Klöster, Stifter usw. zu vergleichen, deren systematische Zusammenstellung für das deutsche Gebiet erst neuerdings begonnen hat. Vgl. H. Rump: Desiderien zur deutschen Klostergeschichte (Literarischer Handweiser 1874, S. 97 ff); — Korrespondenzblatt des Gesamtvereins deutscher Geschichts- und Altertumsvereine 13, 1865, S. 58 f (Plan); 14, 1866, S. 43 ff (Halberstadt), 73 f (Hessen-Darmstadt), 90 f (Altenburg); — Zeitschrift für thüring. Geschichts- und Altertumskunde 8, 1871, S. 1 ff. 77 ff (Thüringen); — G. F. Wagner: Die vormaligen geistlichen Stifte im Großherzogtum Hessen I/II, 1873/78; — O. Frhr. Grote: Lexicon deutscher Stifter, Klöster und Ordenshäuser, 1881 (bis L reichend); — H. Hoogeweg: Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation, 1908; — P. Lindner: Monasticon metropolis Salzburgensis antiquae, 1908; — L. Schmitz-Kallenberg: Monasticon Westfaliae, 1909; — E. Poblech: Die wichtigeren Stifte, Abteien und Klöster in der alten Erzdiözese Köln, 3 Bde., 1912; — W. Dersch: Hessisches Klosterbuch, 1915; — H. Hoogeweg: Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern, 2 Bde., 1924/25. **Heussi.**

Mönckeberg, Carl (1807—86), evg. Theologe, * zu Hamburg als Sohn des Advokaten, spätern Senators M. (ADB 22, S. 164 f), seit 1837 Pastor an der Nikolaikirche in Hamburg. Besonders bekannt machte er sich als Bahnbrecher der Revision der Lutherbibel (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2 b).

Gab heraus: Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus. In einer niedersächsischen Uebersetzung aufgefunden und mit einer Untersuchung über die Entstehung des kleinen Katechismus hrsg., (1851) 1868²; Bugenhagens Hamburgische Kirchenordnung übersetzt, 1861. — Vf. ferner u. a.: Beiträge zur würdigen Herstellung des Textes der lutherischen Bibelübersetzung, 1855; Vorschläge zur Revision der Lutherischen Bibelübersetzung, 1. Heft, Corrigenda des Cansteinschen Textes, 1861; Tabellarische Uebersicht der wichtigsten Varianten, 1865; Die Probebibel und die Mecklenburgische Kirche, 1885; Die Verbindung der Kirche mit dem Staate in Hamburg. Drei Sendschreiben an Pastor Sengelmann, 1862; Herm. Samuel Reimarus und Joh. Christian Edelmann, 1867; Die lutherische Kirche, ihr Verfall und ihre Wiederherstellung, 1874. — Ueber M. vgl. ADB 52, S. 464 ff. **Bertholet.**

Mörike, Eduard (1804—75), evg. Theologe und Dichter, * in Ludwigsburg, erhielt er nach dem frühen Tode seines Vaters die gewöhnliche Ausbildung des schwäbischen Theologen: in Urach besuchte er das Seminar, studierte dann, zuerst als „Stiftler", in Tübingen (in diese Zeit fällt das für seine Entwicklung bedeutsame Erlebnis mit der „heiligen Sünderin" Maria Meyer, die als Elisabeth in seinem Roman „Maler Nolten" und als Peregrina in seinen Gedichten fortlebt), war 1826—34, mit einer kurzen Unterbrechung, Pfarrvikar und seit 1834 Pfarrer in Cleversulzbach. Weniger Gewissenszweifel als die Anstrengungen der geregelten Berufstätigkeit, der seine Natur weder innerlich noch äußerlich gewachsen war, veranlaßten ihn, sich schon 1843 in den Ruhestand versetzen zu lassen. In der Folge lebte er, als Literaturlehrer am Katharinenstift, in Stuttgart. — M. ist eine tief innerliche Natur, die gleichwohl auch mit feinen und wachen Sinnen das äußerliche Leben aufnimmt. Bei aller Sicherheit und Feinheit der künstlerischen Bewältigung der Wirklichkeit vermag er ihr aber als Mensch nicht stand zu halten. So bietet sein Leben das Bild einer großen Unsicherheit und Selbstquälerei, die der Tragik nicht entbehrt. Weltanschaulich steht M. zwischen der absterbenden Romantik und dem aufstrebenden Realismus. Mit der ¶ Romantik verbindet ihn der Zug zum Pantheismus. Er steht der Schellingschen Naturphilosophie nahe, ohne sich freilich begrifflich darüber Rechenschaft zu geben. Das Interesse für den Okkultismus teilt er mit ¶ Kerner. Die Qual der Individuation sucht er wie die Romantiker mit Ironie und Humor zu überwinden. Aber daneben ist er voll Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem natürlich Gewordenen und achtet die sinnliche Gestalt jedes Dinges. Daher liebt er als Künstler nicht nur die zerflossenen Linien des romantischen Stiles, sondern ebensosehr — und immer mehr — die klare Plastik der Antike und der Klassik, von deren Dichtern ihm Goethe am nächsten steht. Dieser Gegensatz prägt sich in seinem großen weltanschaulichen und psychologischen Roman „Maler Nolten" aus (1832 — eine zweite Bearbeitung, die M. gegen den Schluß seines Lebens unternahm, gedieh nicht zu Ende), in dem der Maler selber als lyrisch-gefühlsmäßiger, sein Freund der Schauspieler Larkens als ironisch-verstandesmäßiger Typus des Romantikers den Kampf mit der Wirklichkeit und ihren Gesetzen kämpft. Von den kleineren Prosadichtungen ist die meisterhafte Novelle „Mozart auf der Reise nach Prag" (1855) die am strengsten klassisch-realistische. Unter seinen Gedichten, die 1838 gesammelt erschienen, stehen die geistlichen im engeren Sinne im Hintergrunde. Religion und Frömmigkeit waren für ihn nicht stoffliche Themata, die er darstellen mochte; sie waren eher die Luft, darin er lebte, oder die Formkräfte, mit denen er arbeitete. Keiner der Lyriker nach Goethe hat das Leben der Welt mit so reiner und weihevoller Inbrunst als die Bildwerdung des Lebendig-Göttlichen im Wandel der Gestalten dargestellt, keiner die geheimnisvolle Erlösungssehnsucht der Kreatur so erschütternd zu offenbaren verstanden (vor allem in der wundersamen Märchendichtung „Der letzte König von Orplid", die dem „Maler Nolten" eingefügt ist). So ist seine Dichtung echter Mythos, mit naturhafter Ursprünglichkeit und gleicher Kraft das Zierlich-Kleine wie das Erhaben-Schauerliche deutend. — ¶ Lyrik: I, 4; II, 1 b.

Kritische Ausgabe der Werke von H. Mayne, 3 Bde., 1909; Briefe, ausgewählt von K. Fischer und R. Krauß, 1903/04; Briefwechsel mit H. Kurz, hrsg. von H. Kindermann, 1919; mit Th. Storm, hrsg. von H. W. Rath, 1919; mit M. v. Schwind, hrsg. von H. W. Rath, 1918; mit Fr. Th. Vischer, hrsg. von R. Vischer, 1926. — Biographie von H. Mayne, 1927³; — H. Walber: M.s Weltanschauung, 1922; — H. Hieber: M.s Gedankenwelt, 1923. **Ermatinger.**

Mörikofer, Johann Kaspar (1799—1877), evg. Theologe, * in Frauenfeld, 1822 Lehrer, 1831 Rektor daselbst, 1851 Pfarrer in Gottlieben bei Konstanz und Dekan des Steckborner Kapitels. Seit 1869 lebte er im Ruhestand, zuerst in Winterthur, dann in Zürich. Zeitlebens nahm er an gemeinnützigen Bestrebungen regen Anteil; besonders widmete er sich der 1845 gegründeten Armenerziehungsanstalt Bernrain.

Vf. u. a.: Bilder aus dem kirchlichen Leben der Schweiz, 1864; Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen, 1867 und 1869; Geschichte der evg. Flüchtlinge in der Schweiz, 1876. — Ueber M. vgl. seine Autobiographie: Meine Erlebnisse (bis 1870), 1885 hrsg. von H. G. Sulzberger (in: Thurgauische Beiträge für vaterländische Geschichte, Heft 25); — RE³ XIII, S. 236 f. **Glaue.**

Moering, Ernst, evg. Theologe, * 12. Mai 1886 zu Naumburg (Saale), 1911 Stadtvikar in Mannheim, 1912 Hilfsprediger in Halle, 1914—15 Zivilgefangener in Rußland, 1915 Pastor in Breslau, seit 1927 Di-

rektor der Volksbücherei daselbst. Erfolgreicher Prediger der Gebildeten, wirksamer sozialer Führer, bedeutender Redner und Organisator der Volksbildung.

Vf. u. a.: Theophanien, Träume, Visionen in der biblischen Literatur, Diss. Heidelberg, 1912; Mit verschleppten Ostpreußen an der Mündung der Wolga, 1917[4]; Kirche und Männer, 1916; Ein Buch vom neuen Glauben, 1919; In ungemessenen Weiten. Kanzelreden, 2 Bde., 1922. — Hrsg. der Blätter der städtischen Volksbüchereien, seit 1928. **Bornhausen.**

Mörlin, 1. Joachim (1514—71), lutherischer Theologe, Sohn des Jodocus M. (damals Magister in Wittenberg, später Pfarrer in Westhausen bei Koburg). Nach Studium in Wittenberg wurde M. 1539 Kaplan an der Stadtkirche, 1540 Superintendent in Arnstadt, 1543 wegen zu strenger Handhabung der Kirchenzucht abgesetzt, 1544 Superintendent in Göttingen, 1550 als Gegner des ¶ Interims vertrieben, Dompfarrer und Inspektor in Königsberg; hier im ¶ Osiander'schen Streit erst milde vermittelnd, dann immer heftiger gegen Andreas ¶ Osiander polemisierend, wurde er 1553 wegen Auflehnung gegen die Kirchenpolitik Herzog ¶ Albrechts von Preußen abgesetzt. 1553—67 war er Superintendent in Braunschweig, wo er zusammen mit ¶ Chemnitz für festere Organisation des dortigen lutherischen Kirchenwesens wirkte. Trotz Inanspruchnahme durch Vermittlungsverhandlungen in den Streitigkeiten um ¶ Hardenberg, ¶ Heßhus, ¶ Flacius, ¶ Melanchthon, Viktorin ¶ Strigel und Kämpfe gegen Calvinisten und Schwenckfeldianer behielt M. die Lage in Preußen im Auge und kehrte 1567 dahin zurück. Seit 1568 Bischof von Samland, suchte er dem preußischen Lande die Lehreinheit zu erhalten, die er und ¶ Chemnitz ihm 1567 im Auftrage Herzogs Albrechts durch Aufrichtung der spezifisch lutherischen Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae, d. h. der in der Augsburger Konfession, der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln vertretenen Lehre (auch Corpus doctrinae Pruthenicum genannt) gegeben hatte.

2. Maximilian (1516—84), Bruder von 1, studierte gleichfalls in Wittenberg, wurde 1539 Pfarrer in Pegau, kam aber bald nach Zeitz und dann nach Schalkau (Sachsen-Meiningen), 1544 Hofprediger zu Koburg, 1560 nahm ihn und ¶ Stössel Johann Friedrich der Mittlere nach Heidelberg mit, um den Kurfürsten Friedrich III von der Pfalz von seiner Hinneigung zum Calvinismus abzubringen. 1569 als ¶ Flacius' Gegner abgesetzt, wurde er Hofprediger in Dillenburg, wo er es aber bei den reformierten Neigungen des Grafen nicht lange aushielt. 1574 nach Koburg zurückgerufen, suchte er hier zwischen Philippismus und Flacianismus zu vermitteln.

Ueber Jodocus M. vgl. Anton Ludewig: Vorarlberger an in- und ausländischen Hochschulen, 1920, S. 124. — Ueber Joachim und Maximilian M. vgl. RE[3] XIII, S. 237 ff; — Enders: Luthers Briefwechsel XII, S. 226 f; — Gustav Wolf: Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte II 2, 1922, S. 143 f, A. 2. — Ueber Joachim speziell vgl. Franz Koch: J. M. als samländischer Bischof 1567—71, 1907; — Gustav Kawerau: Eine Bannordnung von 1543 mit Luthers Approbation (ThStKr 1919, S. 327 ff). — Ueber die Doktorpromotion Maximilians vgl. Joh. Haußleiter: Aus der Schule Melanchthons, 1897, S. 15 ff. **O. Clemen.**

Moffat, Robert (1795—1883), schottischer Missionar, * in Ormiston, 1816—70 im Dienste der Londoner Mission in Südafrika tätig, zuerst wenige Jahre in Bredeberg, Kapkolonie, unter den Hottentotten im Kraal Jager Afrikaners, den er als Bekehrten in die Kapstadt bringen konnte, dann seit 1821 unter den Betschuanen in Kuruman. Unruhig, aber durch heroischen Glauben, starken Willen und genialen Humor viele begeisternd; Schwiegervater ¶ Livingstones.

Vf. u. a.: Grammatik, Wörterbuch und Bibelübersetzung in Betschuana und die vielgelesenen „Missionary Labours and Scenes in Southern Africa" (1842). — Vgl. W. Walters: R. M., London und New York 1882; — J. S. Moffat: R. and Mary M., London 1886 und New York 1885 (1905[12]); — Evg. Missionsmagazin 1888, S. 49; — AMZ 1902, Beibl. S. 25. **Schlunk.**

Moffatt, James, englischer Theologe, * 1870 in Glasgow, zunächst im Pfarramt, 1911—15 Professor für NT am Mansfield College in Oxford, 1915 Professor für Kirchengeschichte am United Free Church College in Glasgow, seit 1927 am Union Theological Seminary in New York.

Vf. u. a.: The Approach to the New Testament, (1921) 1922[3]; The Bible in Scots literature, 1924; Kommentar zu Hebr, 1924; Love in the New Testament, 1929. — Sehr verbreitet sind M.s Uebersetzungen des NT.s (1921) und des AT.s (seit 1924) in modernes Englisch. **Michaelis.**

Mogilas, Petrus († 1647), russischer Theologe, der als Gründer der theologischen Schule in Kiew (1631) und Metropolit von Kiew (seit 1633) diejenige Strömung der russischen Kirche führte, welche den Ansturm des Katholizismus und die protestantischen Einflüsse (¶ Lukaris) abzuwehren trachtete (¶ Rußland). Diesem Zweck diente auch sein 1638 unter Beiziehung von drei Bischöfen (wahrscheinlich zuerst lateinisch) verfaßtes, auf einer Synode zu Jassy 1642 revidiertes und vom Patriarchen Nektarius von Jerusalem und dem ökumenischen Patriarchen Parthenius bevorwortetes Glaubensbekenntnis (Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς), das erstmalig in Amsterdam 1667 im Druck erschien und 1839 durch den kaiserlichen Prokurator Protasow als das kanonische Bekenntnis- und Lehrbuch der russischen Kirche bestimmt wurde. Der Stoff ist unter dem Schema Glaube, Hoffnung, Liebe behandelt.

Text bei J. E. Kimmel: Libri symbolici ecclesiae orientalis, 1843, S. 56 ff; — Mesoloras: Symbolik (griechisch) I, 1883, S. 362 ff; — J. Michalcescu: Die Bekenntnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, S. 22 ff. — Ueber M. vgl. RE[3] XIII, S. 249 ff; — ThStKr 1898, S. 165 ff. **Beth.**

Mohilew, lateinisches Erzbistum in ¶ Rußland, umfaßte sämtliche lateinischen Bistümer in Rußland: Kamieniec, Luzk, Zitomir, Minsk, Samogitien, Tiraspol, Wilna (¶ Unierte Kirchen). Als infolge der ersten Teilung ¶ Polens die weißrussischen Provinzen an Rußland fielen, errichtete Katharina II für die Katholiken dieser Gebiete und zugleich des gesamten übrigen Rußland das Bistum „Weißrußland" mit dem Sitz in M. und ernannte 1774 Stanislaus Siestrenzencewicz zum Bischof. Diese eigenmächtige Einrichtung Katharinas sowie die Erhebung M.s zum Erzbistum 1782 anerkannte der Papst in der Bulle Onerosa pastoralis officii 5. April 1783. Die nach der 2. und 3. Teilung Polens neu hinzugekommenen Gebiete wurden gleichfalls der neuen Erzdiözese unterstellt, ebenso die neu begründete Diözese Minsk. Pius VI bestätigte am 15. Nov. 1798 die Neuordnung. Nach dem polnischen Aufstande 1830/31 begann die Aufhebung der Klöster und die Rückgewinnung der Unierten für die orthodoxe Kirche. Im Konkordat 1847 wurde die Metropole M. beibehalten und ein neues Suffraganat in Saratov errichtet. Der Metropolitanstuhl blieb oft jahrelang unbesetzt; die Russifizierung im Klerus und im Gottes-

dienst nahm immer mehr zu. Nach dem Weltkriege fielen große Teile des Erzbistums an Polen; im Artikel IX des polnischen Konkordats vom Jahre 1925 (¶ Polen) wurde die Kirchenprovinz Wilna mit der Erzdiözese Wilna und den Diözesen Lomza und Pinsk begründet. Die politische Selbständigkeit der Ukraine hat jedoch für die kath. Kirchenorganisation noch keine Folgen gehabt. Der kath. Erzbischof von Ropp in M., der in Petrograd seinen Sitz hatte, wurde 1919 zu sieben Monaten Gefängnis verurteilt und dann verbannt; sein Nachfolger Cieplak, der in dem bekannten Prozeß 1923 zum Tode verurteilt worden und später zu zehn Jahren Gefängnis begnadigt wurde, wurde ebenfalls ins Ausland verbannt; die Kirchenverwaltung übernahm der amerikanische Geistliche Walsh.

Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri archidioeceseos Mohylowiensis pro 1910, St. Petersburg 1910; — J. Pelesz: Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde., 1880; — A. Boudou: Le Saint Siège et la Russie, 2 Bde., Paris 1922/23 (hier Literatur). **Haase.**

Mohlberg, Cunibert, kath. Theologe, * 1878 in Efferen bei Köln, Bibliothekar der Abtei Maria Laach, seit 1924 Hilfsarbeiter auf der Vatikanischen Bibliothek zu Rom.

Hrsg. der „Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen", seit 1919. — Vf. u. a.: Radulph de Rivo, der letzte Vertreter altrömischer Liturgie, 2 Bde., 1911. 1915; Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung, 1918; Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, 1919; Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche, 1927. **Glaue.**

Mohr, 1. Heinrich, kath. Theologe und Volksschriftsteller, * 1874 in Lauda (Baden), Pfarrer a. D., lebt in Freiburg i. Br., Herausgeber des weit verbreiteten religiösen Sonntagsblattes: „Das Himmelreich".

Vf. u. a.: Das Dorf in der Himmelssonne, (1911) 1920[17]; Die Seele im Herrgottswinkel, (1913) 1929[19]; Der Narrenbaum, deutsche Schwänke aus vier Jahrhunderten, (1909) 1919[9]. **Corn. Schröder.**

2. Joseph (1792—1848), kath. Theologe, * in Salzburg, war Hilfspriester in Ramsau, Laufen, Oberndorf bei Salzburg, zuletzt Vikar in Wagrein im Salzkammergut. Kurz vor Weihnachten 1818 entstand in Oberndorf sein Gedicht „Stille Nacht, heilige Nacht", sechsstrophig; im evg. Volksgesang, auch in der kath. Kirche, sind nur drei Strophen gebräuchlich und zwar die erste, sechste und zweite. Die Melodie zu diesem Gedicht schuf am 24. Dez. 1818 M.s Freund Franz Gruber, Lehrer und Organist im benachbarten Arnsdorf. Seitdem es am Abend dieses Tages in der Christmette zu Oberndorf von ihnen und einigen Frauenstimmen gesungen und durch ein Zillerthaler Sängerquartett 1833 nach Leipzig gebracht worden war, hat es seinen Siegeszug durch die ganze Welt angetreten. Gedruckt steht es wohl zuerst im kath. Leipziger Gesangbuch 1838.

W. Nelle: Schlüssel zum Evg. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, 1918, S. 350 f; — O. Michaelis: Liederschlüssel, 1928, Sp. 275; — H. Petrich: Unser geistliches Volkslied, 1924[2], S. 128 ff.

3. Joseph (1834—92), kath. Musikforscher, * in Siegburg, bis 1882 Jesuit, bemühte sich um die Erneuerung des kath. kirchlichen Volksgesangs im Sinne der Tätigkeit des ¶ Cäcilienvereins; er ging dabei auf die mittelalterlichen Quellen zurück, reinigte Texte und Melodien des kath. Liederschatzes und verschaffte ihm durch mehrere Gesangbücher weite Verbreitung in Deutschland, der Schweiz und Amerika.

Hrsg. u. a. von Manuale cantorum, 1902[13]; Vesperbüchlein, 1900[3]; Pfälterlein, 1905[6]; Cantate, 1914[21]; Cäcilia, 1912[33]. **Glaue.**

Molanus, Gerard Walter (1633—1722), lutherischer Theologe, * in Hameln an der Weser, studierte in Helmstedt unter Georg ¶ Calixt. 1659 Professor der Mathematik, 1664 der Theologie an der Universität Rinteln, woselbst er im Sinne der Verständigung zwischen Lutheranern und Reformierten wirkte; 1674 wurde M. Leiter des Konsistoriums in Hannover, seit 1677 zugleich Abt des Klosters Loccum. Er hat sich mit großer Energie um die kirchliche Einigung ¶ Hannovers, in den ersten Jahren auch um die Behebung der sittlich-religiösen Mißstände und die Förderung des Schulwesens bemüht (Generalkirchenvisitation 1675; Schulordnung 1676 u. a.). Durch seine allerdings erfolglosen Bemühungen um eine Verständigung mit den Reformierten und den römischen Katholiken wie ¶ Spinola (Unionskonvent in Hannover 1683) und ¶ Bossuet (¶ Einigungsbestrebungen: I, 2 b) trat er in den Mittelpunkt der damals geführten Einigungsbestrebungen. Wiewohl er das ihm angebotene kath. Bistum ausschlug, galt er in weiten Kreisen der lutherischen Kirche zu Hannover als geheimer Papist, zumal nach seinem Gutachten über die Papstkirche an den Herzog Anton Ulrich von Braunschweig anläßlich des Uebertritts der Enkelin desselben, Elisabeth Christine, der Gemahlin Karls VI, zum Katholizismus.

RE[3] XIII, S. 253 ff; — Heinz Weidemann: G. W. M., 2 Bde., 1925/29. **K. Völker.**

Moldenhawer, Daniel Gotthilf (1753 oder 1754—1823), evg. Theologe, * zu Königsberg, als Student in Göttingen besonders vom Kirchenhistoriker ¶ Walch und dem Philologen Heyne beeinflußt, 1776 daselbst Repetent an der theologischen Fakultät, 1777 Professor in Kiel, wo er Vorlesungen über Theologie, orientalische und klassische Philologie hielt, 1783—1805 Professor der Theologie in Kopenhagen. Allgemein bekannt wurde M. durch die Herausgabe der Akten des Tempelherrenprozesses (s. Lit.). Besondere Verdienste erwarb er sich um die Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen, die er 1788—1823 leitete. M. gehörte dem Bernstorffschen Kreise in der dänischen Hauptstadt an und blieb bis zu seinem Tode in Wesen und Sprache deutsch. Die jüngere dänische Theologengeneration (¶ Mynster, H. N. ¶ Clausen) hatte wenig für M. und seinen rationalistischen Supranaturalismus übrig.

Vf. u. a.: Hiob (metrische Uebertragung), 1780/81; Prozeß gegen den Orden der Tempelherren. Aus den Originalakten der Päpstlichen Kommission in Frankreich, 1792; Oratio auf den Grafen von Bernstorff, Kopenhagen 1798; Det danske Vid. Selsk. Skrifter, Ny Samling IV, S. 552 ff; Det skand. Lit. Selsk. Skrifter 1806 II, S. 122 ff. 170 ff; 1808, S. 157 ff. — Ueber M. vgl. ADB 22, S. 92; — Brick a: Dansk biogr. Lexikon XI, 1897, S. 363 ff; — Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleksikon II, 1923, S. 649 f. **Waschnitius.**

Molenaar, Heinrich, Philosoph, * 1870 in Zweibrücken, Oberrealschulprofessor in Neustadt an der Hardt. Anhänger des ¶ Positivismus, trat schon vor dem Weltkrieg für deutsch-französische Verständigung ein; begründete den internationalen Impfgegnerbund und die Weltsprache „Universal".

Hrsg. der Monatsschrift „Die Religion der Menschheit", 1901 bis 1903, 1904—05 umgewandelt in die Vierteljahrschrift „Positive Weltanschauung", 1908—09 Monatsschrift „Menschheitsziele", 1909 „Humanitas" (Universalzeitschrift). **J. Wendland.**

Moleschott, Jakob (1822—93), * in Herzogenbusch (Holland), Sohn eines kath. Arztes, studiert in

Heidelberg Medizin und Naturwissenschaften, 1847 ebenda Privatdozent, legt seine Lehrtätigkeit nieder, als er 1854 wegen einer materialistischen Aeußerung verwarnt wurde. 1856 ao. Prof. in Zürich, 1861 in Turin, 1879 in Rom. Zur Religion hat er schon seit seiner Schulzeit, vom Elternhaus beeinflußt, kein näheres Verhältnis. Für seinen ¶ Materialismus sind folgende Worte bezeichnend: „So ist der Mensch die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die notwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, das wir aus seiner Erscheinung kennen, wie der Planet an seine Bahn, wie die Pflanze an den Boden."

Bf. u. a.: Kreislauf des Lebens, (1852) 1887⁵; Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Tieren, 1851; Licht und Leben. Antrittsrede in Zürich, (1896) 1879²; Untersuchungen zur Naturlehre des Menschen und der Tiere, 15 Bde., 1856—93; Für meine Freunde. Lebenserinnerungen, 1894. — Ueber M. vgl. ADB 52, S. 435 ff. **J. Wendland.**

Molière, Jean Baptiste Poquelin (1622 bis 1673), französischer Lustspieldichter und Schauspieler, studierte erst die Rechte, seit 1643 Theaterdirektor, seit 1661 im Palais-Royal in Paris. Seine unglückliche Ehe mit der oberflächlichen Schauspielerin Armande Béjart hat auf M.s Frauenauffassung stark gewirkt: L'école des Femmes. Le Tartuffe (1667) zieht ihm die Exkommunikation aus der kath. Kirche und heftige Anfeindung zu. Sein ernster freier Geist erhebt sich hoch über seine Zeit und ihre Bigotterie. Anhänger der stoisch-epikuräischen Weltanschauung, die schon der Priester ¶ Charron gegen die kath. Kirche gekehrt hatte, kritisiert M. Klostererziehung und Weltflucht, die heuchlerische Priestertugend und eine verschrobene christliche Laienbürgerlichkeit. Der Dichter glaubt an die Güte und Göttlichkeit der Menschennatur, die er gegen die Unwahrhaftigkeit von Kirche und Gesellschaft verteidigt. Wie ¶ Rousseau fordert er naturgemäßes Denken und Handeln, das in den Menschen das Natürlich-Göttliche zum Wachstum und Einklang mit der göttlichen Weltvernunft bringe; dann komme Sittlichkeit und Religion zur Uebereinstimmung und der Mensch zu Tugend und Glück. — ¶ Französische Literaturgeschichte, 3 b.

Deutsche Uebers. von M.s Werken durch L. Fulda, 2 Bde., 1904⁴; — F. Lotheißen: M., sein Leben und seine Werke, 1880; — M. J. Wolff: M., der Dichter und sein Werk, 1923²; — G. Michaut: La Jeunesse de M., 1922; — Derſ.: Les Débuts de M. à Paris, 1923; — Derſ.: Les Luttes de M., 1925; — E. Wechßler: M. als Philosoph, 1911; — Derſ.: Zum Problem des Komischen anläßlich M.s, 1912; — Derſ.: Esprit und Geist, 1927; — H. Heiß: M., 1929. **Bornhausen.**

Molina, Ludwig (1535—1600), Jesuit (seit 1553), * in Cuenca (Neukastilien), studierte in Coimbra, Professor der Philosophie dort, dann der Theologie in Evora, 1590 in der Heimat, 1592 Professor der Moral in Madrid. Der durch sein Buch: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia 1588 entfachte molinistische Streit dreht sich um das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Handeln (¶ Prädestination: III). Gewillt, auf dem Boden des ¶ Tridentinum und des ¶ Thomas von Aquino zu stehen, erstrebt M. eine Einigung des Augustinismus (¶ Augustin) und Semipelagianismus (¶ Pelagius) in Abgrenzung von Gnadenwirkung und menschlicher Freiheit, die er beide anerkennt (sogenannte kongruistische Theorie). Das göttliche Vorherwissen ist zwar der Grund aller Dinge, und so auch der freien menschlichen Handlungen, aber doch nur in der Form der Mitwirkung, des Concursus divinus simultaneus. Das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen bedingt den sittlichen Akt und auch die ¶ Rechtfertigung (: II). M. spricht von zuvorkommender Gnade (gratia praeveniens), lehnt aber die Prädestination ab. Auch die einen Zustand dauernder innerer Möglichkeit im Menschen schaffende Gnade (gratia gratum faciens) läßt der Entscheidung des Menschen über sein Tun vollen Platz. Das Problem, die göttliche Allwissenheit mit dem freien Willen zu vereinigen, führte M. zum Begriff der sogenannten Scientia media: Gott sieht alles Mögliche voraus (praescientia mere naturalis), sieht auch voraus, was nach seinem Willen eintreten wird oder nicht (praescientia mere libera). Bezüglich der mit freiem Willensentscheid ausgestatteten Wesen sieht er voraus, was diese unter gewissen eintretenden Umständen tun werden, obgleich sie an sich auch das Gegenteil tun könnten (praescientia media). Erst auf Grund des vorausgesehenen menschlichen Willensentscheides bestimmt Gott des Menschen Schicksal. Diese Einordnung des menschlichen Willens in den Heilsprozeß als notwendigen Faktors erregte Widerspruch sowohl bei Jesuiten (¶ Henriquez, ¶ Mariana) als auch besonders bei den Dominikanern, weil sie ¶ Thomas von Aquino zuwiderlief. ¶ Clemens VIII und ¶ Paul V ließen die Frage offen, die typisch für die jesuitische Neuscholastik blieb. Der strengen molinistischen Richtung trat eine vermittelnde (¶ Suarez, ¶ Bellarmin, ¶ Henriquez u. a.) entgegen, die die Prädestination vor die Voraussicht der Verdienste setzte (praedestinatio ante praevisa merita) und damit letztlich den Molinismus (praedestinatio post praevisa merita) aufhob, freilich dem Thomismus entgegenkam.

RE³ XIII, S. 256 ff; — KHL II, Sp. 100 f; — CathEnc. X, S. 436 f; — G. Schneemann: Die Entstehung und Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse, 1879 f; Th. de Régnon: Bannes [ein dominikanischer Hauptgegner des M.] et M., Histoire, doctrine, critique, métaphysique, 1883; — C. G. van Riel: Beitr. zur Geschichte der Congregationes de auxiliis, 1921; — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 2, 1920³, S. 837 ff; — L. v. Pastor XI, S. 515 ff; XII, S. 165 f (vgl. P. M. Baumgarten: ZKG N. F. XI, 1929, S. 420 ff). **W. Koehler.**

de Molinos, Michael (1628—96), kath. Mystiker, * in Muniesa (Spanien), seit 1664 in Rom, wurde bald in Italien der gefeiertste Beichtvater und lebte in Briefwechsel mit vielen Zeitgenossen. Die in seinem Guida spirituale (1675) enthaltene, auf der Mystik der hl. ¶ Therese, Gregor ¶ Lopes, Frau von ¶ Chantal u. a. beruhende mystische Lehre (¶ Mystik: V B; ¶ Gelassenheit, 1) fand bei ¶ Innozenz XI Zustimmung, aber anderseits heftigsten Widerspruch unter den Dominikanern (in dem gefeierten Bußprediger Paul Segneri, 1681) und den Jesuiten (in dem Kardinal Carraccioli, der den Namen „Quietist" 1682 aufbringt). In dem Kampf zwischen Jesuitismus und Quietismus greift die französische Krone durch den Beichtvater Ludwigs XIV, ¶ La Chaise, gegen den Papst ein. M. wird zwei Jahre lang eingekerkert, 1687 durch Inquisitionsdekret für schuldig erklärt, seine Lehre in 68 Sätzen verdammt, nach pomphafter Abschwörung zu lebenslänglicher Klosterhaft verurteilt. Seit 1687 war sein Name in aller Mund im Zusammenhang mit dem Streit um ¶ Fénelons Lehre und dem Aufschwung des ¶ Pietismus in Holland, Deutschland, England. A. H. ¶ Francke übersetzte 1687 den Guida spirituale zuerst ins Lateinische; deutsch gab ihn G. ¶ Arnold heraus.

K. E. Scharling: M. M. (ZhistTh 1854/55); — H. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche, 1875; — J. Köhler: Das persönliche Schicksal des M. und der Bereich seiner Anhänger (ZKG 1898, S. 572 ff); — RE³ XIII, S. 260 ff; — P. Dudon: Le quiétiste espagnole M. M., 1921 (mit Bibliographie). **Wieser.**

Moll, Willem (1812—79), evg. holländischer Kirchenhistoriker, 1837 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, nahm 1839 längeren Aufenthalt in Heidelberg, wurde 1846 Professor am Athenäum in Amsterdam, nach der Umwandlung dieser Anstalt 1877 an der städtischen Universität. Spezialforscher auf dem Gebiet der vorreformatorischen Kirchengeschichte der Niederlande, gründete er 1853 eine Gesellschaft zum Studium der heimatlichen Kirchengeschichte.

Vf. u. a.: Geschiedenis van het kerkelijk leven der Christenen gedurende de eerste 6 eeuwen, 3 Bde., (1844—46) 1855—57²; Angelus Merula, de hervormer en martelaar des geloofs, 1851; Joh. Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de 15de eeuw, 2 Bde., 1854; Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming, 2 Bde., 1864—71 (seine Hauptarbeit); Gozewijn Comhaer, 1877; Geert Grootes Dietsche Vertalingen, 1880. — Ueber M. vgl. F. Rogge: W. M., 1879; — J. G. R. Acquoy: Levensbericht van W. M. (Jahrbücher der K. Akademie van Wetenschappen, 1879); — RE³ XIII, S. 266 ff. **Broekman.**

Moller, Martin (1547—1606), evg. Theologe, * in Kropstädt bei Wittenberg, 1568 Kantor in Lemberg (Schlesien), 1572 Pfarrer in Kesselsdorf, 1572 in Sprottau, 1600 Oberpfarrer in Görlitz, ohne eine Universität besucht zu haben. Den dogmatischen Kämpfen der Zeit abgeneigt (als Calvinist verdächtigt von dem Wittenberger Professor Sal. Gesner), sah M. in rein pastoraler Tätigkeit seine Lebensaufgabe. Sein Name wurde durch seine Erbauungsbücher und Lieder allgemein bekannt. Aus seinen Meditationes sacrae Patrum (deutsch, 1584/91) haben viele evg. Erbauungsschriftsteller und Dichter (z. B. Joh. ¶ Heermann) geschöpft; seine Soliloquia de passione Jesu Christi (1587) sind ein Produkt echt lutherischer Frömmigkeit; die Praxis evangeliorum (1601) hat für die Predigtliteratur größte Bedeutung. Alle seine Werke zeichnet das Bestreben aus, dem einfachen Mann zu dienen.

Giese: Leben und Schriften des P. M. M., 1769; — H. Beck: Die Erbauungsliteratur der evg. Kirche Deutschlands I, 1883, S. 258 ff; — Julius Mützell: Geistliche Lieder der evg. Kirche II, 1855, S. 166 ff; — Fr. Spitta: Der Dichter des Liedes „Ach Gott, wie manches Herzeleid" (MGkK VII, 1902 S. 82 ff); — P. Althaus: Forschungen zur evg. Gebetsliteratur, 1927. **Leube.**

v. Molo, Walter, Dichter (¶ Prosadichtung). * 1880 in Sternberg i. M., zehn Jahre lang Beamter, gab seinen Beruf auf und stellte sich von Oesterreich auf Preußen um, lebt in Berlin-Zehlendorf, Präsident der preußischen Akademie für Dichtkunst. M.s Werke, aus leidenschaftlichstem Erleben entstanden, von sehr starkem bewußten Willen gestaltet, mehrfach umgearbeitet und architektonisch angeordnet, haben alle den Zweck, das Chaotische des Lebens zu meistern und ihm Sinn zu geben (Die früheren Werke sind hier in der Fassung und Benennung der 1924 bei Langen erschienenen Ausgabe der „Gesammelten Werke" genannt). Die unter dem Titel „Die Liebes-Symphonie" vereinigten kleineren Romane behandeln das Verhältnis des Menschen zur Gemeinschaft, bekämpfen gedankenlos vererbte Sitten, bürgerliche Verlogenheit und Epigonenmoral, geben die Blöße des Menschen kraß, doch nicht zynisch preis und zeigen Helden, deren Not aus ihrer Größe stammt. Der „Schiller-Roman", aus innerer Verwandtschaft mit dem Dichter geboren, durch den M. zum Glauben an den „beseelten Kosmos" fand, zeigt die bildende und hebende Kraft des Göttlichen im Menschen. In dem „Roman meines Volkes" geht es um eine werdende Welt, dargestellt an einer Volksentwicklung der Vergangenheit; „Fridericus" und „Luise" sind genial (übrigens nicht nur von der hellen Seite) erfaßt. Diese Werke und der Schillerroman wurden bahnbrechend als Persönlichkeitsromane für die nächste Zeit. Ist schon in dem „Roman meines Volkes" das Nationale, zu dem sich M. bekennt, nicht das Höchste und Letzte, so ist der Roman „Auf der rollenden Erde" ganz beim Allgemein-Menschlichen angelangt; der Held, Bobenmatz, ist in kurioser Schale ein dienstbereiter Menschheitshelfer, ein praktischer Heiland. „Bobenmatz" und „Im ewigen Licht" (nach den Gesammelten Werken), ergänzen die „Rollende Erde" zur Trilogie und weiten die Weltanschauung ins Kosmisch-Mystische, wobei an Stelle des früher betonten Wollens des Menschen der Gehorsam gegen Eingebung und Sendung tritt. Sehr tief, allerdings für die Bühne nicht geeignet, sind M.s Dramen, z. B. „Die Erlösung der Ethel" und „Der Hauch im All". Die eigenwillig geformten inhaltschweren „Sprüche der Seele" spüren dem Ewigen nach, wo es sich in der Welt verhüllt und enthüllt. M. empfindet sein Dichten als religiös: „Ich habe zu Gott gefunden, ich habe Gott schöpferisch in mir selbst erlebt, ich habe davon Kunde gegeben, so gut ich es vermochte." Es ist eine idealistische Religiosität: das Göttliche ist Idee, Ziel und wird Realität im Menschen. Von dem christlichen Glauben (nicht der christlichen Ethik) unterscheidet sich diese Religiosität durchaus, und so mußte der Versuch eines Lebens Jesu, vorsichtig „Die Legende vom Herrn" genannt, 1927 (¶ Jesusbild: B, 2 k), worin Jesus Verkündiger des Idealismus ist, scheitern; dieses Werk ist das schwächste des Dichters. Auch der Roman „Mensch Luther", 1928, ist seinem Gegenstand nicht gewachsen; zwar ist die Darstellung der weltpolitischen Verwicklungen spannend aufgegipfelt, aber Luther ist keineswegs vom Innersten, von seinem Glauben her gedeutet, und seine Gegner sind verzeichnet. Um so größer ist „Die Scheidung", 1929, mit vollem Recht „ein Roman unserer Zeit" genannt. Im Rahmen des Schicksals eines geschiedenen Mannes, in geballtem Stil auf wenige Stunden eines Badeaufenthalts zusammengedrängt, werden die ungeheuren Krankheitsstoffe unseres Zeitalters, sowohl die aus der Vorkriegszeit stammenden als auch die neu aufgetretenen, erbarmungslos gezeigt und Wege zur Gesundung gewiesen. Im Zeitroman dürfte die dichterische Zukunft M.s liegen.

Die Werke v. M.s bei Langen, die beiden neuesten bei Zsolnay. — Ueber v. M. vgl. H. M. Elster: W. v. M. und sein Schaffen, 1920. — Neuere bedeutende Literatur über ihn ist noch nicht vorhanden. **Knevels.**

Moloch oder Molech ist die von der Massora absichtlich in herabsetzendem Sinne (in Anlehnung an boschet = Schande) vokalisierte Gottesbezeichnung melech (= König). Das Wort ist wie ¶ Baal appellativ und ursprünglich kein Eigenname eines bestimmten Gottes. Das beweisen Namen im kanaanäisch-phönizischen, aramäischen und südarabischen Sprachgebiet. Die Vorstellung eines Gottes als König ist uralt und gemeinsemitisch. Später gewinnt das prädikative mlk den Wert eines selbständigen Gottesnamens, so bei dem Gott von Tyrus Melkart = mlk-kart = „Stadtgott" (¶ Phönizier), und bei den ¶ Edomitern (vgl. den Namen Malik-ramu = mlk ist erhaben). Der im AT gemeinte M. ist ein be-

stimmter Gott, vielleicht der El-kronos von Byblos, vielleicht ein babylonischer Gott (Kinderleichen in Ur). Die Verehrung des M. bestand im „Hindurchgehenlassen der Kinder durch das Feuer" (¶ Menschenopfer, 2) und wird im ¶ Hinnomtal bei Jerusalem lokalisiert.

W. Baudissin: RE³ XIII, S. 269 ff; — Derſ.: Kyrios III, 1928; — O. Eißfeldt: Jahve als König (ZAW 1928, S. 81 ff). **Galling.**

Moltke, Graf Helmuth (1800—91), Chef des preußischen Generalstabs, kann als Typus der zwiespältigen Stellung zu Christentum und Kirche gelten, wie sie sich so oft in höheren Offiziers- und Beamtenkreisen fand: für das Volk und in der Oeffentlichkeit Festhalten am überlieferten, positiven Christentum als der „Staatsreligion", für sich selbst und im Privatkreis uneingeschränkte Freiheit in der Weiterbildung der christlichen Religion. Der 90jährige überraschte durch seine „Trostgedanken über das irdische und Zuversicht auf das ewige Leben" seine konservativen Verehrer aufs schmerzlichste durch ein rundes Bekenntnis zur Souveränität der Vernunft, des „lichten Funkens des Göttlichen", der nicht einmal in Irrsinn, geschweige im Tode untergehen kann, durch glatte Ablehnung der Wunder und der Dogmen, auch der Glaubenssätze von Christus, durch eine rein moralische Religiosität, die er in allen geschichtlichen Religionen gleichmäßig fand. „Die Gerechtigkeit Gottes ist uns die Ewigkeit schuldig."

RGG¹ III, Sp. 458 f; — Max Jahns: Feldmarschall M., 1894, besonders S. 629 ff. **Baumgarten.**

Mombert, Alfred, mythischer Dichter (¶ Lyrik: II, 3a), * 1872 in Karlsruhe, lebt in Heidelberg. Einsam und seltsam, den Tagesfragen und -strömungen abgewandt, auf zeitlos Gültiges gerichtet. Literarische und weltanschauliche Beziehungen besagen bei M. nicht viel; doch ist ohne den Deutschen ¶ Idealismus, die ¶ Romantik und ¶ Nietzsche seine Dichtung nicht denkbar. Grundthema: Kampf zwischen Chaos und Gestaltung. Ziel: nicht Versöhnung und Aufhebung des Gegensatzes, sondern Auffindung des Sinnes, der in dem Zwiespalt liegt. Mittelpunkt: der Mensch, — aber nur der, der im All gefunden wird, das Allgöttliche im Ich, das Ich im Allgöttlichen, der Mensch, dessen Haupt zwischen Blitzen schläft und dessen Füße im gespiegelten Aether stehen. Das künstlerische Erleben und Schaffen fällt mit dem kosmischen Geschehen zusammen. „Der Becher quoll über. Und nun lieg' ich trunken zwischen Blumen: mitten im Himmel: in dem Garten der Welt." Der Mensch ist der Ewige: „Ich bin, was war, was ist und was sein wird." Doch nicht ohne daß er auf dem Scheiterhaufen, dem „großen Wonnebett des Geistes", gelegen wäre. M.s Dichtungen stehen der Musik so nahe wie kaum andere Werke der modernen Literatur. Ekstatische Hymnen, chaotische Schöpfungsfragmente, phantastische Weltträume, magische Gleichnisse, gigantische Spekulationen, dunkle Mysterien. Am bewundernswertesten ist die Kunst, Unfaßbares in Begreifliches, Uebersinnliches in Sinnliches zu wandeln. Unter den Versuchen, einen modernen Mythos zu schaffen, in dem das heutige Naturerkennen und die gegenwärtige Menschheitsentwicklung berücksichtigt und die alten Mythen im dreifachen Hegelschen Sinne „aufgehoben" sind, ist der M.s der größte. Christliche Ideen und Kräfte sind kaum hineingewoben. Von Sünde und Erlösung, von Leid und Demut weiß M. nichts zu künden. Ein bewußter, wenn auch nie betonter und in den späteren Werken abgemilderter Gegensatz zum Christentum ist unverkennbar.

Werke M.s: Die Schöpfung, (1897) 1921²; Der Denker, (1901) 1920². Die Aeontrilogie, sinfonische Dramen von dem Genius der Menschheit und dessen Weg vom Kosmos zur Erde, von der Erde zur Geschichte und von der Geschichte zum Kosmos: Aeon der Weltgesuchte, (1907) 1921²; Aeon zwischen den Frauen, (1910) 1921²; Aeon von Syrakus, (1911) 1921². Der Held der Erde (1919) betont das Heroische als das Entscheidende und vergöttert auch den Krieg wie einen Rausch. Ataïr (1925) wandert durch Zonen und Zeiten. Aiglas Herabkunft (1929) Drama, das bisher reifste Werk, einer neuen Klassik des Stils zustrebend und im Inhalt dem Gnadengedanken etwas genähert. Eine gute Auswahl bietet die erweiterte Ausgabe des Bandes: Der himmlische Zecher, 1922. — Ueber M. noch heute am besten F. K. Benndorf: A. M., der Dichter und Mystiker, 1910; — Derſ.: Der Aeonmythus von M., 1917. **Knevels.**

Mombritius, Bonimus (etwa 1424—1502), italienischer Humanist, wirkte seit etwa 1460 in Mailand als Professor für Lateinisch und Griechisch, veranstaltete mehrere Uebersetzungen und Ausgaben antiker Werke, vor allem bekannt durch sein Sanctuarium (Ende des 15. Jhd.s, ohne Ort und Jahr), eine zweibändige Sammlung wertvoller, teilweise sonst verlorener Heiligenlegenden (Neuausgabe in 2 Bden., Paris 1910). **Rühle.**

Momma, Wilhelm (1642—77), reformierter Theologe, * zu Hamburg, Schüler des ¶ Heidanus und vor allem des ¶ Coccejus, 1666 Prediger in Lübeck, 1674 Professor der Theologie und Prediger in Hamm, 1676 in Middelburg, 1677 als Coccejaner seines Amtes entsetzt. M. zeigt neue Ansätze biblisch-theologischer Arbeit, jedoch verquickt mit typologisierender Spielerei, die seinen Meister überbietet. Er lehnt wie Heidanus den Werkbund ab und bevorzugt den Begriff des Testaments (¶ Bund: III, 2).

Vf. u. a.: De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia etc., (1673) 1718⁵. — Weiteres in A. J. van der Aa: Biographisch Woordenboek der Nederlanden XII, 1869, S. 967 ff; — B. Glasius: Godgeleerd Nederland II, 1853, S. 525 ff; — Wilhelm Deiß: Geschichte der evg.-reformierten Gemeinde in Lübeck, 1866, S. 45 ff; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik II, 1857, S. 288 f; — L. Diestel: Studien zur Föderaltheologie (JdTh 1865, S. 255 ff). **Schrenk.**

Mommsen, Theodor (1817—1903), Historiker, Jurist, Philologe, * zu Garding. Nach Studien in Kiel (Rechte, Altertümer) ging M. 1844—47 über Frankreich nach Italien, war 1848 als Redakteur der Rendsburger „Schleswig-Holsteinischen Zeitung" an der Freiheitsbewegung beteiligt, dann Professor der Rechte in Leipzig, folgte, 1851 dort wegen politischer Betätigung entlassen, bald einem Ruf nach Zürich, 1854 nach Breslau, 1858 nach Berlin, um als Mitglied der Akademie den schon über ein Jahrzehnt vorher entworfenen Plan der Sammlung der lateinischen Inschriften zu verwirklichen, war 1861—87 Ordinarius der Alten Geschichte, 1874—95 Sekretär der Akademie. Die unmittelbaren und mittelbaren Anregungen, die von ihm ausgingen, sind schwerlich mehr zu begrenzen. Indem er mit seinen Mitarbeitern das Corpus Inscriptionum Latinarum schuf (I—XV, 1863 ff; ¶ Epigraphik: II, 2), die Akademie veranlaßte, die antiken Münzen des griechischen Ostens in einem parallelen Corpus nummorum zu bearbeiten, die Mittel zur Erforschung des römisch-germanischen Limes erwirkte, die Auctores Antiquissimi der Monumenta Germaniae leitete, mit seiner Autorität das gewaltige Werk des Thesaurus linguae Latinae festigte, das Interesse für die Papyri Aegyptens weckte und ausbreitete, auf allen Gebieten mit unerhörter Energie vorbildliche Arbeiten veröffentlichte und so die Maß-

stäbe aufstellte für die anderen, ist er der größte Organisator der Wissenschaft im 19. Jhd. geworden. Aber er war vor allem selbst Forscher von größtem Ausmaß. Unaufhaltsamer Kritiker von scharfem Verstand, dem die Wahrheit das höchste Ziel war, und Künstler voller Leidenschaft, eindringlicher Kraft der Schilderung, ist er der Geschichtsschreiber Roms geworden. In seiner „Römischen Geschichte" (I—III 1855—56, IV als Fragment 1877, V 1885; I—III, V seitdem in vielen Auflagen, ganz oder teilweise auch in 9 fremde Sprachen übersetzt) stellte er den Aufstieg Roms von dunklen Anfängen bis zu weltumspannenden Höhen der cäsarischen Zeit dar und fügte nach dreißig Jahren die Schilderung der Provinzen des Römerreiches hinzu. Niebuhrs kritische Methode, die Quellen zu interpretieren, war hier in neuer Weise, mit umfassenderen Mitteln, aus reicherem Wissen und tieferer Einsicht erneuert; was er wußte und man wissen konnte, wurde zu lebensvollen Bildern gestaltet; seine politischen und allgemeinen Auffassungen, die zeitbedingt und an die Persönlichkeit gebunden sind, sind leicht erkennbar und geben dem ganzen seinen eminent persönlichen Reiz. Das Resultat stieß alles Vorhandene um. Das Werk als ganzes ist, soviel einzelnes heute tiefer erfaßt wird, noch nicht ersetzt. Das „Römische Staatsrecht" (I—III 1871—1888; I², II² 1876/77, dazu Abriß des römischen Staatsrechts, 1893) schuf die Grundlagen für eine neue Disziplin, indem es „eine jede Institution sowohl als Glied des ganzen in ihrer Besonderheit wie in ihrer Beziehung zu dem Organismus überhaupt" darstellen wollte; es wurde ein System der römischen Verfassung und ihres Apparats, das er aus einem Rechtssystem ableitete, gleich ob dies bei den Römern je bestand oder nicht. Auch das „Römische Strafrecht" (1899) faßte die Summe seines Wissens vom römischen Recht von den Anfängen bis zum Untergang der Römer zusammen. M. hat aber auch unmittelbar für die Kirchengeschichte und all das, was für sie Voraussetzung ist, mehr getan als viele andere. Er nahm an den Arbeiten der Kirchenväterkommission (¶ Patristik) tätigen Anteil und behandelte selbst von Paulus bis zur Zeit der gesicherten Herrschaft der Staatskirchen immer mehr Probleme: die Rechtsverhältnisse des Paulus, den Religionsfrevel nach Römischem Recht, die Fragen der Häresie, des Staatsverbrechens und Christentums (Strafrecht, S. 575, 595), die „Acta Pilati", „Papianisches", Cyprian, Texte von Kirchenvätern wie den Rufin, und schuf mit seinen Neuausgaben der späten Rechtsquellen der Römer die Grundlagen für eine tiefere Auffassung von Staat und Kirche; aber auch, indem er die lateinischen Schriften bearbeitete, in der Bearbeitung derselben oder etwa des römischen Kalenders, in der Darstellung der Kultur der Provinzen (Römische Geschichte V) die Fundamente für die Geschichte der römischen Religion wie der allgemeinen Kultur der Spätzeit legte, wirkte er bahnbrechend. Die Kirchengeschichtsforschung hat aus dieser seiner Lebensarbeit außerordentliche Früchte gezogen. — Zeitweise stand er auch im politischen Leben. Da war er Feind aller langsamen, reaktionären, kulturfeindlichen Politik, Schützer freien Geistes, wahrhaftigen Forschungstriebs, tiefempfindender Deutscher, der ob seiner Heftigkeit und seiner fortschrittlichen Anschauungen oft anstieß; kirchlichen und konfessionellen Fragen gegenüber hielt sich der Sohn des Geistlichen zurück; er war in allem ein Liberaler, der nach rechts wie links scharfe Grenzen zog.

Das Verzeichnis der Schriften M.s von K. Zangemeister, bearbeitet von E. Jacobs, 1905, zählt 1513 Nummern. — Ueber M. vgl. L. M. Hartmann: Th. M., 1908; — Wilh. Weber: RGG¹ IV, Sp. 454 ff; — Derſ.: Th. M. Zum Gedächtnis seines 25. Todestages, 1928. **Wilh. Weber.**

Monaco, Fürstentum an der ligurischen Küste des Mittelländischen Meeres mit 22 000 Einwohnern. Seit dem 14. Jhd. herrscht dort die genuesische Familie Grimaldi unter dem Schutz zunächst von Spanien, dann von Frankreich, dann von Sardinien, dann wieder von Frankreich. Die frühere absolute Monarchie ist 1910 durch eine kleine Revolution in eine konstitutionelle verwandelt worden. In religiöser Hinsicht sind sämtliche Untertanen des Fürsten, wie er selbst, römisch-katholisch. Die oberste kirchliche Behörde ist ein Bischof. M. ist auch der Sitz eines päpstlichen Nuntius. Nichteinheimische Protestanten bilden etwa 7% der Gesamtbevölkerung; sie dürfen mit Erlaubnis des Fürsten, ohne Belästigung, ihre Gottesdienste in ihren eigenen Sprachen halten. **Calvino.**

Monarchie.

1. Die Formen der M.; — 2. Das monarchische Prinzip; — 3. Die Bedeutung der M.

1. Die M., d. h. die Verfassung, nach der ein Herrscher das Haupt des ¶ Volkes oder ¶ Staates ist, hat im Laufe der Geschichte und bei verschiedenen Völkern wechselnde, ineinander übergehende Formen angenommen. Der König kann ursprünglich Stammeshaupt, Grundherr oder Heerführer sein mit patriarchalischer Autorität oder militärischer Macht. Aus diesen Formen kann sich die Lehens-M. entwickeln, die wieder den Uebergang zur ständischen M. bildet. Dabei kann das Königtum erblich oder Wahlkönigtum, die Wahl Volkswahl oder Fürstenwahl sein. Zur vollkommenen Verwirklichung kommt das monarchische Prinzip im absoluten Königtum, d. h. in der Vereinigung der gesamten Staatsmacht in der Hand des Königs, als des alleinigen Trägers dieser Macht. Geschichtlich ist die absolute M. das Ende einer Entwicklung und hat die Bedeutung eines Durchgangsstadiums, in welchem die Macht der kleineren Herren beseitigt, der Partikularismus überwunden und die Einheit des Volkes hergestellt wird, so z. B. in Frankreich und in Preußen. In all diesen Formen der M. ist der Fürst die Spitze der Aristokratie, des Heeres und der Beamtenschaft. Das Ideal des absoluten Monarchen ist aber ebenso verwirklicht in der demokratischen Tyrannis, in welcher die ganze Staatsmacht entweder vom Volke lebenslänglich auf einen Mann übertragen oder unter Wahrung, vielleicht auch Verachtung dieses Scheines von einem Einzelnen ergriffen wird. In diesem Falle schließt sich eine demokratische Verfassung in einer persönlichen Spitze zusammen. Aus einer solchen Diktatur kann sich wiederum eine Erb-M. entwickeln. Geschichtlich ist sie das Ende einer Republik, wie im römischen Reiche durch Cäsar, oder das Ergebnis einer Revolution wie in England mit ¶ Cromwell oder in Frankreich mit ¶ Napoleon I. Auch die Geschichte Italiens zeigt typische Formen von demokratischer Tyrannis. Absolute M.n sind aber tatsächlich sowohl die Reiche Cäsars und Napoleons als die italienischen Despotenstaaten. Sie sind ein Beweis dafür, daß nicht nur die M. in eine Republik, sondern umgekehrt auch die Republik in eine M. übergehen kann, und zwar gerade auf einem geschichtlichen Höhepunkte. — Die Macht des Monarchen kann aber auch begrenzt sein entweder durch die grundsätzliche Teilung der Gewalten in die gesetzgebende, ausführende und richterliche, die niemals in einer Hand vereinigt sein dürfen (¶ Montesquieu), — oder durch die Mitregierung der Stände oder der

Volksvertretung (konstitutionelle M.). Diese Mitregierung kann sich soweit ausdehnen, daß der König nicht mehr über oder neben dem Parlament, sondern unter ihm steht als der Vollstrecker seines Willens. Dann ist er tatsächlich nur Repräsentant der Einheit des Volkes. Damit gleitet die monarchische Verfassung über in den ¶ Parlamentarismus: eine Republik mit repräsentativer monarchischer Spitze — zugleich ein Beweis, daß der Gegensatz zwischen den beiden einander bekämpfenden Verfassungsformen nicht absolut ist.

2. Neben dem monarchischen Ideal wirkt und verwirklicht sich in der Geschichte der Kulturwelt das Ideal der ¶ Republik. In der Schicht der Gebildeten wird seine Anziehungskraft durch die Antike verstärkt. „Wenn die Römer unbefangen die M. mit servitium, die Republik mit libertas bezeichnen, so drücken sie damit die eigentliche Empfindung der antiken Völker aus" (Treitschke). Die Tradition der antiken Geschichte und Staatslehre erzeugte den Gedanken, daß die M. dem primitiven Anfangsstadium, die Republik dem Reifezustand hochkultivierter Völker entspräche. Damit war dem republikanischen Staatsideal theoretisch vorgearbeitet, ehe es durch die französische Revolution zur Tatsache und für den europäischen ¶ Liberalismus ebenso zur Norm wurde wie einst für die Fürsten das Vorbild des absoluten Königtums durch Ludwig XIV. Beide Ideale haben in ihrem scharfen Kontrast zueinander von Frankreich aus über Europa abwechselnd einen gleich starken Einfluß ausgeübt. Ihm wurde die Waage gehalten durch den imponierenden Eindruck, den die englische Verfassung ebenso auf die Konservativen wie auf die Liberalen machte. Auch nach ¶ Stahl war sie „für England selbst rechtmäßig, großartig, wohltätig". Von den theoretischen Vertretern des monarchischen Prinzips hat keiner die M. als die einzig berechtigte oder gar als die der christlichen Idee allein entsprechende bezeichnet. Sie dachten geschichtlich und wußten daher, daß die Verfassung eines Volkes das Ergebnis seiner Geschichte ist. Der Ertrag der Geschichte aber galt ihnen als gottgegeben. Für K. L. von ¶ Haller, den einflußreichsten Theoretiker des monarchischen Prinzips, beruhte die Herrschaft auf der persönlichen Macht, dem Grundbesitz des Fürsten, der ihm als göttliches Geschenk galt. Das Verhältnis des Fürsten zum Volk ist daher privatrechtlich und beruht auf Einzelverträgen. Da er seine Macht nicht vom Volk, sondern von Gott hat, so ist er von Gottes Gnaden. Diese Lehre, geschichtlich längst vorbereitet, war der Kern der Staatslehre Hallers, und bedeutete bei ihm den Gegensatz gegen den revolutionären Grundsatz der ¶ Volkssouveränität. Abgelöst von der religiösen Begründung bei Haller, bekommt diese Lehre den rein negativen Sinn, daß das Recht des Herrschers ihm weder vom Volke noch von irgendeiner andern menschlichen Macht übertragen ist, daß er also „eigenen Rechtes" ist. — Am weitesten in der Richtung des monarchischen Ideals ging Fr. J. ¶ Stahl. Für ihn ist „nach dem Zeugnisse aller Jahrhunderte die M. die normale Staatsverfassung, die Republik nur ein individueller Beruf bestimmter Staaten." Aber auch Stahl hat den Begriff des Gottesgnadentums nicht auf den Monarchen beschränkt, sondern auf jede organisch geschichtlich gewordene Regierung ausgedehnt. Für ¶ Baader ist nicht nur das Haupt, sondern jedes Glied des Sozialorganismus „von Gottes Gnaden". Dabei gab auch Stahl zu, daß eine ¶ Revolution, wenn auch immer ein menschliches Unrecht, doch ein göttliches Gericht über die Regierungen sei. Unter den modernen Vertretern des monarchischen Prinzips hat besonders ¶ Treitschke, geschichtlicher denkend als Stahl, geurteilt: „Man kann die M. nicht als eine absolut höhere Staatsform über die Republik stellen. Es wird immer hochbegabte Völker geben, deren Genius sich in monarchischen Formen nicht äußern kann. Zeugnis dessen sind die Hellenen." Dementsprechend urteilt er, daß „auch ein legitimes Herrscherhaus durch eigene Schuld sein Thronrecht verwirken" könne.

3. Die Vertreter des monarchischen Prinzips haben es indessen nicht nur für die Staaten, in denen sich die M. geschichtlich ausgebildet hatte, geschichtlich begründet, sondern sie haben es auch grundsätzlich gerechtfertigt. Die M. ist der Republik insofern überlegen, als der Herrscher persönlich unabhängig von den Ständen, Parteien und wirtschaftlichen Interessengruppen Vertreter des ganzen Volkes ist und darum in der Lage, die Sache des ganzen Volkes zu vertreten und die wirtschaftlich Schwachen zu schützen, d. h. sozial zu regieren. Grundsätzlich stammt dieser Zug im Königsideal unter dem Titel der Gerechtigkeit aus dem Alten Testament, wie denn überhaupt das at.liche Königsideal auf die Vertreter der Idee des christlichen Staates wie Cromwell und Friedrich Wilhelm IV einen deutlich erkennbaren Einfluß ausgeübt hat. Sie waren deswegen jedenfalls in Deutschland im Unterschied von den Liberalen nicht nur aus politischen, sondern aus religiösen Gründen grundsätzlich monarchisch. Den aus der Revolution entstandenen Republiken warfen sie vor, daß sie wohl die demokratischen Ziele ihrer Führer verwirklicht, aber die wirtschaftlichen Bedürfnisse und Wünsche des Volkes nicht erfüllt hätten, daß vielmehr durch den Parlamentarismus die Herrschaft des Kapitals nur verstärkt sei. Für die M. machten sie ferner geltend, daß die Ruhe und Kontinuität der politischen Entwicklung durch die Erbfolge gesichert und durch den Gegensatz der aufeinander folgenden Generationen der Fürstenhäuser vor Erstarrung geschützt sei, während sie durch jede Wahl erschüttert oder wenigstens in Frage gestellt werde. Ferner unterliegt das Verantwortungsgefühl des Einzelnen nicht der Gefahr, die mit der Verteilung der Verantwortung auf Parlamente und Kollegien gegeben ist. Diese Verteilung schwächt die Verantwortungsfreudigkeit und das Pflichtgefühl. Anderseits hängt der Wert der monarchischen Verfassung von der Persönlichkeit des Herrschers, seinem Talent und seinem Charakter und die Bedeutung der Erbmonarchie von den vererbten Eigenschaften und der traditionellen Erziehung der Herrscherfamilie ab; überhaupt wurzelt das monarchische Prinzip in der Ueberzeugung, daß es nicht Massen, sondern Persönlichkeiten sind, die die Geschichte machen und ihr die aufwärts- oder abwärtssteigende Richtung geben.

K. L. v. Haller: Restauration der Staatswissenschaft, 6 Bde., 1816 ff; — S. C. Dahlmann: Politik, 1835; — Fr. J. Stahl: Das monarchische Prinzip, 1845 (wieder abgedruckt in Philosophie des Rechtes, 1856 [3]); — H. v. Treitschke: Politik II, 1911 [2], S. 52 ff. — Felix Genzmer im Politischen Handwörterbuch von Herre II, 1923, S. 150 ff. — Ueber die liberalen und konservativen Staatslehren im allgemeinen vgl. W. Lütgert: Religion des deutschen Idealismus III, 1926 [2], S. 361.

Lütgert.

Monate, jüdische. Das AT kennt drei verschiedene Arten, die M. des Jahres zu bezeichnen: a) die nachexilische, mit babylonischen Monatsnamen: Nîsân = (ungefähr) April, Ijjâr = Mai, Sîvân = Juni, Tammûz = Juli, Ab = August, Elûl = September, Tischri

= Oktober, Marcheschvân = November, Kislêv = Dezember, Têbêt = Januar, Schebât = Februar, Adâr = März. Daß dabei der Neujahrstag auf den 10. Tag des siebenten Monats fällt (Ezech 40 $_1$ Lev 25 $_9$), zeigt, daß man nur die Namen der M., nicht aber auch den babylonischen Jahresanfang im Frühling statt im Herbst (¶ Babylonien: II, 5), noch das lunare System (bei dem der 10. Tag der 1. geworden wäre, wie man es beim Neujahrstage erwartet hätte) übernahm. — b) Die kanaanäische Art, die auch bei den Phöniziern belegt ist: Abîb (Ex 13 $_4$), Zîv (I Kön 6 $_2$), Ethânîm (I Kön 8 $_2$ — diese drei die drei ersten M. des Jahres vom Frühling an — und Bûl (I Kön 6 $_{38}$) im Herbst. Diese Namen (die andern sind nicht erhalten) lassen auf einen landwirtschaftlichen Kalender, wohl mit der Grundlage eines Sonnenjahres von etwa 360 Tagen (¶ Chronologie: II, 2 a) schließen. — c) Eine Zwischenstufe, welche die M. überhaupt nicht benennt, sondern nur zählt, so bei Jerem. Diese Zwischenstufe zeigt, daß man die alten Namen aufgibt, aber die neuen noch nicht Eingang gefunden haben. Die Uebergangsform zeigt z. B. I Kön 6 $_{37}$ „im Monat Bul, das ist der 8. Monat"; „Monat" gibt hier zwei verschiedene hebräische Wörter wieder, das zweite chodesch „Neuheit, Neumond" zeigt die Beziehung der nachexilischen Art auf das Mondjahr. Wie der Ausgleich dieses mit dem 10 Tage längern (Jubiläen 36) Sonnenjahr durch Schaltung einer Periode von Tagen oder eines Monates vollzogen wurde, wissen wir nicht; das Problem hat das spätere Judentum reichlich beschäftigt.

J. Morgenstern: The three calendars of ancient Israel (Hebrew Union College Annual, 1924, S. 14 ff; 1926, S. 77 ff).

Ludwig Köhler.

Monate, päpstliche, ein Begriff, der mit den päpstlichen ¶ Reservationen (¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 998 f) zusammenhängt. Als sich Martin V auf dem Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile) zwei Drittel aller bisher noch nicht reservierten Pfründen zur Besetzung vorbehielt, wurde dies in den ¶ Kanzleiregeln (reg. 9) zugunsten Residenz haltender Bischöfe dahin geändert, daß der Papst nur in den ungeraden Monaten (Januar usw.) besetzen sollte. Dies wurde in das Wiener Konkordat (1448) aufgenommen und erschien seither, auch in Anwendung auf den Landesherrn oder andere Faktoren, in anderen Konkordaten.

RE^3 XII, S. 629 ff; — P. Hinschius: Kirchenrecht III, 1883, S. 133 ff. **Koeniger.**

Monceaux, Paul, französischer Historiker, * 1859 zu Auxerre, seit 1907 Professor für Geschichte der lateinischen Literatur am Collège de France zu Paris.

Vf. u. a.: Les Proxénies grecques, 1884; Examen critique des documents relatifs au martyre de Saint Cyprien, 1901; Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, 7 Bde., 1901—23; Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, 1903; Les actes de Saint Crispine, 1903; La Passio Felicis, 1905; Un ouvrage du donatiste Fulgentius, 1907; Saint Cyprien, 1914; Histoire de la littérature latine chrétienne, 1924; Le manichéen Faustus de Milev, 1924; La vraie légende dorée, 1928. **Rühle.**

Mond.

1. Der M. in der Vorstellungswelt der Menschen; — 2. Beziehungen des M.es zu den Menschen; — 3. M.götter; — 4. M.kult; — 5. Der M. als mythenbildender Faktor.

Der M. hat die Phantasie der Menschen aller Zeiten und Völker ungewöhnlich stark bewegt: er ist nicht nur ein mythenbildender Faktor ersten Ranges, sondern spielt auch ir der Wirklichkeit des menschlichen Lebens eine hervorragende Rolle. Seine große praktische Bedeutung hat er als der von der Natur unmittelbar gegebene Zeitmesser. Ueber diese kosmologischen und astronomischen Zusammenhänge ist unter ¶ Chronologie (: II) berichtet; hier handelt es sich um Herausarbeitung der wichtigsten mythologischen und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte.

1. Zweifellos gehört der M. mit seinem Glanz, seiner Bewegung, dem eigenartigen Widerspiel von Wechsel und Dauer zu den auffallendsten Himmelserscheinungen. Die Anschauungen vom M. sind denn auch so zahlreich und vielgestaltig, daß nur die geläufigsten zusammengestellt werden können, ohne jeden Versuch, sie in ein System zu bringen. Häufig wird der M. einfach nach Analogie des Menschen selbst vorgestellt; südamerikanische Indianer lassen einen Mann an einer Liane oder einer Pfeilkette unmittelbar an den Himmel hinaufsteigen und zum M. werden. Ganz anthropomorph ist auch die Vorstellung vom himmlischen Ehepaar, die sehr weit verbreitet ist: bald ist der M. als Mann gedacht, bald als Frau; manchmal sind die ¶ Sterne ihre Kinder. Auch Geschwisterverhältnis kommt vor, und nicht selten sind M. und ¶ Sonne zwei feindliche Wesen, die einander in endloser Jagd nachsetzen und sich doch nie erreichen. Oder ist der M. ein Schäfer, der seine Schafe — die Sterne — hütet. Daß der M. gelegentlich als Menschenfresser erscheint, wird seinen Grund darin haben, daß die Sterne, in deren Nähe er kommt, erblassen, d. h. er verschlingt sie. Auf der anderen Seite wird der M. ganz dinglich vorgestellt: als Schädel, Scheibe, Rad, Horn, Sichel, Barke u. a. — lauter Ideen, welche der M. mit seinen verschiedenen Stellungen ohne weiteres nahelegt; nach dänischer Sage ist er ein Käselaib, zusammengeronnen aus der Milch der ¶ Milchstraße; den Japanern gelten M. und Sonne als die Augen des Himmelsvaters.

Zahlreiche Erklärungen gibt es für die Phasenbildung; die häufigste: Abmagern und wieder dick werden. Die Dakota-Indianer glauben, der abnehmende M. werde von Mäusen angeknabbert. Nach dem Glauben der Buschleute schneidet die Sonne mit ihren Strahlen vom M. ein Stück nach dem andern ab, bis nur noch ein ganz kleines Stücklein übrig ist, aus dem der M. wieder wächst. Auf der Insel Nauru wird die Sache so gefaßt, daß von dreißig Kindern, die alle denselben Namen tragen, jeden Tag eines von einem Untier verschlungen wird, bis der Vater der Kinder dieses erstickt, als nur noch ein Kind übrig war. Der indische Opfertrank Soma wird mit dem M. zusammengebracht; wenn der M. abnimmt, heißt es: die Götter trinken Soma aus. Die Masai meinen, bei Neumond habe sich der M. verirrt und sei unter die Decke des Himmels geraten; wenn er wieder auftaucht, begrüßen sie ihn als neuen, anderen M. Der Glaube, daß der alte M. mit dem letzten Viertel stirbt und ein neuer heranwächst, findet sich öfter; aus dem alten M. werden ab und zu Sterne geschnitzt.

Die verschiedenartigen Erklärungen und Deutungen der M.flecken gehen ins Uferlose. Bei der Undeutlichkeit der Fleckenbildungen hat die menschliche Phantasie unbegrenzten Spielraum. Die Sulka in der Südsee glauben, es sei Schlamm, der dem M. ins Gesicht geworfen wurde. Im neugriechischen Volksglauben sind die M.flecken Kuhmist; nach anderer Variation warf eine wütende Hausfrau dem M., der sie auf einer Wanderung um Essen bat, einen Putzlappen ins Gesicht. Weit verbreitet ist das Motiv, daß der M. im Streit seine Flecken bekam: Die Hottentotten lassen ihm von einem Hasen das Gesicht zerkratzen. Die Masai sehen in den M.flecken Wunden,

die die Sonne dem M. schlug; auch im neugriechischen Volksglauben wirft die Sonne dem M. Schmutz ins Gesicht. In Südamerika ist eine M.fleckenerklärung im Umlauf, nach der der M. seine Flecken zur Strafe für verbotenen Geschlechtsverkehr erhält: er besucht nächtlicherweise seine Schwester; um ihn zu erkennen, schmiert sie ihm Ruß oder Menstruationsblut ins Gesicht. Aehnlich bei den Eskimo. Sehr häufig wird ein lebendes Wesen in den M.flecken gesehen: von Tieren vor allem der Hase und der Frosch. Die weitaus geläufigste Erklärung sieht einen Menschen in die M.flecken hinein: Nordamerikanische Indianer ein junges Mädchen, das sich der M.mann als Frau geraubt hat, oder ein spielendes Kind; die Nauru-Insulaner ebenfalls die Gattin des M.mannes. Oft wird der Mensch zur Strafe für ein Verbrechen in den M. versetzt: bei nordamerikanischen Indianern z. B. eine Frau, weil sie schadenfroh war. Wie nach neugriechischer und chinesischer Ueberlieferung ist der Mann im M. nach deutscher Volkssage ein Verbrecher: In der Lausitz hat er am Sonntag Mist gebreitet, im Havelland Holz gestohlen, die Schwarzwälder sehen ihn mit dem Reisigbündel, das er während des Gottesdienstes gestohlen hat. Biblisch beeinflußt sind Vorstellungen wie die von Kain mit dem Dornenbündel (vgl. Dante, Inferno XX, 124ff) oder Isaak, der Holz für seine Opferung trägt.

Daß die Verfinsterung des M.es (und auch der Sonne) verursacht wird durch böse Geister, Drachen oder wilde Tiere, die den M. verschlingen oder hart bedrängen, ist weit verbreitete Vorstellung; die Litauer glauben, daß Zauberer dabei ihre Hände im Spiel haben. Bei Primitiven ist Toben und Lärmen ein beliebtes Abschreckungsmittel für die Geister. Von einem Augenzeugen wird eine solche Verscheuchungsszene von einer kleinen griechischen Insel bei Rhodos bei einer M.finsternis 1844 anschaulich geschildert: die einen schossen aus scharf geladenen Flinten nach dem verfinsterten M.; andere schlugen aus Leibeskräften auf eiserne und kupferne Kochgeschirre los, wieder andere brüllten aus Leibeskräften; Weiber und Kinder zogen singend und betend unter Vorantritt der Priester in die Kapellen, um den Beistand der Heiligen für den M. zu erflehen (vgl. L. Roß, Kleinasien, 1850, S. 7). Auch darf daran erinnert werden, daß das islamische Gesetz für eine M.finsternis ein besonderes Gebet fordert (Chant[4] I, S. 711).

2. All diese mehr oder weniger phantastischen Deutungen existieren nur in der Vorstellungswelt des Menschen. Dabei bleibt es aber nicht; der M. wird vielmehr in mannigfache Beziehungen zum Menschen gebracht und übt auf das menschliche Leben großen Einfluß. So wird vor allem jegliche Art von Wachstum nach dem Prinzip der ¶ Analogie durch das Zunehmen des M.es gefördert; nicht nur in alter Zeit, sondern großenteils noch heute richtet sich die Landbevölkerung mit Aussaat, Begattung der Haustiere usw. nach dem zunehmenden M. Hochzeiten sollen nur bei zunehmendem M. gefeiert werden. Ja, mancher Bauer läßt sich nur bei zunehmendem M. die Haare scheren, aus Furcht, sie könnten sonst nicht wieder wachsen. Zu engerer Verbindung von M. und Vegetation mag auch die Erfahrungstatsache, daß in klaren Vollmondnächten der wachstumfördernde Tau besonders reichlich fällt, mit beigetragen haben. Abnehmender M. ist besonders geeignet für allerlei Schädigungszauber, für Versprechen von Warzen, Heilzauber gegen Krankheiten usw.

Daß der M. mit der ¶ Menstruation in Zusammenhang gebracht wird, ist ganz natürlich, weil die Periode der Frau ziemlich genau so lange dauert wie ein M.umlauf. So hat sich die Vorstellung herausgebildet, daß der M. die Menstruation veranlaßt habe; nach dem Glauben brasilianischer Indianer hat er sie als Strafe über die Frauen verhängt. Ganz allgemein sind die Beziehungen des M.es zum menschlichen Geschlechtsleben unfreundlich. Wie bei den Eskimo und bei den Masai der M. als Feind der Frauen gilt, so treten auch in Deutschland schwangere Bäuerinnen dem M. nicht gerne unter die Augen (vgl. auch Lenau: „Hypochonders Mondlied“). Hinzu kommt, daß der M. im Zusammenhang mit der grausigen ¶ Nacht überhaupt vielfach als Feind des Menschen gilt: Die alten Babylonier führten Krankheiten auf den M. zurück; die heutigen Araber glauben an Erblindung durch Mondstrahlen; den Israeliten „sticht“ der M. (Ps 121 $_6$; vgl. Gunkel, Psalmen, 1926[4], S. 540). Und schließlich kennt auch der moderne Mensch solch schädliche Einwirkung des M.es als Mondsucht.

Die Verbindung, in die der M. mit dem Totenreich gebracht wird, ist so zu erklären: der M. ist der Herrscher des Himmels — eine Anschauung, die der Anblick des nächtlichen Himmels ohne weiteres ergibt. Und wo der ¶ Himmel als Totenreich gilt (¶ Tod und Totenreich: I), ist es nur ein kleiner Schritt, daß der M. zu dem Ort wird, wo die Geister der Abgeschiedenen hausen. Nach pythagoräischem Glauben ist der M. die Insel der Seligen. Die Upanishaden lehren, daß alle, die von dieser Welt scheiden, zum M. kommen. Er ist das Tor zur Himmelswelt, der Türhüter des Himmels, der jeden prüft, der durch will (RGL 9, S. 142). In einem Märchen der Gazellehalbinsel ist der M. Türsteher des Himmels. Ist nun der M. schon einmal Herrscher der Toten, so bleibt er es auch, wenn der Aufenthalt in die Unterwelt verlegt wird, wozu sicherlich auch die Tatsache seines Untergangs, die als Verweilen in der Unterwelt zu deuten ist, beigetragen hat. Auf Samoa trägt die Beherrscherin der Toten z. B. auch deutlich lunare Züge, oder es ist an Nergal zu erinnern (s. 3). In weiterer Folge wird der M. selbst zum Urheber des Todes (vgl. z. B. Hambruch, Südseemärchen, S. 13; RGL 8, S. 12). Eine andere Linie führt vom Herrn des Himmels zum Urheber der ¶ Sintflut; ist der M. doch der Beherrscher des Bereichs, aus dem der strömende Regen sich ergießt, der die Ueberschwemmungen verursacht. Sowohl der australische wie der kolumbische Sintflutbericht kennen ein M.wesen als Urheber der Katastrophe; ebenso die Yagan in Feuerland. Als allein Ueberlebender wird der M. dann zum ersten Menschen, zum Stammvater der Menschheit.

3. Bei der großen Bedeutung des M.es für den Menschen und das menschliche Leben nimmt es nicht wunder, wenn der M. auch in die Götterwelt der meisten Völker eindringt. Zwar sind die M.götter, soweit es sich einfach um Vergöttlichung des M.es handelt, zum Teil abstrakt und farblos wie in den Upanischaden oder im Hellenismus; aber einzelne Gestalten sind doch deutlicher faßbar: z. B. der ägyptische M.gott Thoth, der später mit dem andern M.gott Chonsu verschmolz; die römische Luna, deren Tempel auf dem Aventin nachts erleuchtet war; dann vor allem in der griechischen Mythologie Selene, die deshalb interessant ist, weil an ihr sichtbar wird, wie sich die verschiedenen Möglichkeiten des M.es mythologisch auswirken. Sie ist Spenderin des Taus, Göttin des Wachstums, der Menstruation und der Entbindung; sie wird Göttin der Jäger und der Diebe, weil beide mit Vorliebe ihr Handwerk bei Nacht betreiben u. v. a. Von da aus sind dann lunare Züge auf andere Göttinnen übergegangen (z. B. Artemis, Hekate u. a.), ohne daß es deshalb gerechtfertigt wäre, diese als

eigentliche M.göttinnen zu betrachten, so gewiß es falsch ist, mit Siecke Hermes deshalb als ausgesprochenen M.gott anzusehen, weil er einzelne lunare Züge an sich trägt. Man darf nie übersehen, daß eine Göttergestalt auf ihrem Entwicklungsgang immer neue Züge in sich aufnimmt und keineswegs nur eindeutig zu bestimmen ist. So werden auch beispielsweise gelegentlich die großen indischen Götter Indra und Agni, Varuna und Mithra mit den M.phasen in eins gesetzt, ohne daß im Ernst jemand diese für M.götter würde in Anspruch nehmen wollen.

Die genannten M.götter und -göttinnen sind in ihrem Pantheon von untergeordnetem Rang und kultisch ziemlich bedeutungslos. Nun gibt es aber — abgesehen etwa von den Uitoto, wo der M. selbst als oberste Gottheit und Weltschöpfer regiert — ein Religionsgebiet, in dem der M. eine zentralere Rolle spielt: das semitische. Seitdem die letzten Jahrzehnte immer mehr Inschriften-Material zutage gefördert haben, ist mehr und mehr deutlich geworden, daß im alten ¶ Arabien (: I, 3) der M.gott der eigentliche Haupt- und Landesgott war, wenngleich nicht viel weiter über ihn zu sagen ist, als daß er mit zwei andern Gottheiten, die der Sonne und der Venus entsprechen, eine Trias gebildet hat. Auf sabäischen, altabessinischen und katabanischen Denkmälern finden wir sehr häufig die Neumondsichel. Und schließlich ist es nicht ganz von der Hand zu weisen, daß das nationale Emblem der Türken, der Halbmond, ein Rudiment aus der Zeit der Vorherrschaft des M.gottes ist — wiewohl diese Frage noch keineswegs endgültig geklärt ist. In ¶ Babylonien (: II, 3) bildet die astrale Trias: Sin, Schamasch, Ischtar = M., Sonne, Venus den Grundstock des Pantheons. Sins Kult ist hauptsächlich in Ur und Harran lokalisiert. Er wird dargestellt als junger Stier, wohl zusammenhängend mit der Neumondsichel. Er ist die „Frucht, die von selbst erzeugt wird", der „Mutterleib, der alles gebiert", die lebenschaffende Gottheit, die keinen Richter über sich hat, „glänzender Herrscher unter den Göttern", der Lichtspender, die „glänzende Barke des Himmels" (Chant[4] I, S. 546 ff). Nun ist es aber nicht etwa so, daß Sin selbst der M. wäre; er offenbart sich vielmehr im M. und zwar im Vollmond. Der M. selbst trägt im Babylonischen Zwillingscharakter. Zunehmender und abnehmender M. sind die feindlichen Zwillinge. Vollmond ist der Sieg des Lichtes, Neumond der Sieg der Unterwelt, die Nergal verkörpert. Der Tag, an dem der M. verschwindet, dient der Totenklage. Die phönizische ¶ Astarte ist schwerlich eine ausgesprochene M.göttin, trägt aber zweifelsohne neben anderen auch lunare Züge an sich. Philo erwähnt ein phönizisches Götterpaar Sydyk und Misor, das dem zu- und abnehmenden M. entsprechen soll (Chant[4] I, S. 632).

4. Der M. als mächtiges und übernatürliches Wesen greift in die Lebenssphäre der Menschen ein. Ob sein Einfluß gut oder böse ist, unter allen Umständen gilt es, ihn durch geeignete Verehrung günstig zu stimmen. Zwar lassen die von vielen Orten berichteten M.feste mit Opfern (Indien, Griechenland u. a.) keine zwingenden Schlüsse auf M.kult zu, da solche Feste ebensogut wie der Verehrung des M.es der Heiligung des Zeitabschnittes dienen können, den der Voll- oder Neumond einleitet; trotzdem lassen sich wirkliche M.kulte in großer Zahl nachweisen. Nach dem Bericht des Universalhistorikers Dimeschqui wurde bei den ¶ Sabäern dem M. ein Opfer gebracht in Gestalt eines weißen Mannes, der ein volles Gesicht hat. Er wurde langsam mit Pfeilen getötet und mit seinem Blut wurde das M.bild bestrichen (vgl. Gundel, S. 263). Die Ewe rufen den Vollmond an, bevor sie auf Reisen gehen. Dem römischen Juppiter sind alle Vollmondstage geweiht. Bei den Polynesiern wird der M.göttin Mul geopfert, dafür wird von ihr Abwendung des Unglücks und reicher Erntesegen erwartet (RGL 8, S. 44). Die Masaifrau bringt dem M. ein Milchopfer dar, damit die Geburt ihres Kindes gut geht. Auf den Zentralkarolinen fand im Jahre 1909 an einem Vollmondstag ein feierliches Opfer statt zur Abwehr einer Seuche (RGL 8, S. 43). In Japan gibt es noch heute M.kult; Leute klatschten beim M.aufgang in die Hände und verrichten ein Gebet; man opfert „M.schaukläße", die man verzehrt, indem man den M. betrachtet (Chant[4] I, S. 287). In China wird im Zusammenhang mit der Verehrung des Himmels auch der M. verehrt. Der Kultort liegt im Westen, der yin-Seite der Hauptstadt, wie überhaupt der M. mit dem Prinzip des yin in Verbindung gebracht wird. Im zoroastrischen Ritual hat der M. eine besondere lobpreisende Hymne (Yast VII). Die alten Preußen verehrten u. a. den M. als Gott (Chant[4] II, S. 526). Auch ist es eine alte deutsche Sitte, vor dem aufgehenden M. den Hut abzunehmen. Bei den alten Arabern mit ihrer Gestirnreligion wissen wir vom Kultus nicht viel. Von Ueberresten berichtet Littmann aus Abessinien: Wenn die Leute sehen, daß der M. aufgegangen ist, freuen sie sich und flehen zu ihm in langen Gebeten um Segen. Und dann werden ein paar Körner Salz ins Feuer geworfen (AR XI, 1908, S. 313 f). Noch Muhammed mußte das Niederfallen vor dem M. ausdrücklich verbieten (Koran, Sure 41_{37}). Spuren von M.dienst finden sich auch im AT. Die M.verehrung, wie sie den Verboten des Deuteronomiums (4_{19} 17_{3}) oder den Klagen der Propheten zugrundeliegt (z. B. Jerem 8_{2} Jes 3_{18}), kann zwar auf Berührung mit den Nachbarvölkern zurückgehen; aber immerhin darf nicht vergessen werden, daß Israel ein Neumondfest hat, das in vorkanaanäische Zeit zurückgeht (¶ Feste: II, 2 a), und vor allem ist der Zusammenhang der Heimat der Väter Israels mit den Hauptzentren des M.kultes in Ur und Harran (Gen 11_{31}) zu bedenken.

5. Es ist begreiflich, daß angesichts so mannigfaltiger Wiederkehr des M.es in zahllosen Mythen der Gedanke auftauchen konnte, der M. sei der einzige mythenbildende Faktor, das Grundphänomen des Mythus überhaupt. Aber diese Meinung ist grundfalsch, und es kann nicht nachdrücklich genug vor solcher „Mondsucht" gewarnt werden, die hinter jedem mythologischen Motiv den M. als Natursubstrat wittert (Siecke und Böklen sind die Hauptvertreter dieser Richtung). Das menschliche Leben mit seinen Erfahrungen, aus denen doch auch der Mythus seine Elemente nimmt, ist so vielgestaltig, daß es von vornherein verfehlt ist, von einer Einzelerscheinung aus das ganze mythische Geschehen deuten zu wollen. Ebenso müßig ist der Streit um die Frage, ob die Sonnen- oder die M.mythologie primär ist. Beide liegen auf derselben Ebene. Sonne und M. sind als mythenschaffende Faktoren gleich zu werten. Beide bieten der schöpferischen Phantasie Anknüpfungspunkte genug, und man wird sagen dürfen, daß mythische Ausdrucksformen für solare und lunare Vorgänge gleichzeitig und spontan aus den dunklen Tiefen menschlichen Bewußtseins hervorgebrochen sind.

R. Behla: Die M.scheibe in der Volksphantasie (Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 27, 1896, S. 54 ff); — O. Rühle: Sonne und M. im primitiven Mythus, 1925 (mit Belegen); — D.

Nielsen: Die altarabische M.religion, 1904; — W. Gundel: Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, 1922 (s. Reg.); — W. H. Roscher: Ueber Selene und Verwandtes (Studien zur griechischen Mythologie, Heft 4), 1890; — K. Th. Preuß: Das Problem der M.mythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung (AR 23, 1925, S. 1 ff); — Chant[4], s. Reg.; — ERE XII, S. 48 ff (Sun, moon and stars); — RE[3] XIII, S. 337 ff. **Rühle.**

Mone, Franz Joseph (1796—1871), kath. Literaturhistoriker und Altertumsforscher, * zu Mingolsheim (Baden), 1819 a.o. und 1822 ord. Professor an der Universität Heidelberg, 1827—31 in Löwen, 1835—68 Direktor des badischen Generallandesarchivs in Karlsruhe, verdient durch zahlreiche Editionen von Quellenschriften.

M. gab u. a. heraus: Schauspiele des Mittelalters, 2 Bde., 1846; Lateinische und griechische Messen, 1850; Lateinische Hymnen des Mittelalters, 3 Bde., 1853/54. — Vf. u. a.: Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, 2 Bde., 1822; Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Heldensage, 1836; Die kath. Zustände in Baden, 2 Teile, 1841—43 (zunächst anonym erschienen, mit starker ultramontaner Tendenz). — Ueber M. vgl. ADB 22, S. 165 f; — Biographie von seinem Sohn Fredegar Mone, 1872. **Rühle.**

Mongolen.

1. Politisch und ethnologisch; — 2. Religion der M.; — 3. Christliche Mission unter den M.

1. Der Name, aus dem einheimischen Worte monggol abzuleiten, wird gebraucht: a) von dem Stamme, dem der Eroberer Tschinggis-Chan (s. u.) angehörte; — b) von dem Völkergemisch, das er unter seinen Fahnen vereinigte; — c) von den ethnologisch und teilweise auch politisch mehr oder weniger homogenen Nachfolgern dieser Völker, die heute in der Mongolei als eigentliche oder Ostmongolen, am Issyk-kul und am Kaspischen Meer als Kalmüken (Westmongolen) und am Baikalsee als Burjaten (Nordmongolen) wohnen, den Sprechern der mongolischen Sprache; — d) im wissenschaftlichen Sinne von den Menschenrassen mit den „mongolischen" Merkmalen (hohe Jochbeinbogen, M.falte = „Schlitzaugen", flache Nase, „M.fleck", gelbe Hautfarbe u. a. m.) = Mongoloiden.

Die M. wohnen oder nomadisieren z. T. (angeblich in einer Zahl von 1 Million) in der Mongolei (2 307 000 qkm), einem im Norden stark gebirgigen, an seinen Rändern ansteigenden Tafelland, das durch die Gobi in die nunmehr selbständige Aeußere und die zu ¶ China gehörige Innere Mongolei getrennt wird. In der Aeußeren nehmen den größten Raum ein die Chalcha, in der Inneren leben meist als Ackerbauer die Tschachar, südlich von ihnen bis zum Huangho nomadisieren die Urot, weiter südöstlich die Tümed, im dünn besiedelten Huangho-bogen die Ordos. Der chinesische Kaiser Kang-hi (1662—1722) gab den M. nach dem Muster seiner Mandschuren eine militärische Verfassung (49 „Banner" für die innere, 83 für die äußere Mongolei). Heute ist die alte Verfassung nach aimak (Sippenverbänden) aufgehoben und durch eine neue ersetzt worden.

Im 13. Jhd. brach dieses Volk unter der Führung des Weltenstürmers Tschinggis Chan (Temüdschin, * 1162) wie eine zermalmende Lawine in die Weltgeschichte ein. Der Führer schmiedete die Volkssplitter Innerasiens zu einer Einheit zusammen, die wir unter dem Namen seines Heimatstammes kennen, um mit ihnen, wie nach einem vorbedachten Plane, die Welt zu erobern. Nachdem die Unterwerfung asiatischer Reiche gelungen war, brach sein Enkel Batu Chan 1241 nach Europa auf; vierstrahliger Angriff auf Budapest. Bei Liegnitz 1241 Sieg über den Piasten Heinrich II. Angriff auf Wien unterblieb, da Uegetei, Tschinggis Chans Sohn und Nachfolger, starb. Sein Nachfolger war zunächst Gujuk (Güjük, Kujuk) später Möngkä (¶ Mangu Chan). Dessen Nachfolger Chubilai (1261—94) verzichtete auf die Stellung als Weltherrscher und vollendete mit der Vernichtung der Sung die Eroberung Chinas (1279), gründete hier die Yüan-Dynastie (bis 1368). Der letzte Kaiser aus diesem Hause, Togon Temür, mußte vor der chinesischen Dynastie der Ming in der Mongolei Zuflucht suchen. Damit verschwinden die M. wieder aus dem Blickfeld der Geschichte.

Die M. sind kein kulturschaffendes Volk gewesen. Ihre Rolle in der Geschichte bestand darin, Völker zu verbinden und zu vermischen und den Kulturaustausch zu beschleunigen. Ueberall, wohin sie gekommen, hat sich ihre führende Schicht der Kultur und Religion des unterworfenen Volkes angepaßt; die übrigen bleiben davon unberührt. Nach dem gegenwärtigen Zustande können wir uns ein annähernd richtiges Bild von den älteren Verhältnissen machen. Ein zum größten Teil nomadisierendes Volk von Viehzüchtern, wie viele ihrer westlichen Nachbarn, ganz im Gegensatz zu den seßhaften, ackerbauenden Chinesen. Das zweihöckrige Kamel, Pferde und Schafe spielen die Hauptrolle; Reiten und Jagen sind Bedürfnis und Sport zugleich. Kein privater Grundbesitz, doch haben hier Adel (im Gegensatz zum Chara yasun „schwarze Knochen", gemeines Volk, Tsagan yasun „weiße Knochen" genannt) und Geistlichkeit bessere Ausnutzungsmöglichkeiten. Vier Stände, Fürsten und Adel, Freie, Leibeigene und Geistliche (die Hälfte der Bevölkerung und mehr umfassend) und Butatschi, die keinem Stande angehören und eigentlich außerhalb des Gesetzes stehen. Den Nomaden dienen Filzzelte (Jurten) als Wohnung. Die Kleidung lehnt sich stark an die chinesische an, mit gewissen, durch Klima und Geschmack bedingten Abweichungen. Die Sprache, in ihrem Bau den ural-altaiischen zuzurechnen, hat einen von den nichtmongolischen Gliedern dieser Familie abweichenden Wortschatz. Die mündlich überlieferte Volksliteratur umfaßt Märchen, Lieder, Heldensagen; das Schrifttum ist überwiegend religiösen Charakters.

2. a. Eine gewisse Schwierigkeit in der wissenschaftlichen Erkenntnis der religiösen Verhältnisse der M. liegt darin, daß hier eine fremde Buchreligion, die ihrerseits schon stark mit wesensfremden Bestandteilen durchwachsen war, sich über die einheimische „Naturreligion" gelagert und sich mit ihr mannigfach verquickt hat. Die „Urreligion" der M. kann man als ¶ Schamanismus bezeichnen. Da scheint es noch keine Tempel und Altäre gegeben zu haben, ebensowenig wie einen eigentlichen Priesterstand. Jene als Obō bekannten, mit Zweigen, Knochen u. dgl. ausgestatteten Steinhaufen auf Paßhöhen, an Wegen und sonstwo deuteten äußerlich auf die Verehrung einer Gottheit, die in einem Berge, Flusse, Baume oder andern auffälligen Gegenständen wohnend gedacht wurde. Früher wurden hier Herzen und Haare von Tieren geopfert, aber die blutigen Opfer sind durch den Buddhismus eingeschränkt worden. Nach ¶ Johannes de Plano Carpini (1246 in Karakorum) und ¶ Marco Polo (1275—92) glauben die M. an einen Gott, Schöpfer aller Dinge, Urheber aller Segnungen und Strafen. Das ist tängri, Himmel, Gott, im weitesten Sinne, eine moralische Macht. Später erst wird er unter dem Namen Chormusda (= iranisch Ormazd) personifiziert worden

sein. Er wird schließlich als „Beschützer" dargestellt, ein gepanzerter Reiter mit Fahne, begleitet von einem Hunde (ein Anklang an Indra?). Wegen der Stellung der alten M. zu ihm vgl. das Glaubensbekenntnis des Großchans Mangu Chan bei Wilhelm von ¶ Rubruk (übersetzt von Herbst, 1925, S. 138). Rubruk führt den „Wagen mit Götzenbildern" an (wohl den tängri im weiteren Sinne, Göttern zweiten Ranges, Gottheiten der Erde, der Berge und Flüsse), der unter der Obhut des „Vorstehers der Weissager" stehe (S. 141); er spricht ferner von dem Pferdeorakel (S. 144, vgl. dazu die Beschwörung des pferdeköpfigen indischen Hayagrīva) und beschreibt die Tätigkeit der Schamanen (S. 145 ff). Sehr wichtig, weil heute noch teilweise zutreffend, sind die nach Plano Carpini zu ergänzenden Mitteilungen Rubruks über die Schutzgötter aus Filz für den Hausherrn und die Hausfrau, für das Zelt, die Schutzgottheit für die Kühe (mit dem Kuheuter), die für die Pferde (mit dem Stuteneuter), die Trankopfer für diese Gottheiten, für die Himmelsgegenden bzw. für dort wohnend gedachte Elemente oder die Toten, sowie für den Pferdegott. Nach Plano Carpini verehren die M. außerdem Sonne, Mond und Erde. Marco Polo spricht vom Erdgott als dem Beschützer der Kinder, des Viehs und der Ernte unter dem Namen Natigai. Eine ganz besondere Rolle spielt die schützende und entsühnende Feuergottheit mit ihren verschiedenen Namen und Formen. Ein besonderer Glücksgott ist Dsol-dsayagatschi (Burjaten). Er verläßt seinen Schützling nur auf Befehl des Himmels, ist also, wie bei den Chinesen, von diesem abhängig. Von den „schamanistischen" burjatischen Gottheiten sei Immegeljin hervorgehoben. Dieser wird zusammen mit seiner Frau aus Filz dargestellt, mit einem Lasso zum Einfangen der Pferde, die Göttin mit ihren Kindern, wohl als Sinnbild des Kindersegens. Hier haben wir, trotz der Verschiedenheit des Wirkungskreises, vielleicht die von Rubruk beschriebenen Hausgötter (mongolisch onggon, Mehrzahl onggot) vor uns.

2. b. Ende des 16. Jhd.s findet die sogenannte zweite Bekehrung der M. zum ¶ Buddhismus statt, ein Ausdruck, der deshalb unangebracht erscheint, weil die erste „Bekehrung" im 13. Jhd. gewiß nicht tief ging, vielleicht nur eine ganz dünne Schicht, und auch die nur oberflächlich, erfaßte. Altan Chan, der Fürst der Tümed, hatte 1566 tibetische Geistliche gefangen genommen. Auf deren Betreiben und auf das des Altan selbst, der Großchan aller M. zu werden wünschte, kam 1575 der Großlama von Tibet an seinen Hof. Bei dieser Bekehrung hat der Legende nach der ins buddhistische Pandämonium aufgenommene indische Mahākāla der „sechshändige Beschützer", eine Form des Śiva (¶ Buddhismus: I, 7 b), eine Rolle gespielt; er sollte, was aber kaum durchgeführt worden ist, an die Stelle der zu verbrennenden onggot (s. oben) treten. Der ¶ Lamaismus in der Mongolei scheint sich, von gewissen Vermischungen mit altem Volksgut abgesehen, von seinem tibetischen Vorbilde nicht weit entfernt zu haben: auf beiden Seiten vollzieht sich der Kult in denselben Formen, ja meist in derselben Sprache. Interessant ist die Verwendung der buddhistischen Gottheiten und ihrer Beschwörungsformeln (dhāraṇī) im Zauberwesen. Vorlamaistisch ist die Methode des Wahrsagens aus den angebrannten Schulterknochen des Schafes. Von der riesenhaften buddhistischen Literatur wurden im 14. Jhd. einzelne Schriften übersetzt, zunächst aus dem Uigurischen. Die Uebersetzung des gesamten tibetischen Kandschur wurde 1624 vollendet, die des Tandschur angeblich 1741 (?).

2. c. Nach Garma Sandschejew (s. Lit.) glauben die Alaren-Burjaten an eine Skelettseele, um derentwillen kein Knochen verletzt werden darf, an eine zweite Seele, die in der Welt hausen und von bösen Geistern aufgefressen werden kann, und die unter Umständen vom Schamanen in den Körper zurückgezaubert werden muß, und an eine dritte, die nach dem Tode ihr Dasein irgendwie fortsetzt. — Die Bestattung geschieht vielfach so, daß man die Leiche auf einen Wagen legt und in die Steppe fährt; wo sie herabfällt, da bleibt sie liegen, den Tieren zum Fraße. Das Töten von Pferden und Zerbrechen von Wagen und Schlitten am Grabe hat den Zweck, zu verhindern, daß der Tote mit ihrer Hilfe zurückkehre. Lamas werden oft in hockender Stellung in Kistensärgen, in denen die Leichen zu Mumien eintrocknen, bestattet (Peking). Gelegentlich werden Steine über die auf dem Boden liegende Leiche gehäuft. Daß nebenbei wirkliche Erdbestattung üblich war, bezeugen Rubruk und Carpini. Auch Verbrennung kommt vor.

Hermann Consten: Weideplätze der M. im Reiche der Chalcha, 2 Bde., 1919; — Henry H. Howorth: History of the Mongols from 9th to 19th Century, 4 Bde., London 1876—1927; — C. d'Ohsson: Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan, Paris 1824, Amsterdam 1852; — P. S. Pallas: Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, 2 Bde., St. Petersburg 1801; — N. Poppe: Zum Feuerkultus bei den M. (Asia Major II, S. 130 ff); — Der Bericht des Franziskaners Wilhelm v. Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens 1253—55 ist deutsch hrsg. von H. Herbst, 1925; — Garma Sandschejew: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten (Anthropos 1927/28). — Weitere Literaturangaben bei F. E. A. Krause: Die Epoche der M. (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 26/27, 1924, S. 46 ff) und bei Paul Pelliot in: T'oung Pao XXIV, 1925/26, S. 91/92. **Lessing.**

3. Die Mission unter den M. hatte an der von Papst Nikolaus IV den Franziskanern anvertrauten, von ¶ Johannes von Montecorvino mit unzureichenden Mitteln begonnenen, dauernd an fehlendem Ersatz leidenden und bis zum Beginn der Ming-Dynastie immer neu aufgenommenen, aber dann scheinbar erfolglos endenden Arbeit einen Vorläufer (¶ China: IV, 2). Sie ist protestantischerseits 1817 von der Londoner Missionsgesellschaft aufgenommen, aber 1841 von Zar Nikolaus I verboten worden. Von 1871—91 war vor allem James Gilmour von derselben Mission Pionier unter den M. Ihm traten Missionare des American Board zur Seite, später irische Presbyterianer und verschiedene mühsam um Erfolg ringende kleinere Missionen (Schweden, Plymouthbrüder, Amerikaner u. a.). Das Ergebnis ist gering und von der kath. Mission überflügelt, die von den ¶ Scheutvelder Missionaren in vier Vikariaten getrieben, 183 000 Bekehrte zählt, allerdings mehr unter den chinesischen Kolonisten, als unter der mongolischen Urbevölkerung.

L. Lemmens: Geschichte der Franziskanermissionen, 1929; — J. Schmidlin: Kath. Missionsgeschichte, 1924; — J. Richter: Das Werden der christlichen Kirche in China, 1928; — P. Schlager: M.-Fahrten der Franziskaner im 13. Jhd., 1911; — RE³ XIII, S. 349 ff; — RGG¹ IV, Sp. 459 ff. **Schlunk.**

Monheim, Johannes (um 1509—64), Schulmann, * bei Elberfeld, in der humanistisch gerichteten Schule zu Münster und an der Kölner Universität gebildet, wirkte 1532—36 an der Stiftsschule in Essen, an der Domschule zu Köln, seit 1545 als Rektor der fürstlichen Landesschule in Düsseldorf, die ihm ihre erste Blüte verdankte. Anhänger des ¶ Erasmus, neigte M. immer mehr zur Reformation. An seiner

Schule wurden zahlreiche Pfarrer für die Kirchen am Niederrhein und in der Pfalz ausgebildet. M.s wichtigste Schrift, sein Katechismus, ist stark von ¶ Calvins Institutio bestimmt. In der Abendmahlslehre und andern Punkten sucht M. dagegen zwischen Genf und Wittenberg zu vermitteln. Die Kölner Jesuiten schrieben gegen diesen Katechismus ihre „Censura ... errorum catechismi J. M.", die erste bedeutende jesuitische Streitschrift gegen den deutschen Protestantismus. Für M. trat u. a. M. ¶ Chemnitz ein, wodurch sein berühmtes „Examen concilii Tridentini" mit veranlaßt wurde.

RE³ XIII, S. 355 ff; — ADB XXII, S. 167 f; — C. H. Sack: Catechismus in quo christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur auctore Joan. Monhemio (Neudruck), 1847; — C. Krafft: Die gelehrte Schule zu Düsseldorf, 1853; — H. Hamelmann: Opera genealogica-historica, 1711; — J. Hansen: Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens, 1896; — Fr. E. Koldewey: J. M. und die Kölner (ZwTh 1899, S. 106 ff); — Jahrbuch des Düsseldorfer Geschichtsvereins XIX, 1909, S. 263 ff. **Straßer.**

Monismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Philosophisch; — III. Naturwissenschaftlich. — Vgl. ¶ Weltbild und Weltanschauung, ¶ Metaphysik, ¶ Monistenbund.

Monismus: I. Religionsgeschichtlich.

Unter M. verstehen wir eine systematische Weltanschauung, die nur ein einziges Prinzip der Wirklichkeit gelten läßt. Er bildet somit den Gegensatz zu ¶ Dualismus der zwei, und ¶ Pluralismus, der mehrere Prinzipien annimmt.

In primitiven und halbprimitiven Weltanschauungen fehlt die systematische Besinnung fast ganz. Von M. kann man daher in der ¶ Primitiven Religion kaum reden. Uebrigens würde den mancherlei Kräften, Geistern und Göttern, die dem primitiven Menschen die Aktivität der Welt verkörpern, eher der Pluralismus als der M. entsprechen. Ein Ansatz freilich, wenn auch nicht mehr als ein solcher, zum M. liegt vor im Begriff der ¶ Macht. Die unpersönliche Kraft, welche die Objekte, Menschen, Tiere usw. beseelt, ist zwar dem Primitiven jedesmal eine andere, sobald aber eine mehr theoretische Betrachtung aufkommt, wird sie leicht monistisch gedacht. Der Primitive konstatiert empirisch die Anwesenheit einer Kraft in irgendeinem Objekte, Zusammenfassung und Generalisierung liegen ihm fern; dieselbe Anschauungsweise aber, die den modernen Menschen zum Monisten macht, führt den Primitiven zur Machtvorstellung.

Schon in den altägyptischen Pyramidentexten, wo die Vorstellung der Zweiheit der Welt vorherrscht und man die beiden Seiten im Horus-Seth-Mythus (¶ Aegypten: II, 2 b) einander bekämpfen läßt, kennt man doch auch einen Allgott (Atum, „d. h. alle Götter"), der die beiden Gegner gleich freundlich aufnimmt und den Streit schlichtet. Die Verwandtschaft des religiösen M. und des ¶ Pantheismus ist hier besonders deutlich. In diesem Beispiel ist der im M. überwundene Dualismus hauptsächlich kosmischer Art. Aber auch der anthropologisch-psychologische und der sittliche Dualismus werden vom M. überwunden. Der Gegensatz ¶ Leib-Seele, Stoff-Geist, Gut-Böse, und schließlich wieder kosmisch: Gott-Welt wird verneint. Am großartigsten hat dieser allbeherrschende M. in Indien gewaltet. Da wurden All-Stoff und Ich-Stoff, Brahman und Atman, Welt und Ich zur untrennbaren Einheit (¶ Vedische und brahmanische Religion); im Advaita, „nicht sind es zwei", ist die Losung des konsequenten M. gegeben.

Auch die ¶ Mystik neigt dem M. zu, indem die gänzliche Einswerdung von Gott und Mensch keinen Raum übrig läßt, weder für das Sonderbewußtsein, noch für den außerweltlichen Gott; Gott im Menschen macht sogar den Gegensatz von Gut und Böse zu einem vorläufigen.

Da die Einheit immer erst eine endgültige, geglaubte ist, nie eine empirisch konstatierbare, muß der M. stets mit der Religion verbunden bleiben. Die Zurückführung einer konstatierbaren Mannigfaltigkeit auf eine geglaubte oder wenigstens im Geiste geschaute Einheit, fand naturphilosophisch ihren Ausdruck in den Systemen der vorsokratischen Philosophen (¶ Griechische Philosophie, I); religiös-spekulativ (die beiden Methoden sind im Altertum kaum zu trennen!) in den kosmologischen Anschauungen der Orphiker (¶ Orpheus) und späteren Gnostiker (¶ Guosis). Immer wieder wird da aus einem einzigen Prinzip die Mannigfaltigkeit der heutigen Welt hergeleitet: „Aus Einem ist Alles geworden, in Eins kehrt Alles zurück."

Der M. ist wesentlich primitiv-mystisch wie modern-wissenschaftlich auf die Anschauung der Natur gegründet; das zyklische Naturleben ist in Griechenland wie in Indien sein großes Vorbild, die Folie, auf welcher er sich entwickelt. Daher haben die Religionen, die nicht vom Werden des Ganzen, sondern von einer Schöpfungstat Gottes reden (Judentum, Islam und Christentum) nie etwas von ihm wissen wollen.

G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925 — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, (1916) 1926². **van der Leeuw.**

Monismus: II. Philosophisch.

1. a. Als die dem ¶ Pluralismus entgegengesetzte Auffassung des Letztwirklichen betont der M. eine letzte Ureinheit des Seins. In extremer Form führt diese monistische Einheitslehre zur Leugnung der Vielheit: nur das Eine besteht; die Vielheit ist Schein. Der Einheitsgedanke kann aber auch in der Weise vertreten werden, daß die Vielheit des Weltgegebenen in die umfassende Ureinheit hineinbezogen wird. Monistischer Einheitsrausch kann sich sogar mit starker Freude an der bunten Vielheit verbinden. Eben in dieser Vielheit lebt die Weltalleinheit. Dabei wird das Weltallganze als ein wirklich einheitliches Ganzes und in der Richtung des organisch Lebendigen gedacht und empfunden. So im Unterschied vom ¶ Materialismus der naturwissenschaftliche M. (s. III), die Weltenheitslehre G. ¶ Brunos, die Anschauung des Universums in ¶ Schleiermachers Reden. Anstatt so unmittelbar in der Vielheit kann das befassende Eine aber auch in einem dahinter zurückliegenden metaphysischen Einheitsprinzip gesucht werden, das die Vielheit des Seins aus sich entfaltet, jedoch nicht wirklich aus sich entläßt: ¶ Spinozas „Substanz", ¶ Hegels „Idee", Ed. v. ¶ Hartmanns „Unbewußtes" (¶ Pantheismus.) Hier überstrahlt die ewige Ureinheit mit stärkerem Eigenwert die in ihr befaßte Vielheit. Der monistische Weltgedanke vermag also eine Vielheit der Welterscheinungen sehr wohl in sich zu befassen; was er dem Pluralismus gegenüber ausschließt, ist lediglich eine metaphysische Urvielheit und eine dem All-Einen gegenüber vorhandene wirkliche Eigenständigkeit des einzelnen.

1. b. Schlechthin ablehnend verhält er sich dagegen gegenüber allem Dualistischen in der Weltanschauung (¶ Dualismus). Die monistische These steht nicht nur in scharfem Gegen-

satz zu jeglicher Vorstellung von einem metaphysischen Urgegensatz zweier sich direkt widerstrebender Grundmächte des Daseins; auch schon mit dem Gedanken einer lediglich passiv renitenten Materie (¶ Plato, ¶ Plotin), sowie einer irgendwie als selbstexistent gedachten „Natur" in Gott (Jakob ¶ Böhme u. a.) verträgt sich ein streng monistisches Denken nicht. Ebensowenig mit der Anerkennung wirklicher dualistischer Spannungsmomente und Ausgänge innerhalb des zur Vielheit entfalteten Seins. Monistisches Denken neigt vielmehr dazu, die Unfertigkeiten und Ungelöstheiten des empirischen Daseins als Uebergänge anzusehen, die sich aus den Entfaltungsnotwendigkeiten des Einen ergeben und von da her auch ihre im voraus notwendige Lösung finden (Hegels Dialektik der sich entfaltenden Idee).

2. Im besondern widerstrebt der monistischen Einstellung ein deutliches Neben- und Gegeneinander von Welt und Ueberwelt. Nicht als ob monistisch eingestelltes Denken überhaupt nicht über das unmittelbar Weltgegebene zurückgriffe (vgl. 1); die eigentliche Zweiwelten vorstellung aber liegt nicht auf seinem Wege. Die streng antipluralistische Lehre vom unwandelbar Einen entgeht dem Zweiweltengegensatz vielmehr gerade durch Leugnung des Wirklichkeitscharakters der unmittelbar gegebenen Vielwelt. Wo ohne solche Wegleugnung der Vielwelt die Ureinheit des Seins in einem jenseits ihrer Zurückliegenden gesucht wird, macht sich die monistische Tendenz dahin bemerkbar, daß es bei aller inneren Einstellung auf dieses letzte Eine doch nicht zu einer Abrückung desselben in eine streng welttranszendente Sonderexistenz zu kommen pflegt (Hegels Idee, Hartmanns Unbewußtes). Das monistische Denken ist immanentistisch (¶ Immanenz und Transzendenz). Ueberhaupt keinen Raum für den Gedanken eines Ueberweltlichen hat lediglich der M. des Weltallganzen (¶ Bruno), dem eben dieses Ganze selber die Letzteinheit ist; am schroffsten der moderne naturwissenschaftliche M. unter dem maßgebenden Einfluß naturalistischer Denkeinstellung (¶ Naturalismus).

3. Der M. verdankt sein Vorhandensein dem intellektuellen sowohl als ästhetischen Bedürfnis nach einer in sich geschlossenen Einheitsschau der Welt. Dies Bedürfnis diktiert ihm einseitig seine Resultate, als ob sich die ¶ Wirklichkeit nach unsern Wünschen und Erwartungen zu richten habe und nicht vielmehr wir mit dem, was wir von Einheitlichkeit unseres Weltbildes zu erreichen vermögen, nach dem voll aufgenommenen Eindruck von der Wirklichkeit mit allen ihren Ungelöstheiten, Spannungen und Gegensätzlichkeiten, wie sie besonders im Zusammenhang mit dem geistigen Sollen und Streben immer wieder bewußt werden (¶ Dualismus). Sein berechtigtes Moment liegt in dem Gegensatz gegen das Stehenbleiben bei einer vollständigen atomistischen Zersplitterung oder dualistischen Auseinanderreißung des Daseinsbestandes; nur daß er der übergreifenden Einheit in allzu großer Nähe des unmittelbar gegebenen Weltbestandes meint habhaft werden zu können.

Der M. dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter, hrsg. von Arthur Drews, 1908; — Joh. Wendland: M. in alter und neuer Zeit, 1908; — G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, 1911; — Osw. Külpe: Einleitung in die Philosophie, 1895; — Hans Richert: Weltanschauung, 1922; — Martin Schlunk: Die Weltanschauung im Wandel der Zeit, 1925; — RE³ XXIV, S. 175 ff. **Steinmann.**

Monismus: III. Naturwissenschaftlich.

Im Unterschiede vom alten ¶ Pantheismus, z. B. dem indischen, der im wesentlichen „akosmistisch" ist, d. h. die Welt in Gott auflöst, ist der moderne, der sich gern als M. bezeichnet, unter mehr oder minder energischer Zurückstellung des Gottesgedankens wesentlich durch die Idee der Natur bestimmt. Den Uebergang zeigt am deutlichsten ¶ Spinoza, dessen Naturbegriff zwar noch sehr unbestimmt ist und etwa mit dem des Universums zusammenfällt, der aber mit aller Entschiedenheit die Raumgegebenheit des Sinnlichen zu einem der Attribute des Unendlichen erhebt und damit den alten ¶ Dualismus des (minderwertigen) Sinnlichen und des Geistigen aus den Angeln hebt. Unter ¶ Herders und namentlich ¶ Goethes Einfluß, der in der deutschen Naturphilosophie systembildend wirkte (¶ Klassizismus, 2. 3), wurden diese Gedanken zu einem allgemeinen Ferment der deutschen, weithin der europäischen Geistesbildung. Während aber Spinoza sich mit schematischer Abgrenzung der Begriffe begnügte und somit beim formalen Parallelismus des Sinnlichen und Geistigen stehen blieb, setzten sich unter dem Einfluß der dichterischen Anschauung bei ¶ Schelling und seinen Nachfolgern die Begriffe in lebensvolle Phasen der Entwicklung des Unendlichen selbst um, so daß Natur und Geist als zwei zwar aufeinander folgende, aber doch an Rang prinzipiell gleiche Formen desselben erfaßt wurden, Gedanken, die bis auf ¶ Fechners Zendavesta und darüber hinaus in poetischer Weise vorgetragen wurden und auch heute noch fortleben. Mit der führenden Tendenz der neuen Naturwissenschaft, von der die Epoche der Naturphilosophie nicht nur abgelöst, sondern in Acht und Bann getan wurde, harmonierten diese Ideen freilich schlecht; denn sie war nicht nur durchaus unpoetisch, verstandesmäßig und empiristisch gerichtet, sondern sie geriet zugleich — schon bei A. v. ¶ Humboldt läßt sich der Uebergang nachweisen, vollendet ward er im ¶ Darwinismus — unter die Herrschaft des an der Astronomie und Physik herangebildeten mechanistischen Erkenntnisideals. Der M. mußte in dieser Sphäre — im Widerspruch mit sich selbst — zum ¶ Materialismus entarten, der sich die Aufgabe stellte, den Geist (also die Einheit!) aus der Materie (der unbestimmten Vielheit!) in zwangsläufiger Entwicklung zu gewinnen. Aus einer unklaren Verbindung dieses Naturbegriffs mit Reminiszenzen an die nicht-mechanische Naturbetrachtung Goethes erklärt sich ¶ Häckels widerspruchsvoller M., während der sogenannte M. vieler seiner Anhänger, wie z. B. Wilh. Breitenbachs, des Vorsitzenden des Humboldt-Bundes und Herausgebers der „Neuen Weltanschauung", nichts andres als glatter Materialismus und Atheismus ist. Immerhin muß man zugeben, daß vom Ideal mechanischer ¶ Kausalität (: I) aus diese Auffassung konsequent ist, aber der religiösen Tendenz, die trotz aller Unklarheit noch immer im M. steckt, wird sie nicht gerecht. Die heutige Wissenschaft hat jenes Erkenntnisideal selbst für die Physik nicht zureichend befunden und ihm nur bescheidenen Spielraum belassen. Damit bleibt dann allerdings Platz für einen M., der nach Goethes Weise das Göttliche auch im Stein verehren will; aber es fragt sich doch, ob diese vollberechtigte Verehrung nicht eine viel klarere Art gewinnt, wenn sie sich dem Schöpfer zuwendet, mithin theistische Art annimmt. In der Richtung der heutigen Forschung, die selbst die ¶ Atome in Werdendes auflöst, liegt jedenfalls eine Frömmigkeit, die nicht bei dem fertigen Produkt stehen bleibt, sondern auf das ewige „Werde", auf den Schöpfer zurückgeht. — ¶ Monistenbund.

Literatur unter ¶ Monismus (: II), ¶ Haeckel, ¶ Materialismus, ¶ Naturphilosophie. **Titius.**

Monistenbund.

Ernst ¶ Häckels Schriften, vor allem sein Buch „Die Welträtsel" (1899), gaben um die Jahrhundertwende in Deutschland und Oesterreich den Anstoß zu einer Bewegung, die bald Monisten von recht verschiedener Art um eine Fahne scharte: Anhänger des naturalistischen Monismus (Häckel), des energetischen (¶ Ostwald), des euphorischen (Müller-Lyer), des kritischen (¶ Unold) und des konkreten (Arthur ¶ Drews), also Naturalisten, Agnostiker und Idealisten. Was sie zusammenschloß, war ihr Wille zur Abwehr „der ständig wachsenden Gefahr, womit Ultramontanismus und Orthodoxie unser gesamtes wissenschaftliches, kulturelles und politisches Leben bedrohen", ihre Front gegen den kirchlichen Dualismus und seine kulturpolitische Macht. Häckel selbst drang auf Schaffung einer Organisation; sie wurde Jan. 1906 als Deutscher Monistenbund gegründet. Den Vorsitz übernahm auf Häckels Wunsch, um den Monismus als „Band zwischen Religion und Wissenschaft" auch durch die Person des Vorsitzenden zu kennzeichnen, der bremische Pfarrer A. ¶ Kalthoff, der aber schon Mai 1906 starb; Häckel hatte den Ehrenvorsitz. Der Bund führte sich in der Oeffentlichkeit glänzend ein; auf seiner Mitgliederliste standen bald Namen wie Arrhenius, ¶ Bölsche, ¶ Forel, Francé, Karl ¶ Hauptmann, ¶ Jodl, Loeb, ¶ Ostwald, ¶ Wahrmund, Bruno ¶ Wille. Sofort wurde er auch scharf bekämpft; 1907 begann der ¶ Keplerbund seine Gegenwehr; katholischerseits sprach man sogar schon von dem schwersten Kampf, in den bisher der christliche Glaube verwickelt worden sei (Fr. Klimke S. J.).

Zunächst galt die Arbeit des Bundes der Klärung seiner Aufgabe. Jede dogmatische Bindung — z. B. auch an Häckels Grundgedanken — ablehnend, versuchte er seine Eigenart so zu umschreiben, daß den verschiedenen Spielarten von Monismus, die er umfaßte, Raum genug blieb. Vorbildlich wurde das Flugblatt der Ortsgruppe München (1906): „Was will der D.M.B.?" Der Monismus kenne keine außer- oder überweltlichen Wesen oder Kräfte, die imstande sein sollen, in die Vorgänge der Natur oder des menschlichen Lebens willkürlich einzugreifen; er kenne nur das gesetzmäßige Wirken der Natur, von dem auch die menschliche Kulturtätigkeit einen Teil bilde (darin lag die „Ablehnung der Metaphysik, des Jenseitsgedankens und der theistischen Gottesidee"). Praktische Hauptforderung wurde eine von kirchlichen Dogmen unabhängige sittliche Erziehung der Jugend, freien ¶ Moralunterricht in der Schule eingeschlossen. Da die ersten Jahre Häckel und seinen nächsten Freunden nicht fruchtbar genug waren, dachten sie schon an Auflösung des D.M.B. und an Ersatz durch eine andre Gründung. Da brachte Wilhelm ¶ Ostwald, den Häckel zur Uebernahme des Vorsitzes hatte bestimmen können, seit der Hamburger Hauptversammlung 1911 — der eindrucksvollsten, die der Bund je hatte — kraft seiner überlegenen Persönlichkeit die Sache des Monismus mächtig voran. Der Bund wurde fast mit einem Schlag aus einer Art philosophischen Vereins mit kirchenfeindlicher Front ein Kulturbund für „wissenschaftlich begründete Weltanschauung und Lebensgestaltung" und entfaltete die entschlossenste und rührigste Tätigkeit; „alles stand unter dem Zeichen des energetischen Imperativs". Unter der Losung, „die beständig fortschreitende Wissenschaft zur Grundlage des Erkennens und zur Führerin des Lebens zu erheben", sammelte er immer neue Mitglieder; 1913 waren es 7000, in 45 Ortsgruppen, unter denen Berlin, Hamburg, München voranstanden. Die Bundeszeitschrift, die ursprünglich monatlich erschienen war, 1906 als „Blätter des D.M.B.", 1908 unter dem Titel „Der Monismus", kam nun unter der siegesgewissen Aufschrift „Das Monistische Jahrhundert" zuerst 1912 halbmonatlich, 1913 sogar wöchentlich heraus und führte eine scharfe Sprache. Ostwald gab ihr seit 1911 „Monistische Sonntagspredigten" bei. Vorträge und Diskussionen, zu denen sich landauf, landab namhafte Redner aus Gelehrten- und Literatenkreisen, auch aus den Reihen der ¶ Freireligiösen zur Verfügung stellten, sowie eine Anzahl Flugschriften trugen die mannigfaltigen monistischen Gedanken und Forderungen in die weitere Oeffentlichkeit. Die Hauptversammlungen von Magdeburg (1912) und Düsseldorf (1913) brachten neue Anregung; die Ortsgruppen, voran Hamburg, bauten sich aus und halfen z. T. kräftig mit. Der Bund, dessen Geist kulturfroher Diesseitigkeit offenbar dem Empfinden jener Vorkriegsjahre besonders entsprach, war daran, eine Macht zu werden. Da kam der Krieg und zerstörte ebenso die Betätigung nach außen wie die Einheitlichkeit im Innern. Die weltanschaulichen Grundlagen blieben zwar dieselben, aber der Gegensatz zwischen Nationalisten und Pazifisten im Bunde drohte den D.M.B. zu sprengen, auch wenn die Auseinandersetzung darüber klugerweise auf die Zeit nach Kriegsende vertagt wurde; Ostwald war (schon 1915) vom Vorsitz zurückgetreten, die Wochenschrift „Das Monistische Jahrhundert" durch bescheidene monatliche „Mitteilungen des D.M.B." ersetzt worden.

Die Revolution brachte den Bund der Auflösung nahe; am Gegensatz Sozialismus und Kapitalismus, Proletariat und Bürgertum schieden sich die Geister. Der Unabhängige Pëus-Dessau, M. d. R., der jetzt die Schriftleitung der „Mitteilungen" übernahm, begrüßte die Zeitenwende: „Für den Monismus ist nun die Bahn frei. Jetzt kämpft er mit dem Dualismus auf dem Boden voller Gleichberechtigung" und hoffte auf eine große Befreiung der Geister; der D.M.B. solle nun mithelfen, für die neue Zeit „die neuen Menschen zu erziehen". In der Tat rückte der Bund kulturpolitisch stark nach links in Richtung Pazifismus und Sozialismus. Seine heutige Gestalt und erneute Geschlossenheit erhielt er auf den Tagungen von Weimar (1920) und Stuttgart (1921), vor allem durch Rieß (Hamburg), der 1920 Schriftleiter des Bundesorgans, das von da an „Monistische Monatshefte" hieß, 1922 auch 1. Vorsitzender des Bundes wurde. Das Kulturprogramm wurde neu aufgestellt und umfaßt nun die Forderungen der weltlichen Schule, des weltlichen Staats, des Weltfriedens, des ethischen Sozialismus und der Beseitigung von Rassenhaß und Rassenfeindschaft (Hamburger Thesen 1920). Ein Teil der alten Mitglieder schied aus, neue traten ein. Der Bund hat durch diese Liquidierung alter Streitfragen, wie Eugen Heinrich ¶ Schmitt (Jena), einer seiner Mitbegründer und Vorkämpfer in 20 Jahren, urteilt, „eine Einheitlichkeit und Festigkeit gewonnen wie nie zuvor". Er hat (1928) 63 Ortsgruppen, dazu in Oesterreich, Württemberg und Sachsen je einen Landesverband.

Die Geschäftsstelle ist jetzt in Hamburg 36, Klein-Fontenay 1. Er will jetzt der erstarkenden freigeistigen Bewegung unter dem Proletariat, mit der er sich im Ziele eins weiß, „durch ernste wissenschaftliche Forschung die Waffen für ihren Kampf gegen die wieder siegreich vordringende Kulturreaktion schmieden", in der Ueberzeugung: „Der Arbeiter braucht uns, nicht der Bürger" (Wiener Hauptversammlung, 1927).

Für seine innerhalb des Bundes selbst noch immer viel umstrittene Stellung zur Religion ist eine der Hamburger Richtlinien (1920) bezeichnend: „Wir bekämpfen auf dem Gebiet des religiösen Lebens die historisch erstarrten, dogmatischen Formen der Offenbarungsreligionen, wie sie im besonderen in der Institution der Kirche ihren machtvollen Ausdruck gefunden haben. Gerade die kath. Kirche mit ihren geheiligten Traditionen, ihrer historischen Autorität, ihrer ungeheuren, skrupellos ausgeübten Gewalt über die Gemüter, erscheint uns als Hauptfeindin, gegen die wir unsere schärfsten Waffen zu richten haben. Gewiß bleibt es jedem unverwehrt, sich dem ewigen Weltgeschehen mit der Weihe religiöser Stimmung zu nahen; aber das liegt weitab von der dogmatischen Enge, dem Fanatismus und der Seelenunterjochung, die die Kirche im Lauf ihrer Geschichte geübt hat und durch die sie noch heute jeden wahren Kultur- und Geistesfortschritt zu hemmen sucht."

Also wohl Klarheit und Einheit in der Negation; aber dann Freigabe der Wertung der Religion an den einzelnen, der sie entweder als Mystizismus ablehnen oder als Diesseitsglauben — in sehr verschiedener Färbung und Intensität, etwa wie Häckel oder Ostwald oder Jodl oder A. Drews — bejahen mag. Interessant ist H. Schmitts Glaubensbekenntnis (1920).

Die Zeitschrift des Deutschen M.B. (s. o. die fünf verschiedenen Titel); — Satzungen des Deutschen M.B.; — Monistische Bibliothek (bis Sommer 1928 46 Nummern). — Ueber den Bund vgl. besonders Monistische Monatshefte 1926, S. 1 ff; 1927, S. 403 ff. 469 ff; — A. Messer: Die Philosophie der Gegenwart, 1918², S. 47 ff. **Albrecht Ströle.**

Monnier, 1. Jean Gabriel, französischer reformierter Theologe, * 1856 in Paris, 1879 Pfarrer in St. Quentin, 1889 Generalagent der Société Centrale protestante d'Evangélisation (¶ Evangelische Gesellschaft, 2), gründete 1893 den Cercle des étudiants protestants de Paris, 1900 Professor für reformierte Dogmatik an der theologischen Fakultät in Paris, 1919 in Straßburg.

Vf. u. a.: Commentaire de la première Epître de Pierre, 1899; La descente aux enfers, 1904.

2. Edouard Henri, Bruder des vorigen, * 1871 in St. Quentin, 1895 Pfarrer in Sin le Noble (Dep. du Nord), 1896 in Paris, 1897 an der Etoile-Kirche, 1909 Direktor des Seminars der freien theologischen Fakultät in Paris, 1919 Professor für reformierte Dogmatik ebenda.

Vf. u. a.: La notion catholique de la Foi, 1893; La notion de l'Apostolat (des origines à Irénée), 1903; Ed. M., Souvenirs de sa vie et de son oeuvre, 1904; La mission historique de Jésus, 1906. **Lachenmann.**

Monod, 1. Adolphe (1802—56), reformierter Theologe, * in Kopenhagen als Sohn Jean M.s (1765—1836), Pfarrers an der dortigen französischen Refugiés-Gemeinde (seit 1808 in Paris). A. M. gründete 1827 in Neapel, wo er seine Bekehrung als den Sieg über seinen Hang zur Schwermut erlebte, die französisch-reformierte Gemeinde. 1828 wurde er Pfarrer in Lyon. Seine strenge Orthodoxie brachte ihn bald in Konflikt mit dem Konsistorium. 1832 seines Amtes entsetzt, gründete er die Eglise évangélique libre (¶ Freikirchen, 1 a). 1836 wurde er Professor an der theologischen Fakultät in Montauban, 1847 Pfarrer in Paris. Im Gegensatz zu seinem Bruder Frédéric (s. 2) blieb er in der Nationalkirche und wirkte, neben ¶ Lacordaire der gesuchteste Kanzelredner der Hauptstadt, an der Oratoire-Kirche, bis ihn 1855 schweres Leiden in die Stille der Krankenstube führte, in der er jeden Sonntag einen kleinen Freundeskreis zu Gottesdienst und Abendmahlsfeier um sich vereinigte. Die Reden bei diesen häuslichen Andachten sind als „Les Adieux d'A. M. à ses amis et à l'Eglise" in allen Hauptsprachen Europas verbreitet. Die reformierte Kirche Frankreichs feiert A. M. als ihren größten Prediger während des 19. Jhd.s. Im Grunde kennt seine Predigt nur ein Thema: des Menschen Fall und Rettung, nur eine Theologie: die des Römerbriefs, nur ein Beweismittel: die wörtlich eingegebene Bibel. Doch kommt in seinen späteren Predigten unter dem Einfluß ¶ Vinets neben dem objektiven Element der psychologische Faktor mehr zur Geltung: neben der gründlichen Verderbtheit wird der Adel des Menschen und die innere Harmonie zwischen dem Evangelium und der Menschenseele betont. Aber gegen das Ende seines Lebens zog er sich, beunruhigt durch die von der Revue de Strasbourg vertretene liberale Theologie, wieder ganz auf die Autorität des inspirierten Wortes zurück.

A. M.s Predigten, ursprünglich einzeln erschienen, liegen vor in 4 Bden., 1828—55, und in einer Auswahl: Sermons choisis, édition du centenaire, 1902. — Ueber A. M. vgl. A. M., Souvenirs de sa vie, 2 Bde., 1885 (deutsch bearbeitet von M. Reichard, 1887); — E. de Pressensé: Etudes contemporaines, 1880; — P. Stapfer: Bossuet-A. M., la grande prédication chrétienne en France, 1898; — RE³ XIII, S. 358 ff.

2. Frédéric (1794—1863), Bruder des vorigen, * in Monnaz (Schweiz), Schüler R. ¶ Haldanes und der Genfer ¶ Erweckungsbewegung, seit 1820 Pfarrer in Paris. Als Leiter der „Archives du Christianisme au XIX. siècle" führte er den Kampf für die Orthodoxie der Erweckungszeit. 1849 gründete er mit de ¶ Gasparin die von der Staatskirche losgelöste Union des Eglises évangéliques libres de France (¶ Frankreich, 6 b).

RE³ XIII, S. 362 ff.

3. Guillaume (1800—96), Bruder der beiden vorigen, * in Kopenhagen, zog sich nach kurzer Tätigkeit als Pfarrer in St. Quentin infolge einer religiösen Krisis ins Privatleben zurück, wurde 1846 als Pfarrer nach Lausanne berufen, aber 1848 wegen seiner Parteinahme für die Freikirchler abgesetzt, 1849 Pfarrer in Algier, 1853 in Rouen, 1856 Nachfolger seines Bruders Adolphe (s. 1) in Paris. 1874 gründete er eine freie Gemeinde auf Grund seiner eigentümlichen eschatologischen Anschauungen; schließlich verfiel er in den Wahn, Christus zu sein.

4. Jean Paul Frédéric (1822—1907), Sohn Frédéric M.s (s. 2), * in Paris, 1848 Pfarrer in Marseille, 1856 in Nîmes, 1864—94 Professor der Dogmatik an der theol. Fakultät in Montauban.

5. Léopold (1844—1922), Bruder des vorigen, * in Paris, 1868—1909 Pfarrer an der Eglise libre in Lyon, erwarb sich als Mitglied der Commission des Etudes und durch seine literarischen Arbeiten große Verdienste um die Pflege des wissenschaftlichen Geistes und um die Linderung der dogmatischen und kirchenpolitischen Gegensätze, vor allem um die Einführung einer religiösen Erklärung als Symbol der Freikirchen an Stelle des von seinem Vater Frédéric M. (s. 2) aufgestellten orthodox-dogmatischen Bekenntnisses. Er starb in Straßburg.

Vf. u. a.: L'autorité en matière de foi, 1872; Esquisses de morale évangélique, (1895) 1910² (deutsch: Im ewigen Licht, 1895); Nouvelles esquisses de morale évangélique, 1910; Etudes et discours, 1923.

6. Théodore (1836—1921), Bruder der beiden vorigen, * in Paris, ursprünglich Jurist, studierte nach seiner in Neuyork erlebten Bekehrung in Amerika Theologie, wurde 1863 Nachfolger seines Vaters (s. 2) an der freien Kirche in Paris, trat aber 1878 in die

Staatskirche zurück, der er bis 1906, zuletzt als Pfarrer an der Oratoire-Kirche diente.

7. Wilfred, Sohn des vorigen, * 1867 in Paris, 1892 Pfarrer in Condé sur Noireau (Dep. Calvados), 1898 in Rouen, 1907 an der Oratoire-Kirche in Paris, 1909 zugleich Professor für praktische Theologie an der freien protestantischen Fakultät. Einer der Führer der evg.-sozialen Bewegung in Frankreich, wurde er 1906 Präsident der neugegründeten mittelparteilichen Union des Eglises réformées (¶ Frankreich, 6 b) und nahm neben Ch. ¶ Wagner hervorragenden Anteil an ihrer Verschmelzung mit der liberalen Union des Eglises réformées unies zur Union nationale des Eglises réformées de France (1912), die ihn zu ihrem Präsidenten wählte. Bei den christlichen ¶ Einigungsbestrebungen (: III) ist er als der bedeutendste Vertreter der französischen Delegation neben Elie ¶ Gounelle 1925 in Stockholm, 1927 in Lausanne und 1928 in Prag hervorgetreten.

Vf. u. a.: L'espérance chrétienne, 2 Bde., 1899—1901; La fin d'un christianisme, 1903; Aux croyants et aux athées, 1906; Sermons et méditations und viele weitere Predigtbände, 1896—1924; Le Protestantisme, 1928; La nuée de témoins, 2 Bde., 1929. **Lachenmann.**

Monogramm Christi ist seit alters der Titel für sämtliche Kurzformen des Namens Jesu, Jesu Christi und Christi, sei es, daß sie in monogrammartig verschmolzenen Zeichen, sei es, daß sie in einfacher Fortlassung oder Auslassung mehrerer Buchstaben als schlichte Abbreviatur (Kürzung) oder Kontraktion (Zusammenziehung) sich darstellen. Danach ergeben sich unter Berücksichtigung der Tatsache, daß alle griechischen Ursprungs sind, die beiden folgenden originalen Reihen: I. Reihe: Abb. 1, das sog. konstantinische M., eine Verschmelzung der zwei Anfangsbuchstaben von XPριστός (beschrieben von Eusebius, Vita Const. I 31); Abb. 2, das sogenannte monogrammatische Kreuz (crux monogrammatica), gleichfalls eine Verschmelzung von XP, doch mit deutlicher Betonung des Kreuzes; Abb. 3, Verschmelzung von IX aus Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστός). — II. Reihe: a) Jesus: IH IHC, IC; b) Christus: XP, XPC, XC, X.

Während die Glieder der zweiten Reihe christliche Schöpfungen sind, gilt dies von keinem der ersten Reihe. Das sogenannte konstantinische M. (1) führt seinen Namen, weil ¶ Konstantin d. Gr. dieses Zeichen als Namenszug Christi zum besonderen (Amulett-) Symbol und sichtbaren Ausdruck seines Bekenntnisses zum Christentum erhob. Vor- und außerchristlich war es als Abkürzung für die Worte χρυσός, χρόνος, χρηστός, ferner für χιλίαρχος (so in einer der Isis geweihten Altarinschrift vom Jahr 137/38 n. Chr., CIG ed. Boeckh III n. 4713 b) und mit vorangestelltem A für ἄρχοντος (so auf einer Medaille des Kaisers Decius 249—51 n. Chr.), für Namen wie Chremonides und Chrysippos geläufig, aber auch als Münzzeichen und als Symbol (der Sonne?) in gleicher Gestalt oder in mannigfachen nächstverwandten Bildungen bekannt und gebraucht. Daß man es schon in vorkonstantinischer Zeit als Kürzung für Christus verwandt hat, ist von de Rossi (s. Literatur) festgestellt worden. Das früheste Auftreten des konstantinischen M.s als selbständigen christlichen Symbols hat statt, nachdem ihm die Münzstätte von Tarragona (Spanien) im Jahr 314 mit der Aufprägung des einfachen griechischen Kreuzes (+) vorangegangen war, im Jahr 317 auf Münzen Konstantins d. Gr. aus der Münzstätte von Siscia (Pannonien), die zugleich die sachlich identische, d. h. gleichfalls X und P (letzteres nur in neuer Fassung mit runder Verdickung, nicht seitlichem Halbkreisbogen am Kopf) verschmelzende Form 4 ausgab. Ueber die Verwendung in kaiserlichen Münzen ist dieses Zeichen nicht hinausgedrungen. Um so mehr hat die Form 1 sowohl als Symbol wie als Abkürzung für Christus, wenn auch zunächst nur zögernd und im wesentlichen für immer auf das Abendland beschränkt, Verbreitung gefunden. In Rom begegnet das konstantinische M. auf datierten Inschriften bis zum Tode Konstantins d. Gr. nach dem gegenwärtigen Denkmälerbestand dreimal: zum erstenmal 323 (de Rossi IUR I suppl. ed. Gatti n. 1415), dann 331 und 336; in Nordafrika wird es zum erstenmal dargeboten von der berühmten Märtyrerinschrift aus Renault (Algerien) im Museum zu Oran vom Jahre 329 unter der Form 5 (Description de l'Afrique du Nord III: Musée d'Oran, S. 27); in Gallien auf einer Grabinschrift vom Jahr 347 (E. Le Blant: Inscriptions chr. de la Gaule, n. 596, und L'épigraphie chr. en Gaule et dans l'Afrique romaine, 1890, S. 22). Seine höchste Auszeichnung und Vorrangstellung wurde ihm zuteil in der Verbindung mit der kaiserlichen Standarte (¶ Labarum, ¶ Kirchenfahne), die wohl im Jahr 317 erfolgte, im Münzbild aber erst im Jahr 325 erscheint.

Das monogrammatische Kreuz (2) ist, falls Lactantius in seiner nicht ganz klaren Umschreibung (De mort. persec. 44) sie meint, diejenige Form des M.s Chr., welche Konstantin nach demselben Bericht im Jahr 312 den Soldaten bei dem weltgeschichtlichen Zuge nach Rom gegen Maxentius auf die Schilde setzen ließ. Uraltes Symbol und Monetarzeichen auf Münzen des Königs Tigranes von Armenien (96—64 v. Chr.) sowie des Königs der Juden ¶ Herodes des Großen (40—4 v. Chr.), tritt es in den christlichen Denkmälern erst kurz vor dem Tode Konstantins, 336—337, als M. Chr. auf den Münzen hervor (nach de Rossi, Bullettino 1892, S. 122 ein einziges Mal vor Konstantin als Abkürzung für Christus in der Priscillakatakombe), und inschriftlich ist es datiert am frühesten in Rom für das Jahr 354, in Gallien gar erst von etwa 400 ab bezeugt. Daraus ergibt sich, daß 2 als M. Chr. jünger ist als 1 und daß es im Abendlande wohl neben 1 hergeht, aber auch in der allgemeinen Verwendung hinter diesem zurücksteht. Indes herrscht es von Anfang an mit voller Ausschließlichkeit im Osten (einschließlich Aegyptens), wo es vermöge der von ¶ Ephräm (Opera omnia T. III, 1746, S. 477) bezeugten Zahlensymbolik P = 100 = ἐπ' ἀγαθά (Glückauf!) = βοηθια (Hilfe, Heil) wie auch vermöge der von dem arabischen Schriftsteller Maʿsûdi († 956) bezeugten Gleichung P = 100 = Ἑλενι (d. i. Konstantins Mutter Helena, vgl. Dd'A III 1, 1483 f) eine ganz besondere Verehrung genoß.

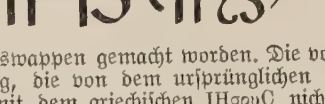
Das sechsstrahlige Kreuz, als M. Chr. (3) = IX und als solches nicht zu verwechseln mit I = XP, ist in vorchristlicher Zeit nicht bloß als Ornament, sondern wohl auch als religionsgeschichtliches Sinnbild gleich den beiden zuvor genannten Monogrammen nicht unbekannt. Es begegnet mehrfach in vorkonstantinischen christlichen Grabinschriften Roms, darunter einer datierten vom Jahr 268 oder 279, als compendium scripturae (de Rossi, IUR I n. 10; Roma Sott. II 277 und 320; Bullettino 1886, S. 79 n. 104), aber auch bereits als selbständiges Symbol (de Rossi, Bullettino 1892, S. 71), geht als Symbol seit 320 in die konstantinische Münzprägung, von da wieder in die Epigraphik über, ohne seinen Charakter als compendium scripturae zu verlieren, bleibt aber in beiderlei Art der Verwendung verhältnismäßig selten.

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Die beschriebenen monogrammartigen Zeichen des Namens Christi bzw. Jesu Christi 1, 2 und 3 wurden während der Zeit ihrer Blüte (4.—6. Jhd.) nicht bloß öfter umkreist oder in besonderen Darstellungen umkränzt, sondern im Einzelfalle, wie das von Aω begleitete monogrammatische Kreuz an der Mosaikdecke des Baptisteriums zu Neapel, sogar von Gottes Hand bekränzt und von dem Künstler nimbiert. Vielfach wurden sie ferner durch die Eingliederung zwischen zwei Palmzweigen oder zwei Tauben ausgezeichnet; die häufigste und weitaus bedeutsamste dieser Beigaben, zu denen auch der ¶ Fisch gehört, sind die apokalyptischen Anfangs- und Schlußbuchstaben des griechischen Alphabets AΩ (¶ Alphabet- und Buchstabenmystik), die den Sinn, aber auch die mystisch-magische Wirkung der Monogrammzeichen zu sichern haben, und deren Auftreten seit 337 auf den Münzen der Konstantiner in Verbindung mit 1, seit 350 auf Münzen Konstantius' II in Verbindung mit 2 sicher nachgewiesen ist. Aber auch die Zeichen selbst stellten sich in mancherlei Abwandlungen dar, so durch die Drehung des Rhobogens in 1 und 2 nach links = 6 und 7, oder durch die Umlegung des I in 3 aus der senkrechten in die Querrichtung = ✳. Die gehaltvollste Modifikation kam dadurch zustande, daß das konstantinische Monogramm und das einfache Kreuz kombiniert wurden zu 8; diese Form des M. Chr., die man gewissermaßen als Einheitsform desselben bezeichnen könnte, und die auch als 9 angetroffen wird, findet sich zum erstenmal in einer römischen Grabinschrift vom Jahre 347, dann wieder 348, ist aber nicht zu besonderer Bedeutung gelangt. Mit der ersten Hälfte des 6. Jhd.s hatten alle monogrammatischen Zeichen des Christusnamens, sowohl die Haupt- wie die Nebenformen, die sämtlich immerfort auch als grammatische Kürzungen gedient hatten, ihre geschichtliche Mission erfüllt: sie traten vor dem einfachen, unverhüllten Kreuz zurück. Immerhin ist das konstantinische M. und das monogrammatische Kreuz nicht bloß als compendium scripturae in das Mittelalter übergegangen, sondern auch in vielen Entstellungen (s. u. Meijer) erhalten geblieben. Ersteres erlebte recht eigentlich eine Auferstehung in seiner ursprünglichen Gestalt im 19. Jhd. und hat sich im kirchlich-religiösen Gebrauch neu eingebürgert, wenn ihm auch nach der Natur der Sache die einstige Popularität versagt bleiben muß.

Die zweite Reihe, deren Glieder formal dadurch bestimmt sind, daß sie nicht in einem monogrammartigen Zeichen, sondern als gewöhnliche, durch einen übergesetzten Querstrich zusammengehaltene Buchstabenfolge erscheinen, hat in $\overline{\text{IH}}$ die älteste Gestalt und Verwendung eines „M.s Chr." überhaupt, da diese bereits dem Verfasser des ¶ Barnabasbriefes (c. 9) sowie dem ¶ Clemens von Alexandrien (Strom. VI 11, 84, ed. Stählin S. 473, 22) bekannt war. Mit $\overline{\text{XP}}$ zusammen lesen wir $\overline{\text{IH}}$ kontextlich am Ende einer im Stadtinnern Roms gefundenen fragmentierten griechischen Grabinschrift des 3. Jhd.s (Bullettino della commissione arch. comunale di Roma 1889, S. 210; Gatti, Bullettino di arch. cr. 1888/89, S. 36; de Rossi). Sehr früh wurden die im allgemeinen Gebrauch selten gebliebenen Formen $\overline{\text{IH}}$ und $\overline{\text{XP}}$ in die den Kontraktionen $\overline{\text{HC}}$ (θεός) und $\overline{\text{KC}}$ (κύριος) analogen Formen $\overline{\text{IC}}$ und $\overline{\text{XC}}$ umgebildet und in die durch Anfügung des Endbuchstabens von Ἰησοῦς und Χριστός erweiterten Formen $\overline{\text{IHC}}$ und $\overline{\text{XPC}}$ fortgebildet. $\overline{\text{IC}}$ $\overline{\text{XC}}$ sind in Handschriften wie in Inschriften des Ostens und des Westens überaus häufig und gehen durch das ganze Mittelalter namentlich auch als Beischrift zu dem Christusbild.

Noch reicher und nachhaltiger ist aber die Lebens- und Entwicklungsgeschichte der Kürzungen $\overline{\text{IHC}}$ und $\overline{\text{XPC}}$ geworden. Sie wurden latinisiert zu $\overline{\text{IHS}}$ und $\overline{\text{XPS}}$ (dieses so bereits in der zweiten Hälfte des 4. Jhd.s nachweisbar, im 6. Jhd. auch als XRS) und bekamen, indem man in Unkenntnis der Herkunft des Wortes und der griechischen Sprache bei $\overline{\text{IHS}}$ H (Eta) für h nahm und bei $\overline{\text{XPS}}$ P (Rho) für p, in der Minuskel die Form ihs oder im späten Mittelalter auch $\overline{\text{yhs}}$ und $\overline{\text{xps}}$. Sowohl die Majuskel- wie die Minuskelformen waren nicht bloß grammatisch gebeugte Wortkürzungen, sondern auch, zumal im ausgehenden Mittelalter, selbständiges Symbol. Als solches ist der im 15. Jhd. ungemein verbreitete Namenszug Jesu durch ¶ Bernhardin von Siena unter der aus gotischen Buchstaben gebildeten Form yhs in strahlender Sonne zum Gegenstand kultischer Verehrung, von den Jesuiten unter der Form



zum Ordenswappen gemacht worden. Die volkstümliche Lesung, die von dem ursprünglichen Zusammenhang mit dem griechischen IHσουC nichts mehr weiß oder nichts mehr wissen will, ist: In Hoc Signo (vinces) oder In Hoc Salus oder Jesus Hominum Salvator oder Jesum Habemus Socium (so die Jesuiten) oder Jesus Heiland Seligmacher. Evangelische Christen sollten nach Lage der Dinge die Formel meiden.

Die für Christus im christlichen Altertum des griechischen Ostens wie des lateinischen Westens sowohl als Symbol wie in grammatischer Funktion begegnende Kurzform X, d. i. die nur im ersten Buchstaben des Namens Χριστός wiedergegebene, hat mit dem berühmten Akrostichon IXΘYC = Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ (¶ Fisch) und der nicht eindeutigen Sigle XMΓ = Χριστὸς Μιχαὴλ Γαβριὴλ oder Χριστὸς Μαρία Γέννα u. a. an der Schwelle des Mittelalters ihr Ende gefunden.

RE³ XIII, S. 367 ff; — Dd'A III 1, S. 1481 ff; — Außer der Lit. zu ¶ Labarum vgl. O. Zöckler: Das Kreuz Christi, 1875; — B. Gardthausen: Das alte M., 1924, S. 73 ff; — J. de Zwaan: An other strain of symbolism in the Chi-Rho as a monogram of Christ (Journal of Theol. Studies 21, 1920, S. 332 f); — Hieronymus: De monogramma $\overline{\text{XPI}}$ (Anecdota Maredsolana III 3, 1903, S. 144 ff., ed. Morin); — G. B. de Rossi: De titulis christ. Carthaginiensibus (Spicilegium Solesmense IV, 1858, S. 529 ff); — Ders.: Roma sotterranea II, 1867, S. 276 f. 317 ff; — Ders.: Del monogramma ☧ e delle sigle IH ☧ nell' ipogeo degli Acilii e nelle

gallerie circostanti (Bullettino di arch. cr. 1888/89, S. 30 ff); — Derſ.: Del singolare esempio di croce monogrammatica nella serie sopra descritta (ebda. 1892, S. 122 ff); — L. Traube: Nomina sacra, 1907; — C. H. Turner: The Nomina Sacra in early latin christian Mss. (in Miscellanea Franc. Ehrle, 1924, IV, S. 62 ff); — J. Wilpert: Die römiſchen Moſaiken und Malereien, 1916, Textbd. I, S. 28 ff; — Fr. W. Madden: Christian emblems on the coins of Constantine I the Great, his family and his successors (Numismatic Chronicle N. S. 17, 1877, S. 11 ff. 242 ff; N. S. 18, 1878, S. 1 ff. 169 ff); — O. Voetter: Erſte chriſtliche Zeichen auf römiſchen Münzen (Numismat. Zeitſchrift 24, 1892, S. 41 ff); — J. Maurice: Numismatique Constantinienne, 3 Bde., 1908—12; — B. Schultze: Die chriſtlichen Münzprägungen unter den Konſtantinern (ZKG 44, 1925, S. 321 ff); — W. Meijer: De verwording van het christ. letterteeken (Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 2, 1903, S. 203 ff; deutſch unter dem Titel: „Die Entartung des Chriſtuszeichens" in: Die Denkmalpflege 5, 1903, S. 122 f). — Im beſonderen zu IHC: C. Cavedoni: Dell' origine e valore della scrittura compendiosa IHS del sacrosanto nome di Gesù, Modena (1846) 1855²; — F. Spitta und Demmler: Das M. IHS (MGkK 12, 1907, S. 141. 173); — P. C. Molhuyſen: IHS (Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 16, 1921, S. 87 ff); — W. L. Schreiber: Handbuch der Holz- und Metallſchnitte des XV. Jhd.s IV, 1927, Nr. 1807 ff. — Zu XMΓ und IXΘYC vgl. E. Peterſon: ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 1926 (passim); — F. Dornſeiff: Das Alphabet in Myſtik und Magie, (1922) 1925², S. 110. 184; — F. J. Dölger: IXΘYC, 1910 ff. **Stuhlfauth.**

Monolatrie iſt Anbetung und Kult (griechiſch λατρία), die einem einzelnen göttlichen Weſen dargebracht werden, a) zeitweilig, z. B. wenn ein Frommer ſich ſo in die Anbetung einer gegebenen Gottheit vertieft hat, daß in jenem Augenblick alle die anderen für ihn nicht vorhanden ſind (¶ Henotheismus der vediſchen Hymnen, der babyloniſchen „Bußpſalmen" und Hymnen), oder wenn dieſe anderen in einer geſteigerten Inbrunſt geradezu als nicht vorhanden bezeichnet werden, z. B. „Du biſt der einzige Gott, es gibt keinen andern" im Gebet eines ägyptiſchen Schreibers an ¶ Amon (etwa 1350 v. Chr.), „auf Nebo allein vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht" in einer Inſchrift des aſſyriſchen Königs Adadnirari IV — Ausrufe von monotheiſtiſchem Klang, die aber nicht über den Einzelnen hinausgehen, der ſie von ſich gibt, und nicht über den Augenblick, in dem ſie erſchollen, ſo daß ſie ohne Widerhall in der polytheiſtiſchen Religioſität der Umwelt bleiben; — b) dauernd, wenn ein einzelner Gott in dem Leben ſeiner Gemeinſchaft, ſeines Stammes, ſeiner Stadt oder Nation ſolche Bedeutung hat, daß er als ihr Vertreter daſteht, als der einzige und eigenartige religiöſe Ausdruck ihrer Geſamtperſönlichkeit (¶ Kamos für die Moabiter, Aſſur für die Aſſyrer uſw.), ohne daß dies gegebenenfalls das Vorhandenſein anderer Gottheiten in der Religion der betreffenden Gemeinſchaft ausſchlöſſe (Aſtthar außer Kamos in der Inſchrift des Königs ¶ Meſa von Moab). Im eigentlichſten Sinn pflegt man mit dem Ausdruck M. den ¶ Monotheismus Iſraels auf ſeiner älteſten Entwicklungsſtufe zu bezeichnen, ehe er ſich zu ſeiner vollen Geltung entwickelte, als die Tatſache, daß ¶ Jahve der Gott Iſraels war, noch nicht hinderte, daß Kamos als Gott Moabs anerkannt wurde (Richt 11_{24}), während es nicht einmal denkbar erſchien, daß Jahve von Moab oder Edom angebetet werden könnte (¶ Gottesglaube: II A, 2a). In dieſer Anbetung eines einzelnen Gottes, der in Beſchränkung auf ſein Volk auch einziger Gott iſt, verbunden mit dem Glauben an das Daſein anderer Götter bei anderen Nationen, findet ſich die ſtärkſte Annäherung der M. an den Monotheismus; aber auch in dieſem Falle fehlt der Weſenszug des eigentlichen und wahren Monotheismus, der in der Verneinung aller anderen Götter außer dem Einen beſteht (vgl. ¶ Monotheismus und Polytheismus: I, 3; II; ¶ Gottesglauben: I, 2c, Sp. 1358 f).

ERE VIII, S. 810 ff (Monolatry and Henotheism: R. Mackintoſh); — J. H. Breaſted: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, 1912, S. 350; — S. Langdon: A Hymn to Enlil with a theological Redaction (Revue d'Assyriologie, 1915). **Pettazzoni.**

Monopol heißt die Zuſammenfaſſung des Angebots an einer Ware (ſelten der Nachfrage) in einer Hand, ſei es, daß in der Konkurrenz (¶ Liberale Wirtſchaftslehre) alle anderen einem unterlegen ſind, der nun allein den Markt verſorgt, ſei es, daß eine Mehrzahl von Anbietern ſich untereinander verſtändigen, um im Verkauf als Einheit aufzutreten, ſich insbeſondere nicht zu unterbieten (¶ Kartell). Während in der Konkurrenz der Preis der Ware nicht auf die Dauer von den Koſten einſchließlich des durchſchnittlichen Gewinns abweichen kann — nicht nach oben, weil der hohe Gewinn neue Mitbewerber herbeilocken, dadurch das Angebot vergrößern und den Preis ſenken würde, nicht nach unten aus entgegengeſetztem Grunde —, kann das M. als der begriffliche Gegenſatz zur Konkurrenz den Preis dauernd höher halten, ſo daß er alſo einen M.gewinn einſchließt. Freilich iſt dann der Abſatz geringer als beim tieferen Konkurrenzpreis; aber der Geſamtgewinn, das arithmetiſche Produkt aus dem Gewinn am Stück und der Abſatzziffer, ſteigt trotzdem, falls die Nachfrage dringend genug iſt, um auf eine ſtarke Preiserhöhung mit einem geringeren Abſatzrückgang zu antworten. Ob und bis zu welcher Grenze dies der Fall iſt, muß der Monopoliſt aus ſeiner Marktkenntnis beurteilen. Meiſt wird er mit einem geringeren als dieſem theoretiſch denkbaren Preiſe vorlieb nehmen, weil eine Ueberſpannung der M.macht das Auftreten neuer Konkurrenten erleichtert und ihre Chancen bei den Abnehmern verbeſſert, auch billigere Erſatzſtoffe konkurrieren könnten uſw. Außer in dem ſeltenen Falle abſolut beſchränkten natürlichen Vorkommens und ſtarken Bedarfs nach der Ware gibt es kein abſolut geſichertes M., und ſo tritt zur M.preispolitik die M.ſicherungspolitik, deren wichtigſtes Mittel die Vereinbarung „ausſchließlichen Verkehrs" mit den M.en der Lieferanten bezw. der Weiterverarbeiter iſt, ſo daß neue Konkurrenten der beteiligten Gruppen keine Abnehmer oder keine Rohſtoffe fänden. Uebrigens muß man genau beachten, daß der Preis nur über den Koſten des M.s liegt, auf die er an ſich geſenkt werden könnte, möglicherweiſe aber geradezu unter dem alten Koſtenpreiſe der Konkurrenz, weil mit der Errichtung des M.s jedenfalls der Abſatz — durch Vermeidung der bisherigen Kampfkoſten für Reklame uſw. —, überdies vielleicht auch die Produktion im Falle einheitlicher Zuſammenfaſſung der Betriebe, verbilligt wird. Dann hat der Verbraucher vom M. ſogar einen Vorteil, und der Nachteil beſchränkt ſich darauf, daß der Preis nicht ſoweit geſenkt, die angebotene Menge nicht ſoweit vergrößert wird, wie es die nunmehrigen Koſten erlauben und wie ein gemeinnütziges M. es tun würde. Selbſt hier aber zeigt ſich die Verkehrung des liberalen Wirtſchaftsprinzips in ſein Gegenteil durch das M. Während in der lehrmäßig normalen Konkurrenz das Privatintereſſe den Produzenten zwingt, die Verbraucher ſo reichlich und billig als möglich zu bedienen, eröffnet das M. die Möglichkeit,

durch Zurückhaltung des Angebots und Hochhaltung des Preises, also auf Kosten der Verbraucher, zu verdienen. Darum die Feindschaft des klassischen Liberalismus gegen das M., das sich aber gerade im Fortschritt der Konkurrenz immer stärker durchsetzt. Noch eindeutiger als die wirtschaftliche Wirkung ist die soziale: die Abriegelung der monopolistischen Plutokratie gegen unten, die in der monopolistischen Machtposition gelegene verstärkte Sicherung gegen das Herausfallen aus der Oberschicht und gegen das Aufsteigen neuer Elemente durch die Konkurrenz. An die Stelle der liberalen Schichtung nach der Leistung tritt die neue Feudalisierung. Diese Tendenzen werden durch den Schutzzoll, die Abwehr fremder Konkurrenz und Monopolisierung des heimischen Marktes mit staatlichen Mitteln zugunsten der heimischen Produzenten, machtvoll verstärkt, ja meist erst ermöglicht (¶ Freihandel und Schutzzoll). Internationale M.e sind noch sehr selten. **Heimann.**

Monotheismus und Polytheismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT.

Monotheismus und Polytheismus: I. Religionsgeschichtlich.

1. Problemgeschichtliches; — 2. Polytheismus; — 3. Monotheismus; — 4. Zur Theorie des M.

1. Aus der Berührung des jüdischen und christlichen M. mit den p.en Religionen der alten Welt erwuchs eine erste Theorie der menschlichen ¶ Religionsgeschichte, die den Polytheismus als eine teuflische nachträgliche Entstellung begriff (¶ Apologetik: I, 5; II, 3). Von der Apologetik und der Patristik in die Scholastik übergehend, überdauerte diese Theorie das Mittelalter bis zur Renaissance, und noch darüber hinaus behielt sie sowohl in der kath. wie in der protestantischen Theologie Geltung. Den gleichen Standpunkt nahmen im wesentlichen auch die rationalistischen Philosophen des 17. und 18. Jhd.s ein, die nur an Stelle der „geoffenbarten" die „natürliche" oder „vernünftige" Religion als Vertreterin des ursprünglichen M. setzten und an Stelle der Tücke des Teufels die Schwäche oder die eigensüchtige Erfindungskraft von Menschen (Priestern, Regierenden usw.; vgl. ¶ Aufklärung, 4 b; ¶ Deismus: III, 2 c). „J'ose croire — schrieb ¶ Voltaire (Dictionnaire Philosophique, 1764) — qu'on a commencé d'abord par connaître un seul Dieu et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs." ¶ Hume war der erste, der das Verhältnis der beiden Begriffe umkehrte, indem er behauptete: „polytheism and idolatry was and necessarily must have been the first and most ancient religion of mankind" (The Natural History of Religion, 1755, erschienen 1757; vgl. ¶ Deismus: III, 2 e), und kurz darauf wiederholte J. J. ¶ Rousseau: „le polythéisme a été leur première religion et l'idolatrie leur premier culte" (Émile, 1762, 4. Buch). Hierbei ist zu bemerken, daß sowohl Hume wie Rousseau in den P. die Glaubensinhalte der Wilden (¶ Primitive Religion) miteinbegriffen, für die etwa zur gleichen Zeit De ¶ Brosses den Sonderausdruck „¶ Fetischismus" prägte (Du Culte des Dieux Fétiches, 1757, erschienen 1760). Fetischismus, P. und M. wurden als die drei Stufen der religiösen Entwicklung im System des Positivisten A. ¶ Comte angenommen (Cours de philosophie positive, 1830—42). Daraus erwuchs dann unter Umbenennung des ersten Begriffs das klassische System des Evolutionismus, wie es von E. B. ¶ Tylor (Primitive Culture, 1871) formuliert wurde: ¶ Animismus, Polytheismus, Monotheismus.

Eine Loslösung vom systematischen Evolutionismus steckt schon in dem Gedanken von E. ¶ Renan (Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme, 1859), daß der Monotheismus, eingegeben durch den Anblick der Wüstenlandschaft, eine Besonderheit der semitischen Völker gewesen sei. In seiner Kritik Renans stellte Max ¶ Müller (Semitic Monotheism, The Times, 1860) als das Ursprüngliche den ¶ Henotheismus hin, das heißt eine Art von relativem M., aus dem sich dann sowohl der P. wie der wahre und eigentliche M. entwickelt habe. In Bekämpfung Tylors wies A. ¶ Lang (s. Lit.) daraufhin, daß bei verschiedenen primitiven Völkerschaften an höchste Wesen geglaubt werde, nicht Götter, nicht Geister, und daher unabhängig vom P. wie vom Animismus und unerklärbar vom evolutionistischen Standpunkt aus, Vertreter einer uranfänglichen erhabenen, nachher in Verfall geratenen Religiosität, aber nicht eines wahren M., auch nicht der geoffenbarten Religion. Auf dem von Lang eröffneten Wege wurde nun die alte Lehre vom ursprünglichen M. (vgl. ¶ Urheber) in wissenschaftlicher Form wieder aufgenommen auf Grund der völkerkundlichen religiösen Tatsachen, die P. Wilh. ¶ Schmidt (s. Lit.) im anti-evolutionistischen Sinne der kulturgeschichtlichen Schule der Völkerkunde herausgearbeitet hatte. Nachdem die Hypothese von einem etwaigen Eindringen m.er Ideen (Christentum und Islam) bei den Wilden (E. B. Tylor: On the Limits of Savage Religion, im Journal of the R. Anthropological Institute, 1892) als überwunden gelten darf, konnten die höchsten Wesen der Primitiven, so verschieden sie auch von einzelnen Forschern aufgefaßt wurden, von N. ¶ Söderblom (s. Lit.) zur Erklärung einzelner höchster Götter in p.en und m.en Religionen herangezogen werden, während R. ¶ Pettazzoni (s. Lit.) sie in systematischer Form zur Formulierung einer neuen allgemeinen Theorie (s. 4) über die Entstehung und Entwicklung des M. benutzte.

2. a. Der Polytheismus ist die Religionsform, die bei den mehr oder minder zivilisierten Völkern der alten Welt und ebenso in Amerika in der Zeit vor Kolumbus (Mexiko, Mittelamerika, Peru) vorherrschte; zur Zeit ist er in Japan (¶ Shintoismus), in ¶ China (: II, 2. 3), in Indien (¶ Hinduismus) und auch bei einigen kulturarmen Völkern, aber nur bei den fortgeschritteneren (Polynesier, Neger der Guinea-Küste) vertreten. Der P. ist ein verhältnismäßig spätes und verwickeltes Gebilde, das eine ziemlich fortgeschrittene Erscheinungsform der Religion darstellt. Voraussetzungen seiner Gottesvorstellungen bilden nämlich die elementarsten Religionsformen — nicht nur der Geist (¶ Animismus) oder der Dämon (¶ Polydämonismus), wie es die evolutionistische Theorie wollte, sondern auch das Totem (¶ Totemismus) und das unpersönlich Göttliche (¶ Mana als „Theoplasma"), das in der Natur ausgeströmt ist (Naturismus) oder in heiligen Handlungen entwickelt wird (magisch-ritueller Dynamismus; ¶ Magie). Wesenszüge des Gottes im Bereich des P. sind: 1. ein eigener Name in Verbindung mit einer genauer bestimmten Eigenpersönlichkeit (gegenüber der namenlosen Menge der Geister und der Dämonengruppen, für die es nur Gattungsnamen gibt; ¶ Gottesglaube: I, 2 a); — 2. ein Dienst der Anbetung seitens einer Gemeinschaft. Die Gründe, aus denen eine solche einen Geist (z. B. eines Vorfahren), einen Dämon, ein Totem, oder ein Naturelement als Gottheit annimmt,

sind mannigfach und verschieden. Das Ueberwiegen der Naturelemente (¶ Gottesglaube: I, 2 b) ist wahrscheinlich dem Umstande zuzuschreiben, daß die Großartigkeit der Naturobjekte und -erscheinungen dem sie darstellenden Gott jene außerordentliche Macht verleiht, deren die Gemeinschaft zu ihrem Schutze bedarf. Wesentlich ist dem P. der Glaube an mehrere Gottheiten und ihre Anbetung im Bereiche einer und derselben Gemeinschaft. Die Bildung eines p.en ¶ Pantheons hängt sehr häufig von der politischen Vereinigung mehrerer Gemeinwesen ab, aus der sich der Zusammenschluß ihrer verschiedenen Gottheiten ergibt; mehr als die allgemeinen mit der Entwicklung des Menschengeistes gegebenen Gründe, welche die evolutionistische Theorie hier ins Feld führt (fortschreitende Verminderung der Zahl der Gottheiten in Gemäßheit einer sich steigernden Fähigkeit zur Verallgemeinerung) sind hier geschichtliche im Spiele, zufällige, von Ort zu Ort verschiedene. Ein p.es Pantheon hat nicht die Starrheit eines theologischen Systems; ¶ Theologie und ¶ Dogma sind dem Geiste der p.en Religion fremd; der ¶ Kultus dagegen ist ihr Wesenselement.

2. b. Die Gottheiten einer p.en Religion werden meistens einem Systembildungsverfahren unterworfen, sei es durch die ziemlich primitive Methode von Genealogien, sei es vermittelst der Gruppenzusammenfassung in Dreiheiten (Babylonien und Indien; ¶ Dreieinigkeit: I), Siebenheiten (Babylonien usw.), Neunheiten (Aegypten), Zwölfheiten (Griechenland und Rom). Oder es kommt zu synkretistischen Gleichsetzungen einer Gottheit mit einer anderen oder mit mehreren anderen (Marduk als Allgott, AOTB², 329), selbst mit solchen aus verschiedenen Religionen (babylonisch-persischer und orientalisch-griechisch-römischer ¶ Synkretismus), oder geradezu mit „allen" anderen (¶ Isis, ¶ Serapis, ¶ Mithras; indischer ¶ Pantheismus). Oder es bildet sich die Ueberlegenheit einer Gottheit über alle anderen heraus (vgl. ¶ Gottesglaube: I, 2 c, Sp. 1358 f; ¶ Monolatrie), sei es aus politischen Gründen — insofern der Gott eines erobernden oder doch vereinigenden Gemeinwesens eine Vorherrschaftsstellung über die Götter der unterworfenen oder zusammengeschlossenen Gemeinwesen erlangt (¶ Amon, Marduk, Assur) — sei es aus Gründen der Wesenheit einer bestimmten Gottheit. In der Mehrzahl der p.en Religionen ist nämlich die höchste Gottheit ein Gott des ¶ Himmels, sei es der Gott des heiteren Tageshimmels, sei es der des stürmischen, bezw. des Nachthimmels (der babylonische Anu, der hittitische Tešup, der indische Varuna, der an die Stelle des Dyâus, „des Himmels", getreten ist; der persische Gott „des Himmelsgewölbes" Herodot I, 131; der griechische Zeus; der italische Jupiter-Diespiter; der etruskische Tinia; der nordgermanische Donar-Thor, der wahrscheinlich an die Stelle von Ziu-Tyr getreten ist; der litauische Perkunas „der Blitz" der slavische Perun Prokop, de bello goth. III, 14. 23; Seli der „Donnerer" der Tschetschenen; Jumala, Ilmar, Num der ugro-finnischen; Tengri „der Himmel" der türkisch-mongolischen Völker; T'ien „der Himmel" bei den Chinesen). Manchmal ist es eine (weibliche) Gottheit der ¶ Erde (in Kleinasien und im vorgriechischen Kreta; bei Negern des Sudan und der Guineaküste). Anderswo wieder ist es eine Gottheit der ¶ Sonne, wobei aber gegebenenfalls politische Gründe mitspielen, z. B. wenn die Sonne, die für alle Völker und Nationen die einzige und größte ist, zur Ober-Gottheit jener übernationalen Gemeinwesen erhoben wird, die sich als Reiche darstellen (Sonnenkult im Reich der Inkas; der Sol Invictus im römischen Kaiserreich; Kult des Aton, der Sonnenscheibe, in ¶ Aegypten [: II, 2 a]). Weder die Vorherrschaft einer Gottheit über alle anderen (Monarchotheismus) noch die Gleichsetzung einer mit allen anderen (Synkretismus und Pantheismus) beeinträchtigt die grundlegende Wesensart des P., da sie neben der höchsten oder — gegebenenfalls — „pantheischen" Gottheit (Juppiter pantheus CIL II, 2008; Serapis pantheus CIL II, 46; Silvanus pantheus CIL VI, 695; una quae es omnia, dea Isis, CIL X, 3800) die einzelnen niederen und besonderen Gottheiten bestehen läßt. Ebensowenig wird sie beeinträchtigt von der ¶ Monolatrie oder der vereinzelten Hinneigung zu einer einheitlichen Auffassung des Göttlichen, wie sie namentlich in Indien und Griechenland auf dem Gebiete der Spekulation vorkam (Xenophanes fr. 23: Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte; Antisthenes fr. 24).

3. Der Monotheismus ist recht eigentlich der Glaube an eine einzige Gottheit und ihre Anbetung unter ausdrücklicher Verneinung aller anderen. Daß diese Verneinung ein unentbehrlicher Wesenszug des M. ist, geht aus der Tatsache hervor, daß sie allen großen m.en Religionen, die die Geschichte kennt, gemeinsam ist. Es gibt deren vier: Die Religion von Israel und Juda („Ich bin Jahve dein Gott, du sollst nicht andere Götter neben haben mir" Ex 20_{2-3} Deutn 5_{6-7}; ¶ Monotheismus: II); das Christentum (οὐδεὶς θεὸς [ἕτερος] εἰ μὴ εἷς I Kor 8_4; vgl. ¶ Gottesglaube: III, 4); der Islam (lā ilāha illallāhu; ¶ Islam: I, 2 b); die Religion Zarathustras (die daeva in Dämonen verwandelt, einziger Gott ¶ Ahura Mazda; ¶ Perser: II). Andere göttliche oder übermenschliche Wesen (Engel und Heilige, ¶ Ameša-Spentas und Yazatas) sind in jeder dieser Religionen in verschiedenem Maße Gegenstand der Verehrung, aber nur insofern sie nicht als Götter aufgefaßt werden. Diese Auffassung des M., die die einzige geschichtlich zulässige ist, schließt schon in sich, daß er erst nach dem P. da sein konnte, dessen Verneinung er ist. Damit ist nicht gesagt, daß der M. sich etwa im Sinne der evolutionistischen Theorie aus dem P. entwickelte. Die angeblichen „m.en Strebungen", die man im Bereich der verschiedenen Polytheismen hat finden wollen, stellen höchstens einen Pseudo-M. dar, da sie sich leicht auf den Monarchotheismus oder den Synkretismus (s. 2 b) zurückführen lassen. Diese Hinneigungen zu einer noch weiteren fortschreitenden Verminderung der Göttergestalten stellen die evolutionistische Entwicklung des M. dar. Aber diese Entwicklung führt geschichtlich nicht zum M. Aus dem P. entwickelt sich der M. nicht durch Evolution, sondern durch Verneinung, was ebenso viel heißt wie Revolution. Auch hier handelt es sich nicht um eine allgemeine Tatsache, die notwendig mit den Fortschritten des menschlichen Geistes verbunden wäre (s. 2 a), wie es die evolutionistische Theorie im Zusammenhang mit ihrer durchaus verstandesmäßigen Auffassung der Religion wollte. Wie wollte man in solchem Falle erklären, daß das alte Griechenland bei all der großartigen Entwicklung seiner philosophischen Gedankenwelt (¶ Griechisch-römische Philosophie) nicht eine monotheistische Religion zutage gefördert habe? Es handelt sich vielmehr um ein besonderes Ereignis, das nur sehr wenige Male in der Weltgeschichte vorgekommen ist (die große Mehrheit der Völker ist m. nicht durch Entwicklung, sondern durch Bekehrung ge-

worden, d. h. als sie sich einer neuen und fremden Religion zuwandten, die m. war), und jedesmal gehörte dazu das Dasein und das Wirken einer großen religiösen Persönlichkeit. Die vier großen m.en Religionen der Geschichte sind nämlich zum Unterschied von den p.en ebensoviel „gestiftete" Religionen. Auch der Atonismus Amenhoteps IV (§. 2 b) ist persönliche Stiftung gewesen, freilich eine dauerlose; indes zu Unrecht hat man ihn „als den ersten M. in der Religionsgeschichte" hingestellt, da es sehr zweifelhaft ist, ob Amenhotep IV wirklich alle Götter der überlieferten Religion verleugnen wollte, während es anderseits sicher ist, daß er vor allem im Auge hatte, die Völker des ägyptischen Reiches zu religiöser Vereinheitlichung zu bringen und das thebanische Priestertum des Amon niederzudrücken. Ganz eigenwüchsige Bildung ist, soweit ersichtlich, der Jahvistische M. (¶ Mose); daß er nicht, wie hier und da behauptet worden ist, von ägyptischen (Atonismus) oder babylonischen (Sinkult in Ur, der Heimat Abrahams usw.) religiösen Strömungen abzuleiten ist, wird bestätigt durch das „pseudomonotheistische" Wesen jener Strömungen. Der christliche M. ist anfänglich eine Verlängerung des hebräischen M., hatte dann aber eine eigene Fortentwicklung. Der islamische M. leitet sich entstehungsgeschichtlich vom jüdischen und christlichen ab. Unabhängig davon ist, wie es scheint, der dualistische M. ¶ Zarathustras entstanden. Daß der M. nicht, wie es die evolutionistische Theorie behauptete, die notwendige Ausmündung des P. bedeutete, ergibt sich ebenso auch aus der indischen Religionsgeschichte, wo der vedisch-brahmanische P. (¶ Vedische und brahmanische Religion) einerseits im ¶ Jinismus und ¶ Buddhismus ausmündete, die nicht m. sind, und sich anderseits im ¶ Hinduismus fortsetzt, wo die „m.en Strebungen" — z. B. die des Siwaismus und Vishnuismus —, soweit sie nicht einfach in der Erhöhung einer Gottheit (Siwa, Vishnu, Rāma, Brahma) über die anderen (§. 2 b) bestehen, eher auf Einflüsse außerindischer Religionen, insbesondere des Islam, scheinen zurückgeführt werden zu müssen (vgl. den M. der ¶ Sikh).

4. Als Verneinung des P., der schon ein verhältnismäßig spätes und verwickeltes Gebilde ist (§. 2 a), steht der M. nicht am Anfang, sondern am Ende der Religionsgeschichte. Am Anfang steht, wie es scheint, eine Mannigfaltigkeit religiöser Grundformen (die vielleicht einer Mannigfaltigkeit von Grundtypen der religiösen Erfahrung entsprechen), von denen eine der Glaube an ein höchstes Wesen ist. Aber dieser reicht nicht aus, um den Urmonotheismus (§. 1) wissenschaftlich zu begründen, weil das höchste Wesen 1. weder ein Gott noch ein Geist ist (A. Lang), 2. nicht einzig ist (weder „Mono" noch „Theismus": Söderblom, Werden des Gottesglaubens[2], S. 124), sofern es niemals für sich allein da ist, sondern stets mit Magie, Totemismus oder Animismus zusammen. Das höchste Wesen ist, wie schon E. S. Hartland (gegenüber Lang, Folklore, 1898 ff) betonte, nicht ein unicum sui generis, im Gesamtrahmen der primitiven Religiosität, ist nicht ein reines Erzeugnis des rationalen Nachdenkens auf der Suche nach einer ursächlichen Erklärung der Welt und der Dinge (Wiederaufnahme des alten rationalistisch-begenerationistischen Standpunktes), wie es Lang auffaßte und ihm folgend Schmidt, Söderblom u. a. m. Gegen diese Auffassung, die von einer stillschweigenden Verallgemeinerung und Ueberschätzung der Eigenschaft als Schöpfer (¶ Urheber) herrührt, welche verschiedene „höchste Wesen" besitzen, und überhaupt gegen die Annahme des Urmonotheismus spricht entscheidend folgendes: 1. Einige der allerprimitivsten Völkerschaften (¶ Naturvölker; ¶ Primitive Religion) kennen den Begriff eines höchsten Wesens nicht (Wedda, Tasmanier); — 2. Von einigen höchsten Wesen primitiver Völker erhellt nicht, daß sie Schöpferwesen sind (Mungangaua der Kurnai, Südostaustralien; Altjira der Aranda und Tukura der Loritja, Mittelaustralien; Maret Khmakniam der Botokuden, Brasilien; Wataiuinewa der Yagan, Feuerland); — 3. Die besser bekannten der höchsten Wesen bei primitiven Völkern (außer den schon erwähnten: Baiame, Daramulun, Nurrundere in Australien, Kari auf der Halbinsel Malacca, Puluga auf den Andamanen, Ndengei auf den Fidschi-Inseln; Nzambi-Nyambe der Bantu; Mawu, Liwolowu, Buku der westafrikanischen Neger; Ngai, Dengdit usw. in Ostafrika; Schöpferwesen aus Kalifornien und andere aus Nordamerika) tragen überreichliche himmlische Züge, die sich nur erklären lassen, insofern die höchsten Wesen Himmelswesen sind, Personifikationen des ¶ Himmels, als welche sie dem mythischen, personifizierenden vielmehr als dem logischen Gedankenbereich angehören; — 4. Aus der himmlischen Natur des höchsten Wesens leitet sich sowohl das Attribut der schöpferischen Tätigkeit ab (vom Regen, der das Pflanzenleben hervorruft), wie jene nicht minder bedeutungsvolle Eigenschaft des Allessehens und Alleswissens, mit der häufig auch eine sittliche Seite des Himmelswesens verbunden ist als des Bestrafers böser Handlungen (häufig durch die meteorischen Mittel des Blitzes, des Orkans u. a).

Da nun anderseits die höchsten Gottheiten der p.en Religionen meistenteils (§. 2 b) Himmelsgötter sind, eröffnet sich für die Geschichte des M. eine großartige Perspektive. Die Allwissenheit ¶ Ahura-Mazdas (= „Der Herr, der weiß") geht zurück auf die himmlische Natur des Gottes „des Himmelsgewölbes" (Herodot I 131) im persischen und iranischen P., und hinter diesem schimmert ein höchstes Wesen himmlischer Art aus der vorarischen und vielleicht indoeuropäischen Zeit durch. Die wunderbaren Geschicke ¶ Jahves als Vertreters eines ethischen M. (§. II; ¶ Gottesglauben: II A, 3 c) sind im Keim vielleicht schon enthalten in den rächenden und strafenden Eigenschaften eines primitiven Himmelswesens, das sich dann in einen im Sturm sich offenbarenden Himmelsgott verwandelte. Auch Allah, Spender des Regens (Sure 29. 61 usw.), allwissend (Sure 58_8; $57_{3\,ff}$; 49_{18}; 27_{15}; 21_{110} usw.), ist wahrscheinlich ein alter Himmelsgott, der vor Muhammed da war (¶ Arabien: I, 2). Die Stifter der großen m.en Religionen haben nicht ex novo ihre Götter geoffenbart, sondern — abgesehen von ¶ Jesus Christus, der in einer bereits m.en Umgebung erstand, — diejenigen auf die Stufe von unbedingt einzigen Göttern emporgehoben, die in den vorhergehenden Polytheismen schon an höchster Stelle standen, weil sie Götter des Himmels waren, die ihrerseits wahrscheinlich auf primitive Himmelswesen aus vor-polytheistischer Zeit zurückgingen. So wird sowohl der evolutionistische wie der anti-evolutionistische Standpunkt überwunden: der M. als geschichtliches Gebilde gehört den jüngsten Erscheinungsformen an; aber sein Ursprung geht zurück auf die anfänglichen Erscheinungsformen des religiösen Lebens.

Allgemeine Literatur: A. Lang: The Making of Religion, (1898) 1909[2]; — P. W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee I (Anthropos 1908—10), (1912) 1926[2]; II, 1929; — A. Titius: Der Ursprung des Gottesglaubens (ZThK 1913); — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens

(1916) 1926²; — K. Th. Preuß: Die höchste Gottheit der kulturarmen Völker (Psychologische Forschung, 1922); — Derſ.: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926; — R. Pettazzoni: Dio. Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella storia delle religioni I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, 1922; — Derſ.: La formation du monothéisme (RHR 88, 1923); — Derſ.: Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo (Studi e Materiali di storia delle religioni, 1927); — F. Graebner: Das Weltbild der Primitiven, 1924; — P. Radin: Monotheism among primitive Peoples, 1924; — A. W. Nieuwenhuis: Das höchste Wesen im Heidentum (Internat. Archiv für Ethnographie, 1926); — L. H. Farnell: Attributes of God, 1925; — G. Foucart: Sky and Sky-Gods (ERE XI, S. 580 ff); — J. G. Frazer: The Worship of Nature I, 1926; — J. J. Fahrenfort: Het hoogste Wezen der Primitieven, 1927; — C. Clemen: Der sogenannte Monotheismus der primitivsten Völker (AR 1929); — R. Marét: Der primitive „Hochgott", ein Problem der Gestaltpsychologie (Studi e Materiali, 1929).

Einzelliteratur: A. W. Howitt: The Native Tribes of South-east Australia, 1904; — R. Pettazzoni: La religiosità dei Tasmaniani (Rivista di Antropologia, 1916); — G. Grey: Polynesian Mythology, 1885²; — A. B. Ellis: The ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa, 1890; — Derſ.: The yoruba-speaking peoples . . ., 1894; — D. Westermann: Gottesvorstellungen in Oberguinea (Afrika), 1928; — R. Dangel: Der Schöpferglaube der Nordzentralkalifornier (Studi e Materiali, 1927); — Derſ.: Tiraiwa, der höchste Gott der Pawnee (AR 1929); — Derſ.: Der Hochgott der Caddogruppe (Studi e Materiali, 1929); — U. Holmberg: The Mythology of All Races IV: Finno-Ugrian, Siberian, 1927; — Derſ.: Gudstrons uppkomst, med särskild hänsyn till de finsk-ugriska folkens religiösa föreställningar, 1917; — B. v. Strauß und Torney: Der altchinesische M., 1885; — Courant: Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois (RHR 41, 1900); — B. Schindler: The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings (Hirt Anniversary Volume 1923); — E. A. W. Budge: Tutankhamen: Amenism, Atenism and Egyptian Monotheism, 1923; — A. Jeremias: Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1905; — A. Edelkoort: Monotheïsme in Assyrie (Nieuw theol. Tijdschrift 1920); — B. Baentsch: Altorientalischer und israelitischer M., 1906; — J. Hehn: Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913; — Derſ.: Wege zum M., 1913; — G. Furlani: Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria (Studi e Materiali, 1929); — J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, (1887) 1927²; — A. Brockelmann: Allah und die Götzen: der Ursprung des islamischen M. (AR 1922); — Tor Andrae: Der Ursprung des Islams und das Christentum (Kirkshistorisk Årsskrift 1923 ff), 1926; — J. Darmesteter: Le dieu suprème des Aryas, 1883; — L. v. Schröder: Arische Religion I, 1914; — H. Jacobi: Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, 1923; — N. Macnicol: Indian Theism, 1915; — R. Pettazzoni: La Religione di Zarathustra, 1920; — Derſ.: Ahura Mazda, the knowing Lord (Indo-Iranian Studies in honour of D. D. P. Sanyana, 1925); — E. Zeller: Die Entwicklung des M. bei den Griechen, 1862; — H. Haas: Der Zug zum M. in den homerischen Epen (AR 1900); — R. Pettazzoni: La Religione nella Grecia antica, 1921; — A. B. Cook: Zeus, 1914—25; — U. v. Wilamowitz: Zeus (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—24), 1926; — H. Diels: Zeus (AR 1923—24); — H. Hommel: Der allgegenwärtige Himmelsgott (ebda. 1925); — F. Cumont: La théologie solaire du paganisme romain (Mém. de L'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres, 1909); — R. Pettazzoni: La religione primitiva in Sardegna, 1912; — Derſ.: La divinità suprema della religione etrusca (Studi e Materiali 1928); — R. Much: Der altgermanische Himmelsgott, 1898; — B. Kummer: Midgards Untergang, 1927.

Pettazzoni.

Monotheismus und Polytheismus: II. Im AT.

M. als bestimmt formulierte Lehre vom Dasein eines einzigen Gottes, verbunden mit der ebenso bewußten Bestreitung der Existenz irgendeines anderen Gottes (¶ Monotheismus: I, 3), findet sich im AT, abgesehen von dem im ¶ Deuteronomium unternommenen Anlauf (4 19. 35 6 4), erst vom Exil an, und zwar gehört solcher M. zu den Voraussetzungen, von denen die Botschaft des größten Mannes jenes Zeitalters getragen ist, Deuterojesajas (Jes 46 9 48 12; ¶ Jesaja, 2). Die Berührung mit babylonischer Weltherrschaft (41 1 40 15) und Wissenschaft (47 12 ff), die Einsicht, daß die Schicksale Israels nur einen Teil der ungeheuren Weltumwälzung bildeten, die er miterlebte (41 8 44 24 ff 49 22), und die Erkenntnis, daß allem äußern Anschein zum Trotz dieses Geschehen letztlich zu Israel-Judas Heil ausschlagen müsse (40 27 ff 45 17 51 22), hatten in Deuterojesaja den Glauben gezeitigt, daß Israels Gott, der die Dinge so zu Israels Bestem zu lenken wußte, der allein wirksame sei (41 13 48 3 54 9 f), so daß neben seiner universalen Größe und Macht für andere göttliche Wesen überhaupt kein Raum bleibt. Darum läßt er diesen Gott sprechen:

„Ich, ich bins einzig, Jahve,
und außer mir ist kein Heiland" Jes 43 11.

Wenn Deuterojesaja aber, die altprophetische Gattung der Disputation nachahmend (41 21—28), seinen Gott im Streitgespräch mit den „Götzen" darstellt, so geschieht dies nicht in der Meinung, als ob solche Wesen existierten, sondern nur, um ¶ Jahve selbst die völlige Nichtigkeit, das Nichtvorhandensein der Heidengötter aussprechen zu lassen (41 24; ¶ Götzendienst, 2). Zugleich feiert er Jahve nicht nur als den Lenker der Geschichte (43 17), sondern als den Weltschöpfer (40 22 44 24), der mit souveräner Macht auch die Natur so umgestalten wird, daß sie seinem auserwählten Volk zu Diensten sein muß (40 3 f 44 19 55 12). Die Heiden aber werden, von Jahves Macht durch den Augenschein überzeugt, es sich zur Ehre anrechnen, zu Jahves Volk gezählt zu werden (44 5), — ein Gedanke, der bei ¶ Sacharja (8 20 ff) in realistischer Fassung wieder auftaucht, während er bei ¶ Maleachi (1 11) sogar dahin ausgeweitet wird, daß auch der von den Heiden ihren Göttern dargebrachte Kult eigentlich Jahve zugedacht sei, weil es andere Wesen, denen er etwa gelten könnte, ja doch nicht gibt (sogenannter „absorptiver M."). — Dieser bedingungslose M. ist von da an das charakteristische Kennzeichen des Judentums und von diesem auf das Christentum und den Islam vererbt worden (¶ Monotheismus: I, 3. 4).

Deuterojesajas begrifflicher M. ist die konsequente Durchführung eines Gedankens, den er im Grunde seinen Vorgängern, den großen Propheten des 8. und 7. Jhd.s, verdankt, den er aber als erster völlig zu Ende gedacht hat. Von der Majestät ihres Gottes Jahve überwältigt, hatten diese ihren Gott bereits über alle Götter erhöht und ihm die Reiche der Welt, die Schätze der Erde und die Gedanken der Völker zu Füßen gelegt. Das Gericht Jahves, das ¶ Amos (1 3—2 8) verkündet, der Plan Jahves, in den ¶ Jesaja (8 16 f) geschaut hat, umfassen Heiden und Jahve-Volk gleichermaßen, und keine irdische, aber auch keine himmlische Macht kann sich ihm widersetzen (Jes 10 5 ff 14 24 ff 31 4 ff); denn die Götter der Völker sind „macht- und kraftlos, trügerisch und untreu" (Jerem 2 13 8 19 13 25). Doch scheint auch noch ein ¶ Jeremia (16 13) die Götter der Heiden als wirklich vorhandene Wesen zu betrachten. Der Hohn freilich, mit dem von ¶ Elias (I Kön

18_{27}) an alle Propheten Israels die Götzenbilder überschütten (Hosea 8_6 13_2 Micha 1_7), und der auch im Gesetz des ¶ Josia (Deutn 4_{28}) und dem hiervon beeinflußten Geschichtswerk zum Ausdruck kommt (II Kön $19_{17\,f}$), beweist, daß sie jedenfalls diese Götter, wenn sie solche auch nicht leugneten, doch in keiner Weise fürchteten (¶ Götzendienst, 1).

Dabei glauben aber diese Männer keineswegs eine absolut neue Forderung zu vertreten, und sie tun es in der Tat nicht. Vielmehr gehört die ausschließliche Verehrung ¶ Jahves durch sein Volk zu den Grundlagen des durch ¶ Mose vermittelten Bundesverhältnisses zwischen Jahve und Israel (Ex 20_2; ¶ Bund: II A, 3); da hierbei die Frage, ob es andere Götter für andere Völker gebe, nicht berührt wird, so darf man nicht wohl von M., sondern genauer von ¶ Monolatrie sprechen. Gerade darum ist aber auch die in alter und neuer Zeit oft aufgestellte Behauptung hinfällig, der M. des Mose sei auf altorientalische, sei es ägyptische (Echnaton) oder babylonische (Astralkult) Einflüsse zurückzuführen.

Die Wucht, mit der sich die Propheten gegen die Abgötterei ihres Volkes wenden (¶ Götzendienst), die sie nicht bloß als Torheit, sondern als Abfall von der Jahve gelobten Treue betrachten (Hosea 1_2 9_{10} 11_2), zeigt aber auch deutlich genug, daß hier für Israel eine Gefahr lag. In der Tat war von der Jahveverehrung, die Mose gefordert hatte, bei den Zeitgenossen eines Amos nicht mehr viel vorhanden. Mit dem Lande der ansässigen Kanaanäer hatte Israel bei seinem allmählichen Eindringen ins Land auch deren Gottheiten samt ihren Kultstätten, „Höhen", Malsteinen, Altären, Stierbildern usw., ja auch deren Kultbräuche übernommen (Amos 5_5), so daß schließlich selbst der gemeinsame Name dieser Gottheiten, ¶ „Baal", d. h. „Herr" oder „Besitzer" (nämlich: des Landes), auf Jahve übertragen wurde und die Jahvereligion in Gefahr stand, zu einem richtigen P. herabzusinken, zumal die Beziehungen des Hauses ¶ Omri zum tyrischen Königshaus im 9. Jhd. den phönizischen Gott Melkart oder ¶ „Moloch" unter dem altvertrauten Namen Baal wenigstens im Nordreich heimisch werden ließen (I Kön 16_{31} ff). Aber eben diese Gefährdung des M. rief den prophetischen Widerstand auf den Plan, vielleicht schon in der frühen Königszeit (¶ Samuel; I Sam 15_{22} ff), sicher dann gegen den tyrischen Baalsdienst, der in blutigen Religionskämpfen überwunden wurde (¶ Elisa; II Kön 9 f I Kön 19_{15} ff). Den p.en Charakter auch des volkstümlichen Baal-Jahve-Kultes hat zuerst der Prophet ¶ Hosea ($4_{12\,f}$) erkannt, und von da an hat bis zum Exil der Kampf des ursprünglichen Jahvismus gegen den P. in Israel nicht aufgehört. Wie stark freilich die p.en Neigungen in Israel waren, geht aus den Klagen eines ¶ Jeremia über den Sonnenkult der Exulanten in Aegypten (Jerem 44) und eines Tritojesaia (¶ Jesaia, 3) über die abergläubischen Winkelkulte seiner Zeit (Jes $57_{5\,ff}$ $65_{3\,ff.\ 11}$) hervor; deutlicher vielleicht noch aus den ¶ Elephantine-Urkunden, die zeigen, daß dort in der von Josias Reform noch unberührten Diasporagemeinde neben Jahve auch andere Gottheiten, z. B. eine Göttin Anathjahu und ein Gott Cherem, angerufen wurden, also ein richtiger P. im Schwange war. — Ob neben dem Baalsdienst in Kanaan eine alte ¶ „Urheber"-Gottheit unter dem allgemeinen Gottesnamen ¶ „El" verehrt wurde, deren Kult sich in frühester Zeit mit dem Jahvedienst verbunden und die diesem eigene m.e Tendenz verstärkt hätte, wie manche annehmen, ist nicht deutlich. Ohne Zweifel aber ist der in schwerem Ringen gegen den P. immer neu erkämpfte und schließlich im Judentum dogmatisch festgelegte M. die bedeutsamste und folgenreichste religiöse Leistung Israels. — ¶ Gottesglaube: II A.

Außer der Literatur zu ¶ Gottesglaube (: II A) und ¶ Götzendienst vgl. Bruno Baentsch: Altorientalischer und israelitischer M., 1906; — Konrad Müller: Die seit Renan über einen israelitischen M. geäußerten Anschauungen, Diss. Breslau 1911; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, 1925 [4]; — N. Soederblom: Das Werden des Gottesglaubens, 1926 [2], S. 264 ff; — RGG [1] IV, Sp. 478 ff. **Haller.**

Monrad, Ditlev Gothard (1811—87), lutherischer Theologe und Staatsmann, * in Kopenhagen, seit 1841 Redakteur der politisch liberalen Zeitungen Fädrelandet und Dansk Folkeblad, 1846—48 Pfarrer in Laaland, dann ein halbes Jahr dänischer Kultusminister, 1849—54 Bischof von Laaland-Falster, dann vier Jahre Dirigent des Kopenhagener Schulwesens, bis er wieder zum Kultusminister berufen wurde (1860—63); danach ein halbes Jahr Premierminister. Nach dem dänisch-deutschen Kriege (1864) zog er sich eine Zeitlang aus dem politischen Leben zurück und lebte als Kolonist (1866—68) auf New Zeeland, kehrte aber 1868 in pfarramtliche Tätigkeit zurück (nach Bröndbyerne auf Seeland) und war 1871—87 zum zweitenmal Bischof von Laaland-Falster. Der eigenartige, äußerlich schnell die Stellungen wechselnde Lebenslauf entsprach seiner außergewöhnlich anregungsreichen blendenden Persönlichkeit, die sich schnell und eindrucksvoll verausgabte und dann andere Betätigungsfelder suchte. Im theologischen Kampfe mit ¶ Grundtvig und seiner Enge sowie in der Gegnerschaft zu ¶ Martensen und seinem spekulativen Konservativismus bewährte M. einen kraftvollen Liberalismus, der in vielen Zügen an die englischen ¶ Latitudinarier erinnert.

Vf. u. a.: Liberalismens Gjenmäle mod Biskop Martensens sociale Ethik, 1878; Gegen Grundtvig besonders: Förste Kamp om den apostolske Trosbekendelse, 1874, und Bidrag til den apostolske Trosbekendelses Historie, 1885 f. — Außerdem: Prädikener, 1871, sowie das sehr verbreitete Erbauungsbuch: Aus der Welt des Gebets, 1876. — Ueber M. vgl. Th. Graae: D. G. M., 1887; — B. Nannestadt: Portraiter fra Kirken, 1895, S. 1 ff; — Dansk biogr. Lex. XI, S. 446 ff. **Ndeley.**

Monsky, Max, evg. Theologe, * 1876 in Olschöwen (Ostpreußen), trat nach dem Studium in den Dienst der Evangelischen Bewegung in Österreich (¶ Los-von-Rom-Bewegung) und war seit 1904 Pfarrer in Krems. 1912 begründete er die „Evangelische Gesellschaft in Oesterreich" und begann eine umfassende, über die Grenzen Oesterreichs weit hinausreichende Evangelisationstätigkeit, die nach dem Krieg mit neuer Frontrichtung und wertvollen Ergebnissen als Arbeitervolksmission fortgesetzt wurde (¶ Volksmission). M. ist auch im Vorstand des ¶ Gnadauer Verbandes.

Vf. u. a.: Im Dienst am eigenen Volk, 1923. **Faber.**

Monstra. Die Vorstellung, daß in der Schönheit der Natur und namentlich des menschlichen Körpers sich Gott offenbare, daß sie von Gott komme, mit der Weltenharmonie in Einklang stehe und heiligend auf ihre Umgebung wirke, ist dem Altertum nicht fremd. Schönheit und Glück stehen in ebenso engem Bunde wie Mißgeschick und Häßlichkeit. Für beide ist dem Inder die gleiche Göttin (srī) das Symbol, das gleiche Wort (subha) gibt ihm beide Eigenschaften wieder. — Der schönen Gottheit steht der häßliche Teufel gegenüber (so schon in den altiranischen Texten; vgl. die Gegenüberstellung der Helena mit Phorkyas und den Graien in Faust II), der das Proto-

typ der (leicht verkleideten) Mißbildungen ist: der Monstrositäten. Unter diesen tritt der Klumpfußträger (der Teufel) mythenbildend hervor; desgl. beispielsweise das bärtige Weib (Hexe). Abnorm sind auch partielle oder totale Behaarung (Affenmenschen), universeller oder partieller Riesenwuchs (die ¶ Riesen; Maria als „Jungfrau mit dem Fuße"), die tierischmenschliche (scheinbare) Mischgestalt (namentlich in der Zeit der Hexenprozesse phantastisch beschrieben; vgl. die Lyk-, Kyn-, Tigranthropie des Altertums, daher „Hasenscharte" und „Wolfsrachen", deren Träger als Früchte von Teufelsbuhlschaften angesehen wurden), die Vielzahl von Gliedern, Organen und Körperteilen (vielarmige und vielbeinige Götter), der Zyklopentypus (der Buddha mit dem Zyklopenauge), Verkümmerung oder Schwund lebenswichtiger Organe (der rumpflose Kopf als das sprechende Haupt im Macbeth), Kretinismus (¶ Zwerge), Kiefer- und Zahnmißbildungen (die Sonne als „mundlose Jungfrau" im deutschen Rätsel, als zahnloser Gott in Indien), pathologische Hautfärbung (¶ Leukopathie); desgl. verfrühtes Wachstum einzelner Organe (vgl. Milchsekretion aus Kinderbrüsten: Hexenmilch; Zahnentwicklung bei Neugeburten: Richard III kommt „mit Zähnen in die Welt, die Welt zu beißen" [Shakespeare]); hermaphroditische Zwitterbildungen; doppelte Keimanlage: die „siamesischen Zwillinge". — Phantastische Schilderungen ferner Wunderländer (der Uttarakurus in Indien; der Riesen-, Zwerge-, Zyklopengegenden, vgl. Otellos Reiseschilderung: Shakespeare, Otello I 3) nährten die solchen Phänomenen entgegengebrachten Empfindungen der Furcht, des Abscheus, der Verehrung. — Bei Tieren sind M. (vgl. den achtbeinigen Sleipnir) häufiger als beim Menschen, am häufigsten im Pflanzenreich, wo wirklicher und scheinbarer („Pelorien", „Verbänderungen") Riesenwuchs, Albinismus, doppelte Keimanlage usw. vorkommen. — Den von den M. ausgelösten psychologischen Reaktionen entspricht ihre Behandlung: Tötung (Aussetzung), Ausnutzung, Verspottung, seltener Veneration. Sache der Zivilisation ist es, an Stelle von Furcht und Staunen tätiges Mitleid und Verständnis zu setzen, die Neugier unbefriedigt zu lassen (Verbot aller öffentlichen Schaustellungen) und die soziale, religiöse, wissenschaftliche Problemstellung zu fördern. — Alle M. sind minderwertig, pflanzen sich schlecht fort (die albinotische Pflanze wird oft parasitär!), lassen sich bisweilen als Atavismen verstehen (Schwanzbildung und Hasenscharte beim Menschen; die gelappte Form der Ginkgoblätter als Rückschlag aus der tertiären Urform im Pflanzenreich).

Ernst Schwalbe: Die Morphologie der Mißbildungen der Menschen und der Tiere, 2 Bde., 1906—07 (3. Bd. im Erscheinen); — O. Penzig: Pflanzen-Teratologie, 3 Bde., 1921—22²; — Julius von Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva, 1912.

v. Negelein.

de Montaigne, Michel (1533—92), französischer Schriftsteller, Philosoph und Pädagoge, stammte aus einer südfranzösischen adligen Familie, 1557 Rat am Parlament zu Bordeaux, gab aber dieses Amt 1570 auf, um sich ganz seinen Studien zu widmen. M. veröffentlichte zunächst eine Uebersetzung der „natürlichen Theologie" des ¶ Raimund von Sabunde (1569); die „Apologie des Raimund von Sabunde" ist auch das ausführlichste Stück seines Hauptwerks, der noch heute gelesenen Essais (2 Bde. 1580, erweitert 1588), die in ganz unregelmäßiger Anlage und sprunghafter Behandlungsweise Ansätze zur Erörterung der verschiedensten philosophischen, pädagogischen, geschichtlichen, literarischen Themen geben. Den Mangel an Systematik wiegt eine tiefe Menschenkenntnis, eine damals unerhörte schöpferische Kraft der Sprache und eine Fülle geistvoller Einfälle auf. Der schließlichen Folgerung M.s wegen, die in die skeptische Frage: „Que sais-je?" ausmündet, hat man ihn als Skeptiker bezeichnet, obwohl er durchaus an den Lehren der kath. Kirche festhält und auch nicht daran denkt, den Skeptizismus systematisch zu verteidigen. Pädagogisch wertvoll ist das erste Buch (Kap. 24, 25), wo er auf eine naturgemäße Erziehung dringt und zeigt, daß der Schüler vor allem lernen müsse, sich selbst zu erkennen, gut zu leben und gut zu sterben (¶ Französische Literaturgeschichte, 2 b). Von den Schriftstellern des 17. Jhd.s ist nur ¶ Pascal tiefgehend von M. beeinflußt; erst im 18. Jhd. wird M.s Einfluß von Bedeutung.

Kritische Ausgabe der Essais, 4 Bde., hrsg. von F. Strowski 1906 ff; ältere Ausgabe von J. O. Leclerc, 4 Bde., 1865 bis 1866, und von Dezeimeris und Barckhausen, 2 Bde., 1873; — Deutsche Uebersetzung in der mit Einleitungen und Anmerkungen versehenen Ausgabe von „M.s Gesammelten Werken" von Wilh. Weigand und Otto Flake, 5 Bde., 1911; auch in der Auswahlausgabe von E. Kühn, 5 Bde., 1900—01. — Ueber M. vgl. Paul Bonnefon: M., l'homme et l'oeuvre, 1893; — Paul Stapfer: M., 1894; — Lampion: Introduction aux Essais de M., 1900; — E. v. Sallwürk in EHP IV, S. 810 ff; — P. Lobstein: Calvin und M., 1909. — Weiteres bei Ue III, 1924 ¹², S. 162 ff.

Buchenau.

von Montalembert, Charles Forbes, Graf (1810—70), Führer der liberalen kath. Partei in Frankreich, * in London als Sohn eines französischen Emigranten und einer protestantischen Engländerin, trat 1830 vor die Oeffentlichkeit als Mitarbeiter von ¶ Lamennais und ¶ Lacordaire an der Zeitschrift L'Avenir (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b). Nach deren Verdammung durch die Enzyklika Mirari vos (1832) ging er nach Deutschland, unterwarf sich aber auf das Zureden Lacordaires. Seit 1835 Pair von Frankreich, kämpfte er, gleichgültig gegenüber den politischen Veränderungen, für die modernen Freiheiten im Dienst der kath. Kirche, rief 1843 zum Kampf für die Unterrichtsfreiheit (¶ Frankreich, 6 a), trat 1845 für den Jesuitenorden ein, erklärte sich 1848 für die Republik, 1849 für Frankreichs Eingreifen in Italien zugunsten ¶ Pius' IX. 1850 brachte ihm das Gesetz ¶ Falloux die Erfüllung seiner schulpolitischen Ideale. 1852 wurde er Mitglied der Académie française. 1855 schuf er aus der Zeitschrift Le Correspondant das Organ der liberalen Katholiken, in dem er mit ¶ Dupanloup, Lacordaire u. a. für eine ehrliche Aussöhnung von Kirche und Freiheit, Dogma und Kultur kämpfte gegen das von L. ¶ Veuillot im Univers vertretene jung-ultramontane System der Verquickung von Politik und Religion, der Förderung des Mirakelwesens und des Mißbrauchs der politischen Macht zur Unterdrückung der Gewissensfreiheit. ¶ Syllabus und Enzyklika von 1864 brachten die Niederlage seiner Ideale. Mit der weiteren Entwicklung der vatikanischen Kirche konnte er sich nicht befreunden. In der ¶ Infallibilität des Papstes, deren Erklärung er nicht mehr erlebte, sah er die in System gebrachte Papstautokratie, die wie ein Joch der Kirche Gottes sich auflegt zum unausbleiblichen Verderben der Seelen.

Oeuvres, 9 Bde., 1861—68. — Ueber M. vgl. Lecanuet: M., 3 Bde., 1895—1902; — K. Sell: Die Entwicklung der kath. Kirche im 19. Jhd., 1898; — G. Bonet-Maury: Histoire de la liberté de conscience en France, 1900; — de Narfon: M. et Louis Veuillot, 1914; — RE³ XIII, S. 415 ff.

Lachenmann.

Montanismus, altchristliche Sekte, vom 2. bis 6. Jhd. bezeugt, im Altertum meistens Phryger oder Kataphryger (οἱ κατὰ Φρύγας) genannt. Ihr Urheber ist der Prophet ¶ Montanus, Entstehungsjahr 156/57. Eine Reaktionsbewegung, wollte der M. im Gegensatz zu der entstehenden bischöflichen Kirche das alte Christentum wiederherstellen. Urchristlich ist seine Eschatologie: die Weissagung großer Katastrophen, des Weltuntergangs, der Herabkunft des himmlischen Jerusalem; ferner der Enthusiasmus: die beherrschende Stellung der Propheten und Prophetinnen (¶ Maximilla und Priscilla) und ihre Missionsreisen; endlich die Lebensordnung: die unbedingte Verwerfung der zweiten Ehe und die verschärfte Bußzucht. Wenn er das Fasten betonte, besondere Arten von Fasten einführte (Xerophagien, Rhaphanophagien) und zum Märtyrertod aufforderte, so wollte er damit Offenbarungen des Geistes hervorrufen. Wenn er erwartete, daß sich das himmlische Jerusalem auf Pepuza und Tymion, zwei Dörfern in Phrygien, niederlassen werde, so war ihm die Heimat heiliger als das heilige Land. — Ueber die Propaganda des M. während der ersten 50 Jahre haben wir manche gleichzeitige Nachricht. Interessant ist, daß er in Lyon im Jahre 177 gerade im Zeitpunkt der Verfolgung durch Markus Aurelius eintraf; die Märtyrer von Lyon (¶ Pothinus) empfahlen ihn dem Bischof ¶ Eleutherus von Rom; erst ¶ Viktor I hat den M. in Rom für häretisch erklärt. In Karthago spielt er in die Verfolgung des Septimius Severus im Jahre 203 hinein (¶ Perpetua und Felicitas). Dort gewann er ¶ Tertullian, der sich ganz in seinen Dienst stellte (¶ Afrika: I, 4). Der schließliche Erfolg aber war, daß der M., wo er fortbestand, eigene häretische Gemeinden bildete, mit bischöflicher Verfassung, unter Patriarchen in Pepuza. — Wichtig für den christlichen Enthusiasmus sind die erhaltenen Aussprüche des Montanus und seiner Prophetinnen und die Beschreibung einer Vision bei Tertullian, De anima 9.

Sammlung der Quellenstellen von N. Bonwetsch in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 129 und von P. de Labriolle: Les sources de l'histoire du Montanisme, 1913; bei den Stellen aus ¶ Epiphanius muß aber die Ausgabe K. Holls verglichen werden. — Inschriften bei W. M. Calder im Bulletin of the John Rylands Library VII, Manchester 1922/23, S. 309 ff; — Geographisches bei W. M. Ramsay: The Cities and Bishoprics of Phrygia, 2 Bde., 1895/97; — N. Bonwetsch: Die Geschichte des M., 1881; — Derſ.: RE³ XIII, S. 417 ff; XXIV, S. 189; — H. Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II, 1912, S. 41 ff. 420 (dort Belege für die Einzelheiten); — Karl Müller: Kirchengeschichte I, 1924², S. 162 ff. 233 ff; — Gustav Krüger: Handbuch der Kirchengeschichte I, 1923², S. 79 ff; — P. de Labriolle: La crise montaniste, 1913; — Wilh. Schepelern: Der M. und die phrygischen Kulte, deutsch 1929. — Die Inschrift CIL VIII 25 045, eine Bekanntmachung in Ehesachen, ist nicht sicher montanistisch (so Seckel in SBA 1921, S. 989 ff.), vielleicht jüdisch (so P. Maas in ThLZ 1922, S. 311). **Achelis.**

Montanus, 1. Prophet († vor 178/79), Urheber des ¶ Montanismus, dessen Anhängern er als der Joh 14 $_{16}$ verheißene ¶ Paraklet galt. M. stammte aus Ardabau in Phrygien und soll Neophyt, früher Priester der Kybele gewesen sein; damit ist die Möglichkeit gegeben, daß der Montanismus mit den orgiastischen Kulten ¶ Kleinasiens zusammenhängt. **Achelis.**

2. Jacobus, aus Gernsbach, schloß sich den ¶ Brüdern vom gemeinsamen Leben in Münster an, dann seit Sept. 1486 im Herforder Bruderhause, dort 1528 Rektor, war in Deventer Schüler von ¶ Hegius. M. verfaßte viel gebrauchte grammatische Lehrbücher, dichtete Hymnen, geistliche Lieder und Oden, schrieb eine vita Elisabethae (Marburg 1511) und wurde bereits 1520 mitsamt dem Herforder Bruder- und Schwesternhause evangelisch. Luther stand mit ihm im Briefwechsel und schützte 1532/34 sein Bruderhaus und die prinzipiell gebilligte Lebensweise der Brüder vom gemeinsamen Leben.

L. Schulze in Evg. Kirchenzeitung 1881, Nr. 24; — RE³ III, S. 488. 491; XX, S. 479; — ADB 22, S. 176 ff. **Barnikol.**

Montauban.

1. Nach dem Beschluß der Nationalsynode von Montpellier (1598) wurde M. (Dep. Tarn et Garonne), bis 1629 neben La Rochelle das stärkste Bollwerk der Hugenotten (¶ Frankreich, 4 b), der Sitz einer reformierten Akademie zum Studium der Philosophie, Theologie, Medizin und Rechtswissenschaften. Nach der Belagerung M.s 1621 konnte sich nur noch die theologische Schule halten mit je einer Abteilung für Philosophie und Theologie und 2- bzw. 3jährigem Studium. Zur Zeit ihrer höchsten Blüte zählte die Akademie bis zu 500 Studenten aus Frankreich, der Schweiz, Holland und Schottland. Der Geist der in M. gelehrten Theologie war bis 1630 überwiegend von der Polemik gegen die römische Kirche bestimmt; in den dogmatischen Streitigkeiten innerhalb der reformierten Kirche hielt ihr gemilderter Calvinismus eine mittlere Linie zwischen dem fortschrittlichen ¶ Saumur und dem reaktionären ¶ Sedan. Unter ihren Lehrern sind die bekanntesten Daniel ¶ Chamier (1612—21) und John ¶ Camero (1624/25). Nachdem schon 1659 das protestantische Collège von M. den Jesuiten eingeräumt worden war, wurde die Akademie 1660 durch Ludwig XIV von M. nach Puylaurens verlegt und 1685 aufgehoben.

2. Nach den „Organischen Artikeln" zum Napoleonischen Konkordat von 1802 (¶ Frankreich, 5) hätten die lutherischen Pfarrer in ¶ Straßburg, die reformierten in ¶ Genf ihre Ausbildung erhalten sollen. Auf die wiederholten Bitten der reformierten Kirchen wurde ihnen von Napoleon I eine theologische Fakultät nach dem Vorbild der 1685 eingegangenen Akademie bewilligt. Seit 1829 wiederholen sich die Versuche, die Fakultät von M. wegzuverlegen; namentlich ¶ Guizot trat für die Gründung einer gemeinsamen protestantischen Ecole des Hautes Etudes religieuses in Paris ein; doch verhielten sich die orthodoxen Reformierten ebenso ablehnend wie die Lutheraner. Nach dem Uebergang der Straßburger Universität an Deutschland (1871) wurde von M. aus der Versuch erneuert, in Paris eine gemischte lutherisch-reformierte Fakultät zu bekommen; er führte ebensowenig zum Ziel wie die Bemühungen, nach der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 6 a), 1906 die Fakultät von M. mit der 1877 in ¶ Paris gegründeten zu verschmelzen. Der letzte Grund für die Aussichtslosigkeit dieser Unionsversuche lag in den dogmatischen Gegensätzen: die Fakultät in M. war der Sitz der calvinistischen Orthodoxie (Ad. ¶ Monod, de ¶ Felice, ¶ Jalaguier, H. ¶ Bois, E. ¶ Doumergue u. a.). Durch das Trennungsgesetz von 1905 wurde die Fakultät von M. aus dem Verband mit der Universität Toulouse, der sie angegliedert war, entlassen und als freie Fakultät von der orthodoxen Gruppe der reformierten Kirche (Union nationale des Eglises réformées évangéliques) in Pflege genommen. 1919 wurde sie, um den Studenten den Besuch der Vorlesungen einer großen staatlichen Universität zu ermöglichen, von M. nach Montpellier verlegt.

M. Nicolas: Histoire de l'ancienne Académie protestante de M. (1598—1659) et de Puylaurens (1660—86), 1885; — Faculté de M., troisième centenaire, 1903; — A. Sardi-

noux: Mémoire universitaire et ecclésiastique sur la Faculté de théologie protestante et le Séminaire de M. (1808—78), 1888; — E. Doumergue: La Faculté de M. en 1600, en 1810 et en 1910 (Revue de Théologie 1910, Heft 6). **Lachenmann.**

Monte Cassino, das etwa 529 durch ¶ Benedikt von Nursia oberhalb der Bergstadt Casinum (zwischen Rom und Neapel) gegründete ¶ Benediktiner-Mutterkloster, später Ruhestätte der Gebeine des Ordensstifters, daher im Mittelalter schlechthin „Sanctus Benedictus" genannt. Wiederholt zerstört: 589 durch die Langobarden, 884 durch die Sarazenen, 1349 durch ein Erdbeben. Nach der ersten Zerstörung fanden die Mönche im römischen Andreaskloster ein neues Heim; von hier wurden sie 596 zur Bekehrung der ¶ Angelsachsen ausgesandt und somit auf den Weg ¶ Canterbury-¶ Fritzlar-¶ Fulda zum deutschen Norden gewiesen. M. C. selbst ward gegen 720 durch Abt Petronax wieder aufgebaut. Nach der zweiten Zerstörung bezogen die Ordensleute um 950 aufs neue den Berg; nach der dritten wurde dank Hilfe des ganzen Ordens der Schaden bald wettgemacht. Die heutigen Hauptgebäude entstammen dem 16./18. Jhd. Früh der bischöflichen Aufsicht entzogen (¶ Exemption; wie ¶ Bobbio, ¶ Fulda), vorübergehend (1321—67) selbst Bistum, vom 8. Jhd. ab fortdauernd an Mitgliederzahl und Besitz gewachsen, mit einer Kette von Gelehrten und Künstlern verschiedenster Zweige durch die Jahrhunderte seines Bestehens, wird die höchste Blüte M. C.s erreicht in der Amtszeit des Abtes Desiderius (1058—87, seit 1085 Papst ¶ Viktor III), nachdem die sittliche Erneuerung von ¶ Cluni aus sich durchgesetzt hatte. — Die piemontesische Regierung hat 1866 auch M. C. aufgehoben, aber das Kloster in Würdigung seiner geschichtlichen Bedeutung, seiner Schätze an Urkunden (80 000), Büchern, Kunstwerken als „Nationalmonument" anerkannt (wie ¶ Subiaco) und wieder der Obhut der Mönche anvertraut. Seitdem ist sein Ansehen und die Wirkung seiner Arbeit ständig im Steigen, indem jetzt Klosterarchiv und Klosterbibliothek, auch die Kunstwerke der Bergeshöhe der Forschung zugänglich wurden; die Ordensgenossen selbst sind an der Prüfung und Veröffentlichung (in eigener Verlagsdruckerei) hervorragend beteiligt. — Mit dem kirchlichen Gebiete von M. C. ist seit 1834 die Propstei Atina verbunden; die Mönche leiten ein Gymnasium und eine philosophisch-theologische Lehranstalt; Erzabt ist seit 1909 Gregor Diamare (* 1865 zu Neapel).

Chevalier, TB., Sp. 1978 ff (älteres Schrifttum bis 1900); — Quellen bei Potthast², S. 1712 (Reg.); Manitius II, S. 821 (Reg.); — RE³ II, S. 577 ff; XIII, S. 426 ff; XXIV, S. 189; — RGG¹ III, Sp. 486 ff; — Tabularium Casinense, seit 1887; — Spicilegium Casinense, seit 1888; — Miscellanea Cassinese, seit 1897; — Catalogus codicum Casinensium manuscriptorum I 1, 1915; — Mélanges publiés à l'occasion du Jubilé du Mont-Cassin par les Abbayes bénédictines de la Congrégation belge, Louvain 1929; — Montecassino (ital.), 1912; — Th. Zahn: Altes und Neues, 1927, S. 99 ff; — P. F. Kehr: Italia pontificia I, 1906, S. 103 ff; — E. Caspar: Echte und gefälschte Karolinger-Urkunden für M. C. (NA 33, 1907, S. 53 ff); — Derſ.: Zur ältesten Geschichte von M. C. (NA 34, 1908, S. 195 ff); — Derſ.: Petrus Diaconus und die M. Cassineer Fälschungen, 1909; — R. Palmarocchi: L'abbazia di M. C. e la conquista normanna, 1913; — Regesto di Tommaso decano, o cartolario del convento cassinese (1178—1280), 1915; — L. Hanſer: Der Primat des Abtes von M. C. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 46, 1928, S. 93 ff); — L. Bégule: Le Mont-Cassin et ses travaux d'art, 1908; — C. L. Torelli: M. C. nella storia e nell' arte 1916. **Flaskamp.**

Montefiore, 1. Claude Goldſmid, jüdischer Theologe, * 1858 in London, Großneffe von Sir Moses M. (Nr. 2), gab von 1890 ab, zusammen mit Israel Abrahams, die Jewish Quarterly Review heraus, lebt als Privatmann in London. M. ist der Führer des liberalen ¶ Judentums (: II B, 2 b u. c) in England und dessen wissenschaftlicher Vertreter. Er bejaht bei aller Betonung des jüdischen Eigenbesitzes die Einbeziehung der Werte der abendländischen christlichen Kultur. Sein Liberalismus lehnt die alten Formen des „Gesetzes" ab. Mannigfach anregend ist er in der Erziehungs- und Wohlfahrtsarbeit der englischen Juden geworden.

Vſ. u. a.: The Synoptic Gospels, (1909) 1927²; Liberal Judaism and Hellenism, 1918; The Old Testament and after, 1923; Outlines of liberal Judaism, (1912) 1923²; The Bible for home reading, 1909. **Baeck.**

2. Moſes (1784—1885), jüdischer Menschenfreund, * in Livorno, lebte namentlich in England, wo er zu hohen Ehren kam. In Palästina, Polen, Marokko, Rumänien unterstützte er seine bedrängten Glaubensgenossen. † in Ramsgate. — ¶ Judentum: II B, 1 c.

Israel Davis: Sir M. M., 1884; — Lucien Wolf: Sir M. M., 1884. **Fiebig.**

Montes pietatis sind kirchliche Kreditinstitute, die auf Betreiben der Franziskaner in der 2. Hälfte des 15. Jhd.s in Oberitalien gegründet wurden, um der durch das kirchliche Zinsverbot (¶ Wirtschaftsgeschichte, kirchliche) verursachten Kreditnot abzuhelfen. Aus den durch milde Gaben gebildeten Kapitalien (montes), die unter kirchlicher Verwaltung standen, konnten Geldbedürftige Darlehen erhalten, anfangs zinslos, dann gegen Verzinsung, da die freiwilligen Beiträge für den Bedarf nicht ausreichten. Aehnliche Einrichtungen lassen sich schon im 10. und 11. Jhd. in den lothringischen Klöstern nachweisen. Der erste monte di pietà wurde 1462 in Perugia errichtet, der von Orvieto erhielt 1463 als erster die päpstliche Bestätigung. Für die Ausbreitung der M. p. hat sich vor allem der Franziskaner Bernardino von Feltre († 1494) eingesetzt; der Widerspruch der Dominikaner, die gegen die Verzinsung kämpften, verstummte erst nach der Entscheidung des fünften Laterankonzils und einer Bulle Leos X von 1515, die sich für die Verzinsung von Darlehen aussprach. Der M. p. in Rom entwickelte sich zu einer kirchlichen Großbank. Außerhalb Italiens verbreiteten sich die M. p. wenig, am meisten noch in Frankreich und den spanischen Niederlanden, am wenigsten in Deutschland, wo die öffentlichen Leihhäuser von Anfang an weltliche, besonders städtische Gründungen waren.

RGG¹ IV, Sp. 490 f; — Cerreti: Histoire des monts-de-piété, 1752; — Heribert Holzapfel: Die Anfänge der M. p. 1462—1505, 1903; — Ludovic de Besse: Le bienheureux Bernardin de Feltre et son oeuvre, 1902; — Th. Sommerlad: Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland II, 1905, S. 275 ff; — E. Sackur: Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte französischer und lothringischer Klöster im 10. und 11. Jhd. (Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte I, 1893, S. 155 ff). **Dannenbauer.**

Montesquieu, Charles (1689—1755), französischer Geschichts- und Staatsphilosoph, * im Schloß La Brède bei Bordeaux, 1714 Parlamentsrat von Bordeaux und 1716—26 Präsident des Parlaments. Nach einigen naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Abhandlungen veröffentlichte M. 1721 anonym die Lettres Persanes, jenes Meisterwerk der französischen Literatur, das die Aufklärungsliteratur eröffnet (¶ Französische Literaturgeschichte, 4 b). Die schonungslose Kritik der damaligen Sittenzustände —

allerdings selbst in ein sehr leichtgeschürztes Gewand gekleidet — mußte ihn mit den Machthabern in Konflikt bringen. Durch seine persönliche Gewandtheit erreichte er trotzdem 1728 die Aufnahme in die Akademie und besuchte dann auf langjährigen Reisen Oesterreich-Ungarn, Italien, die Schweiz, Deutschland, Holland und 1729—31 England, um die englischen Gesetze und Staatseinrichtungen zu studieren. Zurückgekehrt, schrieb er einige kleinere Arbeiten, darunter die bedeutsamen Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734) und gab, nach zwanzigjähriger Vorbereitung, sein Hauptwerk, den Esprit des Lois (1748) heraus. Als Mitarbeiter der Encyclopédie (¶ Enzyklopädisten) hat er nur den Versuch über den Geschmack geschrieben. M.s Bedeutung beruht zum Teil auf den mannigfachen Anregungen, die er als Geschichtsphilosoph gegeben hat, zum größten Teil aber auf seiner, an den englischen Verhältnissen gebildeten Verfassungstheorie. Schon die Lettres Persanes wenden sich gegen die absolute Monarchie. Im Esprit des Lois werden als politische Grundformen Republik, Despotie und konstitutionelle Monarchie unterschieden; sein Ideal ist dabei, obwohl nicht ausdrücklich ausgesprochen, die konstitutionelle Monarchie mit scharfer Trennung der legislativen und exekutiven Gewalt. In dieser Hinsicht gehört er neben ¶ Rousseau zu den Theoretikern, die der französischen Revolution (¶ Frankreich, 5; ¶ Menschenrechte) vorarbeiteten und für die Verfassungskämpfe von Bedeutung waren. Der Esprit des Lois enthält die erste vergleichende Rechtsgeschichte mit soziologischem Hintergrund; M. verknüpft hier auf höchst geistvolle und fruchtbare Weise völkerpsychologische und historisch-pragmatische Gesichtspunkte. Dabei liegen ihm selbst revolutionäre Konsequenzen noch fern. Der religiösen Einstellung nach gehört er zu dem Gedankenkreise des Deismus.

Oeuvres complètes, hrsg. von E. Laboulaye, 7 Bde., Paris 1875/79; deutsche Ausgabe, 10 Bde., 1827/31, Auswahl von E. Meyer, 1904. — Vgl. Dangeau: M. Bibliographie de ses oeuvres, Paris 1874; — A. Forel: M., (1887) 1889² (deutsch 1896); — B. Klemperer: M., 2 Bde., 1914/15; — Hansen: M.s Theorie von der Dreiteilung der Gewalten im Staate auf ihre Quellen zurückgeführt, 1878; — Jos. Dedieu: M. et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de l'Esprit des lois, 1909; — Gottfr. Koch: M.s Verfassungstheorie, Diss. Halle 1883; — E. Seibel: M.s Verdienst um die römische Geschichte, 1887. **Buchenau.**

Montessori, Maria, * 1869, italienische Aerztin und Pädagogin, die sich um die Erziehung des Kleinkindes und des Schulkindes auf methodisch-wissenschaftlicher Grundlage besonders verdient gemacht hat. Im Kinderhaus (casa dei bambini), in dem die Kinder zwischen drei und sechs Jahren den ganzen Tag leben, werden sie ohne tätigen Eingriff der Lehrerinnen nur aus dem an den Gegenständen der Umwelt und den didaktischen Materialien unmittelbar erwachenden Interesse gebildet. In einem gewissen Gegensatz zu ¶ Fröbel steht nicht die Weckung des Geistes, sondern die Weckung der Sinne und die Uebung der Muskeln im Vordergrund der M.-Methode; diese ist also mehr sensualistisch als idealistisch gerichtet. Dieselben Methoden werden auch auf die Schulkinder bis zum 11. Jahr angewandt.

Vf. u. a.: Il metodo della Pedagogia Scientifica Applicato all Educazione Infantile nelle Case dei Bambini, 1913² (deutsch: Selbsttätige Erziehung im frühen Kindesalter, 1913); Mein Handbuch, 1922; Erziehung für Schulkinder, 1927. — Ueber M. vgl. Hilde Hecker und Martha Muchow: Friedrich Fröbel und M. M., 1927. **Keiseler.**

Montet, 1. Edouard, * 1856 in Lyon, seit 1885 Professor für Exegese des AT.s und orientalische Sprachen an der Université Genf, langjähriger Rektor, seit 1926 Honorarprofessor.

M. schrieb u. a.: Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, 1883; Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, 1885; Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques, (1891) 1905²; Premiers éléments de la langue arabe, 1896; Grammaire d'arabe régulier, 1905; Histoire du peuple d'Israël d'après l'Ancien Testament, (1896) 1899²; Voyage au Maroc, 1903; Brésil et Argentine, (1895) 1897²; Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc, 1909; De l'état présent et de l'avenir de l'Islam, 1911; Etudes orientales et religieuses, 1917; L'Islam, 1921; Histoire de la Bible, 1924; Histoire du peuple d'Israël des origines à l'an 70 après Jésus-Christ, 1926; Le livre de Job, traduction nouvelle, 1926; Le Coran, traduction nouvelle, 1929.

2. Ferdinand (1851—1927), Bruder des vorigen, * in Lyon, 1877—82 reformierter Pfarrer, 1883 Privatdozent an der prot.-theol. Fakultät in Paris, 1884—89 Professor für semitische Sprachen und Literatur an der Université Lyon, 1890—1906 an der theol. Fakultät in Montauban, seit 1906 wieder an der Université Lyon, 1925 Honorarprofessor der Université Toulouse.

M. schrieb u. a.: Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque, 1891; La composition de l'Hexateuque, des Juges, de Samuel et des Rois, (1894) 1895²; Les sources et les rédactions successives des livres de Samuel et des Rois, (1898) 1899²; La composition des Evangiles, (1899) 1901²; Introduction à l'étude de la grammaire comparée des langues aryennes, sémitiques et touraniennes, 1885; Histoire des sciences, 1909. **Lachenmann.**

de Montfaucon, Bernard (1655—1741), kath. Gelehrter, seit 1675 den ¶ Maurinern zugehörig, erst in Toulouse, Sorèze u. a., seit 1687 in St. Germain-des-Prés, wo der Aufenthalt durch gelehrte Reisen unterbrochen wurde. Seine Forschung galt besonders dem klassischen und dem kirchlichen Altertum; für letzteres hat er zahlreiche, bis dahin unveröffentlichte Quellen erschlossen und sich auch hervorragend an der Kirchenväterausgabe der Mauriner beteiligt. Für die griechische ¶ Paläographie hat er in seiner Palaeographia graeca (1708) ein grundlegendes Werk geschaffen, das als sein Meisterwerk gilt.

Vf. ferner u. a.: Analecta Graeca, 1688 und 1692; Athanasius-Ausgabe, 1698 (= MSG 25—28); Diarium Italicum, 1702; Collectio nova Patrum et Scriptorum graecorum, 2 Bde., 1706; Hexaplorum quae supersunt, 1713; Antiquitas illustrata, 10 Bde., 1719; 5 weitere 1724 (= antike Kunstgeschichte); Chrysostomus-Ausgabe, 1718—38 (= MSG 47—64); Les Monuments de la Monarchie française, 5 Bde., 1729—33. — Ueber M. vgl. E. de Broglie: M. et les Bernardins (= seine Schüler), 2 Bde., 1891 (Bd. II, S. 311 ff. M.s Autobiographie mit Schriftenverzeichnis); — RE³ XIII, S. 431 ff; — HN³ IV, 1910, S. 1445 ff. **Zscharnack.**

von Montferrat, Johanna (1556—1640), geborene von Lestonnac, 1900 selig gesprochen, stiftete in Toulouse nach dem Tode ihres Gatten (1597) und mehrjährigem Klosterleben 1606 die Gesellschaft der Töchter Unserer lieben Frau von Bordeaux für kath. Mädchenerziehung. Die von ¶ Paul V 1607 bestätigte Gemeinschaft, beim Tode der J. v. M. 30 Häuser umfassend, hielt sich mit etwa 50 Häusern in Frankreich, Spanien, Italien, Nordamerika bis heute. Dem Benediktinerorden eingegliedert, wurden die Klostertöchter von Bordeaux, weil ihre Satzungen denen des Ignatius von ¶ Loyola (¶ Jesuitenorden) nachgebildet waren, Jesuitinnen genannt.

RE³ VIII, S. 784; — KHL II, Sp. 115; — Biographien von Clérot, 1902; Cerigart, 1904; Duprat, 1907. **W. Koehler.**

von Montgelas, Maximilian Joseph, Graf (1759—1838), 1799—1817 bayerischer Minister, Schöpfer des modernen bayerischen Staates (¶ Bayern: I, 3 a). In seine Amtszeit fallen die ¶ Säkularisationen, die eine territoriale Abrundung des Staates ermöglichten, die Verkündigung der Religionsfreiheit, die die Entwicklung Bayerns zu einem paritätischen Staat anbahnte, die Aufrichtung eines staatlichen Schulwesens und die Neuordnung der Universitäten, die Vorbereitung des bayerischen Konkordats u. a. Auch der Kirche gegenüber war M. ein schroffer Vertreter der Staatsallmacht im Sinne des ¶ Territorialismus, der unter ihm wie bei ¶ Joseph II von Oesterreich auch Reform kirchlicher Sitten, gottesdienstlicher Gebräuche u. dgl. in die Hand nahm.

Vgl. M.s Denkwürdigkeiten, hrsg. von Ludwig von Montgelas, 1887 (deutsch; äußere Verwaltung) und im französischen Original von Gg. v. Laubmann und Mich. Döberl, 1908 (innere Verwaltung; mit historischer Einleitung); — Mich. Döberl: Entwicklungsgeschichte Bayerns II, 1928²; — H. v. Sicherer: Staat und Kirche in Bayern 1799 bis 1821, 1874; — Mich. Döberl: M. v. M. und das Prinzip der Staatssouveränität, 1925; — Anton Döberl: Die bayerischen Konkordatsverhandlungen 1806 und 1807, 1924; — ADB 22, S. 193 ff. **Zscharnack.**

Montgomery, James (1771—1854), englischer Dichter, * zu Irvine (Ayrshire), ließ sich 1792 in Sheffield nieder, 1795—1825 Herausgeber des „Sheffield Register" (später Isis genannt). Mit der historischen Dichtung „The Wanderer of Switzerland" (1806) begann sein Ruhm als Dichter. 1830 und 1831 hielt er Vortragsreihen am Royal Institute in Sheffield. M. war Glied der ¶ Moravian Church, äußerst wohltätig, ein Freund der äußeren und inneren Mission. Von seinen über 400 geistlichen Liedern (¶ Kirchenlied: I, 6 b), die harmonisch im Rhythmus und sehr ansprechend sind in ihrem Ausdruck schlichten Glaubens sind etwa hundert heute noch im Gebrauch; darunter „Hail to the Lord's Anointed", „Songs of Praise the Angels sang", „Go to dark Gethsemane", „For ever with the Lord", „Prayer is the Soul's sincere Desire" (vgl. Corpus Confessionum Abt. 10).

Vf. u. a.: The West Indies, 1809; The World before the Flood, 1812; Greenland, 1819; The Pelican Island, 1826; Songs of Praise, 1822; The Christian Psalmist, 1825; The Christian Poet, 1825; Original Hymns, 1853; Poetical Works, (1828) 1854⁴. — Vgl. J. W. King: J. M., 1858; — J. Holland und J. Everett: Life of J. M., 7 Bde., 1854—56; — G. W. Tallent-Bateman: Papers of the Manchester Literary Club, 1889, S. 385 ff und 435 f; — Julian: Dictionary of Hymnology, 1907, S. 763 f; — EBrit XVIII, S. 783 f; — DNB XII, S. 764 f. **Eell.**

Montmirail, Hauptsitz der herrnhutischen ¶ Brüderunität in der französischen Schweiz. Das Gut M. kam durch die Familie von Wattenwyl (endgültig 1765) in den Besitz der Brüderunität. Damals wurde dort eine Erziehungsanstalt für junge Mädchen gegründet, die noch heute besteht. In M. erscheint das französische Gesangbuch der Brüdergemeine (Psalmodie de l'Église des Frères, 1926¹²), das eine große Anzahl original-französischer Brüderlieder enthält, unter deren Verfassern die Dichterin Francoise Bille (1822—1904) hervorragt.

Paul Wernle: Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jhd., 3 Bde., 1923—25; — Die originalfranzösischen Lieder herrnhutischer Herkunft mit deutschen Uebersetzungen im Corpus Confessionum, 1928 ff, Abt. 10. **Fabricius.**

Montserrat, Wallfahrtsort und Benediktinerabtei in Katalonien (Spanien). 986 bestand an der wohl schon im 9. Jhd. für das Gnadenbild U. L. Frau gegründeten Kirche ein von der Abtei Ripole abhängiges Priorat. Die seit 1410 bestehende Benediktinerabtei erlebte unter dem Abt Garcia Cisneros (1493—1510) ihre Blütezeit. 1522 hielt sich Ignatius von ¶ Loyola in M. auf. Um 1600 errichteten Mönche von M. Priorate in Mexiko und Lima, 1632 bis 1635 die Klöster der „Schwarzspanier" in Wien und Prag-Emmaus. Von 1835—44 war die Abtei aufgehoben. 1862 trat sie der Kongregation von ¶ Subiaco bei und ist jetzt das Hauptkloster ihrer spanischen Provinz.

KHL II, S. 1027 f. **Lachenmann.**

Moody, Dwight Lyman (1837—99), amerikanischer Evangelist, * in Northfield (Mass.), Gründer des Moody Bible Institute in Chicago und vor allem der Northfield Conferences, die der Heranziehung und Bildung geeigneter Arbeiter für allgemeine kirchliche Arbeit (Sonntagsschullehrer, Gemeinde- und Vereinssekretäre u. dgl.) dienen. Er regte auch die studentische Missionsbewegung an (¶ Missions-Studien-Bewegung). Seine Persönlichkeit hat stark geholfen, das methodistische Gemeinschaftsideal zu klären (¶ Gemeinschaftsbewegung, 4 a).

RE³ XIII, S. 434 ff; — ChrW 1901, Sp. 369 ff. **Haupt.**

Moog, Georg, altkath. Theologe, * 1863 zu Bonn, 1884 Hilfsgeistlicher in Köln, 1888 Pfarrer in Dortmund, 1898 in Krefeld, seit 1907 zugleich Dozent für AT und NT am altkath. Seminar zu Bonn, 1912 Weihbischof bzw. Koadjutor des Bischofs ¶ Demmel, seit 1913 Bischof der deutschen ¶ Altkatholiken.

Vf. u. a.: Johannes van Neerkassel und sein Amor Poenitens (RITh 1907 und 1908) und die 3. und 4. Auflage des Abrisses der Kirchengeschichte für den altkath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, (1888) 1927⁴. **Moog.**

Moore, George Foot, amerikanischer Theologe, * 1851 in West Chester, studierte in Cambridge und Göttingen, Professor für AT in Cincinnati (Ohio).

Vf. u. a.: Commentary on Judges, 1895; The Literature of the O. T., 1913; History of Religions I—III, 1914—20; Judaism I—II, 1927. **Galling.**

Moralische Wochenschriften des 18. Jhds. In England sind sie aufgekommen und bedeuteten dort eine nationalethische Reaktion gegen das Franzosentum, das mit der Restauration der Stuarts (¶ England, 3 c) in Bildung und Lebensweise eingedrungen war. The Tatler (seit 1709), The Spectator (seit 1711), The Guardian (seit 1713) von Rich. Steele und Jos. Addison waren die wichtigsten. Nach ihrem Vorbild erschien 1713 in Hamburg die erste deutsche M. W.: „Der Vernünftler" von Joh. Mattheson. 1721—23 folgten in Zürich die mehr beachteten „Diskurse der Maler" von Bodmer und ¶ Breitinger, gleichfalls vom Spectator angeregt, Sittengemälde, mit dem Namen berühmter Maler unterzeichnet. In Hamburg gab 1720—26 die Patriotische Gesellschaft den „Patriot" heraus, der in der Bildungs- und Amtsaristokratie der Stadt Autoren und Lesepublikum hatte. Im Innern Deutschlands bürgerte ¶ Gottsched mit den „Vernünftigen Tadlerinnen" (1725/26) und dem „Biedermann" (1727/29) die neue Literaturgattung ein. Um 1760 zählte man gegen 180 W. Keiner war ein mehr als dreijähriges Dasein beschieden. In Berlin z. B. folgte auf den „Berliner Zuschauer" (1769) der „Neue B. Zuschauer" (1772), auf diesen der „Neueste" (1775) und endlich der „Allerneueste B. Zuschauer" (1776). Gleichwohl haben sie

in ihrer Gesamtheit eine ungeheure Wirkung auf die geistige und sittliche Volkskultur geübt; während sie in England nur förderten, haben sie in Deutschland Grund gelegt. Mit ihnen begann bei uns, über wenige einsame Denker hinausgreifend, der Prozeß der ¶ Aufklärung als Gesamtbewegung. Der seiner Mündigkeit zustrebende Volksgeist lernte über Dinge des täglichen Lebens wie Kartenspiel und Tabakrauchen, Sprachmengerei und Geckentracht, Ammenwesen und Kindererziehung nachdenken. Zugleich lenkten die neuen Zeitschriften den Blick des Bürgers aus der Enge materieller Interessen hinaus in die Weite sittlicher Fragen, indem sie der Menschen Leidenschaft und Laune, Tugend und Freundschaft, Torheit und Erkenntnis, Elend und Glückseligkeit in Betrachtung und Exempel an ihm vorüberziehen ließen und zu Reformen des gesellschaftlichen Verkehrs, der Jugenderziehung und der Frauenbildung anregten. In letzterer Hinsicht erwarben sich namentlich Gottscheds „Vernünftige Tadlerinnen" ein hohes Verdienst, die im Gegensatz zur herrschenden Frivolität Liebe und Ehe mit hohem Ernst behandelten und überhaupt dem Frauenleben auf der Grundlage gediegener Bildung einen edleren Inhalt gaben, als im galanten Zeitalter Putztisch und Spielsalon zuließen. Den M. W. gebrach es gewiß an wissenschaftlicher Tiefe; nur die schlichte Natürlichkeit des gesunden Menschenverstandes kam in ihnen zu Wort. „Bemühe dich mehr, ein gutes Herz als einen großen Verstand zu zeigen", lautete die Losung. Auch in religiöser Hinsicht findet sich von eigentlichem Rationalismus keine Spur. Kühne Kritik fehlt ebenso wie ergreifende Glaubenszeugnisse. Eine wohltemperierte Frömmigkeit hält zwischen dem Zuwenig einer offenbarungsfeindlichen Freigeisterei und dem Zuviel der Unduldsamkeit, des Aberglaubens und des Hexenwahns die solide Mitte. Sie hegt gegenüber den beiden gerügten Extremen „richtigere Vorstellungen von Gott", den sie „in seinen Werken und in der unendlichen Mannigfaltigkeit allenthalben vor Augen sieht", empfindet die Religion als sanftes Reizmittel zur Tugend und schöpft ihre Nahrung aus Natur und Bibel. Die Ethik hält sich von aller asketischen Verstiegenheit frei und betont darum gern ihren „philosophischen" Charakter im Unterschied von dem „geistlichen". Die Darbietungen litten freilich an ermüdender Breite und ewigem Einerlei. Die Psychologie ihrer novellistischen Stücke erzeugt bei modernen Lesern Heiterkeitserfolge. Aber gerade diese Mängel sicherten ihnen die umfängliche und segensreiche Wirkung; nur so konnten sie auch den einfachen Leser dazu erziehen, über sich und die Welt nachzudenken.

Neudrucke: Diskurse der Maler, in Kürschners Nationalliteratur Bd. 42; Die Gottschedschen in der Gottschedausgabe von E. Reichel, 1902 ff. — C. Milberg: Die m. W. des 18. Jhd.s, 1880; — K. Jacoby: Die ersten m. W. Hamburgs, 1880; — O. Lehmann: Die deutschen m. W. des 18. Jhd.s als pädagogischen Reformschriften, 1900; — H. Lachmanski: Die deutschen Frauenschriften des 18. Jhd.s, 1900; — R. Fischer: J. G. Altmann, die deutsche Gesellschaft und die m. W. in Bern, 1902; — W. Hartung: Die deutschen m. W. als Vorbild G. W. Rabeners, 1911; — M. Stecher: Die Erziehungsbestrebungen der deutschen m. W., 1914; — Max Wieser: Der sentimentale Mensch, 1924, S. 170 ff. **Auer.**

Moralstatistik.

1. Unter ¶ Statistik versteht man heute die zahlenmäßige Erhebung und Untersuchung von Massenerscheinungen, insbesondere auf dem Gebiete des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, unter M. demgemäß die auf statistische Erhebungen gestützte Untersuchung der sittlich bedeutsamen Handlungen in der menschlichen Gesellschaft. Die M. ist mithin von dem allgemeinen Stande der Technik der Statistik und insbesondere davon abhängig, welcherlei Handlungen oder Zustände und welcherlei Bedingungen derselben die maßgebenden Instanzen der Gesellschaft, vorab der Staaten für bedeutsam genug halten, um sie in statistischen Erhebungen zu ermitteln. Fruchtbare Erhebungen liegen, obwohl die Anfänge weiter zurückgehen, für eine größere Zahl von Ländern erst seit dem 19. Jhd. vor, und noch viel jüngeren Datums ist eine Gleichmäßigkeit des statistischen Verfahrens, welche eine wirkliche Vergleichbarkeit des Zahlenmaterials in den Hauptländern gewährleistet. Als erstes bot sich auf Grund der ¶ Kirchenbücher eine Erfassung der Bewegung der ¶ Bevölkerung (: I) dar, und so konnte der Berliner Oberkonsistorialrat Joh. Peter Süßmilch schon 1741 die durchgreifende Regelmäßigkeit und den Zusammenhang in den Vorgängen der Eheschließungen, Geburten und Todesfälle nachweisen. Ein weiteres wichtiges Gebiet ist die zuerst wohl in Frankreich gepflegte Kriminalstatistik, die nicht nur die absolute und die verhältnismäßige Häufigkeit der einzelnen Straftaten festhält, sondern auch die Fragen nach Alter, Geschlecht, Beruf, Landschaftszugehörigkeit, namentlich aber auch nach etwaigen Vorstrafen stellt und mit alledem wichtige Einblicke in die Moralität der Bevölkerung gewährt. Für die M. wichtige statistische Feststellungen sind ferner die über den Beschäftigungsgrad der Bevölkerung (z. B. ¶ Frauen- und ¶ Kinderarbeit, ¶ Arbeitslosigkeit), über ihren Gesundheitsstand (z. B. das Umsichgreifen von Geschlechtskrankheiten!), ihr Wohnungswesen und manches andere. Wenngleich die vom Staat gepflegte Statistik das eigentliche Rückgrat der Bemühungen um M. bildet, so sind doch die Materialien, welche die kirchliche Statistik bietet, eine nicht unwesentliche Ergänzung, namentlich auch in Fällen, wo die staatliche Statistik die kirchlich-konfessionellen Beziehungen außer acht läßt oder gar absichtlich verschleiert. Man wird auf Grund der hier gegebenen Zahlenreihen nicht nur die Einschätzung des religiös-kirchlichen Faktors in der Bevölkerung, sondern auch (in einer Statistik der kirchlichen Liebeswerke und der für sie aufkommenden Mittel) die praktisch-ethische Wirksamkeit der Religiosität und unter Umständen auch Unterschiede der Konfessionen (wie auch der landschaftlichen bzw. Stammessitte) in der Beurteilung einzelner sittlicher Fragen feststellen können (vgl. ¶ Konfessionsstatistik, 3). Schließlich darf auch auf Statistiken oder Enqueten von privater Seite hingewiesen werden, wie sie etwa bezüglich des Wohnungselends, der Beschäftigung der Jugendlichen, der Stellung des Arbeiters zur Religion u. dgl., zumeist mit Hilfe der Fragebogenmethode ausgeführt wurden und zu beachtlichen Ergebnissen geführt haben. Die letzterwähnten Bestrebungen zeigen bereits eine Tendenz, die über die reine statistische Methode hinausführt; sie wollen nicht nur Tatsachen feststellen, sondern bemühen sich auch, dieselben zu verstehen. Damit tritt die Verarbeitung auf den Boden der (sozialen) Psychologie hinüber. Schon längst hat man auch in der Statistik auf psychologisches Verständnis Wert gelegt, so wenn man den Zusammenhang der Billigkeit bezw. der Teuerung (des Brotkorns) mit der größeren oder geringeren Häufigkeit der Eheschließungen betonte. Aber die methodische psychologische Durchdringung der statistischen Feststellungen ist erst eine Forderung der Gegenwart; am weitesten vorgeschritten ist begreiflicherweise die

Kriminalpsychologie, die in methodischer Aufteilung und Analyse zusammengehöriger Gruppen von Straftaten zur Psychologie des Verbrechers und somit zu einer methodischen Feststellung der Motive gelangt ist. Es leuchtet ein, daß erst mit solcher Umwandlung von Statistik der Handlungen in statistisch-psychologische Erfassung der Motive der Anschluß an die Aufgabe der M. erreicht ist. Der statistisch fundamentierten Sozialpsychologie kann man ergänzend zur Seite stellen die von W. H. von Riehl („Land und Leute" 1853) u. a. begonnene ethnologisch-kulturhistorische Sittenschilderung, die sich seither zur statistisch-psychologischen Feststellung und Darstellung der Sitten und Bräuche der einzelnen Stände und Landschaften fortentwickelt hat. Die ¶ Sitte ist Leitstern für das Handeln der Masse und ihre statistische Erfassung mithin eine nicht minder wichtige Aufgabe der M. als die bisher genannten.

2. Die prinzipielle Bedeutung der M. liegt vor allem darin, daß die große Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen durch sie außer Zweifel gestellt wird; es handelt sich aber darum, diese Tatsache richtig zu deuten. Quételet, dessen berühmtes Werk Sur l'homme et le développement de ses facultés ou essai de physique sociale (1835, deutsch von Riecke 1838) die statistische Methode auf eine neue Höhe hob, übertrug die in der Astronomie seiner Zeit herrschende mechanistische Auffassung der Regelmäßigkeit des Geschehens auch auf die Erscheinungen des sozialen Lebens; von hier aus erhob sich das Problem, ob mit den Ergebnissen der M. die Annahme menschlicher Freiheit verträglich sei. Indes verkennt diese Annahme völlig die notwendigen, weil ihrem Wesen einwohnenden Schranken der statistischen Methoden, die durch das Gesetz der „großen Zahl", d. h. durch bewußte Ueberwindung individueller Besonderheiten zur Regel zu gelangen suchen; sie übersieht ferner, daß die Statistik nicht nur Regelmäßigkeiten, sondern auch starke Schwankungen des Verhaltens feststellt; es handelt sich daher nur um Wahrscheinlichkeit, nicht um Determination; auch leidet die Theorie unter einer Verwechslung der Willensmotive mit der Willensentschließung. Dagegen hat A. v. ¶ Oettingen in seinem großangelegten Werke „Die M. in ihrer Bedeutung für die Sozialethik" (1882[3]) die richtige Deutung jener Regelmäßigkeit gegeben, die von der M. aufgedeckt wird. Die Sittlichkeit erscheint, von hier aus gesehen, nicht mehr als ein Spiel individueller Willkür, eine Privatsache, sondern als das Leben einer Gemeinschaft auf Grund einer Wechselwirkung. Weil der Mensch in seinem Willensleben bereits durch Sprache und Sitte, durch Erziehung und Gewöhnung von Hause aus eigenartig gefärbt und gebunden ist, wird auf Grund dieser gliedlichen Zusammengehörigkeit auch seine Selbstbestimmung nie dem Einfluß der Umgebung sich entziehen, nie von der Ordnung und Selbstbewegung des Ganzen sich schlechthin emanzipieren können. Die Menschheit erscheint bei dieser Massenbetrachtung in ihrer Solidarität als ein Riesenleib, an dem der Einzelne nur ein Teil ist, in seiner Freiheitsbewegung getragen, aber auch in Schranken gehalten durch die Lebenskräfte der Gesamtheit. Zwar ist jeder Mensch dazu bestimmt, ein Ganzes zu werden und aus seinem Innern heraus, also in freier Selbstbestimmung zu leben, und der Konflikt mit der Gesamtheit, er sei nun berechtigt oder auch nicht (Minderwertigkeitsgefühl), kann zum Leiden an dem sozialen Zusammenhange werden. Indes wird dadurch selbst nach dem höchsten prinzipiellen Maßstab der gliedliche Zusammenhang nicht aufgehoben, sondern nur der bestehende, naturhafte, durch einen idealen Geisteszusammenhang ergänzt und überboten. Ist mit dem Gesagten die prinzipielle Bedeutung der M. für die Ethik klargelegt, so darf doch auch die konkrete Tatsachenforschung, der die M. dient, keineswegs gering gewertet werden. Zwar ist die Auskunft über den wirklichen Stand der Sittlichkeit, den sie gewährt, nur in groben Zügen gezeichnet, aber sie ist wissenschaftlich festgestellt und ohne ein solches gesichertes Bild von der sittlichen Bewegung wie den sittlichen Notständen verliert die soziale und auch die individuelle Ethik, wie die Erfahrung zeigt, nur allzu leicht die Fühlung mit der Wirklichkeit und gibt sich mit bloßen Abstraktionen zufrieden.

M. W. Drobisch: Die M. und die menschliche Willensfreiheit, 1867; — F. Toennies: HWSt VI, 1925[4], S. 637 ff; — A. Fischer: Psychologie der Gesellschaft, und M. H. Göring: Kriminalpsychologie in Kafkas Handbuch der vergleichenden Psychologie, 1922; — G. F. Knapp: Die neueren Ansichten über M., 1871; — Hermann Krose S. J.: Religion und M., 1906; — Derſ.: Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit, 1909 (dazu ſ. Schneider); — Derſ. in: Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland, seit 1908; — W. Lexis: Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft, 1877; — G. v. Mayr: Statistik und Gesellschaftslehre I, 1914[2]; II, 1926[2]; III, 1917; — R. Meerwarth: Einleitung in die Wirtschaftsstatistik, 1920; — A. Meitzen: Geschichte, Theorie und Technik der Statistik, 1903[3]; — G. Schmoller: Ueber die Resultate der Bevölkerungs- und M., 1871; — Joh. Schneider: Kirchl. Jahrbuch (seit 1893; daselbst Antwort auf Krose); — A. Wagner: Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen, 1864; — F. Zizek: Grundriß der Statistik, 1913. **Titius.**

Moraltheologie, Katholische.

1. Wesen; — 2. Geschichtliche Skizze; — 3. Heutige Aufgaben.

1. Die kath. M. ist die Lehre von dem sittlichen Verhalten des in die göttliche Heilsordnung hineingestellten Menschen (homo viator) zu Gott. Sie teilt mit der ¶ Dogmatik die gleichen Erkenntnisquellen: Schrift und Ueberlieferung. Sie stellt der von der Dogmatik dargebotenen regula credendi die Normen, Motive und Ziele des Handelns des zu Gott berufenen Menschen an die Seite, lehrt also das Leben aus dem Glauben (¶ Ethik, 5). „Wissenschaft" ist sie, weil sie nicht zwar den Inhalt ihrer Erkenntnisse aus dem „natürlichen" Wissen schöpft, aber, gemäß der fides quaerens intellectum, die von der Offenbarung und deren Hüterin, der Kirche, ihr gegebenen Ziele und Normen des zu Gott hin bezogenen sittlichen Lebens in einen denkgültigen Urteilszusammenhang bringt. Als christliche M. ist sie am Vorbild Jesu orientiert, dessen Nachfolge sie zeigen will (¶ Nachfolge Christi). Da aber Jesus in Gottes- und Nächstenliebe das erste und größte Gebot sah (Mrk 12 $_{28}$ ff; ¶ Liebe: III), so muß die M. an dieser Liebe alle ihre Lehren normieren. Liebe aber ist für Jesus Gehorsam (vgl. Mtth 7 $_{21}$); den Anspruch Gottes, des Bruders und des eigenen gottgeschaffenen Selbst in ¶ Gehorsam zu erfüllen, ist daher die Grundforderung der M., die von hier aus die drei von der sogenannten „speziellen M." gewöhnlich behandelten „Pflichtenkreise" aufbaut, während die „allgemeine M." die grundlegenden Fragen über das sittliche Verhältnis des menschlichen Lebens zum ¶ „Ewigen Leben", das jetzt schon im Menschen ist, zu erörtern hat. Bildung zur ¶ Persönlichkeit ist dabei für die M. nicht höchstes Ziel des Lebens. Der „Humanismus" gilt für sie lediglich innerhalb eines in Gnade und Gehorsam unter Gott gestellten Menschenlebens, insofern der Mensch durch die gnadenhafte Berufung zwar „erhöht", aber in seinem gottgegründeten natürlichen Menschsein nicht

zerstört wird. Nach dem Grundsatz von der Vollendung der Natur durch die ¶ Gnade (: IV, 2. 4) bleiben auch innerhalb der übernatürlichen Zielbestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott in der Gemeinschaft der Heiligen die natürlichen Potenzen seines Seins gewahrt und sind zu pflegen. Die ¶ Theonomie der M. schließt die Selbstentscheidung für Gott ein, weil die Gnade die Freiheit nicht ausschließt (¶ Willensfreiheit) und die natürlich-menschliche Sittlichkeit vollendet, aber nicht unterbindet. Von dieser natürlichen Sittlichkeit handelt die ¶ Ethik.

2. Sittliche Anweisungen kennt und gibt die Kirche von Beginn an (¶ Sittlichkeit: IV). Die M. wird aber erst seit der Scholastik des 11. Jhd.s ein eigenes Gebiet der Theologie, ohne indes (zu ihrem großen Vorteil) aus der Ganzheit des dogmatischen Systems (der „Summe") gelöst zu werden. So erscheint die M. in ihrer klassischen Darstellung bei ¶ Thomas von Aquino (¶ Ethik, 5) als Herzstück (2. Teil) der Summa theologiae. Neben die systematisch-scholastische Behandlung tritt die mystisch-asketische Richtung ¶ Bernhards von Clairvaux, der ¶ Viktoriner, der deutschen ¶ Mystik (: V B), ¶ Gersons, ¶ Thomas' a Kempis u. a. Die M. des Aquinaten findet in der späteren Scholastik viele Kommentatoren, doch kein ihr ebenbürtiges Gegenstück. Aus Gründen der seelsorgerlichen Praxis, namentlich der Beichte, löst sich in der schon durch die libri poenitentiales mit ihren kanonistischen Bestimmungen vorbereiteten ¶ Kasuistik (: III) die M. aus dem Zusammenhang mit der Dogmatik, wird dadurch aber viel mehr zur Sündenlehre als zur positiven Darlegung vom Weg des Menschen zu Gott. Seit dem ¶ Tridentinum zeitigt die Kasuistik eine Blüte, die die Tiefe der wissenschaftlichen Behandlung bis heute vielfach der praktischen Asketik und der pastoralen Anweisung geopfert hat. Die seit dem 17. Jhd. entworfenen „Moralsysteme" mit ihrem „Moralprinzip" entsprangen der Kasuistik und ihrem Bedürfnis nach einem allgemeinen, im theoretischen Zweifel über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung anzuwendenden Leitsatz für die praktische Entscheidung für oder gegen die jeweilige persönliche Freiheit vom Gesetz. Die meisten Jesuiten waren und sind Vertreter des ¶ Probabilismus. Dessen Ausdeutung zum Laxismus wurde kirchlich verurteilt, ebenso auch der in der Reaktion gegen ihn erzeugte absolute „Tutiorismus" jansenistischer Moralisten (¶ Jansenismus, 3). Die Dominikaner vertreten den „Probabiliorismus". Alphons von ¶ Liguori, dessen Bedeutung weniger in der wissenschaftlichen Vertiefung der M. als in der Kasuistik liegt, begründet nach anfänglichem Eintreten für den Probabilismus den „Aequiprobabilismus". Der heute bei vielen Moralisten geltende Probabilismus ist weder ein „System" moralischer Vorschriften, sondern lediglich ein Grundsatz für die Entscheidung bei zweifelhafter Verpflichtung, noch faßt er die für das Freisein vom Gesetz im Einzelfalle sprechende „opinio probabilis" als nur „wahrscheinliche" Meinung, sondern er sieht in ihr eine sittlich wirklich begründete und begründbare Ueberzeugung. In der Neuzeit fand die mystische Richtung der M. in dem milden ¶ Franz von Sales einen bis heute wirksamen Vertreter, während im 19. Jhd. J. M. ¶ Sailer vor allem die Liebe, J. B. v. ¶ Hirscher die Idee des Reiches Gottes in weitester Fassung für die M. geltend machte und F. X. ¶ Linsenmann eine ebenso dogmatisch vertiefte wie zeitberufene M. schuf. Ihr Erbe trat Anton ¶ Koch an, während heute in Deutschland Jos. ¶ Mausbach die Verbindung der M. vor allem mit Thomas, Fritz ¶ Tillmann mit der Moral des Neuen Testamentes anstrebt.

3. Von der wissenschaftlichen M. ist zu trennen die praktische Anwendung der von ihr erarbeiteten sittlichen Grundsätze auf das konkrete Leben des Christen. Kasuistik, Asketik, kanonistische und liturgische Anweisungen gehören in das Gebiet nicht der M., sondern der angewandten Moral. So gewinnt die M. Raum, in engster Verbindung mit der dogmatischen Heilslehre das Ideal des christlichen Lebens nach dem Vorbild Jesu zu zeichnen. Da sie aber (s. 1) den erlösten Menschen zum Subjekte hat, so wird sie seinen Weg zu Gott zugleich in der Gemeinschaft der Geheiligten zeichnen, d. h. sie wird den Menschen stets als Glied am Leibe Christi, den die Erlösten und Geheiligten darstellen, sehen und ihm den Weg des Gehorsams gegen Gott als den Weg zu der vollendeten Gottgemeinschaft aller Geheiligten zeigen. So kann sie sich von der kasuistischen Sündenlehre zu einer Lehre von der Vollendung in Gnade und Gottesgehorsam wenden. Da aber infolge der kath. Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade eine Zerreißung des einen Menschen in eine nur profane und eine nur geheiligte Sphäre unmöglich ist, so bleiben auch die natürliche Seinssphäre seines geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens und somit die leiblich-seelische Beschaffenheit des Menschen, sein sittliches Empfinden und die von ihm erfaßte Welt des Sittlichen, seine seelischen Möglichkeiten und Hemmungen, seine Stellung im gegenwärtigen Wirtschafts- und Sozialleben (¶ Individual- und Sozialethik), seine Bewertung in den ethischen, sozialphilosophischen und sozialökonomischen Theorien und die Stellung der christlichen Menschenauffassung zu ihnen zu berücksichtigen. Diese an der philosophischen Ethik der Gegenwart, der Psychologie, Soziologie, Oekonomie und Rechtsphilosophie stark interessierten Fragestellungen hat die christliche Ethik der M. abzunehmen; sie schafft ihr so die Möglichkeit, streng theologische Disziplin zu werden und den Ballast moral- und rechtsphilosophischer Erörterungen abzuwerfen. Als ihres eigenen Wesens und Werdens bewußte Wissenschaft wird endlich die M. um die noch sehr im argen liegende Erforschung ihrer eigenen Geschichte bemüht sein müssen.

KHL II, Sp. 1029 ff (dort Literatur bis 1912). — Neuere Lehrbücher u. a. von F. M. Schindler, 1912—14[2]; Jos. Mausbach, 1920—22[2—4]; A. Vermeersch, 1922—23; Dom. Prümmer, 1923[4—5]; Otto Schilling, 1928; Fritz Tillmann: Kath. Sittenlehre, 1926. — Apologetisch: Jos. Mausbach: Die kath. Moral und ihre Gegner, 1921[4]. — Zur Ethik vgl. Jos. Mausbach: Christlich-kath. Ethik (Kultur der Gegenwart I, 4, 2, 1919[2]); Mich. Wittmann: Ethik, 1923; Aurel Kolnai: Der ethische Wert und die Wirklichkeit, 1927. — Zur Geschichte der M. vgl. (außer Abhandlungen über einzelne Moraltheologen) Karl Werners Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil (1866) 1889[2] und sein System der christlichen Ethik, 1888[2]; J. v. Döllinger u. F. H. Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten, 1889; Jos. Diebolt: La Théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration 1750—1850, 1926. — Für die unter 3 genannten heutigen Aufgaben der M. vor allem die von Fritz Tillmann herausgegebenen Abhandlungen aus Ethik und Moral, seit 1921. **Steinbüchel.**

Moralunterricht.

1. Die Bewegung für ethischen Unterricht ist seit einigen Jahren in allen Ländern lebhaft in Zunahme begriffen. Der internationale moralpädagogische Kongreß in London 1908 war hauptsächlich der Frage der Methodik des ethischen Unterrichts gewidmet und

zeigt durch seine ganze Zusammensetzung, wie groß das Interesse für dieses pädagogische Problem bei den Anhängern aller religiösen und philosophischen Ueberzeugungen geworden ist. Folgende Hauptmotive stehen hinter dieser ganzen Bewegung:

a. Die antireligiöse und antikirchliche Strömung, die in der religiös sanktionierten Moral das letzte Fundament der kirchlichen Macht sieht und darum durch Begründung einer rein wissenschaftlichen Moralpädagogik die konsequente „Verweltlichung" der ganzen Erziehung ermöglichen will. Diese Tendenz ist vor allem bei der Organisation des M.s in der französischen Laienschule maßgebend gewesen. Kurz nach der französischen Revolution, unter der Herrschaft des Direktoriums, erschienen zum erstenmal seit Beginn der menschlichen Kultur kleine Handbücher der religionslosen Morallehre für die heranwachsende Jugend. Sie sind die ersten Dokumente jenes neuen Glaubens, der von den ¶ Enzyklopädisten entzündet, von der französischen Revolution propagiert und seitdem von allen Wortführern der sogenannten Aufklärung verkündigt und verteidigt worden ist: daß die gleiche Vernunft, welche die alten religiösen Lebensordnungen zerstöre, auch die geistigen Mittel besitze, eine neue Begründung der ethischen Ideale zu geben, der gegenüber die mythologische Sanktion der religiösen Ethik ein ganz unvollkommenes Anfangsstadium der menschlichen Erkenntnis darstelle (vgl. ¶ Aufklärung, 3 c). — Alle diese Hoffnungen und Ausblicke können nur von abstrakten Menschen ohne jede Lebens- und Menschenkenntnis gelehrt werden. Sie sind ein Ergebnis der abstrakten modernen Bildung, die den Menschen der Selbsterkenntnis entfremdet hat und ihn darum vergessen läßt, daß Begründung der Moral für den Verstand und Begründung der Moral für den Willen zwar grundverschiedene Dinge sind, und daß die christliche Religion allein eine wirklich persönliche Begründung der Moral gibt dadurch, daß sie den Lebenstrieb selber, der stets gegen die bloße Moral rebelliert, durch eine ganz neue Deutung und Verkörperung dessen, was wahres Leben ist, für sich zu gewinnen weiß. Die Literatur der „Morale laique" ist eine riesige Summe von oft unglaublichen Flachheiten und Illusionen über die menschliche Natur. Das Wort ¶ Anselm von Canterburys: „Nondum scis quanti sit ponderis peccatum" muß all den entwurzelten Menschen entgegengehalten werden, die allen Ernstes glauben, mit der bloßen Morallehre die willenbewegende Kraft der christlichen Religion ersetzen zu können.

b. Die „staatsbürgerliche" Notwendigkeit, in dem staatlichen Erziehungswesen der modernen Gesellschaft auf die mangelnde Glaubenseinheit Rücksicht zu nehmen und einen gewissen neutralen Boden zu finden, auf welchem Kinder religiöser und Kinder religionsloser Eltern ethisch beeinflußt werden können, ohne daß dabei die Verschiedenheiten der Weltanschauung zur Sprache kommen.

c. Ein pädagogisches Motiv, das nichts mit dem Kampf der Weltanschauungen zu tun hat, nämlich der Wunsch, dem Problem der ethischen Einwirkung die Wohltat ganz spezieller Bearbeitung zuteil werden zu lassen und die gesamte Jugendseelsorge nach dieser Seite hin psychologisch und pädagogisch zu vertiefen. Es handelt sich hierbei nicht nur um methodische Aufgabe für diejenigen, die bei der rein ethischen Einwirkung stehen bleiben wollen, sondern auch um den natürlichen Unterbau der Religionspädagogik, der, nach dem Zugeständnis hervorragender Religionspädagogen beider Konfessionen, bisher viel zu sehr vernachlässigt worden ist. Wo ein besonderer ethischer Unterricht aus dem hier bezeichneten Motive heraus eingeführt wird, handelt es sich dann also nicht mehr um einen Gegensatz zur Religion, sondern einfach um eine Arbeitsteilung zwischen Moralpädagogik und Religionspädagogik. Der ¶ Religionsunterricht gerade in der Schule hat soviel dogmatischen und historischen Stoff zu bewältigen, daß zur Besprechung konkreter ethischer Fragen kaum noch Zeit bleibt. Pädagogische Hilfe zur praktischen Anwendung allgemeiner Wahrheiten aber ist um so dringender nötig, je komplizierter sich unsere Kulturverhältnisse entwickeln, je schwerer und mannigfaltiger die Versuchungen an die junge Generation herantreten und je geschwätziger heute eine auflösende Sophistik alle festen Wahrheiten zur Diskussion stellt.

In England besteht heute eine wachsende Tendenz, M. in diesem Sinne neben der der religiösen Unterweisung in die öffentlichen Schulen einführen; unter der Initiative der „County Councils" ist in tausenden von Schulen der Anfang damit gemacht worden. Und die englische „Moral-Instruction-League" hat sich im Gegensatz zu den französischen Bestrebungen ganz prinzipiell von aller antireligiösen und antikirchlichen Propaganda getrennt und ihre Aufgabe als eine rein pädagogische definiert.

Das gleiche kann man auch von den amerikanischen Bestrebungen zum Ausbau eines besonderen M.s sagen: Sie haben nichts mit Religionsfeindschaft, sondern nur mit einem moralpädagogischen Spezialismus, also mit der besonderen Aufgabe zu tun, die Methodik der moralischen Unterweisung der Jugend, insbesondere in den vielfach der Religion entfremdeten Einwandererschichten nach allen Seiten auszubilden. Das Buch des Begründers der ethischen Bewegung, Felix ¶ Adler, „Der Moralunterricht der Kinder" (deutsch 1894) zeigt diese positive und neutrale Richtung ganz besonders deutlich. Es beschäftigt sich besonders eingehend auch mit dem moralpädagogischen Teil der Bibellehre, also z. B. mit der Art, wie die zehn Gebote und einzelne Sätze des Vaterunsers der Jugend anschaulich zu illustrieren seien. So z. B. sagt Adler, man solle betonen, daß es eigentlich heißen müßte: „Unser täglich Brot gib du uns heute", d. h. laß uns unser Brot erwerben in Frieden mit dir und deinen ewigen Geboten. Es ist sicher höchst wichtig, gerade einer Jugend, die fähig sein soll, sich inmitten der modernen Versuchungen zu bewähren, auch Sinn und Wesen der zu den Geboten gehörigen Verheißungen und Verdammungen recht anschaulich zu erläutern, so z. B. durch eine Schilderung des Segens und Unsegens der kleinsten Gewohnheiten. Es handelt sich also um die Wachstumsgesetze des Bösen. Nicht jeder fühlt die Versuchung in sich, zu töten oder zu stehlen; unbemerkt aber läßt man Neigungen groß werden, die dann eines Tages stärker sind, als der bessere Mensch in uns und uns zu Handlungen hinreißen, die wir später selber verwünschen. Die Notwendigkeit solcher konkreten Besprechungen über Lebenskunde, Kenntnis des eigenen Innern, Kenntnis der Summierung des Kleinsten in der sittlichen Welt haben die Residenten der amerikanischen Settlements (soziale Zentren in den Armenquartieren), sowie die Jugendrichter dort längst eingesehen; so hat der Jugendrichter Lindsey für gefährdete Knaben regelmäßige Stunden am Sonnabend-Nachmittag und -Abend eingerichtet, in denen zwanglos über alle Lebensfragen der jungen Leute gesprochen wird. Endlich kommt der M. auch für

¶ Fortbildungsschulen in Betracht, wo im Anschluß an praktische Fragen der Berufsethik die Versuchungen, Ehrenfragen und moralischen Aufgaben der verschiedenen Berufe besprochen werden können, die im Religionsunterricht weniger zur Geltung kommen. Nicht nur: was ist meine „Berufspflicht" sollte gefragt werden, sondern „wie kann ich mein Verantwortlichkeitsbewußtsein vertiefen und erweitern?" Jaroslaw hat in seinem ausgezeichneten Buche „Ideal und Geschäft" (1912) eine ganze Reihe solcher berufsethischen Aufgaben gekennzeichnet. Sehr wichtig sind solche Besprechungen auch für Vereine und Jugendklubs, weil sich hier in freier Diskussion Gelegenheit gibt, den Ehrenkodex der jungen Leute zu entwickeln und von den gröbsten Widersprüchen zu befreien. Man sagt oft: „Jugend hat keine Tugend", während es ganz im Gegenteil in der Jugend sehr viel Tugend gibt; sie verbirgt sich aber oft gerade bei den aktivsten Charakteren, wie Stanley ¶ Hall in seinem Buche: „Adolescence" (1904) feststellt, hinter fast kriminellem Uebermut und rebellischer Haltung; kurz sie ist von anderer Gestalt, als die der Erwachsenen (vgl. ¶ Jugendpsychologie), und alles kommt darauf an, die chaotischen Antriebe zur Klärung zu bringen, statt sie in einem primitiven Kameradschaftskodex gleichsam ungereinigt weiter wirken zu lassen.

Endlich ist es von großer Bedeutung, in der Schule auch dann, wenn man einen besonderen M. nicht billigt, dennoch jede Gelegenheit zu benutzen, um im obigen Sinne Anregungen auszustreuen und eine bloße äußere Disziplin durch ruhige Aussprache mit der Schülerschaft über Korpsgeist, Schullüge usw. zu vertiefen. Das gilt nicht nur für die Schullüge, sondern auch für die Verhütung von Schülerselbstmord. Dessen wesentliche Ursache liegt darin, daß den jungen Leuten zu einseitig das Gehirn mit Wissen vollgestopft wird, während sie in den Fragen des persönlichen Charakters, der männlichen Haltung gegenüber Schicksal, Mißerfolg, Enttäuschung usw. ohne jede konkrete Anregung bleiben. Auch für die sexualpädagogische Einwirkung (¶ Sexualpädagogik) wären solche allgemeinen Anregungen für die Charakterentwicklung, z. B. Besprechungen über das Thema: „Wer ist ein männlicher Charakter?" weit gesünder, als direkte Besprechung sexueller Fragen.

2. Es ist natürlich ungemein wichtig, daß die Methodik solcher moralischen Unterweisungen und Anregungen nicht im abstrakten Moralisieren stecken bleibe, sondern an dem ganzen Fortschritt der neueren Pädagogik vom Abstrakten zum Anschaulichen teilnehme. Für solche Anschaulichkeit aber genügt nicht das Anekdoten-Erzählen, nein, die Bezugnahme auf die lebendige Wirklichkeit der Schule, des Elternhauses, der Straße, des Berufes, mit allen dazu gehörigen Konflikten muß den Ausgangspunkt bilden. So darf man z. B. nicht von den „Pflichten gegen die Nachbarn" ausgehen, sondern muß mit der Frage beginnen: „Wie entstehen Konflikte zwischen Nachbarn und Mitbewohnern von Mietshäusern?"

So muß z. B. auch das Gebot: „Du sollst nicht stehlen" stets in anschaulichste Beziehung zu den betreffenden Versuchungen und konkreten Verhältnissen gesetzt werden. Man muß z. B. von folgenden Fragestellungen ausgehen: 1. Was gehört alles unter die Rubrik „Stehlen"? Hier ist recht anschaulich und an Beispielen zu zeigen, was eigentlich „Respekt vor fremdem Eigentum" heißt. Man bespreche also nicht bloß die Elementarfragen der Ehrlichkeit, sondern auch die Ethik des geistigen Eigentums, die Sorgfalt mit geliehenen Sachen, die Schonung fremden Besitzes in Hotels, die Achtung vor öffentlichem Eigentum; ferner wären die groben und feineren Formen des Diebstahls durch Uebervorteilung zu erörtern, womöglich immer an Beispielen, die dem Schüler naheliegen, wie z. B. der Briefmarkentausch unter Schulkameraden. 2. Wie kommt der Mensch zur Unehrlichkeit: a) durch welche Charakteranlagen? b) durch welche kleinen Gewohnheiten? c) welche Versuchungen zum Stehlen gibt es in der Jugend? (Armut und Reichtum als Gefahren für die Ehrlichkeit). 3. Wie wirkt die Unehrlichkeit auf den Charakter? Welche anderen inneren Schäden entstehen aus ihr? Wie zeigen sich diese inneren Folgen nach außen? 4. Wie wirkt die Unehrlichkeit auf das menschliche Zusammenleben? Warum wird der Dieb bei allen Völkern so streng bestraft? Warum wird diebisches Wesen so verachtet? Welche Seiten des Charakters fehlen dem Unehrlichen? 5. Durch welche kleinen Gewohnheiten erzieht man sich selbst zur Ehrlichkeit?

In der Besprechung des Gebotes: „Du sollst nicht falsches Zeugnis ablegen wider Deinen Nächsten" wäre zu zeigen, wie sehr wir alle in Gefahr sind, aus Unachtsamkeit und Gedächtnistäuschung falsches Zeugnis abzulegen, und welche Konsequenzen das für uns und andere haben kann (vgl. William ¶ Sterns Schriften zur Psychologie der Aussage). Die ganze Ethik der ¶ Wahrhaftigkeit kann hier angeknüpft werden im Sinne der konkreten Fragestellung: Welche Lebenslagen und Charakteranlagen verleiten uns zur falschen Aussage? Wie wirkt die Lüge auf den, der lügt und auf die menschliche Gesellschaft? Welches sind die verschiedenen Motive zur Unwahrhaftigkeit? Wie kann Wahrhaftigkeit und Liebe vereint werden? Kurz: die echte Moralpädagogik drängt dahin, M. nur als Lebenskunde und Wirklichkeitslehre zu betreiben. Mit Recht warnt ¶ Pestalozzi vor zu viel direktem Reden und Redenlassen über die Tugend: „Man kann die Kinder das geweckte Leben höherer Gefühle dem gemeinen Ohr und Auge des Neugierigen nicht vorweisen und aussprechen machen wie die geweckten Kräfte des Geistes. Man soll es auch nicht, und wo man es will, gibt man geradezu dadurch der reinen sittlichen und religiösen Stimmung in ihrem Wesen den Tod." Das Wesen der echten „Moralpädagogik" besteht darin, die Moralpredigt abzuschaffen und so wenig wie möglich von Moral zu reden, dagegen der Jugend zur rechten Kenntnis der Wirklichkeit in sich und um sich zu helfen, sie auf die inneren Kräfte hinzuweisen, durch deren Uebung sie dieser Wirklichkeit allein gewachsen ist.

Eine Weckung und Klärung des ¶ Gewissens, die anknüpft an die einfachsten und alltäglichen Erlebnisse des Schullebens und von dort aus aufsteigt zur Uebersicht über das Ganze der Charakterbildung, ist gerade heute von besonderer Wichtigkeit, weil sehr viele junge Leute in der Schulzeit an religiösem Zweifel leiden und darum einer ethischen Ermutigung bedürfen, die nicht von den letzten, sondern von den nächsten Fragen ausgeht. Mit dieser Methode eröffnet man der Jugend auch wieder den sichersten Zugang zur lebendigen Wahrheit der Religion.

Außer den im Artikel genannten Schriften und den Werken Fr. W. ¶ Foersters vgl. Wilh. Börner: Der M. in Frankreich, 1910; — C. Clemen: Der Religions- und Moralunterricht in den Vereinigten Staaten, 1909; — W. Rosenkranz: Die Moralpädagogik im heutigen Deutschland, 1919; — P. Barth: Ethische Jugendführung, 1919; — Die sittliche Bildung in der weltlichen Schule (Veröffentlichungen des Deutschen Vereins für Moralpädagogik), 1922; — Volkmann: Das Problem des Moralunterrichts, 1923.

Fr. W. Foerster.

Morata, Olimpia (1526—55), lebte als Tochter des Humanisten Fulvio (Morato) Pellegrini in Ferrara am Hofe der Herzogin wie eine Freundin, wegen ihrer Begabung hochgeschätzt; kaum fünfzehn Jahre alt, hatte sie vor einer zahlreichen Zuhörerschaft einen Vortrag über Prolegomena in Ciceronis Paradoxa gehalten. Gegen 1550 heiratete sie den deutschen Arzt Andreas Grünthler und ließ sich 1551 in Schweinfurt, dann, als ihr Mann Professor der Medizin in Heidelberg wurde, ebenda nieder. Wie ihr Vater, der durch Curione (¶ Italien, 5) zum evg. Glauben geführt worden war, war auch O. M. um den Fortgang der Reformation in Italien stetig und eifrig bemüht.

Ihre Werke hat C. S. Curione in Basel 1558 herausgegeben. — Ueber O. M. vgl. Jules Bonnet: Vie d'O. M., Paris 1850 (auch in italienischer, deutscher und englischer Uebersetzung); — RE³ XIII, S. 461 ff. **Choisy.**

Moravian Church (Mährische Kirche) heißt in der englisch redenden Welt die Herrnhuter ¶ Brüderunität (: II) (in Amerika nicht zu verwechseln mit der Evangelical Union of Bohemian and Moravian Brethren, d. h. den böhmischen Brüdern, und mit den Independent Bohemian and Moravian Brethren Churches, d. h. den reformierten Böhmen). Die Brüdergemeine in England und Amerika unterscheidet sich in Lehre, Kultus und Verfassung nicht von der deutschen. Doch besitzt sie einige eigentümliche Urkunden, wie die britische Aufstellung der Principles of the Moravian Church und die beiden amerikanischen Katechismen. Auch hat sie eine Fülle von originalen Liedern geschaffen, von denen einige in den englischen Gesangbüchern sehr verbreitet sind. Unter den Dichtern, die aus der englischen Brüdergemeine hervorgegangen sind, ragt James ¶ Montgomery hervor.

Die britischen Principles, die amerikanischen Katechismen und die heute in den Gesangbüchern der Moravian Church stehenden original-englischen Lieder sind mit deutscher Uebersetzung in dem von Cajus Fabricius 1928 ff herausgegebenen Corpus Confessionum (Abt. 10) veröffentlicht. **Fabricius.**

More, 1. Hannah (1745—1833), Schriftstellerin, *. zu Stapleton, Gloucester, seit 1785 in Cowslip Green bei Bristol, 1802 in Barley Wood, Wrington, 1828 in Bristol. Der geistige und moralische Tiefstand der unteren Schichten bei Bristol veranlaßte sie, die „Cheap Repository Tracts" zu schreiben (drei Jahre lang monatlich eine Erzählung, eine Ballade, und ein Traktat für den Sonntag). Die Verbreitung dieser Traktate führte 1799 zur Gründung der Religious Tract Society (¶ Schriftenverbreitung). M.s Schriften mit ihrem hohen sittlichen Gehalt trugen viel zur englischen Volkserziehung bei und waren ungemein beliebt. Ihr bestes Werk ist „Coelebs in Search of a Wife" (1809, elf Aufl.). M. gehört religiös den „Evangelikalen" an (¶ England, 5 a).

Vf. ferner u. a.: Percy, 1777; Sacred Dramas, 1782; Thoughts on the Importance of the Manners of the Great to General Society, 1788; Village Politics, 1792; Character and Writings of St. Paul, 1815; Moral Sketches, 1819; Spirit of Prayer, 1824; The Feast of Freedom, 1825; Poems, 1816, 1829. — Vgl. A. Roberts: Letters of H. M. to Z. Macaulay, 1860; — R. B. Johnson: H. M., Letters, 1925; — Annette M. B. Meakin: H. M., 1911; — EBrit XVIII, S. 821; — DNB XIII, S. 861 f. **Goll.**

2. Henry (1614—87), englischer Philosoph, zu der Cambridger Platonikerschule gehörig (¶ Cudworth; ¶ Antike und Christentum, 4 b; ¶ Platonismus). Wie bei Cudworth, aber noch stärker, zeigen sich auch bei ihm mystische Einflüsse, und er wertet die von Gott geoffenbarte jüdische „Kabbalah", die er noch über Moses zurückverfolgt und durch diesen auf die Griechen fortgepflanzt sein läßt, als die wahre Philosophie, die er gegen den Atheismus und Sensualismus (¶ Hobbes), aber ebenso gegen einen einseitigen, auch die Geisteswelt deuten wollenden Cartesianismus (¶ Descartes) zur Geltung bringen will. Kennzeichnend ist seine Theorie der Allbeseelung bzw. Allbegeistung.

Opera omnia, 3 Bde., 1679 (darunter Enchiridion metaphysicum, Enchiridion ethicum u. a.). — Vgl. DNB 38, S. 421 ff; — Gg. v. Hertling: John Locke und die Schule von Cambridge, 1892. **Zscharnack.**

Morehead, John Alfred, lutherischer Theologe in Amerika, * 1867 in Virginia, studierte in Philadelphia, Berlin und Leipzig, 1894—98 Pastor in Richmond, dann Professor und Präsident des lutherischen Roanoke College. Seitdem wuchs sein Einfluß auf die allgemeinen lutherischen Kirchen. Er wurde Präsident der vereinigten südlichen Lutheraner 1910—14, war von 1919—23 Vorsitzender der Europäischen Kommission des nationalen Lutheran Council und ist seit 1923 Direktor des „National Lutheran Council", sowie auch der Kommission für die Fortführung der Arbeit der „Lutheran World Convention". — ¶ Vereinigte Staaten. **Haupt.**

Moreno, 1. Aloysius, Bischof von Jorea, gehörte zu den Unterzeichnern der an ¶ Pius IX gerichteten Bittschrift vom 18. Jan. 1870, dem ¶ Vatikanum keine Vorlage über die ¶ Infallibilität des Papstes zu machen, beteiligte sich an dem Einspruch gegen die Aenderung der Geschäftsordnung des Konzils, ebenso an dem Protest gegen den Abbruch der Generaldiskussion über das Schema von der Kirche und stimmte in der Generalkongregation vom 13. Juli mit „Nein" (non placet). Vor der öffentlichen Sitzung, in der die Verkündigung der dogmatischen Konstitution über die Kirche erfolgte, hat er wie die meisten Mitglieder der Minderheitspartei Rom verlassen.

2. Johann Ignaz, Kardinal, Erzbischof von Valladolid, gehörte zu den Verteidigern der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Vatikanischen Konzil.

Literatur bei ¶ Vatikanum. **† Mirbt.**

Moret, Alexandre, französischer Aegyptologe, * 1868 zu Dix-les-Bains (Savoie), Konservator am Musée Guimet, seit 1923 Professor am Collège de France zu Paris.

Vf. u. a.: Le Rituel du culte divin en Egypte, 1902; Du caractère religieux de la royauté pharaonique, 1903; Rois et dieux d'Egypte, 1923²; Mystères Egyptiens, 1923²; Le Nil et la civilisation égyptienne, 1926; La mise à mort du dieu en Egypte, 1927. **Rühle.**

Morgan, 1. George Campbell, englischer Kongregationalist, * 1863, wurde 1883 Lehrer der Jewish Collegiate School in Birmingham, 1886—88 Missionsprediger, 1904—17 Pfarrer der Westminster Congregational Chapel in London, 1918 Vereinsgeistlicher in New York, 1918—19 an der Highbury Quadrant Congregational Church London, seit 1919 „Bible Lecturer" in Amerika. M. ist ein packender Redner, Eindringlichkeit und Schärfe der Gedanken zeichnen auch seine Werke aus.

Vf. u. a.: Crises of the Christ, 1902; Practice of Prayer, 1903; Messages of the Books of the Bible, 1911; The Missionary Manifests, 1911; Teachings of Christ, 1913; Acts of the Apostles, 1924; Searchlights from the Word, 1926. **Goll.**

2. Thomas († 1743), anfangs Dissenterprediger zu Burton (Somerset) und zu Marlborough (Wiltshire), 1726 wegen arianischer Gesinnung abgesetzt, widmete sich dann medizinischen Studien (Arzt in Bristol und London). Er ist in der Kirchengeschichte

bedeutsam durch sein in Dialogform geschriebenes Werk „The Moral Philosopher" (I, 1737; II—III 1739—40 enthalten Streit- und Verteidigungsschriften gegen ¶ Leland, Chapman, Lowman; Bd. IV, 1741: Physico Theology), in dem sich der „christliche Deist" bzw. der paulinische Vernunftchrist Philalethes mit dem „Judenchristen" Theophanes über die Religion überhaupt und insbesondere über das Christentum, sein Verhältnis zur natürlichen Religion und zur at.lichen Entwicklung, seine sittlichen Kräfte und seinen Wert als Offenbarung der klaren und gewissen Erkenntnis von Gott, Tugend, Unsterblichkeit unterredet. Zum Inhalt vgl. ¶ Deismus: III, 2 c, Sp. 1812 ff.

Vf. ferner u. a.: Collection of Tracts relating to the Right of private Judgment, occasioned by the later Trinitarian Controversy, 1726; A Letter to Mr. Tomas ¶ Chubb, occasioned by his Vindication of Human Nature, 1727; A Defence of Natural and Revealed Religion, 1728 (gleichfalls gegen Chubb). — Ueber M. vgl. DNB 39, S. 35 f; — Ludwig Noack: Philosophiegeschichtliches Lexikon, 1879, S. 614 f; — Ferner die Lit. zu ¶ Deismus: III. **Zscharnack.**

Morganatische Ehe (Ehe zur linken Hand, matrimonium ad legem Salicam) ist eine unebenbürtige Ehe mit vertragsmäßig geregelter Stellung der Frau und Kinder. Der sprachlich umstrittene Ausdruck „morganatisch" beruht nach richtiger Auslegung darauf, daß die Frau kein Wittum erhielt, sondern daß ihre vermögensrechtliche Lage allein durch die Morgengabe (morganation) bestimmt wurde. Die Bezeichnung „zur linken Hand" (sc. des Mannes) ist der Trauungsform entnommen; „ad legem Salicam" hieß sie, weil man in Italien die m. E. auf das fränkische Adelsrecht zurückführte. Da die Frage der Ebenbürtigkeit Bedeutung nur noch im Rechte des hohen Adels besaß, beschränkte sich die Möglichkeit des Abschlusses einer m. E. auf den Fall der Eheschließung eines hochadeligen Mannes mit einer ihm unebenbürtigen Frau. Die m. Ehe war kein Konkubinat, sondern eine Ehe. Die unebenbürtige Frau und ihre Kinder (sie „folgten der ärgeren Hand") erlitten jedoch adelsfamilienrechtliche und adelserbrechtliche Nachteile. Als Ersatz für diesen Verlust regelte der Vertrag ihre persönlichen Rechte und Vermögensansprüche im Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung. Das Personen-Stands-Gesetz vom 6. Febr. 1875 änderte hieran nichts. Auch nach dem Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch Art. 57. 58 war Abschluß einer m. E. für den gesamten hohen Adel (nicht nur für die Familien des EG. Art. 57) möglich. Eine reichsrechtliche Aufhebung hat bisher nicht stattgefunden (vgl. nur Reichsverfassung Art. 109 Abs. 2). Preußen hat aber durch Adelsgesetz vom 23. Juni 1920 (ähnlich ein Teil der anderen Länder) das Recht der Autonomie und vor allem das haus- und landesrechtliche besondere Eheschließungsrecht (mit dem Ebenbürtigkeitsrecht) aufgehoben.

B. de Niebelschütz: De matrimonio ad morganaticam commentatio, 1851; — Stobbe-Lehmann: Deutsches Privatrecht IV, 1903 ³, § 274; — Otto Gierke: Deutsches Privatrecht I, 1895, § 47; — H. Brunner in Holtzendorffs Rechtslexikon II, 1881, S. 804. **Arthur B. Schmidt.**

Morgenstern, Christian (1871—1914), Dichter, * in München, † in Meran, steht als hochbegabter Künstler und durch schweres Leiden geläuterter Mensch in der vordersten Reihe unserer religiösen Dichter (¶ Lyrik: I, 6 a). Zuerst hauptsächlich als Humorist (Galgenlieder u. a.) nicht der Satire, sondern der Entspannung, bekannt geworden, fanden seine ernsten Dichtungen (Pfad, Epigramme, Mensch, Wanderer u. a.) stets wachsende Beachtung. Anfänglich mehr von ¶ Nietzsche, ¶ Ibsen und ¶ Lagarde berührt, dann vom Genius Goethes (Melancholie 1906) befruchtet, fand er seinen „Pfad" unter der Führung Rudolf ¶ Steiners und wurde der Verkündiger einer mystisch-kosmischen Christusfrömmigkeit. Die noch von ihm vorbereiteten, aber erst nach seinem Tode veröffentlichten „Stufen" erschließen die ganze Gedankenwelt des reinen, gewissensernsten und gläubigen Dichters.

Werke: In Phantas Schloß, 1895; Horatius travestitus, 1897; Galgenlieder, 1905; Der Palmström, 1910; Gingganz, 1919; Die Schallmühle, 1928 (phantastische und humoristische Werke). — Auf vielen Wegen, 1897; Ich und die Welt, 1898; Ein Sommer, 1899; Und aber rundet sich ein Kranz, 1902; Melancholie, 1906 (von Nietzsche zu Goethe). — Nach seinem Tode wurden veröffentlicht: Epigramme und Sprüche; Einkehr; Wir fanden einen Pfad; Stufen, eine Entwickelung in Aphorismen und Tagebuchnotizen; Mensch Wanderer (Gedichte aus den Jahren 1887—1914). — Ueber C. M. vgl. A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit. N. F. Im Banne des Expressionismus, 1925, S. 219 ff. † **Chr. Geyer.**

Moria (hebräisch ham-mōrijjā) nur Gen 22 $_2$, wo es auf einer Textänderung zu beruhen scheint, und II Chron 3 $_1$, wonach es der Name des Tempelplatzes von ¶ Jerusalem (II Sam 24 $_{18}$ ff) sein soll. **Gunkel.**

Morin, Léopold Germain, kath. Theologe, * 1861 in Caen (Normandie), trat, weil es ihm in Frankreich infolge der Vertreibung der Orden nicht möglich war, 1881 in das Benediktinerkloster Maredsous (Belgien) ein, lebte 1907—16 studienhalber und wiederum seit 1926 in München, da ihm wegen seines Eintretens für die Versöhnung der Völker der weitere Aufenthalt in Belgien unmöglich geworden war. M. ist der bedeutendste Mitarbeiter an der Revue Bénédictine.

Vf. u. a.: Anecdota Maredsolana, 3 Bde. (I. Lectionarius ecclesiae Toletanae, 1893; II. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima, 1894; III 1. Hieronymi Commentarioli in Psalmos, editio princeps, 1895; III 2—3. S. Hieronymi tractatus inediti sive Homiliae in Psalmos, 1897. 1903); S. Augustini Tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano, 1917; Origines du chant Grégorien, (1890) 1912 ² (deutsch 1892); L'idéal monastique, (1921) 1927 ² (auch deutsch); S. Augustini sermones, ex editis post Maurinos nunc primum disquisiti, in unum collecti et codicum fide instaurati, 1930. **Glaue.**

Morinus, Johann (1591—1659), der gelehrteste kath. Theologe seiner Zeit, * zu Blois, von protestantischen Eltern, trat in Paris zum Katholizismus über und wurde 1618 Oratorianer. Den Hauptruhm erwarb er sich auf dem Boden der biblischen Textkritik, wo er in seiner Anschauung vom hebräischen Text noch über Ludwig ¶ Cappellus hinausging. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 5 a.

M. verdankt man die erste Ausgabe des samaritanischen Pentateuchs und Targums in der von ihm u. a. gearbeiteten Pariser ¶ Polyglotte, ferner eine Wiederholung der sogenannten sixtinischen Ausgabe der LXX (¶ Sixtus V) mit Zugabe des NT.s, eines lateinischen Textes und einer sorgfältigen Einleitung, 1628. Vf. u. a.: Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis saeculis in ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata, 1651; Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios, 1655; Exercitationes biblicae de Hebraici Graecique textus sinceritate I, 1633 (1. II, 1669). — Ueber M. vgl. Bibliographie universelle XXIX, S. 327 ff; — EBrit XVIII, S. 837; — E. Ruyters: Jean Morin (Annuaire de l'Université cath. de Louvain), 1910. **Bertholet.**

Moritz von Sachsen (1521—53), Glied der katholisch gebliebenen albertinischen sächsischen Linie, erzogen in Freiberg, wo seine Mutter Katharina heimlich protestantische Saat ausstreute, durch den Oheim Herzog ¶ Georg nach Halle unter den Einfluß des am Hofe ¶ Albrechts von Mainz herrschenden Renaissancegeistes gebracht, dann nach Dresden, kam er 1537 an den streng protestantischen Hof Johann Friedrichs nach Wittenberg, um mit dem Regierungsantritt seines Vaters Heinrich 1539 in die Heimat Leipzig zurückzukehren und 1541 selbst die Regierung zu übernehmen (¶ Sachsen). Es glückte ihm, durch Zerbrechung der Vormacht des Adels die Landeshoheit zu straffen und die wirtschaftliche und kulturelle Kraft des Herzogtums zu heben. Die Unterstellung der Pfarrer unter strenge Aufsicht der Superintendenten (Konsistorien in Leipzig und Meißen), die Verpachtung oder der Verkauf der Klostergüter zwecks Besoldung der Pfarrer, die Neuausstattung und Reorganisation der Universität Leipzig, die Gründung der Fürstenschulen in Pforta, Meißen und Grimma legten den Grund zu der wissenschaftlichen, religiös sittlichen und ökonomischen Blüte Sachsens. Außenpolitisch machte ihn seine wechselvolle Jugendentwicklung zum gewandten Diplomaten, nicht frei von Unehrlichkeit, aber genial und wagemutig, fähig, die Politik von theologisch-kirchlicher Bevormundung zu befreien, ähnlich wie sein Schwiegervater ¶ Philipp von Hessen, jedoch religiös gleichgültig. Dem Schmalkaldischen Bunde nicht beitretend, wohl aber dem Separatvertrage Philipps von Hessen mit dem Kaiser 1541, dem er in weltlichen Dingen Gehorsam schuldig zu sein glaubte, wurde er von ¶ Karl V und seinem Minister ¶ Granvella unter Ausspielung territorialer Interessen bei scheinbarer Neutralität an den kaiserlichen Wagen gespannt (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1878). Nach dem kaiserlichen Siege bei Mühlberg und der Gefangennahme Johann Friedrichs von Sachsen, dessen Kurwürde auf ihn übergegangen war, und Philipps von Hessen umschwenkend, setzte er den Kaiser matt und mag als Herr der Situation sich selbst als kommenden Kaiser betrachtet haben. Ihm hat der Protestantismus den Passauer Vertrag 1552 (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1879) zu verdanken. Ein tragisches Geschick raffte ihn 1553 in der Schlacht bei Sievershausen gegen Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Kulmbach hinweg.

S. Ißleib: M. als evg. Fürst, 1907; — Derſ.: Die Jugend M.s von Sachsen (Neues Archiv für sächsische Geschichte 26, 1905, S. 274 ff); — W. Köhler: Kurfürst M. und seine Zeit (ChrW 1900, S. 747 ff); — J. Pachali: M., 1906; — E. Brandenburg: Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten M., 2 Bde., 1900—03; — Derſ.: M. I, 1898; — O. A. Hekker: Kurfürst M. nach den Briefen an seine Frau (Agnes von Hessen) (Neue Jahrbücher für klassisches Altertum 25, 1910, S. 343 ff); — Roſcher: Der Kurfürst M. vor Verden (Zeitschrift des Histor. Vereins für Niedersachsen 76, 1911); — K. Brandi: Die deutsche Reformation, 1927. **W. Koehler.**

Mormonen (Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage: Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints).

1. Ihr Stifter Joseph Smith (jr., 1805—44), * in Sharon (Vermont), nicht unbegabt, aber von geringer Schulbildung und phantastisch, hatte 1820 seine erste „Vision“: zwei Männer, die ihn vor den Sekten warnten. 1823 zeigte ihm der Engel Moroni auf dem Berg Cumorah bei Manchester (N. Y.) eine Truhe mit goldenen, in „reformägyptischer“ Schrift eine mythische Geschichte Amerikas enthaltenden Tafeln, die er 1827 erhalten haben will und zu „übersetzen“ begann. Durch Johannes den Täufer zum Aaron- und durch Petrus, Jakobus, Johannes zum Melchisedek-Priestertum geweiht, gab er 1830 mit Hilfe eines Farmers Harris sein „Buch Mormon“ heraus, halb so lang wie das AT, mit 3—400 Zitaten ($^1/_{18}$ des Ganzen) aus der Bibel (Dekalog und die einem 400 v. Chr. lebenden Propheten in den Mund gelegte Bergpredigt ganz, vieles aus Jes, einzelnes von Paulus), in 15 Büchern. Es basiert auf der Besetzung Amerikas durch die 10 Stämme, behauptet das Auftreten des auferstandenen Christus in Amerika, lehrt Chiliasmus, Universalismus, Erwachsenentaufe, Ehe. Als „Prophet, Seher, Offenbarer, Uebersetzer, Apostel Jesu Christi, Aeltester der Kirche“ gründete Smith dann am 6. April 1830 in Fayette (N. Y.) mit 70—80 Anhängern die zuerst noch unbenannte Kirche. Des Plagiats an dem von dem Prediger Salomo Spaulding verfaßten Roman „Das gefundene Manuskript“ beschuldigt, zog Smith 1831 nach Kirtland (Ohio), lebte 1831/32 in Missouri, baute 1833—36 in Kirtland einen Tempel und betrieb 1836—38 eine Bank. Des Betrugs angeklagt, flüchtete er nach Quincy (Ill.), neben dem 1840 Nauvoo mit einem 1841—46 erbauten Tempel erstand. Smith, Kirchenpräsident, Bürgermeister, Legionsgeneral, 1844 gar Präsidentschaftskandidat, wurde von einem Dr. Foster der (tatsächlich am 12. Juli 1843 „geoffenbarten“) Polygamie beschuldigt und infolge dadurch veranlaßter Wirren am 28. Juni 1844 nach bewaffneter Gegenwehr im Gefängnis zu Carthage (Ill.) von „Heiden“ erschossen. Sein nicht widerstandslos (s. 5) gewählter energischer Nachfolger Brigham Young (1801—77) ordnete 1845 Auswanderung nach dem damals noch mexikanischen Gebiet des Salzsees, dem heutigen Utah, an, die 1846—48 erfolgte. Den Plan, dort einen unabhängigen Staat Deseret zu bilden, vereitelten die Vereinigten Staaten, indem sie das 1848 von ihnen annektierte Gebiet 1850 zu einem Territorium, allerdings mit Young als Präsidenten (1854 abgesetzt), erklärten. Aber erst 1865 konnte man die politische Unterwerfung erzwingen und erst nach mehreren vergeblichen staatlichen Gesetzen gegen die Vielehe 1890 die religiöse, indem damals Kirchenpräsident Woodruff seinen Gläubigen den „Rat“ gab, keine „von den Landesgesetzen verbotene“ Ehe einzugehen. Nachdem in der Konstitution vom Nov. 1895 Vielehen für immer verboten waren, wurde durch Proklamation vom 4. Jan. 1896 Utah zum Bundesstaat erhoben. Doch ist bei einer 1904 gegen den der Vielweiberei (übrigens grundlos) beschuldigten Senatskandidaten (jetzigen Senator) „Apostel“ Reed Smoot geführten Untersuchung amtlich festgestellt worden, daß, bei den älteren M. zum mindesten, Vielweiberei noch geübt wird, und daß der damalige Kirchenpräsident Jos. F. Smith, ein Neffe des Stifters, zugestandenermaßen Polygamist war. Die in den Händen der Aeltesten befindlichen „Biblischen Hinweise“ bezeichnen die (1852 „verkündigte“) Vielehe übrigens als mormonischen Glaubenssatz.

2. Die M. haben Utah zu einer gewissen Blüte gebracht. Doch hat neuerdings die Einwanderung von „Heiden“ immer mehr zugenommen; der Mitgliederverlust an diese scheint den Gewinn aus ihnen faktisch mindestens aufzuwiegen. Viele M. gibt es auch in den Nachbarstaaten Idaho, Arizona, Wyoming, Oregon. Nach Canada und Mexiko verbreiteten sie sich mehr durch Auswanderung. England war seit 1837 (zuerst sehr ergiebiges) Missionsfeld, Tahiti seit 1843, Hawai seit 1850, ebenso die skandinavischen Länder: Dänemark, Schweden und Norwegen, die Schweiz seit 1851 (Genf) bzw.

1852 (Basel), Italien 1854. Die erste Gemeinde Deutschlands entstand 1855 in Dresden (später wieder aufgelöst); erst 1860 kam die Bezeichnung Schweizerisch-Italienisch-Deutsche Mission auf, und 1861 entstehen die ältesten deutschen Gemeinden von Bestand: München und Karlsruhe; 1869 erscheint die Zeitschrift „Der Stern" zuerst; 1879 entstehen Gemeinden in Berlin und Halberstadt. 1898 wurde die schweizerische Mission von der deutschen getrennt, 1901 wieder mit ihr vereinigt, 1924 mit Westdeutschland als Schweizerisch-Deutsche Mission vereinigt und von der Deutsch-Oesterreichischen abgetrennt; jene mit den „Konferenzen" Basel, Bern, Frankfurt a. M., Köln, Hamburg, Hannover, Stuttgart, Zürich, diese mit Berlin, Breslau, Chemnitz, Dresden, Königsberg, Leipzig, Stettin, Wien. In Frankreich entstand 1866 eine Gemeinde in Paris, in Belgien 1879 Antwerpen und Lüttich. 1884 begann man im Orient, zuerst in Konstantinopel und Palästina (unter den deutschen Kolonisten), 1885 in Kleinasien, 1886 in Syrien zu arbeiten. 1927 wurde Haifa zum Zentrum für Palästina geweiht. — Statistik: 1830: 70—80 Mitglieder; 1831: über 1200; 1840: 15 000; 1849: 5000; 1893: in den USA. 144 352; 1900: in den USA. mindestens 300 000 (?), Großbritannien 4588, Schweden-Norwegen 5438, Deutschland 1198, Schweiz 1078, Holland-Belgien 1556; 1920: in Amerika 450 000, sonst 50 000; 1925 etwa 600 000, davon in der Deutsch-Oesterreichischen Mission 6649, in der Schweizerisch-Deutschen Mission 5402; 1927: 2132 Außenmissionare, 6367 „Bekehrte", 14 406 getaufte Kinder.

3. Die Verfassung ist theokratisch. Anfangs war Smith alleiniger Leiter. Am 8. März 1833 wurde ihm geoffenbart, daß S. Rigdon und F. G. Williams mit ihm die „Schlüssel dieses letzten Reiches halten" sollen. Am 17. Februar 1834 wurde die Institution der zwölf Apostel, am 28. März 1835 das doppelte Priestertum sowie das Quorum der Siebenzig bestellt. Es gibt ein melchisedekianisches (für die geistlichen Angelegenheiten) und ein aaronitisches Priestertum (für die weltlichen Angelegenheiten unter Aufsicht des melchisedekianischen). Zu ersterem gehören: a) der Rat der Ersten Präsidentschaft, bestehend aus dem Kirchenpräsidenten, „Prophet, Seher und Offenbarer", der allein gültige Offenbarung empfängt, übrigens durch die Generalversammlung der Priesterschaft gewählt wird, und seinen beiden Räten, die ihn wohl beraten, aber nie überstimmen können; b) die zwölf Apostel, auch sie mit Prophetenrang, die die andern Beamten einsetzen, die Sakramente verwalten, nach dem Ableben des Präsidenten bis zur Wahl eines neuen die Kirche leiten; c) das Quorum der Siebenzig, Räte für die Kirchendistrikte; d) die Patriarchen, die „Segnungen" irgendwelcher Art vermitteln (Hauptpatriarch und örtliche); e) die Hohenpriester, Vertreter der Klassen a—d in deren Abwesenheit, daher auch mit Leitung der ein Abbild der Gesamtkirche bietenden Kirchenkreise (stakes) betraut: an deren Spitze eine dreigliedrige Stake Presidency, unter ihr als Appellhof (mit endgültigen, nur vom Hauptpräsidium revidierbaren Entscheidungen) der zwölfgliedrige Hohe Rat (High Council); f) Aelteste mit Vollmacht zum Predigen, Taufen und Handauflegen (Geistessalbung). — Das aaronitische Priestertum zerfällt in: a) Bischöfe unter Aufsicht eines Hauptbischofs (general presiding Bishop) mit Leitung der Zehntensammlung, der Armenpflege und der wards („Pflegen", Teile der stakes) betraut. Sie werden unterstützt von: b) Priestern, c) Lehrern, d) Diakonen. Die Geldmittel werden durch Zehnten, Gaben und Opfer aufgebracht. — Zu sozialer Pflege gibt es Unterstützungsvereine (vor allem seit 1842 Frauenhilfsvereine), Sonntagsschulen, Pfadfinderorganisationen, Bildungsvereinigungen, Sängerchöre u. a.).

Die Gottesdienste bieten Chorgesänge und Musikvorträge, gelegentlich auch Tanzunterhaltungen. In den Predigten werden oft gemeinnützige Fragen behandelt. Die Taufe wird nicht vor vollendetem 8. Lebensjahre, das Abendmahl mit Brot und Wasser vollzogen.

4. Quellen für die in einem Glaubensbekenntnis von 13 Artikeln zusammengefaßte Lehre sind das Buch Mormon, das Buch der Lehre und Bündnisse, die Köstliche Perle und die Bibel, „soweit sie richtig übersetzt ist" (was Smith kraft seines „Prophetengeistes" besser verstand als irgendein Kenner des Hebräischen), sowie die fortlaufend dem Präsidenten erteilten Offenbarungen (Glaubensbekenntnis Art. 9: „Wir glauben alles, was Gott geoffenbart hat, was er jetzt offenbart, und wir glauben, daß er noch viele wichtige Dinge offenbaren wird betreffs des Reiches Gottes"). Smiths Glaubensbekenntnis von 1842 ist vielfach abgeändert. Er betont dort den Glauben an die Trinität. Im Catechism for children wird nach I Kor 8_5 (vgl. Gen 1_1: Elohim) betont, es gebe viele Götter (mit menschlichen Leidenschaften und Bedürfnissen), deren höchster auf dem Zentralplaneten Kolob wohnt. Der Gott unseres Planeten ist Adam. Alle Götter leben in Vielehe: Gott Vater mit Eva und Maria; Christus mit Maria und Martha (Joh 11_5), der Braut von Kana (Joh 2); so hat Young in seinen Predigten ausgeführt. Sie erzeugen ständig neue Geister. Um diesen Behausung zu geben, haben die Menschen geradezu die religiöse Pflicht der mit Joh $8_{39\,f.}$, Hebr $6_{11—14}$ biblisch begründeten Polygamie. Darin besteht auch der Segen von Adams Fall. Die Lehre von der Erbsünde, Kindertaufe, Rechtfertigung aus Glauben gilt als absurd: die Kinder sind rein, und gerecht wird man durch Gehorsam gegen die Kirchengebote. — Die „Heiligen" werden nach ihrem Tode zu Göttern (Hiob $38_{4.\,7}$ Ps 82_6). Betreffs der andern Menschen scheint eine Art Seelenwanderungslehre zu herrschen. Die ohne Kenntnis des Mormonismus Verstorbenen kann man (1 Kor 15_{29}) nach ihrem Tode durch stellvertretende Taufe der Kirche zuführen; die Vereine für Genealogie (seit 1844, in Deutschland seit 1886) dienen diesem Ziel. Christus wird nach seiner Parusie und Sammlung der zwölf Stämme in dem nach Missouri herabgekommenen himmlischen Jerusalem herrschen. „Auswanderung nach Zion" gilt im 19. Jhd. für die außeramerikanischen „Heiligen" als Glaubenspflicht. Die Lehre Youngs von der „Blutsühne" (zur Erlösung verstockt Abgefallener sei das Vergießen ihres Bluts nötig) wird zurzeit öffentlich nicht mehr vertreten. Dagegen scheint im Prozeß Smoot der Beweis erbracht, daß bei Neuaufnahmen noch heute der „Racheeid" geschworen werden muß: man wolle nicht aufhören Gott zu bitten, daß er das Blut seiner „Heiligen und Märtyrer" (Smith) an „diesem Volk" räche. Die im Tempel zu Salt Lake City begangenen Riten scheinen nicht ganz so harmlos zu sein, wie van Pelt (RE^3 XIII, S. 478) meint. — Als christliche Sekte darf man die M. nicht betrachten.

5. Die „Reorganisierte Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage" ist aus dem Widerspruch der Familie Smith gegen die Wahl Youngs zu S.s Nachfolger hervorgegangen. Man organisierte sich 1860. Zentrale ist Lamoni (Ja),

wo ein College besteht. Verbreitungsgebiet sind die nördlichen Mittelstaaten der Vereinigten Staaten, vor allem Jowa, Michigan, Missouri, ferner Canada, Australien, Tahiti, Hawai, England, Dänemark, Skandinavien, Schweiz, Deutschland, Polen. Die Zahl der Anhänger beträgt schätzungsweise 60—70 000. — Sie lehnen die sämtlichen von Young aufgebrachten Dogmen einschließlich der Polygamie — jene „Offenbarung" von 1843 gilt ihnen als gefälscht — ab und schätzen das NT höher als ihre Gegner. Die Lokalgemeinde („Zweig") wird von einem gewählten präsidierenden Aeltesten geleitet; ihm stehen Priester (mit Sakramentsverwaltungs- und Predigtrecht), Lehrer (mit Aufsichtsrecht über den sittlichen Wandel der Gemeinde) und als deren Assistenten Diakonen zur Seite. Die Gesamtheit der Gemeinden eines Distrikts unter Leitung eines Präsidenten mit 2 Räten (Hohepriester) heißt „Zionspfahl". Die Bischöfe (als „Rat der Bischöfe" zusammengeschlossen) leiten die Vermögensangelegenheiten. Die Kirche steht unter Leitung eines mit Offenbarungen begabten Präsidenten. Daneben gibt es die zwölf Apostel. Eine aus gewählten Vertretern jedes Zweiges bestehende Generalkonferenz tritt jährlich zusammen. Die Missionsfelder haben ähnliche Versammlungen. Das Abendmahl wird mit Brot und Wein gefeiert.

Quellen: The Book of Mormon .. by Orson Pratt, 1879 (deutsch: Das Buch Mormon, Basel 1926); — The Book of Doctrine and Covenants, 1883 (deutsch: Das Buch der Lehre und Bündnisse, 1923 [4]); — The Pearl of great Price, 1883 (deutsch: Die köstliche Perle, 1924 [4]); — John Jaques: A Catechism for Children, 1888; — Biblische Hinweisungen, 1901. — Zeitschriften: Der Stern, seit 1869; Der Friedensbote, seit 1926. — Darstellungen: William Alexander Linn: The Story of the Mormons, 1923 [2]; — J. Woodbridge Riley: The Founder of Mormonism, 1903; — M. H. A. van der Valk: De Profeet der Mormonen Joseph Smith jr, 1921 (deutsch von A. Basedow: Zur Beurteilung des Propheten der M. Joseph Smith, 1923); — Ed. Meyer: Ursprung und Geschichte der M., 1912; — RGG [1] III, Sp. 404 ff; — RE [3] XIII, S. 465 ff. **Stocks.**

Morone, Giovanni (1509—80), aus Mailand stammend, wurde 1529 Bischof von Modena, ging 1536 als Nuntius nach Deutschland, wo er den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (¶ Deutschland: I, 5) beigewohnt hat, und wurde nach kurzer Rückkehr in sein Bistum 1542 zum Legaten für das bevorstehende Konzil nach Trient entsandt (¶ Tridentinum). Im Auftrag Julius' III war er 1555 auf dem Reichstag zu Augsburg anwesend. Dagegen ließ Paul IV ihn wegen Häresieverdacht in Rom einkerkern. Unter Pius IV vollständig rehabilitiert, wurde er mit der Vertretung der Kurie während der dritten Periode des Konzils von Trient betraut und hat dann noch unter Gregor XIII seine diplomatischen Fähigkeiten auf dem Reichstag zu Augsburg 1576 betätigen können.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, hrsg. durch das K. Preußische Historische Institut in Rom, I. Abt. Gotha 1892 ff: Nuntiatur des M. 1536—38 (2. Bd.), 1539 (3. Bd.), 1540—42 (4.—6. Bd.); — Nuntiaturberichte G. M.s vom deutschen Königshofe 1539—40, bearb. von F. Dittrich, 1892; — RE [3] XIII, S. 478 ff; — L. v. Pastor V—IX; — C. Cantu: Il Card. G. M., Mailand 1886; — F. Sclopis: Le Card. M., Paris 1869; — N. Bernabei: Vita del Card. G. M., Modena 1885. † **Mirbt.**

Morrison, Robert (1782—1834), evangelischer Missionar, * in Morpeth in Northumberland. Mit 17 Jahren bekehrt, bereitete M. sich selbst für den Predigerberuf vor, trat 1804 in die Missionsschule der Londoner Mission ein und wurde 1807 nach China gesandt, um durch Bibelübersetzung dem Evangelium Eingang zu verschaffen. Zum Zweck des Sprachstudiums zunächst versteckt in einer amerikanischen Faktorei in Kanton lebend, wurde M. 1809 Dolmetscher der Ostindischen Handelskompagnie und ließ 1810 die Uebersetzung der Apostelgeschichte erscheinen, vollendete 1813 das ganze NT, 1819 mit Hilfe von Milne auch das AT und 1823 sein enzyklopädisches Lexikon (6 Bde. Chinesisch-Englisch und Englisch-Chinesisch). Für die praktische Missionsarbeit rief er die Ultra-Ganges-Mission (¶ China: IV, 4 a) ins Leben. 1834 trat die englische Regierung in Kanton an Stelle der Ostindischen Kompagnie und übernahm M. als „Chinesensekretär und Dolmetscher"; er starb aber bald darauf in Macao. M. gilt als die überragende Persönlichkeit jener ersten Periode der chinesischen Missionsgeschichte.

Vf. ferner u. a.: View of China for philological purposes, 1815; Horae sinicae, 1824. — Ueber M. vgl. Memoires of the Life and Labours of R. M., London 1839 (Auszug im Evg. Missions-Magazin 1906, S. 460 ff); — Julius Richter: Das Werden der christlichen Kirche in China, 1928, S. 63 ff. **W. Oehler.**

Mortara, Edgar, * 1851 als Kind jüdischer Eltern in Bologna, von einer kath. Magd heimlich getauft, die seine Seele retten wollte, dann, als dies bekannt wurde, 1858 durch Beauftragte der Kurie (Bologna gehörte zum Kirchenstaat) seinen Eltern weggenommen. Viele Proteste gegen diesen Raub blieben vergeblich. M. wollte später kath. bleiben, ist Priester geworden, war als solcher in Spanien, Frankreich, Italien tätig, trat 1893 auch auf einem deutschen Katholikentag in Würzburg auf und pries hier sein Schicksal, lebt gegenwärtig im Ruhestand in Conigliano bei Coronata (Genua).

Pius Maria M., ein Kind der Vorsehung (Selbstbiographie), deutsch 1892; — Näheres über den „Fall M." bei R. de Cesare: Roma e lo stato del papa I, 1907, S. 278 ff. **Mulert.**

Morus, 1. Samuel Friedrich Nathanael (1736—92), evg. Theologe, seit 1761 Dozent in der Leipziger philosophischen Fakultät (1768 ao. und 1771 ord. Prof. der alten Sprachen), 1782 Prof. der Theologie daselbst. Als Neutestamentler folgte er der philologischen Exegese seines Lehrers ¶ Ernesti. Als Dogmatiker lehnte er zwar nicht nur die altprotestantische scholastische Methode (¶ Orthodoxie, 2) ab, sondern nahm auch inhaltliche Korrekturen an der dogmatischen Ueberlieferung (z. B. Versöhnungslehre) vor, erschien aber durch seine grundsätzliche Bejahung des Supranaturalismus und seinen Rückgang auf die biblische Verkündigung als so „orthodox", daß ¶ Wöllner seine Epitome theologiae christianae (1789, 1791 [2]; 1820 [5]) zur Abwehr der theologischen Aufklärung (¶ Halle, 3, Sp. 1589) als offizielles Vorlesungsbuch eingeführt wissen wollte.

Vf. ferner u. a.: Dissertationes theologicae et philologicae, 2 Bde., 1787/94 (Weiteres in RGG [1] IV, Sp. 509). — Ueber M. vgl. seine Selbstbiographie in J. Rud. G. Beyers Magazin für Prediger V, 1792; — RE [3] XIII, S. 481 ff.

2. Thomas (1478—1535), englischer Humanist und Staatsmann, * in London, studierte in Oxford humanistische Wissenschaften und Rechtswissenschaft, mit ¶ Erasmus seit dessen erster Englandreise befreundet, aber in seiner Haltung den kirchlichen Einrichtungen gegenüber konservativer als dieser, so daß sich mit seinen humanistischen Grundanschauungen und seiner Kritik der Scholastik eine bewußte Apologetik für Papsttum, Messe, Heiligenkult, kath. Lebensideal verbinden konnte. Seine scharfe literarische Polemik gegen die deutsche und englische Reformation darf

1. Konia, Indische Minâre.
Nach Glück-Diez, Die Kunst des Islam, 1925, S. 288.

2. Kairo, Inneres der Moschee Qait Bey.

3. Kairo, Hof der Moschee Sultan Hasan.
Nach Glück-Diez, a. a. O. S. 174.

4. Kairo, Grabmoschee Qait Bey.

1. Kairo, Hof der Moschee Ibn Tulun.
Nach Glück-Diez, a. a. O. S. 153.

2. Kairo, Inneres der Moschee el-Azhar
Nach Glück-Diez, a. a. O. S. 154.

3. Meschhed, Moschee Imam Riza.

4. Konstantinopel, Moschee Sultan Bayezid.

neben seinem Hauptwerk, der Utopia (1516), nicht übersehen werden, wie er ja auch als Staatsmann (seit 1518 im Dienste Heinrichs VIII, Geheimer Rat, 1521 Unterschatzmeister, 1523 Sprecher des Parlaments, 1525 zugleich Kanzler des Herzogtums Lancaster, 1529 als Nachfolger ¶ Wolseys Lordkanzler) die „Häretiker" scharf verfolgte und seinen Dienst 1532 aufgab, als Heinrich VIII seinen Bruch mit Rom zu vollziehen begann (¶ England, 2 a). 1534 als mitschuldig des Hochverrats in den Tower geworfen, wurde M. wenige Wochen nach John ¶ Fisher hingerichtet. Er ist 1886 von Papst Leo XIII selig gesprochen worden. Aus der Utopia seine wirkliche Meinung festzustellen, scheitert daran, daß sich die Grenze zwischen dem Poeten und dem Politiker in ihr nirgends klar ziehen läßt. Aber wie die in ihr geübte Kritik an den damaligen englischen Zuständen ihre Wirkung gehabt hat, so hat ihr Zukunftsbild eines kommunistischen naturalwirtschaftlichen Wohlfahrts- und Ordnungsstaates fortgewirkt (¶ Utopien), hat ihre rational und überkonfessionell eingestellte Religionsskizze die aufklärerisch-deistische Haltung vorweggenommen (¶ Deismus: III, 1 b), und ist ihre ethische Verbrämung der Machtpolitik in den Allgemeinbesitz englischer Politik übergegangen.

Vf. ferner u. a.: Historia Ricardi III (englisch): History of king Richard III; zur Echtheitsfrage vgl. Ed. Fueter: Geschichte der Neueren Historiographie, 1911, S. 161 ff); Dialogue, 1528 (gegen ¶ Tindale); Confutation of Tyndale's answer, 1532; Apology, 1533 (zur Verteidigung der Ketzerverfolgung). — Gesammelte Werke: Opera latina, Basel 1563, Löwen 1565 u. ö.; English Works, London 1557. — Ueber M. vgl. die englischen Biographien von T. E. Bridgett, 1891, und W. H. Hutton, 1891; — RE³ XIV, S. 777 ff; — HWStVI, 1925⁴, S. 647 ff (mit ausführlichen Literaturangaben); — Gerh. Ritter: Th. M., die Utopia (Uebersetzung) mit Einleitung von H. Oncken (Die Klassiker der Politik, Bd. I), 1922; — H. Oncken: Die Utopia des Th. M. und das Machtproblem in der Staatslehre (SHA philologisch-historische Klasse, 1922). **Zscharnack.**

Mosbech, Holger, evg. Theologe, * 1886 in Mosbjerg (Jütland), seit 1916 Dozent für NT an der Universität Kopenhagen.

Vf.: Essaeismen. Et Bidrag til Senjödedommeus Religionshistorie, 1916. **Bultmann.**

Moschee.

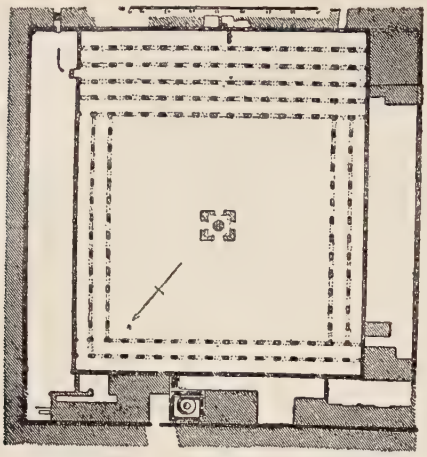
1. Name; — 2. Zweck; — 3. Gestalt und Einrichtung; — 4. Bauform; — 5. Geschichte.

1. M., arabisch Masdschid, wurden von ¶ Muhammed eigentlich nur ganz besonders heilige Kultorte genannt, als welche für ihn nur Mekka und der heilige Fels in Jerusalem in Betracht kamen; in der Folge kam auch das zur M. umgestaltete Haus des Propheten in Medina hinzu. Schon früh wurde aber jede M. als Masdschid bezeichnet; doch wurde der Name seit dem 4. Jhd. der Hedschra nur für kleinere Gebäude verwendet, während die großen Hauptmoscheen, in denen das Freitagsgebet abgehalten wurde, mit dem auszeichnenden Namen Masdschid-el-Dschuma (Freitags-M.) oder Dschâmi (Versammelnde) bezeichnet wurden.

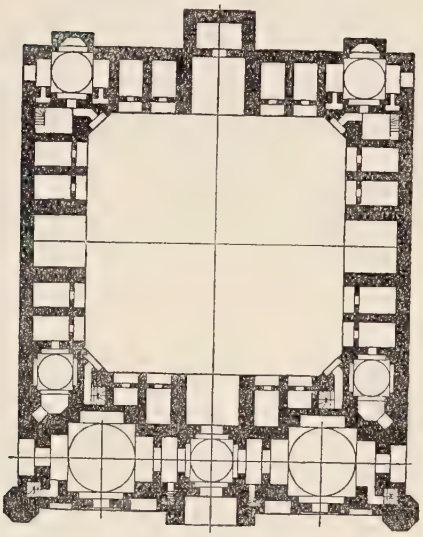
2. Da die islamische Religion weder einen persönlichen Gott noch Opfer kennt, der Gottesdienst vielmehr nur aus Gebet und Predigt besteht (¶ Islam: I, 2 b, Sp. 409), ist die M. weder Gottes- noch Opferhaus, sondern Versammlungsort für das gemeinsame Gebet, als welcher im Anfang jeder freie Platz dienen konnte. Ursprünglich, zur Zeit der Ausbreitung des Islam, haftete der M. einigermaßen auch militärischer Charakter an, sofern sie mit dem wandernden Lager errichtet bzw. abgebrochen wurde; in der strengen Ausrichtung der Reihen beim Gebet wirkt dieser Sinn auch heute noch nach. Als Versammlungsort dient die M. vielfach auch zu Lehrzwecken, was um so naheliegender ist, als sich die Wissenschaft des Islam in erster Linie auf den ¶ Koran gründet. Als berühmtestes Lehrinstitut mit dem Charakter einer Universität ist die 970—72 erbaute M. el-Azhar in Kairo bekannt. Seit dem 2. christlichen Jahrtausend, mit dem Aufkommen der sunnitischen Türken, entstand ein eigener Typus der Lehrmoschee, die Medrese, dessen Bauform (s. 4.) weiteste Verbreitung fand. Den vier verschiedenen Riten der sunnitischen Lehre, wie sie in der von el-Mustansir 1232 in Bagdad errichteten Medrese vereinigt waren, entsprachen die vier axial um den Hof geordneten Lehrhallen (Iwane). Mit den Medresen waren in Form von eigenen Kuppelräumen meist auch die Grabanlagen der Stifter verbunden, wie denn überhaupt unter den türkischen Dynastien die Stiftungen für religiöse Zwecke besonders charakteristisch wurden (¶ Kunst: II H). Außer den Gräbern, die oft für die Gesamtanlage derart bestimmend werden, daß man von Grab-M.en spricht (z. B. die berühmte Grab-M. des Sultans Qait Bey bei Kairo vom Jahre 1464, Taf. 1, Abb. 4), treten mit den M.n auch andere Zweckbauten in innigste Verbindung, so etwa Klöster (Khanka), aber auch profane Anlagen wie Spitäler (Moristan), Brunnen (Sebil) und Elementarschulen (Kuttâb), die aber wie Bäder (Hammam) und Bibliotheken als Stiftungen religiösen Charakter erhalten und mit der eigentlichen M. zu großen einheitlichen Baukomplexen verbunden sind (Grundriß Nr. 2).

3. Bestimmte kultliche Vorschriften für Gestalt und Einrichtung der M. waren von Anfang an nicht vorhanden. Zu der Forderung eines Versammlungsraumes kam als selbstverständlich für den Muhammedaner die Richtung des Gebetes (Kiblah) hinzu (¶ Gebet: I, 8 a). Diese war anfangs Jerusalem, wurde aber bereits von Muhammed nach Mekka hin verlegt. Eine bauliche Andeutung dieser Richtung war nicht gefordert, scheint aber schon in frühester Zeit, vielleicht in Anlehnung an die christliche Apsis, in der Form der Gebetsnische (Mihrab) eingeführt worden zu sein, die dann ständiges, meist reich geschmücktes Element der M. blieb (Taf. 1, Abb. 2). Neben dem Mihrab erhebt sich die meist aus Holz gefertigte und reich geschnitzte Kanzel (Mimbar) und in größeren M.n etwas davor eine erhöhte Plattform (Dikke), von der aus die Worte des Vorbeters für die Fernerstehenden wiederholt werden (Taf. 1, Abb. 3). Schon in den frühesten großen M.n, wie in Damaskus, kam als ein ständiges Glied des M.baues das Minaret hinzu, von dessen Galerie aus der Muezzin zum Gebet ruft. Seinem Namen nach (Minare = Leuchtturm) kann der Brauch des M.turmes von dem antiken Leuchtturm (Pharos) in Alexandria abgeleitet werden, für die ältere viereckige Form waren aber wohl die mächtigen Türme der altsyrischen Kirchen und Klöster nächstliegendes Vorbild; die mit den Türken verbreitete schlanke nadelförmige Art des Minarets ist mehr zentralasiatischen Ursprungs. Ein unentbehrlicher Bestandteil jeder M. ist der in ihrem Hof errichtete Waschbrunnen (Schadrowan), der für die dem Orientalen vorgeschriebenen religiösen ¶ Waschungen dient.

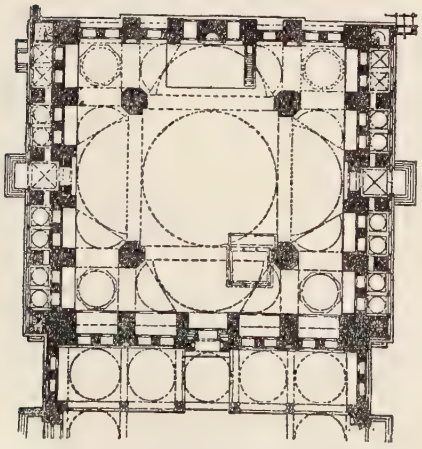
4. Ihrer architektonischen Form nach lassen sich im wesentlichen drei Haupttypen der M. unterscheiden: Die Hof-M., die Medresen-M. und die Kuppel-M. Unter diesen ist die Hof-M. die urtümlichste, sofern als Versammlungsraum in echt orientalischer Weise der ungedeckte Freiraum, der Hof, zur



1. Kairo, Moschee Ibn Tulun.



2. Chargird, Medrese.



3. Konstantinopel, Moschee Ahmediye.

Nach Glück-Diez, Die Kunst des Islam, 1925, S. 104 und 108.

Verwendung gelangt, aus dem allein auch die ältesten, durch die Literatur überlieferten M.n bestanden. Dieser Hof wurde schon in alter Zeit von Schutzdächern gegen die Sonne umgeben, die eigentlich erst den Kern der architektonischen Gestaltung abgaben. So wurde der Hof an allen vier Seiten mit Hallen ausgestattet, von denen die der Kiblahseite gewöhnlich die größte Tiefenausdehnung erhielt. Ursprünglich waren es Palmstämme mit Rohrdeckung, aus denen diese Hallen hergestellt wurden. Mit der Ausbreitung des Islam in die alten Kulturländer trat aber eine höhere bauliche Durchführung im Sinne der Anpassung an Vorhandenes ein. So entstanden die beiden Typen der Hof-M.: in den Ländern des antiken Säulenbaues (Syrien, Aegypten, Westafrika, Spanien) vorherrschend die Säulen-M. (Taf. 2, Abb. 2), in den Ziegelgebieten Mesopotamiens (Samarra) und in Persien die Pfeiler-M., die allerdings auch in Aegypten (M. ibn Tulun, Grundriß Nr. 1, Taf. 2, Abb. 1) großzügige Ableger hatte. Bei beiden Typen wurde der Spitzbogen die herrschende Bogenform. Die Blüte der Hof-M. fällt in die ersten vier Jahrhunderte des Islam, ihre Verbreitung erstreckt sich vor allem auf die Mittelmeerländer. — Der Medresentypus ist mit der Hof-M. insofern verwandt, als auch er von dem Hof als wesentlichstem und zentralem Element ausgeht. An dessen Viereck (Grundriß Nr. 2) werden in den Achsenmitten gewölbte Hallen angesetzt, während zwischen diesen längs der Hofseiten Zellen aneinandergereiht sind, die als Wohnung für die Studenten dienen (Taf. 2, Abb. 3). Die Heimat des Medresentypus ist Persien, dessen Hofhaus mit seinem Sommer- und Winteriwan den baulichen Urtypus abgibt. Von hier aus verbreitete er sich mit den türkischen Dynastien der Seldschuken und der Mamluken nach den Mittelmeerländern, wo er allerdings bedeutsame Wandlungen erfuhr, in Aegypten durch Einschränkung des Hofes, in Kleinasien durch Umwandlung zur Kuppel-M. (s. u.). Mit dem Medresentypus ist das nadelförmige Minaret und das riesige Eingangsportal („hohe Pforte") charakteristisch verbunden (Taf. 1, Abb. 1). — Die Kuppel-M. kann als eine Medrese aufgefaßt werden, deren verkleinerter Hof mit einer Kuppel überdeckt wurde (Grundriß Nr. 3). Ihre Ausbildung erfolgte in Kleinasien, ihre reichste Entfaltung unter den Osmanen in Konstantinopel, so daß dieser Typus auch als osmanische M. bezeichnet werden kann (Taf. 2, Abb. 4). Hier ist der Versammlungsraum zum Innenraum geworden, doch wurde diesem Kuppelraum noch eine offene Vorhalle und in monumentalen Fällen auch ein großer Vorhof vorgelegt, der aber gewöhnlich nicht als Versammlungsraum für das Gebet benützt wird. In der Kuppel-M. bekommt, wenn auch nicht als struktiv notwendiges Glied, die Säule wieder größere Geltung, daneben aber auch das Prinzip der Wandkleidung durch farbige Fliesen, das den Bauten trotz ihrer vielfach genialen Konstruktion den Charakter des Unstruktiven, Abstrakten verleiht.

5. Ob man die M. von dem antiken Hallenforum (Thiersch), oder von dem Hause Muhammeds in Medina (Strzygowski) oder von dem schon in vorislamischer Zeit gebräuchlichen Musalla, dem offenen Betplatz der Araber (Diez), ableitet, gilt eigentlich gleich, da für sie alle, wie für die M., der umschlossene Binnenhof Ausgangspunkt ist. Von den alten Lager-M.n, wie sie in Basra und Kufa in Mesopotamien bestanden, ist als älteste die 642 von dem Feldherrn ʿAmr erbaute in Fostât (Alt-Kairo), freilich vielfach verändert, als typische Säulenhof-M. erhalten. Anfangs wurden allerdings auch christliche Heiligtümer in M.n umgewandelt, so eine justinianische Basilika in die

ʿAqṣa-M. in Jerusalem (702) oder die Johanneskirche in Damaskus zur großen M. der Omayaden (705). Damit ergaben sich wohl bedeutende Abweichungen vom Typus, unter denen aber doch einzelne Züge wie die viereckige Turmform oder das breitere Mittelschiff der christlichen Basilika allgemeinere Geltung erlangten. Letzteres, an beiden Enden durch Kuppeln betont, ist besonders für die M. Sidi ʿOqba in Kairuan (703) charakteristisch; ebenso folgen die 785 begonnene und öfter erweiterte M. von Cordoba in Spanien und die M. el-Azhar in Kairo (Taf. 2, Abb. 2) als Säulen-M.n dem syrischen Schema mit mittlerem Transept. Mit Verlegung der Kalifenresidenz von Damaskus nach Bagdad unter den Abbasiden kam das in Mesopotamien herrschende Ziegelmaterial stärker zur Geltung, wie dies durch die Pfeiler-M. in der 838—83 benutzten Abbasidenresidenz Samarra bei Bagdad zutage kam; auch in der Spiralform der Minarets schloß man an uralte mesopotamische Ueberlieferung an. In Aegypten hatten die türkischen Tuluniden diese Bauart samt der in Samarra üblichen charakteristischen Gipsstuckornamentik nachgeahmt (Taf. 2, Abb. 1) und die Fatimiden in der M. el-Ḥakim (990—1003) fortgesetzt. Bei letzterer ist bereits eine Ausgestaltung der Fassade deutlich angestrebt, wie sie in Kairo zuerst in der klassischen Nischenfassade der Aqmar-M. (1125) zutage tritt. Damit, wie auch mit dem Zellenwerk (Stalaktiten, Muqarnas) haben die Mittelmeerländer Motive übernommen, deren Heimat östlich in den persischen Gebieten gelegen ist, und die mit dem Vorstoß der Türken seit der Jahrtausendwende nach dem Westen vermittelt wurden. Zugleich damit ging im Kultbau die Verbreitung des Medresentypus vor sich. Die erste staatliche Medrese entstand am Anfang des 11. Jhd.s in Ghazna (Afghanistan). Die Seldschuken, besonders der Wezir Niẓâm el-Mulk waren ihre Hauptverbreiter. Von den älteren persischen Medresen, wie sie in Nishapur, in Ṭûs und Bagdad errichtet wurden, ist allerdings nichts erhalten geblieben, von der alle vier sunnitischen Sekten vereinigenden Medrese des el-Mustanṣir in Bagdad (1232) stehen nur Ruinen. Die Freitags-M. in Isfahan scheint neben der in Persien auch späterhin üblich gebliebenen typischen Gesamtform der Medrese wenigstens in einzelnen Teilen des Baubestandes der Zeit des Malik Schâh (1072—92) anzugehören. Neben den genannten Orten Persiens haben besonders Samarqand und Meschhed (Taf. 2, Abb. 3) eine Reihe monumentaler Medresen aus den späteren Jahrhunderten aufzuweisen, bei denen neben den riesigen Eingangstoren auch die meist in die vier Gebäudeecken gesetzten schlanken Rundminarette typisch sind. In Syrien wurde der Medresentypus hauptsächlich durch Nûr ed-dîn im 12. Jhd., in Aegypten durch Saladin verbreitet. Doch erst aus der Mamlukenzeit sind Monumentalanlagen dieser Art erhalten, wie die riesige Grabmedrese des Sultans Ḥasan in Kairo (1356—62) mit mächtigem Torbau, großer Grabkuppel und fast zur Breite des Hofes vergrößertem Hauptiwan (Taf. 1, Abb. 3), oder die um ein Jahrhundert spätere Grab-M. des Sultans Qait Bey (1464), bei der bereits der ganze farbige und ornamentale Reichtum der späteren Mamlukenzeit zur Geltung kommt (Taf. 1, Abb. 4). — Mit dem Vorstoß der Seldschuken nach dem Westen wurde Kleinasien ein besonders wichtiges Ausbreitungsgebiet des Medresentypus. Konia als Hauptstadt steht führend an der Spitze. Neben Vertretern, in denen der bereits stark verkleinerte Hof noch ungedeckt bleibt und ostpersische Architekten inschriftlich beglaubigt sind (Sirtscheli Medrese, 1242), bestehen solche, in denen der Hof bei sonst gleichem Grundriß mit einer einzigen Kuppel überdeckt und damit zum Innenraum wird (Qara Tai Medrese, 1251), wobei die Ueberleitung aus dem Viereck zum Kuppelrund durch Dreieckszwickel (türkische Dreiecke) erzielt wird. Bei den meist nicht sehr großen aber mächtig wirkenden Bauten dieser Art tritt das Ziegelmaterial allmählich gegenüber dem Stein zurück, der die ganze Höhe einnehmende, reich ornamentierte Torbau und das nadelförmige Minaret bleiben charakteristisch (Indische Minâre, 1258, Taf. 1, Abb. 1). — Als im Westen Kleinasiens seit dem 14. Jhd. die Seldschuken von den ebenfalls türkischen Osmanen abgelöst wurden, knüpften diese an die bisherige Tradition an und errichteten in Brussa und Isnik (Nicäa) ihre M.n ganz nach Art der kuppelüberdeckten Medresen. Mit der Eroberung Konstantinopels 1453 erhielt diese Entwicklung noch einen besonderen Antrieb durch die Vorbildlichkeit der alten Sophienkirche, deren Kuppelsystem vor allem zu einer großzügigen Monumentalisierung des Innenraumes führte, die bald auch über das byzantinische Schema hinausging. Die alte (nicht mehr bestehende) M. des Eroberers (1463 bis 1469), die M. des Sultans Bayezid (1501—07), von Kheir ed-dîn erbaut (Taf. 2, Abb. 4) und die M. des großen Baumeisters Sinan in Konstantinopel (M. des Sultans Suleimân, 1550—56), sowie dessen Selimiye in Adrianopel (1570—74), schließlich die M. Ahmeds I (1609—16, Grundriß Nr. 3) bedeuten verschiedene Etappen auf diesem Wege, wobei die alte, besonders türkische Gewohnheit mit der M. selbst auch andere religiöse Stiftungen zu verbinden, dazu führte, daß diese Bauten zu ganzen städtebaulichen Komplexen wurden. — Das islamische Indien, wo seit dem 16. Jhd. die Moghulen herrschten, schloß sich in der Verwendung weitschweifiger Höfe mit Achsenbetonung und in der Ueberkuppelung der Haupträume mehr der persischen Art an, prägte aber durch seine Tore und pavillonartigen Bauten, die die Dächer und auch die säulenförmigen Minarette zieren, seine eigene indische Note.

H. Thiersch: Pharos, Antike, Islam und Okzident, 1909; — J. Strzygowski: Amida, 1910; — E. Diez: Die Kunst der islamischen Völker (Handbuch der Kunstwissenschaft III, 1915); — H. Glück und E. Diez: Die Kunst des Islam (Propyläenkunstgeschichte), 1925; — E. Kühnel: Die islamische Kunst (Springers Handbuch der Kunstgeschichte VI, 1929. **Glück.**

Mose (Moses).

1. Ueberlieferung; — 2. Geschichtliches; — 3. Geschichtsbild.

1. M. ist noch immer eine der umstrittensten Gestalten des AT.s: nach den einen Forschern ist er die überragende, ja entscheidende Figur bis auf ¶ Amos (P. Volz), nach den anderen nicht einmal eine geschichtliche Gestalt (Ed. Meyer, G. Hölscher). Die Ursache dieser Verschiedenheit ist der Zustand der Ueberlieferung: weder die Gesetze noch die Erzählungen geben von ihm ohne weiteres ein geschichtliches Bild. Die Gesetze nicht; denn diese stammen aus den verschiedensten und meistens viel späteren Zeitaltern der israelitischen Geschichte (¶ Mosebücher); auch der Dekalog Ex 20, früher stark bestritten, zu dessen Gunsten sich jetzt wieder manche Stimmen erheben (¶ Dekalog), kann doch noch immer nicht als sicher mosaisch gelten. Die Erzählungen von M. aber sind durchweg Sagen, zwar vielfach von hoher religiöser Bedeutung, aber doch Sagen, durch die das Geschichtliche im besten Falle eben noch hindurchschimmert.

Der Beweis für die letzte Behauptung ist aus einer Zergliederung der Erzählungen zu erbringen, wovon hier einige Proben. Die Erzählung

von Pharaos Kindermord, M.s Aussetzung und seiner Rettung durch die ägyptische Königstochter ist eine Abwandelung eines besonders aus dem bethlehemitischen Kindermorde bekannten Sagenmotivs, das auch sonst sehr häufig ist (vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, 1917, S. 116 ff). Demnach gehört auch der Zug, daß M. von der Prinzessin auferzogen worden ist, mit zur Sage; daß er in der Wissenschaft der Aegypter unterrichtet worden ist, wird erst Apgsch 7 $_{22}$ berichtet und kann also auf keinen Fall als geschichtlich behauptet werden, weshalb alle daraus gezogenen Schlüsse fortfallen. — Die alte Ueberlieferung erzählte, daß M. von fern her, aus Midian, nach Aegypten gekommen ist. Das hat man mit der Sage von seinem Aufwachsen in Aegypten so verbunden, daß man ein Zwischenstück einschob: um eines patriotischen Mordes willen habe er aus Aegypten nach Midian fliehen müssen Ex 2 $_{11}$ ff; auch dies also nicht Geschichte. — Die Szene am Brunnen, wo M. seine spätere Frau Zippora kennen lernt (Ex 2 $_{16}$ ff), entspricht in allen Hauptzügen der Sage von ¶ Jakobs erstem Zusammentreffen mit Rahel Gen 29 $_{1}$ ff: das sind Erzählungen, wie sie leicht von einem auf den andern übergehen. — Uralt ist die gegenwärtig stark verdunkelte Sage von Jahves Ueberfall und der Beschneidung Ex 4 $_{24}$ ff: hier scheint es der Gott ursprünglich auf das junge Weib abgesehen zu haben, und die blutige Vorhaut, mit der sie in ihrer Not die „Beine" des Gottes berührt, soll diesem vortäuschen, daß er bereits ihr „Blutbräutigam" geworden sei; auch dies eine Sage, erst nachträglich auf M. übertragen; vgl. H. Gunkel: Märchen im AT, S. 72 f. — Die Erzählung von den ägyptischen Plagen wandelt einen auch sonst häufig vorkommenden Stoff ab: eine Reihenfolge solcher Plagen, sich immer mehr steigernd und mit dem entscheidenden Schlage schließend, findet sich auch Amos 4 $_{6}$ ff Jes 9 $_{7}$—10 $_{4}$ 5 $_{25}$ ff, später oft in der Apokalyptik (vgl. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, 1930 ^{2}, S. 53 f) und auch schon im Babylonischen (vgl. H. Zimmern, KAT, 1903 ^{3}, S. 552). Nach der alten Ueberlieferung war der Auszug aus Aegypten eine Flucht; um ein solches heimliches Entweichen zu erklären, bedarf es der wunderbaren Plagen nicht; auch dies also ein Stoff anderer Herkunft. — Ebenso ist das Motiv des Wettkampfes zwischen M. und den ägyptischen Zauberern zu beurteilen, ein Märchenmotiv, das dort wiederkehrt, wo zwei Religionen, die sich beide übermenschlichen Könnens rühmen, miteinander streiten (vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, S. 103). — Das Wunder am ¶ Roten Meer wird einen geschichtlichen Kern haben, vgl. Nr. 2; doch ist das Hindurchschreiten durch das Wasser ein häufiges Motiv in Märchen und Sagen (vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, S. 101), und auch gerade die Ausgestaltung, die dies Motiv in der Auszugsgeschichte, besonders beim ¶ Priesterkodex, gefunden hat, hat mit einem modernen Märchen vom Kilimandscharo verdächtige Aehnlichkeit (vgl. H. Gunkel, ebda. S. 107 f). — In der Auszugsgeschichte tritt Aetiologisches hervor: das Mazzen- und Passahfest wird erklärt: das Mazzenfest aus der großen Eile des Auszugs, wobei die Israeliten nicht einmal Zeit hatten, die Säuerung des Teiges abzuwarten, das Passah aus der Tötung der Erstgeburt Aegyptens, wobei Jahve die Israeliten „verschont hat" (pasah Ex 12 $_{23.\ 27}$; vgl. ¶ Feste: II, 2 b). — Während die M.-Erzählung bis dahin einen ziemlich geschlossenen Zusammenhang, einen „Sagenkranz", darstellt, treten von nun an einzelne, meist kürzere Geschichten auf. Eine Reihe der folgenden Sagen haben den gleichen Aufriß: das Volk, das in der Wüste in allerlei Nöte kommt, murrt wider M.; dieser aber beschwichtigt sie, indem er ihnen durch ein großes Wunder hilft. Den Stoff dieser Erzählungen bilden zunächst Ortsüberlieferungen: so die von der „bitteren" Quelle „Mārā" (Ex 15 $_{23}$ ff), die M. trinkbar und heilkräftig macht; ein Gegenstück II Kön 2 $_{19}$ ff. Eine Sage gleichen Aufrisses handelt von der Quelle von Massā und Merībā, die M., wohl an die Stelle des vormaligen Quellgottes getreten, aus dem Felsen geschlagen haben soll Ex 17 $_{1-7}$; auch hier ein etymologischer Einschlag: die Stätte heißt „Merībā" = „Hader"(=Wasser), weil die Israeliten dort mit Jahve „gehadert", „Massā" = „Versuchung", weil sie ihn dort „versucht" haben sollen. Eine Abwandelung bietet Num 20 $_{1-13}$. — Ein andersartiges Motiv behandelt die im Aufriß verwandte Sage von den Wachteln und dem ¶ Manna Ex 16 Num 11: hier liegen seltsame Erscheinungen jener Steppe zugrunde, über die sich das später in Kanaan lebende Israel gewundert hat: die Wachteln kommen in großer Menge über das Land daher und sind nach langem Fluge gegen Abend oft so ermattet, daß man sie mit Händen greifen kann. — Von anderem Aufriß ist die Sage von der Schlacht gegen die ¶ Amalekiter zu Raphidim, gleichfalls mit Zügen einer Ortssage: dort wurde später der Stein, auf dem M. gesessen haben soll, gezeigt, sowie der von ihm gestiftete Altar: „Jahve ist mein Banner"; zugleich knüpft die Erzählung an einen alten Schlachtruf gegen Amalek an (Ex 17 $_{8-16}$). — Die Einsetzung von Richtern, die auf Jethros Rat geschieht, soll erklären, wie es zu einer richterlichen Tora, die sich von M. herleitete, gekommen ist Ex 18 $_{13}$ ff, Gegenstück Num 11. — Im folgenden wiederum ein großer Sagenkranz, die Geschichten vom Sinai (¶ Berge: 11) enthaltend. M. besteigt den brennenden Berg, um daselbst Jahves Worte zu empfangen Ex 19: die gewaltige Einführung einer folgenden Offenbarung. An dieser Stelle müssen also ursprüngliche Gesetze gestanden haben: gegenwärtig steht hier der ¶ Dekalog Ex 20 und das ¶ Bundesbuch Ex 21—23, worauf M. das Volk verpflichtet haben soll 24 $_{3-8}$. Nach anderer Ueberlieferung hat ein Bundesopfermahl stattgefunden Ex 24 $_{9-11}$. Ein Gegenstück ist ursprünglich die großartige Sage Ex 32 (Einleitung 24 $_{13-15a}$): da M. auf dem Berge, um die Gesetzestafeln zu erhalten, verweilt, begehrt das Volk einen anderen Gott: während der höchsten Offenbarung der tiefste Abfall! Daß dieser neue Gott ein ¶ Goldenes Kalb ist, wird von manchen Neueren als Polemik gegen die kanaanäische, später auch in Israel, besonders im Nordreiche eingedrungene Religionsübung (¶ Götzendienst) verstanden (vgl. auch ¶ Bilder: II, 1 a), kann aber doch vielleicht ein Nachklang von Gedanken des M. selber sein. M. aber, als er, vom Berge herniedersteigend, die Sünde des Volkes gewahrt, wird von solchem Zorn erfüllt, daß er die von Gott selbst beschriebenen Tafeln zerschmettert. Die Strafe für das Vergehen Israels ist nach der einen Rezension, daß das Volk im Wasser das zu Pulver zermalmte Kalb trinken muß und sich dadurch offenbar die Pest getrunken hat (vgl. Num 5 $_{23}$ ff). Nach anderer Ueberlieferung hat M. mit den Jahve-Getreuen zusammen ein Blutbad unter den Abtrünnigen veranstaltet; zum Lohn für ihre Treue, die selbst Bruder und Freund um

Jahves willen nicht verschont, erhalten die Leviten das Priestertum (¶ Levi, 3). Die Fortsetzung der Geschichte erzählte ursprünglich, wie Israel um dieser Sünde willen den Gottesberg hat verlassen müssen, und wie M., ursprünglich als Sitz für den mitziehenden Gott, die ¶ Lade verfertigt hat (Ex 33). Die Fortsetzung bietet Num 10_{29} ff, der Aufbruch vom Sinai. — Es folgen dann eine Reihe von Einzelsagen, die beim Zuge Israels durch die Steppe bis in den Osten Kanaans spielen. Die dabei hervortretende Anschauung, daß M. von Anfang an die Eroberung Kanaans im Auge gehabt habe, daß Israel aber um seiner Sünde willen vierzig Jahre in der Steppe zurückgehalten worden sei, ist eine nachträgliche Annahme, die den schließlichen Erfolg als eine uranfängliche Absicht deutet. Die wichtigste dieser Sagen ist die Erzählung von ¶ Bileam. Die Geschichte von der ¶ Ehernen Schlange ist eine „ätiologische" Sage. Die Erzählung vom Zuge gegen Sihon, den König der ¶ Amoriter (Num 21_{21} ff), führt zugleich ein altes Lied an, das aber ursprünglich nicht von einem Siege des Amoriters Sihon über Moab, sondern von der Besiegung des moabitischen Königs Sihon gehandelt zu haben scheint (vgl. Ed. Meyer, ZAW I, 1881, S. 129 ff; V, 1885, S. 36 ff; dagegen R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I, 1923$^{5.6}$, S. 333. 377 A. 2). — Diese M.-Sagen liegen uns gegenwärtig vor in den Berichten des ¶ Jahvisten, des ¶ Elohisten (der Laienquelle) sowie des ¶ Priesterkodex; die Quellenscheidung bietet zum Teil die größten Schwierigkeiten, da gerade an dieser Stelle, wo es sich um die Anfänge des Volkes und seiner Religion handelt, eine ganze Reihe von Händen überarbeitend und hinzufügend eingegriffen haben. — Die Reihenfolge dieser Erzählungen in den Quellenschriften stammt nicht aus der ursprünglichen mündlichen Ueberlieferung, sondern von den späteren Sammlern. Die Hauptfrage, ob die Kadesch-Geschichten den Sinaisagen vorausgehen oder folgen, kann also aus der vorliegenden Fassung nur durch unsichere Vermutungen beantwortet werden. — M. erscheint als Mitglied des Stammes Levi Ex 2_1, als Ahn levitischer Priester Richt 18_{30}, wie sich denn auch ein levitisches Geschlecht nach ihm „Muschi" genannt hat (Ex 6_{19} Num 3_{20}). Anderseits hat ihm die Ueberlieferung nicht den Titel „Priester" gegeben. — Die Behauptung E. Sellins (s. Lit.), daß M. den Märtyrertod gefunden habe, stützt sich auf zweifelhafte Ausdeutungen und Umdichtungen von schwierigen Prophetentexten, besonders bei Hosea, und bleibt mindestens zweifelhaft.

2. Ist in diesen Ueberlieferungen von M. überhaupt ein geschichtlicher Kern enthalten? Von Neueren haben es z. B. Eduard Meyer und G. Hölscher im ganzen verneint und M. für den Heros der Priester von Kadesch erklärt, wogegen freilich zu sagen ist, daß wir von diesen Priestern und ihrer angeblichen Bedeutung für die Religionsgeschichte Israels überhaupt nichts wissen. Doch sind in den Quellen einige Angaben, die glaubwürdige Nachrichten enthalten. Da ist vor allem das ¶ Mirjam-Lied, das seiner Form wie seinem Inhalt nach in das höchste Altertum zurückgeht und so ein bedeutsames Ereignis am Roten Meer als geschichtliche Tatsache bestätigt; wichtig ist, daß dies Lied im Unterschied von der zugehörigen Sage (Ex 14) weder von dem Pharao noch vom Durchzug der Israeliten durch das Meer redet. — Eine offenkundige Beglaubigung erfährt auch die Erzählung vom Sinai, der deutlich als Vulkan geschildert wird (¶ Berge: II) und im Lande Midian gelegen haben soll; da sich in der Nähe Kanaans nur in diesem Lande noch in geschichtlicher Zeit ausbrechende Vulkane befinden, so ist der Bericht, daß Israel an dieser Stätte einen Vulkanausbruch erlebt habe, für geschichtlich zu halten (anders Alt; vgl. ¶ Midianiter). Auch die ¶ Feuer- und Wolkensäule stellt sich als die allerdings von der Sage stark stilisierte Vulkanwolke heraus. — Ebenso ist die Einwanderung israelitischer Stämme in Aegypten wie auch ihre Flucht durchaus begreiflich. Der Grund der Einwanderung war der Hunger; der Grund der Flucht war, wie die Ueberlieferung gleichfalls festhält, daß die Eingewanderten von dem ägyptischen Staat zu Fronarbeiten gepreßt wurden: ein echt ägyptischer Zug. Auch werden noch die Namen der Städte genannt, die damals gebaut wurden: Pithom (¶ Aegypten: I, 4) und Ramses; auch das wird geschichtlich sein. Diese Städte gehörten in den Zusammenhang des Festungsgürtels der sogenannten „Fürstenmauer" zum Schutze des Landes gegen die eindringenden Beduinen; „Ramses" ist der damals gebräuchliche ägyptische Königsname. Der Pharao des Auszugs wird Ramses II sein, das Ereignis um 1250 (vgl. ¶ Aegypten: III, 3). — Auf den Zusammenhang mit Aegypten führen auch die Namen: Mose (= meschu, „Kind"), Pinchas (= „Neger"), Hophni (= „Kaulquappe"). — Ein Ueberrest geschichtlicher Erinnerung ist es auch, daß M. in den alten Quellen niemals „Priester" oder „Prophet" genannt wird, sondern den altertümlichen Titel „Gottesmann" führt. — Einen geschichtlichen Hintergrund dürfen wir ferner vermuten in der freundlichen Beziehung zu den ¶ Midianitern (Kenitern Richt 1_{16}); M. ist Schwiegersohn des Jethro. Das stolze Israel würde eine solche Beziehung, in der es der empfangende Teil zu sein scheint, ebensowenig erdichtet haben wie seine einstige Knechtschaft in Aegypten. — Auch gegen die Kämpfe mit den Amalekitern wie mit den Amoritern ist nichts einzuwenden. — Vor allem ist das starke Gemeingefühl Israels, das in Kanaan über die Zerspaltung in Stämme und Landschaften schließlich den Sieg davontrug, nur dann zu erklären, wenn bereits vor der Einwanderung in Kanaan große gemeinsame Erlebnisse stattgefunden hatten, durch die ein Kern des Volkes aufs stärkste zusammengeschweißt war. — Demnach ist doch ein nicht geringer Teil der äußeren Begebenheiten der M.-Geschichte in den Grundzügen für geschichtlich zu halten.

3. Danach mag es erlaubt sein, wenn auch mit allem Vorbehalt, die Zeichnung eines Geschichtsbildes zu versuchen (¶ Israel, 5). Vorfahren israelitischer Stämme waren in Zeiten der Hungersnot in Aegypten eingewandert und daselbst nach einiger Zeit zu Fronarbeiten gezwungen worden. Solche Zwangsarbeit aber bedeutet für den freigeborenen Nomaden die Zerstörung alles dessen, was ihm wertvoll ist. Da ist ihnen Hilfe von auswärts gekommen durch einen Volksverwandten, der sie im Namen seines Gottes zur Flucht aufrief. Jahve, so verkündete er, will die Seinen in der Wüste sehen, Ex 3_{18} 5_3 u. a. Es gelang ihm, die Verzagenden zum Enthusiasmus zu entflammen. Auf der Flucht kam ihnen die Natur selber zu Hilfe: das Meer verschlang die feindlichen Rosse und Wagen. Am Sinai hat M. dann die Stämme gesammelt und durch einen ¶ „Bund" Jahves mit ihnen sie innerlich geeinigt. In dem schauerlichen Vulkanausbruch hat er sie die Erscheinung ihres furchtbaren und herrlichen Got

tes zu erkennen gelehrt. Im Namen dieses ernsten Gottes hat er ein neues Recht, vielleicht den Midianitern entliehen, verkündigt; ein solches Recht war besonders in Blutstreitigkeiten nötig, damit nicht die Stämme durch die ¶ Blutrache in endlose Kämpfe verfielen. Diese ¶ Tora des M. hat auf Israel einen unauslöschlichen Eindruck gemacht. Dann ist — so darf man vielleicht die verschiedenen Berichte zu einem Ganzen zusammenstellen — eine Zeit gekommen, da die Sitze am Sinai dem Volke zu eng wurden. Da faßte M. den schweren Entschluß, vom Berge fortzuziehen; aber ein neues Gottessymbol, die Lade (in einem Zelt außerhalb des Lagers aufbewahrt?), ursprünglich, so scheint es, ein Thronsitz, auf dem der Gott unsichtbar über den Keruben thront (anders Galling; ¶ Lade), zog dem Volke voran. In ¶ Kadesch, südlich von Juda, muß Israel damals geweilt und mit dem älteren Volk der Amalekiter gekämpft haben. Schließlich hat M. die Seinen noch bis ins Ostjordanland geführt und dort ein bedeutendes Amoriterreich gestürzt. In das Land westlich vom Jordan ist er nicht gekommen.

Danach ist M. Gründer der israelitischen Eidgenossenschaft, aus der dann durch den Eintritt noch weiterer Stämme das Volk Israel entstehen sollte, Stifter der Religion, Führer und Richter in einer Person. Niemals wieder hat Israel einen Mann von dieser zugleich religiösen und politischen Größe hervorgebracht. Alle die Späteren, die im Namen ihres Gottes aufgetreten sind und auf Volk und Staat mächtig eingewirkt haben, sind nur Männer des Wortes: der nach M. entstehende Staat hat den Gottesmännern nach ihm die Tätigkeit beschnitten. Doch scheint auch schon M. nicht der eigentliche Kriegsführer gewesen zu sein, vgl. Ex 17 $_{8}$ ff. Vergleichbar ist ihm nur einer, der aus ähnlicher Umwelt entstanden ist: ¶ Muhammed. — Seinen Charakter hat die Sage aufgefaßt als das gewaltige Idealbild eines Gottesmannes. Widerwillig zu Gottes Werkzeug berufen, ist er es nun in schroffer Rücksichtslosigkeit. Wunderbare Taten vollbringt er mit seinem Gottesstabe. Noch wunderbarer ist sein Verkehr mit Jahve auf du und du. Das Gewaltigste ist der Kampf mit seinem halsstarrigen und mutlosen Volke, über das die feurige Kraft des zornigen Propheten schließlich dennoch den Sieg gewinnt. Wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir in dieser Charakterzeichnung des M. einen Nachklang des Geschichtlichen sehen und z. B. die Klagen über das beständige Murren des Volkes auf die ungebändigte Selbstsucht und Selbstherrlichkeit der Stämme, besonders ¶ Rubens (Num 16) beziehen. Jedenfalls, Michelangelo, selber eine Feuerseele, hat M. verstanden.

Ueber die Religion des M. zu reden, ist nur mit vorsichtigster Zurückhaltung möglich. Die volkstümlichen Erzählungen haben die Größe solcher Heroen nur dadurch widerzugeben vermocht, daß sie auf sie allerlei Märchen- und Sagenhaftes übertrugen, und haben die Eigenart ihrer Religion nicht recht festhalten können. Sicher ist, daß M. seinen Gott ¶ „Jahve“ genannt hat, wobei die Frage, woher dieser Gott und sein Name im letzten Grunde stamme, im Dunkeln bleiben muß. Doch mag man vermuten, daß dieser Name M. von den Midianitern her zugekommen ist. Gesichert ist, daß M. Jahve als den Gott der Seinen, aus denen das Volk Israel entstanden ist, verkündigt hat: der diesem Volke bis auf seine spätesten Tage eingeprägte Glaube an Jahve als seinen Volksgott wird von der gesamten Ueberlieferung auf M. zurückgeführt. Auch das kriegerische Wesen Jahves wird aus dieser Zeit stammen: die Kriegspflicht wurde von M. als Jahve-Dienst eingeschärft („Jahve ist mein Banner“ Ex 17 $_{15}$) und mußte den mangelnden Heereszwang ersetzen. Ueber allen Zweifel erhaben ist auch, daß dieser Jahve ein Gott des Rechtes ist: vom Sinai hat M. das Jahve-Recht heruntergeholt, und an der Orakelquelle von Kadesch hat er es verkündigt. Zu dem großen Ernst, der in allen diesen Gedanken liegt, stimmt aufs beste, daß sich Jahve in den Schrecknissen des Vulkans offenbart. Demnach dürfen wir uns den Gott des M. denken als eine gewaltige, erhabene Gestalt: leidenschaftlich fordernd, einen wunderbaren Helfer der Seinen, grimmig auffahrend in seinem Zorn gegen seine Feinde. Seine Religion aber ist von Anfang an eine Willensreligion: ein unbedingtes Zutrauen auf den Gott (Ex 4 $_{31}$ Num 14 $_{11}$), furchtbare Rücksichtslosigkeit in der Erfüllung seiner Gebote (Ex 32 $_{26\,\mathrm{ff}}$ Deutn 33 $_{9}$). Demnach ist auch sehr glaubhaft, daß die Forderung, allein Jahve und keinen andern Gott zu verehren, von M. herstammt: dieses Gebot tritt schon in der Geschichte von Baal-Peor mit grausamer Entschlossenheit hervor Num 25 $_{1\,\mathrm{ff}}$, und ¶ Elias wird gewußt haben, was er tat, als er sich auf seinen großen Vorgänger berief. Man wird nicht übersehen, wie der heroische Charakter des Gottes und der Religion mit dem Charakter des Heros M. selbst übereinstimmt, und wie sehr die Folgenden, voran Elias, M.s Nachbilder sind (¶ Gottesglaube: II A, 3 a). — Viel schwieriger sind die Fragen zu entscheiden, ob und wieweit die Religion des M. monotheistisch, universalistisch und geistig genannt werden kann. Diese Fragen werden verschieden beantwortet, je nachdem man sich den Gesamtverlauf der religiösen Geschichte Israels verschieden vorstellt. Glaubt man — wie es in der ¶ Wellhausen'schen Schule vielfach geschehen ist —, daß erst die schriftstellernden Propheten die Religion im Gegensatz zu allem Vorhergehenden auf ihre eigentliche Höhe erhoben haben, so wird man M. höchstens als Anfänger der „Volksreligion“, also nicht allzuhoch einschätzen, sofern man ihn für die Geschichtsauffassung nicht ganz entbehren zu können meint. Hält man aber die schriftstellernden Propheten für Reformatoren und glaubt, in der Zeit vor ihnen einen Kampf der niederen Neigungen des Volkes gegen die höheren Gedanken zu erkennen, so wird man sich gedrungen fühlen, M. als den Anfänger dieser Ideen aufzufassen, wobei man freilich einen, vielleicht sehr bedeutenden, Unterschied zwischen dem Ahnherrn und seinen entwickelteren Nachkommen nicht umgehen kann. — Die Quellen selber geben darüber einige, mehr oder weniger gesicherte Züge. Von großer Bedeutung ist, daß die Propheten selber die Wüstenzeit als die vorbildliche betrachten (Amos 5 $_{25}$ Jerem 2 $_{1\,\mathrm{f}}$) und gelegentlich, freilich nur gelegentlich, an M. anspielen, vgl. Hosea 12 $_{14}$ 6 $_{5}$ („Deshalb habe ich es eingemeißelt durch die Propheten, verkündigt [higgadti] durch die Worte meines Mundes“) Jerem 7 $_{22\,\mathrm{f}}$; daraus folgt, daß ihnen M. als eine wichtige, aber nicht als die allein ausschlaggebende Autorität in Betracht kommt. — Weiteres ersehen wir aus den M.-Geschichten selber. Sein Gott ist mehr als ein Lokalgott. Zwar wohnt er zunächst auf dem Gottesberge; aber er wirkt auch in Aegypten und in der Steppe und zwingt auch das Meer in seinen Dienst. Die Religion des M. ist zunächst ¶ „Monolatrie“, praktische Verehrung eines Gottes (¶ Monotheismus: II); aber damit wird zugleich der Gedanke gegeben gewesen sein, daß dieser

Jahve mächtiger als irgendein anderer Gott ist; „Micha“ = „wer ist wie Jahve?“ ist ein Name der alten Zeit. Anderseits hat M. die heiligen Male und Zeichen nicht angetastet: sein Gott offenbart sich auf dem Berge, woselbst M. ihm einen Altar geweiht hat; am heiligen Quell hat er das Recht verkündigt; den Gottesstab hat er in der Hand getragen; eine ¶ Eherne Schlange wurde ihm zugeschrieben. Aber bezeichnend ist doch, daß Jahve an der Gotteslade nicht abgebildet ist; und vielleicht hat M. gegen goldene Stiere geeifert (vgl. oben Nr. 1); auch scheint in der Geschichte vom ¶ Goldenen Kalbe der dionysische Taumel verurteilt zu werden. Alles in allem erkennen wir M.s Gestalt, wie man die Umrisse eines gewaltigen Gebirgsblocks durch den Nebel hindurch ahnt. — Die besonders von Dilettanten gepflegte Hypothese der Abhängigkeit des M. von ägyptischer Priesterweisheit bestätigt sich nicht; es gibt „keinen größeren Gegensatz als zwischen dem pantheistischen, in zahllosen Namen und Gestalten auftretenden Mysteriengott der ägyptischen Kultur und dem streng persönlichen Gott der Semiten und speziell Israels“ (Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 449).

Die bei Josephus (Gegen Apion I, 26. 28) erhaltenen Erzählungen des Aegypters Manetho, wonach die Väter der späteren Juden aus Aegypten vertriebene Aussätzige gewesen sein und unter ihrem Führer Osarsiph = Mose eine Greuelherrschaft in Aegypten ausgeübt haben sollen, haben keinen geschichtlichen Wert. — Zur Chronologie vgl. ¶ Aegypten: III, 1. 3. — Ueber die ¶ Himmelfahrt des M. vgl. diesen Artikel.

Vgl. die „Geschichten ¶ Israels“ und die „Biblischen Theologien“. — Aus der reichen Literatur (s. RE³ XIII, S. 486 ff; XXIV, S. 189 f) seien herausgenommen: W. Spiegelberg: Aufenthalt Israels in Aegypten im Licht der ägyptischen Monumente, 1904; — Paul Volz: M., 1907; — Hugo Greßmann: M., 1913; — Ernst Sellin: M., 1922; — Derſ.: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, 1924, S. 52 ff; — Gustav Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922, S. 64 ff; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, 1923⁶·⁷, S. 378 ff. **Gunkel.**

Mosel, Heinrich Weddig, evg. Theologe, * 12. Dez. 1888 in Klötze (Altmark), seit 1926 Pfarrer in Rohrberg (Altmark). Vom Neuluthertum ausgehend, erließ M. 1918 zusammen mit Pfarrer ¶ Hansen einen Aufruf zur Gründung einer „Hochkirchlichen Vereinigung“ in Deutschland (¶ Hochkirchliche Bewegung: II). 1924—27 war M. deren erster Vorsitzender, 1919—22 auch Herausgeber ihrer Zeitschrift „Die Hochkirche“. In den Kämpfen innerhalb der Hochkirchlichen Vereinigung, die zur Abspaltung eines „Hochkirchlich-ökumenischen Bundes“ führten, vertrat M. den konfessionell-evg. Charakter der „Hochkirchlichen Vereinigung“. Gleichwohl nahm M. an der ökumenischen Bewegung regen Anteil; er war 1920 Teilnehmer an der Präliminarkonferenz für Faith and Order in Genf, 1920—27 Mitglied des Fortsetzungsausschusses dieser Konferenz, 1925 am Altkatholikenkongreß in Bern, 1927 Mitglied der Weltkonferenz in Lausanne (¶ Einigungsbestrebungen: III). Politisch versicht M. evg.-soziale Gedanken (Christlicher Volksdienst und Evg. Volksgemeinschaft).

Verf. zahlreicher Aufsätze in der „Hochkirche“, im „Tag“, „Reichsboten“, in der „Evg. Warte“. — Christen an die Front (Christlicher Volksdienst), 1928. **Heiler.**

Mosellanus, Petrus (1493 oder 1494—1524), der „Melanchthon Leipzigs“, eigentlich Peter Schade, * in Bruttig an der Mosel, studierte und dozierte, in Trier vorgebildet, in Köln, wo Joh. Cäsarius ihn in das Griechische einführte, ging nach einem kurzen Aufenthalt in Leipzig im Januar 1515 nach Freiberg in Sachsen an die von Joh. Rhagius Aesticampianus gegründete Schule, kehrte aber schon im Sommer nach Leipzig zurück, wo er nun bis zu seinem Tode vornehmlich als Gräzist wirkte und, von Herzog ¶ Georg protegiert, dem ¶ Humanismus Bahn brach. Beinahe wäre er an Stelle ¶ Melanchthons nach Wittenberg berufen worden. An der Leipziger Disputation im Juni und Juli 1519 (¶ Luther, 1 b) nahm er mit einer Eröffnungsrede und dann als aufmerksamer Hörer teil; am 6. Dezember sandte er einen berühmten neutralen Bericht an seinen Freund Julius von ¶ Pflug. M. stand ¶ Erasmus näher als Luther.

Seine Werke sind teils Ausgaben und Uebersetzungen klassischer und altchristlicher Autoren, teils pädagogischer Art (seine Paedologia, von H. Michel hrsg., 1906; von N. F. Seybolt: Renaissance Student Life, 1927). — Ueber M. vgl. O. G. Schmidt: P. M., 1867. **O. Clemen.**

Moser, 1. Friedrich Karl (1723—98), Staatsmann, * als Sohn von 2 in Stuttgart, durch seine Bekanntschaft mit Susanne von ¶ Klettenberg auch von Goethe hochgeschätzt. Sein Amt als hessen-darmstädtischer Ministerpräsident (1772—80), dem Hessen-Darmstadt u. a. eine Schulreform verdankte, opferte er seiner pietistischen Ueberzeugung und lebte, nach vielen Anfeindungen, die letzten acht Jahre in Ludwigsburg, hier dem heimischen Pietismus nahetretend, den er vergeblich mit der höheren Bildung seiner Zeit zu versöhnen suchte. Von seinen geistlichen Liedern ist am bekanntesten: „Der Weg ist gut, der durch das Leiden führt.“

Schrieb u. a. eine unvollendete Geschichte der Waldenser, 1798. — Vgl. Joh. Herzog: M. Vater und Sohn, 1905; — E. E. Koch V, S. 171 ff.

2. Johann Jakob (1701—85), Staatsrechtslehrer, * in Stuttgart, wurde 1720 ao. Professor der Rechte in Tübingen und war dann in verschiedenen Stellungen nacheinander in Wien (1720), Tübingen (1729), Stuttgart (1734), Frankfurt a. O. (1736) tätig. Während seines zweiten Tübinger Aufenthalts erlebte er (1733) seine Bekehrung und beteiligte sich von da an, wo er war, an Erbauungsstunden in kleinem Kreise. 1739—47 lebte er in Ebersdorf im Vogtland unter den dortigen Pietisten (¶ Pietismus), bis ihm seit 1745 durch ¶ Zinzendorfs Eindringen der Aufenthalt verleidet wurde. Nach mehrjähriger Tätigkeit in Hessen-Homburg und Hanau wurde er 1751 als Landschaftskonsulent nach Stuttgart berufen. Ein Konflikt mit dem gewalttätigen Herzog Karl Eugen (¶ Württemberg) brachte den charaktervollen Mann 1759 auf die Festung Hohentwiel in fast sechsjährige schwere Haft. Seine Wiedereinsetzung ins alte Amt 1764 gab ihm doch den alten Einfluß nicht wieder; 1770 erfolgte seine Pensionierung. M. wurde u. a. der Begründer des „deutschen Staatsrechts“ (1737 ff). Seine religiösen Schriften zeigen einen gemäßigten praktischen Pietismus, der sich mit Weitherzigkeit gegen Andersdenkende, auch Separatisten, verbindet. Auf dem Hohentwiel hat er gegen 1000 geistliche Lieder gedichtet, deren Wert beschränkt ist (u. a. „Großer Hirte aller Herden“).

Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, 3 Teile, 1777³, 4. Teil 1783. — Vgl. W. Claus: Württembergische Väter I, 1900²; — J. Herzog: M. Vater und Sohn, 1905; — E. E. Koch V, S. 152 ff. **Rauscher.**

Moses, 1. bar Kêfâ (etwa 815—903), jakobitischer Syrer, wuchs in einem Kloster in der Nähe seines Geburtsorts Balad am Tigris auf und wurde dort Mönch.

Seit etwa 863 war er unter dem Namen Severus Bischof von Mosul, in seinen letzten zehn Jahren Periodeut von Tagrit. Seine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit (¶ Syrische Literatur) in syrischer Sprache erstreckt sich auf Bibelexegese, Kirchengeschichte, spekulative Theologie, Homiletik und Liturgik.

Oskar Braun: M. b. K. und sein Buch von der Seele, 1891; — Anton Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 281 f; — Karl Brockelmann: Die syrische und die christlich-arabische Literatur (Die Literaturen des Ostens VII, 2), 1909, S. 54. **Paret.**

2. von Chorene (5. Jhd.), armenischer Theologe, gehört mit seinem jüngeren Bruder Mambre in vorderster Reihe zu den „heiligen Uebersetzern", die durch Uebertragung ausgewählter theologischer und geschichtlicher Werke aus dem Griechischen und Syrischen in ihre Muttersprache eine armenische Literatur schufen (¶ Armenien, 3). M. hat auch als erster eine Gesamtgeschichte der Armenier von der sagenhaften Urzeit bis zum Tode des hl. ¶ Mesrob verfaßt (vor 482), die allerdings nur in einer im 7. oder 8. Jhd. entstandenen Ueberarbeitung erhalten ist. Unter seinem Namen sind unberechtigt einige weitere Schriften überliefert, z. B. eine Geographie.

Die beste Ausgabe von M.s Werken ist die der Mechitaristen, hrsg. mit anderen Werken Venedig 1843, allein 1881; französisch bei V. Langlois: Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie II, 1869, S. 45 ff; deutsch von M. Lauer, 1869. — Vgl. RE³ II, S. 71; — A. Baumstark: Die christlichen Literaturen des Orients II, 1911, S. 66. 91 f. †**Schwarzlose.**

Mosesbücher.

1. Name und Inhalt; — 2. Ueberlieferung und Kritik; — 3. Ergebnisse: a) Jahvist (J); b) Elohist (E) und Verbindung von J und E; c) Deuteronomium (D) und Verbindung von JED; d) Priesterkodex (P) und Verbindung von JEDP.

1. Die M. oder der Pentateuch (= Fünfrollenbuch: ¶ Genesis, ¶ Exodus, ¶ Leviticus, ¶ Numeri, ¶ Deuteronomium), der erste Teil des at.lichen Kanons (¶ Bibel: IA) heißen hebräisch ¶ Tora (= Gesetz), womit freilich ihr Inhalt nur teilweise gekennzeichnet ist. Die ersten anderthalb Bücher sind fast nur erzählend (Weltschöpfung bis Sinai-Gesetzgebung). Dagegen füllt der Inhalt dieser Gesetzgebung zum größten Teil die zweite Hälfte des zweiten Buches, das dritte und das vierte, während das fünfte, dessen Ende bis zu Moses Tod erzählt, im wesentlichen die in den Steppen Moabs gegebenen Gesetze enthalten soll.

2. Der Name M. entspricht der Ueberlieferung, die ¶ Mose zu ihrem Verfasser macht. Es sind aber nur einzelne Teilstücke, die sich selber als von ihm geschrieben ausgeben (vgl. Ex 17 $_{14}$ 24 $_{4}$ 34 $_{27}$ f Num 33 $_{2}$ Deutn 31 $_{9.\ 24}$), und erst der Chronist (vgl. z. B. II Chron 23 $_{18}$) scheint das Gesetz als Ganzes von ihm abgeleitet zu haben. Wenn in solchem Glauben Jesus und die nt.lichen Schriftsteller lebten (vgl. Mrk 12 $_{26}$), so haben sie nur die Meinung ihrer Zeit geteilt. Und sie wurde im Judentum (vgl. Baba bathra 14 b. 15 a) wie Christentum zur traditionellen. Wo daran in alter Zeit gerüttelt wurde, geschah es etwa aus religiösen Gründen, nicht aus wissenschaftlicher Kritik. Diese regte sich mehr oder minder vernehmlich bei mittelalterlichen Rabbinen, bei ¶ Karlstadt, bei Katholiken der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jhd.s, sowie bei Isaac de ¶ La Peyrère (1655) und Thomas ¶ Hobbes (im „Leviathan", 1651). Weiter führte erst ¶ Spinozas systematische Kritik in seinem Tractatus theologico-politicus (1670) sowie die gegen ihn gerichtete Histoire critique du Vieux Testament von Richard ¶ Simon (1685) und deren Gegenschrift des Joh. ¶ Clericus (1685).

Diese Werke stellten der Folgezeit die Aufgabe einer Auseinandersetzung mit dem Problem der Entstehung der M.; denn dieses Problem ihrer „höchst traurigen, unbegreiflichen Redaktion" (Goethe) ließ sich, einmal angeschnitten, nicht länger verkennen. Da ist zunächst die Tatsache der Dubletten: zwei Schöpfungserzählungen (Gen 1—2 $_{4a}$. 2 $_{4b}$ ff); zweimal die Umnennung Jakobs in Israel (Gen 32 $_{29}$ 35 $_{10}$); dreimal die Gefährdung einer Patriarchenfrau an fremdem Königshof (Gen 12 $_{10}$ ff 20. 26 $_{7}$ ff); zweimal der Dekalog (Ex 20 Deutn 5) und die Speiseverbote (Lev 11 Deutn 14); dreimal das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (Ex 23 $_{19}$ 34 $_{26}$ Deutn 14 $_{21}$) usw. Ferner Unterschiede des Sprachgebrauches und der religiösen Anschauungsweise, aber auch greifbare Widersprüche: Nach Gen 7 $_{12}$ dauert die Sintflut 40, nach 7 $_{24}$ 150 Tage. Nach 6 $_{19}$ f 7 $_{15}$ nimmt Noah von allen Tieren je zwei in die Arche, nach 7 $_{2}$ nur von den unreinen, von den reinen dagegen je sieben. Nach 37 $_{28a.\ 36}$ 40 $_{15}$ wird Joseph von midianitischen Kaufleuten gestohlen, nach 37 $_{25}$ ff. $_{28b}$ 39 $_{1}$ 45 $_{4b}$ an ismaelitische verkauft. Jakobs gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern (Gen 29 $_{27}$) ist nach Lev 18 $_{18}$ unmöglich. Endlich die chronologischen Anstöße: Ismael, nach Gen 21 $_{5.\ 8}$ verglichen mit 16 $_{16}$ mindestens 16jährig, erscheint 21 $_{14.\ 16}$ noch als kleines Kind. Sara ist nach 17 $_{17}$ verglichen mit 12 $_{4}$ 65jährig, als sie (Kap. 12) Pharaos, und nach 17 $_{17}$ mindestens 90jährig, als sie (Kap. 20) Abimelechs Liebe erregt! Abraham, nach ihrem Tod 137jährig (23 $_{1}$ verglichen mit 17 $_{17}$), heiratet wieder und bekommt noch 6 Söhne (25 $_{1}$ f)! Dazu spricht nun speziell gegen mosaische Abfassung eine Reihe handgreiflicher Anachronismen: von Kanaanäern wird 12 $_{6}$ 13 $_{7}$ gesprochen, als gäbe es zur Zeit des Verfassers keine mehr im Lande (vgl. dagegen Richt 1), von edomitischen Königen (36 $_{31}$), als hätte er schon israelitische erlebt. Ortschaften werden mit Namen nachweislich nachmosaischer Zeit genannt (vgl. 14 $_{14}$ mit Richt 18 $_{29}$), und des Erzählers Standort ist vielfach der westjordanische statt des ostjordanischen eines Mose (z. B. Deutn 1 $_{1.\ 5}$ 3 $_{8}$ 4 $_{41}$).

Auf Anstöße dieser Art war die Aufmerksamkeit der oben Genannten gefallen. Eine systematischere Kritik knüpft sich an den Namen Jean ¶ Astrucs, der, von der Verschiedenheit in der Gottesbezeichnung ausgehend, Begründer der sogenannten „älteren Urkundenhypothese" wurde (1753), in der ihm Joh. Gottfried ¶ Eichhorn (1779) und Karl David ¶ Ilgen (1798) folgten. Abgelöst wurde sie durch die „Fragmentenhypothese" eines Alexander ¶ Geddes (1792, 1800), Joh. Severin ¶ Vater (1802—05) u. a., die den Pentateuch in lauter einzelne Fragmente glaubten auflösen zu können. Gegenüber der Gefahr, ob solcher Zerstückelung den Blick für das Ganze zu verlieren, erhob sich die Reaktion mit der durch Mart. Leberecht ¶ De Wette, Heinrich ¶ Ewald und Fr. ¶ Bleek aufkommenden „Ergänzungshypothese", wonach eine „Grundschrift" durch andere Quellen „ergänzt" worden wäre. Hauptanwalt dieser Ansicht wurde Fr. ¶ Tuch. Ewald, der ursprünglich für die Einheit der Genesis eingetreten war, stellte schließlich den Uebergang zur „neueren Urkundenhypothese dar, deren eigentlicher Begründer Hermann ¶ Hupfeld (1853) wurde. Hier ist mit der Erkenntnis, daß der Pentateuch aus vier redaktionell miteinander verbundenen Hauptquellen besteht (nach heutiger Bezeichnung J, E, D, P), sowohl der Mehrheit der Quel-

len als der Einheit des Ganzen Rechnung getragen. Nur Reihenfolge und Alter der Quellen, insbesondere P's, dessen Autorität zuerst Bischof J. W. ¶ Colenso in Frage stellte, war zunächst noch strittig. Zur Lösung half historische Sachkritik, wie sie schon De Wette in die Wege geleitet hatte, dem in K. P. W. ¶ Gramberg, Wilh. ¶ Vatke und J. F. L. ¶ George Nachfolger erstanden waren. Was diese beiden letzten, mit Ed. ¶ Reuß kaum beachtet, vorausgenommen hatten, das brachte K. H. ¶ Graf an den Tag: die Gesetze des P sind jünger als die übrigen. Damit trennte er zunächst P's gesetzlichen Teil vom historischen. Aber durch Abr. ¶ Kuenen angeregt, überwand er diese Halbheit und dehnte die späte Datierung auf ganz P aus. Die glänzendsten Verfechter dieser neuen, das Bild des at.lichen Geschichtsverlaufes völlig wandelnden Anschauung wurden in Deutschland Jul. ¶ Wellhausen, in Holland Abr. ¶ Kuenen, in Schottland Robertson ¶ Smith. Andere machten sich um die Förderung des Problems im einzelnen verdient, und heute darf das literarkritische Ergebnis, wenigstens in den Hauptpunkten, als gesichert gelten, wenn es auch an Versuchen, es selbst in seinen Grundlagen zu erschüttern (so B. D. ¶ Eerdmans, J. ¶ Dahse, M. ¶ Wiener u. a.), nicht fehlt. Von seiner Anerkennung ist übrigens die Frage mosaischen Ursprungs einzelner Stücke unabhängig (vgl. ¶ Bundesbuch, ¶ Dekalog); ihre Lösung ergibt sich von Fall zu Fall aus innern Gründen.

Als Hauptquellen sind herausgestellt worden:

3. a. Das Werk des ¶ Jahvisten (J). Es ist keine vollkommene Einheit, enthält J doch „Einzelsagen und Sagenkränze, knappe und ausgeführte Geschichten, Derbes und Zartes, religiös und sittlich Uraltes und Junges, Geschichten von lebhaften, altertümlichen Farben und ganz abgeblaßte“ (Gunkel). Dazu lassen sich darin mannigfach widerstrebende Traditionen beobachten. Um eine Quellenuntersuchung haben sich namentlich ¶ Budde, ¶ Stade, ¶ Gunkel, ¶ Smend, ¶ Eißfeldt verdient gemacht. Danach werden heute gerne zwei zu nachträglicher Einheit zusammengewobene Erzählungsfäden unterschieden, und es scheint richtig zu sein, sie auf zwei Schriftstellerpersönlichkeiten zurückzuführen — bei Eißfeldt neben dem Jahvisten die „Laienquelle“ (L) —, an die sich wohl so etwas wie eine „Schule“ angeschlossen haben mag. Dabei ist der zweite in der religiösen Ueberwindung heidnischer „Erdenreste“ dem ersten überlegen; aber schon dieser teilt mit jenem die Kunst, die Darstellung im großen und ganzen mit einer höheren Idee zu durchdringen: es handelt sich um den Gedanken, daß Israel über Kanaan Herr werden mußte (vgl. Gen 9_{26}) — auch allen Hemmnissen zum Trotz, die das Gegenteil des Erwarteten eintreten lassen und somit den Geschichtsverlauf vom Ziele scheinbar, aber auch nur scheinbar abrücken: seine Erreichung vermag weder Abrahams Benachteiligung durch Lot noch Saras lange Unfruchtbarkeit noch Jakobs Flucht noch der Verrat an Joseph noch die Aussetzung Moses zu vereiteln. Und wie wird diese Geschichte im einzelnen schriftstellerisch gestaltet! Als Menschen von Fleisch und Blut erstehen da die Patriarchen vor uns, auch in ihren Schattenseiten (vgl. Abrahams Notlüge und Jakobs schlaue Hirtenstreiche) lebendig. Und doch scheint überall echte volkstümliche Frömmigkeit durch, die z. B. von Anfang an der sinnlichen Verkörperung im Opfer bedarf. Dazu auch im Gottesbilde keine Scheu vor vermenschlichenden Zügen. Am Menschlichen allerorten hat J sein Interesse. — Trotz dem zum Teil nordisraelitischen Stoff entscheidet man sich mit Recht meist für judäischen Ursprung des J: darum die Hauptrolle Judas und das besondere Interesse des Erzählers an Hebron und den südlichen Grenznachbarn. Die Entstehung der Schrift führt in eine Zeit nationalen Hochgefühles: Kanaan ist unter israelitische Botmäßigkeit gebracht. Das ist vor Salomos Regierung nicht denkbar. Anderseits ist eine Einwirkung der Propheten des 8. Jhd.s nicht zu verspüren. So einigt man sich auf die Zwischenzeit, deren Zeitspanne immerhin groß genug ist, um auch den nötigen Zwischenraum zwischen erstem und zweitem Jahvisten (vielleicht etwa rund 50 Jahre) zu ermöglichen.

3. b. Das Werk des ¶ Elohisten (E). Die Frage seiner Einheit wird verschieden beurteilt. Vielleicht hat am meisten für sich die Annahme einer Grundschrift, die, einmal vorhanden, zu Erweiterungen und Ausgestaltungen Anlaß gab. Diese letzteren, „lediglich Einzelstücke, Einsätze in einen gegebenen Zusammenhang“ (Procksch), faßt man dann wohl unter dem Namen E^2 zusammen, indem man sie zur Grundschrift E^1 in einen gewissen Gegensatz bringt. In ihnen liegt zum guten Teil begründet, was in E überhaupt, J gegenüber, auffällt: ein gewisser Zug ins Theologische. Ein solcher verrät sich schon in der Vermeidung des Jahvenamens — E braucht „Elohim“ (= Gott) bis in Moses Zeit. Auch ist Gott dem Menschen weniger nahe als bei J; nächtliche Traumoffenbarungen, allenfalls das Rufen des Engels vom Himmel, stehen an Stelle der einfachen Erscheinungen Gottes oder seines Engels am hellen Tage. In dem Wunder wird das Uebernatürliche stark betont. Entsprechend sind auch die Träger der Heilsgeschichte irdischem Makel möglichst entrückt; sie sind geistlicher, sind „Propheten“, und mit entschiedenem Nachdruck wird „Heidnisches“ abgewiesen (vgl. Gen $35_{2.4}$) — dies wohl auch der Grund der Ausschaltung der ganzen Urgeschichte (von J rücken übrigens auch Unterschiede des Sprachgebrauchs E ab: abgesehen vom Gottesnamen: Horeb statt Sinai, Jakob statt Israel usw.). — Was E's Ursprung betrifft, so weist die Bedeutung, die er ¶ Sichem einräumt, die Vertrautheit mit ¶ Bethel, die Lokalisierung Abrahams in ¶ Beerseba, das, obwohl im äußersten Süden gelegen, ein Lieblingsheiligtum Nordisraels war, die Rolle Rubens, Josephs, Ephraims, sowie des Ephraimiten ¶ Josua nach Nordisrael. Davon ist unzertrennlich die Frage der Entstehungszeit: 722 als Jahr des Untergangs des Nordreiches terminus ad quem, wenigstens für E^1. So nimmt man, da die von E^1 angegebenen Grenzen des Landes etwa der Zeit ¶ Jerobeams II entsprechen, rund 750 an und geht für E^2 etwa um ein halbes Jahrhundert tiefer, es auf judäischem Boden entstanden sein lassend. Dies letztere gälte nun freilich auch für die ganze Schrift, wenn man sie mit Smend als Werk aus einem Gusse aus dem Anfang des 7. Jhd.s anzusehen hätte. Tiefer glauben ¶ Benzinger und ¶ Hölscher die Datierung rücken zu müssen.

E am nächsten steht derjenige, der J und E zu einem Werke vereinigt hat, Rje oder JE, ¶ Jehovist genannt, weil er selber, wo er selbständig eingreift — und das mußte er zum Ausgleich vorhandener Unterschiede hin und wieder tun (vgl. z. B. Gen 16_{9} f) —, den Namen Jahve braucht. Die Tatsache des Mehr oder Minder vereinigender Bearbeitung hat zur Annahme geführt, daß auch Rje eine „längere literarische Arbeit“ bedeute. Immerhin dürfte auch hier, wenigstens der Hauptsache nach, ein einzelner

Redaktor in Frage kommen, dessen Zeit unterhalb E^2 liegt, während Annäherung an Anschauungen der deuteronomistischen Schule ihn einem der letzten Jahrzehnte jüdischer Selbständigkeit zuweist.

3. c. Das deuteronomistische Werk (D), im Gegensatz zu J und E Gesetzeswerk, im wesentlichen = V. Buch des Moses (¶ Deuteronomium). Nach Sprache und Ausdruck — es ist der warme und eindringliche, eigentümlich „fromme" Ton des Predigers, der in behaglicher Breite die Worte und selbst Wortwiederholungen nicht scheut — wie nach seinem Gedankengehalt erweist es sich durchaus als etwas Neues. Auf den ersten Blick heben sich Kap. 12—26 als das eigentliche Gesetz von den Rahmenkapiteln ab. Aber schon das Grundgebot in Kap. 12 über Kultzentralisierung (¶ Heilige Stätten: II, 3 e) erscheint dreimal. Ist es unter diesen Umständen zufällig, daß man auch drei verschiedene Einleitungsreden unterscheiden kann (vgl. des Unterzeichneten Kommentar zum Deuteronomium, S. XXI ff)? Zum mindesten könnten sie an eine Dreizahl von Ausgaben des deuteronomischen Gesetzes denken lassen, die in unserm gegenwärtigen Buch miteinander vermengt sein dürften. Immerhin ist der Versuch, über das Grundgebot hinaus die einzelnen Gesetze innerhalb Kap. 12 bis 26 auf diese drei Ausgaben verteilen zu wollen, aussichtslos. Auf den Wechsel singularischer und pluralischer Anrede, worauf vor allem ¶ Steuernagel und ¶ Staerk hingewiesen haben, ist nicht allzuviel zu bauen. Noch weniger ist es bisher gelungen, ein „Urdeuteronomium", in dem man das durch Josia eingeführte Gesetzbuch (vgl. ¶ Josias Gesetzgebung) zu sehen hätte, mit Sicherheit herauszuschälen, und heute gehen die Meinungen darüber mehr denn je auseinander. Nur daß ihm einzelnes wie z. B. 14_1 (vgl. Jerem 16_6 Ezech 7_{18}) oder $23_{2\,f}$ (vgl. Jes $56_{3\,ff}$) nicht angehört habe, läßt sich mit größerer Bestimmtheit sagen. Viel erörtert ist auch die Frage, ob und inwieweit die Entstehung dieses Urdeuteronomiums hinter Josias Zeit zurückreiche. Ihre Beantwortung hängt vom Entscheide darüber ab, wie im Bericht über Josias Reform II Kön 22 Hilkias Meldung zu verstehen sei, er habe im Jahvetempel das Gesetzbuch „gefunden" (V. 8). Nach ägyptischem Sprachgebrauch nämlich wird von einem neuen, soeben entstandenen heiligen Buche gesagt, daß man es zu Füßen Thots, des göttlichen Offenbarers der Bücher, im Tempel „gefunden" (= geoffenbart erhalten) habe. Aber es ist zweifelhaft, ob Israel einen entsprechenden Sprachgebrauch kennt, und vielleicht hat man einfach beim nächstliegenden Sinne von „gefunden" zu bleiben. Die Zeit der Auffindung könnte dann in die nächste Nähe der Zeit der Entstehung rücken oder gar dieselbe sein. Die Urheber des Werkes wird man in den für prophetische Anregungen zugänglichen Priesterkreisen zu suchen haben. Die späteren Ausgaben und Bearbeitungen dürften zeitlich nicht zu weit auseinander liegen, wie denn auch schon Jerem 8_8 von emsiger Arbeit der „Schreiber" am Gesetze weiß, wenngleich einige Nachschübe im Buch bis in nachexilische Zeit hinabführen, was aber noch nicht ausreicht, die von ¶ Hölscher u. a. vertretene Behauptung einer nachexilischen Entstehung des Deuteronomiums zu rechtfertigen (vgl. W. Baumgartner: Der Kampf um das Deuteronomium in ThR N. F. I, 1929, S. 7 ff).

Im Exil erfolgt die Vereinigung von D mit JE durch einen Redaktor Rd, der selber im D lebend, sich JE gegenüber, insbesondere in Ex und Num, kleinere und größere Aenderungen erlaubt hat.

3. d. Der ¶ Priesterkodex (PC oder P). Schon der Name läßt vermuten, daß es sich um die priesterliche Gesetzgebung, d. h. das eigentliche Kultus- und Ritualgesetz, handle, das in den mittleren Büchern des Pentateuchs enthalten ist. Aber davon nicht zu trennen ist der erzählende Unterbau, in dem die Geschichte von der Weltschöpfung bis zu Moses Tod in einer Weise behandelt wird, daß dieser ganze Geschichtsverlauf auf das Gesetz abzielt. Daß P übrigens nur Priestergesetz sei, wäre ein verkehrter Schluß; was diesen Eindruck erweckt, sind vor allem sekundäre Wucherungen innerhalb eines ursprünglichen Grundstockes (¶ Esras Gesetzgebung). Damit ist aber schon angedeutet, daß auch P keine Einheit darstellt. Das beweist schon eine Reihe von Widersprüchen innerhalb des Gesamtwerkes, vgl. z. B. Num 4_3 mit 8_{24}: Verschiedenheit des Dienstalters der Leviten; Ex $29_{7.\,29}$ mit 28_{41}: dort ausschließliche Salbung des Hohenpriesters, hier Salbung aller Priester; Lev 10 und 16 mit Ex $30_{1\,ff.}$ 35—40: dort Räucheropfer auf Pfannen, hier auf einem besonderen goldenen Räucheropferaltar; Lev 4_{14} mit 9_3, Num 15_{24} oder Lev $4_{6\,f}$ mit Ex 29_{12} Lev 8_{15} 9_9: Unterschiede im Ritual usw. Eine Analyse führt auf folgende Bestandteile: a) H (auch P^1 bezeichnet) = ¶ Heiligkeitsgesetz; — b) Pg oder P^2, der Grundstock des ganzen Werkes, der das Gesetzliche mit dem Geschichtlichen verbindet (¶ Esras Gesetzgebung); — c) Ps oder Px oder P^3, einzelne, das Hauptwerk ergänzende, zum Teil selbständige, nicht ohne weiteres jüngere Stücke, in denen die Gesetze in rein gesetzlichem Stil mitgeteilt werden, darunter Po = die priesterliche Opfertora (Lev 1—7), die wohl wieder ein besonderes älteres „Priesteranteilgesetz" (6_{19} $7_{7—10.\,33.\,35\,a.\,36}$) in sich enthält. Aber trotz seines zusammengesetzten Charakters weist das Gesamtwerk von P einerlei Stil und Gedankengepräge auf. Es ist der kühle, trockene Ton der Gelehrsamkeit und oft der Pedanterie, juristisch-systematische Konstruktion, formelhafter Schematismus mit der ewigen Wiederkehr gleicher Sätze und Wendungen, durch deren eintönige Gleichmäßigkeit wohl einmal, wie in der Schöpfungsgeschichte Gen $1—2_{4\,a}$, der Eindruck erhabener Feierlichkeit erweckt werden kann; eine Vorliebe für Zahlen und Namen, für das Gerippe der Geschichte, während ihrer Darstellung Blut und Leben fehlt. Und die Form ist Ausdruck des Inhalts: kein Interesse am Menschlichen, Subjektiven; sondern am Kultisch-Objektiven, an der Tadellosigkeit der heiligen Dinge und Handlungen. Die Einheit der Kultusstätte und die ausschließliche Berechtigung eines gesonderten Priesterstandes, die das Deuteronomium erst gefordert hatte (¶ Josias Gesetzgebung), ist hier als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, ja, bis in die Wüstenzeit zurückgetragen. Das nach dem Bilde des Tempels von Jerusalem gemodelte tragbare Wüstenheiligtum stattet der Verfasser unter Aufwand aller ihm möglichen Phantasie mit einer Pracht aus, die es in seiner Wüstenumgebung zum völligen Wunder macht. Aber das steht nur auf der Höhe von dem, daß er durch dieselbe Wüste, die noch Jeremia schaudernd das Land der Dürre und der dichten Finsternis nannte (2_6), eine Volksmenge von etwa 2 Millionen (600 000 Kriegstüchtige) in wohlgeordnetem Zuge hindurchwandern läßt. Daß wir hier von der mosaischen Zeit in Wirklichkeit durch Jahrhunderte getrennt sind, ist klar. Und wozu die inneren Gründe zwingen, das bestätigen die äußeren: in der Geschichte tritt P nicht vor Esra in die Erscheinung (¶ Esras Gesetzgebung), womit über P's Entstehungszeit entschieden ist. Das Alter der sekun-

dären Stücke ist nicht genau zu bestimmen. Im ganzen haben wir einen Endtermin in der Tatsache, daß die Samaritaner den fertigen Pentateuch übernommen haben, was schwerlich später als etwa 330 geschehen ist, und dabei muß zuvor noch Rp das Werk des P mit JED verbunden haben. Bei aller Schonung den älteren Quellen gegenüber legte er doch P zugrunde, weshalb die Spuren seiner Tätigkeit besonders deutlich sind und P so lange überhaupt als die Grundschrift des gesamten Pentateuch angesehen werden konnte.

Julius Wellhausen: Die Komposition des Hexateuchs, 1899³ (zuerst in JdTh 1876 und 1877); — Abraham Kuenen: Onderzoek, 1885 ff²; I, übersetzt von Th. Weber, 1887; — Alexandre Westphal: Les sources du Pentateuque I, 1888; II, 1892; — H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893; — August Klostermann: Der Pentateuch, 1893, 1907; — J. Estlin Carpenter und G. Hartford-Battersby: The Hexateuch according to the Revised Version, 1900; — Carl Steuernagel: Allgemeine Einleitung in den Hexateuch, 1900; — Adalbert Merx: Die Bücher Moses und Josua (RV II, 3), 1907; — Rudolf Smend: Die Erzählung des Hexateuch, 1912; — Otto Eißfeldt: Hexateuch-Synopse, 1922; — Edw. McQueen Gray: Old Testament Criticism, 1923; — A. S. Yahuda: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen, 1929. — Vgl. ferner die Einleitungswerke zum AT, besonders C. H. Cornill, (1891) 1913⁷; Ed. Reuß, (1881) 1890⁵; G. Wildeboer, deutsch 1895; Samuel Driver, deutsch 1896; Ed. König, 1893; L. H. Strack, (1882) 1906⁸; Wolf Graf Baudissin, 1901; Lucien Gautier, (1906) 1914²; K. Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906; C. Steuernagel, 1912; E. Sellin, (1910) 1929⁴; Joh. Meinhold: Einführung in das AT, (1919) 1926³. — Einzelnes: Ed. Meyer in ZAT I, 1881, S. 117 ff; V, 1885, S. 36 ff; — B. Luther: Die Persönlichkeit des Jahwisten (in Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 105 ff); — Otto Procksch: Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle, 1906; — F. Giesebrecht: Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten (ZAT I, 1881, S. 177 ff). — Vgl. im übrigen die Literatur zu den einzelnen Büchern; ferner zu ¶ Dekalog, ¶ Bundesbuch, ¶ Heiligkeitsgesetz, ¶ Esra: II, ¶ Josia. **Bertholet.**

Mosessegen, Moseslied und Meerlied.

1. Der Mosessegen (Deutn 33) gehört zu den „Segen", die israelitische Dichter alten Gottesmännern in den Mund zu legen pflegten, um sie die Gegenwart ihres Volkes als Weissagung aussprechen zu lassen (¶ Profane Dichtung im AT, 4 a). Am nächsten verwandt ist das Gedicht dem ¶ Jakobsegen: wie in diesem erhält jeder israelitische Stamm seinen besonderen Spruch, und auch in Einzelheiten stimmt es mit ihm überein: es mag eine ganze Literatur von solchen Sprüchen gegeben haben. Die Grundstimmung der schönen und stellenweise hochpathetischen Schöpfung ist die Begeisterung über Israels Herrlichkeit, einst geweissagt, jetzt wundervoll erfüllt. Aus dem Stil der Gattung, wonach der Dichter in dieser Form der Weissagung die Gegenwart seiner Zeit schildert, fällt der Mosessegen etwas heraus, wenn hier auch patriotische Wünsche $_6$ und selbst Fürbitten $_{7.\ 8.\ 11}$ mit aufgenommen werden. Auf ein späteres Zeitalter weist es auch, daß der Dichter vielfach an die Sagen anspielt $_{8.\ 9.\ 16.\ 21}$. Auch die Schilderung der Stämme zeigt die spätere Zeit: ¶ Ruben ist dem Untergange nahe, ¶ Simeon ist schon verschwunden, ¶ Levi ist ein reiner Priesterstamm geworden, ¶ Juda sehnt sich zu seinem Volke zurück: dieser Spruch scheint auf die geschehene Reichstrennung hinzudeuten. Eben wegen dieser Anspielung, wonach die Spaltung beider Reiche keineswegs als ein „Abfall" Israels aufgefaßt wird, und da ¶ Joseph, der führende Stamm des Nordreiches, sehr ausführlich, Juda aber nur ganz kurz behandelt wird, sucht man den Verfasser mit Recht im Norden. Die Abfassungszeit ist jedenfalls eine Glanzzeit Israels, vielleicht die ¶ Jerobeams II. — Für die Haltung des Gedichtes ist bezeichnend, daß es im Unterschiede zum Jakobsegen Tadel oder gar Fluch gegen die Stämme vermeidet, aber von Lob und Segen überfließt: man erkennt daraus das überspannte Nationalgefühl jener Zeit. Im einzelnen ist die Deutung der Sprüche, die absichtlich in das Geheimnis prophetischer Rede gehüllt sind (vgl. $_{11.\ 17.\ 19}$), recht schwierig. Als Einleitung ist den Sprüchen eine Gotteserscheinung vorgesetzt, wo Jahve vom Sinai her in seiner Herrlichkeit zu seinem Volke kommt und so König in Israel wird $_{2-5}$; solche Schilderungen der ¶ Theophanie, Nachklang alter Sinai-Ueberlieferung, sind auch sonst als Prachtstücke bei Dichtern beliebt, vgl. besonders Hab $3_{1\ ff}$; Text stark verderbt. Der Schluß $_{26-29}$ kehrt zum Anfang zurück und bietet einen Hymnus auf den machtvollen und gnädigen Volksgott. Die Verbindung dieses Rahmens mit dem Mittelstück ist ziemlich lose, was aber kein Grund ist, ihn für eine ganz späte Hinzufügung zu erklären.

Vgl. RGG¹ IV, Sp. 533 f; die Kommentare zum Deuteronomium und die „Einleitungen ins AT".

2. Das Lied des Moses, Deutn 32. Nach einer feierlichen Einführung $_{1-3}$ stellt der Dichter das Thema auf: er will eine Theodizee bringen: Gott ist in all seinem Tun vollkommen, Israel aber hat ihm durch Undank vergolten $_{4-6}$. Beides wird nunmehr aus der älteren Geschichte erwiesen: darum schildert er zunächst Jahves Wohltaten in der Vorzeit $_{7-14}$ und stellt diesen den Abfall des Volkes, als es satt und fett geworden war, gegenüber $_{15-18}$. Es folgen Entschlüsse Gottes für die letzte Vergangenheit. Sein gerechter Zorn war gegen Israel entbrannt, darum hat er sich entschlossen, die Israeliten, die ihn mit Ungöttern geärgert hatten, dafür mit einem närrischen „Unvolke" selber zu ärgern und alle seine Plagen wider sie loszulassen $_{19-25}$. Sodann die Wendung dieses Zornes: fast hätte Jahve beschlossen, sie jetzt völlig zu vernichten, wenn er nicht das ihm ärgerliche Mißverständnis „ihrer Bedränger" fürchtete, die dies alles allein getan zu haben wähnen, die giftigen Worte derer, deren „Weinstock vom Weinstock Sodoms" und Gomorrhas stammt. Darum muß er jetzt daran denken, Rache und Vergeltung an ihnen zu nehmen $_{26-35}$. So kommt es zu einem neuen, endgültigen Jahve-Entschluß: seinem Volke will er Recht verschaffen, seine eigene Gottheit erweisen und seinen Hassern vergelten $_{36-43}$. Und so schließt das Ganze mit einem Hymnus auf den rächenden Gott $_{43}$. — Das ausführliche und pathetische Gedicht gibt eine geschichtsphilosophische Betrachtung wie sie bei den späteren ¶ Propheten (: II B) beliebt waren. Im ganzen hat es die Form einer prophetischen Predigt, womit aber die einer Geschichtserzählung verschmolzen ist. Hauptstücke darin sind die Erzählungen von Jahves Entschlüssen, die sachgemäß in die Form von Jahve-Reden eingekleidet sind und denen dann zum Schluß ein kurzer Hymnus der Gemeinde antwortet $_{43}$. Zugleich gilt das Ganze als eine tiefe Weisheit, die die Gesamtgeschichte Israels erklärt, und beginnt daher mit einer großartigen Einführung,

wie sie in der Weisheitsdichtung gebräuchlich ist $_{1}$ f; vgl. R. Hauri (s. Lit.) S. 14. 71. Literaturgeschichtlich betrachtet, gehört das Gedicht in dieser seiner Vielgestaltigkeit einem späteren Zeitalter an; Gegenstücke dazu findet man vor allem bei Tritojesaia (¶ Jesaia, 3; ¶ Propheten: II B; vgl. etwa Jes 63 $_{7}$—65 $_{25}$). Auf dieselbe Zeit führt mit voller Sicherhiet, wie neuerdings E. Sellin (s. Lit.) gezeigt hat, das närrische „Unvolk", das kein anderes als das der Samaritaner (¶ Samaria) sein kann, vgl. JSir 50 $_{25}$ f, wo fast derselbe Ausdruck von diesen gebraucht wird, während die vom Weinstock Sodoms und Gomorrhas Stammenden nach der Vätersage Gen 19 $_{30}$ ff die ¶ Moabiter und ¶ Ammoniter sind. Die umwohnenden Völker ebenso wie die Samaritaner haben sich mit der neugegründeten Kolonie von Jerusalem herumgezankt, vgl. Neh 2 $_{10}$. Aus der Zeit des Moses, dem die Späteren das Gedicht eben wegen seiner Großartigkeit zugeschrieben haben, kann es nicht herrühren, da ja dessen Zeit hier als „Vorzeit" betrachtet wird. Auch das exilische Zeitalter, auf das man geraten hat (so zuletzt K. Budde, s. Lit.), ist ausgeschlossen, da unter den Plagen, die Israel damals erleidet, das Exil nicht genannt wird und ebensowenig die Rückführung am Schlusse vorkommt.

RGG^{1} IV, Sp. 534 f, woselbst ältere Literatur. — Vgl. ferner Rudolf Hauri: Das Moselied, Diss. Zürich 1917; — Karl Budde: Das Lied Mose's Deutn 32, 1920; — Ernst Sellin: ZAW XLIII, 1925, S. 161 ff.

3. Das dem Mose zugeschriebene „Meerlied" Ex 15 $_{1-18}$ stimmt in den beiden ersten Zeilen mit dem Liede der ¶ Mirjam überein, dessen spätere Weiterdichtung es also darstellt. Das Gedicht verherrlicht Jahves Größe, der Pharaos Wagen ins Meer gestürzt hat $_{1-12}$; in einem zweiten Teile besingt es Jahves machtvolle Leitung Israels, vor der die Feinde ringsum erbeben, und schließt mit dem Einzug des Volkes ins Heiligtum $_{13-18}$. Auch daß die Auszugsgeschichte hier bis zum Einzuge geführt wird, beweist, daß das Lied nicht von Mose herrühren kann; eine spätere, idealisierende Schilderung ist es auch, daß Israel wie im Triumphe in Kanaan einzieht $_{14}$ ff, während es in Wirklichkeit damals schwere Kämpfe nötig gehabt hat. Das Lied gehört also einer Zeit an, wo die geschichtlichen Erinnerungen, auf die man einst so stolz war, so sehr hatten verblassen können. Seiner Gattung nach gehört es zu den „Hymnen" (¶ Psalmen, 3. 12), die am Heiligtum beim Fest gesungen werden. Das Heiligtum ist hier der Zion-Berg, auf den zum Schlusse angespielt wird, und das Fest ist das Passah (¶ Feste und Feiern: II, 2 b), an dem man des Auszugs aus Aegypten gedenkt. Die Verse sind zumeist Vierer.

Vgl. die Kommentare zum Exodus-Buche und die „Einleitungen ins AT". **Gunkel.**

von Mosheim, Johann Lorenz (1694 bis 1755), evg. Theologe, * in Lübeck, seit 1719 Assessor an der philosophischen Fakultät in Kiel, 1723 Professor der Theologie in Helmstedt, gleichzeitig 1726 Abt von Marienthal und 1727 auch von Michaelstein, sowie seit 1729 mit der Leitung des gesamten Hannoverschen Schulwesens betraut, endlich seit 1747 Professor der Theologie und Kanzler der neugegründeten Universität Göttingen, an deren Gründung er von Helmstedt aus mitgewirkt hat (u. a. Entwurf der Statuten der theologischen Fakultät; ¶ Göttingen, I. 2). M. gilt als der Vater der modernen ¶ Kirchengeschichte (: I, 5, Sp. 892), die bei ihm charakterisiert ist durch „Zurückgehen auf die ältesten erreichbaren Quellen und Anwendung der Kritik, durch pragmatische Methode, durch Zurücktreten des dogmatischen Interesses, durch die Ansätze zur Ueberwindung des historischen Atomismus" (Heussi), bei umfassender Kenntnis des kirchengeschichtlichen Stoffes von der ältesten Zeit bis in seine Tage (vgl. etwa „Kirchengeschichte der Chinesen"). Als Homilet ist M. Bahnbrecher der modernen Predigt und auch auf diesem Gebiet wirksames Vorbild seiner Zeitgenossen. Er gehört theologisch der sogenannten Uebergangstheologie an (¶ Rationalismus: II).

Vf. u. a.: Observationes sacrae et hist. criticae I, 1721; Heilige Reden, 6 Bde., 1725 ff; Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes I, 1732; II, 1743; Sittenlehre der Hl. Schrift, 5 Bde., 1735 ff (Bd. 6—9 von ¶ Miller); Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte, 2 Bde., 1746—48; Institutiones historiae ecclesiasticae novi Testamenti, 1737, bis in die neuere Zeit weitergeführt 1741; Institutiones historicae christianae maiores I, 1739 (Darstellung des 1. Jhd.s); Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum, 1753; Vorlesungen über den Beweis der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, 2 Bde. (hrsg. von Gottfr. Winkler), 1782 f. — Ueber M. vgl. RE^{3} XIII, S. 502 ff; — Karl Heussi: J. L. M., 1906; — Martin Peters: Der Bahnbrecher der modernen Predigt J. L. M., 1910; — J. Reinhard: Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700 bis 1750, 1906, S. 78 ff; — Erich Seeberg: Gottfried Arnold, 1923, S. 579 ff. **Laag.**

Moskau, russisches Patriarchat seit 1589 (¶ Rußland). Patriarch ¶ Jeremias II von Konstantinopel war schon 1588 dafür gewonnen worden; sämtliche Patriarchen des Orients bestätigten 1593 die Umwandlung des bisherigen Metropolitensitzes in ein Patriarchat, das an die dritte Stelle unter den orientalischen Patriarchaten gestellt wurde. 4 Metropoliten, 6 Erzbischöfe und 8 Bischöfe wurden ihm untergeordnet. Erster Patriarch war Hiob. Sein Nachfolger Ignatius, der 1605 zur Zeit des falschen Demetrius eingesetzt worden war, wurde 1606 abgesetzt. Nach dem Tode seines Nachfolgers Hermogen (1606—12) blieb wegen der herrschenden Unruhen der Sitz 7 Jahre verwaist; 1619 erhob Zar Michael Romanov seinen Vater, den Erzbischof Philaret, zum Patriarchen von M. (1619—33). Dessen Nachfolger waren Joasaf (1634—40), Josef (1642—52), ¶ Nikon (1652—66), dessen Herrschsucht in Staat und Kirche mehrfach die Gegenwehr des Zaren, der Bojaren und seiner kirchlichen Gegner hervorrief. Als er endlich 1666 abgesetzt wurde, trat an seine Stelle Joasaf II (1667—72), dann Pitirim (1672—73), Joakim (1674—90), Hadrian (1690—1700). Nach dessen Tode ließ Peter der Große den Patriarchensitz unbesetzt; die Amtsgeschäfte führte der Metropolit von Rjasan, Stefan Javorskij (1700—21). 1721 wurde das Patriarchat endgültig beseitigt und an die Spitze der russischen Kirchenverwaltung „der heiligste dirigierende Synod" gesetzt. — Nach der Revolution 1917 wurde das Patriarchat wieder hergestellt und ¶ Tichon als Patriarch gewählt. Nach seinem Tode (1925) ging die Leitung auf den Metropoliten Peter Krutitzkij über. Als dieser im Dezember 1925 gefangen gesetzt wurde, übertrug er die Gewalt dem Serge Starogrodskij, der Ende 1926 ebenfalls gefangengesetzt wurde. Seine drei Nachfolger hatten dasselbe Schicksal. Im März 1927 ging die Verwaltung an den Erzbischof Serafim über.

Vgl. die Literatur zu ¶ Rußland. **Haase.**

Motette, ein Terminus, der wahrscheinlich von dem französischen motet = Wörtlein hergenommen ist, bezieht sich auf die vornehmste Form der ältesten kirchlichen Mehrstimmigkeit (¶ Musik: III). Hatten in

erster Linie die Melismen des Alleluja-Jubilus zur Entstehung der ¶ Sequenzen geführt, so sind es ebenfalls tonreiche Melismen kirchlicher Melodien, die aus dem Grunde einzelner Wörtchen und Silben mehrstimmige Tonsätze herauswachsen lassen. Die über dem Tenor, dem gegebenen Melisma, sich erhebende zweite Stimme hieß motetus und ebenso der ganze Satz. Eine hinzutretende dritte Stimme ließ das triplum entstehen, eine hinzutretende vierte das quadruplum. Allgemein hießen alle diese kirchlichen Tonsätze unabhängig von der Stimmenzahl Motetten. Sie gewannen noch dadurch ein besonderes Gepräge, daß in den gegeneinander geführten Stimmen nicht nur musikalisch, sondern auch textlich Gegensätzlichkeit angestrebt wurde, daß z. B. einem kirchlichen lateinischen Tenor verschiedene lateinische oder auch vulgärsprachliche Texte in den andern Stimmen entgegentreten, ja daß kirchliche und erotische Texte gegeneinander ansangen. Infolgedessen rannte auch die Geistlichkeit im 14. Jhd. gegen diese Form Sturm (Edikt Johanns XXII), aber ohne durchschlagenden Erfolg. Die M. behauptete noch ihren Platz, als mit ihr seit dem 14. Jhd. die mehrstimmige Messe rivalisierte. Aelteste Pflegestätte der M. war die Sängerschule an Notre Dame in Paris. Hier entstand, besonders durch die kompositorische Tätigkeit von Meister Leonin, dem besten Verfasser von Organum-Sätzen, und Meister Perotin, dem besten Schöpfer von Diskanten, der magnus liber, der jahrhundertelang nicht nur für die Pariser Kirche Unserer Lieben Frau, sondern für den ganzen Kontinent Bedeutung bekam. Das Antiphonar von Montpellier, das Antiphonarium Medicaeum in Florenz, Wolfenbüttler und Einsiedler Handschriften, nicht zu vergessen den Bamberger Kodex, bringen alle ein verwandtes Repertoire, von vielen kleinen Handschriften bis in das 15. Jhd. hinein ganz zu schweigen. In der Zeit der Niederländer (15. Jhd.) trat diese Form, die in einzelnen Ausnahmen sich bis in die neuere Zeit (z. S. ¶ Bach) erhalten hat, zurück gegenüber der jungen Form der M., deren Behandlung folgende ist: Der M.ntext wird sinngemäß in eine Reihe von Abschnitten zerlegt; jedem derselben entspricht ein musikalisches Motiv, das nacheinander alle Stimmen des Satzes durchläuft — die Stimmen werden zu kunstvollem, polyphonem Satze verknüpft. Neben dieser bis heute lebenden Form kommt aber auch der Begriff M. allgemein für einen kirchlichen Satz ohne liedhafte Struktur vor. In der polyphonen Gestaltung haben alle Meister der kirchlichen Tonkunst, evangelische wie katholische, bis auf unsere Zeit ihr Höchstes geleistet. Es sei nur an die entwickelte M.nkunst von ¶ Palestrina und Orlando di ¶ Lasso, an die eines Heinrich ¶ Schütz und eines Johann Sebastian ¶ Bach oder an die deutsche M. eines Richard ¶ Strauß erinnert. Bei Bach gewann die M. als Begräbnismusik eine besondere mehrsätzige Form.

Wilh. Meyer: Der Ursprung des Motetts, 1898; — Hugo Leichtentritt: Geschichte der M., 1908. **Joh. Wolf.**

Mott, John R., * 1865 im Staat New York, bekannt als Leiter und Organisator der internationalen Young Men's Christian Association (Y. M. C. A.; ¶ Jugendbünde, 1). Er war 1915—28 deren Generalsekretär, nachdem er schon seit 1898 als auswärtiger Sekretär gedient hatte. Lebhaftes Interesse nahm er an der Studenten-Missionsbewegung, die er von 1895—1920 als Generalsekretär vertrat. 1910 wurde er in Edinburg Vorsitzender der Kommission zur Fortführung der Weltmissionskonferenz (¶ Missionskonferenzen) und seit 1921 ist er Präsident des ¶ Internationalen Missionsrates. Mehrfache Weltumseglungen im Interesse der Mission und politisch diplomatische Aufträge der amerikanischen Regierung erweiterten seinen Blick. So diente er 1916, von Präsident Wilson ernannt, als Glied der amerikanisch-mexikanischen Kommission und war 1917 in diplomatischen Aufgaben in Rußland.

Vf. u. a.: Strategic Points in the World Conquest, 1897; Evangelisation of the World in this Generation, 1900; The future Leadership of the church, 1909; Present World Situation, 1914; Confronting young men with the living Christ, 1923. — Ueber M. vgl. Fries: J. R. M., 1914. **Haupt.**

Motuproprio ist ein Erlaß, der des Papstes eigener Anregung entspringt, meist rasch zu erledigende Verwaltungsangelegenheiten betrifft und deshalb in einfachster Form gehalten ist (¶ Bulle, ¶ Enzyklika).

A. M. Koeniger: Kirchenrecht, 1926, S. 123 f. **Koeniger.**

Moufang, Christoph (1817—90), kath. Theologe, * zu Mainz, seit 1851 Regens des dortigen Priesterseminars, 1877—86 Bistumsverweser, mit ¶ Heinrich und ¶ Haffner erfolgreicher Mitarbeiter ¶ Kettelers, mit ersterem Herausgeber des „Katholik", 1871—76 Mitglied des Reichstags, wo er in der Zentrumspartei geschickt zwischen Nord- und Süddeutschen vermittelte.

Vf. u. a.: Aktenstücke betr. die Jesuiten in Deutschland, 1872. — Ueber M. vgl. H. Brück im Katholik, 1890 I, S. 481 ff; II, S. 1 ff. **Mulert.**

Moulton, 1. William Fiddian (1835—98), englischer Theologe zu Leek (Staffordshire), seit 1874 Direktor der Leys School in Cambridge, um die biblische Philologie verdient.

Vf. u. a.: The history of the english bible, 1878; A Concordance to the Greek Testament (zus. mit A. S. Geden), (1897) 1899[3], Neudruck 1913. Bearbeitete die 7.—9. englische Ausgabe von G. B. ¶ Winers Grammatik des ntlichen Sprachidioms: A Treatise on the Grammar of New Testament Greek, 1870, 1877, 1882 (mit wertvollen Zusätzen aus englischer Literatur und eigenen Studien). — Ueber M. vgl. DNB Suppl. III, S. 204 f.

2. James Hope (1863—1917), * als Sohn des vorigen in Richmond (Surrey), studierte in Cambridge, trat 1886 in den Kirchen- und Schuldienst, 1902 Dozent für NT am Wesleyan College Didsburg in Manchester, 1908 Greenwood-Professor für hellenistisches Griechisch und indogermanische Sprachwissenschaft an der Universität Manchester. Unternahm 1915 eine Studienreise nach Indien, fand 1917 auf der Heimreise den Tod. Durch die Forschungen A. ¶ Deißmanns angeregt, machte M. den Ertrag der Papyri für Grammatik und Lexikographie des NT.s nutzbar (¶ Bibel: II C, 1).

Hauptwerke: A Grammar of New Testament Greek, I. Prolegomena, (1906) 1908[3] (nach der 3. engl. Auflage die deutsche Ausgabe: Einleitung in die Sprache des NT.s, 1911), II. Accidence and Word-Formation, 1929 (von W. F. Howard hrsg.); The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the papyri and other non literary sources (zus. mit G. ¶ Milligan, der nach dem Tode M.s Alleinherausgeber war), 6 Teile, 1914 ff. — Vf. außerdem u. a.: Introduction to the NT Greek, 1895; The Science of Language and the study of the NT, 1906; Early religious Poetry of Persia, 1911; Early Zoroastrianism, 1913; British and German Scholarship, 1915; The Treasure of the Magi, 1917. — Ueber M. vgl. A. T. Robertson: NT Grammar after Thirty Years (Festgabe für A. Deißmann, 1927) und DNB 1912—21, S. 391 f. **Michaelis.**

Movendelpfründen hießen früher unständige Benefizien (Manualbenefizien), die auf Lebenszeit oder für unbestimmte Zeit namentlich an Klostergeistliche verliehen wurden und jederzeit entziehbar waren.

G. Pickel: Zur Erklärung des Wortes M. (Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte 17, 1911, S. 33 ff). **Koeniger.**

Movers, Franz Karl (1806—56), kath. Theologe und Orientalist, * zu Koesfeld, 1829 Priester, 1833 Pfarrer in Berkum bei Bonn, 1839 ao., 1842 ord. Prof. in Breslau, bekannt durch sein Werk über „Die Phönizier" (1841—56).

Vf. außerdem neben at.lichen Studien: Phönizische Texte erklärt, 1845/47. — Vgl. ADB XXII, S. 417. **Mulert.**

Mowinckel, Sigmund, evg. Theologe, * 1884 im Kirchspiel Kjerringöy in Salten (Norwegen), 1916 in Oslo für AT habilitiert, 1917 Dozent, 1922 Professor. Einerseits von H. ¶ Gunkel, anderseits von der skandinavischen Erforschung primitiver Kultur und Religion (V. ¶ Grönbech, Joh. ¶ Pedersen) angeregt, führt er die at.liche Forschung in zahlreichen Arbeiten, die fast das ganze AT umspannen, namentlich aber die Bücher Esra-Nehemia und Psalmen betreffen, selbständig weiter, wobei er u. a. die Bedeutung des Zauberglaubens und der Kultreligion für Altisrael stark betont.

Vf. u. a.: Zur Komposition des Buches Jeremia, 1913; Studier til den jüdiske menighets historie og iteratur, I. Statholderen Nehemia; II. Ezra den Skriftlaerde, 1916; Kongesalmerne i det gamle testament, 1916; Der Knecht Jahwäs, 1921; Psalmenstudien: I. Åwän und die individuellen Klagepsalmen, 1921; II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, 1922; III. Kultprophetie und prophetische Psalmen, 1923; IV. Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften, 1923; V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, 1924; VI. Die Psalmendichter, 1924; Profeten Jesaja, 1925; Jesajadisiplene, 1926; Le Décalogue, 1927; Mikaboken, 1928; Die Sternnamen im AT, 1928. — Vgl. G. Hölscher: S. M. som gammeltestamentlig forsker (Norsk Teologisk Tidsskrift 24, 1923, S. 73 ff). **Baumgartner.**

Mozaraber (richtig Must arabi = zu Arabern Gemachte) heißen die infolge der islamischen Eroberung (711) zu Arabern gemachten Christen in ¶ Spanien. Ueber ihr von den sonstigen morgenländischen und abendländischen Gottesdiensten verschiedenes Kultusleben, das mit dem vor der Invasion der Araber in Spanien herrschenden, also dem westgotischen (¶ Goten) übereinstimmt, geben uns die literarischen Werke Auskunft, die allerdings nur in geringer Zahl erhalten geblieben sind; ob beim Vordringen der (römisch-kath.) Christen vom Norden Spaniens her gegen die Araber (1085 zieht Alfons VI von Castilien in Toledo ein) derartige Werke, vielleicht auch wegen ihrer dogmatischen und kultischen Unterschiede, vernichtet wurden, bleibe dahingestellt. Westgotisch-lateinische Handschriften aus dem 9.—11. Jhd., die aus spanischen Klöstern (z. B. Silos) stammen und heute zum größten Teil in Toledo und London liegen, bieten Breviere, Hymnarien, in denen sich auch die sogenannten mozarabischen Hymnen (¶ Kirchenlied: I, 2 c) finden, Homiliarien, Lektionarien, vor allem Bände mit den Materialien für die gottesdienstlichen Feiern, sowohl für die Hauptgottesdienste wie für die sogenannten Kasualien, Benediktionen u. a. Der eigenartige Aufbau des Gottesdienstes wird als mozarabische Liturgie bezeichnet, auch als gotische, besser dann westgotische, seltener, aber sicher mit Unrecht, als isidorianische (nach ¶ Isidor von Sevilla benannt; ¶ Messe: I, Sp. 2137; ¶ Liturgie: II, 6 d, daselbst auch über die Ausgaben der M. L.; die von Kardinal ¶ Ximenez 1500 veranlaßte stellt eine weitgehende Anpassung der spanischen Handschriften an fremde, nicht spanische Ordnungen dar). Als kurze Uebersicht über diese Liturgie, wobei die rubrizistischen Bestimmungen und die liturgischen Gesänge beiseite gelassen werden, diene folgendes: der 1. Teil der Feier läßt sich als Wortgottesdienst kennzeichnen; beginnend mit einem Gebet bietet er drei Lektionen (die at.liche, zu der auch — für die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten — die Lesungen aus der Apokalypse gehören, die epistolische und die evangelische) und die Predigt als Kern und schließt mit der Gabendarbringung (sacrificium). Das feste Gerippe des 2. Teils wird durch zehn Gebete gebildet, die in jedem Gottesdienst wechseln und als Missa, Alia, Post nomina (sc. offerentium), Ad (im Sinne von ante) pacem, Inlatio (= römische Präfatio), Post Sanctus, Post Pridie (so, obwohl der rezitierte Einsetzungsbericht nicht mit pridie beginnt), Ad orationem dominicam, Benedictio und Completuria bezeichnet werden. Aus dieser Reihenfolge ist zugleich zu ersehen, welche liturgischen Handlungen (Vorlesung der Nomina, das Geben des Friedenskusses, das Rezitieren der Einsetzungsworte, das Beten des Vaterunser) mit diesen Gebeten in Verbindung stehen. Nach dem Post-Pridie-Gebet wird die Hostie in sieben Teile gebrochen und in Kreuzform gelegt. Darauf folgt das Credo. Nach dem Vaterunser findet die Mischung von Brot und Wein statt. Nach der Benedictio kommuniziert die Gemeinde. In der Capilla Mozarabe, einer Nebenkapelle der Toledaner Kathedrale, wird täglich Messe gelesen, bei der die mozarabische Liturgie, allerdings noch immer in der Mischform von westgotischem und römisch-kath. Material, gebraucht wird.

Außer der Literatur zu ¶ Spanien vgl. Clemens Blume: Hymnodia Gotica. Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus, 1897; — G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900, S. 316 ff (mit Literatur über die mozarabische Liturgie); — G. Morin: Liber comicus sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur (Anecdota Maredsolana I), 1893; — M. Férotin O.S.B.: Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5. au 11. siècle, Paris 1904; — Ders.: Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes, Paris 1912. — Eine ausführliche Darstellung des Verlaufs der mozarabischen Messe nach der handschriftlichen Ueberlieferung hofft der Unterzeichnete herausgeben zu können, ebenso ein westgotisches, mozarabisches Brevier. **Glaue.**

Mozart, Wolfgang Amadeus (1756—91), * in Salzburg, † in Wien, der große Tonsetzer, dessen bekannter Lebensgang ihn über Wunderkinderreisen (nach Frankreich, England und mehrmals Italien) in fürsterzbischöfliche Salzburgische Dienste und schließlich 1781 als freien Künstler (Komponist, Klaviervirtuose) nach Wien führte, wo er trotz zeitweiliger Anstellung bei Joseph II früh in Not starb. M. kommt hier nur mit einem kleinen Ausschnitt seiner genialen Werke in Betracht, obwohl das hohe Ethos seiner schöpferischen Gesamtleistung zweifellos zu der idealistischen Neugeburt der deutschen Bildung zwischen ¶ Kant und ¶ Fichte stark beigetragen hat. Gewiß schwingt in so manchem Adagio seiner Sonaten, Quartette, Konzerte, Sinfonien — wie bei ¶ Haydn — tiefe und echte Frömmigkeit mit; aber M.s musikalische Stellung zur Religion offenbart sich naturgemäß noch deutlicher in seinen Beiträgen zur kath. Kirchenmusik (¶ Musik: III). Sind seine ersten Messen, Offertorien, Oratorien noch wesentlich an den repräsentativen Prunkstil Hasses und der neapolitanischen Schule gebunden, so nimmt die subjektive Empfindungswärme in späteren Werken (z. B. der C-Moll-Messe) erheblich zu; eine besondere Ehrenstellung darf da mit Recht das kleine „Ave verum" (gemischter Chor und Streichorchester) beanspruchen. Der Höhe- und zugleich Endpunkt dieser Entwicklung ist das unvollendet hinterlassene „Requiem" (not-

dürftig ergänzt von Süßmair, bessere Vorschläge machte neuerdings G. v. Keußler), das die Berührung des späten Mozart mit ¶ Bach erkennen läßt und durch herbe und zarte Vergeistigung und Versunkenheit erschüttert. Dieser Stilsynthese verdankt auch seine späteste Bühnenpartitur, die „Zauberflöte", die herrliche Vertiefung. Weit über seine aufklärerischen Freundschaftsbeziehungen zur ¶ Freimaurerei hinaus hat M. mit diesem „Singspiel" etwas wie ein religiöses Testament hinterlassen — ein hochgesinntes Bekenntnis zum Göttlichen in der Menschenseele (Bemerkenswert übrigens, daß er im Gesang der geharnischten Männer die Luthermelodie „Ach Gott vom Himmel sieh darein" als Cantus firmus benutzt). Im Grundwesen Sensualist und Phänomenalist wie ¶ Goethe, ist er doch gleich diesem immer wieder Bekenner des Drangs derer gewesen, die „vom Dunkeln ins Helle streben".

Otto Jahn: W. A. M., 9 Bde., 1856—59; — Hermann Abert: W. A. M., 2 Bde., 1919—21. — Kleinere gute Biographien von Schurig, 1913; Schiedermair, 1922; Baumgartner, 1927. **H. J. Moser.**

Mozley, James Bowling (1813—78), englischer Theologe, * zu Gainsborough, 1840 Fellow am Magdalen College, seit 1870 Regius-Professor an der Universität Oxford. Zunächst einer der führenden Männer der Oxford-Bewegung und Geistesgenosse von ¶ Pusey und J. H. ¶ Newman (¶ Hochkirchliche Bewegung: I); später hat er seine Ansichten geändert, z. B. hinsichtlich der Wiedergeburt durch die Taufe. M. war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, und seine Vorlesungen waren von großem Einfluß.

Hauptwerke: The Augustinian Doctrine of Predestination, 1855; The Primitive Doctrine of Baptismal Regeneration, 1856; On Miracles, 1865; University Sermons, 1876. **Mackintosh.**

Muckermann, 1. Friedrich, kath. Theologe, * 1883 in Bückeburg, trat in den Jesuitenorden ein, lebte 6 Jahre in Dänemark und ein Jahr in Rußland; seit 1920 ist er Herausgeber der Zeitschrift „Der Gral", lebt seit 1922 in Münster i. Westf. Ueber moderne Literatur und Kulturfragen hält M. gern gehörte Vorträge und schreibt er im „Gral", in den „Stimmen der Zeit" und auch in der ausländischen Presse.

Vf. u. a. Die kath. Aktion, 1929. — Gibt heraus: Das geistige Europa. Internationales Jahrbuch der Kultur, seit 1925. **Glaue.**

2. Hermann, kath. Theologe und Naturforscher, Bruder von 1, * 1877 zu Bückeburg, 1896—1926 Mitglied des Jesuitenordens, 1900—06 Prof. für Biologie und verwandte Fächer an verschiedenen Ordenskollegien, 1913—16 Schriftleiter der „Stimmen der Zeit", seit 1927 Leiter der Abteilung Eugenik am Kaiser-Wilhelm-Institut in Berlin-Dahlem. Durch umfassende Vortragstätigkeit und vielseitige literarische Arbeit weithin bekannt als Vorkämpfer für Neugestaltung des Familien- und Volkslebens auf biologischer und zugleich ethisch-religiöser Grundlage. Bei aller Anerkennung streng naturwissenschaftlicher Arbeitsmethode münden M.s Gedanken aus in die Forderung unbedingter Bejahung christlich-katholischer Weltanschauung: „Die Lebenskraft der Natur muß sich verjüngen im Zeichen des Kreuzes."

Vf. u. a.: Grundriß der Biologie I, 1909; Kind und Volk, 2 Bde., (1918) 1924[11—15]; Neues Leben I: Urgrund unserer Lebensanschauung, (1920) 1924[4—6]; II: Die Botschaft am Gottesreich, 1925[1-2]; III: Ehe und Familie im Gottesreich, 1925[1-2]; IV: Sinn und Wert der Eucharistie, 1926[1-2]; Erblichkeitsforschung und Wiedergeburt von Familie und Volk, 1925[4]; Um das Leben der Ungeborenen, (1920) 1924[4]; Rassenforschung und Volk der Zukunft, 1928. — M. gibt heraus: Das kommende Geschlecht (Zeitschrift für Familienpflege), seit 1921. **Rühle.**

Muckerprozeß, Königsberger. Durch die Königsberger Pfarrer J. W. ¶ Ebel und Hnr. ¶ Diestel war vor allem unter der vornehmen Gesellschaft seit 1816 eine schwärmerische Erweckungsbewegung entstanden, in der die Theosophie Heinrich ¶ Schönherrs nachwirkte, und die darum durchaus eine Sonderbewegung im Gegensatz zu der allgemeinen ¶ Erweckungsbewegung (: 2 g) ist. Eigentümlich schwärmerische Freundschaften zwischen Ebel und adeligen Damen entstanden, so daß Gerüchte über geschlechtliche Verirrungen auftauchten. Das Volk nannte die Anhänger der Bewegung „Mucker", ein Schlagwort, das hier zuerst angewandt wurde. 1835 wurde ein Prozeß gegen Ebel und Diestel eingeleitet und führte 1839 zur Absetzung beider (Urteil des Kammergerichts); das Urteil 2. Instanz (Oberappellationssenat) bestätigte 1841 das Urteil, milderte aber die Begründung und sprach Ebel von der Anschuldigung einer Sektenstiftung frei. Die geschlechtlichen Verirrungen sind nicht erwiesen.

RE[3] XVII, S. 676 ff (Schönherr); — Ernst Graf von Kanitz: Aufklärung aus Aktenquellen über den 1835—42 zu Königsberg i. Pr. geführten Religionsprozeß, 1862; — Paul Konschel: Der Königsberger Religionsprozeß gegen Ebel und Diestel, 1909. **W. Wendland.**

Mudre, Johann Friedrich (1736—1810), evg. Kirchenliederdichter, * zu Lübben (Niederlausitz), Schüler ¶ Gellerts zu Leipzig, weilte 1757—67 als cand. theol. in Dresden, wurde 1771 Pfarrer zu Bubendorf bei Borna, 1773—1807 in Mittelsaida zu Freiberg in Sachsen; † zu Marienberg im Ruhestande. Von seinen hundert Liedern, die größtenteils von Gellert durchgesehen waren, finden wir heute noch in Gesangbüchern sein Adventslied: „Er kommt, er kommt, geht ihm entgegen" und häufiger: „Treu ist Gott! nehmts doch zu Herzen." Das ihm zugeschriebene Lied: „Werde Licht, du Volk der Heiden", ein Konglomerat aus dem ¶ Rist'schen Lied: „Werde Licht, du Stadt der Heiden" und dem ¶ Schmolck'schen „Gott der Juden, Gott der Heiden" findet sich nicht in der M.schen Liedersammlung, ist also auch nicht von ihm.

E. E. Koch[3] VI, S. 283 ff. **Paul.**

Mühlau, Heinrich Ferdinand (1839 bis 1914), evg. Theologe, * in Dresden, 1869 Privatdozent, 1870 ord. Prof. der Exegese in Dorpat, 1895 Prof. des NT.s in Kiel, 1909 im Ruhestande.

Vf. u. a.: Geschichte der hebräischen Synonymik, 1861; Besitzen wir den ursprünglichen Text der heiligen Schrift?, 1884; Die biblische Lehre vom Gewissen, 1889; Zur paulinischen Ethik, 1898; Martinus Leusenius' Reise in das heilige Land, 1902. — Gab (mit W. ¶ Volck) ¶ Gesenius' hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das AT heraus, 1878[8]—90[10]. **Gunkel.**

Mühlenberg, 1. Heinrich Melchior (1711 bis 1787), Organisator der lutherischen Kirchen in Pennsylvanien sowie in den benachbarten Kolonien, stammte aus Eimbeck in Hannover. Durch Vermittlung des jüngeren ¶ Francke erhielt er 1742 einen Ruf nach Pennsylvanien. 1748 verband er die lutherischen Pastoren zu einem „Ministerium von Pennsylvanien und benachbarten Staaten", ein Schritt von grundlegender Bedeutung. Seine Wirksamkeit war so ausgedehnt, daß bis an sein Lebensende die Geschichte des Luthertums in Nordamerika beinahe im Rahmen seiner Biographie zu schreiben ist (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika).

W. J. Mann: Life and Times of H. M. M., 1887; — Derſ.: M.s Leben und Wirken, 1891; — RE[3] XIII, S. 506 ff; — Vgl. die allgemeine Literatur über die luth. Kirche in den ¶ Vereinigten Staaten von Nordamerika.

2. William Augustus (1796—1877), Urenkel von 1., war in und um New York als episkopalistischer Geistlicher tätig. Früh als Dichter von Kirchenliedern bekannt (¶ Kirchenlied: I, 6 b), hat er nachher eine staunenswerte Tätigkeit für die innere Mission entfaltet. Seinen Anregungen verdanken die Episkopalisten ihre ersten kirchlichen Schulen, die Einführung von Diakonissen und die Stiftung des St. Lukas-Hospitals sowie der Kolonie St. Johnland.

A. Ayres: Life of M., 1884²; — W. W. Newton: M., 1890. **Rockwell.**

Mühlhäußer, Karl August (1825—81), evg. Theologe, * in Kleinkems (Baden), als Student in Heidelberg besonders von Rich. ¶ Rothe beeinflußt, 1851 Hof- und Stadtdiakonus in Karlsruhe, 1854 Pfarrer in Sulzfeld, 1857 Mitglied des badischen Oberkirchenrats, 1864 Pfarrer in Wilferdingen, 1867 bis 1871 und 1879—81 Mitglied des Badischen Landtags. M., konservativ, aber auch weitherzig, nahm ebenso sachkundig wie gewandt am kirchlichen und politischen Leben seines Heimatlandes in Wort und Schrift lebendigen Anteil; Mitarbeiter an verschiedenen kirchlichen wie politischen Zeitschriften, 1876 Mitbegründer der „Zeitfragen des christlichen Volkslebens", zugleich energischer Förderer der Inneren Mission in Süddeutschland (Vorstand der südwestdeutschen Konferenz für Innere Mission).

RE³ XIII, S. 511 ff; — Joh. Reinmuth: K. A. M. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens VIII, 2 und 3), 1882. **Brecht.**

Mühlpforth, Wilhelm (1874—1918), evg. Theologe und Liederdichter, * in Frankfurt a. O., 1901 Pfarrer in Olmütz, seit 1906 in Mürzzuschlag (Steiermark), während des Weltkriegs Feldprediger, † an den Kriegsfolgen zu Graz. Ein von ihm herausgegebenes „Evg. Kriegsgesangbuch" für Oesterreich (Graz 1915) enthält 44 von M. gedichtete geistliche Lieder. Neuere Gesangbücher (z. B. Oldenburg, Frankfurt) bringen von M. das Pfingstlied: „Rausche, flute, Strom der Gnade." **Lueken.**

Müllensiefen, Julius (1811—93), evg. Prediger, * in Iserlohn, studierte in Halle und Berlin unter ¶ Tholucks und ¶ Schleiermachers Einfluß, wurde 1836 Pfarrer in Köthen, 1852 Archidiakonus an St. Marien in Berlin, 1885 emeritiert, ein schlichter Prediger der christlichen Heilserfahrung, sittlich-ernst, doch mit mildem, friedfertigem Geist, als rechter Seelsorger der Individualität menschlicher Entwicklung Rechnung tragend, unter demütigem Verzicht auf alles Beiwerk nur bemüht, die christlichen Gedanken selbst in ihrem inneren Reichtum zu entwickeln.

Vf.: Zeugnisse von Christo, ein Jahrgang Predigten in vier Sammlungen, (1855—57) 1894¹⁵; Das Wort des Lebens, 1888⁸; Tägliche Andachten zur häuslichen Erbauung, 1900¹⁸; — Ueber M. vgl. RE³ XIII, S. 514 f; — Paul Müllensiefen: in DEBl 19, 1894, S. 158 ff. **Walther Hoffmann.**

Müller, 1. Adam Heinrich (1779—1829), Staatstheoretiker und Praktiker der ¶ Romantik. * in Berlin, trat er nach unstetem Studiengang und langen Wanderjahren (Dänemark, Schweden, Preußisch-Polen, Dresden, Berlin) 1811 in österreichische Dienste und stieg bis zum Hofrat in der Wiener Geheimen Staatskanzlei auf (1826 geadelt). Eine sensible Natur, Freund Heinrichs von Kleist und Friedrichs von Gentz, ein Meister des Vortrags, wie seine Dresdener „Vorlesungen über deutsche Wissenschaft und Literatur" (1806; Neudruck, hrsg. von A. Salz, 1920) u. a. beweisen, Konvertit aus Herzensbedürfnis (1805), war er in allem ein typischer Vertreter der romantisch-restaurativen Epoche (¶ Restauration). In den „Elementen der Staatskunst" (1810; Neudruck, hrsg. von J. Baxa, 1922) und anderwärts entwickelte er geistreich, doch weniger begriffsscharf als K. L. v. ¶ Haller eine Staatslehre, für die der Titel der Schrift „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften" (1820; neu 1898) charakteristisch ist. Ueber das aufklärerische ¶ Naturrecht, den Liberalismus eines Adam ¶ Smith oder den Notstaatsbegriff W. v. ¶ Humboldts hinausstrebend, will er kraft der religiösen Legitimation den ¶ Staat zu einer allumfassenden lebendigen Idee erheben. „Der Staat ist nicht eine bloße Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt, oder merkantilische Sozietät; er ist die innige Verbindung des gesamten physischen und geistigen Reichtums einer Nation."

Neudrucke (außer den genannten): Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. von J. Baxa, 1921; Schriften zur Staatsphilosophie, von R. Kohler, 1923; Handschriftliche Zusätze zu den „Elementen", hrsg. von J. Baxa, 1926; Briefwechsel mit Gentz, 1857: ergänzt durch die Sammlung von F. K. Wittichen: Von und an G. II, 1910. — Ueber M. vgl. F. Reinkemeyer: A. M.s ethische und philosophische Anschauungen im Lichte der Romantik, 1926; — J. Tokary-Takarzewski-Karaszewicz: A. M. als Oekonom, Literat, Philosoph und Kunstkritiker, 1913; — A. Dombrowski: A. M., die historische Weltanschauung und die politische Romantik (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 65, 1909); — J. Baxa: A. M. (ebenda 86, 1929); — ADB XXII, S. 501 ff. **Auer.**

2. Alfred Dedo, evg. Theologe, * 12. Jan. 1890 in Hauptmannsgrün i. Vogtl., 1917 Pfarrer in Ziegra, 1927 in Leipzig-Connewitz, 1930 ord. Prof. der praktischen Theologie in Leipzig. Wurde durch Auseinandersetzung mit Zeitfragen und Persönlichkeiten wie ¶ Ragaz, ¶ Rittelmeyer, Joh. ¶ Müller, F. W. ¶ Foerster und den ¶ Blumhardts, sowie durch amtliche Erfahrungen zu dem Versuch gedrängt, für die Nöte und Probleme der Zeit den theologischen und kirchlichen Gesichtspunkt neu zu gewinnen.

Vf. u. a.: Religion und Alltag. Gott und Götze im Zeitalter des Realismus, (1927) 1929²; Völkische Selbstbesinnung (Sonderdruck aus ChrW 1925, Nr. 37—41); Religiöser Realismus, 1927; Die Möglichkeit einer protestantischen Kirche (im 2. Buch des Kairoskreises, 1929); Predigten. — Gab heraus: F. W. Foerster und die wirkliche Welt, 1928. **Stephan.**

3. Alphons Viktor (1867—1930), * in Diedenhofen (Lothringen), gebildet auf dem dortigen und dem bischöflichen Gymnasium in Montigny bei Metz, 1885 Dominikaner in Venlo (Holland), 1891 Priester, 1892 am Historischen Institut in Wien, trat 1897 aus dem Orden aus und wurde Mitarbeiter der Monumenta Germaniae. Seit 1900 Journalist (Vertreter der Täglichen Rundschau) und Schriftsteller in Rom, Lektor der deutschen Botschaft beim Quirinal.

Vf. u. a.: Zum Verhältnis Nikolaus' I und Pseudoisidors (NA 1900); Alfons v. Liguori und der Madonnenfetischismus, 1902; Das ultramontane Ordensideal, 1905; Luthers theologische Quellen, 1912 (dazu ThStKr 1915, H. 2); Luther und Tauler, 1918; Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, 1920 (dazu O. Scheel in Festschrift für H. v. Schubert, 1929); Una fonte ignota del sistema di Lutero (Bilychnis 1914); G. Perez di Valenza e la theologia di Lutero (Bilychnis 1920); Der Augustiner-Observantismus und die Kritik und Psychologie Luthers (ARG 1921, H. 1/2); Papst und Kurie, 1921; Lutero e l'Agostinismo medioevale, 1929. **W. Koehler.**

4. Anton (= Bruder Willram), * 1870 in Bruneck, Südtirol, Religionsprofessor in Innsbruck, kath. Lyriker älterer Art, fest in Heimat und Religion verwurzelt.

Seine besten Gedichte sind enthalten in: Grünes Laub und weißer Flieder, (1907) 1911²; Aus goldenen Tagen, (1910) 1912²; Bilder auf Goldgrund, 1912. **Corn. Schröder.**

5. Erich Siegfried, evg. Theologe, * 17. Februar 1902 in Neuhäusel (Pfalz), seit 1929 Pfarrer in Winterbach (Pfalz), religiöser Dichter, der vor allem durch die Gralsidee eines selbstlosen, opferbereiten Edelmenschentums zu innerer Erneuerung im Tatchristentum aufruft. Er ist Begründer und Herausgeber der Blätter für geistige Erneuerung „Die Gralsburg" (seit 1925; ¶ Gralorden).

Vf. u. a. die Gedichtbücher: Gruß dir Sonne, 1924; Lichtglaube, 1925; Funken vom Gral, (1927) 1928²; das Legendenspiel: Geiger von Gmünd, 1926; die Schauspiele: Held von Kirkel, 1928; Der eiserne Mensch, 1929; die Mysteriendramen: Todbezwinger, 1923; Flut, 1927; die Skizzen: Helden und Harlekins des Höchsten, 1928. — Schriftleiter des Kirchenblattes „Der Protestant", seit 1927. **Dörr.**

6. Ernst Friedrich Karl, reformierter Theologe, * 27. Juli 1863 in Mühlstedt (Anhalt), 1888 Inspektor des Schlesischen Konvikts in Halle, 1891 Privatdozent daselbst, 1892 ao. Prof. für reformierte Theologie in Erlangen, 1896 ord. Prof., 1898 auch Pfarrer an der dortigen deutsch-reformierten Gemeinde, Präses der reformierten Synode in Bayern.

Vf. u. a.: Symbolik, 1896; Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903; Joh. Calvins Auslegung der Hl. Schrift, seit 1903; Christentum und Monismus, (1906) 1913²; Der biblische Reich-Gottes-Gedanke im Lichte des Weltkriegs, 1919; Nt.liche Theologie, Grundriß, (1908) 1925²; Gottes Reich — Christi Königreich, 1925; Rechtfertigung und Heiligung, 1926. — Hrsg. von Joh. Calvins Unterricht in der christlichen Religion, (1909) 1928²; Reformierte Kirchenzeitung (seit 1894). **Glaue.**

7. Friedrich (1828—1915), evg. Theologe, * in Schäßburg (Siebenbürgen), 1848—69 erst Lehrer, dann Direktor des dortigen evg. Gymnasiums, 1869 Pfarrer in Leschkirch, 1874 Stadtpfarrer in Hermannstadt, seit 1893 zugleich als bischöflicher Vikar Leiter des höheren Schulwesens der Sachsen in Siebenbürgen, 1893—1906, als Nachfolger von G. D. ¶ Teutsch, Bischof. Als Gelehrter bedeutend für die Kunstgeschichte und Volkskunde der Sachsen, wurde M. epochemachend für ihr kirchliches Leben durch Begründung des Allgemeinen evg. Frauenvereins (1884) und der evg. Krankenpflegeanstalt in Hermannstadt (1888), durch die Neueinrichtung des Reiseprediger-amtes für die Diaspora der Landeskirche (1894), durch die Herausgabe von Richtlinien für Seelsorge und Gemeindepflege (im „Hirtenbrief" von 1895), durch die Begründung der „Kirchlichen Blätter" zur religiösen Sammlung der Geister durch die Neuordnung der Vorbildung für das Pfarramt (1897) und die Herausgabe eines neuen Gesangbuchs (1898). — ¶ Siebenbürgen.

Außer der Literatur zu ¶ Siebenbürgen vgl. Trauschenschuller: Schriftstellerlexikon der Siebenbürger Deutschen IV, 1902, S. 301 ff; — Fr. Teutsch: Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen II, 1922, S. 493 ff. 524 ff; — „Dem Andenken des Sachsenbischofs F. M.", 1928. **Netoliczka.**

8. Friedrich Wilhelm Karl, Orientalist, * 1863 zu Neudamm, 1887 Hilfsarbeiter am neugegründeten Museum für Völkerkunde in Berlin, 1902 Direktor daselbst, seit 1928 im Ruhestand. Hochverdient um die Erforschung Zentralasiens (¶ Turfan).

Lebensskizze und Verzeichnis seiner zahlreichen Abhandlungen und Aufsätze in Asia Major II, 1925, S. VII ff. **Rühle.**

9. Georg (1805—98), evg. Theologe, * zu Croppenstedt bei Halberstadt, als Student in Halle für die Erweckungsbewegung gewonnen, ging 1829 nach England, wo er sich den Darbysten (¶ Plymouthbrüder) anschloß und sich wiedertaufen ließ. Seit 1830 Prediger, begründete er 1834 The Scriptural Knowledge Institution for home and abroad (Biblische Lehranstalt für In- und Ausland), aus der eine Menge von Schulen, besonders in den englischen Kolonien, hervorging, und 1836 ein Waisenhaus. Von ¶ Darby trennte er sich später, blieb aber Prediger der Open Brethren in Bristol. Er suchte in allem die Gebote der Bibel zu befolgen und hat der Heidenmission jahrzehntelang reiche Mittel zugewandt. Seit 1875 reiste er im Dienste der ¶ Evangelisation.

A narrative of some of the Lords dealings with G. M., written by himself (Tagebücher, 1856); — G. Steinecke: G. M., 1898; — RE³ XIII, S. 515 ff; XXIV, S. 190. **W. Siebeck.**

10. Gottlob (1816—97), evg. Theologe, * in Winnenden (Württemberg), 1845 Dekan in Langenburg, 1853 Garnisonsprediger in Stuttgart, 1861 Oberkonsistorialrat, 1868 württembergischer Feldpropst und Prälat. Einflußreicher und beliebter Prediger und Seelsorger, verdient als Mitarbeiter am Werk des ¶ Gustav Adolf-Vereins (1860—66 Vorstand des Württemb. Hauptvereins) und auf dem Gebiet des höheren Mädchenschulwesens.

Vf. in ¶ Palmers Evg. Pastoraltheologie (1863²) den Abschnitt über die Militärseelsorge. — Ueber M. vgl. Evg. Kirchenblatt für Württemberg, 1897, S. 65 ff. **Brecht.**

11. Hans Michael, evg. Theologe, * 17. Mai 1901 zu Loschwitz als Sohn von Johannes M. (Nr. 17), seit 1928 Privatdozent für systematische Theologie an der Universität Jena.

Vf. u. a.: Das christliche Liebesgebot und die lex naturae (ZThK 1928); Erfahrung und Glaube bei Luther, 1929. **Rühle.**

12. Heinrich (1631—75), evg. Erbauungsschriftsteller, * zu Lübeck, 1653 Archidiakon in Rostock, von ¶ Lütkemann stark angeregt, 1659 ebenda Professor der griechischen Sprache, 1662 ord. Prof. der Theologie und Pfarrer der Marienkirche, 1671 Superintendent. Dogmatisch gut orthodox, hat er doch, wie zu seiner Zeit Christian ¶ Scriver, ¶ Großgebauer u. a., gegen herrschende kirchliche Mißstände gewirkt und ist für Verinnerlichung und biblische Durchdringung des Christentums eingetreten; er steht auf dem Wege von der Orthodoxie zum Pietismus. Seine Erbauungsbücher (¶ Erbauungsliteratur, 3 b) haben trotz ihrer oft gezierten, symbolisch-bildlichen Redeweise und ihrer nicht selten düsteren Töne bis in unsere Zeit hinein Neuauflagen erlebt. Von seinen Liedern jedoch hat keines weithin und dauernd Anklang gefunden; auch sein Jesuslied: „O Jesu süß, wer dein gedenkt" findet sich heute nur noch in wenigen Gesangbüchern.

Vf. Methodus politica, 1653; Orator ecclesiasticus, 1659; Der himmlische Liebeskuß oder Uebung des wahren Christentums, fließend aus der Erfahrung der göttlichen Liebe, 1659; Geistliche Seelenmusik, 1659 (Gesangbuch mit 400 Liedern, teils eigenen, teils P. ¶ Gerhardts, ¶ Angelus Silesius' u. a.); Kreuz-, Buß- und Betschule, 1661; Geistliche Erquickstunden, 1664; Theologia scholastica, 1670; Ferner Passionspredigten, Perikopenauslegungen u. a. — Neuausgaben von Schriften M.s nennt C. Grosse: Die alten Tröster, 1900, S. 236 ff. — Ueber M. vgl. Herm. Beck in RE³ XIII, S. 521 ff; — Derselbe: Die religiöse Volksliteratur der evg. Kirche Deutschlands, 1891, S. 134 ff; — Otto Krabbe: H. M. und seine Zeit, 1866; — E. E. Koch I³, S. 411 ff; — Hans Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924. **Zscharnack.**

13. Hermann, kath. Theologe, * 1868 zu Dortmund, nach Priesterweihe (1891) in der Hilfsseelsorge tätig, 1894 Repetent, 1901 ord. Prof. für christliche Sittenlehre und Erziehungswissenschaft an der Bischöflichen Lehranstalt (seit 1917 Akademie) zu Paderborn, seit 1909 Mitherausgeber von „Theologie und Glaube"; verdient um die Erhaltung und Pflege des deutschen Kirchengesanges in der Diözese Paderborn.

Bf. u. a.: Der Gottesdienst der Karwoche, (1897) 1920⁶; Psalmi horarum tertiae et nonae, 1898; Aus der Ueberlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums, 1908; Zum Eidesverbot der Bergpredigt, 1913; Kyrieeleis, 1923; Gänge durchs Kirchenlied, 1926. **Flasskamp.**

14. Jakob Aurelius (1741—1806), evg. Theologe, * in Hermannstadt (Siebenbürgen), seit 1767 Lehrer, 1776 Rektor des dortigen Gymnasiums, 1785 Pfarrer in Hammersdorf bei Hermannstadt, 1792—1806 Bischof der evg. Landeskirche Augsburger Konfession in ¶ Siebenbürgen. Er hat wesentlichen Anteil am Zustandekommen des neuen Hermannstädter Gesangbuchs von 1793 und an der 1790 herausgegebenen Volksschrift „Die Siebenbürger Sachsen", einem Widerhall des durch die josephinischen Reformen verletzten Rechtsgefühles d.r durch di.se für erloschen erklärten Nation. Kampf um die Durchführung des Gesetzes blieb auch nachher seine Aufgabe.

ADB XXII, S. 517 f; — Trausch-Schuller: Schriftstellerlexikon der Siebenbürger Deutschen IV, 1902, S. 314; — Friedrich Teutsch: Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen II, 1922, an vielen Stellen. **Netoli zka.**

15. Johannes (1752—1809; 1791 geadelt), Historiker, * zu Schaffhausen, Bruder von J. G. M. (s. 18). Trotz seiner ursprünglichen theologischen Pläne bereits in der Göttinger Studienzeit endgültig für die Geschichte gewonnen, hat M. sich schon in jungen Jahren durch seine Schweizergeschichte einen Namen gemacht, sodann durch seine positivere (vielfach freilich zu romantisch-positive) Würdigung des Mittelalters verdienstlich gewirkt und endlich in seiner Weltgeschichte sein neben der Schweizergeschichte bedeutsamstes und meistgelesenes Werk geschaffen. Mögen alle diese Werke, an der heutigen Geschichtsforschung gemessen, ihren Wert verloren haben, auf die Generation seiner Zeitgenossen und noch bis ins 19. Jhd. hinein haben sie durch ihren bewußt gepflegten seelischen Gehalt, durch M.s Fähigkeit zu lebendiger Gestaltung und gedankenvoller Schilderung, durch sein sittliches Pathos, seinen patriotischen Ton und seinen politischen und sozialen Freiheitsdrang, trotz mangelnder Kritik bei Sichtung des Stoffes eine überaus starke Wirkung gehabt. Wie sein äußeres Leben eine auffallende Unruhe und Wandelbarkeit zeigt (1781 Professor für Statistik und 1782—83 Bibliothekar in Kassel; 1786 Bibliothekar und Staatsrat des Mainzer Kurfürsten Fr. K. Jos. v. ¶ Erthal; 1793 Hofrat in der Wiener Geheimen Hof- und Staatskanzlei, 1800 Kustos der Kaiserlichen Bibliothek daselbst; 1804 Brandenburgischer Hofhistoriograph; 1807 Ministerstaatssekretär des neuen Königreichs Westfalen in Kassel, 1808 Generaldirektor des Unterrichtswesens daselbst), so sind auch seine Grundsätze und seine geschichtlichen Urteile Schwankungen ausgesetzt gewesen. Seine jugendliche Schwärmerei für ¶ Rousseau hat schon während seiner Genfer Jahre (1774/80) eine Korrektur erfahren, obwohl der Freiheitstrieb ihn die französische Revolution enthusiastisch begrüßen ließ und seine Schriftstellerei dauernd kennzeichnete. Religiös entwickelte er sich von radikal aufklärerischer Haltung, die ihn auch mit ¶ Voltaire, ¶ Helvetius und andern Freigeistern sympathisieren ließ, seit 1782 zu einer Gefühlstheologie, die ihn ¶ Herder, ja ¶ Lavater nahebrachte und gelegentlich das Einfallstor konservativ-kirchlicher Stimmungen werden konnte. Auch sein oft zu ausschließlich aus Opportunismus erklärtes Katholisieren hat hier seinen inneren Grund. Aber anderseits galt dem von ihm als „Universalreligion" bejahten „Mystizismus" — so nannte er seine auf Empfindung eingestellte Frömmigkeit — jede äußere Form als nicht zum Wesen gehörig, und das hat ihn nicht nur von der kath. Kirche ferngehalten, sondern schied ihn auch innerlich von der neuen positiven Frömmigkeitsbewegung mit ihrer Betonung des Autoritären und Heilsgeschichtlichen. Aufklärerische Elemente sind in den religionsgeschichtlichen Partien auch seiner spätesten Geschichtswerke nicht völlig ausgeschieden.

Gesamtausgabe seiner Werke, hrsg. von Joh. Georg Müller, 27 Bde., 1809—19, Neue Folge 40 Bde., 1831—35 (darin auch M.s Briefwechsel). — Einzelnes: Betrachtungen über Geschichte, Gesetze und Interesse der Menschen, 1774—77; Die Geschichten der Schweizer, 1780 ff (Neubearbeitung: Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft, 1786—1808); Essais historiques, 1781; Reisen der Päpste, 1782; Darstellung des Fürstenbundes, 1787; 24 Bücher Allgemeiner Geschichten, besonders der europäischen Menschheit (bis 1783), 1810 ff. — Ueber M. vgl. die Biographie von Karl Henking I, 1909; II, 1928; — K. Post: J. v. M.s philosophische Anschauungen, 1905; — Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 403 ff; — Paul Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. II, 1924; III, 1925. **Zscharnack.**

16. Johannes (1801—58), berühmter Physiologe, der im Bereiche der deutschen Wissenschaft die „exakte" Methode durchgesetzt hat, ohne das der naturphilosophischen Epoche eignende Streben nach der Erhebung zu allgemeinen Gesichtspunkten, zu dem seine Antrittsvorlesung (1824) sich bekannt hatte, aufzugeben. Zunächst wandte sich M. der „vergleichenden Physiologie des Gefühlssinnes der Menschen und Tiere" (1826) zu und gewann die grundlegende Einsicht in die „spezifische Energie" der Sinnsubstanzen; wir nehmen nicht die äußeren Dinge wahr, sondern nur die durch die Dinge bewirkten Veränderungen unserer Sinnsubstanzen (vgl. die zusammenfassende Darstellung der „Physiologie" II, S. 250—75). Von diesen Grundsätzen aus ergab sich „über die phantastischen Gesichtserscheinungen" (1826) eine neue, durch Einfachheit und innere Konsequenz hervorragende Theorie, zu deren Ausbildung seine eigene Disposition zu visionären Erscheinungen auf das glücklichste beitrug; die kleine Schrift gehört noch heute zum klarsten, was über Phantasiebilder und Visionen geschrieben ist. Zugleich enthält sie durch die Forderung einer physiologischen Psychologie, Ablehnung der Assoziationspsychologie und eine neue Theorie über die Phantasie wichtigste Bausteine zur exakten Psychologie im Sinne ¶ Wundts. Die ganze Fülle seiner eigenen wie fremder Untersuchungen faßte M. in seinem berühmten „Handbuch der Physiologie des Menschen" (1833–40) zusammen, das, wenn auch in den Einzelheiten überholt, nach Verworns Urteil „noch heute unübertroffen dasteht in der wahrhaft philosophischen Art und Weise", in der hier ein ungeheurer Stoff „zum ersten Male gesichtet und zu einem großen einheitlichen Bilde von dem Getriebe im lebendigen Organismus vereinigt worden ist". Jedem Organismus denkt M. eine Idee zugrunde liegend, nach der alle Organe zweckmäßig organisiert werden; als mögliche Näherbestimmungen dieses Prinzips läßt M. die dualistische und die pantheistische Ansicht gelten; letzterer neigt er selbst zu (II, S. 512; vgl. Phantast. Gesichte S. 63). Ihm hat daher die Naturforschung etwas Religiöses an sich, weil ihre Erfahrungen wie Institutionen eines religiösen Kultus wirken (vgl. Virchow, S. 20).

Ueber M. die Gedächtnisreden von Rud. Virchow, 1858, und von Emil du Bois-Reymond (in: „Reden", 2. Folge, 1887, S. 143 ff). **Titius.**

17. Johannes, Schriftsteller, * am 19. April 1864 zu Riesa, ging nach beendetem Theologiestudium nicht ins Pfarramt, sondern wirkte in freier Tätigkeit (auch von 1889—92 als Sekretär des Zentralvereins für Mission unter Israel, und einmal im Auftrag der Inneren Mission) für das Evangelium. Seine Vorträge (seit 1893) zuerst mehr weltanschaulich apologetisch, gingen später, besonders seit dem „Erlebnis" der Bergpredigt 1904, gegenüber dem Materialismus und der Veroberflächlichung des Lebens, aber auch gegenüber pietistischer Seelenpflege und bekenntnisgebundenem oder -freiem Intellektualismus, darauf aus, „ursprüngliches", „persönliches Leben" zu wecken und zu pflegen. Aus den Vorträgen erwuchsen seit 1898 die „Blätter zur Pflege persönlichen Lebens", aus ihnen wieder eine Reihe von Büchern, die Hauptrichtungen der Tätigkeit M.s und seiner Teilnahme an den großen Fragen der Gegenwart kennzeichnen: Beruf und Stellung der Frau, 1902; Bausteine persönlicher Kultur, 4 Hefte, 1908; Von den Quellen des Lebens, 1905; Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt, 1906; Reden Jesu, 3 Bde., 1908, 1912 und 1918; Hemmungen des Lebens, 1907; Wegweiser, 1913 und Neue Wegweiser, 1920; Vom Leben und Sterben, 1917; Gott, 1922, alle in mehreren Auflagen und vielen Tausenden von Exemplaren verbreitet. Es erwuchs aber auch „Schloß Mainberg", das erste Haus in Deutschland, in dem sich Menschen aller Art und Schicht zu freier Gemeinschaft im Höchsten zusammenfanden (Bad Boll, das M. kannte, war doch wesentlich anders entstanden und geartet). Am Krieg nahm M. innerlich stärksten Anteil („Kriegshefte", „Reden über den Krieg", viele Vorträge). Das von ihm selbst gebaute Schloß Elmau trat an die Stelle von Mainberg 1916, mit Raum für 200 Gäste, denen M. dort in der erhabenen Natur des Wettersteins eine „Gelegenheit" schaffen wollte, zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu Gott zu kommen. Ohne Kultus, keine Andachten, auch Sonntags nur ein Vortrag, sonst „Fragebeantwortungen", die M.s beste Gabe sind. 1917 ward M. Ehrendoktor der Theologie von Berlin. Seit 1928 versucht er auch durch ganz billige „Flugschriften" (Abdrucke seiner schönsten Aufsätze) auf weiteste Kreise zu wirken.

M. ist ein Eigener, gehört keiner Schule an, hat auch keine gegründet, aber weithin befruchtend gewirkt. Man könnte ihn einer „Lebenstheologie" zurechnen, wenn man dies Wort in Analogie zur ¶ Lebensphilosophie bilden will. Er selbst hat sich so einst neben „die Mitarbeiter am ‚Suchen der Zeit', ¶ Lienhard, ¶ Chamberlain, Karl ¶ König, ¶ Wille, Fr. ¶ Naumann und G. ¶ Traub" gestellt. Einflüsse mannigfacher Art hat er erfahren von ¶ Nietzsche wie von ¶ Blumhardt, von der Naturmystik der ¶ Völkischen Bewegung und von ¶ Spengler und steht — bei klarer Ablehnung im Wesentlichen — in Einzelheiten auch der ¶ Dialektischen Theologie nahe. Das zeigt besonders sein Jesusbild „Jesus, wie ich ihn sehe", 1925 (¶ Jesusbild der Gegenwart, 3d, Sp. 166); er hat ihr auch manches vorweggenommen, vgl. seinen Kampf gegen die „Religion", gegen „Ethik" und „Idealismus" im Sinn von Phantasiegebilden und Gesetzlichkeit. Er ist dennoch ein Eigener. Die Einflüsse bleiben am Rande seines Wesens, in dessen Tiefe keine Lehre, sondern das der Tat und dem Wirken hingegeben rücksichtslose Leben aus Gott im Glauben ist. Gott wird nicht in mystischen Erlebnissen gesucht (vgl. ¶ Mystik: VI, 5), nicht in Exerzitien herbeigezwungen, nicht ästhetisch-sentimental angeschwärmt, nicht im Kult verdinglicht; er spricht aus der Forderung des Tages und der Not der Sache. „Persönliches Leben" ist nicht Subjektivismus, nicht Egoismus, sondern Selbstleben im Gegensatz gegen Vegetieren und Gelebtwerden, das Wiedergelangen zum ursprünglichen Wesen; nicht unsere urwüchsige Natürlichkeit, sondern unsere verborgene Wahrheit, die göttliche Idee und Bestimmung des Menschen. Jesus ist dazu „der Weg" und darum die Wahrheit und das Leben, darum auch ganz anders, als der Mensch in seiner geschichtlichen Natürlichkeit ist. Um Gott handelt es sich und das ¶ Reich Gottes, die Herrschaft Gottes, nicht um „Religion", d. h. nicht um jenes sentimentale Gespinst; um Gott, nicht um die Kirche, nämlich nicht um geistliche Betriebsamkeit und Kultus (M. würde freilich, um nicht mißverstanden zu werden, besser tun, nicht schlechthin Kirche und Religion zu sagen, wie er ja auch das gefährliche „Pflege persönlichen Lebens" durch „sachlich leben" ersetzt und seine Blätter seit 1914 ganz sachlich „Grüne Blätter" genannt hat). M. ist nicht in erster Linie als Theologe zu verstehen, sondern als Seelsorger und Seelenarzt von einer ganz ursprünglichen Gabe und aus einem ganzen, tiefen Leben in Gott heraus. Er macht nichts, er stößt auch ab, aber es geschieht auch durch ihn und an ihm Entscheidendes.

Vgl. M.s Auseinandersetzung mit Georg Koch über seine Ziele in ChrW 1908, Sp. 399 ff. 554 ff. 578 ff. 602 ff. 656 ff. 722 ff; — Bericht über sein Werden: Grüne Blätter 1918; — J. Eger: J. M. als Problem (ChrW 1909, Sp. 74 ff); — Fr. Rittelmeyer: Was will J. M.?, 1911²; — A. Fendrich: Mainberg, 1921; — H. Weinel: Westermanns Monatshefte Bd. 136, 1923, S. 449 ff. **Weinel.**

18. Johann Georg (1759—1819), schweizerischer Pädagoge und theologischer Schriftsteller, Bruder von Johannes M. (s. 15), * zu Neunkirch (Schaffhausen), von ¶ Herder persönlich und literarisch beeinflußt, wie dieser in der Weimarer Periode von ¶ Humanitätsideal und ästhetischer Kosmosreligion (¶ Klassizismus, 2) erfaßt und willens, die Theologie zu „humanisieren", obwohl die aus seinem Offenbarungsglauben und Biblizismus stammenden hemmenden Elemente, die ihn auch zum Gegner der Aufklärung gemacht hatten, unverkennbar sind und einen lebendigeren Christusglauben ermöglicht haben. Lange Jahre als „Einsiedler von Schaffhausen" seinen Studien und schriftstellerischen Arbeiten lebend, übernahm er 1788 den Unterricht der Tagelöhnerkinder in Schaffhausen, wurde 1794 Professor für Griechisch und Hebräisch am dortigen Collegium humanitatis. 1798 in die schweizerische Nationalversammlung gewählt, dann von der helvetischen Regierung als Unterstatthalter eingesetzt, seit 1803 Mitglied des Kleinen Rates (bis 1809) und Oberschulherr von Schaffhausen, hat er politische und pädagogische Tätigkeit miteinander verbunden und auf beiden Gebieten seinem Vaterlande ebenso große Dienste geleistet wie in der religiösen Auseinandersetzung mit den Strömungen seiner Zeit.

Vf. u. a.: Philosophische Aufsätze, 1789; Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, 3 Bde., 1791—95 (Augustin, Petrarca, Zinzendorf u. a.); Unterhaltungen mit Serena moralischen Inhalts, 2 Bde., 1793; 3. Bd. 1835; Vom Glauben der Christen, 1816. — Gab 1803 ff die Schriften seines Bruders und Herders heraus. — Ueber M. vgl. seine Autobiographie (1786 begonnen); — Karl Stokar: J. G. M., 1885 (mit Anmerkungen von C. A. Bächtold); — Ed. Haug: Aus dem Lavaterschen Kreise (Beilagen zum Jahresbericht des Gymnasiums Schaffhausen, 1893 ff); — Paul Wernle: Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. II, 1924; III, 1925; — Aelteres in RE³ XIII, S. 523 ff. **Zscharnack.**

19. Johann Georg (1800—75), evg. Theologe, * in Basel, daselbst 1828 Lehrer am Pädagogium, 1831 Lektor in der Theologischen Fakultät, 1835 ord. Prof. Von ¶ De Wette ausgegangen hat sich M. später der ¶ Vermittlungstheologie zugerechnet.

Vf. u. a.: Geschichte der amerikanischen Urreligionen, (1854) 1867²; Die Semiten in ihrem Verhältnis zu den Chamiten und Japhetiten, 1872; Kommentare zu Philos Weltschöpfung, 1841, zum Brief des Barnabas, 1869, zu Josephus gegen Apion, 1877. — Ueber M. vgl. RE³ XIII, S. 526 ff. **Glaue.**

20. Josef Theodor, Theologe der Herrnhuter ¶ Brüderunität, * 1854 in Niesky, studierte am theologischen Seminar in Gnadenfeld und widmete sich, nach vorangegangener Lehrer- und Hilfsprediger-tätigkeit in Neuwied, Niesky und Herrnhut, seit 1886 in amtlichem Auftrage der Erforschung der Geschichte der alten Brüderunität, zunächst hauptamtlich in Herrnhut und Prag, später in Verbindung mit anderen Aemtern (1894—1900 Dozent für Kirchen- und Brüdergeschichte am Seminar in Gnadenfeld, 1900 bis 1905 im Kirchendienst in Ebersdorf in Reuß, 1905—22 Direktor des Unitätsarchivs in Herrnhut). Seit 1922 ist M. im Ruhestand in Herrnhut mit der Fertigstellung seines Lebenswerkes, der „Geschichte der Böhmischen Brüder", beschäftigt, deren erster Teil 1922 zum Jubiläum der erneuerten Brüderunität erschienen ist.

Vf. ferner u. a.: Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder, 1887; Das Bischoftum der Brüderunität, 1889; Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, 1900; Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine, 1916. — Herausgeber der „Zeitschrift für Brüdergeschichte", 1907—20 (mit zahlreichen eigenen Arbeiten M.s). **Jannasch.**

21. Julius (1801—78), evg. Theologe, * zu Brieg, 1825 Pfarrer in Schönbrunn (Schlesien), 1831 Universitätsprediger, 1834 ao. Prof. in Göttingen, 1835 ord. Professor in Marburg, 1839 in Halle. Von der schlesischen ¶ Erweckungsbewegung ergriffen, schließt sich M. eng an ¶ Tholuck an und wird unter seinem Einfluß einer der wirksamsten Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie. Am bekanntesten wurde er durch sein großes Werk über die Sünde (1839—44; 1877 ⁶). Den tief erfaßten Widerstreit zwischen der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Sünde einerseits und ihrem persönlichen Schuldcharakter anderseits glaubte er nur durch die Annahme eines Urfalls, einer intelligiblen außerzeitlichen Selbstentscheidung jedes Einzelnen lösen zu können (¶ Sünde: IV). Mit C. J. ¶ Nitzsch zusammen war er einer der eifrigsten Vorkämpfer der ¶ Union. Zwar hat er der gewaltsamen Einführung derselben durch staatlichen Zwang sich energisch widersetzt, aber die Union selbst als freien Zusammenschluß der beiden Konfessionen unermüdlich verfochten. Und zwar meint er sie nicht bloß als rechtliche und kultische, sondern als Lehrunion. Unter diesem Gesichtspunkt ist er auf der Generalsynode von 1846 für Nitzschs Ordinationsformular eingetreten. Die konfessionelle Eigentümlichkeit der Einzelgemeinde sollte dadurch nicht beeinträchtigt werden.

Vf. ferner u. a.: Die evg. Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht, 1854; Dogmatische Abhandlungen, 1870. — Ueber M. vgl. die Gedächtnisreden von M. Kähler, 1878; Leop. Schultze, 1879; — RE³ XIII, S. 529 ff. **Fr. Traub.**

22. Karl, evg. Theologe, * 3. Sept. 1852 in Langenburg (Württemberg), 1875 Vikar in Ludwigsburg, 1878 Repetent am Tübinger Stift, 1880 Privatdozent für Kirchengeschichte in Berlin, 1882 ao. Prof. daselbst, 1884 in Halle, 1886 ord. Prof. in Gießen, 1891 in Breslau, 1903 in Tübingen, 1922 emeritiert. Er bezeichnete es als seine Absicht, in der Behandlung der ¶ Kirchengeschichte (: I, 6) mit der alten Auswahl und Anordnung des Stoffes zu brechen, die Geschichte im straffen Zusammenhang ihrer Elemente vorzuführen, Ereignisse und Zustände aber nur soweit aufzunehmen, als sie lebendige Kräfte, Mächte der Entwicklung oder Hemmung bilden. M. ist korrespondierendes Mitglied der Akademien von Berlin und München und der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.

Vf. u. a.: Ueber das Somnium Viridarii. Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur über Kirche und Staat, 1878; Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie, 2 Bde., 1879 f; Die Anfänge des Minoritenordens und die Bußbruderschaften, 1885; Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jhd.s, 1886; Occams Traktat gegen die Unterwerfungsformel Clemens VI, 1888; Kirchengeschichte I, (1892) 1924³; II 1, 1902; II 2, 1919; Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter. Beitrag zur Geschichte der Organisation der Pfarrkirchen im Mittelalter, 1907; Luther und Karlstadt, 1907; Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910; Die großen Gedanken der Reformation und die Gegenwart, 1917; Beiträge zur Geschichte der Verfassung der alten Kirche, 1922; Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jhd.s, 1925; Die Forderung der Ehelosigkeit für die Getauften in der alten Kirche, 1927; Aus der akademischen Arbeit (Vorträge und Aufsätze), 1930 (mit Selbstbiographie). **K. Bauer.**

23. Karl Otfried (1797—1840), Altertumsforscher, * in Brieg, zunächst Lehrer in Breslau, 1819 ao. und 1823 ord. Prof. in Göttingen, starb auf einer Studienreise in Griechenland. Epochemachend waren seine „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie" (1825), die ¶ Creuzers einschlägige Arbeiten an Genialität und Scharfsinn überragen.

Ueber M.s zahlreiche weitere Schriften vgl. F. Ranke: K. O. M. Ein Lebensbild, 1870. **Rühle.**

24. Max (1823—1900), Sprach- und Religionsforscher, * in Dessau als Sohn des Dichters Wilhelm M., Urenkel ¶ Basedows. Er gab den Rigveda mit Kommentar heraus, später mit andern Gelehrten die heiligen Bücher des Ostens. 1850 wurde er Professor in Oxford, 1872 in Straßburg, kehrte aber bald nach England zurück, wo er sich 1876 vom Lehrauftrag entbinden ließ. Sprachforschung ist ihm das beste Mittel zum Studium der Weltreligionen. Die Religionswissenschaft zerfällt ihm in die vergleichende oder geschichtliche Theologie und in die theoretische, die es mit der Religion als Anlage zu tun hat (¶ Religionsgeschichte). Religion ist „Gewahrwerden des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken imstande sind". Die gesamte Religionsgeschichte erscheint als unbewußtes Fortschreiten zum Christentum.

Hauptwerke: Rigveda, 6 Bde., 1849—75, in 4 Bden. 1890 bis 1892²; Sacred Books of the East, seit 1879; Sacred Books of the Buddhists, seit 1895; Chips from a German Workshop, 1867, deutsch: Essays, 4 Bde., 1869—76; Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, (1873) 1876²; Lectures on the Origin and Growth of Religion, 1878⁷; India, what can it teach us?, 1883, deutsch: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, 1884; Natürliche, Physische, Anthropologische Religion und Theosophie oder psychologische Religion, 1890, 1892, 1894, 1895; Contributions of the Science of Mythology, 2 Bde., 1897; Râmakrishna, 1898; Leben und Religion, 1910⁵; Ausgewählte Werke, 12 Bde., 1897—1901. — Außerdem vf. M. die Erzählung: Deutsche Liebe, (1857) 1924²⁸ und übersetzte Kants Kritik der reinen Vernunft ins Englische, 1881. — Ueber M. vgl.: Alte Zeiten — Alte Freunde. Lebenserinnerungen, 2 Bde., 1900; Aus meinem Leben, 1901; The life and letters of the R. H. Fr. M. M., 2 Bde., 1902; — Briefe ¶ Bunsens an M. M., 2 Bde., 1848—59. — Berkenkopf: Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie Fr. M. M.s, 1914. **Israel.**

25. Nikolaus (1857—1912), evg. Theologe, * in Großniederheim (bayerische Pfalz), 1883—85 auf Studienreisen in Italien, 1887 Privatdozent in Kiel, 1890 ao. Prof. in Berlin und Direktor der christlich-archäologischen Sammlung der Universität.

Pf. u. a.: Ueber das deutsch-evg. Kirchengebäude im Jahrhundert der Reformation, 1895; Martin Luthers Vorlesungen über den Römerbrief aus dem Jahre 1515 und 1516, 1905; Der Dom zu Berlin, 1906; Georg Schwarzerdt, 1908. — Hrsg. von Bd. 8 (1889) und Bd. 9 (1893) der Weimarer Ausgabe von Luthers Werken, des Jahrbuchs für Brandenburgische Kirchengeschichte, 1904 ff; ferner von: Ungedruckte Quellenschriften zur Geschichte des 16. Jhd.s, 1907 ff. **Glaue.**

Müller-Freienfels, Richard, Philosoph, * 1882 in Bad Ems, seit 1922 an der staatlichen Akademie für Musik und der Kunsthochschule in Berlin Dozent für Aesthetik und Psychologie. Charakteristisch ist sein irrationalistischer Dynamismus, der sich in der Psychologie zur „Lebenspsychologie" gestaltet.

Hauptwerke: Psychologie der Kunst, 3 Bde., (1911) 1923²; Poetik, (1914) 1920²; Das Denken und die Phantasie, (1916) 1924²; Persönlichkeit und Weltanschauung, (1919) 1923²; Psychologie der Religion, 2 Bde., 1920; Philosophie der Individualität, (1921) 1922²; Irrationalismus, 1923; Lebenspsychologie, 2 Bde., (1923) 1925²; Die Seele des Alltags, (1925) 280. Tausend 1927; Erziehung zur Kunst, 1926; Metaphysik des Irrationalen, 1927; Geheimnisse der Seele, 1927. **Heger.**

Mueller-Otfried, Paula, * 7. Juni 1865 in Hoya a. d. Weser, lebt in Hannover. Aus einer Juristen- und Gelehrtenfamilie stammend, war ihre Jugend erfüllt von schöngeistigen und künstlerischen Bestrebungen, die durch zahlreiche Auslandsreisen unterstützt wurden. Aus anfänglicher Einzelarbeit in kirchlicher Armen- und kommunaler Wohlfahrtspflege heraus erwuchs das Verständnis für die Frauenbewegung; seit Gründung des Deutsch-Evg. Frauenbundes 1899 (¶ Frauenverbände, 1) tatkräftiges Eintreten für die am Evangelium gemessenen Frauenforderungen. Seit 1901 Führerin des Deutsch-Evg. Frauenbundes, seit 1918 stellvertretende Vorsitzende der Vereinigung Evg. Frauenverbände. Seit 1900 Herausgeberin der Evg. Frauenzeitung und zahlreicher Schriften zur ¶ Frauenfrage. 1905 mit Adelheid von Bennigsen Gründerin des Christlich-Sozialen Frauenseminars in Hannover. Nach Kampfjahren für das kirchliche Frauenstimmrecht seit 1919 Mitglied des Deutsch-Evg. Kirchentages, zuerst außerordentliches, seit 1926 ordentliches Mitglied des Deutschen Evg. Kirchenausschusses, 1921 Mitglied der verfassunggebenden hannoverschen Landessynode, seit 1925 Mitglied des hannoverschen Landeskirchentages. Im Krieg Leiterin des Nationalen Frauendienstes Hannover. Seit 1920 Mitglied des Reichstages, wo sie besonders auf dem Gebiet des Frauen- und Jugendschutzes, für die Kleinrentnerfrage und in kulturpolitischen Fragen arbeitet. Von 1925—28 Vorsitzende des Bevölkerungspolitischen Ausschusses, zur Zeit Mitglied der Strafrechtskommission. Vorstandsmitglied der Deutschnationalen Volkspartei. **Hedwig Wimmecke.**

München.

I. Universität; — II. Erzbistum München-Freising.

München: I. Universität.

1. Gegen Ende des 18. Jhd.s wurden immer mehr Stimmen laut, die teils aus wissenschaftlichen, teils aus weltanschaulichen Erwägungen eine Verlegung der Universität aus der alten Donaufestung ¶ Ingolstadt nach einer freien Stadt innerhalb des bayerischen Herzogtums forderten. Genannt wurden Landshut, Straubing und bereits München. Die drohende Belagerung Ingolstadts führte zu raschem Entscheid, und am 17. Mai 1800 erfolgte die Uebersiedelung nach Landshut, zunächst nur als vorübergehende Sicherungsmaßnahme für die Dauer des Krieges gedacht, bald aber als endgültige Verlegung beschlossen (21. April 1802). In Landshut entfaltete sich die Hochschule 1804—11 zu hoher Blüte. Aus Süd-, Mittel- und Norddeutschland wurden die Lehrer berufen. So der Jenenser Altphilologe Fr. Ast († 1841), der Historiker Fr. W. Breyer († 1818), ebenfalls aus Jena kommend, der Bamberger Professor für Pandekten und römisches Recht, N. Th. Gönner († 1827), der Kriminalist A. Feuerbach († 1833) und der Begründer der historischen Rechtsschule, K. v. ¶ Savigny († 1861), um den ein Kreis gleichgesinnter Freunde sich bildete. Weltanschaulich begann die Landshuter Zeit im Geiste der Aufklärung. Insbesondere trachtete Minister Graf M. J. ¶ Montgelas die philosophischen und theologischen Lehrstühle in diesem Sinne zu besetzen. Mit Vorliebe griff man zu Namen, die in der voraufgehenden Ingolstädter Zeit oder an Nachbarshochschulen wegen wirklichen oder vermuteten Illuminatengeistes (¶ Illuminaten) gemaßregelt worden waren. — Zu Beginn der Landshuter Zeit zählte die Theologische Fakultät vier, am Ende fünf Professoren. Echte Aufklärer waren der Pastoraltheologe und Direktor des Georgianums, M. Fingerlos († 1817), der seine Alumnen einseitig im Sinne der kantischen Ethik und im wirtschaftlich-praktischen Geiste des ¶ Josephinismus unterrichtete, und der Kirchenhistoriker und Liturgiker V. A. ¶ Winter († 1814). Dagegen wurden die aus Dillingen berufenen drei Freunde, J. M. ¶ Sailer (bis 1821), der Dogmatiker P. Zimmer († 1820) und der Physiker J. Weber († 1831) zum Mittelpunkte einer stark einsetzenden Bewegung zur Ueberwindung der Aufklärung im positiv christlichen Sinne. Von 1823 an hatte den Katheder für Exegese der Sailerschüler J. Fr. ¶ Allioli (bis 1835) inne, dessen Bibelübersetzung im kath. Deutschland allgemein verbreitet ist. In dem von Montgelas an Stelle der traditionellen Fakultätsverfassung gesetzten Sektionensystem führt die Theologische Fakultät in den Vorlesungsverzeichnissen 1804—17 abwechselnd die den Zeitgeist verratenden Benennungen: „Sektion der für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse", „Sektion zur Bildung des religiösen Volkslehrers", „Religionslehre", „Positive Religionswissenschaften".

Der Landshuter Anstieg war von kurzer Dauer. Streitigkeiten im Lehrkörper, zwischen Einheimischen und von auswärts Berufenen, zwischen Aufklärern und Positivgerichteten, die Abordnung der tüchtigsten Professoren an die Akademie und die höheren Staatsstellen nach M., die Abwanderung bedeutender Kräfte an andere Universitäten, die von Montgelas an Stelle der aufgehobenen kirchlichen Bindungen im Dienste seines Staatsgedankens eingeführte Beschränkung der Lehr- und Lernfreiheit, dazu die für eine Hochschule denkbar ungünstigen städtischen Verhältnisse von Landshut führten zu völligem Verfall des wissenschaftlichen Lebens.

2. Die Verlegung nach München, schon seit den ersten Landshuter Jahren von privaten wie amtlichen Seiten in Vorschlag gebracht, erfolgte durch Verfügung König Ludwigs I vom 15. April 1826. Am 15. Nov. 1826 war die feierliche Eröffnung. Die Universität trat nun in die engste Fühlung mit den wissenschaftlichen Sammlungen des Staates und nach dem Vorbilde von Göttingen und Berlin in Verbindung mit der 1759 gegründeten ¶ Akademie der Wissenschaften. Innerlich sollte die Uebersiedlung eine

völlige Erneuerung der Hochschule darstellen. Das Lehrerkollegium wurde zusammengesetzt aus Landshuter Dozenten (soweit diese nicht verabschiedet wurden), aus Mitgliedern der Akademie, aus Beamten der Hof- und Staatsbibliothek, aus Professoren der beiden inländischen Universitäten ¶ Erlangen und ¶ Würzburg, und soweit diese Anstalten und Institute die nötigen Kräfte nicht zu bieten vermochten, sollten nach Kgl. Befehle „hervorragend ausgezeichnete Männer aus dem Ausland" berufen werden. Weltanschaulich erstrebte der König „die kirchliche Restauration gegenüber der früher herrschenden Aufklärung, mit dem Uebergewicht, aber nicht der Alleinherrschaft des Katholizismus". Bedeutsam war hierfür die Berufung J. v. ¶ Görres', dessen M.er Heim von den kath. Wortführern des In- und Auslandes aufgesucht wurde, während Fr. W. v. ¶ Schelling die Erwartungen der kath. Kreise nicht erfüllte. Im übrigen ergingen die Rufe nach Talent, nicht nach Bekenntnis, was freilich nicht hinderte, daß auf kath. wie protestantischer Seite unzufriedene Stimmen laut wurden. — Im WS. 1828/29 zählte die Universität 84 Dozenten und 1817 Studierende, im SS. 1928 (nach hundertjähriger Geschichte) 358 Dozenten (113 ord., 31 Honorarprofessoren, 31 planmäßige und 106 nichtplanmäßige ao. Professoren, 69 Privatdozenten, 8 Dozenten bzw. Lektoren) und 8470 Studierende (darunter 1757 Frauen). Den fünf Fakultäten vom Jahre 1826 (theologische, juristische, staatswirtschaftliche, medizinische, philosophische) wurde, nachdem die philosophische bereits 1892 in zwei Sektionen geteilt erscheint, am 1. Okt. 1914 die M.er tierärztliche Hochschule als „Tierärztliche Fakultät" angegliedert.

Bahnbrechende Gelehrte in den weltlichen Fakultäten waren im abgelaufenen Säkulum außer Görres und Schelling der Germanist J. A. Schmeller († 1852), der Philologe Fr. W. v. Thiersch († 1860), der Botaniker K. v. Martius († 1868), der Chemiker J. v. ¶ Liebig († 1873), der Mediziner J. N. v. Ringseis († 1880), der Geschichtsschreiber W. v. Giesebrecht († 1889), der Chirurg J. N. v. Nußbaum († 1890), der Historiker und Politiker H. v. ¶ Sybel († 1895), der Kulturhistoriker W. H. v. ¶ Riehl († 1897), der Hygieniker M. v. Pettenkofer († 1901), der Historiker K. Th. v. Heigel († 1915), der Chemiker A. v. Baeyer († 1917), der Philosoph und Politiker G. v. ¶ Hertling († 1919), der Physiker W. v. Röntgen († 1923).

Die Theologische Fakultät (katholisch-theologisch) sollte an dem neuen M.er Sitze nach dem Willen Ludwigs I völlig die geistige Eigenart ¶ Sailers tragen, in dem der König zeitlebens das Idealbild des Priesters und Theologen erblickte, und der (seit 1821 in Regensburg) in Fragen der Neubesetzung des Lehrkörpers (auch bei Laienberufungen) einen großen Einfluß ausübte. Die Landshuter Theologieprofessoren wurden (mit Ausnahme des wegen Kränklichkeit zurücktretenden Dogmatikers B. Schneider) vollzählig übernommen, darunter der schon genannte ¶ Allioli und, ebenfalls Sailerschüler, der Pastoraltheologe G. Fr. Wiedemann († 1864). Neu berufen wurde, von Sailer empfohlen, der erst 27jährige J. J. v. ¶ Döllinger, der fast das ganze Säkulum hindurch († 1890) die markanteste Gestalt an der Universität bilden sollte (seit 1873 wegen Exkommunikation ohne Lehrtätigkeit). In ungetrübtester Prägung verkörperten Sailers Geist der von ihm warm empfohlene J. A. ¶ Möhler (berufen 1835), der aber bei seiner nur zweijährigen Wirksamkeit tiefere Spuren in M. nicht hinterließ, und der Exeget und Orientalist D. B. v. ¶ Haneberg, der der Universität 1839—72 angehörte. Aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts seien genannt die Kanonisten Fr. M. Permaneder († 1862) und J. ¶ Silbernagl († 1904), die Exegeten W. K. Reischl († 1873), bekannt durch seine Bibelübersetzung, und P. J. Schegg († 1885), der Liturgiker B. ¶ Thalhofer (bis 1876), der spekulativ veranlagte Dogmatiker und Philosoph Alois v. ¶ Schmid († 1910) und dessen Bruder, der vielseitige Pastoraltheologe Andreas ¶ Schmid († 1911), der Kirchenhistoriker A. ¶ Knöpfler († 1921). — Eine Zeit der Krise bedeutete für die Fakultät die vatikanische Unfehlbarkeitsfrage (¶ Infallibilität; ¶ Vatikanum). Auf die vom bayerischen Ministerpräsidenten Chl. v. ¶ Hohenlohe auf Veranlassung Döllingers vorgelegten fünf Fragen erklärte A. v. Schmid (assistiert lediglich von Thalhofer), daß die Definition der päpstlichen Infallibilität keine Aenderung im Verhältnisse von Staat und Kirche im Gefolge habe. In einem Gegengutachten, dem der gesamte übrige Lehrkörper zustimmte, befürchtete Döllinger eine Gefährdung in den bisherigen Beziehungen von Staat und Kirche und forderte vor allem eine klarere Umschreibung des Begriffes Ex cathedra. Als am 20. Okt. 1870 der M.er Erzbischof Gregor von Scherr die Anerkennung der vatikanischen Beschlüsse forderte, gaben alle Fakultätsmitglieder ihre Zustimmung ab bis auf Döllinger und J. ¶ Friedrich. Beide wurden (April 1871) exkommuniziert und der Besuch ihrer Vorlesungen den Theologiekandidaten von ihren Bischöfen verboten. Friedrich wurde (1882) staatlicherseits in die Philosophische Fakultät versetzt. Zu vorübergehenden studentischen Unruhen kam es im Jahre 1908 anläßlich des Falles ¶ Schnitzer in der Frage der Antimodernistenenzyklika ¶ Pius' X; für die Theologen erfolgte von kirchlicher Seite Verbot der Schnitzerschen Vorlesungen.

Zu Beginn der M.er Aera (WS. 1826/27) zählte die Theologische Fakultät 284 Studierende. Die Höchstfrequenz von 493 brachte das WS. 1830/31. Von da ab fällt die Ziffer zufolge Abwanderung der bayerischen Theologen an die Lyzeen (¶ Bayerische Philosophisch-theologische Hochschulen). Die Sturmjahre nach 1870 weisen Zahlen von nur 70—80 auf. Von da ab erfolgt wieder ein Ansteigen bis zur durchschnittlichen Höhe von 150. Im WS. 1929/30 waren es 169. Der Lehrkörper setzt sich zurzeit zusammen aus elf ord. Professoren: O. ¶ Bardenhewer (nt.liche Exegese), J. ¶ Göttsberger (at.liche Exegese), Fr. ¶ Walter (Moraltheologie), G. ¶ Pfeilschifter (Kirchengeschichte), A. ¶ Seitz (Apologetik), J. ¶ Sickenberger (nt.liche Exegese), E. ¶ Eichmann (Kirchenrecht), E. ¶ Weigl (Pastoraltheologie), M. ¶ Grabmann (Dogmatik), Göttler (Pädagogik und Katechetik), J. ¶ Zellinger (Patrologie, christliche Archäologie und christliche Kunstgeschichte), dazu der Honorarprofessor A. ¶ Knecht (Kirchenrecht), der ao. Prof. J. B. ¶ Aufhauser (Missionswissenschaft) und die Privatdozenten J. Freundorfer (nt.liche Exegese), O. Pretzl (at.liche Exegese), J. Schmid (nt.liche Exegese). — Die Universitätsbibliothek zählt rund 870 000 Bände, 4000 Inkunabeln und 4000 Handschriften. Mit der Universität verbunden ist das 1492 von Herzog Georg dem Reichen gegründete und nach ihm benannte „Georgianum". Ursprünglich eine theologische, dann aber jahrhundertelang eine gemischte Studentenburse, ist es seit 1785 Priesterseminar. Der Vorstand ist der jeweilige Ordinarius für Pastoraltheologie (zurzeit Weigl). Ihm ist ein Subregens (zurzeit A. Vierbach) und ein Spiritual (zurzeit A. Anwander) zur Seite gegeben.

C. Prantl: Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München, 2 Bde., 1872; — A. Schmid:

Geschichte des Georgianums in München, 1894; — K. Th. Heigel: Die Verlegung der Ludwig-Maximilians-Universität nach M., 1897 (Rede); — J. Silbernagl: Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jhd., 1901, S. 273 ff. 320 ff. 361 ff. 395 ff; — Ph. Funk: Von der Aufklärung zur Romantik, 1925; — M. Doeberl: König Ludwig I der zweite Gründer der Ludwig-Maximilians-Universität, 1926; — Das Bayerland 37, 1926, S. 633 ff; — K. A. v. Müller: Die wissenschaftlichen Anstalten der Ludwig-Maximilians-Universität zu M., 1926. — F. Geiger: Die Universität M., ihre Anstalten, Institute und Kliniken, 1928. — Weitere Einzelliteratur bei W. Erman-E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 783 ff. **Zellinger.**

München: II. Erzbistum München-Freising.

Die beiden Bistümer ¶ Freising und ¶ Chiemsee, die zur Kirchenprovinz ¶ Salzburg gehörten, fielen 1802/03 der Säkularisation zum Opfer. Aus ihnen (jedoch mit Abtrennung der außerbayerischen Gebiete) und der ehemaligen Propstei Berchtesgaden wurde 1817 im zweiten bayerischen Konkordat ein neues Erzbistum M.-Freising gebildet (Zirkumskriptionsbulle vom 1. April 1818). Das seit dem Tode des letzten Fürstbischofs von Freising Joseph Konrad v. Schroffenberg (1803) verwaiste Bistum erhielt zwar 1817 in der Person des Freiherrn Lothar Anselm von Gebsattel wieder einen neuen Oberhirten. Dieser verweigerte aber den Eid auf die Verfassung, die durch ihre beiden Beilagen zuungunsten der kath. Kirche gestaltet war. Erst die Tegernseer Erklärung des Königs Maximilian I (¶ Bayern: I, 3a) beruhigte das Gewissen des Kirchenfürsten. In Freising erbaute er ein Klerikal-Seminar. Sein Nachfolger Karl August Graf von ¶ Reisach (1846/55) war besonders beteiligt am Zustandekommen der Würzburger Bischofs-Konferenz (1848). Seine Bestrebungen, der bayerischen Kirche eine größere Selbständigkeit gegenüber der Staatsgewalt zu geben (Freisinger Bischofs-Konferenz und Denkschrift 1850, 1852, 1853 und die Vorstellungen des Erzbischofs bei Maximilian II 1853 und 1855) nahmen ihm die Gunst des Hofes; Maximilian II bat Pius IX, Reisach als Kurienkardinal nach Rom zu berufen. Gregor v. Scherr (1856/77) hatte besonders die Schwierigkeiten infolge der ablehnenden Haltung ¶ Döllingers gegenüber dem Vatikanum (¶ München: I, 2), seine und der daraus erstehenden altkath. Bewegung Begünstigung durch Ludwig II und das Ministerium Lutz zu überwinden. Antonius v. Steichele (1878/89) führte den Kampf gegen das bayerische Placet und um den Einfluß der Kirche an den mittleren und höheren Schulen. Seine Nachfolger (Antonius v. Thoma, 1889/97; Franz Joseph v. Stein, 1898/1909; Franziskus v. Bettinger, 1909/17; Michael v. ¶ Faulhaber, seit 1917) widmeten sich vor allem der inneren Mission der Erzdiözese, der Aufteilung der übergroßen Pfarreien, dem Ausbau der Seelsorgestellen, der Volksmissionen und der Exerzitienbewegung sowie der sozial-karitativen Heilung der Kriegswunden der Bevölkerung, der Erhaltung des kath. Charakters M.s und Altbayerns. Seit 1817 zählen zur Kirchenprovinz M.-Freising die Suffraganstühle von ¶ Augsburg, ¶ Passau und ¶ Regensburg. Die Erzdiözese M.-Freising zählte 1927/28 1 275 291 Seelen (158 473 Nichtkatholiken), 467 Pfarreien, 5 selbständige Pfarrvikariate, 83 investierte Benefiziaten, 728 andere Welt- und 369 Ordenspriester (Benediktiner 111, Franziskaner 66, Jesuiten 62, Kapuziner 52, Redemptoristen 28, Salesianer 14, Karmeliten 11, Salvatorianer, Passionisten und Missionare vom Herzen Jesu je 5, Pallottiner 4, Minoriten 3, Dominikaner, Zisterzienser, Barmherzige Brüder je 1), insgesamt 1778 Priester; an Frauenklöstern: Barmherzige Schwestern, Benediktinerinnen, Dominikanerinnen, Englische Fräulein, Franziskanerinnen, Frauen vom guten Hirten, Karmelitinnen, Salesianerinnen, Servitinnen, Ursulinen, Schulschwestern, Kreuzschwestern, Schwestern vom allerheiligsten Heiland, vom allerheiligsten Erlöser, Dienerinnen der Kindheit Jesu, Elisabethinerinnen, Brigittinen, Schwestern vom Blauen Kreuz, vom Dritten Orden, von der Hl. Familie, der kath. Heimatmission.

KHL II, Sp. 1053 f; — Schematismus der Erzdiözese M.-F., 1929. **Aufhauser.**

v. Münchhausen, Börries, Frhr., Dichter. * 1874 als Sproß eines alten niedersächsischen Geschlechtes, Jurist, Kammerherr, Rittergutsbesitzer, lebt auf Schloß Windischleuba bei Altenburg. M.s Abhandlung „Meisterballaden" (1923) ist ein wichtiger Beitrag zur Erkenntnis der Ballade, für die ihm nicht nur eine bemerkenswerte Handlung, sondern ein in das Schicksalhafte und Uebersinnliche greifendes Geschehen wesenhaft ist. Dem entsprechen M.s eigene Balladen, die sehr bekannt geworden sind und sich auch durch Rhythmus und Vokalbehandlung wohl zum Vortrag eignen. Am wirksamsten sind die Ritterballaden, die germanische Mannhaftigkeit, kriegerische Ehre und adeligen Sinn verherrlichen; überhaupt gelingt M. das „Adelige", seinem Wesen entsprechend, am besten — ohne daß er von Kastengeist erfüllt wäre (er war sogar jahrelang vor dem Krieg eingeschriebenes Mitglied der Sozialdemokratischen Partei, was ihn, wie sein Austritt aus der Landeskirche, seiner Familie entfremdete). Doch auch ganz andere Töne sind ihm gelungen, Belebung von arischen Mythen und von hebräischen Stoffen („Juda", 1900). Inhaltlich überraschen die „Idyllen und Lieder" (1928), worin sich die adelige Tradition ganz ins Stille und Innerliche wandte. Auch dem religiösen Glauben kam er hier persönlich näher als in den früheren Werken. Durchgehends ist M. ein pantheistisches Lebensgefühl eigen, oft fast dionysisch: Rausch, Glut und Gliederbeben. In einer gewissen Spannung dazu stehen die sittlichen Gedanken der Balladen, die auf dem Prinzip Lohn und Strafe aufgebaut sind.

Das gesamte balladische Werk des Dichters findet sich in dem Balladenbuch des Frhr. B. v. M., 1924, nach inhaltlichen Kreisen geordnet, aber mit Angabe des Entstehungsjahres jedes Gedichtes. In gleicher Weise ist die Lyrik gesammelt in dem Liederbuch des Frhr. B. v. M., 1928. **Knevels.**

Münchmeyer, August Friedrich Otto (1807 bis 1882), evg. Theologe, * in Barskamp a. d. Elbe, seit 1840 Pfarrer, seit 1855 Superintendent in Buer bei Osnabrück, Mitglied des Konsistoriums, 1881 emeritiert. Er gehörte der konfessionell-lutherischen und hochkirchlichen Richtung in ¶ Hannover (: 4) an.

Vf. u. a.: Das Amt des NT.s nach Lehre der Schrift und der luth. Bekenntnisse, 1853; Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 1854; Die Offenbarung St. Johannis ausgelegt in 28 Bibelstunden für die Gemeinde, 1870; Gedenkbuch für Konfirmanden, 1882[12]. — Vgl. RE[3] XIII, S. 536 f. **Glaue.**

Münscher, Wilhelm (1766—1814), evg. Theologe, * in Hersfeld (Hessen), 1789 Stiftsprediger daselbst, 1792 Professor in Marburg, 1811 auch Direktor des philologischen Seminars. ¶ Dogmengeschichte, 1.

Schriften: Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1797 bis 1798, 4 Bde., I[2] 1802; II[2] 1814; Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1811; 1832—38[3], 2 Bde. in 3 Abteilungen, besorgt von D. v. Coelln und Ch. G. Neudecker. — M.s Lebensbeschreibung und nachgelassene Schriften, hrsg. von L. Wachler, 1817; — RE[3] XIII, S. 537 f. **Gustav Krüger.**

Münster.
I. Bistum; — II. Universität.

Münster: I. Bistum.

1. Das mittelalterliche Bistum M., zur Kirchenprovinz ¶ Köln gehörig, gegen Ende der Sachsenkriege durch ¶ Karl d. Gr. mit der eigentlichen Absicht auf die südlichen Westfalen (¶ Sachsen) errichtet, umfaßte aus der friesischen und sächsischen Missionsarbeit des ersten Bischofs ¶ Liudger ursprünglich einen friesischen und einen sächsischen Sprengel. Der friesische Anteil, fünf Gaue zu beiden Seiten der unteren Ems, der spätere Archidiakonatbezirk Friesland, wurde aber im 16. Jhd. abgezweigt, und zwar das Gebiet rechts der Ems durch die Reformation (¶ Hannover, 2: Ostfriesland), das größere Stück links der Ems 1559 durch Zuweisung an die neuen spanisch-niederländischen Diözesen Groningen und Deventer. Im sächsischen Anteil, nördlich der Lippe und zu beiden Seiten der mittleren Ems, hat die münsterische Kirche aus Besitz und Gerechtsamen verschiedenster Art allmählich eine Landeshoheit entwickelt und seit dem Sturze Heinrichs des Löwen (1180) tatsächlich unbestritten ausgeübt, dann diesem „Oberstift", hauptsächlich durch Kauf, 1252 beginnend und 1400 abschließend, noch das „Niederstift", die späteren Aemter Vechta-Kloppenburg-Meppen, zugefügt, hier aber die geistliche Oberhoheit erst 1608 (bis dahin Diözese Osnabrück) durch Christoph Bernhard von ¶ Galen erreichen können. Unter den Landesklöstern der Frühe ragen Nottuln, um 803 als Eigenkloster der friesischen Familie Liudgers, St. Marien („Ueberwasser") zu M., 1040 als Eigenkloster Bischof Herimanns I begründet, die Stiftungen Gottfrieds in Kappenberg (1122), Widukinds in Marienfeld (1185), schließlich die Kommende der Johanniter zu Burgsteinfurt (vor 1222) hervor. Die geistliche Macht des Bischofs beschränkt sich im Mittelalter mehr und mehr auf die ¶ Eigenkirchen seines Tafelgutes und Familienbesitzes. Die weltliche Macht ward vom Adel begehrt, nicht selten umstritten, besonders in der „Münsterischen Stiftsfehde" (1450/56). So entstammen die Bischöfe bis zum Ausgange der Landeshoheit (1803) restlos dem „Adel", meist sächsischen Blutes, dabei im Mittelalter nachweislich allein Heidenreich Wolf von Lüdinghausen († 1392) einer nichtfreien (nämlich bischöflichen Dienstmannen-)Familie. Aehnlich erstrebte der höhere und späterhin der Landes-Adel die Pfründen des Domkapitels, in dessen Händen überwiegend die Archidiakonat-Gerichtsbarkeit mit ihren reichen Gefällen zusammengezogen war. Bei alledem standen die Bischöfe im ¶ Investitur-Streit fast ausnahmslos treu zu den deutschen Königen, unter den Saliern nicht minder als unter den Staufern, und hielten so den Parteistreit von ihrer Kirche fern. Auch das allgemeine Schisma (¶ Papsttum: I) hat M. kaum berührt. Stark indessen griff die Reformation ein, vorerst besonders in der Bischofsstadt, wo sie 1525 Boden gewann, und, durch Bernhard ¶ Rottmann gefördert, 1532 bereits sämtliche Pfarrkirchen (nicht Dom und Klosterkirchen) beherrschte. Die verhältnismäßig ruhige Entwicklung wurde 1534 durch die schwärmerische ¶ Wiedertäufer-Bewegung abgelöst und, nachdem diese 1535 niedergeschlagen war, selbst unterdrückt. Doch hielten sich protestantische Lehre und Uebung (mit Laienkelch und Priesterehe) in den Stadt- und Landgemeinden von Ober- und Niederstift trotz mannigfachster Bemühungen der ¶ Gegenreformation unter den Bischöfen Johann von Hoya (1567—74) und auch Kurfürsten Ernst (1585—1612) und Ferdinand (1612—50) von Bayern, bis Christoph Bernhard von ¶ Galen (1650—78) mit Ueberredung und Waffengewalt siegreich wurde. Schon 1588 hatten die Jesuiten die Domschule übernommen, seit Rudolf von ¶ Langen eine hervorragende Pflegestätte des ¶ Humanismus, und zu einem „Kolleg" (mit philosophisch-theologischem Lehrgange) ausgebaut (¶ Münster: II, 1). Aufklärung und Idealismus fanden einen Mittelpunkt in dem schöngeistigen Kreise um Amalie von ¶ Gallitzin und Johann Georg ¶ Hamann. Um das Schulwesen wurde der Minister und Generalvikar Franz von ¶ Fürstenberg verdient durch seine „Schulordnung" (1776) wie durch Gründung einer „Normalschule" für die Lehrerbildung (1783) unter Leitung Bernard ¶ Overbergs; für die Wissenschaft schuf er die Universität (¶ Münster: II, 1), für Erziehung des geistlichen Nachwuchses das Priesterseminar (1776). Der Reichsdeputationshauptschluß (1803) beseitigte die bischöfliche Landeshoheit und wies das Stiftsgebiet einer Reihe von weltlichen Herren zu, schon jetzt den Osten des Oberstifts (mit der Hauptstadt M.) an Preußen, den Osten des Niederstifts (Aemter Vechta und Kloppenburg) an Oldenburg. Der Bischofssitz war bereits seit dem Ableben des Kurfürsten Max Franz von Oesterreich (1761—1801) verwaist und wurde erst gelegentlich der Neuordnung (1821) wieder besetzt.

2. Die neue Diözese M., gleichfalls Kölner Provinz, mit den Bullen „De salute animarum" (1821, für Preußen) und „Impensa Romanorum Pontificum" (1824, für Hannover) umschrieben, umfaßt im wesentlichen den Reg.-Bezirk M. (das ehemalige Oberstift, die Grafschaften Oberlingen-Tecklenburg-Steinfurt, das kurkölnische Vest Recklinghausen) und die nördliche Spitze der Rheinprovinz (frühere Länder Obergelbern-Kleve-Mörs), verwaltet vom Generalvikariat zu M., und das gesamte Hauptland von Oldenburg (das „Herzogtum", nicht Eutin-Lübeck und Birkenfeld) mit selbständigem Offizialat zu Vechta. Unter den Bischöfen der Neuzeit bemühte sich Johann Georg Müller (1847—70), der erste M.ische Oberhirt bürgerlicher Herkunft, lebhaft und nicht ohne Erfolg um wissenschaftliche und künstlerische Entwicklung seines Sprengels: Gründung des bischöflichen Gymnasiums Gaesdonck bei Goch (1849), Pflege des Universitätsplanes (1851), Erwerb der umfangreichen kirchenmusikalischen Sammlung ¶ Santini (1862). Die Lehrstreitigkeiten des 19. Jhd.s (Georg ¶ Hermes, ¶ Infallibilität, weniger Anton ¶ Günther) haben auch M., zumal dessen theologisch-philosophische Akademie (¶ Münster: II, 4), beunruhigt, der ¶ Kulturkampf zur staatlichen Absetzung und zur Verbannung des Bischofs Joh. Bernard ¶ Brinkmann geführt. Die langjährige maßgebliche Wirksamkeit des Generalvikars und nachherigen Bischofs Felix von ¶ Hartmann bestimmte eine stetige, wenn auch langsame Entwicklung. — Derzeitiger Bestand (1926/27): 1 785 184 Katholiken (neben 1 046 731 Nichtkatholiken) in 465 Pfarreien, diese in 47 Dekanaten; 1510 Welt- und 215 Ordensgeistliche; zahlreiche Niederlassungen von Orden und Genossenschaften für Missionsarbeit, Verwahrlostenfürsorge, Krankenpflege, Unterricht verschiedenster Art, Wissenschaft und volkstümliche Schriftstellerei, Uebungen kirchlicher Frömmigkeit. Bischöfliches Gymnasium Collegium Augustinianum zu Gaesdonck, in M. Collegium Ludgerianum (Heim für Schüler höherer Lehranstalten), Collegium Borromaeum (für Theologiestudierende), Priesterseminar (für Anwärter der niederen und höheren Weihen). Bischof ist seit 1913 Johannes Poggenburg

(* 1862), Weihbischof seit 1921 Johannes Scheifes (* 1863), Generalvikar Franz Meis (* 1870). — Das Preußen-Konkordat vom 14. Juni 1929 überwies den niederrheinischen Kreis Kempen an die neugeschaffene Diözese Aachen.

KL² VIII, Sp. 1980 ff; — RE³ XIII, S. 538 ff; XXIV, S. 190 f; — KHL II, Sp. 1056 ff; — Geschichtsquellen des Bistums M., von J. Ficker u. a., 7 Bde., 1851/1913; — Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt M., von O. Hellinghaus u. a., 6 Bde., 1898/1929; — Zeitschrift für vaterländische Geschichte, seit 1838, mit Registern zu Bd. 1—75 von A. Bömer; — Aus Mittelalter und Reformation (Festgabe für L. Schmitz-Kallenberg), 1927; — Westfälische Studien (Festgabe für A. Bömer), 1928; — H. A. Erhard: Geschichte M.s, 1837 (bleibend wertvoll); — A. Tibus: Gründungsgeschichte, der Stifter ... des alten Bistums M., 1885; — Hauck³ I/V, 1904/20 (Register, Bischofs- und Klosterreihen); — F. Flaskamp: Die Anfänge friesischen und sächsischen Christentums, 1929; — G. Krüger: Der münsterische Archidiakonat Friesland, 1925 (dazu J. Bauermann in: ZSavignyRG Kanonist. Abt. 14, 1925, S. 541 ff); — W. Pelster: Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter, 1909, S. 65 ff; — M. Bierbaum: Diözesansynoden des Bistums M., 1928 (dazu F. Flaskamp in: ZKG 48, 1929, S. 459 f); — Kl. Löffler: Die westfälischen Bischöfe im Investiturstreit, 1903, S. 6 ff; — Ders.: Reformationsgeschichte der Stadt M., (1918) 1922²; — H. Rothert: Der Kampf um M. (Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 26, 1925, S. 5 ff); — J. Smend: Ein kurioses Simultaneum (MGkK 19, 1914, S. 56 ff); — M. Braubach: Max Franz von Oesterreich, 1925 (dazu: Festgabe für A. Schulte, 1927, S. 239 ff; Fr. Wilh. Niemann: Diss. Rostock 1928); — O. Hawlitzky: Der Dom zu M., 1928; — Kirchliches Handbuch 15, 1928, S. 394 ff; — Kirchlich-statistisches Jahrbuch 51, 1929, S. 149 ff. **Flaskamp.**

Münster: II. Universität.

1. Für die Gebiete der heutigen Provinz Westfalen bestand bis zur Zeit der Gegenreformation kein Bedürfnis nach einer eigenen Universität, da für die Katholiken ¶ Köln genügte und für die Lutheraner und Reformierten durch Hamm, ¶ Rinteln, ¶ Helmstedt, ¶ Marburg, ¶ Gießen, Herborn und Duisburg (¶ Reformierte Hohe Schulen) gesorgt war. Erst als am Anfang des 17. Jhd.s für das Bistum ¶ Paderborn die Universität P. errichtet wurde, plante auch der Fürstbischof von M., Ferdinand von Bayern (¶ Münster: I, 1) einen Ausbau der 1588 von den Jesuiten übernommenen und seitdem durch einen philosophischen und theologischen Kursus für die Ausbildung der Geistlichen erweiterten Domschule in M. zur Hochschule, die der ¶ Gegenreformation dienen sollte. Papst (1629) und Kaiser (1631) erteilten die Privilegien, und die Landstände bewilligten 20 000 Taler. Indessen verhinderte zuerst der Dreißigjährige Krieg, dann die kriegerischen Unternehmungen des Fürstbischofs Christoph Bernhard von ¶ Galen die Ausführung des Planes. Erst Franz von ¶ Fürstenberg, der Minister und Generalvikar des Fürstbischofs Maximilian Friedrich (¶ Münster: I, 1, Sp. 272), griff auf den Plan zurück und krönte seine Schulreform mit der Gründung einer Hochschule, die jedoch nicht als Stätte der Forschung gedacht war, sondern nur den künftigen Geistlichen und höheren Beamten des Bistums die nötigen Kenntnisse vermitteln sollte. Papst und Kaiser bestätigten die Stiftung 1773. Seit 1774 wurden juristische und medizinische Vorlesungen gehalten. Doch fand die Eröffnung der Universität erst am 16. April 1780 statt. Charakteristisch für die neue Hochschule war die territoriale und konfessionelle Beschränkung. Nicht nur die Studenten, sondern auch die Dozenten sollten Landeskinder sein. Statt „Ausländer" zu berufen, zog man vor, M.länder zu ihrer Ausbildung erst an andere Universitäten zu schicken. Besonders bemerkt wurde, daß M. in Deutschland zuerst einen Lehrstuhl für deutschen Stil und deutsche Literatur besaß. Der bewußte Katholizismus der Universität war der des Kreises um die Fürstin ¶ Gallizin und richtete sich weniger gegen den Protestantismus, als gegen das rationalistische ¶ Bonn und ¶ Würzburg und das verknöcherte ¶ Köln. Unter dem Einflusse ¶ Stolbergs begründete ¶ Katerkamp die neuere kath. Kirchengeschichtsschreibung. Neben ihm machte sich Joh. Hyazinth Kistemaker († 1834), dem auch die Bibliothek viel verdankte, um die Exegese verdient.

2. Als das M.land 1803 preußisch wurde, sollte M. die Universität für den preußischen Westen werden, während Paderborn und Duisburg ebenso wie Erfurt aufgehoben wurden. Die Rücksicht auf die altpreußischen evg. Gebiete (Kleve, Mark, Ravensberg, Tecklenburg und Lingen) gebot, diese Universität paritätisch zu gestalten. Demgemäß wurde als erster Protestant der frühere Duisburger Professor Möller für Aesthetik und Beredtsamkeit berufen, dessen Ernennung damals nicht störend empfunden wurde. Ein „Entwurf zur Errichtung einer bergischen Landesuniversität zu M." (von dem Freiherrn vom ¶ Stein) blieb infolge der politischen Veränderungen unausgeführt. Die französische Herrschaft ließ in der Hauptsache alles beim alten. Die den neu erworbenen Rheinlanden versprochene Gründung der Universität ¶ Bonn (1818) hatte für M. zur unmittelbaren Folge die Aufhebung der juristischen und medizinischen Fakultät; eine Chirurgenschule, die als Ersatz für die letztere errichtet wurde, konnte sich nur bis 1848 halten. Vorübergehend wurde für das Sommersemester 1820 auch die theologische Fakultät suspendiert, als der Generalvikar ¶ Droste-Vischering durch sein gegen den kürzlich von M. nach Bonn berufenen ¶ Hermes zielendes Verbot, anderswo als in M. Theologie zu studieren, den Bestand der Bonner Fakultät gefährdete. Durch seine Absetzung wurde Droste daran gehindert, zum Ersatz im Priesterseminar in M. eine neue Lehranstalt einzurichten, für deren Kurse er bereits Professoren und Priester seiner Diözese ausgesucht hatte. Der philosophisch-theologische Kursus, der „vorläufig" als „akademische Lehranstalt" bestehen blieb, hatte nach den Satzungen von 1832 zum Hauptzweck „die wissenschaftliche und religiös-sittliche Ausbildung derjenigen Jünglinge, welche sich dem geistlichen Stande in der kath. Kirche unserer Lande und zwar zunächst der Provinz Westfalen widmen wollen". Den künftigen Gymnasiallehrern konnten zwei hier verbrachte Semester angerechnet werden; erst seit 1858 zählten ihnen alle sechs Semester in M. Das Promotionsrecht erhielt die theologische Fakultät 1833, die philosophische (aber nicht für Naturwissenschaftler) erst 1844, nachdem die Lehranstalt 1843 zur „Königlich Theologischen und Philosophischen Akademie" erhoben worden war. Berufen wurden jetzt nur kath. Dozenten. 1854 begann hier J. ¶ Janssen seine Laufbahn als Historiker. In den 50er und 60er Jahren wurden die Naturwissenschaften mehr ausgebaut. Interessiert waren an der Akademie nur das M.land, das Paderborner Gebiet und das Kölnische Sauerland. Dagegen standen ihr die evg. Teile der Provinz gleichgültig gegenüber. Seit 1848 wurde von kath. Seite der Plan betrieben, M. nach dem Vorbilde von ¶ Löwen zu einer kath. Universität unter kirchlicher Aufsicht umzugestalten. Doch ging die Regierung hierauf nicht ein.

3. Die Wendung zum Ausbau M.s zur Volluniversität begann zur Zeit des ¶ Kulturkampfes. Seitdem verlor die Akademie ihren kath. Charakter, indem seit 1875 auch evg. Professoren berufen wurden. Neue Professuren wurden geschaffen, naturwissenschaftliche Institute begründet und 1880 ein neues Akademiegebäude errichtet. 1875 wurde das Promotionsrecht der philosophischen Fakultät auf die Naturwissenschaftler ausgedehnt. Neben die Lehre trat jetzt auch die Forschung. Der Wiederherstellung der Volluniversität kam vor allem zugute, daß die Akademie jetzt zum Hinterlande die ganze Provinz Westfalen hatte, die an dem allgemeinen Aufschwung der Zeit starken Anteil hatte. Sie erfolgte am 1. Juli 1902 gleichzeitig mit der Angliederung der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät. 1907 erhielt die Hochschule nach Einrichtung einer medizinisch-propädeutischen Abteilung in der philosophisch-naturwissenschaftlichen Fakultät (1906) den Namen „Westfälische Wilhelms-Universität zu M." 1914 kam die bereits von Stein ins Auge gefaßte evg.-theologische, 1925 die medizinische Fakultät hinzu. Außerdem erfolgte die Begründung und der Ausbau des Instituts für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, der Westfälischen Verwaltungsakademie, des Instituts für Wirtschaftswissenschaften und des Instituts für Organisationslehre und Soziologie. Ferner sind zu nennen: die Weltwirtschaftliche Gesellschaft, die Erweiterung der Bibliothek, die Studentenhilfe mit ihren verschiedenen Einrichtungen, die Volkshochschulkurse und das Institut für Leibesübungen samt Sportplatz und Sportheim. Im Werke ist die Angliederung einer technischen Fakultät. Ihre neue Satzung erhielt die Universität am 26. April 1929. Die Zahl der Studierenden betrug im SS. 1929: 4525 (darunter 847 Frauen).

4. Die kath.-theologische Fakultät in M. spiegelt im 19. Jhd. zum Teil die gleichzeitige Geschichte der kath. Kirche. Am Anfang des Jahrhunderts gab der freisinnige Exeget Michael Wecklein († 1849 in Aachen), ein Schüler ¶ Oberthürs in Würzburg, solchen Anstoß, daß 1806 das Generalvikariat den Studierenden der Diözese verbot, ihn zu hören. Dann nahm der Hermesianismus von M. seinen Ausgang. Um Gg. ¶ Hermes in seiner Wirkung auf die Studenten in M. lahmzulegen, beantragte Droste als Generalvikar vergeblich bei der Regierung, mindestens für die dogmatischen Vorlesungen die lateinische Sprache obligatorisch zu machen. Auch nachdem Hermes nach Bonn gegangen war, blieben seine Gedanken in M. zunächst noch vorherrschend. Esser, Neuhaus, Reinke, Dieckhoff vertraten sie ebenso, wie die Professoren des Gymnasiums und viele Domkapitulare. Zu ihrer Unterdrückung geschah nichts. Kellermann und Kappenberg aber wagten nicht, gegen sie aufzutreten. Ein Gegenelement bildete nur die keineswegs kath. Religionsphilosophie Franz von ¶ Baaders, die vor allem Christoph Schlüter vertrat. Erst Anton Berlage trug die kath. Dogmatik korrekt vor. Neue Streitigkeiten kamen zur Zeit des ¶ Vatikanums zum Ausbruch. Nicht alle Mitglieder der Fakultät waren für das neue Dogma; an dem Kampf beteiligte sich auch die philosophische Fakultät, indem sie geschlossen auf die Seite ¶ Döllingers trat, nur ¶ Stöckl ausgenommen, der bei dem stark persönlichen Charakter des Kampfes schließlich M. verließ. Der ¶ Kulturkampf bewirkte die Nichtbesetzung erledigter Professuren und ein Sinken der Frequenz von über 300 auf 83 Studenten der kath. Theologie im Jahre 1881. Eine Besserung erfolgte erst mit der Wiederkehr geordneter kirchlicher Verhältnisse seit 1884. — Außer den bereits Genannten gehörten von bekannteren Theologen der Fakultät früher an: für AT Reinke, Bardenhewer und Fell, für NT Bisping, Al. Schäfer und ¶ Bludau, für Kirchengeschichte ¶ Sdralek, A. ¶ Pieper und ¶ Greving, für Dogmengeschichte ¶ Schwane, für Dogmatik ¶ Pohle, P. J. ¶ Schröder, ¶ Renz und ¶ Bautz, für philosophisch-theologische Propädeutik und Apologetik Bernhard ¶ Dörholt, für Kirchenrecht Hartmann, für vergleichende Religionswissenschaft ¶ Dölger, für Kunde des christlichen Orients Karge, für christliche Gesellschaftslehre ¶ Hitze, für Pastorallehre Funcke und Hüls. — Gegenwärtiger Bestand: Ord. Professoren: Joseph ¶ Mausbach (Moral und Pädagogik), Franz ¶ Diekamp (Dogmatik), Wilhelm ¶ Engelkemper (AT), Max ¶ Meinertz (NT), Karl Lux (Kirchenrecht), Richard ¶ Stapper (Pastoraltheologie), Joseph ¶ Schmidlin (Missionswissenschaft und Kirchengeschichte), Georg ¶ Schreiber (Kirchengeschichte und historische Caritaswissenschaft), Arnold ¶ Struker (Dogmatik, Apologetik und philosophische Propädeutik), Adolf ¶ Donders (Universitäts- und Dompredigt, Homiletik), Adolf ¶ Rücker (Kunde des christlichen Orients, alte Kirchengeschichte und christl. Archäologie), J. P. ¶ Steffes (Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft); nicht beamtete ao. Professoren: Wilhelm Brede (NT), Karl ¶ Pieper (Missionswissenschaft und Exegese des NT.s, die gegenwärtigen Naturreligionen und die östlichen Kulturreligionen), Ludwig Mohler (Kirchengeschichte), Peter Tischleder (Moraltheologie und Sozialethik); Privatdozenten: Max Bierbaum (kirchliche Rechtsgeschichte und Missionsrecht), Heinrich Kaupel (AT), Karl Hölker (Christliche Kunst); Lektor: Wilhelm Lilie (Kirchenmusik und Gesang). — Die Frequenz betrug im SS. 1929: 388.

5. In der evg.-theologischen Fakultät wirkten früher: ¶ Nelle (Hymnologie), J. W. ¶ Rothstein (AT), ¶ Leipoldt (NT), ¶ Heim (Systematische Theologie), ¶ Glawe (Kirchengeschichte), E. ¶ Klostermann (NT und altchristliche Literatur), ¶ Balla (AT), Th. ¶ Simon (Religionsgeschichte und Religionsphilosophie), ¶ Wehrung und Karl ¶ Barth (Systematische Theologie). Jetzt gehören zu ihr als ord. Professoren: Julius ¶ Smend (emeritiert, Praktische Theologie), Johannes ¶ Herrmann (AT), Georg ¶ Grützmacher (Kirchengeschichte und NT), Otto ¶ Schmitz (NT), Wilhelm ¶ Stählin (Universitätsprediger, Praktische Theologie), Friedrich Wilhelm ¶ Schmidt (Systematische Theologie); als Honorarprofessor: Hugo ¶ Rothert (Westfälische Kirchengeschichte); als nicht beamtete ao. Professoren: Johannes ¶ Hänel (AT und hebräische Philologie), Karl ¶ Bauer (Kirchengeschichte und Praktische Theologie), Wilhelm ¶ Thimme (Systematische Theologie); als Privatdozenten: Eduard ¶ Sachsse (AT), Werner ¶ Foerster (NT), Wilhelm Brandt (Innere Mission und praktische Bibelauslegung), Karl Elliger (AT). — Die Frequenz betrug im WS. 1929/30: 218 (darunter 14 Frauen).

W. Menn: Die Universität M. (Minerva-Zeitschrift III 8, 1927, S. 121, mit weiteren Literaturangaben). — Eine Geschichte der Universität ist in Vorbereitung. — Aelteres in RGG[1] IV, Sp. 569 und W. Erman-E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 821 ff. **K. Bauer.**

Münster, Sebastian (1489—1552), Hebraist und Kosmograph, * in Ingelheim, studierte in Heidelberg, Tübingen, Wien besonders Orientalia und Mathematik, war eine Zeitlang Franziskaner, lehrte 1524—27 in Heidelberg, trat dann zur reformierten

Kirche über und lehrte seit 1529 an der Universität Basel als Hebraist. Als solcher ist er ¶ Reuchlin fast ebenbürtig; 1535 erschien von ihm eine Ausgabe der hebräischen Bibel mit vollständiger Uebersetzung. Weite Verbreitung fand seine deutsch geschriebene, zuerst 1535 herausgekommene „Cosmographia", d. h. „nicht bloß eine geographische Beschreibung der Städte und Länder (Deutschland besonders ausführlich), sondern auch ein Kompendium für Geschichte und Altertumskunde, Philosophie und Physik" auf Grund von alten und neuen Historikern und Geographen sowie Mitteilungen seiner Korrespondenten.

ADB 23, S. 30 ff; — Viktor Hantzsch: S. M., Leben, Werke, wissenschaftliche Bedeutung, 1899. **O. Clemen.**

Münsterberg, Hugo (1863—1916), Philosoph und Psychologe, * zu Danzig, 1887 Privatdozent in Freiburg i. Br., seit 1892 ord. Prof. der Psychologie an der Harvard-Universität in Cambridge (Mass. USA.); vertrat die Auffassung der Philosophie als Theorie der Werte (¶ Wertphilosophie). Religion ist „die dunkle Sehnsucht nach der Einheit der Werte"; diese „in begriffsklarer bewußter Arbeit zu finden, ist die Aufgabe der Philosophie".

Hauptschriften: Grundzüge der Psychologie, Bd. I, (1900) 1918²; Philosophie der Werte, (1908) 1921²; Psychologie und Wirtschaftsleben, (1912) 1922⁵; Grundzüge der Psychotechnik, (1914) 1920²; The war and America, 1915. **Winkler.**

Münter, 1. Balthasar (1735—93), evg. Theologe, * in Lübeck, 1754 Privatdozent in Jena, 1760 Hofdiakonus in Gotha, 1762 Superintendent in Tonna, 1765 Prediger der Petrigemeinde zu Kopenhagen. Einige seiner hundert Lieder finden sich noch heute in den Gesangbüchern.

Vf. u. a. neben Predigtsammlungen: Geistliche Cantaten auf die Evangelien, 1769; Geistliche Lieder, 2 Bde., 1773/74. — B. M.s Leben beschrieb sein Sohn Friedrich M., 1793. — E. E. Koch VI, S. 348 ff. **Glaue.**

2. Friedrich (1761—1830), evg. Theologe, * in Gotha als Sohn von 1, seit 1765 in Kopenhagen, wo er 1781 das theologische Amtsexamen ablegte, nach weiteren Studien in Deutschland 1790 ord. Prof. der Theologie in Kopenhagen, seit 1808 Bischof von Seeland. Angeregt durch ¶ Klopstock, Gerstenberg, die Brüder ¶ Stolberg u. a., die in seinem Elternhause verkehrten, hatte M. anfänglich große Neigung zur Dichtung, dann trat durch ¶ Niebuhrs Einfluß die Archäologie in den Vordergrund. In Göttingen wurde er durch C. W. F. ¶ Walch und ¶ Spittler für die Kirchengeschichte gewonnen. Als Spezialgebiet wählte M. das Mittelalter. Ein längerer Aufenthalt in Italien (1784—87) machte ihn mit den Verhältnissen der römischen Kirche vertraut. Als Theologe mehr Historiker denn Systematiker, vertrat M. einen gemäßigten Rationalismus. Als Bischof gab M. den Anstoß zu einer Neuübersetzung des NT.s und des kleinen Katechismus (letztere von seinem Schwiegersohn J. P. ¶ Mynster). Für die Bestrebungen ¶ Grundtvigs hatte er kein Verständnis.

Vf. zahlreiche kirchengeschichtliche und archäologische Schriften in deutscher, dänischer und lateinischer Sprache; u. a.: Haandbog i den aeldste krist. Kirkes Dogmehistorie, 1800—04; Den danske Reformations Historie, 1802; Betragtninger over den naturlige Teol., 1805; Religion der Karthager, (1816) 1821²; Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, 1823—33; Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, 1825; Der Stein der Weisen, 1827; Primordia ecclesiae africanae, 1829. — M.s Tagebuch im Goethejahrbuch 1897; Briefe in: Euphorion XV, 1908, S. 54 ff. — RE³ XIII, S. 553 ff; — Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleks. II, 1923, S. 696; — Alex Rasmussen: F. M., 1925. **Waschnitius.**

Müntz, Eugène, 1854—1903, Kunstgelehrter, * zu Sulz i. Elsaß, seit 1876 Professor in Paris.

Vf. u. a.: Histoire de l'art pendant la Renaissance, 3 Bde., 1889—95; Léonard de Vinci, 1899; Raphael, 1900²; Histoire générale de la tapisserie, 1903²; La mosaique chrétienne pendant les premiers siècles, 1893. **Glaue.**

Münze. Die M. ist nicht, wie man meinen möchte, eine Schöpfung des Handels, sondern der Religion (¶ Geld: I). In den Tempeln strömten seit ältester Zeit die Zahlungsmittel zusammen, sei es zur Ehrung der Götter, als Opfergaben, zur Beschaffung des mit dem Gottesdienst verbundenen Prunkes. So haben sich schon die vormünzlichen Zahlungsmittel: Ringe, Beile, Speereisen, denen man ansieht, daß sie nicht zum Gebrauch bestimmt waren, in den Ruinen der Tempel gefunden, z. B. die Speere (ὄβελοι, daher obolus) des Pheidon im Heratempel von Argos; die Assyrer hatten sogar schon eigene Bleiplaketten für diese Zwecke. Als man dann im 7. Jhd. zur Herstellung eigentlicher M.n, also von Metallstücken von bequemer Form und bestimmtem Wert, überging, da wählte man sozusagen selbstverständlich als Prägebild eine mit der Gottheit oder dem Gottesdienst im Zusammenhang stehende Darstellung: in Lydien Löwe und Stier, in Persien das (nicht persönliche) Bild des gottgleichen Königs, in Argina die Schildkröte der Meeresgöttin, in Athen das Bild der Stadtgöttin, ihre Eule und ihren Lorbeerzweig, in Karthago Melkarts Roß, das sich bis in die Vandalenzeit erhalten hat. In Rom erscheint das Janushaupt auf dem As, jede weitere M.sorte zeigt ein ihr eigenes Götterbild. Und diese Sitte blieb, als die Herrscher anfingen, ihre Namen auf ihr Geld zu setzen: noch die M.n Alexanders d. Gr. zeigen einen Herakleskopf, der erst nach seinem Tode zuweilen die Züge des Herrschers annimmt. So bildet sich ein Uebergang zu dem uns selbstverständlichen Gebrauch, den Landesherrn auf seinen M.n auch abzubilden. Bei den Römern erhält erst Cäsar in seinem Todesjahr das Recht, sein Bild auf die M.n zu setzen. Aber noch bleiben durch das ganze Altertum religiöse Darstellungen die Regel wenigstens für die Rückseite der M.: neben den Bildern und Attributen der Götter die ihnen geheiligten Tiere und Pflanzen, ihre Tempel, die Geräte ihres Kultus; noch von ¶ Konstantin d. Gr. besitzen wir M.n mit dem Bilde des Sol invictus. Zuweilen sind die Götterbilder Nachbildungen bekannter Kunstwerke, z. B. in Elis des Hauptes des Zeus von Phidias.

Der sakrale Charakter bleibt dem Gelde auch im Christentum, dessen innere wie äußere Geschichte sich in den M.n spiegelt (¶ Münzkunde). Schon unter Konstantin erscheint sein ¶ Monogramm Christi auf dem Helme des Kaisers; die Viktorien verwandeln sich in Engel, und bald erscheinen auch Bilder der Heiligen, zunächst der Maria, diese meist ohne das Kind (¶ Marienbilder), später der Gottesname „Emmanuel" und die Anrufung: Θεοτόκε βοήθει. Auch das ¶ Kreuz tritt bereits unter Konstantins Nachfolgern auf und wird bald der häufigste M.typus des Mittelalters, der mehreren M.sorten den Namen gibt: Kreuzer, Kreuztaler, cruzado. Gott selbst wird nicht dargestellt; ihn vertritt seine Hand, die liedgepriesene dextera dei. Wohl aber wird in Byzanz nach den Bilderstreitigkeiten (¶ Bilder: III) das Christusbild als Münzbild in ganzer Figur, sitzend oder stehend und segnend üblich. Häufig sind Darstellungen von Heiligen, deren Auswahl meist durch die Hauptkirche der Münzstadt bestimmt wird, ihren Namen öfters ersetzend, so daß ihr Name gar nicht erst genannt wird, wie dies

in Magdeburg mit dem heiligen Mauritius, in Halberstadt mit Stephanus geschieht. Daneben allerlei Sinnbilder. Ein antiker Tempel wird inschriftlich als Christiana religio bezeichnet; ihn ersetzt später ein meist schematisches Kirchenbild; dazu treten das ¶ Lamm Gottes, der ¶ Fisch, das Dreieinigkeitszeichen, ¶ Heiligenattribute usw. Die Aufschriften spielen zunächst eine unbedeutende Rolle; vereinzelt finden sich INRI, Pater noster, Ave Maria, Halleluja, Amen, Pax; daneben offenbar sakrale Buchstaben, deren Sinn uns leider fast stets verschlossen bleibt. Im 16. Jhd. kommt der staatliche Charakter der M. schärfer zum Ausdruck: Bild und Wappen werden das regelmäßige Gepräge. Aber die Heiligen verschwinden deshalb doch nicht: das Marienbild hält sich in Ungarn und Bayern bis ins 19. Jhd. Die Umschriften geben ebenfalls noch lange einen Bibelspruch oder eine Anrufung: „Gott mit uns" und „Dieu protège la France" erscheinen noch bis in unsere Tage. Manchmal wird Bild und Aufschrift zum Kampfmittel der Bekenntnisse. Ein solches ist schon im 16. Jhd. das: Verbum domini manet in aeternum, und Justus ex fide vivit; Herzog ¶ Ernst von Gotha gibt nach ihrem Gepräge genannte Glaubens-, Katechismus-, Seligkeitstaler aus; das ¶ Interim von 1546 wird mit einem wohl magdeburgischen Taler bekämpft; die ¶ Wiedertäufer bringen ihr Bekenntnis und ihres „Königs" Bild auf M.n; Martin Luther hat numismatisch ein geradezu großartiges Ehrengedächtnis gefunden (¶ Lutherbilder, 1), ganz abgesehen von den zahllosen Medaillen, die sich in den Dienst der Religion stellen. Auch das moslimische Morgenland, das die bildliche Darstellung ablehnt, füllt das heilige Rund seiner M.n mit frommen Sprüchen, mit Anrufung Gottes und des Propheten.

Von besonderer Wichtigkeit sind auch die Theorien der geistlichen Schriftsteller über M. und Geld. Auch in ihnen spiegelt sich der uralte „sakrale Charakter" der M. wieder, die aus einem unentbehrlich gewordenen Kulturgut zu einer Gefahr der Seelen wird. Dichter und Gelehrte von ¶ Augustin bis zu ¶ Luther werden nicht müde, diesen Niedergang, dem auch ¶ Thomas von Aquino eine ausführliche Betrachtung widmet, zu beklagen (vgl. ¶ Eigentum, 5 b. c).

Ferdinand Friedensburg: Die M. in der Kulturgeschichte, (1909) 1926²; — Derſ.: Die Symbolik der Mittelaltermünze, 2 Bde., 1913 und 1922. — Aeltere Literatur bei ¶ Münzkunde. † Friedensburg.

Münzer, Thomas (um 1490—1525), * in Stolberg am Harz, Winter 1506 Student in Leipzig, Winter 1512 in Frankfurt a. O., 1513 Kollaborator in Halle, 1515 Präpositus in Frohse bei Aschersleben, 1519 in Leipzig, wo er gelegentlich der Leipziger Disputation wahrscheinlich die Bekanntschaft ¶ Luthers machte, der ihn nach Zwickau empfahl, Ende 1519 Beichtvater der Bernhardinernonnen im Kloster Beutitz bei Weißenfels, 1520 Prediger in Zwickau. Unterstützt von Nikolaus Storch (¶ Zwickauer Propheten), verkündete er unter den Tuchknappen, dem Proletariat der Industriestadt, die Aufrichtung einer Gemeinde mit Banngewalt ausgestatteter geisterfüllter Gläubigen unter Vernichtung der Ungläubigen und den „Geist" als alleinige Offenbarung. „Die Laien müssen unsere Prälaten und Pfarrer werden." April 1521 durch den kurfürstlichen Amtshauptmann abgesetzt, ging M. nach Böhmen (Saaz und Prag), um unter den dortigen Hussiten „die neue Kirche" aufzurichten. Von dort abgeschoben, kam er über Wittenberg, wo er 1522 eine scharfe Erörterung mit Luther hatte, Halle, wo er 1522/23 wahrscheinlich Seelsorger an einem Frauenkloster war, und Nordhausen nach Allstedt als Prediger an der Johanniskirche, wo er mit liturgischen Reformen begann. Anfang 1524 einen scharfen Angriff gegen Luther, das Schriftprinzip und die ungläubige Kirche eröffnend, veranlaßt er einen Bildersturm und predigt die Revolution, worauf Luther Juli 1524 mit dem „Sendbrief an den Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist" antwortete und das Einschreiten der Obrigkeit veranlaßte. M. floh nach Mühlhausen und suchte hier in Gemeinschaft mit dem ehemaligen Mönche Heinrich Pfeiffer seine revolutionären Gedanken zu verwirklichen, vorübergehend in Süddeutschland (vorab Nürnberg) und an der Schweizer Grenze oder in Basel wirkend und Beziehung zu den Täufern in Zürich gewinnend. Die Verbindung mit der Bauernbewegung (¶ Bauernkrieg) ergab sich aus dem gewaltsamen Charakter hüben und drüben („Th. M. mit dem Schwerte Gideonis" unterschrieb er). In der Schlacht bei Frankenhausen gefangen, wurde er in Mühlhausen hingerichtet, anscheinend nach bezeugter Reue. — Die derzeitige Höherwertung M.s, die ihn teils als Propheten des Bolschewismus, von dem er sich aber durch seine streng religiöse Motivation scharf abhebt, teils als unkirchlichen Mystiker, teils als Ekstatiker gegenüber allem Ordnungszwang wertet, hängt mit der durch den Weltkrieg verursachten allgemeinen Auflockerung früherer Bewertungen zusammen. Sicher ist, daß M. ernst genommen werden muß und nicht als „Schwarmgeist" abgetan werden darf. Wissenschaftlich gut gebildet, fußend auf der durch Luther geschaffenen Heilsgewißheit und dem allgemeinen Priestertum, aber auch bewegt durch die mittelalterlichen Gedanken eines Johann ¶ Hus und ¶ Joachim von Flore, arbeitet er aus eigener Erfahrung als Erlebnis den lebendigen Geist als unmittelbar im Menschen durch das Kreuz hindurch schaffende Macht in die überkommenen Werte ein. Die Schrift ist nur Zeugnis des Glaubens, nicht die ihn hervorbringende Kraft; der Geist bezeugt sich auch in der Gegenwart über das in der Schrift Vorliegende hinaus. Die Gottesgewißheit steigert sich bei M. zur Erwählungsgewißheit, wie bei ¶ Zwingli und ¶ Calvin. Eine mystisch-asketische Präparation auf den Geistempfang kennt er nicht. Gott versetzt den Menschen in das Kreuz und reißt ihn heraus; ebenso ist M. die Anknüpfung bei einem im Menschen ruhenden Fünklein fremd. Liturgisch hat M. als erster Gottesdienste in deutscher Sprache abgehalten (¶ Gottesdienst: III, 3 a) und hat wahrscheinlich den entscheidenden Anstoß zu Luthers deutscher Liederdichtung gegeben. Inhaltlich konservativ, aber den Anteil der Gemeinde am Gottesdienst betonend, sind seine liturgischen Schriften lange in Erfurt und im Wolfenbütteler Lande in Gebrauch geblieben.

Hauptschriften: Deutsch kirchenampt, o. J.; Deutsch evangelisch messe, 1524; Ordnung und berechnunge des teutschen ampts zu Allstadt, 1524 (Wiederabdruck aller drei liturgischen Schriften bei E. Sehling: Die evg. Gottesdienstordnungen des 16. Jhd.s I, 1902, S. 440 ff); Protestation oder empietung T. M.s ... seine leren betreffende, 1524; Von dem getichten glawben auff nechst Protestation auffgangen T. M.s, Seliwerters zu Allstedt, 1524; Außgetrückte emplössung des falschen Glaubens der vngetrewen welt, 1524 (Neudruck von Jordan, 1901); Außlegung des andern vnterschydds Danielis usw. 1524; Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der h. Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat, 1524 (Neudruck von L. Enders in: Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. Jhd.s, Nr. 118). — Ueber M. vgl. RE³ XIII, S. 556 ff; — RGG¹ IV, Sp. 570 ff (Sommer-

lab); — R. Bemmann: Th. M. und der Bauernkrieg (Festschrift für G. Seeliger, 1919); — G. Bloch: Th. M. als Theologe der Revolution, 1921; — A. Ehrenreich: Th. M., 1925; — J. Zimmermann: Th. M., 1925; — O. Schiff: Th. M. als Prediger in Halle (ARG 23, 1926, S. 287 ff); — W. Metz: Müntzeriana (Thür.-sächs. Zeitschrift für Geschichte und Kunst 16, 1927); — L. G. Walter: Th. M. et les luttes sociales, 1928 (hier gute Bibliographie); — K. Schulz: Th. M.s liturgische Bestrebungen (ZKG 47, 1928, S. 369 ff); — K. Holl: Luther und die Schwärmer (Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 1928[5], S. 420 ff); — H. Boehmer: Ges. Aufsätze, 1928; — Derſ.: Studien zu Th. M., 1922. **W. Koehler.**

Münzkunde als kirchengeschichtliche Hilfswissenschaft (M. = Münze). Wie Inschriften (¶ Epigraphik), Gemmen und Siegel müssen auch M.n als Hilfsmittel kirchengeschichtlicher Forschung herangezogen werden. Zumal heute die mit unbedingt zuverlässigen Abbildungen reich ausgestatteten M.werke und Kataloge den Kirchenhistoriker, selbst wenn er keine größere M.sammlung zur Hand hat, in den Stand setzen, sich der M.kunde als Hilfswissenschaft bequem zu bedienen. Was kurze literarische Angaben oft nur andeuten, kann er auf diese Weise als herrschenden Zustand im einzelnen belegen. So bestätigen z. B. das immer häufigere Auftreten christlicher Symbole seit ¶ Konstantin und das allmähliche Verschwinden antiker Götterbilder wie heidnischer Ausdrucksweise (¶ Münze) Schritt für Schritt, was wir über die Religionspolitik des konstantinischen Hauses wissen. Ebenso findet jeder Rückschlag seine Bekundung in Bild und Beschriftung der M.n. Nach unanstößigen Personifikationen wie Viktoria oder Konkordia kehren unter ¶ Julian sofort die heidnischen Typen zurück (Serapis, der Apisstier), während sich der Usurpator Prokop durch ¶ Labarum und ¶ Monogramm Christi als Christ ausweist und Zeiten des Schwankens sich wieder in mehrdeutigen unausgesprochenen Symbolen und Aufschriften gefallen. Besonders reiches Anschauungsmaterial liegt für die byzantinische Kirche vor. Die Unterschiede zwischen abendländischer und morgenländischer Frömmigkeit und Andachtsübung lassen sich kaum besser darstellen als durch Vergleichung der beiderseitigen M.reihen. Einer auffallenden Nüchternheit im Westen steht die überquellende Fülle des gottesdienstlichen Zeremoniells im Osten gegenüber. Man empfindet den das ganze Reich tief erschütternden Kampf um die ¶ Bilder (: III), wenn man den Christuskopf auftauchen, dann wieder verschwinden und sich schließlich durchsetzen sieht, wenn sich ihm die Theotokos Maria anreiht, wenn der Kaiser sich von einem überirdischen Wesen krönen läßt, zum Zeichen, daß er seine Krone höheren Gewalten verdankt; eine Szene, die, indem sie auf die venetianische Matapane überging, auch ihrerseits die Abhängigkeit Venedigs vom Osten in künstlerischer und liturgischer Hinsicht nachweist. Die Ueberfülle von Kreuzen in verschiedener Stilisierung auf den byzantinischen M.n entspricht nicht minder dem ausgiebigen Gebrauch des ¶ Kreuzes bei den gottesdienstlichen Zeremonien, wie das unindividuelle Gepräge der Heiligen auf M.n (¶ Michael, ¶ Theodor, ¶ Georg) ihrem schematischen und gegen die Geschichte unempfindlichen Auftreten in der Liturgie. Die Armut an Kunst in den Uebergangsjahrhunderten des Westens (Italien, Franken), sowie die spröde Haltung ¶ Karls des Großen gegenüber der Bilderverehrung finden ihren Widerhall in den bildlosen M.n der Zeit. Um so kräftiger herrscht damals das einfache gleichschenkelige Kreuz und stempelt zusammen mit den fürstlichen Attributen die M. zum Eigentum des christlichen Herrschers bis über die Tage Ludwigs des Heiligen hinaus. Daneben wird die den Germanen als fertige Größe entgegentretende römische Kirche Jahrhunderte hindurch durch die immer unverständlicher werdende Fassade der altchristlichen Basilika symbolisiert. Bekannt ist der seit dem 9. Jhd. einsetzende, während der ¶ Kreuzzüge stark wieder aufgenommene Import von Heiligenleibern und ¶ Reliquien. Für die Wichtigkeit, die man diesem frommen Besitze beimaß, spricht deutlich die beherrschende Stellung, die der Heilige bis in alle Einzelheiten seiner dem Volke wohlbekannten Legende oder die an seine Stelle tretenden ¶ Heiligenattribute auf den westeuropäischen M.n des hohen Mittelalters einnahmen. Aus den M.bildern der italienischen Städterepubliken lassen sich ziemlich sichere Schlüsse auf ihre kirchlich-guelfische oder kaiserlich-ghibellinische Ueberlieferung ziehen. Mit der Renaissance und der Entstehung eines modernen Fürstentums entgleiten die wirtschaftlichen Verhältnisse der Macht der Kirche und gehen immer ausschließlicher in das Gebiet des Staates über. Dies spiegelt sich wieder in der rein weltlichen, durchaus ungeistlichen Gestalt der neuzeitlichen M.n. Während wiederum das plötzliche und breite Auftreten der Madonna als der Patronin des Landes deutlich zeigt, wie sehr bei den von den Jesuiten beherrschten Regierungen seit der Gegenreformation das hierarchische Element bestrebt ist, die staatlichen Verhältnisse zu beherrschen. — Was uns im Mittelalter die staatlichen M.n lehren, übernimmt für die Neuzeit in verstärktem Maße die Privatprägung von Schaumünzen oder Medaillen. Wie diese mit emsiger Geschäftigkeit alle Vorgänge des politischen und gesellschaftlichen Lebens begleiten, so bieten sie erst recht eine historia ecclesiastica in nummis: den Spott der Lutheraner über Pfaffen und Mönche, den blutigen Triumph der Bartholomäusnacht, die dankerfüllten Hundertjahrfeiern der reformatorischen Hauptereignisse, die von dunkler Symbolik und orthodoxer Gelehrsamkeit getragenen Erinnerungen an Hus, Luther, Calvin, die zahllosen Wallfahrtsmedaillen; dann nach einer leicht zu erklärenden Lücke die Toleranzbewegung unter ¶ Joseph II und die preußische ¶ Unions-Bewegung; selbst, die Ereignisse vorausnehmend, den verunglückten Unionsversuch in Schmalkalden (1837). Den Beschluß machen in Deutschland die durch das Anwachsen der Städte notwendig gewordenen kirchlichen Neubauten, in Italien die Wiederkehr der Jubeljahre und päpstlichen Jubiläen.

Münz- und Medaillensammlungen in dieser Weise sind bisher kaum versucht worden, außer etwa in der Lutherhalle zu Wittenberg oder im Vatikan. Auch an Monographien mit reichhaltigen Abbildungen fehlt es. Als Hilfsmittel kommen außer der allgemeinen M.literatur (Begründer der modernen M.wissenschaft ist Joseph Hilarius Eckhel: Doctrina nummorum veterum, 8 Bde., 1792—98) in Frage: Chr. Schlegel: Biblia in nummis, Jena 1703 (Verzeichnis der auf M.n erscheinenden Bibelsprüche); — J. D. Köhler: Historische Münzbelustigungen, Nürnberg 1729—50. — Eingehender ist innerhalb der kirchengeschichtlichen Forschung nur das Gebiet der konstantinischen Münzprägung behandelt worden (vgl. die Untersuchungen von Fr. W. Madden, Jules Maurice, Victor Schultze u. a.; ¶ Monogramm Christi, Sp. 183). — Den neuesten Stand der Forschung findet man in den Werken von Ferdinand Friedensburg, die beim Artikel ¶ Münze genannt sind. — Zu dem oben entwickelten Programm vgl. Victor Schultze: Münze und Kirchengeschichte (in: Geschichtliche Studien, Albert Hauck dargebracht, 1916, S. 320 ff). **Wiegand.**

Muhammed, der Prophet der Araber, Begründer der islamischen Religion (¶ Islam: I).

1. Ueberlieferung über M.; — 2. Lebensgang; — 3. Predigt in Mekka; — 4. Wirksamkeit in Medina; — 5. Prophet und Staatsmann.

1. Die Ueberlieferung über M. zerfällt in zwei scharf getrennte Gruppen. Auf der einen Seite steht die im ¶ Koran zusammengefaßte Summe seiner authentischen Aussprüche und Verkündigungen, eine Quelle von höchstem Wert, die zwar M.s Charakter und geistige Entwicklung seit seinem öffentlichen Auftreten zureichend erkennen läßt, aber von seinem äußeren Schicksal nur eine ganz unvollkommene Anschauung gewährt. Dem Koran gegenüber steht die große Masse der Ueberlieferung, aus der sich schon wenige Generationen nach M.s Tod die Prophetenbiographie (sīra) herauskristallisiert hat. Sie ist außerordentlich stark von der Legende überwuchert und von späteren dogmatischen Urteilen bestimmt; dennoch darf die Skepsis ihr gegenüber nicht, wie neuerdings gelegentlich geschehen, übertrieben werden. Während allerdings M.s Jugend und die Zeit seiner geistigen Krise bis zum Durchbruch seines prophetischen Bewußtseins und zum öffentlichen Auftreten durchaus im Dunkel bleibt und aus der etwa dreizehnjährigen Periode seiner prophetischen Verkündigung in Mekka nur einige wenige konkrete Einzelheiten faßbar werden, läßt sich seine staatsmännische, gesetzgeberische und kriegerische Wirksamkeit in Medina bis zur Einnahme von Mekka und zu seinem Tode in den Hauptzügen einwandfrei erfassen.

2. M.s Geburtsjahr ist unbekannt. Es wird um 570 angesetzt, während H. Lammens (s. Lit.) wahrscheinlich zu machen sucht, daß es erst etwa zehn Jahre später liege, so daß M. bei seinem Tod erst wenig über fünfzig Jahre alt gewesen wäre. Er entstammte einer nicht angesehenen und in dürftige Verhältnisse geratenen Sippe des in Mekka herrschenden Stammes Koraisch. In frühester Jugend verwaist, wurde er von seinem Großvater ʿAbd al-Muttalib, nach dessen Ableben von seinem Oheim Abū Tālib an Kindesstatt angenommen. Wie die meisten Mekkaner widmete er sich dem Handel, der seiner Vaterstadt zur wirtschaftlichen Vormachtstellung in Arabien verholfen hatte, und machte als kaufmännischer Angestellter der wohlhabenden Witwe Chadīdscha weite Reisen. Als Fünfundzwanzigjähriger heiratete er seine sehr viel ältere Herrin. Durch Gemütsanlage in Gegensatz zu dem rein weltlich-diesseitigen Sinn der Mitbürger gesetzt, gab er sich frühzeitig Gedanken über das jenseitige Leben hin und geriet in ihrem Verfolg in eine geistige Krise, aus der er mit dem Bewußtsein hervorging, der von Gott für die Araber bestellte Prophet zu sein. Seine Ausgangspunkte waren einerseits die lebhafte Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden göttlichen Strafgerichts, anderseits die Ueberzeugung, daß den Juden und Christen — deren Gemeinschaften er ebenso wie die der Araber mit dem vieldeutigen Wort umma (= Volk, Rasse, Religionsgemeinschaft) bezeichnete — die Rettung aus dem Strafgericht durch die früher an sie gesandten Propheten und die von diesen mitgebrachten Offenbarungsschriften gewährleistet sei. M. konnte als Kaufmann aller Wahrscheinlichkeit nach lesen und schreiben, war aber jedenfalls nicht imstande, die hl. Schriften der Juden und Christen selber zu lesen; was er von diesen mitteilt, beruht auf vielfach mißverstandener mündlicher Ueberlieferung seitens ungelehrter Vermittler. Er war von der substantiellen Gleichheit der älteren Offenbarungen und der gemeinsamen Ableitung der früheren Offenbarungsschriften aus einer himmlischen Urschrift, der „Mutter des Buches", überzeugt, und postulierte nun für sein eigenes Volk einen arabisch redenden Propheten und ein arabisches heiliges Buch. Seine prophetische Mission trat er im Augenblick des Durchbruchs zu der Ueberzeugung an, daß er selber der Gesandte Gottes an die Araber sei. Dies geschah etwa um 610.

3. In den älteren Teilen seiner Predigt (¶ Islam: I, 2 b) steht der Gerichtsgedanke im Vordergrund; er wird in einer dem Stil der älteren arabischen Wahrsager angenäherten gehobenen Sprachform in lebhaftester Schilderung der bevorstehenden Himmelsfreuden und Höllenstrafen dargestellt. Mit ihm verbindet sich die Warnung der gottlosen Mekkaner, zumal der Vorwurf gegen ihre Härte gegenüber den Armen und sozial Untergeordneten. In der Folgezeit tritt die Forderung des Glaubens an den einen Gott immer stärker hervor. Eine Gemeinschaft unter den Gläubigen der neuen Predigt wird durch gemeinsames Gebet und gegenseitige Unterstützung aufgerichtet. Aber diese Predigt fiel in Mekka auf den unfruchtbarsten Boden. Außer der Gattin des Propheten, seinem Vetter ʿAlī, seinem Freigelassenen Zaid und einigen Armen vermochte er lange keine Anhänger zu gewinnen, und die anfängliche Gleichgültigkeit der Mekkaner machte bald wachsender Feindseligkeit Platz. Diese nahm so zu, daß M. sich nach einiger Zeit veranlaßt sah, den größeren Teil seiner Anhänger, um sie im Glauben zu erhalten, von Mekka zu entfernen und zum christlichen König von Abessinien zu schicken, in dem er damals also noch einen geistigen Verbündeten sehen zu dürfen glaubte. Auch in Ṭāʾif, der Nachbarstadt von Mekka, schlug ein Missionsversuch M.s fehl, und sein persönliches Leben wurde durch den Tod seiner Gattin schwer erschüttert.

4. In seiner fast hoffnungslosen Lage trat eine Wendung durch M.s Berührung mit einigen Medinensern anläßlich deren Anwesenheit beim mekkanischen Wallfahrtsfest im Jahre 621 ein. In dem zehn Tagereisen nördlich von Mekka gelegenen Jathrib (später mit dem Ehrennamen al-madīna, d. i. „die Stadt" schlechthin genannt) lebten in fast ununterbrochenem Bürgerkrieg zwei aus Südarabien eingewanderte Stämme, die Aus und Chazradsch, sowie drei jüdische (oder judaisierte arabische) Stämme nebst einigen kleineren Gruppen. Die dortigen Araber waren durch das Zusammenwohnen mit den Juden in höherem Maße an religiösen Dingen interessiert und für sie aufnahmefähig als die Mekkaner. Außerdem empfanden die Verständigen unter ihnen die Notwendigkeit, die zerrissenen inneren Verhältnisse in der Stadt durch gemeinsame Unterwerfung unter eine von außen her kommende höhere Autorität wieder ins Rechte zu setzen. M.s Auftreten machte auf einige von ihnen einen so großen Eindruck, daß sie in Verhandlungen mit ihm traten, und ein Jahr später konnte er, indem er aus dem mekkanischen Stammesverband ausschied, mit seinen Getreuen nach Medina übersiedeln. Von dem angeblichen Datum dieser seiner „Sezession" (hidschra), dem 16. Juli 622 an, zählen die Muhammedaner ihre Zeitrechnung. In Medina trat in M.s Wirksamkeit die prophetisch-religiöse Seite von Anfang an hinter der organisatorisch-diplomatischen zurück. Die Aufgabe der Aufrichtung einer neuen Rechtsordnung ergriff er mit großer politischer Einsicht und schuf in der uns erhaltenen medinischen Gemeindeordnung eine Urkunde seiner staatsmännischen Genialität. Er schloß die beiden medinischen Stämme, die „Helfer" (anṣār), mit den

„Mitausgewanderten“ (muhādschirūn) zu einem Defensivbündnis zusammen, das vor allem gegen Mekka gerichtet war, und das unmerklich in offensive Haltung übergeführt werden konnte; im Innern der neuen Gemeinschaft wurde ein Friedens- und Rechtszustand geschaffen, an dem auch die jüdischen Stämme mit gewissen Vorbehalten teilhatten.

M.s Tätigkeit in Medina wurde durch zwei Momente bestimmt: positiv durch die bald nach der Auswanderung in ihm lebendig werdende Tendenz, Mekka zu erobern, negativ durch die ungeheure Enttäuschung, die er von den Juden erfuhr. So gehen in den ersten acht Jahren in Medina kriegerische Unternehmungen gegen die Mekkaner, beginnend mit Versuchen, die nach Nordarabien ziehenden mekkanischen Handelskarawanen zu überfallen, mit Angriffen auf die medinischen Juden parallel. M. hatte gehofft, bei den Juden gläubige Anerkennung seiner prophetischen Mission sowie der Gleichheit seiner Verkündigung mit den jüdischen hl. Schriften zu finden, und fand statt dessen lediglich Ablehnung und Spott, so daß er bald die Richtung beim Gebet nach Jerusalem hin, die er seinen Anhängern früher vorgeschrieben hatte, abänderte und nach Mekka orientierte. Zugleich begann er die Idee zu entwickeln, daß es bereits vor den zu den Juden entsandten Propheten wahrhaftige Gläubige gegeben habe, unter ihnen vor allem ¶ Abraham, der auch der Stifter des Heiligtums von Mekka sei, und dessen Religion wieder aufzurichten er nun als seine Mission hinstellte. In dieser Ideologie ist zugleich seine neue Stellungnahme gegenüber Mekka gegeben. Die Haltung der zeitgenössischen Mekkaner verwirft er als Abgötterei, aber das Hauptelement in ihrem Kultus, die Verehrung des Heiligtums vom schwarzen Stein, der Ka'ba (¶ Arabien: I, 2), nimmt er für die „Religion Abrahams“ und damit für sich selber und für sein Reformwerk in Anspruch.

624 trug M. bei Bedr einen Sieg über eine von Mekka herangerückte Streitmacht davon, der freilich im nächsten Jahre durch seine Niederlage am Berge Ohod bei Medina wettgemacht wurde. 627 ging der „Grabenkrieg“, so genannt nach dem Befestigungsgraben, mit dem M. Medina umgeben hatte, unentschieden aus. Auf jedes dieser Ereignisse folgte ein Angriff M.s auf die jüdischen Stämme in Medina, von denen er zwei vertrieb, den dritten hinmetzeln ließ. Im Jahre 628 konnte er zu einem Zuge gegen Mekka vorgehen, sah sich aber an der Grenze des hl. Bezirks zum Innehalten veranlaßt und schloß mit den Mekkanern einen Waffenstillstand, der ihm für das nächste Jahr mit seinen Anhängern gegen die Verpflichtung, die Waffen abzulegen, die sog. kleine Wallfahrt (ʿumra) nach Mekka verstattete. Diesen halben Mißerfolg suchte er durch Entsendung einer Streitmacht nach Transjordanien wettzumachen, die jedoch bei Muʾta im Osten des Toten Meeres aufgerieben wurde. Im Jahre 630 aber war sein politisches Ansehen so gesteigert, daß er fast kampflos in Mekka einziehen konnte, wo er mit größter Schonung gegen die früheren Mitbürger vorging und sich im wesentlichen auf die Beseitigung der Götteridole beschränkte. Auch Tāʾif unterwarf sich ihm. Die letzten zweieinhalb Jahre seines Wirkens waren hauptsächlich mit Unternehmungen zur Unterwerfung der Stämme der arabischen Halbinsel ausgefüllt. Noch 631 verzichtete er selber auf die Anführung der Wallfahrt und ließ sich durch seinen alten Gefährten Abū Bekr vertreten, ließ aber beim Schlußfest die sogenannte „Lossagung“ verkünden, nach der in Zukunft den Ungläubigen der Besuch des Wallfahrtsfestes und des hl. Bezirkes untersagt, die bestehenden Verträge gekündigt und nach Ablauf derselben der Krieg bis zur Annahme des Islam oder zur Vernichtung erklärt wurde. Daraufhin führte er selber 632 die sogenannte „Abschiedswallfahrt“ feierlich an. Kurz nach ihr starb er am 8. Juni.

5. So stark der Unterschied in M.s Auftreten zwischen der mekkanischen und der medinischen Zeit ist, so bedeutet er doch nicht eine Aenderung in seinem Charakter. Im Gegensatz zu andern religiösen Führern war er von vornherein auf politische Wirkung und politischen Erfolg gerichtet, und seine Aktivität wirkte sich in dieser Richtung ungebunden aus, sobald sie die Möglichkeit dazu fand. Anderseits ist kein Zweifel daran, daß er, nachdem er einmal zum Bewußtsein seiner prophetischen Sendung gelangt war, aufrichtig in allen seinen Handlungen und Verkündigungen, auch wenn diese es mit höchst profanen und alltäglichen Dingen zu tun hatten, Aeußerungen des göttlichen Willens sah. Allerdings gewann seine Kardinalforderung des islām, der Hingabe an den Willen Gottes, in der medinischen Zeit immer mehr zugleich den Sinn der Forderung unbedingten Gehorsams vor ihm, dem Gottgesandten selber. Mit den veränderten Aufgaben hängt es zusammen, daß in der späteren Zeit das religiös-ethische Moment gegenüber der vielfach ins Detail gehenden kultischen und profanen Gesetzgebung zurücktritt. M.s Glaubenslehre ist dürftig und widerspruchsvoll, seine Pflichtenlehre primitiv und wenig vergeistigt. Obwohl er sich selber den Titel eines Propheten (nabī) beilegte, darf er mit den israelitischen Propheten nicht von fern her verglichen werden. Dafür entspricht er etwa dem vulgären politisch-irdischen ¶ Messias-Ideal, das im späteren Judentum lebendig war und von dem Jesus sich abwendete (Mtth 3_8 ff). In der späteren dogmatischen Entwicklung des Islam ist M. freilich nicht nur von den niedrig-menschlichen, sondern von menschlichen Zügen überhaupt befreit und zum kosmischen „Idealmenschen“ (insān kāmil) gesteigert worden.

Das Leben M.s nach Muhammed Ibn Ishāk, bearb. von Abd el-Malik Ibn Hischām, hrsg. von F. Wüstenfeld, 1858—60; deutsch von G. Weil, 1864; — A. Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammad, 3 Bde., 1869²; — Th. Nöldeke: Das Leben M.s, 1863; — W. Muir: The Life of Mahomet and History of Islam, new and revised ed. by T. H. Weir, Edinburgh, (1912) 1923²; — H. Lammens: Qoran et Tradition; comment fut composée la vie de Mahomet (in: Recherches de science religieuse I, Paris 1910); — Derſ.: Mahomet fut-il sincère? (ebda. II, 1911); — Derſ.: L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra (in: Journal asiatique, Paris 1911); — T. Andrae: Die Person M.s in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918; — F. Buhl: Das Leben M.s, deutsch von H. H. Schaeder, 1930. **H. H. Schaeder.**

Mulert, Hermann, evg. Theologe, * 11. Januar 1879 in Niederbobritzsch (Sachsen), 1907 Privatdozent in Kiel, 1909 in Halle, 1912 in Berlin, 1917 ao. Prof. für Systematische Theologie in Kiel, seit 1920 ord. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: Die Lehrverpflichtung in der evg. Kirche Deutschlands, (1904) 1906²; (mit ¶ Heussi) Atlas zur Kirchengeschichte, (1905) 1919²; Wahrhaftigkeit und Lehrverpflichtung, 1911; Der Christ und das Vaterland, 1915; Schleiermacher, 1918; Gebetserhörung, Freiheitsglaube, Gottesglaube, 1921; Konfessionskunde, 1927. — Gab heraus: Schleiermachers Sendschreiben an Lücke, 1908; Schleiermachers Weihnachtsfeier, 1908; P. de Lagarde (Klassiker der Religion Bd. 7), 1913; Theologie (Wissenschaftliche Forschungsberichte 6), 1921; ¶ Diltheys Leben Schleiermachers, 1922². **Bruhn.**

Mulford, Prentice (1834—91), Seemann, Goldgräber, 1873 als Zeitungskorrespondent in Wien, zuletzt Mitarbeiter des New Yorker „Graphic", gab seinen Beruf auf und ging nach New Jersey, um in einem selbsterbauten Blockhaus die „Wiedergeburt aus dem Geist" zu erleben. Durch seine Essays ist er in Nordamerika und Brasilien Wegbereiter des New Thought Movement (¶ Neugeistbewegung) geworden. Er geht aus von Henry Woods Wort: „Gedanken sind Dinge." Diese aus dem Unendlichen stammenden „Dinge" sind Kräfte, die uns Muskeln und Mienen und auch die Ereignisse um uns schaffen, „Bausteine unseres Schicksals". Das Unendliche wird nur durch uns selbst wirksam. Allen schlechten Verkehr, auch mit Leidenden und Unglücklichen, überhaupt alles Ueble ablehnend, muß man dem Unendlichen glauben und dann „ganz bei der Sache sein", wollen durch sich und glauben an sich. Letzteres materialisiert sich zu Fleisch und Blut und schafft den spirituellen Leib. Dann kann der „Unfug des Sterbens" aufhören. Der Außenwelt gegenüber muß man alles Geschaffene und vor allem die Menschenwelt lieben.

Vf. u. a.: Your forces and how to use them (= White Cross Library), 1886 ff; Die Möglichkeit des Unmöglichen. Deutsch von Max Hayek, 1919; Der unendliche Geist des Lebens, 1922. — Anna Eppstein hat unter dem der angelsächsischen Gralsage entlehnten Pseudonym „Sir Galahad" frei bearbeitet: Der Unfug des Sterbens (1913), Der Unfug des Lebens (1913), Das Ende des Unfugs (1925). — Vgl. Horatio W. Dresser: History of the New Thought Movement, 1919. **Stocks.**

Multatuli, Deckname von Eduard Douwes Dekker (1820—87), Schriftsteller, * in Amsterdam, lebte zuletzt in Nieder-Ingelheim a. Rhein. Niederländischer Kolonialbeamter, hat M. als Ministerresident auf Java (seit 1851) jene Kritik an den europäischen Kolonialmethoden begonnen, die sich im Widerspruch gegen Englands Kolonialpolitik in Indien, Belgiens am Kongo fortsetzte, aber in der verlogenen Weltkriegspropaganda gegen Deutschlands Kolonialwirtschaft leider zum Stillstand kam. M. nahm seine Entlassung und schilderte in dem autobiographischen Roman Max Havelaar (1860) mit sittlichem Pathos das den Eingeborenen geschehende Unrecht. Dabei ist er ein Intellektualist, der die Fehler anderer mit Unerbittlichkeit sieht und hervorzieht, selbst aber in Eheirrungen und sittlicher Zuchtlosigkeit lebt. Sein ethischer Pessimismus sah in Religion und Christentum keinen Wert; Christus gehöre nicht in diese Religion: „Ich stehe ihm näher als ihr und sage euch, daß ihr Elende seid. Jesus war kein Christ." ¶ Nietzsche-Kritik ohne dessen Kraft und Wahrhaftigkeit. M., dessen Deckname sich mit dem ertragenen Leid brüstet, hat heute keine seelische Aktualität mehr.

Werke deutsch, 10 Bde., von W. Spohr, 1899 ff; — G. Jonckbloet: M., 1894; — J. B. Meerkerk: E. D. Dekker, 1900; — H. Oeser in: ChrW 1904, Nr. 34. 36. 38. 39; 1905, Nr. 9. 12. 13; — RGG[1] II, Sp. 42 f. **Bornhausen.**

Mumm, Reinhard, * 25. Juli 1873 in Düsseldorf, 1900 Generalsekretär der Freien kirchlich-sozialen Konferenz, seit 1902 auch Geschäftsführer der „Sozialen Geschäftsstelle für das evg. Deutschland", Sozialpfarrer für Westfalen (¶ Kirchlich-sozial). Als Politiker gehörte M. der Deutsch-nationalen Volkspartei an, in der er neben den nationalen und sozialen Gesichtspunkten insbesondere die christlich-kirchlichen Belange vertrat; so setzte er sich vor allem für die Bekenntnisschule ein. Im Dezember 1929 trennte sich M. mit anderen Gleichgesinnten von der Deutsch-nationalen Volkspartei und gehört jetzt zur Christlich-Nationalen Arbeitsgemeinschaft.

Vf. u. a.: Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient, 1. Teil 1905; Die Theorie der christlich-nationalen Arbeiterbewegung, 1907; Der Christ und der Krieg, (1915) 1917[3]; Religionsunterricht und Nationalversammlung, 1919; Lichtbühne, 1920; Reichsschulgesetz, 1922; Die Deutsch-nationale Volkspartei und die kulturellen Aufgaben des Reichstags, 1924. — Hrsg. der Kirchlich-Sozialen Blätter, der Hefte des Kirchlich-Sozialen Bundes, der Mitteilungen des evg. Reichsausschusses der Deutsch-nationalen Volkspartei; Der parlamentarischen Reden Ad. Stöckers, 1913. **Glaue.**

de Mun, Albert, Graf (1841—1914), französischer kath. Politiker, * auf Schloß Lumigny (Dep. Seine-et-Marne), seit 1862 Kürassieroffizier, nahm 1875 seinen Abschied, um sich ganz den von ihm gegründeten Arbeitervereinen (Oeuvre des Cercles catholiques d'ouvriers; ¶ Katholisch-Sozial, 4 a) zu widmen. 1876 wurde er als royalistischer Abgeordneter in die Kammer gewählt. Nach vergeblichen Versuchen zur Bildung einer „kath." Partei schloß er sich an Boulanger an, trat aber 1892 nach der Aufforderung ¶ Leos XIII zum „Ralliement" (d. h. zur Aussöhnung mit der Republik) auf den Boden der republikanischen Verfassung. In der Kammer, in der er von 1894—1910 den Wahlkreis Finistère vertrat, war er der kühnste Vertreter der ultramontanen Ansprüche.

Vf. u. a.: Discours, 7 Bde., 1888—1904; La loi des suspects, 1901; Les congrégations religieuses devant la Chambre, 1904; Contre la Séparation, 1905; Ma vocation sociale, 1909; La guerre de 1914, 1915. — Ueber de M. vgl. V. Giraud: Un grand Français, A. de M., 1918; — Piou: Le comte A. de M., 1921; — H. Fontanille: L'Oeuvre sociale d'A. de M., 1926. **Lachenmann.**

Mundle, Wilhelm, evg. Theologe, * 28. April 1892 in Stuttgart, 1919 Privatdozent für NT in Marburg, 1925 ao. Prof., 1925 Pastor in Düsseldorf-Werften, seit 1927 in Hamborn (Rhein).

Vf. u. a.: Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, 1919; Die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit, 1919; Die religiösen Erlebnisse, ihr Sinn und ihre Eigenart, (1921) 1927[2]; Das religiöse Leben des Apostels Paulus, 1923. **A. Meyer.**

Munier, David (1798—1872), reformierter Theologe, * in Genf, 1825 Pfarrer in Chêne, 1846 in Genf, 1835 Professor der orientalischen Sprachen (AT) an der dortigen Akademie (Universität), ein Gegner des Réveil (¶ Erweckungsbewegung, 2 b), ein entschiedener Verteidiger der Nationalkirche, hat M. als Prediger und als Leiter bei kirchlichen und akademischen Gelegenheiten einen bedeutenden Einfluß geübt zur Zeit der Umwandlung der Genfer Kirche in eine Volkskirche.

Confessions et discours (avec une praeface de F. Coulin), Genf 1874. **Choisy.**

Munzinger, Karl, evg. Theologe, * 11. Juli 1864 zu Quirnbach (Pfalz), 1890—96 Missionar des Allgemeinen Evg.-Prot. Missionsvereins in Japan, nach seiner Rückkehr in die Heimat Pfarrer in Sausenheim und Zweibrücken, dann Dekan in Kusel und seit 1920 Dekan und Oberkirchenrat in Landau (Pfalz).

Vf. u. a.: Psychologie der japanischen Sprache (Abdruck aus den Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens), Tokyo 1894; Die Japaner, 1898; Die Protestation, historisches Schauspiel zur Förderung der Gedächtniskirche der Protestation zu Speyer, 1900; Paulus in Corinth, 1908; Festspiel zur 4. Jahrhundertfeier des Speyerer Reichstags, 1929. **Paul.**

Muratori, Ludovico Antonio (1672—1750) italienischer Historiker, * zu Vignola, seit 1695 Bibliothekar der Ambrosiana, wo er u. a. das ¶ Muratorische Fragment entdeckte, seit 1700 Bibliothekar

und Archivar in Modena, 1716—33 zugleich Propst von Santa Maria della Pomposa, weithin auch in den höchsten kirchlichen Kreisen geachtet als „wahres Licht italienischer Gelehrsamkeit", obwohl M. durch seine kritische Geschichtsschreibung und seine kirchlich-religiösen Anschauungen (z. B. seine Kritik des Mariendogmas und Heiligenkults, seine Zurückhaltung in der Frage der Marienverehrung u. a.) zuweilen Aergernis erregte.

Sein berühmtestes Werk ist die Sammlung der Geschichtsquellen Italiens im Mittelalter (Rerum italicarum Scriptores ab anno 500 ad annum 1500, 28 Bde., 1723—51). — Vf. ferner u. a.: Anecdota ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus I—II, 1697 f; III—IV, 1713; De ingeniorum moderatione in religionis negotio, 1714; Delle Antichità Estensi, 2 Bde., 1717—40; Esercizi spirituali, 1723; Antiquitates Italicae medii aevi, 6 Bde., 1738 bis 1743 (italienisch mit Zusätzen: Dissertazione sopra le Antichità Italiane, 3 Bde., 1751); Novus Thesaurus veterum Inscriptionum, 4 Bde., 1739—43 (erweitert 1775; vgl. ¶ Epigraphik: II); Annali d'Italia (bis 1749), 12 Bde., 1744—49; Della regolata divozione de Christiani, 1747 (gegen die übertriebene Heiligenverehrung, die zahlreichen Feiertage u. a.); Della pubblica felicita, 1749; Liturgia Romana vetus, 1748 (¶ Liturgiewissenschaft, 1 a). — Gesamtausgaben: 36 Bde., Arezzo 1767 bis 1780; 48 Bde., Venedig 1790—1800. Neuausgabe der Scriptores etc., 1900 ff von G. Carducci und Vitt. Fiorini; Epistolario di L. A. M., hrsg. von M. Campori, 1901 ff (mit Bibliographie und biographischen Einleitungen). — Ueber M. vgl. ferner Alfr. Dove: Ausgewählte Schriften, 1898, S. 341 ff; — RE³ XIII, S. 567 ff (daselbst ältere Lit.); — Fr. H. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher II, 1885, S. 839 ff; — HN³ IV, 1910, S. 1473 ff; — Ed. Fueter: Gesch. der Neueren Historiographie, 1911, S. 318 ff. **Zscharnack.**

Muratorisches Fragment heißt nach seinem Entdecker L. A. ¶ Muratori ein leider verstümmeltes lateinisches Verzeichnis der als kanonisch und apostolisch anerkannten kirchlichen Leseschriften in einer Mailänder Handschrift des 8. Jhd.s. Erhalten ist nur die Besprechung der nt.lichen Schriften. Nach Inhalt und Urteilsweise spiegelt das Verzeichnis Stand und Probleme der abendländischen Kanonsbildung um 200 (¶ Bibel: II B, 3 a).

Texte: zuerst bei L. A. Muratori: Antiquitates Italicae medii aevi III, 1740, S. 851 ff. — Handausgaben mit Apparat: E. Preuschen: Analecta² II, 1910, S. 27 ff; — H. Lietzmann: Kleine Texte 1, 1908². — Vgl. Literatur zu ¶ Bibel: II B und bei Preuschen a. a. O.; — RE³ IX, S. 796 ff. **v. Soden.**

Murbach, Kloster, eines der religiösen und Bildungszentren im ¶ Alamannen-Gebiet (¶ Elsaß-Lothringen, 1), 727 von ¶ Pirmin gegründet, 923 oder 926 von den Ungarn zerstört, aber unter Kaiser Otto I wiederhergestellt. Seit Anfang des 13. Jhd.s Fürstabtei, 1764 in ein weltliches Chorherrenstift umgewandelt und nach Gebweiler verlegt, wo es aber 1789 aufgehoben wurde.

Die alten Statuta Murbacensia bei Albers: Consuetudines monasticae III, 1907, S. 79 ff (vgl. H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 617; Seebaß in ZKG XII, 1890, S. 322 ff). — Ueber M. vgl. KHL II, Sp. 1061 f; — Hauck I—V (s. Register). **Zscharnack.**

Muretov, Mitrofan Dmitrijević, russischer Theologe, * 1851, seit 1878 Prof. an der Moskauer geistlichen Akademie, 1910 im Ruhestande.

Werke (russisch): Das altslavische Markusevangelium, Verbesserungen, Ergänzungen und Bemerkungen zu den Arbeiten Prof. G. A. Voskresenskijs, 1897; Die slavisch-russische Uebersetzung des NT.s, die nach der Ueberlieferung dem Prälaten Alexei, Metropoliten von Kiev, Moskau und Altrußland zugeschrieben wird, 1898; Althebräische Gebete unter dem Namen des Apostels Paulus mit Beilagen: Ueber die literarischen Eigentümlichkeiten der Schriften des Apostels Paulus und die Bedeutung des terminus καθολικός, 1905; Ernst Renan und sein Leben Jesu, 1908. **Haase.**

Murillo, Bartolomé Esteban (1617—82), Maler der Hauptblüte der spanischen Kunst des 17. Jhd.s (¶ Malerei und Plastik: III B, 1). Wie die ihm verwandten Talente ¶ Raffael und van Dyck ist M. oft überschätzt worden; die geringe künstlerische Entwicklung, der Stilwandel infolge des Studiums der Werke anderer (vgl. Raffael), die starken Einflüsse von Velázquez, Ribera, ¶ Tizian, ¶ Rubens, v. Dyck beweisen seine Kleinheit; in der Gesamtentwicklung ist er stark Epigone. Wenn Zurbarán in seiner männlichen, ernsten, so individuellen und charakteristischen Kunst das Stück Germanentum (durch die Westgoten) im Spanier darstellt, so ist M. der echte Romane: sinnlich-heiter, körperlicher, weltlicher. In der Auffassung des Menschen, d. h. der Figur, ist er charakteristisch repräsentativ, da den südlichen, auf der Straße lebenden Romanen nie das Gefühl verläßt, wie ein Schauspieler auf der Bühne gesehen zu werden. M.s Verlorener Sohn (London, Sammlung Veit) macht das deutlich, zumal beim Vergleich mit ¶ Rembrandts Darstellungen desselben Stoffes. Auch M.s Helldunkel ist von dem Rembrandts sehr verschieden; es erinnert an Weihrauchwolken in einer bunten, kalten, steinernen Kirche des Südens. Den Unterschied und Abstand von Zurbarán zeigt der Vergleich der Darstellung von Schmerz und Reue in dessen Bestrafung des Hieronymus (Guadalupe) und in M.s Schmerzensmutter (London, Slg. Linden) und Magdalena (Köln). Martyrien und das Leiden Christi treten jetzt zurück vor der Marienverehrung. Immer wieder hat M. seine Lichtvisionen gemalt als Ausdruck des Uebersinnlichen, in Szenen des Marienlebens wie der Geburt Mariä (Paris), der Geburt Christi (Neuyork, Slg. Ehrich), der Anbetung der Hirten (Sevilla, Berlin), der Himmelfahrt in Petersburg, die eine große Lichtvision ist, und in seinen zahlreichen Immakulaten (vgl. in Bd. III: Tafel 33, Abb. 1). Höher als das Motiv der gesenkten Augen und betend vorgestreckten Hände steht das häufigere des emporgerichteten Blickes und der über der Brust gekreuzten Hände. Die Schlankheit des Körpers und seine Drehung als seelisches Ausdrucksmotiv berühren sich mit der Gotik des Nordens und der ersten Blüte der spanischen Kunst, wie die nach oben unendlich aufsteigende Bewegung im ganzen Bilde. Gesichte und Verzückungen mönchischer Heiliger sind ein weiteres Hauptgebiet seiner Kunst, z. B. Franz von Assisi (Genua), Antonius (Sevilla, Dom), Augustin (Sevilla), Diego (Paris); besonders den hl. Franz von Paula hat er bedeutend gestaltet (Madrid). Dann dehnte er das Thema der hl. Kinder aus auf den Jesusknaben als Guter Hirt in einer Stimmungslandschaft (Madrid, London, Slg. Rothschild, Glasgow) und auf Johannes (Madrid), in gleicher Auffassung stellte er Christus als Weltretter (Sevilla, Caridad), Maria (Lützschena) und das Christkind in den hl. Familien in München und London oder mit Joseph in Petersburg dar. Selten nur ist M. so innerlich und seelisch ausdrucksvoll wie in einigen Darstellungen echt christlicher Liebe (caritas) aus der Legende des hl. Thomas (München, Sevilla, London). Sehr viele kirchliche Bilder M.s sind anderseits nach Wesen und Geist weltlich-heidnisch, wie die italienische Renaissance und die akademisch-klassizistische Kunst, die nach 1650 allgemein in Europa über die nationalen Kunstblüten und die große schöpferische Kunst wieder die Herrschaft bekam. Derart sind viele Ver-

kündigungen und hl. Familien M.s (Madrid, Paris) und die Mehrzahl sogar seiner Marien mit dem Kinde (Rom, Corsini); die kindlich-gläubige Dresdener Maria ist eine Ausnahme. Eine andere Art von Weltlichkeit ist prunkendes, rauschendes Zeremoniell im Geist des restaurierten, gegen den Protestantismus und die weltliche Wissenschaft kämpfenden, die Kunst als Machtmittel verwendenden Katholizismus, wie die Bernhards- und Ildefonsvisionen in Madrid, der hl. Franz in Köln, die Vermählung Mariä in London, womit die viel christlichere Darstellung Grecos in Bukarest zu vergleichen ist. Auch der sinnlich-geschlechtliche Einschlag der spanischen Brautmystik der hl. ¶ Therese (¶ Mystik: VB, 2) wird besonders in einigen Werken M.s sichtbar, wie in manchen Antoniusbildern (Sevilla, Berlin) und namentlich dem hl. Franz unter dem Kreuz (Sevilla, Neuyork), was ein Vergleich derselben Darstellungen etwa bei Giotto (¶ Malerei und Plastik: I, 4 d) deutlich macht.

Karl Justi: Murillo, (1892) 1905²; — August Mayer: Murillo (Klassiker und Kunst), 1913. **Franz Bock.**

Murmellius, Johannes (1480—1517), Philologe, Dichter und Schulmann (¶ Humanismus), * in Roermond (Herzogtum Geldern), studierte, vorgebildet in Deventer unter ¶ Hegius, in Köln und Münster, brach hier, erst als Lehrer an der Domschule, dann als Rektor der Ludgerischule, dem Humanismus Bahn, ermahnte aber zugleich seine Schüler zu Frömmigkeit und Sittlichkeit, wurde 1513 Rektor in Alkmar und war zuletzt noch Lehrer in Deventer. Von seinen Schulbüchern fand weiteste Verbreitung die „Pappa puerorum", ein Uebungsbuch für den ersten Lateinunterricht, enthaltend ein Vokabularium, Gespräche, Sitten- und Anstandsregeln und Sprichwörter (mit deutschen Uebersetzungen).

Ausgewählte Werke des J. M., 5 Bde., hrsg. von Alois Bömer, 1892/95; — Ausgewählte Gedichte von J. M., Urtext und metrische Uebersetzung hrsg. von D. Reichling, 1881; — Derſ.: J. M., sein Leben und seine Werke, 1880. **O. Clemen.**

Murner, Thomas (1475—1537), hat 20 Jahre im Kampf gegen ¶ Luther gestanden (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2 e, Sp. 1863). Unstet und haltlos im Wandel ist er voll Eifer, Geschick und Sachkunde im Kampf für Rom, darüber hinaus der geistreichste und fruchtbarste Satiriker seiner Partei. * in Oberehnheim, Franziskaner im benachbarten Straßburg, studiert und predigt er von Paris bis Krakau. 1502 veröffentlichte er gegen ¶ Wimpfelings Germania seine Germania nova. 1512 will seine „Narrenbeschwörung" die Narren, die ¶ Brant ins Land geführt hat, wieder hinausbeschwören. Die gleichzeitige „Schelmenzunft" geißelt noch schärfer die Sünden des Munds. 1519 wird die gegen das Treiben der Verliebten gerichtete „Geuchmatt" in ihrer Zerfahrenheit ein Bild seines wirren Lebens. Sein Kampf gegen Luther gipfelt 1522 witzig, aber würdelos im „Großen lutherischen Narren".

Th. M.s Deutsche Schriften, hrsg. von Franz Schultz, bisher 9 Bde., seit 1918. — Ueber M. vgl. Th. v. Liebenau: Th. M., 1913; — Pl. Merker: M.studien, 1917; — Emil v. Borries: Wimpfeling und M. im Kampf um die ältere Geschichte des Elsasses, 1926. — Aelteres in RE³ XIII, S. 569 ff; XXIV, S. 191. — Neueres vgl. Jahresberichte über die germanische Philologie 33, 1911, S. 151; 34, 1912, S. 175; 35, 1913, S. 176 f; 36, 1914, S. 184; 39/40, 1917/18, S. 195 f und G. Schuhmann in Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 16, 1922, S. 83 ff. **Alfred Goetze.**

Murri, Romolo, italienischer Modernist und Politiker (¶ Reformkatholizismus), * 1870 in Montesampietrangeli, studierte kath. Theologie und empfing die Priesterweihe, widmete sich aber dem Journalismus; sein Modernismus setzte dementsprechend ein in der Politik (Autonomie der politischen Tätigkeit der Katholiken Italiens), kam von da zum Kampfe gegen die Hierarchie und das römisch-kirchliche System und wiederum weiter zu einem gemäßigten philosophisch-theologischen „Modernismus": M. will im Dogma nicht „Modernist", sondern nur „Revisionist" sein und rechnet sich durchaus zum Katholizismus. 1907 verfiel M. der Suspension, 1909 der Exkommunikation; 1909 wählten ihn die Sozialisten in das Parlament, aber eine spätere Wiederwahl fand nicht statt. M. lebt jetzt in Rom als Hauptschriftleiter der Bologneser Zeitung „Resto del Carlino".

Vf. u. a.: La mia posizione nella Chiesa e nella Democrazia 1907; La politica Clericale e la Democrazia, 1910²; Kämpfe von heute. Das christliche Leben zu Beginn des 20. Jhd.s, 1910; Filosofia della Fede, 1912; Zeitschriften: Cultura soziale; Il Commento. — Vgl. RGG¹ IV, Sp. 576; — O. Lempp: Der italienische Modernismus (Religion und Geisteskultur VI, 1909, S. 228 ff). **Zendt.**

Musäus, 1. Johannes (1613—81), lutherischer Theologe, Urenkel von Simon M. (s. 3), * in Langewiesen bei Ilmenau, seit 1646 Professor der Theologie in Jena, hat die dortige theologische Fakultät, die noch unter J. ¶ Gerhard dem strengsten orthodoxen Luthertum zugetan gewesen war (¶ Jena), zu einem weitherzigeren Standpunkt hinübergeführt. Obwohl auch er G. ¶ Calixts Synkretismus bestritt, widerstand er doch der gegen diesen besonders von den Wittenberger Theologen gerichteten Verfolgung und vereitelte zusammen mit seinen ihm gleichgesinnten Kollegen in Jena die Durchsetzung des Consensus repetitus fidei verae Lutheranae als einer neuen Bekenntnisschrift (¶ Synkretistischer Streit). So aber wurde M. selbst in einen erbitterten Streit mit A. ¶ Calov verwickelt. Doch unterschrieb auch er die durch das Visitationsdekret von 1679 allen Jenenser Professoren aufgezwungene Formel, der gemäß sie jedem Synkretismus entsagen sollten. M. war ein scharfer und genauer Denker. Indem er in ähnlicher Richtung wie Calixt mit den Mitteln der damaligen Philosophie eine Abgrenzung des theologischen und des philosophischen Erkennens erstrebte, trug er dazu bei, die lutherische Orthodoxie für die Aufnahme rationalistischer Motive empfänglich zu machen. Wirksamer als durch M.s eigene schwerfällige Schriftstellerei hat sich die von ihm vertretene theologische Richtung durch das auf Grund seiner literarischen Hinterlassenschaft von seinem Schüler und Schwiegersohn J. W. ¶ Baier verfaßte Compendium theologiae positivae verbreitet (¶ Orthodoxie, 2 c).

Vf. u. a.: De usu principiorum rationis et philosophiae, 1644; Introductio in theologiam, 1679; Praelectiones in Epitomen Formulae Concordiae, 1701. — Vgl. A. Tholuck: Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs, 1852, S. 199 ff. 422 ff; — C. Stange: Zur Theologie des M. I, 1897; — RE³ XIII, S. 572 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927. **O. Ritschl.**

2. Peter (1620—74), lutherischer Theologe, Bruder und Gesinnungsgenosse von Johannes M. (s. 1), 1648 Professor der Philosophie, 1653 der Theologie in Rinteln, nahm an dem Religionsgespräch zu Kassel 1661 zwischen Reformierten und Lutheranern teil (¶ Einigungsbestrebungen: II, 4). 1663—65 war M. Professor in Helmstedt, 1665 wurde er an die neu errichtete Universität Kiel berufen; als erster Dekan der theologischen Fakultät hat er dieser den Stempel des melanchthonischen Geistes aufgedrückt.

RE³ XIII, S. 576 f (mit älterer Literatur). **Rühle.**

3. Simon (1529—82), lutherischer Theologe, * in Vitsche bei Kottbus, wurde Gräzist an der Sebaldusschule in Nürnberg, 1549 Pfarrer in Fürstenwalde in der Neumark, 1552 in Crossen, 1554 als Nachfolger Moibans in Breslau, wo er als eifriger ¶ Interims-Gegner mit dem Bischof und seinem Kapitel zusammengeriet, 1557 als Nachfolger des ¶ Menius Superintendent in Gotha, wo er wie dann als Superintendent und Universitätsprofessor in Jena sich als fanatischer Gnesiolutheraner betätigte. Er präsidierte der am 2.—8. Aug. 1560 in Weimar zwischen ¶ Flacius und ¶ Strigel gehaltenen Disputation über die Erbsünde und gab 1562 die Disputationsakten heraus. 1561 kam er als Nachfolger ¶ Hardenbergs nach Bremen, wo er mit seinen Predigten über das Abendmahl Anstoß erregte. Als Hofprediger in Schwerin 1563—66 und als Superintendent in Gera 1566—68 schlug er sich mit den Adiaphoristen (¶ Adiaphoristischer Streit), als Pfarrer in Thorn mit den Katholiken herum. Auch als Generalsuperintendent in Koburg und dann in Soest konnte er sich nicht lange halten und wurde 1580 Generalsuperintendent in Mansfeld. Seine Streitschriften stoßen ab durch unglaubliche Roheit; Wittenberg nannte er bei einer Jenaer Universitätsfeier eine stinkende Kloake des Teufels.

ADB 23, S. 91 ff; — G. Wolf: Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte I, 1915, S. 2, Anm. 1: — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1912. **O. Clemen.**

Musculus, 1. Andreas (1514—81), lutherischer Theologe, * in Schneeberg (Sachsen), seit 1541 erst Prediger und Dozent, dann ord. Prof. in Frankfurt a. O., seit 1566 ebenda brandenburgischer Generalsuperintendent, leidenschaftlicher Hauptvorkämpfer des Luthertums gegen den Calvinismus und den „Philippismus" in Brandenburg (¶ Frankfurt a. O., Sp. 663; ¶ Brandenburg: II, 3), obwohl er die während seiner Wittenberger zweiten Studienzeit neben dem Einfluß Luthers erfahrenen Einwirkungen ¶ Melanchthons nie völlig abgestoßen hat. Als Vertreter Kurbrandenburgs war M. auch seit 1576 an der Fertigstellung der ¶ Konkordienformel beteiligt.

Vf. u. a.: Enchiridion sententiarum, 1552; Catechismus, 1555; Vom Himmel und der Höllen, 1559; Das Lehrbekenntnis im brandenburgischen Corpus doctrinae, 1572; Widerlegung der Calvinisten, 1577. — Ueber M. vgl. Chr. W. Spieker: Lebensgeschichte des A. M., 1858; — L. Grote: Zur Charakteristik des A. M. (ZhistTh 1869, S. 377 ff); — Gustav Kawerau: Johann Agricola, 1881, S. 313 ff; — RE³ XIII, S. 577 ff; XXIV, S. 191. **Zscharnack.**

2. Wolfgang (1497—1563), reformierter Theologe, * in Dieuze in Lothringen, Benediktiner, verließ das Kloster 1527 um seiner evg. Gesinnung willen und war nach kurzer Tätigkeit als Pfarrer in Dorlisheim und als Helfer am Straßburger Münster von 1531—47 Pfarrer in Augsburg, eifrig tätig für die Durchführung der Reformation in dieser Stadt, zugleich auch für eine Union unter den Protestanten, besonders für das Zustandekommen der Wittenberger Konkordie (¶ Abendmahl: II, 4 b). Durch das ¶ Interim vertrieben, irrte er längere Zeit heimatlos umher, bis er in Bern eine theologische Professur erhielt. Bei der Durchführung des Calvinismus in der Pfalz (¶ Bayern: II, 1 b) gehörte er zu den kurfürstlichen Beratern. — ¶ Bund: III, 1 b.

Vf. u. a.: Loci Communes und Kommentare zum AT und NT (¶ Bibelwissenschaft: I, 4). — Vgl. Streuber: W. Müslin (Berner Taschenbuch 1860); — RE³ XIII, S. 581 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926; IV, 1927. — Ueber M.s Kirchenlieder vgl. Erichson in MGkK 1897, Heft 8. **† Hadorn.**

Musik und Gesang.

I A. Musik und Religion, grundsätzlich; — I B. Musik und Gesang, religionsgeschichtlich; — II A. Musik, Gesang und Dichtung in Israel; — II B. Synagogale Musik; — III A. Geschichte der christlichen Kirchenmusik; — III B. Christlicher Gottesdienst und Musik.

Musik und Gesang: I A. Religion und Musik, grundsätzlich.

1. Daß zwischen R. und M. ein Zusammenhang besteht, ist schon aus ihrer Verbindung in allen, auch den einfachsten Kulten (¶ Musik: I B) zu ersehen. Ob aber dieser Zusammenhang auf Wesensverwandtschaft oder bloß auf Begleiterscheinungen zurückgeht, das erscheint fraglich, und diese Frage entnehmen wir unserem Thema. Ginge uns (wie Hanslick) das Wesen der M. in die Tonformen auf, dann wären wir mit der Antwort bald fertig: keine Wesensverwandtschaft. Anders, wenn wir der M. einen in diesen Formen sich äußernden sinnvollen Inhalt zuschreiben wollen; wohlverstanden der reinen M., d. h. der unter Ausschluß aller mittelbar oder unmittelbar der sichtbaren Welt entnommenen Ausdrucksmittel nur in der Tonwelt sich bewegenden M. Kann nun eine solch gegenstands- und begriffslose Kunst überhaupt einen Sinn haben? Nur dann, wenn wir ihn gefühlsmäßig erfassen, und das können wir nur dann, wenn die Tonbilder uns zu Sinnbildern unseres Gefühlslebens werden; einen religiösen Sinn aber können sie auch dann für uns nur insoweit haben, als die R. ein Bestandteil unseres Gefühlslebens ist. Demnach erscheint das Gebiet der Tonkunst den anderen Künsten gegenüber sehr beschränkt. Aber gerade innerhalb dieser Schranken bewährt sie ihre wertvollste Eigenart. Während die anderen Künste sich der nebeneinander im Raum befindlichen oder vorgestellten Gegenstände der sichtbaren Welt als Veranschaulichungsmittel bedienen und darum auch die so veranschaulichten Gefühle immer nur nach- oder nebeneinander stellen können, vermag die reine M., weil von den verfestigten Formen dieser Welt unabhängig, das Gefühlsleben unmittelbar in seinem Verlaufe zu versinnbildlichen. In demselben Maße, wie sich uns der geistige Gehalt dieses Verlaufs erschließt, erfassen wir den Sinn der M., und je reiner wir ihn aus den Tonformen heraushören, um so freier ist das Gefühlsleben, das sie uns versinnbildlichen, von jeder Beeinträchtigung durch die Umwelt. Das ist aber eine ästhetische Wirkung, die ganz der von der R. verheißenen ethisch-realen entspricht (Das ¶ Aesthetische und die Religion). Am eindrucksvollsten wird sie uns durch Anwendung der zur Selbständigkeit erwachsenen neuzeitlichen Polyphonie (¶ Musik: III A, 2). Hier bahnt sich jede Einzelstimme als gleichberechtigte Tonfolge im Wetteifer mit den anderen gleichzeitig erklingenden Stimmen ihren Weg. Wer das so entstehende Gewirr von Tönen trotz aller Dissonanzen und rhythmischen Verschiebungen als Entfaltung einer lebensvollen Harmonie zu erfassen vermag, der wird sich an diesem idealen Ausgleich aller musikalischen Disharmonien auch erbauen können als an einem ästhetischen Vorbilde für die von unserer R. zu verwirklichende Erlösung aus allen Wirrsalen des Lebens.

2. Dafür, daß und wie sich diese aus der Eigenart der M. zu erschließende Möglichkeit ihrer Wirkung auch tatsächlich bewährt, und zwar nicht bloß ausnahmsweise bei einzelnen religiös und musikalisch gleich bevorzugten Individuen, können wir uns auf glaubhafte Zeugnisse berufen, insbesondere auf solche von Philosophen, Musikgelehrten und Musikern.

In erster Linie waren es die Dichterphilosophen der ¶ Romantik, die, unter dem frischen Eindruck der zur Reife gediehenen Instrumentalmusik stehend, den religiösen Gehalt dieser (profanen) M. feierten. Vernahm ¶ Jean Paul in ihr die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem göttlichen Urgrund, so ein ¶ Tieck, ein ¶ Wackenroder die Rede „der Himmelsgeister" und den Klang der „unsichtbaren Harfe Gottes" selbst. Vor allem durch die zeitgenössische Symphonie wurden sie in das „Land" und das „Geheimnis des Glaubens" eingeführt, wie denn nach E. Th. A. ¶ Hoffmann das Reich des M.ers überhaupt „nicht von dieser Welt" ist. Aber auch spätere und nicht besonders romantisch veranlagte Philosophen und M.gelehrte weisen vielfach auf die Verwandtschaft von R. und M. hin; so ¶ Lotze, ¶ Schopenhauer, ¶ Köstlin, ¶ Schering u. a., ja selbst ¶ Nietzsche. Von größerer Bedeutung als alle diese Zeugnisse sind natürlich die der schöpferischen Tonkünstler, die als solche auf Grund eigenen Erlebens den tieferen Gehalt inhaltvoller Tonwerke am besten würdigen können — wie z. B. Richard ¶ Wagner den der ¶ Beethoven'schen Symphonien —, und am wertvollsten sind sie dann für uns, wenn sie uns einweihen in das Geheimnis von Erfahrungen, wie sie dem Künstler bei seinem Schaffen selbst zuteil wurden, so, wenn wir z. B. bei ¶ Schumann lesen, daß „der Komponist von dem Augenblick, wo er zu schaffen beginnt, ein höheres Wesen, ein Priester, ein Seher" ist; seine Gedanken sind in jeder Beziehung göttliche Gnade, sein Werk ein Traum, gesandt von himmlischen Mächten (¶ Kunst: I, 2). Auf Allgemeingültigkeit dürfen indes auch derartige Zeugnisse, weil subjektiv bedingt, keinen Anspruch erheben. Und da andererseits der auch von ¶ Goethe religiös gewürdigte Vorzug der M., ihre Stofffreiheit, weil bloß negativ, zwar für die Möglichkeit, aber nicht für die Wirklichkeit irgendeines positiven Gehalts sich geltend machen läßt, so bleibt es dem Materialismus unbenommen, die „Eingebungen" des Künstlers aus körperlichen Ursachen herzuleiten, und dem Formalismus, die religiösen Eindrücke aus unbewußt vermittelst Ideenassoziation vom Hörer vollzogenen Eintragungen in die Tonformen. Wenn wir trotzdem an der Verwandtschaft von R. und M. festhalten, so fühlen wir uns deshalb dazu berechtigt, weil es „profane" Tonwerke gibt, die sich mit der uns umgebenden Welt in keiner Weise berühren, uns aber doch durch ihre seelischen Wirkungen nötigen, ihnen einen ernsten Sinn zuzusprechen. Dieser Sinn kann dann aber nur ein überweltlicher, ein religiöser sein. Bevor die M. sich selbständig gemacht hatte, suchte und fand man ihren religiösen Gehalt nur mittels der heiligen Texte und Handlungen, denen sie zur Begleitung beigegeben war, also in der kultischen. Sie wirkte deshalb so eindrucksvoll, weil man in ihr das durch den Kultus vergegenständlichte Geheimnis als ein persönlich erlebtes empfand. Gegenwärtig hat weithin — besonders im Protestantismus — die Kultusmusik an dieser ihr ausschließlich eigenen Wirkungskraft stark eingebüßt. Aber den Ersatz, den uns die neuzeitliche, rein musikalisch deutbare Tonkunst bietet, können wir kaum hoch genug veranschlagen. Der religiöse Gehalt, den wir ihr entnehmen, wird zwar an einschlagender Wirkung hinter dem durch die Kultusmusik und die zugehörigen Vorstellungen uns geoffenbarten zurückstehen; dafür vermag er aber um so dauernder, in allmählichem Prozeß, unser Gefühlsleben zu durchdringen und überweltlich zu verklären. Diese religiöse Bedeutung „profaner" M. entspricht durchaus der evg. Wertschätzung eines durch überweltlich-sittliche Gesinnung geweihten innerweltlichen Lebens. Sie ist das unmittelbarste und deshalb sicherste Zeugnis für die Wesensverwandtschaft von R. und M.

P. Kleinert: M. und R., 1908; — Fr. Ziller: R. in der M., 1926; — K. Hasse: Protestantismus und M., 1927; — Ders.: Die geistigen und religiösen Grundlagen der Orgelmusik seit Bach (MGkK 1928, 1. Heft). **Ziller.**

Musik und Gesang: I B. Religionsgeschichtlich.

1. Dynamistische Bedeutung; — 2. Wirkung auf Menschen; — 3. Wirkung auf Götter; — 4. Kultische Verwendung der M.; — 5. Ausschaltung der M.

1. Nicht um eine Geschichte der M. auf dem Boden außerchristlicher Kultur oder um einen Ueberblick über die verschiedenen M.instrumente u. dgl. kann es sich in diesem Artikel handeln, sondern nur um einige Gesichtspunkte, von denen aus die religionsgeschichtliche Rolle der M. verständlich werden dürfte. Dabei ist nicht von dem auszugehen, was uns Modernen als Nächstliegendes erscheinen möchte, dem Aesthetischen; vielmehr sind die Wurzeln der religionsgeschichtlichen Bedeutung der M. in Dynamistischem zu suchen. Dem Laut als solchem wohnt Macht inne. Wie das gesprochene Wort Kraftträger ist (¶ Magie, 2), so das gesungene, das Zauberlied: G. bewirkt Regen wie gute Witterung, er heilt von Krankheiten, schafft Liebe usw. Und wie der G., so ist das musikalische Spiel von unmittelbar automatischer Kraftwirkung: das erklärt das Wort der Cora-Indianer: „Der M.-bogen ... wird Leben sprechen. Die Sehnen (des M.bogens) ... werden Cempasuchilblumen sprechen" (vgl. J. W. Hauer, Die Religionen I, S. 130). Posaunenklang macht Mauern einstürzen (vgl. Jos 6). Und Kraft ist übertragbar: so wird man den Sinn der Gesänge zu verstehen haben, den die Kelten an ihre Waffen richteten, und das Speerlied germanischer Krieger (vgl. Chant[4] II, S. 573) diente dazu, in ihnen die Kräfte aufzusammeln, die sie zum Kampfe benötigten. Wo es sich aber um solche Kraftwirkung handelt, da kommt zunächst Schönheit der M. nicht in Frage, sehr vielmehr schon ihre Stärke, und es ist nicht zufällig, wenn man in der Beschreibung primitiver magischer oder religiöser Praktiken so oft von ohrenbetäubendem Lärm liest. Der Rhythmus ist wichtiger als das Melos. Es ist auffällig, wie beschränkt vielfach der tonale Umfang primitiver M. ist. Bekanntlich hat Karl Bücher auf den ursprünglichen Zusammenhang von Arbeit und Rhythmus hingewiesen. Aber es wäre eine Einseitigkeit, den Ursprung der M. darum ausschließlich im Profanen finden zu wollen, so wenig es angeht, ihn ausschließlich im Religiösen oder Magischen zu suchen: Dazu ist M. wie der ¶ Tanz, mit dem sie aufs Innigste zusammenhängt, viel zu sehr Ausdruck natürlicher, unmittelbar menschlicher Gemütsverfassung. Wohl mag es einmal vorkommen, daß ein Stamm wie die Cora-Indianer Unmengen religiöser Zaubergesänge hat, aber keinen einzigen profanen (AR XIII, S. 438). Im allgemeinen aber lassen sich Uebergänge aus Zauber- und Kultgesang in profane Lieder (vgl. AR XIII, S. 413) ebenso beobachten wie das Umgekehrte, die Vergeistlichung profaner Gesänge (vgl. z. B. Chant[4] II, S. 523; Zeitschrift für Religionspsychologie, hrsg. von K. Beth, 1929, S. 121).

2. Der Laut hat bannende Wirkung. So dient ein Hauptzweig primitivster M. der ¶ Abwehr. „Man verscheucht das Böse durch Geräusch und M." (Chant[4] II, S. 16) — das gilt von Indien so gut wie anderwärts. Nach Plutarch soll der Kreter Thales in Sparta die Pest musikalisch vertrieben haben. Rings um das

Heiligtum von Dodona war eine Reihe von metallenen Becken aufgestellt, die einander in immertönenden Schwingungen hielten, um die Dämonen stets von der heiligen Stelle fernzuhalten (RGG[1] II, Sp. 524). Bekannt ist, wie man bei der Hochzeit durch Lärm üble Einflüsse abzuwehren sucht (¶ Ehe: I, 2 d). Nicht anders wird die Verwendung des Sistrums im Isiskult zu beurteilen sein. Es ähnelt den Rasseln, die bei Naturvölkern gerne von Medizinmännern (¶ Schamanen) gebraucht werden. Aber auch das feinere Saitenspiel kann einen bösen Geist vertreiben (vgl. I Sam 16 $_{16\,ff}$). Ein Nachklang der alten Vorstellung liegt noch in der talmudischen Erklärung, man blase am Neujahrsfest das Widderhorn, um dadurch den Satan zu verwirren (AR XV, S. 486). Auch soll eine von einem Dämon besessene Person dadurch vom Dämon befreit werden, daß man sie in die Synagoge führt und dort das Widderhorn blasen läßt (a. a. O., S. 487).

Aber nicht nur negativ sind die von der M. ausgehenden Wirkungen, sondern positiv, zunächst namentlich im Sinne der Steigerung der eigenen Kräfte: so wird M. ein Hauptmittel zur Herbeiführung ekstatischer Zustände. Am bekanntesten ist in dieser Hinsicht die Zaubertrommel des ¶ Schamanen. Im phrygischen Kult der Kybele (¶ Mysterien, 5) war es der schmetternde Schall eherner Becken, der dumpfe Donner großer Handpauken und dazwischen hinein der „zum Wahnsinn lockende Einklang" der tief tönenden Flöten, der die Feiernden zu wildem Taumel hinriß (E. Rhode, Psyche[5-6] II, S. 9), und dieselben Flöten, welche die korybantische Erregung hervorriefen, dienten zu ihrer Heilung (S. 47 f). Aehnliche ekstatisierende Wirkungen der M. waren in syrischen Kulten an der Tagesordnung. Harfe, Pauke, Flöte geht auch israelitischen Ekstatikern voran (I Sam 10 $_{5}$), aber auch Saitenspiel weckt — im Falle ¶ Elisas — prophetische Ekstase (II Kön 3 $_{15}$). Sufische Mystiker (¶ Sufismus) ließen sich durch Lieder, meistens erotischen Inhalts, mit oder ohne Begleitung instrumentaler M., in die heilige Begeisterung versetzen (Chant[4] I, S. 741). Wiederum bewirkt im Keltischen M. den magischen Schlaf (II, S. 629; vgl. die „Wiegenlieder"), und chinesische Buddhisten erwarten die Beförderung der Versenkung in die „Leerheit" von den Gesängen ihrer gemeinsamen Andachtsübungen (II, S. 243).

3. Für die Wirkung der M., welche den Menschen in ihren Bann zieht, sind aber auch die Uebersinnlichen empfänglich. Nach dem Glauben der Batak veranlaßt sie einen Geist, sein Medium zu besuchen und auf diese Weise mit seinen Nachkommen zu verkehren. Mit den mancherlei Weisen großer und kleiner Trommeln ruft man geradezu die Geister herbei (AR XVIII, S. 375). Dionysos wird mit Trompete und Wasserorgel aus seinem Winterschlaf geweckt (L. R. Farnell, The Cults of the Greek States V, S. 185 ff). Noch in süddeutschen wie skandinavischen ¶ Fastnachts-Bräuchen hat es sich erhalten, daß der Frühling und seine Vegetation mit Schellen und Glocken geweckt wird (AR XVII, S. 156). Gewisse Naturwesen wie die griechischen Nereiden oder die slavischen Vilen (Bergfeen) haben an G. und M. ihre besondere Freude, und so auch Götter. Hier liegt ein neues starkes Motiv, M. in den Kult aufzunehmen, um das Numen anzulocken, es zu beschwichtigen, zu unterhalten, ihm zu gefallen und vielleicht zu schmeicheln (vgl. z. B. Chant[4] I, S. 484. 638; II, S. 50). Je lebendiger eine Religion, um so stärker der Drang zum Gottespreis aus der Stimmung: „O daß ich tausend Zungen hätte!", und naturgemäß geschieht das mit allen zu Gebote stehenden Mitteln: „Tamburine, Harfe, Flöte ließen von allen Seiten die Melodie der Gesänge wiederklingen" heißt es dementsprechend in einem Preislied auf Mani, und Epiktet sagt: „Was vermag ich sonst, ich lahmer Greis, als Gott zu preisen! Wenn ich eine Nachtigall wäre, sänge ich wie eine Nachtigall, wenn ich ein Schwan wäre, wie ein Schwan." Eine besondere Rolle spielen die Loblieder (kīrtanas), gerne zur M. gesungen, in der indischen Bhaktifrömmigkeit. Ueber babylonischen Hymnenvortrag liest man in einem alten Text: „Die Liturgen sollen eine Melodie zur Lyra singen; zu der heiligen Trommel und zum heiligen Tamburin sollen sie singen; zu der Doppelflöte und zur Sackpfeife sollen sie singen." Auch wird der Lobpreis über die Gottheit hinaus auf ihre Manifestationen ausgedehnt; so wurden zum Preis der avestischen Gathas Lieder gesungen.

4. Im allgemeinen ist die Hauptstelle für G. und M. das ¶ Opfer. Z. B. zeigt der Sarkophag aus Hagia Triada, wie sich mit ihm schon früh Flötenspiel verband, das dann auch dem römischen Opfer nicht fehlte. Kaum irgendwo aber dürfte die Bedeutung der M. größer gewesen sein als auf chinesischem Boden (vgl. AR XIII, S. 126; XVIII, S. 416 f). Wie die ¶ Feste (: I) die Höhepunkte kultischen Lebens sind (¶ Kultus), so feiert an ihnen M. Triumphe, und hier eröffnete sich gelegentlich auch Frauen (¶ Frau: I, 2) die Möglichkeit der Betätigung, so in Aegypten. Gelegentlich läßt sich beobachten, wie die Einführung oder stärkere Betonung der M. in einer Religion auf Berührung mit einer andern zurückgeht: so verrät sich christlicher Einfluß auf japanische und indische Kultpraktiken (vgl. Chant[4] I, S. 260; II, S. 186). — Bei zunehmendem Kult sieht man besondere Aemter von Sängern und M.ern sich ausbilden, die oft erblich sind wie z. B. das der Flötenspieler in Sparta (Herodot VI, 60). Ueber die vedischen Sänger vgl. ¶ Vedische Religion. Auf chinesischem Boden gab es schon unter der Chou-Dynastie besondere staatliche Beamte, die für M. zu sorgen hatten. Hier kam es zu weitläufigen Spekulationen über M., die sie in das universistische System eingliederten. Sie galt als Echo der Harmonie von Himmel und Erde, die fünf Planeten als Basis der fünf Töne der chinesischen Tonleiter. Das Li-ki (¶ China: II, 4 a), das der M. ein eigenes Buch (das 17.) widmet, betont gerne ihre innere Verwandtschaft mit den Zeremonien, auf die es alles Gewicht legt. Darum sollte man die M., „die Blüte der Tugend", keinen Augenblick vernachlässigen, und diese Schätzung der M. übernahm ¶ Konfuzius.

Während in niedrigeren Kulturen die M. instrumente mit einer Heiligkeit umkleidet werden, daß z. B. in Neu-Guinea schon der Anblick gewisser Flöten für Frauen tötlich wirken kann, sieht man in höheren die Götter mehr und mehr von der M. Besitz ergreifen, sie werden zu Schutzpatronen der M. und der M.er (Apollo, Ea, Ischtar, Odin usw.) und bekommen gerne M.instrumente als Attribute, z. B. Han Siang-tzĕ die Flöte (W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, S. 110), Heimdall bei den Germanen und Triton bei den Griechen das Blashorn usw. In Argos wurde eine Athena Σάλπιγξ (= Trompete) verehrt.

Einen Reflex der Bedeutung der M. für die Religion darf man in ihren Projektionen in die Jenseitserwartung sehen. Namentlich hat keltischer Glaube sich in der musikalischen Ausmalung seines Elysiums gefallen. Man lese vor allem die „Reise Brâns" (RGL 13, S. 10 ff): „nur wohllautende M. trifft das Ohr". Auch die Bäume geben M. von sich,

ein Zug, der z. B. bei Lucian wiederkehrt, wenn er auf der seligen Insel die luftbewegten Blätter ihre Lieder säuseln läßt. In der griechischen Baruchapokalypse (10) sieht der Visionär im vierten Himmel Vögel, die „immerwährend dem Herrn lobsingen". So singen und musizieren die christlichen Engel!

5. Die Religionsgeschichte kennt aber auch Fälle bewußter Ausschaltung der M. Augenblick und Anlaß konnten sie verbieten. So hatte man in Aegypten am Tage der Klage um Osiris (¶ Isis und Osiris) G. und M. zu meiden (A. Erman, Aegypten², S. 403); ebenso war es an einem Fest der Grazien zu Paros, offenbar einem düstern (AR XVII, S. 127). Auch scheint spätere griechische ¶ Totenverehrung (im Gegensatz zur ältern) Flötenspiel verpönt zu haben (Pfister, s. u.). Auf Nias darf nach einer Beerdigung weder gesungen noch musiziert werden (Chant⁴ I, S. 142). Wiederum wurden babylonische Beschwörungshymnen (im Gegensatz zu den Kulthymnen) ohne begleitende M. heruntergesagt. Der Protest kann sich gegen üble magische Wirkungen der M. richten, so, wenn das römische Zwölftafelgesetz das „Heraussingen" der Frucht aus dem Acker des Nachbars verbot (II, S. 429), oder er geht gegen den ganzen sinnlich-weltlichen Charakter der M., so wenn sie Mālik, der Begründer der nach ihm benannten islamischen Rechtsschule (¶ Islam: I, 3), dem Gläubigen untersagte. Und Entsprechendes ist aus dem Christentum bekannt (vgl. z. B. die Chant⁴ II, S. 507 genannten Synodalbeschlüsse). Damit hängt dann gerne eine abschätzige Beurteilung des Standes der M.er zusammen. — Es ist ein langer Weg bis zur siegreichen Anerkennung der M. als reiner Kunst, woraus sich dann erst ihre selbständige ästhetische Würdigung als Selbstverständlichkeit ergibt!

Chant⁴, Register; — ERE V, S. 89 ff (Drums and Cymbals); IX, S. 5 ff (Music); — RLV VIII, S. 354 ff; — Karl Bücher: Arbeit und Rhythmus, 1902; — K. Th. Preuß: Ursprung der Religion und Kunst (Globus 87, 1905, S. 396 ff); — Fr. Pfister: Pauly-Wissowa XI, Sp. 2153 f (Kultus § 8, 3); — Jules Combarieu: La musique et la magie. Etude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés, Paris 1909; — H. J. Abert: Die Lehre vom Ethos in der griechischen M., 1899. **Bertholet.**

Musik und Gesang: II A. Musik, Gesang und Dichtung in Israel.

1. M.instrumente; — 2. M.instrumente und ihr Klang; — 3. Anlässe des Musizierens und Singens; — 4. Volkschor und Sänger; — 5. Gattungen; — 6. Poetischer Stil; — 7. Metrik.

1. Hebräische M.instrumente sind nicht auf uns gekommen. Aber wir gewinnen von ihnen eine, wenn auch nicht ganz sichere Vorstellung aus den alten Uebersetzungen der hebräischen Worte, aus den Abbildungen z. B. auf makkabäischen Münzen, wozu wir aushilfsweise die im übrigen alten Morgenlande und von den Völkern ähnlicher Kulturstufe vorhandenen Originale und Abbildungen herzunehmen, schließlich aus der freilich meist zweifelhaften Etymologie der Worte. Zunächst als die primitivsten, die Schlaginstrumente, die nur einen, nicht eigentlich musikalisch zu nennenden Ton hervorbringen können: so die Handpauke, Tamburin (hebr. toph), ein hölzerner, mit Fell überspannter Reifen, von knappem scharfem Ton, besonders von den Weibern beim Tanze geschlagen, damals weit verbreitet; sodann die Zymbeln, selṣelīm und meṣiltaim, eherne Becken, die man gegeneinander schlägt; dazu das Sistrum, menaʿanēʿīm, ein Schüttelinstrument, besonders aus Aegypten bekannt. Eigentliche M.instrumente sind folgende: Zunächst die Saiteninstrumente, nebel, Bedeutung bisher strittig, nach C. Sachs (s. Lit.) eine Art Leier, und kinnor, eine Kastenleier mit zehn Saiten, beide auch bei religiösen Gelegenheiten gespielt; sodann die kleineren Blasinstrumente, ʿūgāb, vielleicht eine Flöte, und chālīl, gewöhnlich „Flöte" übersetzt, nach C. Sachs ein Oboenpaar mit scharfem, aufpeitschendem Klang, das Instrument der Leichenklage; schließlich die großen Blasinstrumente: schōfār, das Widderhorn, plattgedrückt und umgebogen, ähnlich (qeren haj-)jōbēl; daneben noch chaṣōṣerā, eine schlanke Trompete, mit Schallbecher versehen. Man verwendet die Hörner und Trompeten zum Signalgeben, besonders im Kriege und zum „Tonzauber" (Jos 6), im Gottesdienst zum gewaltigen Anrufen der Gottheit (¶ Musik: I B, 3. 4). Im Buche Daniel werden auch griechische Instrumente genannt (Dan 3_5); damals beginnt die griechische M. die einheimische zu verdrängen; daher wird die griechische Uebersetzung die musikalische Aufführung betreffenden Ueberschriften im Psalter nicht mehr verstanden haben.

2. Aus der Art der hebräischen Metrik (s. 7) läßt sich erschließen, daß die hebräische Melodie sehr kurz gewesen sein und ursprünglich nur 5—8 Takte umfaßt haben muß; ferner, daß sie einen deutlichen Einschnitt in der Mitte und starke Betonungen besessen haben muß, die mit Händeklatschen, Aufstampfen, Paukenschlag, hervorgehoben wurden. Beim Zusammenspielen mehrerer Instrumente war es das Ideal, daß sie alle wie ein Ton klangen II Chron 5_{13}. Daß die israelitische M. schon in älterer Zeit weltberühmt war, scheint sich daraus zu ergeben, daß sich der assyrische König Sanherib von Hiskia neben anderen Kostbarkeiten auch seine Hofkapelle herausgeben ließ; vgl. auch Ps 137_3. Der musikalische Vortrag des Textes in der späteren Synagoge (¶ Musik: II B, 1) ist von dem althebräischen Gesange wohl zu unterscheiden.

3. Während wir über den Klang der hebräischen M. nur dürftige Bemerkungen geben können, haben wir eine gute Anschauung von den mancherlei Anlässen des Singens und Musizierens im alten Israel. Situationen des weltlichen Liedes sind im Artikel ¶ Profane Dichtung im AT, die des gottesdienstlich-geistlichen im Artikel ¶ Psalmen aufgezählt. Eine besonders enge Verbindung haben M. und G. mit der Religion: mit dem Klingeln seiner Schellen hielt der Priester ursprünglich die Dämonen fern (Ex 28_{35}), mit Trompetenschall rief man die Gottheit herbei (vgl. Nr. 1). M. und G. gehören zum feierlichen ¶ Opfer, nicht anders als das Lied des Sängers zur festlichen Königstafel. Durch den Hymnus hoffte man, den Gott zu erfreuen (¶ Musik: I B, 3), und so gab man der eigenen Begeisterung Ausdruck. Zugleich aber kannte man auch in Israel die anregende Macht der Töne: über die ältesten Propheten kommt der ekstatische Taumel beim Klang der Instrumente (¶ Propheten: II A); ein Gegenstück I Sam 16_{23} (¶ Musik: I B, 2). „Prophetinnen" sind zugleich Sängerinnen Richt 5_{12} Ex $15_{20\,f}$ usw. So haben die „Propheten" uns eine Fülle von Nachahmungen lyrischer Gedichte hinterlassen (¶ Propheten: II B), und anderseits haben die Sänger das Recht, göttliche Orakel zu verkünden (II Sam 23 Richt 5_{23} Ps $2_{7\,ff}$ $20_{7\,ff}$ $85_{10\,ff}$ u. a.). Aus dieser inneren Verwandtschaft der Psalmisten und Propheten erklärt sich, daß sich beider Stil so oft vermischt hat (¶ Psalmen, 16). — Eine gewaltige Bedeutung hat die gottesdienstliche M. in der Zeit nach dem Exil erhalten. Die Aufführungen im Tem-

pel, unter dem Einfluß prophetischen Geistes stehend, übten auf die zahlreiche Gemeinde, die sich zu den großen Festen aus aller Herren Ländern zusammenfand, eine so hinreißende Wirkung aus, daß sie geradezu der Mittelpunkt des religiösen Lebens des Judentums geworden sind. Daher die auffallend wichtige Rolle, die G. und M. im Gottesdienst der ¶ Chronik spielen; konnte man doch damals selbst auf den Gedanken kommen, ¶ David, der Stifter des judäischen Königtums und Heiligtums, habe auch die Tempelmusik eingerichtet (¶ Psalterbuch, 1).

4. Die ältesten hebräischen Gedichte sind vom Volkschor zum Tanze und beim Klange der Instrumente aufgeführt worden Ex 15 $_{20}$ Richt 11 $_{34}$ 21 $_{21}$ I Sam 18 $_{6}$ f. Die Texte, die dazu gesungen sind, zeichnen sich sämtlich durch ihre außerordentliche Kürze aus; Beispiele sind I Sam 18 $_{7}$ Ex 15 $_{21}$ Jes 6 $_{3}$ Jerem 33 $_{11}$. Gesungen sind solche Texte, die alle nur eine Verszeile umfassen, in ständiger Wiederholung Jes 6 $_{3}$. Aus dieser Kürze der ältesten hebräischen Gedichte erklärt sich auch, daß bis in die späteste Zeit hinein in der hebräischen Poesie die Zeile stets die grundlegende Einheit geblieben ist: innerhalb der Zeile ist der logische Zusammenhang aufs stärkste geschlossen, während der Zusammenhang der Zeilen untereinander mehr oder weniger locker zu sein pflegt. Nun zerfallen solche Zeilen ganz gewöhnlich in zwei deutlich abgesetzte Halbzeilen, die sich im Sinne irgendwie entsprechen („Parallelismus der Glieder"; vgl. 6). Dieser, die hebräische Poesie bezeichnende Stil führt darauf, daß beim Singen dieser Gedichte zwei Chöre zusammenzuwirken pflegten; auf solche Aufführung im Wechselgesang schließen wir auch aus dem Worte ʿānā, das eigentlich „respondieren" und dann „singen" überhaupt bedeutet. — Eine mehr künstlerische Pflege erhalten M. und G. unter den „Sängern". Solche „Sänger" wird es sehr verschiedenartige gegeben haben: ganz niedrig stehende (vielleicht wie bei den Aegyptern blind, vgl. Richt 16 $_{25}$), die umherziehend ihr Brot verdienen, so daß „Sängerin" soviel wie „Dirne" ist, vgl. Jes 23 $_{16}$, und hoch angesehene, die am Königshof lebten II Sam 19 $_{36}$, von denen wir die Königspsalmen (¶ Psalmen, 9) besitzen; haben doch Helden und selbst Könige die Kunst der D. und der M. nicht verschmäht I Sam 16 $_{23}$. Die kultische M.- und G.eskunst aber wird ihren eigentlichen Sitz bei den Priestern oder bei Tempelsängern gehabt haben (¶ Psalmen, 10). Solchen Sängern schreiben wir die längeren Lieder zu, die im AT auf uns gekommen sind (¶ Profane Dichtung im AT). — Sehr beliebt muß es im weltlichen und gottesdienstlichen Leben gewesen sein, daß Sänger und Chor miteinander respondierten, sei es, daß der Chor mit „Rufen" wie ¶ Halleluja (im Hymnus) einfiel, oder daß er einen sogenannten Kehrreim (Refrain) sang: solche Refraingedichte, in späterer Zeit wegen ihrer künstlerischen Wirkung beliebt, sind z. B. Ps 42 f. 46 II Sam 1 $_{17}$ ff, vgl. Jes 9 $_{7}$—10 $_{4}$ 5 $_{24-30}$ Amos 1 $_{3}$—2 $_{16}$. Besonders muß der Wechselgesang im Gottesdienst sehr häufig gewesen sein (¶ Psalmen, 16): da sangen Einzelstimmen untereinander Jes 6 $_{3}$, da antworteten Priester den Laien Ps 15, oder es erklang das Solo zwischen dem Chorgesang Ps 136 usw. Wie auch der Kultus der späteren Zeit musikalisch gegliedert war, erfahren oder erschließen wir z. B. aus II Chron 29 $_{26-30}$ JSir 50 $_{15}$ ff Ps 68 $_{25}$ f 107. 118.

5. Die Gattungen der hebräischen Lyrik sind ¶ Literaturgeschichte, biblische, 2 b, Sp. 1678, genannt. Zu diesen, stark subjektiven Gattungen kommt noch die mehr objektive ¶ Weisheitsdichtung (¶ Hiobbuch, ¶ Predigerbuch). Die Erzählung redet im Hebräischen im allgemeinen Prosa. Dramatische Kunst hat es in Israel nicht gegeben (¶ Hohes Lied, 1).

6. Als bezeichnende Eigenart des hebräischen poetischen Stils kennt man seit Robert ¶ Lowth den „Parallelismus der Glieder", wonach die Halbzeilen oder Zeilen einander zu entsprechen pflegen, sei es, daß die folgende die erste mit leichter Aenderung wiederholt, abwandelt oder sie durch Hinzufügung etwa des Objektes, Subjektes oder dergleichen weiterführte (Beispiele in ¶ Weisheitsdichtung: II). Aehnliches auch im Babylonischen und im Aegyptischen. Diese stilistischen Beziehungen pflegen je nach den verschiedenen Versmaßen verschieden zu sein, was noch weiter erforscht werden müßte. — In den Zeiten des Verfalls haben die jüdischen Dichter „akrostichische" Gedichte (¶ Klagelieder Jeremiae, 2) gebildet, in denen die Anfangsbuchstaben der Zeilen oder Zeilengruppen („Strophen", vgl. Nr. 7) aus den alphabetischen Buchstaben bestehen (Ps 9 f. 25. 34. 37. 111 f. 119. 145 Klagelieder 1—4 Spr 31 $_{10}$ ff JSir 51 $_{12}$ ff); ein solches Gedicht kann man doppelt lesen: zunächst nach seinem natürlichen Sinn, dann aber soll man mit Entzücken die Reihenfolge des Alphabets entdecken — ursprünglich ein Kunststück des auf seine Kenntnis des Alphabets stolzen Schreibers.

7. Lange Zeit hat man fast allgemein geglaubt, im „Parallelismus" (Nr. 4. 6) das Grundgesetz der hebräischen Verslehre zu besitzen, wobei man freilich den poetischen Stil mit der Metrik verwechselte. Später, als die Bemühungen einzelner Forscher, die hebräische Metrik wiederzufinden, offenkundig gescheitert waren, ward die seltsame Meinung herrschend, es habe eine Metrik im Hebräischen überhaupt nicht gegeben. Dies aber wird, sofern es überhaupt nötig sein sollte, durch folgende Erwägungen widerlegt. Eine Dichtung, die zu M. und Tanz aufgeführt worden ist (Nr. 3), muß bestimmten rhythmischen Gesetzen unterlegen haben. Ferner beweist das Dasein „akrostichischer" Gedichte (Nr. 6), daß es feste rhythmische Einheiten gegeben hat, an deren Anfang der Schreiber den bestimmten Buchstaben gesetzt hat. Sodann haben wir von Origenes und Hieronymus noch Angaben über hebräische Versmaße. Weiter finden wir selbst noch in den bisher üblichen gedruckten Ausgaben der hebräischen Bibel gewisse, offenbar nach bestimmten Regeln abgesetzte Stücke (Deutn 32 Ex 15); dasselbe im hebräischen neugefundenen JSir und in weitestem Umfang in Handschriften des griechischen AT.s: solche Absetzung der poetischen Stücke, die sich wohl in allen Literaturen findet, hat den Zweck, bestimmte metrische Einheiten für das Auge hervorzuheben. Ferner pflegen die rhythmischen Einheiten der Poesie in vielen Literaturen auch in der logischen Gliederung des Textes hervorzutreten. Auch im Hebräischen ist das in hohem Grade der Fall (Nr. 6), so daß man die Gedichte, allein dem Sinne folgend, sehr oft metrisch richtig abzusetzen vermag. Ja, noch mehr: die Versfüße der Metrik pflegen sich bei einfacherer Poesie in den Sinnesgruppen widerzuspiegeln. Man nehme die Beispiele: „O Haupt / voll Blut / und Wunden", „Lobe / den Herren / den mächtigen / König / der Ehren." Das sind 3 und 5 Versfüße und zugleich 3 und 5, mit diesen fast ganz zusammenfallende Sinnesgruppen. — So ist es denn auch von hier aus zur Entdeckung der hebräischen Metrik gekommen. Besonders hat Karl ¶ Budde erkannt, daß

das Leichenlied (Qina), wenn auch nicht ohne Ausnahmen, aus Zeilen von je 5 Sinnesgruppen besteht mit einem starken Sinnesabschnitt nach der je dritten Gruppe (¶ Profane Dichtung im AT; ¶ Klagelieder Jeremiae, 2). Diese Entdeckung führte bis dicht an die Schwelle der Metrik; denn was lag näher, als in diesen 5 Sinnesgruppen den Widerschein von 5, nach dem Schema 3 + 2 gebauten Versfüßen zu sehen? Die entscheidende Wendung ist dann gekommen durch Eduard ¶ Sievers (1901), dessen grundlegende Forschungen sich in weitesten Kreisen durchgesetzt haben. Nach Sievers hat die hebräische Dichtung (wie im Althochdeutschen) einen akzentuierenden Rhythmus, wobei der Versakzent im allgemeinen dem gewöhnlichen Wortton entspricht. Die hebräische Melodie bewegte sich im Vierviertelteltakt nach dem Schema ♩♩ 𝄾; die Grundform des Versfußes ist darnach × × –, d. h. der Versfuß besteht aus zwei unbetonten und einer langen betonten Silbe: dies natürlich mit vielen Abwandlungen, über die an dieser Stelle nicht weiter gesprochen werden kann. Die „Reihen" bestehen aus je 2, 3, 4 (2 + 2) oder 6 (2 + 2 + 2) Versfüßen. Die „Perioden" (von anderen „Ganzzeilen", „Zeilen", „Verse" genannt) sind nach folgenden Schematen gegliedert: der „Doppeldreier" besteht aus 3 + 3, der „Doppelvierer" („Achter") aus 4 + 4, der „Fünfer" (Buddes Leichenliedvers) aus 3 + 2 oder 2 + 3, der „Siebener" aus 4 + 3 oder 3 + 4 Versfüßen. Es gibt Gedichte, in denen dieselbe Periode ständig wiederkehrt; aber auch solche, in denen verschiedene Perioden miteinander wechseln. Auch die Verbindung von Perioden zu „Strophen" kommt nicht selten vor; besonders deutliche Beispiele gibt es unter den akrostichischen Gedichten. Auf dieser Grundlage wird man gegenwärtig weiterforschen müssen. Warnen aber darf man schon jetzt vor übereilten Versuchen, wie sie zur Zeit nicht selten sind, die Metrik ohne die größte Vorsicht bei der Textkritik zu verwenden und etwa dieselbe Periode oder Strophe in den überlieferten Text hineinzukorrigieren. Denn das hebräische Stilgefühl hat sich in nicht seltenen Fällen gerade an der Unregelmäßigkeit erfreut, wo wir die Gleichmäßigkeit vorziehen würden; viele der so gewonnenen scheinbaren Besserungen des Textes wird eine spätere Zeit wieder entfernen müssen. — Eine neue andersartige Entdeckung stammt von Ignaz Gábor (s. Lit.), wonach die betonten Silben in der ältesten Dichtung den Stabreim (ganz wie im Althochdeutschen) getragen haben.

H. Greßmann: M. und M.instrumente im AT, 1903; — C. H. Cornill: Music in the OT, 1909; — Curt Sachs: M. des Altertums, 1924 (Jedermanns Bücherei, Abt. Musik), S. 22 ff; — Emil Kautzsch: Die Poesie und die poetischen Bücher des AT.s, 1902. — Ueber die Geschichte der Erforschung der hebräischen Metrik vgl. Gesenius-Kautzsch: Hebräische Grammatik, 1902[27], S. 13 ff; — Joh. Wilh. Rothstein: Grundzüge des hebräischen Rhythmus, 1909; — Ignaz Gábor: Der hebräische Urrhythmus, 1929 (= Beihefte der ZAW Nr. 52). — Aelteres in RE[3] XIII, S. 585 ff. **Gunkel.**

Musik und Gesang: II B. Synagogale Musik.

1. Von der Instrumentalmusik des Jerusalemer Tempels (¶ Musik: II A, 1) ist nichts in den Gottesdienst der Synagoge (¶ Gottesdienst: II B) übergegangen; ob in den Rezitativen des Vorbeters oder im Gemeindegesang alte Melodien der Levitenchöre erhalten sind, läßt sich nicht bestimmen. Da aber bereits in der Zeit des Tempels regelmäßiger Synagogengottesdienst stattfand, werden bestimmte Kantilenen beim Gebet und der Schriftvorlesung üblich gewesen sein, und es ist anzunehmen, daß viele von ihnen beibehalten wurden. Die noch heute bei der Schriftvorlesung übliche Modulation (¶ Reuchlin, De accentibus, Hagenau 1516, druckt sie vierstimmig) beruht in allen Synagogen der Welt auf gemeinsamen Grundelementen, die demnach älter sein müssen als die Zerstreuung der Juden. Ihr entstammen auch die Grundmotive des Gebetsvortrags, der somit ebenfalls in die entfernte Vergangenheit zurückreichen muß, und seine unleugbare Verwandtschaft mit den altkirchlichen Neumen (¶ Musik: III A, 1) weist ebenfalls auf ein hohes Alter hin — wenngleich die Frage der gegenseitigen Abhängigkeit nicht geklärt ist.

2. Kunstgesang konnte zunächst in der Synagoge nicht aufkommen, da das Vorbeten kein festes Amt war und jedem Gemeindemitglied übertragen werden konnte; aber schon früh betrachtete man es als eine Erhöhung der Gottesverehrung, wenn der Vorbeter eine angenehme Stimme hatte und zu singen verstand, wenn er selbst ergriffen war und durch seinen Vortrag zu ergreifen wußte. Diese Forderungen führten dazu, daß das Vorbeten ein festes Amt, und daß aus dem Vorbeter ein Kantor, ein Sänger wurde. Vollends die zu den Stammgebeten hinzugetretenen synagogalen Poesien (vgl. ¶ Gottesdienst: II B, 5) wurden regelmäßig gesungen; die Dichter trugen sie selbst nach den zugehörigen Melodien vor.

In der Uebernahme der Melodien waren die Dichter nicht wählerisch: Kirchengesänge und weltliche, oft sogar bedenkliche Weisen fanden Eingang in die Synagoge. Bei den orientalischen Juden findet man arabische oder romanische Mustermelodien angegeben, die deutschen und polnischen verwenden Minne-, aber auch Marsch-, Kriegs- und Volkslieder. Gesang wird ein Ausdruck der Frömmigkeit. Besonders die der Mystik ergebenen Kreise, die sich um die Verinnerlichung des Gottesdienstes überhaupt bemühten, förderten den synagogalen G. In ihren Hymnen sollte nicht nur der Wortlaut, sondern auch die Melodie den Menschen in Verzückung bringen. Der Sphärengesang der himmlischen Scharen ist eines ihrer Lieblingsthemen; wie die Engel in den Höhen soll Israel hienieden Gott durch Gesang verherrlichen. So empfiehlt auch Juda der Fromme († 1217) beim Gebet gefällige und wohlklingende Melodien, die zur Sammlung und zur Hebung der Andacht beitragen, Melodien, „die das Herz zum Weinen bringen und freudig aufjauchzen lassen". Im 16. Jhd. haben die Kabbalisten von Safed (¶ Mystik: III, 2) ihren Gesängen feurige berauschende Melodien zugrunde gelegt, und die Chassidim (¶ Chassidismus) bedienen sich zahlreicher Lieder und Tänze zur Herbeiführung der Ekstase. So viel fremdes Gut auch in allen diesen Weisen enthalten ist, durch religiöse Glut und Tradition sind sie vielfach zu genuinen Bestandteilen des jüdischen Gottesdienstes geworden.

3. Um den Synagogengesang, der leicht zu Uebertreibungen und Entartungen führte, ist viel gekämpft worden; gegenüber der Beliebtheit stimmbegabter Vorbeter und ihrer einschmeichelnden Weisen waren die strengen Vorschriften der Rabbiner meist ohnmächtig. Der Gemeindegesang erhielt sich bei den sephardischen und orientalischen Juden in seiner primitiven Einfachheit; bei den aschkenasischen entartete er, bis die neueste Zeit ihm Ordnung und Würde wiedergab. Mehrstimmiger kunstgerechter Gesang wurde zuerst in den Synagogen Italiens eingeführt; Salomo di Rossi druckte 1620 die ersten hebräischen Gesänge mit Noten. Ebenfalls in

jene Zeit gehen die ersten Anfänge der Instrumentalbegleitung für den Synagogengesang zurück. Entscheidende Bemühungen wurden im 19. Jhd. unternommen. 1810 wurde in Seesen eine Orgel beim Gottesdienst gespielt; seitdem ist sie in zahlreichen Synagogen Europas und Amerikas eingeführt. Sie ist zum Schibbolet der Parteien geworden; noch heute lehnen die konservativ gerichteten Synagogen sie als dem jüdischen Ritus zuwiderlaufend entschieden ab; sie ist von Giacomo Meyerbeer aus rein künstlerischen Gründen als nicht zur Synagoge passend erklärt worden. Allgemeine Zustimmung fand die Aufnahme eines geschulten mehrstimmigen Chors in die Synagoge: umstritten ist nur, ob auch weibliche Stimmen zugelassen werden. Die Melodien der Vorbeter sind aus ihrer primitiven traditionellen Wiedergabe nach den Gesetzen musikalischer Harmonie in Noten umgesetzt, zu rhythmischen, kunstgemäßen Gesangweisen umgewandelt worden. Salomon Sulzer in Wien und Louis Lewandowski in Berlin haben sich die größten Verdienste um die musikalische Weihe des Gottesdienstes erworben. Ihre Anregung hat bewirkt, daß auf die Veredlung des Synagogengesangs allgemein immer mehr Nachdruck gelegt, daß durch Sammlung der noch vorhandenen Synagogenmelodien die Kenntnis der Tradition bereichert wurde. A. Z. Idelsohns sechsbändiger „Hebräisch-orientalischer Liederschatz" (1914 ff) bietet das umfassendste Material.

J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 1923², S. 502 ff; — A. Z. Idelsohn: Jewish Music, 1928; — Jew Enc. IX, S. 119 ff; — Jüdisches Lexikon IV, Sp. 349 ff. **Elbogen.**

Musik und Gesang: III A. Geschichte der christlichen Kirchenmusik.

1. Bis zur Reformation; — 2. Neuere Zeit; — 3. Orgelmusik. — Ergänzend vgl. ¶ Messe: II; ¶ Kirchenchor; ¶ Kirchenlied: II; ¶ Orgel; ¶ Kirchentöne. — K.M. = Kirchenmusik.

1. Wenn die alten Traktatisten im Mittelalter behaupten, daß die M. zum Lobe Gottes geschaffen sei, so treffen sie damit den Kern der alten Anschauung, daß die M. in erster Linie der Gottesverehrung zu dienen habe. Zog die religiöse M.übung der alten Völker in reichstem Maße Instrumente heran (¶ Musik: I B; II A, 1), so entwickelte sich die frühchristliche M. durchaus auf vokaler Grundlage (¶ Choral; ¶ Kirchenlied: I, 2; II, 2). Einflüsse jüdischen Tempelgesanges sowie orientalischer und griechischer M. sind wohl anzunehmen. Aus dem Synagogalgesange der Juden (¶ Musik: II B) ist, wie seit den Forschungen von Idelsohn sicher ist, der Psalmengesang übernommen worden. Bereits Paulus erwähnt in den Versammlungen der Christengemeinden die ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαὶ πνευματικαί (Eph 5_{19} und Kol 3_{16}). Der parallelismus membrorum der Psalmen läßt den wechselchörigen Vortrag, der bei den ¶ Therapeuten belegt ist (Wechsel von Männer- und Frauenchören), vermuten. Sicherlich älter als der wechselchörige Vortrag (antiphone) ist der des Wechsels zwischen Solist und Chor (responsoriale). Klare Belege für den Wechselgesang bieten uns erst im 4. Jhd. die Berichte von ¶ Sokrates und ¶ Theodoret. ¶ Chrysostomus soll ihn in Konstantinopel, ¶ Ambrosius in Mailand eingeführt haben. Der Psalmengesang spielte im Leben der Christen eine wichtige Rolle und fand im Stundengebet der Klöster, die sich seiner Pflege vornehmlich annehmen, einen besonderen Platz (¶ Brevier). Der Duktus der Melodien scheint ursprünglich ein einfacher gewesen zu sein. Doch wurde, wie wir aus den Bekenntnissen ¶ Augustins wenigstens für Antiochien folgern können, für Weltkirchen der ursprünglich einfachere Rahmen der Melodik verlassen. Auch ¶ Cassianus läßt aus dem Gegensatze, den er zwischen dem klösterlichen Gesang in Aegypten und anderswo festlegte, erkennen, daß eine reichere melismatische Entwicklung des Psalmengesangs bereits im Werden war. Im langsamen Gange entwickelt sich bis zum 11. Jhd. der Prachtbau der ¶ Messe. Die Melodien wurden anfangs mündlich überliefert, seit dem 8./9. Jhd. aber in Neumen aufgezeichnet, Zeichen, die teils aus den Akzenten der Grammatiker hergeleitet, teils als erstarrte Handzeichen der Chorführer angesehen werden und ohne Verbindung mit Notenlinien (seit etwa 1000) in ihrer Intervallbedeutung nicht verständlich sind. Gemeinhin dient akzentischer, aus dem Sprachakzent geborener G. dem Priester, konzentischer, d. h. rein musikalisch bedingter G. dem Sänger und dem Sängerchore. Sängerschulen werden gegründet, um gediegene M. zu gewährleisten: so nach orientalischem Vorbild diejenige zu St. Peter in Rom. Allgemein wurden die Schulen an den Kirchen und Klöstern im Mittelalter zu Hütern und Mehrern des musikalischen Erbes. Auf deutschem Boden wirkte besonders segensreich die Sängerschule von St. ¶ Gallen. In diesem Kloster sowie in denjenigen von Metz, St. Amand, Cluni, St. Maur des Fossés, Pomposa, Reichenau, Hirsau wirkten auch die bedeutendsten Theoretiker des ¶ Gregorianischen Chorals: ¶ Guido, ¶ Hucbald, ¶ Notker, Hermannus Contractus und ¶ Wilhelm von Hirsau. Auch wichtige Formen der K.M. wie ¶ Sequenzen, ¶ Tropen, Leisen (¶ Kirchenlied: I, 2 d) bildeten sich in den Klöstern aus. Auf kirchlichem Boden erwuchs das Prinzip der Mehrstimmigkeit (¶ Messe: II; ¶ Kirchenlied: II, 1), deren besondere Techniken wie Organum, Diskant, ¶ Kontrapunkt und Fauxbourdon in der Zeit vom 9. bis zum 12. Jhd. sich ausbildeten. In diesem Zeitraum ist die kirchliche M. noch stark an den ¶ Choral gebunden, wie sie auch vornehmlich das überkommene Melodiengut weiterpflegt. Die anfänglich mehr solistische Verwendung der neuen Techniken tritt mit der Ausbildung leistungsfähiger Chöre mehr in den Hintergrund. Im 12. Jhd. hatten in Paris Meister Leonin und Perotin der Große der M. zu großem Ansehen verholfen. Zu Ende des 14. Jhd.s trat in Cambrai unter Wilhelm ¶ Dufay reges musikalisches Leben hervor. Damit begann die Blütezeit der niederländischen M., die sowohl von Paris, als auch aus Spanien und England allerhand wertvolle Anregungen übernommen hatte. ¶ Ockeghem, das Haupt einer zweiten niederländischen Schule, hat dann den durchimitierenden a-cappella-Stil um die Mitte des 15. Jhd.s ausgebildet. In seinem Schüler ¶ Josquin Desprès erreicht diese Entwicklung ihren Gipfelpunkt. Im 16. Jhd. wird die päpstliche Kapelle in Rom das Sammelbecken der vorzüglichsten musikalischen Begabungen aller Länder; sie baut alle Erscheinungsformen der M. an und führte sie, nach allen Richtungen ausstrahlend, der Allgemeinheit wieder zu. Hier wetteifern Niederländer, Spanier und Italiener miteinander, bis in der 2. Hälfte des 16. Jhd.s Italien mit ¶ Palestrina überlegen die Führung behauptet. Neben Rom wurde in Italien vor allem Venedig von Bedeutung für die K.M. Dort hatte Adrian Willaert die Mehrchörigkeit zu voller Entfaltung gebracht, und kurz darauf hatten die beiden Gabrieli Elemente der neuen musikalischen Stilrichtung in die K.M. eingeführt (¶ Messe: II, Sp. 2141).

2. In diese Zeit fällt die Scheidung der Kirche. ¶ Luther, erfüllt von der hohen Aufgabe kirchlicher M. (s. Sp. 311), läßt ihr die damals überragende

Stellung im Kultus. Die Unterschiede der neuen protestantischen M. gegenüber der bisherigen konnten sich naturgemäß erst allmählich ausbilden; mußte doch in vielem auf dem überkommenen Gut aufgebaut werden. Dem gemeinen Manne sichert Luther seinen tätigen Anteil am Gottesdienst mit dem deutschen ¶ Kirchenlied (: I, 3a), einer ihm adäquaten Ausdrucksform. Daneben trug Luther auch für Choralmaterial Sorge (¶ Kirchenlied: II, 3). Sein musikalischer Berater bei der Einrichtung der deutschen Messe, Johann ¶ Walther, kam 1524 mit dem ältesten evg. Chorgesangbuch, dem „Wittenbergisch geistlichen Gesangbüchlein" heraus. Das Kugelmannsche Choralwerk, die „concentus novi" von 1540, schloß sich an. Eifrig tätig für die evg. K.M. war der Wittenberger Georg ¶ Rhau durch die Herausgabe trefflichen Singmaterials für alle Gelegenheiten. Neben dem Neuen behielten aber auch die musikalischen Großmeister des ganzen Kontinents mit ihren Messen, Motetten, Hymnen und Magnifikats ihre Bedeutung, besonders ¶ Josquin, der Liebling Luthers, und ¶ Senfl, der ihm vertraute Freund. ¶ Palestrina fand erst spät den Weg nach Deutschland, während die Venetianer M.er durch die Vermittlung der am Handel stark beteiligten süddeutschen Städte schnell bekannt wurden. Die auf dem antiphonen, wechselweisen Vortrag der alten Kirche ruhende venetianische Mehrchörigkeit breitet sich rasch über die Welt aus. Jacobus Gallus (Handl), ein Prager Meister des späteren 16. Jhd.s, sucht es in seiner farbigen Mehrchörigkeit den Venetianern gleich zu tun. In Orlando di ¶ Lasso gestaltete sich die K.M. zu überragender Bedeutung. Eine eigene Entwicklung nahm der mehrstimmige evg. Choral. Der Gedanke, die Gemeinde durch den mehrstimmigen Schülerchor zu einer singenden zu machen, scheiterte an der Unmöglichkeit der Laien, die in dem Tonsatz eingebettete Choralmelodie zu erkennen, bis der Stuttgarter Hofprediger Lukas ¶ Osiander 1586 in seinen „Fünfzig Geistlichen Liedern und Psalmen" in seiner Beobachtung der weltlichen mehrstimmigen Liedkunst die führende Melodie in die Oberstimme legte, so daß alle Welt miteinstimmen konnte. Diese neue Art des Choralgesangs fand schnell überall Eingang. In Regensburg tritt 1588 ¶ Raselius praktisch dafür ein, in Königsberg 1597 Johannes ¶ Eccard, in Frankfurt a. O. 1601 Gese, in Weimar 1604 Melchior ¶ Vulpius, in Nürnberg 1608 Erythraeus und der große Hans Leo ¶ Haßler, in Kassel 1612 Moritz von Hessen-Kassel, in Leipzig 1627 Johann Hermann ¶ Schein (¶ Kirchenlied: II, 3, Sp. 937). Daß nunmehr die führende Rolle im Kirchengesang allmählich von dem mehrstimmigen Chore mit derselben Satztechnik zur ¶ Orgel überging (s. 3), zeigt schon das Hamburger Gesangbuch von 1604. In der Reformationszeit und auch noch im 17. Jhd. hat so mancher Geistliche als Musiker Geltung: außer Luther besonders etwa Balthasar Resinarius, Lukas ¶ Osiander und Michael ¶ Altenburg. Führte doch das Predigeramt über das Kantoramt. ¶ Zwingli hatte der K. gegenüber eine weit zurückhaltendere Stellung als Luther eingenommen, und auch ¶ Calvin ließ nur die Lieder der Bibel gelten (vgl. ¶ Kirchenlied: I, 5a).

Während sich in Italien gegen Ende des 16. Jhd.s im Zusammenhang mit der Renaissance wegen der schweren Wortverständlichkeit eine Feindseligkeit gegen den polyphonen Stil herausgebildet hatte, bewahrte sich Deutschland auch im 17. Jhd. seine Liebe zum kunstvollen Satze, sperrte sich aber auch keineswegs gegen die Neuerungen, die von Italien her eindrangen, wie die „Concerti ecclesiastici" Viadanas (¶ Kirchenlied: II, 4). Der Sologesang mit Generalbaßbegleitung und der konzerthafte Stil erhielten auch hier, propagiert durch Heinrich ¶ Schütz, Michael ¶ Prätorius, Johann Hermann ¶ Schein, Melchior Franck u. a. einen besonderen Wert. Im Zusammenhang mit dem neuen Stil gewannen allmählich die Instrumente immer mehr Bürgerrecht in der Kirche. Konzerthafte Formen, wie der Solo- und der Chordialog, gepflegt vor allem von Andreas ¶ Hammerschmidt und Johann Rudolph Ahle (1625—73), zogen in die Kirche ein. Heinrich Schütz stand fast ausschließlich im Dienste der Kirche; er hat auf die musikalische Entwicklung seiner Zeit mächtig eingewirkt. Michael Prätorius und Schein haben sich ebenfalls kraftvoll für evg. K.M. eingesetzt und für alle Gelegenheiten, kleine und große Stimmverbände, ein reiches Repertoire von Chorälen und Motetten geschaffen. Mit den Monodien zog aber auch, unscheinbar in ihren Anfängen, eine Form in die Kirche ein, die bald den Gottesdienst zu beherrschen begann: die ¶ Kantate, an deren Ausbau Schütz und seine Schüler Matthias Weckmann und Christoph Bernhard besonderen Anteil hatten, ebenso wie der Nürnberger Johann ¶ Pachelbel u. a. (¶ Kirchenlied: II, 5). Die Zeit kommt, wo Kantoren und Organisten verpflichtet werden, für jeden Sonntag ihre Kantate zu liefern und zur Aufführung zu bringen. Instrumentisten werden in der Kirche immer unentbehrlicher, aber auch geschulte Stimmen immer gesuchter. Seit der Zeit Luthers war die Schule mehr wie früher Pflanzstätte des kirchlichen Gesanges (¶ Kirchenchor; ¶ Kurrende). Alumnate wurden errichtet, um den kirchlichen Gesang zu gewährleisten. Bis in unsere Zeit sind ihrer kirchlichen Pflichten eingedenk geblieben die Thomasschule in Leipzig (¶ Straube) und die Kreuzschule in Dresden. Kantoreigesellschaften, Adjuvanten- und Abstantenchöre sowie musikalische Sozietäten traten helfend hinzu, ganz besonders in Sachsen und in Thüringen. Erst in der Zeit des Rationalismus ging die Schule der Kirche als musikalische Helferin verloren. Bis ans Ende des 18. Jhd.s können wir ein gewaltiges Kantatenschaffen beobachten; ganze Jahrgänge erscheinen: so von Johann Philipp ¶ Krieger, Graupner, ¶ Telemann, ¶ Stölzel, Homilius, Johann Sebastian ¶ Bach. In Bach liefen die Fäden der Kunstentwicklung zusammen, er ist einer der ganz großen Gipfelpunkte der K.M. Gleich wie auf dem Gebiet der Kantate hatte er auch auf demjenigen der Passionsmusik das, was er vorfand, zu höchster Vollendung gebracht; aber darüber hinaus hat er mit Messen, Motetten, Choralbearbeitungen und freien Kompositionen für die Orgel der K.M. vollendete Dienste geleistet. Zu gleicher Zeit schuf ¶ Händel seine Oratorien und seine Orgelkonzerte.

Jedoch schon zu Bachs Zeiten erlahmte das Interesse für die K.M; das Opernfieber griff um sich und raubte auch den Großmeistern der K.M. die besten Schülerkräfte. Gegen Ende des 18. Jhd.s schien das Schicksal der K.M. besiegelt. Von einem Verwachsensein mit dem Gottesdienste war nicht mehr die Rede, sie war nur äußerer Schmuck. Der Einfluß der Oper war besonders stark auf die kath. K.M. des 17. und 18. Jhd.s. Im deutschen Süden hatten sich drei Zentren gebildet: München, Wien und Salzburg. Hier hatten J. K. Kerll (1627—1693), H. F. Biber (1644—1704) und die beiden in Wien tätigen Meister: J. J. Fux (1660 bis 1741) und Antonio Caldara (1670—1731) ein reiches kirchenmusikalisches Schaffen entwickelt, das ganz im Zeichen des aus Italien übernommenen konzertierenden Stiles stand. Während sich in Wien eine Hochblüte der K.M. entwickelte, war etwa gleich

zeitig die K.M. in Neapel unter den Einfluß der dortigen Oper getreten. Von den Neapolitanern, wie Alessandro Scarlatti (1659—1725) und Francesco Durante (1684—1755), hatte J. A. Hasse (1699 bis 1783) die Merkmale des neapolitanischen Stiles in Oper und K.M. mit nach Dresden gebracht. Mit unter diesem wachsenden Einfluß der Oper nahm die K.M. des 18. Jhd.s immer mehr nichtkirchliche Elemente in sich auf. So entfernten sich schon Joseph ¶ Haydn und ¶ Mozart stärker von der liturgischen Grundlage, bis dann ¶ Beethoven seinen Messen einen überkonfessionellen, mehr allgemein religiösen Charakter verlieh. In ¶ Schuberts Messen trat wiederum der Zusammenhang mit dem volkstümlichen Empfinden hervor. Die in Beethovens Werken verfolgte Linie baut sich weiter aus in den kirchenmusikalischen Werken des Franzosen Hector Berlioz (1803—69) und des Italieners G. ¶ Verdi: in Anlage und Charakter gehen diese Werke über das Maß der Liturgie weit hinaus und streben mehr nach dramatischer Wirkung.

Von München und Regensburg ging in der 1. Hälfte des 19. Jhd.s eine Reformbewegung aus, die sich an den von F. X. ¶ Witt begründeten Cäcilienverein anschloß: dieser Kreis will die K.M. in enger Anlehnung an ¶ Palestrina neu beleben. In diesem Sinne wirkten dann u. a. F. X. ¶ Haberl und der Tiroler J. ¶ Mitterer. Eine besondere Stellung nimmt Franz ¶ Liszt ein, der Elemente der gleichzeitigen dramatischen M. in seine K.M. einführt. Aus einer naiven Frömmigkeit heraus sucht Anton ¶ Bruckner seiner K.M. die Elemente der neuen Tonkunst dienstbar zu machen. Auf protestantischem Gebiet hatte Friedrich Wilhelm III in dem Domchor und dem Institut für K.M. Institutionen geschaffen, die der K.M. neues Leben zuführen sollten. Das ¶ Oratorium hatte von Felix ¶ Mendelssohn-Bartholdy und Karl ¶ Loewe neue Anregungen erhalten und fand weitere Pflege in Friedrich Kiel (1821—85), Max Bruch und Georg Schumann. Starke Werte wurden der protestantischen K.M. zugeführt von Johannes ¶ Brahms, Max ¶ Reger und ihren Schülern (¶ Kirchenlied: II, 6). Männer wie H. von ¶ Herzogenberg, Arnold ¶ Mendelssohn und die Thomaskantoren Moritz Hauptmann, Gustav Schreck und Karl ¶ Straube leisteten in Komposition und M.erziehung Bleibendes für die protestantische K.M. In der Gegenwart sind auf dem Gebiete der K.M. tätig: H. ¶ Kaminski, W. Braunfels, Kurt ¶ Thomas, Karl Hasse, G. v. ¶ Keußler, Joseph ¶ Meßner u. v. a. In Frankreich und Belgien schufen César ¶ Franck und Gabriel Pierné K.M., während in Italien Lorenzo ¶ Perosi sich um eine Neugestaltung des Oratoriums mühte. Zu nennen sind außerdem noch der Engländer ¶ Elgar und der Russe Anton Rubinstein.

3. Neben dem Chore spielte die ¶ Orgel als kirchliches Instrument eine besondere Rolle. Bis in die erste Hälfte des 15. Jhd.s zurück ist die Orgelliteratur auf deutschem Boden verfolgbar. Auf die Tabulaturen eines Fleborgh von Stendal (1448), eines Konrad Paumann (1452) und eines Wolfgang von Neuhaus folgen das Buxheimer Orgelbuch und die Sammlung eines Hans Buchner, Kotter, Kleber bis hin zu dem berühmten Paul Hofhaimer (1459 bis 1537). Deutlich läßt die Literatur die Aufgabe erkennen, die die Orgel zu erfüllen hat: sie leitet ein, entlastet den Chor an einigen Stellen des Gottesdienstes, führt den Choral im Wechsel mit Chor und Gemeinde durch, und beschließt mit einem Nachspiel die Feier. Langsam reißt sie seit dem Ende des 16. Jhd.s die Rolle als Begleiter des Gemeindegesangs an sich, die sie noch heute behauptet. Neben den Präludien und Postludien entstehen die freien Formen der Intonationen, Tokkaten, Fantasien, Ricercari und Kanzonen, die von der Zeit der Gabrieli, Merulo, Frescobaldi, Froberger, Georg Muffat bis hin zu Joh. Sebastian ¶ Bach ein bedeutsames Leben geführt haben. Hinzu treten die Choralvorspiele und Choralbearbeitungen, die in Samuel ¶ Scheidt, ¶ Pachelbel, Tunder, ¶ Buxtehude, Georg Böhm ihre Meister gefunden haben (¶ Kirchenlied: II, 4, Sp. 940 f). Ihr Schaffen wird gekrönt durch Bachs Schaffen für die Orgel. Diese Tradition setzte sich fort: einerseits in Sachsen und Thüringen, anderseits in Berlin und in Schlesien. In Süddeutschland schuf für die Orgel Joseph ¶ Rheinberger. Auch Meister wie Felix ¶ Mendelssohn-Bartholdy und ¶ Liszt schrieben Orgelwerke. Von größtem Einfluß auf die heutige Orgelmusik wurde Max ¶ Reger und seine Schüler. In Frankreich waren auf diesem Gebiete vor allem César ¶ Franck und Charles Maria ¶ Widor tätig.

Außer der Literatur zu den im Text genannten Artikeln vgl. RE³ X, S. 448 ff; — W. Caspari: Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum (ZKG 27, 1906; 29, 1908); — Fr. J. Dölger: Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, (1920) 1925²; — A. Neppi-Modona: L'Innologia Cristiana Primitiva (in: Bilychnis, Nr. 92, Rom 1923, S. 15 ff); — P. Anselm Schubiger: Die Sängerschule St. Gallens, 1858; — W. Brambach: Die M.litteratur des Mittelalters, 1883; — K. Weinmann: Geschichte der K.M., 1913³; — O. Gauß: Kompendium der kath. K.M., 1925²; — G. Katschthaler: Storia della musica sacra., 1926²; — P. Wagner: Einführung in die kath. K.M., 1919. **Joh. Wolf.**

Musik und Gesang: III B. Christlicher Gottesdienst und Musik.

1. Wesen der Kirchenmusik; — 2. Aufgaben der Gegenwart.

1. Das Wesen der Kirchenmusik ist zu verstehen aus dem Wesen der Kirche und der Musik.

1. a. Was ist Musik? Verschiedene Zeiten dachten darüber verschieden. Für die Menschen des Mittelalters ist M. etwas in der Schöpfung Angelegtes. M. ist für sie Singen. Die Weisen, die jene mit der Natur noch verwachsenen Menschen „fanden", die mehrstimmigen Gebilde, auf die sie horchend kamen, bewegen sich nach Ordnungen, die in der Natur gegeben sind (von der Tonika zu den Dominanten usw.). Jene Weisen haben etwas Fliegendes und Fließendes wie Vorgänge in der Schöpfung um den Menschen her; ihren Schwung und die Gestalt des Schwebens bekommen sie teils von körperhaften Vorgängen her (Schreiten, Springen), teils und vorwiegend von den Bewegungen der Sprache. Ein Sichaussprechen wird die M. auch für die mittelalterlichen Menschen gewesen sein, aber weniger ein Sich-aussprechen, sondern ein Sich-aussprechen in der Beziehung zu andern; man weiß auch, daß es gilt, „mit ganzer Andacht und mit innigem Herzen hin zu Gott zu singen und zu rufen" (¶ Berthold von Regensburg). Vor allem aber weiß man, daß mit dem Lied etwas zu den Menschen kommt, sie, die Singenden, anspricht und auf sie wirkt.

Daß musica im Gottesdienst der Kirche verwendet wurde, begreift sich leicht. Die mittelalterliche Kirche sieht sich an als hierarchische Anstalt, der der Auftrag geworden ist, zu opfern und die Sakramente zu spenden. Ihrem Kultus geziemt nur geweihte M. Es gibt solche: der ¶ Gregorianische Choral, in dem heilige liturgische Worte mit naturhaften Weisen umkleidet sind, ist, von priesterlichen Personen und Chören (¶ Kirchenchor) vorgetragen: im Unterschied von der musica vulgaris — musica ecclesiastica. Die Reformatoren sehen die Dinge anders an. ¶ Zwingli, selbst musikalisch begabt und gebildet, will die M. im

Gottesdienst nicht, weil sie ihm die Ernsthaftigkeit des Betens zu gefährden scheint. ¶ Calvin schätzt das Singen an die Bibel sich anschließender Psalmlieder um des gesungenen Wortes willen. ¶ Luther steht auch hierin als der Freie da (¶ Musik: III A, 2). Er teilt die M.anschauung des Mittelalters: musica ist ihm eine Kreatur Gottes, Polyphonie ein „wunderbarlich Werk" der Weisheit des Schöpfers; die erziehende Macht der musica rühmt er oft. Insofern kann alles Musizieren, auch das sog. weltliche, ein Gott wohlgefälliges Werk sein. „Um der Einfältigen und des jungen Volks willen" wollte Luther im Gottesdienst, „wo es hilflich und förderlich wäre, lassen mit allen Glocken läuten und mit allen Orgeln pfeifen und alles klingen lassen, was klingen könnte". Doch ist M. ein Stück dieser natürlichen Welt; gegen den Anspruch der alten Kirche, über eine heilige M. zu verfügen, deren Ausführung „Gesetz, Werk und Verdienst" ist, wendet sich Luther; scharfe Worte fallen nicht bloß gegen die Orgel, sondern auch gegen das „loren und bohnen" in den Kirchen. Das, wovon die Kirche lebt, ist das ¶ Wort Gottes (¶ Kirche: III, 5 a). Dieses Wort sprechen nicht wir, sondern der Heilige Geist. Sein Werk geschieht, wo Singen zu Gottesdienst wird. Doch so gewiß Gottes Wort durch Menschen zu Menschen kommt, so muß sich „Gottes Wort auch durch den Gesang unter den Leuten erhalten". „Wer solches mit Ernst gläubt, der kanns nicht lassen, er muß fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, daß es andere auch hören". Geistliche M. gibt es für Luther, weil es „geistliche Lieder" gibt, durch die „das heilige Evangelium zu treiben und in Schwang zu bringen" ist. Er weiß, daß die Eindringlichkeit des (vom Menschen zu sprechenden) Wortes durch die Bewegungen der Töne, durch Rhythmus und Klang verstärkt wird: „Noten machen den Text lebendig". Deshalb will er (Vorrede zu den Begräbnisliedern 1542) „die schöne musica dem lebendigen heiligen Gotteswort anziehen, dasselb damit zu singen ..., daß solcher schöner Schmuck der musica in rechtem Brauch ihrem lieben Schöpfer und seinen Christen diene, daß er gelobt und geehrt, wir aber durch sein heiliges Wort, mit süßem Gesang ins Herz getrieben, gebessert und gestärkt werden im Glauben". Im Gottesdienst der Kirche will das Singen eine Stätte haben; wie unser Herr auch durch das Lied zu uns reden will, so dürfen wir „mit ihm reden in Gebet und Lobgesang". Den Altargesang schafft Luther nicht ab; das überkommene figurale Singen wird in der neuen Kirche neu geschätzt, weil diese Chormusik wortverhaftet ist. Vor allem aber liegt Luther am gemeinsam zu singenden ¶ Kirchenlied (: I, 2 a; II, 3). Mit Bewußtsein übernimmt er für dieses Weisen auch aus der musica vulgaris. Er will nicht, daß die geistlichen Lieder nur im Kirchenraum ertönen: durch das ganze Leben sollen sie die Christen begleiten, in Familie und Schule (¶ Kurrende), in die Berufsarbeit und an die Gräber. — Luthers und seiner Freunde (Joh. ¶ Walther) Erkenntnis von Wesen und Notwendigkeit christlicher M., ihr praktisches Vorgehen hat tiefe Wirkung: in der altevangelischen Kirche erblüht ein Reichtum ein- und mehrstimmigen Singens (¶ Musik: III A, 2). Gemeinsam ist den evg. Meistern des 16. Jhd.s jene Grundhaltung: ihre M. will nichts sein als Trägerin des Wortes. Lange wirkt die Auffassung der lutherischen Reformation nach: so viele Nebenströmungen das 17. Jhd. gebracht hat, sie steht zutiefst hinter dem Lebenswerk eines Heinr. ¶ Schütz und Joh. Seb. ¶ Bach (vgl. unten). Wichtig ist, daß sie die erste Entfaltung einer evg. Orgelmusik bestimmt hat (¶ Musik: III A, 3). Die Orgelwerke eines ¶ Scheidt und seiner Zeitgenossen haben noch jenes Naturhafte der alten M., stehen dem Singen nahe und haben ihre Gestalt vom Wort des Liedes her. Der Sinn des Spielens von Orgelchorälen im Gottesdienst jener Zeit ist, daß die Hörer „bei sich selbst mitsingen", d. h. nicht als Kenner genießen, sondern als Christen mitbeten.

Es bahnt sich nun aber, lange ehe die Wirkung der — nennen wir sie — evg. Auffassung schwindet, eine andere Betrachtung dieser Dinge an. Sie ist seit der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s da, tritt im 18. in den Vordergrund und ist heute noch herrschend. Es mag Folge der reichen Entwicklung der M. gewesen sein, des Hervortretens der Instrumente, der Steigerung alles Technischen (im Bau und Spiel der Instrumente, im Einzel- und Chorgesang, im Komponieren — man achte auf diesen Ausdruck!), daß jenes Bewußtsein, Klänge seien etwas Naturgegebenes, zurücktritt, daß zusammensingen, blasen, orgelspielen heißt: gestalten auf Grund von Schöpfergaben. M. wird etwas, was der Mensch „macht" oder machen zu können glaubt. Damit hängt zusammen, daß der Mensch M. nun vorwiegend betrachtet als Mittel des Ausdrucks für das, was ihn innerlich bewegt. Natürlich hatte man auch in der alten Zeit immer etwas ausgedrückt im Singen und Spielen; immer war etwas von der Seele des Menschen drin. Aber der Zweck lag nicht im Ausbreiten von Eigenem. Man wendet sich vielmehr (dies gilt vom Liebeslied so gut wie vom Kirchenlied) im Singen und Spielen weg von dem, was nur-menschlich ist, und will, daß etwas von dem laut werde, was über dem Menschen steht, von den Ordnungen, die das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmen, und zwar laut werde in Formen, die gleichfalls etwas Ueberpersönliches und bindende Kraft haben. Auch als im 17. Jhd. die Freude am Instrumentalen erwachte, kam es dem Bläser darauf an, „das Klangwesen seines Instrumentes jedweder Trieb-, Begierde- und Affektbeeinflussung, jeder gesangsmäßigen Beseelungs- und Einfühlungsmöglichkeit zu entziehen, es auf den Weg vom Menschen weg zu bringen, es von jeder Art ich-bezogener Lebensverflechtung zu reinigen, es gleichsam zu entpersönlichen"; „still, naturhaft-unbeseelt, allem individuellen Empfindungsausdruck entrückt" war der Bläserklang deutscher Barockmusik (Gurlitt). Dasselbe gilt von der ¶ Orgel jener Zeit. Hinter der Musik der nach-Bachschen Zeit, der sogenannten klassischen und vollends der romantischen Periode des 19. Jhd.s, steht aber die andere Anschauung, daß M. Aussprache des Inneren des Menschen sei, Offenbarung des in Tiefen der Seele Erlebten. Mehr oder weniger unangefochten steht diese Auffassung auch hinter den liturgisch-musikalischen Bestrebungen des 19. und beginnenden 20. Jhd.s. Scheinbar hat sich die K.M. — nach den öden Zeiten des ¶ Rationalismus — im 19. Jhd. wieder entfaltet. Aber es ist die Frage, ob, was seither in den Kirchen musiziert wurde, — aufs Ganze gesehen — Kirchenmusik in jenem evangelischen Sinn war. Selbst der Wiedererweckung von Werken J. S. Bachs und der Alten haftet immer die Gefahr an, daß man sie als „M." aufnimmt mit ästhetischem Wohlgefallen; das ergibt ein — vielleicht ganz würdiges, ehrbares — Konzertieren. Soweit man an diesen Werken das Religiöse betont, erklärt man sie für Schöpfungen „frommer Meister", großer religiöser Persönlichkeiten. Gerade mit letzterem verfälschen wir sie. Als solche fühlten sich jene Meister nicht: sie hielten ihre Werke nicht für „religiöse Offenbarungen", sondern sie singen von der Offenbarung Gottes in Christus; sie wollen, daß durch ihre Musik das Evan-

gelium laut werde, das Glauben schafft. Vom Gottesdienst aus ist zu fragen, ob das Singen und das Schaffen für Gesang eine Gabe jener Zeit war; überwiegt nicht in den sogenannten Vokalwerken der letzten Generationen das Instrumentale? Sind sie aus dem Wort geboren? Fragen muß man, ob die Meister der M., die das Edelste hinterließen — nennen wir ¶ Brahms —, nicht in religiöser Einsamkeit dastanden. — Nur auf einige der Zusammenhänge, die dem Beobachter heute aufgehen, kann hingewiesen werden. Sollte es zufällig sein, daß die Wandlung der M.auffassung eintritt in einer Zeit, in der auch Auffassung und Behandlung des Wortes — des Wortes, das wir Menschen sprechen — sich grundlegend wandelt? Das Wort, seinem Wesen nach Beziehung des Ich zum Du, wird für den Menschen der Neuzeit vorwiegend Ausdrucksmittel des Ich, büßt aber gleichzeitig seine Kraft ein. Das Geistige am Wort löst sich vom Natürlichen ab, der Inhalt von der Gestalt; das Wort wird lebensfern, abstrakt (schwere Folgen für den Gottesdienst, besonders für die ¶ Predigt). Und jene Wandlung fällt zusammen mit der Abnahme des Verständnisses für die Bedeutung des Hörens und mit der Abnahme der Fähigkeit zu hören. In derselben Zeit, da die M. vom Wort sich löst und verselbständigt, läßt aber auch die ursprüngliche Kraft der Melodik nach und treten an Stelle der alten vielgestaltigen Rhythmen die einfachen Taktformen, die dem Rationalen, Mechanischen näherstehen (Ausgleichung der alten Kirchenliedrhythmen); in der Melodik wird die schematische Form herrschend (achttaktige Periode). Die Polyphonie im alten Sinn stirbt. Doch sind die Zusammenhänge noch tiefer. Mindestens zeitlich fällt die Wandlung in der M.anschauung und -prägung zusammen mit dem Schwinden des Verständnisses dessen, was im Sinn der Reformation Kirche und was Wort Gottes ist. Daß auf lutherischem Boden keine ¶ Gemeinde entstand, die mit dem Wort, dem Zeugnis der Offenbarung, gespeist, sich verpflichtet gewußt hätte zum Dienst an ihren Gliedern und am Volk auf allen Gebieten des Lebens, sollte dies nicht eine der entscheidenden Ursachen des Zerfalls kirchlicher M. gewesen sein? Die K.M. der Zeit von ¶ Haßler, ¶ Schütz, ¶ Bach war nicht getragen von einer Gemeinde, die sich für sie verantwortlich gewußt hätte. Am ehesten könnten die Kantoreien (¶ Kirchenchor) Ansätze genannt werden. Im ganzen aber ist die blühende K.M. alter Zeit getragen von Instituten, die von oben her eingerichtet und unterhalten werden, und wird — ähnlich wie die Predigt jener Zeit — einer in- und außerhalb des Gottesdienstes recht passiven Hörerschaft geboten. Mit Grund hatte Luther einst die Fürsorge für die K.M. (wie für die Schulen usw.) den Fürsten und Städten übertragen; aber daß es in der Folgezeit bei der Sorge von oben herab blieb — wünschten die Fürsten und Städte eine reiche K.M. nicht vielfach deshalb, damit ihr Ruhm hell strahle? — und zur Gemeindebildung nicht kam, mußte für die K.M. verhängnisvoll werden.

Daß ein Zerfall eingetreten ist, liegt zutage. Die heutige Lage kann hier nur mit Stichworten gekennzeichnet werden. Wir haben wohl da und dort gute M. im Gottesdienst von Kirchen; aber nur vereinzelt ist das echte christliche Lied, wie Luther wollte, eine Macht im Leben der Familien und Gemeinden. Wir haben Kirchenchöre. Aber — um die Lage grell zu beleuchten — wenn wir den Chor zur Abendmahlsfeier einladen, kann er mehr tun, als sie mit Gesang „schmücken"; ist es irgendwo üblich, daß der Chor an der Abendmahlsfeier (Kommunion) teilnimmt? Gerade da, wo ein „leistungsfähiger" Kirchenchor ist, wird die Kluft zwischen ihm und der zum Singen wenig befähigten Gemeinde schmerzlich fühlbar. Neben den im Können unzulänglichen und ausgesprochen unkirchlichen haben wir treffliche Organisten: ihr Spiel erklingt jedoch in Gegenwart von Menschen, von denen die meisten gar nicht hören, was gespielt wird. Es ist erschütternd, in welchem Maß die Fähigkeit, nicht bloß im allgemeinen Orgelklang auf sich wirken zu lassen, sondern Klanggestalten, den Verlauf der Stimmen, die Bewegungen der Zusammenklänge zu vernehmen, unsrem Geschlecht abhanden kam. Wer über die heutigen kirchenmusikalischen Zustände nachdenkt, darf nicht bei dem stehen bleiben, was am Festtagvormittag im Kirchengebäude geschieht; er hat seine Beobachtungen auszudehnen, z. B. auf die kirchlichen Handlungen (¶ Kasualien). Wie faßt das Kirchenvolk, wie fassen die meisten Kirchenmusiker, die Gesangsvereinigungen, die Solisten, wie fassen vielfach auch die Pfarrer die M. bei Trauungen auf? Die in der liturgischen Literatur seit Jahrzehnten bekämpften Anschauungen, wonach M. die Feiern verschönern, Stimmung schaffen, Menschen ehren soll, herrschen in der Praxis fast unbestritten. Und die M. bei Begräbnissen von Gliedern der Kirche? Die wenigsten Chöre und Hörer werden ermessen, was Luther mit dem Wort meint, die Lieder an den Gräbern haben „die Auferstehung der Toten zu preisen und zu bekennen". Vor allem aber ist in Stadt und Land die versammelte Trauergemeinde weder willens noch fähig, die Glaubens- und Ewigkeitslieder unserer Kirche lebendig zu singen. — Aus allem Angeführten ergibt sich, daß heute nicht eine „Hebung" der K.M. not tut, sondern eine Erneuerung von Grund auf und von innen heraus. Daß aber solche Erneuerung nicht herbeigeführt werden kann als eine von anderen Lebenserscheinungen und -nöten der Kirche isolierte Reform. Sie wird uns nur zuteil werden, wenn uns eine Erneuerung der Kirche überhaupt, ihres Gottesdienstes, insbesondere aber ihrer Verkündigung geschenkt wird.

1. b. Nicht eine kühle Definition des Wesens der K.M. soll gegeben werden, sondern zusammenfassende Hinweise, in welcher Hinsicht Besinnung und Umdenken heute not tut. So gewiß die ¶ Kirche (: IV) nicht bloß eine Vereinigung von Menschen zur Pflege ihres religiösen Lebens ist, der ¶ Gottesdienst (: IV) nicht ein Zusammenkommen zur Darstellung christlicher Frömmigkeit, so hat die K.M. nicht darin ihr Wesen, daß durch Spiel und Gesang religiöse Empfindungen zum Ausdruck gebracht und religiöse Kräfte vermittelt werden. Die Kirche ist die von Gott her durch Christus gestiftete Gemeinschaft der Glaubenden. Die durch das Evangelium und seinen Herrschaftsanspruch begründeten Gemeinden kommen im Gottesdienst zusammen auf Grund der Verheißung, daß Gott ihnen hier begegnet, durch sein Wort sich bezeugt und Gebet und Lobopfer annimmt. K.M. ist da, wo von versammelter Gemeinde und inmitten der Gemeinde in Form von Singen und Spielen „der Schöpfer geehrt" wird, wo „sein heiliges Wort mit Gesang in die Herzen getrieben" wird (Luther). Verkündigung und Lob Gottes — beides nicht zu trennen — ist ihr Wesen. K.M. im wahren Sinne ist Gabe des Hl. Geistes; wir Menschen verfügen nicht über sie; nur in Bitten und Glauben kann sie Wirklichkeit werden. Das bedeutet, daß die nur-menschliche M. in der Kirche, die sich fälschlich K.M. nennt, nicht mit menschlichen Mitteln überwunden werden kann. Wie andere Nöte der Kirche, so muß auch die K.M.not der Gegenwart

bußfertig getragen werden. Das Abgleiten in ein Sich-selbst-darstellen-wollen, in das ästhetische und religiöse Genießen, in den psychagogischen Mißbrauch der M. droht der Kirche und ihren Gliedern immer wieder. So weit die K.M. Menschenwerk ist, gilt auch von den lautersten Bestrebungen, daß sie „stets unter dem Gericht Gottes bleiben" (¶ Gemeinde: I). Aber vom Evangelium her ergeht an uns immer neu der Ruf, daß wir das Wort, das im Lied spricht, hören und ernsthaft Gott singen mögen. — K.M. im eigentlichen Sinn ist die M., die im Gemeindegottesdienst erklingt. Aber ein Singen und Spielen, das nur für die Stunden des Zusammenkommens in der Kirche „geprobt" und dort aufgeführt wird, das seine Wurzeln nicht im werktäglichen Leben der Gemeinde hat und nicht hineinwirkt in das gesamte Leben der Kirche, ist keine K.M. Weil die Gegenwartsnot nicht darin besteht, daß die Gottesdienstmusik nicht allerorts auf gewünschter musikalischer Höhe steht, sondern darin, daß das Wissen um den Sinn der K.M. den Gemeinden und weithin den Dienern der K.M. abhanden kam, wären bloße gesteigerte Bemühungen um die Gottesdienstmusik im engeren Sinn keine Hilfe. Im Blick auf den Gemeindegottesdienst ist in der Gegenwart Rückkehr zur Einfachheit, ein Bescheidenwerden zu raten. Die wichtigste K.M.arbeit, eine Erziehungsarbeit von Grund aus, muß aber heute außerhalb des eigentlichen Gottesdienstes getan werden. — Weil es das wichtigste gottesdienstliche Anliegen der Kirche unserer Zeit sein muß, daß wieder verstanden wird: hier ist ein Wort zu hören, kommt für unser Geschlecht dem Singen gegenüber dem Spiel auf Instrumenten weit höhere Bedeutung zu. Die kirchliche Instrumentalmusik kann nur dadurch genesen, daß wir wieder singen lernen. Dies gilt auch von der Orgelmusik. An sich hat die ¶ Orgel eine herrliche Aufgabe im Gottesdienst: „Sie steht als Gleichnis der mit den Menschen anbetenden und lobenden Schöpfung im Haus der Anbetung." Die Orgel kann in den Preis Gottes einstimmen, ja sie kann an der Verkündigung der frohen Botschaft teilhaben (Orgelchoral). Aber die Entwicklung des Orgelbaues, des Orgelspiels und der Orgelliteratur in der Neuzeit machen es schwer, über die Meinung hinauszukommen, als werde hier Stimmung gemacht. Erst gilt es wieder zu lernen, daß das gesungene Lied eine Form von Leibwerden des Worts und Singen ein Hören und Sagen ist. — Was ist der Sinn des Gemeindegesangs? Die evg. Gemeinde soll das Wort Gottes nicht stumm hören, sie soll sich nicht nur vorbeten lassen; sie darf selber den Mund auftun, im Singen sich unter das Wort stellen und es vor Gott bringen. — Was ist Stellung und Aufgabe des kirchlichen Chors? Der ¶ Kirchenchor ist nichts anderes als ein Teil der Gemeinde. Wir werden ihn weniger als Kunstchor zu betrachten haben, der „der Gemeinde ihre Weise im Feierkleide der Vielstimmigkeit zusingt" (H. A. ¶ Köstlin). Er möge sich wieder schlicht als Vorsänger der Gemeinde fühlen, der ihr — auch durch einstimmigen Gesang — zum Singen hilft. — Die Frage nach der rechten K.M. als einer uns gestellten Aufgabe schließt zweierlei in sich: die Frage nach dem Inhalt und die nach Form und Gestalt. Wo ein Gemeindelied, Chorgesang und Orgelspiel erklingt, stehen stets beide Fragen da: wird hier das gesagt, was in der Christenheit, im Gottesdienst der evg. Gemeinde zu sagen ist? und: wird es in angemessener Form gesagt? (Frage nach der Wortgestaltung, nach der musikalischen Form und nach dem Können der Ausführenden). Geistige Bewegungen der jüngsten Zeit, die ¶ Jugendbewegung vor allem, haben den Blick dafür geschärft, daß jene beide Fragen unlösbar zusammengehören. Das 18. und 19. Jhd. sahen viele Dinge, die im Leben untrennbar sind, zerspalten. Man glaubte den Inhalt zu haben ohne die rechte Form; Beispiel: das pietistische Gemeinschaftslied. Oder man freute sich an den Formen, ohne nach dem Inhalt zu fragen: so im durchschnittlichen Kunstbetrieb, auch im kirchlichen. Beidemal entsteht eine M., über die der Mensch verfügen kann, die aber ihn nicht gestaltet und nicht Gemeinschaft bildet. Die Kirche hat in Gottesdienst und Gemeindeleben die Lieder hineinzustellen, die nicht von dem und jenem zeugen, sondern von Christus, bei denen aber auch die Form des Zeugnisses echt ist. Und sie hat sie richtig zu singen, nicht so, wie sie es zufällig kann, sondern wie die Lieder gesungen werden wollen. Gerade weil wir die Frage nach dem Inhalt über alles zu stellen und aller Aesthetik und bloßen Technik abzusagen haben, steht mit großem Ernst die Frage eines neuen Könnens vor uns.

2. Im Blick auf die Gegenwart ist beglückend, daß neben dem vielen Unfruchtbaren und Sterbenden Ansätze von Neuem da sind.

2. a. Am ehesten ist von dem Neuen etwas wahrzunehmen an der Arbeit einzelner Chöre. Eine Neubesinnung auf das Wesen des Singens, Hinwendung zum Lied der Kirche hebt unter den Kirchenchören an. Den Anstoß haben die Chöre von außen empfangen, von Kreisen, die — wie man zu sagen pflegt — nicht auf dem Boden der Kirche stehen. Die sogenannte ¶ Singbewegung, eine nicht bloß fachlich-musikalische, sondern in die Tiefe von Menschen- und Volkstum gehende Erneuerungsbewegung, die mit der ¶ Jugendbewegung, aber auch anderen Strömungen der Zeit vor und nach dem Weltkrieg zusammenhängt, hat sich mit wachsendem Ernst dem alten Lied, dem sogenannten ¶ Volkslied, aber auch dem ¶ Choral und sonstiger evg. K.M. zugewendet. Nicht in dem Sinn pflegt man das alte Lied, als wäre es „uns gemäß", so daß wir es als Ausdruck unsres Wesens benützen könnten. Im Gegenteil: man spürt, daß dort etwas ist, was wir nicht mehr haben, ohne das wir aber als Volk und als Menschen nicht sein können, ohne zu sterben. Früher als in sogenannten kirchlichen Kreisen erkannte man, wie sich im Kirchenlied der verschiedenen Zeiten (in Wort und Weise) und in den Stilarten der K.M. (im Rhythmus vor allem) die verschiedenen inneren Lagen und Haltungen der Kirche ausprägen. Man erfährt Hilfe an dem alten Choral, der einer nicht auf subjektives Erleben, sondern auf das von oben Kommende gegründeten Gemeinschaft gegeben ward. Man hält sich fast ausschließlich an die a-cappella-Musik der Alten; weil man nach dem Wort und nach einem Singen sucht, das Sache des ganzen Menschen und der Gemeinschaft ist. Es bilden sich Singkreise, solche, die sich frei halten vom kirchlichen Einfluß der Gegenwart — auch sie singen Choral und Motetten —, aber auch andere, in denen Menschen sich finden, die bewußt in der kirchlichen Arbeit stehen. Auf nicht wenige Kirchenchöre sind Wirkungen ausgegangen von dieser Singbewegung. Sie wurden der vielen Risse und Zerspaltungen inne, die durch unser kirchliches Musizieren gehen: des Risses zwischen Geistigem und Leiblichem, zwischen dem, was wir singen und wie wir singen, zwischen Hören und Singen und zwischen Singen und Sagen, zwischen dem Singen und dem übrigen Leben, zwischen dem Singen des Chores und der Beziehung der Chorglieder, zwischen Probe und Aufführung, zwischen Chor und Gemeinde, zwischen Gottesdienst

und Leben. Für Leute der Kirche ist die Betrachtung unausweichlich, daß sich in diesen eben nicht nur durch unsere Musik, sondern durch unser ganzes Sein gehenden Gespaltenheiten eine ganz andere auswirkt: das Getrenntsein des Menschen und auch der in dem kirchlichen Treiben stehenden Christen von Gott. Aber Singende erfahren auch im Umgang mit jener alten M., daß man wie aufgenommen wird von jener Kirche, die, was sie hatte, nicht von sich aus besaß, sondern von den Gaben des Schöpfers und Geistes lebte. — Die Frage ist durchaus offen, ob dieser Einfluß der Singbewegung auf die Kirchenchöre weitergehen wird, ob etwa die deutschen evg. ¶ Kirchengesangvereine, die ihre Abstammung aus dem 19. Jhd. begreiflicherweise nicht verleugnen können, zu einer Umstellung kommen werden. Wir hoffen, daß sich von evg. Singkreisen aus auch Ansätze zu neuer gottesdienstlicher Gestaltung — z. B. bei Trauung und Begräbnis — finden. Organisieren läßt sich hier nichts; man kann die Singbewegung nicht einfangen und in den Dienst der Kirche stellen. Manche Pfarrer beginnen zu ahnen, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem Kommen der Singbewegung und der Wendung in der neueren Theologie: sofern beide den Weg suchen zurück über Romantik, Aufklärung und Pietismus hin zur Reformation.

2. b. Es mag seinen Wert haben, daß neuerdings den Gemeinden an vielen Orten edle Musik geboten wird, daß neben den Gemeindegottesdienst musikalische Feiergottesdienste u. ä. (¶ Feste und Feiern: V, 3) treten. Das entscheidende Anliegen aber ist, wie die Gabe und Kraft des Singens in der Gemeinde selber wieder geweckt wird. Auf den allmählichen Einfluß jener Singkreise darf Hoffnung gesetzt werden. Man versucht es da und dort mit Choral-Singstunden, Gemeinde-Singabenden und -Singwochen. Letztere erfüllen ihre Aufgabe nur dann, wenn sie nicht bloß Lernabende mit naheliegendem praktischem Zweck sind: Lernen weiterer Gesangbuchlieder, Verbesserung des Gottesdienstgesangs. Es geht bei solcher Arbeit um die Frage, ob das Kirchenlied wieder lebendig werden kann im Kirchenvolk. Was singt das Christenvolk z. B. in der Weihnachtszeit? Vorwiegend Stimmungslieder, nicht die Christlieder, die aus dem Evangelium geboren sind. Die neue Singarbeit an der Gemeinde ist nicht vorwiegend eine musikalische Angelegenheit. Ebensosehr wie um das Singen geht es um jenes Wieder-hören-lernen. Es geht darum, ob das Christenvolk aus der religiösen Gefühligkeit erwachen kann und die Inhalte, die das Lied der Kirche gebildet haben, fassen lernt. Ob die Gemeinde wieder merkt, daß Singen nicht nur Umrahmung, auch nicht nur Gemütsäußerung ist, sondern ein Handeln, ein Sich-unter-etwas-stellen, ein Sich-zurufen. Und ob sie das Können, das Gestaltungsvermögen wieder bekommt, das gerade zum gemeinsamen Rufen notwendig ist. In diesem Zusammenhang ist die Frage des Choralrhythmus von ungeheurer Wichtigkeit. Männer der Singbewegung werfen neuerdings mit Entschlossenheit den vielgestaltigen rhythmischen ¶ Choral des 16. Jhd.s wenigstens in jene Kreise der Gemeinde, die sich an Singabenden versammeln, hinein. Es wird ihnen nicht bloß von musikalischen Praktikern herkömmlicher Einstellung, sondern auch von manchen Musikwissenschaftlern gesagt, dies sei ein abenteuerliches Unterfangen; das Kirchenvolk habe wohl nie rhythmisch im vollen Sinn, sondern ausgeglichen gesungen; eine Masse — zumal in großem Kirchenraum — rhythmisch singen zu lassen, sei ein Widerspruch in sich selbst. Es ist zu fürchten, daß die, die solches sagen, das heutige Problem nicht in seiner Tiefe sehen. Es geht darum: heute ist der gemeinsame Kirchengesang — ob man den Leuten Weisen in sogenannter ausgeglichener oder in rhythmischer Form in die Hand gibt (wir singen ja immer aus dem Buch! ¶ Gesangbuch: III) — auf alle Fälle lahm und mechanisch. Wir meinen „lahm" nicht im Sinne eines Zeitmaßes, sondern innerer Gelähmtheit; mechanisch ist er: d. h. er läuft ab nach einer (abstrakten) Form, einem Schema, sei es nun einfach oder kompliziert. Das Kirchenvolk singt, wenn man so sagen will, Weisen in irgendeinem Takt; wenn es mehrere Strophen singt, dann singt es jedesmal dieselbe Weise mit anderem unterlegtem Text. Man kennt und betätigt z. Zt. nirgends in Deutschland, in Bayern so wenig wie in Brandenburg, das freie Singen, bei dem für das Gestalten das Wort bestimmend ist, das lebendig gehörte und gesprochene Wort. Weil durch Hineinwerfen des rhythmischen Chorals in die Gemeinden ein Zwiespalt, eine Dissonanz, entsteht, die für das Gelingen unserer gewohnten gottesdienstlichen Zusammenkünfte, ja (der Verfasser weiß, was er sagt) für den Bestand unserer volkskirchlichen Gemeinden in heutiger Form nicht ohne Gefahr ist, ist dieses Hineinwerfen nicht leicht zu nehmen; wenn es nicht in der Furcht Gottes geschieht, kann es zu schwerem Unrecht werden. Jedoch: die, die erkennen, daß unsere Gemeinden deshalb nicht rhythmisch singen können, weil sie keine Gemeinden sind, weil sie nicht auf das Wort hören, weil wir als Gemeinde nicht zu beten vermögen, können sie anders, als den Kampf um das lebendige Singen, dessen Ausgang sie nicht absehen, in Gehorsam und Glauben aufnehmen? — Die Frage, ob in der evg. Kirche Pfarrer, Chöre und Gemeinden mit den altkirchlichen Formen des responsorischen und antiphonischen (Psalmen-) Gesangs wieder bekannt gemacht werden sollen (¶ Liturgie: III), tritt heute in ein neues Licht. Konnte vor kurzem noch gesagt werden, dieses Sprechsingen sei etwas Primitives, Vorstufe, nicht fortzusetzen in einer Zeit entwickelter musikalischer Melodik, so ahnt man heute, daß es in seiner Einfalt etwas nicht Veraltendes, im Grund auch etwas ganz Volkstümliches ist. Ernst zu nehmende Beobachter sagen neuerdings, unser Geschlecht werde das rhythmische Kirchenlied nicht singen lernen, wenn es nicht auch in die ganz freien Formen des alten Sprechgesangs eingeführt werde. Sie befürworten das liturgische Singen neben dem liturgischen Sprechen nicht deshalb, weil es schöner ist, sondern im Gegenteil, weil diese Form die Christenmenschen strenger in Zucht nimmt, sie lehrt, wirklich das Wort zu fassen, und sie noch unerbittlicher an die Sache heranführt.

2. c. Inmitten einer Gemeinde, die singen kann und in den Liedern der Kirche lebt, hätte auch das kirchliche Orgelspiel Sinn. Heute ist die Lage trübe. In kleinen Verhältnissen haben wir viel schlechtes Spiel, das sich die Gemeinde erstaunlich ruhig gefallen läßt. In städtischen Kirchen hört man — wie oft! — jenes „künstlerisch hochstehende" Spiel, das in keinem Verhältnis steht zu dem, was im christlichen Gottesdienst geschieht. Die Haupttätigkeit der Orgel besteht darin, daß sie den Gemeindegesang begleitet; d. h. tatsächlich führt und gestaltet sie ihn, wozu sie ihrem Wesen nach kaum imstande ist: denn singen kann sie ja gerade nicht. Könnte die Gemeinde wirklich singen, so müßte sie wünschen, daß die Orgel wenigstens zeitweise schwiege. Ein andermal könnte die Gemeinde still hören, wie die Orgel — an den Choral als cantus firmus sich bindend oder in aus ihrem Wesen erwachsenen For-

men, wie die Alten sie pflegten (Ciacona, Fuge u. a.) — allein spielt. Bei der gegenwärtigen Lage ist zu raten, daß die Orgel im Gottesdienst sich kurz fasse, den Gesang zurückhaltend begleite, in Vor- und Nachspiel alles Ungestaltete vermeide und die wortgebundenen Formen (Choralvorspiel, Orgelchoral) bevorzuge. — Verheißung ist die Orgelbewegung (¶ Orgel), die seit einigen Jahren, äußerlich unabhängig von der Singbewegung und doch sicherlich nicht ohne inneren Zusammenhang mit ihr, durch Deutschland geht. Sie betont — auch hier verdankt man das Beste der Beschäftigung mit den Werken der Alten —, daß der Orgelbau des 19. Jhd.s mit dem Ausgehen auf Klangreiz und mit der Uebersteigerung des Technischen Irrwege eingeschlagen hat; daß es gelte, wieder einfach, aber gediegen zu bauen, vor allem aber dem echten Klang nachzuspüren. Männer wie ¶ Straube und ¶ Ramin, Deutschlands erste Orgelmeister und -lehrer, warnen heute vor dem äußerlichen Virtuosentum, das meint, durch seine Auffassung und Kunst der Darstellung den Meisterwerken das Beste erst geben zu müssen; sie wollen das Orgelspiel wieder als Dienst verstanden wissen.

2. d. Die Sorge für die K.M. kann nimmermehr Sache nur eines Standes oder Amtes sein. Daß der Kirchenmusiker mit seinem Chor („stimmbegabten Damen und Herrn") heute meist isoliert dasteht inmitten der Gemeinde, ist tiefe Not. Für die Erneuerung der K.M. ist, menschlich gesprochen, entscheidend, ob die innerlich lebendigen evangelischen Pfarrer erkennen, um was es in der K.M. geht. Es gab in den vergangenen Jahrzehnten viele „musikalische" Pfarrer, die neben ihrem Amt viel M. trieben, deren Musizieren aber für die Kirche keine Frucht brachte. Die K.M. braucht Pfarrer, die für sie sorgen, weil sie Verkündiger des Evangeliums sind. Sie dürfen den Gemeinden und ihren Vertretungen keine Ruhe lassen, bis sie sich der K.M.-Aufgabe annehmen. Ein besonderes K.M.-Amt muß aber da sein (¶ Beamte: II). Nicht bloß die große, auch die kleinste kirchliche Gemeinde braucht jemand, dem die Fürsorge nicht bloß für den musikalischen Teil des Sonntag-Gottesdienstes, sondern für das Singen der Gemeinde, besonders ihrer Jugend, anvertraut ist. Wie weit der Singmeister hauptamtlich, wie weit er nebenamtlich angestellt ist, wird örtlich verschieden sein; desgleichen ob Kantor- und Organistenamt verbunden sind oder nicht (manches spricht für die Verbindung). Daß die K.M. nur gedeihen kann, wenn die, die ihr dienen, Zeit und Kraft hingeben können, ohne darben zu müssen, versteht sich von selbst, wird aber noch wenig verstanden. Das Zusammenarbeiten von Pfarrer und Kirchenmusiker wird fruchtbar, wenn der Pfarrer nicht nur im herkömmlichen Sinn — neben vielen anderen Bildungsarten — musikalische Vorbildung empfangen hat und nun wohlwollend unterstützt, sondern wenn er selbst als singender Mensch aufgewachsen ist. Und wenn der Musiker nicht (ein Hauptschaden der neueren Zeit gegenüber der alten) eine einseitig fachliche und vorwiegend technische Bildung genossen hat, sondern wenn ihm gesagt worden ist, was es um Kirche und Evangelium ist. Nur aus christlicher Gemeinde werden ja wohl kirchliche Musiker herauswachsen können. Die über das — selbstverständlich treu zu erwerbende — rein musikalische Wissen und Können hinausführende Vorbildung haben die künftigen Kirchenmusiker weniger durch theologische Vorlesungen als dadurch zu empfangen, daß sie in ihrer Werdezeit ernsthaft eingeführt werden in die auf uns gekommenen Gesänge der Kirche.

Außer der Literatur zu ¶ Musik: III A, ¶ Orgel, ¶ Kirchenchor und ¶ Kirchenlied: II vgl. RE³ X, S. 443 ff; — Aufsätze in MGkK, besonders Gottesdienstliche Rundschau Jahrg. 32 ff. — Ferner in den Zeitschriften: Die Singgemeinde, Die Musikantengilde, M. und Kirche; — P. Graff: Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen, 1921; — Das Berneuchener Buch, 1926; — W. Stählin: Die Bedeutung der Singbewegung für den evg. Kirchengesang, 1927; — R. Gölz: Die Bedeutung der musica sacra für das kirchliche Gemeindeleben, 1929; — W. Kiefner: Die Bedeutung der Singbewegung für das kirchliche Leben (MPTh 25, 1929); — P. Bekker: Organische und mechanische Musik, 1928. **Gölz.**

Musonius (C. Musonius Rufus), aus Volsinii in Etrurien, stoischer Philosoph aus ritterlichem Stande, der von Nero 65 n. Chr. wegen angeblicher Beteiligung an der Verschwörung des Piso nach der Felseninsel Gyaros verbannt wurde, unter Galba zurückkehrte, aber später abermals verbannt wurde, während Vespasian bei der Philosophenaustreibung des Jahres 71 ihn allein verschont hatte. M. hat in der Form der griechischen Diatribe gelehrt, hat aber wie sein Schüler ¶ Epiktet nichts Schriftliches hinterlassen. Exzerpte seiner Schüler hat Stobäus in sein Florilegium aufgenommen und uns auf diese Weise erhalten. Die Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit der Diatriben Epiktets geht zum mindesten diesen Fragmenten ab; es sind Abhandlungen über geläufige Themata der stoischen Popularethik, darunter zwei sachlich wichtige über die Ehe. Geistesgeschichtlich bedeutsam ist M. als Lehrer und Tradent; zu seinen Schülern zählen Dio von Prusa und Epiktet; und ¶ Clemens von Alexandria zeigt in seinem Παιδαγωγός eine solche Verwandtschaft mit M., daß direkte Benutzung oder gemeinschaftliche Tradition anzunehmen ist. — ¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b; ¶ Stoa.

Ausgabe: C. Musonii Rufi Reliquiae ed. O. Hense, 1905; dort auch Literatur. **Martin Dibelius.**

Muth, 1. Karl (Pseudonym: Veremundus), kath. Schriftsteller, * 1867 in Worms, vertritt, insbesondere auch in der von ihm 1903 gegründeten und herausgegebenen Monatsschrift „Hochland" den Standpunkt eines objektiven Katholizismus, der der modernen Kultur gerecht zu werden strebt.

Vf. u. a.: Steht die kath. Belletristik auf der Höhe der Zeit?, 1898²; Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken, 1899; Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis, 1909; Neuausgabe von Martin Deutinger: Ueber das Verhältnis der Poesie zur Religion, 1915. — Vgl. die Festgabe für K. M.: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, 1927. **Glaue.**

2. Placidus (Klostername; eigentlich Johann Kaspar; 1753—1821), kath. Theologe. * in Poppenhausen bei Schweinfurt, studierte er in Erfurt Theologie und Rechtswissenschaften, trat 1777 auf dem Petersberg zu Erfurt in den Benediktinerorden und wurde 1788 Professor der Theologie in Erfurt, 1794 Abt seines Klosters. Seine von dem Kurfürsten von Mainz und dessen Statthalter ¶ Dalberg unterstützten Reformpläne für Universität und Stift (¶ Erfurt: II) wurden durch die Säkularisation von 1803 im Keime erstickt. Nach der zweiten preußischen Annexion von Erfurt wurde M. Regierungsrat und Referent für kath. Kirchen- und Schulwesen zu Erfurt.

Vf. u. a.: Ueber den Einfluß des Benediktinerstiftes auf dem Petersberg zu Erfurt, 1798 und 1804; übersetzte Brancadoros Leidensgeschichte Pius' VI, 1800. — Ueber M. vgl. ihn Felder und Waitzenegger: Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen kath. Geistlichen II, 1820, S. 27; — Cl. A. Baader: Lexikon verstorbener baierischer Schriftsteller I, 2, 1824, S. 59; — ADB 23, S. 103. **Losch.**

Muthmann, 1. Johannes (1685—1747), evg. Kirchenliederdichter, * zu Reimersdorf bei Brieg, 1708 Hilfsprediger zu Conſtadt bei Oels (Schleſien), 1709 Pfarrer zu Teſchen, 1730 Diakonus zu Graba bei Saalfeld, bald darauf Hofdiakonus in Saalfeld und 1739 Superintendent zu Pößneck. „Er hat alles wohlgemacht", „Gott iſt getreu, er ſelbſt hats oft bezeugt", „Zeuch mich nach dir, ſo laufen wir, mein Licht, mein Weg, mein Führer" ſind ſeine bekannteſten Lieder.

E. E. Koch³ IV, S. 460 ff; VIII, S. 414; — J. J. Moſer: Lexikon der luth. und reform. Theologen, 1740, S. 563 ff.

2. Johannes Gottlob (1721—82), evg. Liederdichter, Sohn von 1, * zu Teſchen, ſtudierte in Halle, längere Zeit Miſſionar des Callenberg'ſchen Inſtituts für Bekehrung der Juden, ſeit 1745 gräflich Leiningenſcher Hofprediger zu Grünſtadt (Pfalz), wo er wegen ſeiner ſtrengen pietiſtiſchen Richtung mit vielen Gemeindegliedern, insbeſondere mit den Profeſſoren des Gymnaſiums in Zwieſpalt geriet und mit Pfarrer ¶ Sporleder zu Kirchheim a. d. Eck pietiſtiſche Gemeinſchaftskreiſe gründete. Neben vielen religiöſen Liedern und weltlichen Gelegenheitsgedichten findet ſich von ihm das Lied: „Mein Gott, fürwahr, du biſt verborgen" (Jeſaia 45 $_{15}$).

E. E. Koch³ IV, S. 439; — Ernſt: Geſchichte des Leiningiſchen Gymnaſiums, 1927, S. 94. 96. **Paul.**

Mutian (Mutianus Rufus), Konrad (1470 oder 1471—1526), Humaniſt, * zu Homberg, vorgebildet unter ¶ Hegius in Deventer, ſtudierte ſeit 1486 in Erfurt, dann in Italien, beſonders in Bologna, erfüllte ſich in Rom mit Zorn über den Pfründenſchacher und die Rabuliſtenkniffe, arbeitete wenige Monate in der heſſiſchen Kanzlei und lebte ſeit 1503 als Kanonikus am Marienſtift in Gotha. Die Erfurter Humaniſten gingen bei ihm ein und aus; am vertrauteſten waren ihm Herebord von der Marthen, Eobanus ¶ Heſſus, Peter Eberbach (Petrejus) und ¶ Crotus Rubianus. Vor einer Tätigkeit in der Oeffentlichkeit als Lehrer und Schriftſteller ſcheute M. zurück; er wirkte in aller Stille und Abgeſchiedenheit. Für ¶ Reuchlin ergriff er energiſch Partei, von Luther hielt er ſich zurück. Was von den überlieferten Dogmen und Zeremonien ſich vergeiſtigen ließ, vergeiſtigte er; was nicht, verwarf er. Das ſollte aber nur für die Gebildeten gelten; das Volk ſollte der Kirchenlehre unterworfen bleiben; auch an der Bekämpfung der Scholaſtik und der Mißſtände an der Kurie und bei Pfaffen und Mönchen ſollten nur die Gebildeten teilnehmen.

Sein Briefwechſel hrsg. von K. Krauſe, 1885, und K. Gillert, 1890; — ADB 23, S. 108 f; — G. Oergel: Mitteilungen des Vereins für die Geſchichte und Altertumskunde von Erfurt XV, 1892, S. 7 ff u. ö.; — G. Bauch: Die Univerſität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 1904; — P. Kalkoff: Humanismus und Reformation in Erfurt (1500 bis 1530), 1926; — Fritz Halbauer: M. Rufus und ſeine geiſtesgeſchichtliche Stellung, 1929. **O. Clemen.**

Mutſchelle, Sebaſtian (1749—1800), kath. Theologe, 1763 Novize des Jeſuitenordens, nach deſſen Aufhebung Kanonikus von St. Veit in Freiſing, 1779 Konſiſtorialrat, um Hebung von Volksſchule und Lehrerſtand verdient. Infolge Anfeindungen legte er beide Stellen nieder (1793) und übernahm eine Pfarrei bei München und 1799 die Moral- und Paſtoralprofeſſur am Lyzeum in München. Mit Unrecht als radikaler Aufklärer angeſehen, war M. gemäßigter Reformtheologe; charakteriſtiſch für ihn iſt ſein Beſtreben, die Lektüre der Hl. Schrift zu fördern (Geſchichte Jeſu, 1784, eine Evangelienharmonie nebſt Anweiſung, „die Evangelien mit Einſicht und Nutzen zu leſen"; Bemerkungen über die ſonntäglichen Evangelien für Prediger, Katecheten und Lehrer, 1787) und die kantiſche Philoſophie zu populariſieren. ¶ Kants Einfluß zeigen ſein Katechismus (1792, 1804⁴) und mehr noch ſein Lehrbuch der Moraltheologie (1801; 2. Bd. 1803 hrsg. von Thanner) ſowie ſeine philoſophiſchen Schriften: „Ueber das ſittlich Gute" (1794), der „Verſuch einer faßlichen Darſtellung der kantiſchen Philoſophie" (1799) und die gegen Stattlers Antikant (1788) gerichteten „Beiträge zur Metaphyſik in einer Prüfung des Stattleriſch-Antikantiſchen" (1795).

Verzeichnis von M.s zahlreichen Schriften bei C. A. Baader: Lexikon verſtorbener bayeriſcher Schriftſteller I, 2, 1824, S. 61 ff; — C. Weiller: M.s Leben, 1903; — ADB 23, S. 115 f; — HN V², Sp. 352 f; — A. F. Ludwig: S. M. (ThGl II, 1910, S. 641 ff); — J. Diebolt: La theologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophie et de la restauration (1750—1850), 1926, S. 155 ff. **Seppelt.**

Muttergottheiten. Diejenige der M., die den größten Raum einnimmt in der Verehrung der Menſchheit, iſt die Mutter ¶ Erde. Daneben aber gibt es auch Göttinnen, die zwar immer mit der Erde in ſehr engem Zuſammenhang ſtehen, dennoch aber eine ſelbſtändige Bedeutung haben, als eine Art Vorbilder der menſchlichen Mutter. Eine ſolche M. iſt die ägyptiſche ¶ Iſis (¶ Aegypten: II, 2 b), die typiſche „Hausfrau", ihrem Gemahl und Sohne treu ergeben; eine ſolche auch die Kornmutter Demeter, das leuchtende Beiſpiel der mütterlichen Fürſorge und Bekümmernis, die erſte Mater dolorosa (¶ Griechiſche Religion, 3. 5 b). Die M. iſt nie ohne das göttliche Kind, das oft in eigenartiger Weiſe (zumal in den weſtaſiatiſchen Religionen) mit dem Gemahl oder Geliebten zuſammenfällt: Iſtar, Kybele (¶ Myſterien, 5) und ¶ Aſtarte ſind Mütter und Geliebte (¶ Babylonien: II, 3 n; ¶ Kanaan: III, 2. 5). In den M. finden wir die ganze Skala der weiblichen Möglichkeiten: treue Mutter (Demeter), Hausfrau (Iſis), Geliebte, oft Allerweltsgeliebte (Iſtar, Aphrodite), Jungfrau (Artemis, Maria). Aber immer iſt die Mutterſchaft da, bekanntlich auch bei den beiden letzteren. Ein Beiſpiel aus primitiver und halbprimitiver Sphäre: Die Cora-Indianer verehren Naſiſa, „unſere Mutter", welche zu gleicher Zeit Göttin des Mondes, der Erde und der Maisfrucht iſt; daneben tritt die Sonne als „unſer Vater". Im alten Mexiko iſt Tetoinnan Maisgöttin und Göttin der Sinnesluſt; die Fruchtbarkeit und die Kontinuität des Lebens ſtehen immer im Mittelpunkt, während die Vaterreligion den einmaligen Generationsakt betont.

Den außerordentlich großen Raum, welchen die Vorſtellung der M. im Geiſtesleben der Menſchheit einnimmt, können wir ſeit ¶ Bachofen und ¶ Freud beſſer verſtehen. Bei aller Uebertreibung, welche ſowohl die Theorie des ¶ Mutterrechts wie die ¶ Pſychoanalyſe kennzeichnen, wird heute kaum jemand die „Bindung an die Mutter" als einen ſehr wichtigen Faktor ſowohl in der Geſchichte des einzelnen Menſchen wie auch der Menſchheit in Frage ſtellen. Jedem Menſchen iſt ſeine Mutter eine Göttin, wie ſein Vater ein Gott. So können wir die Gottesvorſtellungen in zwei große Gruppen teilen; die eine huldigt einem Gott-Vater, der zeugt bzw. ſchafft, der im Himmel ſeinen Wohnſitz hat, und der Geſchichte macht, „von außen ſtoßend". Ihm entſpricht in den ſozialen Verhältniſſen das Vaterrecht. Die andere glaubt einer Muttergottheit, die gebiert, bzw. aus der alles entſteht, die in oder auf der Erde lebt und webt und

in deren Schoß das große Werden vor sich geht. Ihre Verehrer richten sich auch sozial nach der Mutter (Matriarchat; ¶ Familie: I, 2). Der Gegensatz umspann die ganze Geistesgeschichte: je enger der Anschluß an die Natur, desto stärker der Sinn für die „Mutter, Königin", das Ewig-Weibliche; je weiter der Abstand zwischen Himmel und Erde, um so schroffer die Beschränkung auf den männlichen Gott. Es sollte deutlich sein, daß bei diesem Sachverhalt von irgendeiner chronologischen oder entwicklungsgeschichtlichen Reihenfolge, als wäre die Mutterkultur der Vaterkultur vorangegangen oder umgekehrt, nicht die Rede sein kann. Beide Vorstellungen entsprechen einer im Menschengeist von jeher angelegten Struktur. Beide kommen nebeneinander vor. Das Judentum und der Islam haben die M. rücksichtslos ausgetrieben; im Christentum ist sie als Mutter Gottes (¶ Marienverehrung) in neuer Glorie zurückgekehrt. Das Bild der Zeugung für das Verhältnis von Gott und Welt scheint unentbehrlich, und es fordert sowohl eine Mutter wie einen Vater. Im AT ist es aufgegeben oder bloßes Bild im sittlichgeistigen Sinne geblieben (Jes 66_{13}: Gott tröstet, wie einen seine Mutter tröstet). Im NT, Luk 2, ist es wieder da. Die kath. Kirche hat zwei M.en: die der Gottesmutter des Mittelmeerkreises nachgebildete Madonna, und unsere Mutter, die Kirche. Die „Bindung an die Mutter" sucht im Verhältnis zu Gott ihren Ausdruck. Der sehr wichtige Unterschied zwischen Vater- und Muttervorstellung ist schließlich, daß die zweite nie vom Geschlechtlichen rein trennbar ist, während die erstere sich ganz mit geistig-sittlichem Inhalte ausfüllen kann; am vollständigsten geschah das im Gebet des Herrn (¶ Vaterunser).

J. Bachofen: Urreligion und antike Symbole, hrsg. von C. A. Bernoulli, 3 Bde., o. J.; — R. Briffault: The mothers, a study of the origin of Sentiments and Institutions, 3 Bde., 1927; — A. Dieterich: Mutter Erde, (1905) 1925[3]; — G. van der Leeuw: Goden en Menschen in Hellas, 1927. **van der Leeuw.**

Mutterrecht. Unter M. versteht man ein System von Sitten und Gebräuchen, dem eine Berechnung der Abstammung in der mütterlichen Linie: die „Mutterfolge" zugrunde liegt (¶ Familie: I, 2). Vor allem treten die Beziehungen zwischen Mutterbruder und Schwestersohn in den Vordergrund. Manchmal kommen sie im Erbgang derart zum Ausdruck, daß das Verhältnis zwischen Vater und Kindern verdunkelt wird, ja bei extrem durchgeführtem M. jedes offizielle Verwandtschaftsband zwischen Vater und Kind fehlt, und der Vater nur als der beste Freund seiner Kinder gilt (z. B. Trobriand-Inseln, Südsee). Im Zusammenhang damit zeigt sich auch eine günstige Stellung der ¶ Frau (: I, 1) in der Familie wie im Stammesleben, die sich manchmal, wie bei indianischen Stämmen bis zu erheblichem politischen Einfluß verdichtet. In Verbindung mit dem M. wird auch der Anteil der Mutter am Kinde betont, der des Mannes gering eingeschätzt, ja in extrem m.lichen Gesellschaften, wie bei den Trobriandern, geleugnet. — Spuren m.licher Einrichtungen finden sich in nahezu allen Kulturepochen bei den meisten Völkern. Das verführte die Entdecker des M.s (¶ Bachofen) in der Mitte des vorigen Jahrhunderts dazu, die Hypothese aufzustellen, am Anfang aller menschlichen Kultur hätte mit M. verbunden Mutterherrschaft (Matriarchat) gestanden, die dann vom Vaterrecht und dem Patriarchat abgelöst wurde. Indessen hat die neue völkerkundliche Forschung gezeigt, daß die Stämme niedrigster Kultur, bei denen die Männer der Jagd und dem Fang nachgehen, die Frauen Wurzeln, Früchte, Schaltiere usw. sammeln, keineswegs ausgeprägtes M. besitzen, sondern daß hier nur eine strenge Gebundenheit der Funktionen und Werkzeuge an die Geschlechter auch in der Erbfolge sich geltend macht, wie etwa bei den Bergdama Südwestafrikas. M. tritt überwiegend mit vaterrechtlichen Einrichtungen, ja sogar mit ausgeprägter Altenherrschaft verbunden in Erscheinung, wie z. B. in Australien, bei Mikronesiern und Polynesiern der Südsee, und vielen amerikanischen Indianerstämmen. Den Anlaß für die Entstehung des M.s haben wir wohl in dem Uebergang der Frauen von der Sammeltätigkeit zum Gartenbau zu suchen. Hierdurch sicherte die Frau eine regelmäßige Ernährung, die zunächst der Aufzucht der Kinder zugute kam und die Kraft des Stammes hob. Dadurch wurde der Besitz und die Vererbung des Frauenguts besonders wichtig. Nur in seltenen Ausnahmefällen finden wir offizielle Leitung der Stammesangelegenheiten durch die Frauen. Einzelne m.lich zu deutende Einrichtungen müssen von einem geschlossenen m.lichen System, das nur sehr selten zu finden ist, unterschieden werden. Eine besondere Stellung nehmen die „Erbtöchter" ein, die als Sohnesersatz behandelt werden.

Thurnwald in RLV VIII, S. 360 ff (Mutterrecht); X, S. 51 ff (Patriarchat); XIV, S. 95 ff (Vaterrecht). **Thurnwald.**

Muurling, Willem (1805—82), reformierter Theologe, * zu Bolsward (Friesland), Schüler van ¶ Heusdes, 1837 Professor zu Franeker, 1840 zu Groningen. Damals zur ¶ Groninger Schule gehörig, schrieb er 1851—57 „Practische Godgeleerdheid of Beschouwing van de Evangeliebediening voornamelijk in de Nederl. Herv. Kerk". Nachher mehr und mehr „modern", sprach er 1864 sich entschieden für diese Richtung (¶ Moderne Richtung) aus. 1872 emeritiert, siedelte er nach dem Haag über.

Vgl. noch M.s Afscheidswoord, Groningen 1872; — A. Kuenen: Levensbericht van W. M. (in Maatschappij der Nederl. Letterkunde 1882—83). **Brouwer.**

Myconius, 1. Friedrich (1490—1546), eigentlich Mecum, * in Lichtenfels a. M., bezog 1504 die Lateinschule in Annaberg, hatte hier (wohl im Juli 1510) einen Zusammenstoß mit ¶ Tetzel, der ihm den „für Arme unentgeltlichen" Ablaß verweigerte, trat darauf ins Franziskanerkloster ein, wurde nach Leipzig und Weimar, von da, als er evangelisch predigte, wieder ins Gebiet Herzogs Georg von Sachsen, nach Leipzig und Annaberg versetzt, entfloh nach Zwickau, ging von da nach dem gleichfalls kurfürstlichen Buchholz als Prediger, wurde aber gleich darauf (August 1524) Pfarrer in Gotha. Hier reformierte er das Kirchen- und Schulwesen. Er nahm an den Kirchen- und Schulvisitationen in Thüringen 1527 und 1533, am Marburger Kolloquium 1529, der Nürnberger Konkordie 1536 und den Verhandlungen in Schmalkalden 1537, Frankfurt und Nürnberg 1539 und Hagenau 1540 teil. Nach dem Tode Herzog Georgs führte er in Annaberg und Leipzig die Reformation ein.

Seine Reformationsgeschichte hrsg. von E. S. Cyprian, 1715, und von O. Clemen (Nr. 68 von Voigtländers Quellenbüchern, 1914); — Derſ.: Briefe an Joh. Lang in Erfurt (Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde 28, 1911, S. 355 ff), und Briefe an Justus Menius (ebda. 36, 1929, S. 435 ff). — Vgl. RE[3] XIII, S. 603 ff; XXIV, S. 191; — Paul Scherffig: F. M. von Lichtenfels, 1909. **O. Clemen.**

2. Oswald (1488—1552), reformierter Theologe, * in Luzern, 1514 humanistischer Lehrer in Basel, 1516 in Zürich, 1519 in Luzern, von hier 1522 wegen seiner reformierten Gesinnung entlassen. ¶ Zwinglis Freundschaft verschaffte ihm eine An-

stellung an der Fraumünsterschule in Zürich. Basel berief ihn Ende 1531 an St. Alban und dann als ¶ Oekolampads Nachfolger zum Antistes und Professor. M. schrieb die erste Zwingli-Biographie (De vita et obitu Zwinglii, in Epp. Zwingli et Oecolampadii, Basel 1532 und 1536), verfaßte nach Oekolampads Entwurf die erste Basler Confession, 1534, und wirkte mit bei der zweiten Basler Confession, der sogenannten Confessio helvetica prior, 1536 (¶ Schweiz). Wie die Straßburger vermittelte M. in den Lehrstreitigkeiten. So bezeichnete er das Abendmahl als eine „mystische Mahlzeit".

RE³ XIII, S. 607 ff; — K. R. Hagenbach: Joh. Oecolampad und O. M., 1859; — P. Wernle: Calvin und Basel bis zum Tode des M., 1910; — R. Wackernagel: Geschichte der Stadt Basel III, 1924. **Straßer.**

Mynster, Jakob Peter (1775—1854), lutherischer Theologe, * aus ursprünglich deutschem Geschlecht zu Kopenhagen, 1801 Pfarrer in Spjellerup. In der Beschäftigung mit deutscher idealistischer Philosophie und deutschen und französischen Dichtern erlebte er 1803 bei der Lektüre von Fr. H. ¶ Jacobis Spinozaschrift einen ethisch-religiösen Durchbruch und erfuhr durch ¶ Schelling, ¶ Steffens und ¶ Novalis die positive christliche Festigung, die er während des Studiums nicht gefunden hatte. 1806 trat er gegen Bischof Boisens rationalistische Vorschläge zu einer neuen Liturgie auf und gab 1809 seine erste Predigtsammlung heraus. Seit 1811 Kaplan an der Frauenkirche zu Kopenhagen, sammelte er bald einen großen Zuhörerkreis, besonders aus der höheren Bürgerschaft und der akademischen Intelligenz. 1812 wurde er Dozent am Pastoralseminar, 1817 Mitglied der Direktion für die Universität und die höheren Schulen, 1826 Hofprediger und 1828 Hof- und Schloßpfarrer, seit 1834 Bischof von Seeland. In seinen logisch klaren, in der Form fein durchgearbeiteten, tief ernsten Predigten appellierte M. unermüdlich an das Gewissen seiner Zuhörer und schärfte die Pflicht zum Glauben und zum Glaubensentschluß ein. Anfangs legte er das Hauptgewicht auf das Ethische und Psychologische; im Laufe der Jahre umfaßte seine Verkündigung die Totalität des Christentums, wie er auch alles menschliche Wissen in dessen Dienst gestellt sehen will. Zwischen ¶ Grundtvig und seiner eigenen Arbeit für ein positives Christentum zog er schon 1825 in der Predigt „Von der christlichen Weisheit" einen Trennungsstrich und geriet auch später, besonders als Bischof, öfter in Konflikt mit ihm. Seine Haltung gegenüber den kirchlichen und politischen Freiheitsbestrebungen seiner Zeit (¶ Dänemark, 3) zeigt ein ausgesprochen konservatives und hochkirchliches Gepräge. Søren ¶ Kierkegaard zählte ursprünglich zu den Schülern M.s, und dieser erhoffte von ihm die Ergänzung seiner eigenen Wesensart. Die bekannten späteren Angriffe Kierkegaards (vgl. Bd. III, Sp. 748) führten neben dem ganzen geistigen Umschwung in Dänemark zu einer Unterschätzung von M.s Bedeutung, die erst in neuerer Zeit einer gerechteren Würdigung gewichen ist. Die dänische Kirche verdankt ihm auch eine Anzahl schöner Kirchenlieder (¶ Kirchenlied: I, 4).

Vf. u. a.: zahlreiche Predigtsammlungen; Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren, 2 Bde., 1833 (deutsch von Th. Schorn, 1871⁴). — Selbstbiographie und Briefe: Meddelelser om mit Levned, (1854) 1884²; Breve fra J. P. M., 1860; Af efterladte Breve til J. P. M., 1862; Nogle Blade af J. P. M.s Liv, 1875. — Gesammelte Werke: Kleine theologische Schriften, 1825; Blandede Skrifter, 6 Bde., 1852—57. — Vgl. H. Schwanenflügel: J. P. M., 2 Bde., Kopenhagen 1900—01; — Bricka: Dansk biografisk Lexikon XII, 1898, S. 6 ff; — Kirkeleksikon for Norden III, 1911, S. 319 ff; — Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleksikon II, 1923, S. 693 ff; — RE³ XIII, S. 608 ff. **Waschnitius.**

Myslenta, Cölestin (1588—1653), lutherischer Theologe, * in Kutten bei Angerburg, aus polnischem Adelsgeschlecht, seit 1616 Professor der Theologie in Königsberg, war in einem Zeitalter gemäßigterer Streitlust einer der leidenschaftlichsten und ungestümsten Hüter der lutherischen Orthodoxie. Als solcher trat er besonders in dem Streit gegen Hermann ¶ Rahtmann und Kaspar Movius und in den erbitterten Kämpfen gegen die Königsberger Vertreter des Helmstedtischen Synkretismus hervor (¶ Königsberg, 2, Sp. 1129). Die von ihm vertretene Richtung setzte vor allem sein ihm an Bedeutung weit überlegener Schüler Abraham ¶ Calov in einflußreicherer Stellung noch mehrere Jahrzehnte hindurch fort.

A. Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jhd.s, 1854, S. 76 ff; — Th. Moldaenke: Chr. Dreier, 1909. **O. Ritschl.**

Mystagogische Theologie ist die Bezeichnung, mit der die Eigenart sowohl der Theologie als auch der Laienfrömmigkeit der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche am zutreffendsten charakterisiert wird. Speziell ist der Name Ausdruck derjenigen Literaturgattung, die innerhalb dieser Kirche in der Konsequenz ihrer mysterischen Deutung der christlichen Religion zu theologischer Ausbildung gelangt ist. Indem der Nachdruck nicht sowohl auf die Versöhnung als auf die Umbildung und Verwandlung der irdisch-menschlichen Seinsweise gelegt und für diese Wandlung Kräfte des heiligen hyperphysischen Seins aufgezeigt wurden, erhielten die Begebenheiten der biblischen Heilsgeschichte an Stelle ihrer historischen Einmaligkeit einen Stetigkeitscharakter als „Mysterien" und wurden ebenso wie die kultischen Gerätschaften und Handlungen symbolisch aufgefaßt. Dieser Weg wurde schon von ¶ Dionysios Areopagita (¶ Mystik: V A, 1) beschritten. Dann hat ¶ Theodor von Andita nachweislich als Erster das ganze Leben Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt in den einzelnen Verrichtungen der Liturgie dargestellt gefunden (der Zurichtetisch ist die Krippe usw.). Diese Theorie ist von den Folgenden festgehalten und erhärtet worden, unter denen ¶ Sophronios von Jerusalem, Nikolaus ¶ Kabasilas, ¶ Symeon von Thessalonich und ¶ Maximus Confessor hervorzuheben sind. In Rußland sind des ¶ Philaret „Geschichte der Kirche Rußlands" und Gogols „Betrachtungen über die göttliche Liturgie" (deutsch in A. v. Maltzews Liturgikon, 1902, S. IX—CVIII) die besten Zeugnisse dieser Literatur.

Ferd. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, S. 335 ff. 350 ff. 393 ff. 498 ff; — Derſ.: RE³ XIII, S. 612 ff; XXIV, S. 191. **Beth.**

Mysterien.

1. Eleusinische; — 2. Samothrakische; — 3. Orphische; — 4. Dionysische; — 5. M. des Attis und der Kybele; — 6. der Isis und des Osiris; — 7. des Mithras; — 8. Winkelmysterien; — 9. Mysterientheologie.

Unter M. (μυστήρια, τὰ μυστικά, τελεταί, sacramenta) verstanden die Griechen die nur den Eingeweihten, den Mysten, zugänglichen Kulte, in denen der Mensch durch die Teilnahme an kultischen Handlungen und den Gebrauch kultischer Formeln in ein unmittelbares, körperlich-seelisches Verhältnis zu den sich ihm offenbarenden und sich mit ihm verbindenden Gottheiten gelangt. Das Ziel war: συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ (nach Maximos v. Tyros bei Diels, Parmenides 7) oder: πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει

(Sallustios, Περὶ θεῶν καὶ κόσμου 4). Die M. waren teils staatlich anerkannte und unterstützte, teils private Kulte, die von M.vereinen unterhalten wurden. Ihr Ursprung reicht in vorgriechische Zeit zurück.

1. Die ältesten und bedeutendsten waren die eleusinischen M. (¶ Griechische Religion, 5 b). Ihre Einsetzung durch Demeter wird in dem homerischen Hymnus auf diese Göttin (Hymni Homerici 5) geschildert. Sie waren ursprünglich ein von dem Landadel und den Bauern der thriasischen Ebene um Eleusis gefeiertes Ernte- und Familienfest. Nachdem Eleusis politisch mit Athen vereinigt war, wurden sie zum athenischen Staatskult. Unterhalb der Akropolis wurde eine Filiale des eleusinischen Tempels angelegt, und in der Vorstadt Agra wurden im Frühling die kleinen M. gefeiert, die in einer Reihe von Reinigungen und Sühnungen bestanden, einer Vorweihe, ohne die man in Eleusis nicht den Grad eines Mysten und den höheren eines Epopten erlangen konnte. Die großen Eleusinien begannen im September bei einem allgemeinen Gottesfrieden mit der Ueberführung der Heiligtümer von Eleusis nach Athen durch die Epheben. Am ersten M.tag fand eine Versammlung statt mit einer feierlichen Ansprache des Archon Basileus. Am 16. September wurde auf den Ruf: ἅλαδε μύσται ein Sühnebad im Meer vorgenommen. Der letzte Tag der athenischen Feier galt den Göttern von Epidauros, insbesondere Asklepios, dessen Kult so zu dem der Demeter in Beziehung trat, die in Eleusis auch als Heilgöttin erscheint, der man Glieder aus Bronze weihte. Am 19. Sept. bewegte sich die große Prozession, an der oft über 10 000 Mysten, mit Myrtenkränzen geschmückt, teilnahmen, durch das heilige Tor auf der heiligen Straße nach Eleusis. Im Zuge wurden die eleusinischen Heiligtümer und das im Iakcheion aufbewahrte Bild des Iakchos mitgeführt. Unterwegs wurde an vielen Stationen haltgemacht, noch eine Reinigung durch Umwinden der rechten Hand und des linken Fußes mit Wollfäden vorgenommen, und auf der letzten Station, auf der Brücke, die bei Eleusis über den Kephisos führt, fanden die Gephyrismen statt, scherzhafte Wortgefechte der Mysten, in denen auch führende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens verspottet wurden. Bei Anbruch der Nacht vollzog sich der Empfang des Iakchosbildes mit Schwingen von Fackeln und hieratischen Tänzen. Dann stieg man in das Telesterion hinab, einen mächtigen, von vielen Säulen getragenen Saal, in dem allein auf den umlaufenden Stufen für 3200 Menschen Platz war. Was nun hier im einzelnen vor sich ging, wissen wir nicht, da den Eingeweihten die Pflicht zu schweigen (¶ Arkandisziplin) auferlegt war. Geleitet wurden die Zeremonien von dem Hierophanten (Enthüller der heiligen Gegenstände) aus dem Geschlechte der Eumolpiden und der Hierophantin. Ihnen standen zur Seite der Daduchos (Fackelträger), der Kerux (Herold) und der Priester des Altars der Göttin, die sämtlich aus dem altattischen Geschlecht der Keryken stammen mußten. Der Archon Basileus mit vier Epimeleten regelte die ganze Festfeier. Zum Kultus im Telesterion gehörte zunächst die Taufe der Neophyten, denen Paten, später Mystagogen genannt, zur Seite standen. Sie begann mit einem Reinigungsopfer, bei dem ein Ferkel dargebracht wurde, und der Ausgießung einer Schale Wasser über dem Kopfe des Mysten; dann mußte er auf einem Widderfell niedersitzen, sein Haupt verhüllen und eine Getreideschwinge über sich bewegen lassen. Zum eigentlichen Gottesdienst gehörten δεικνύμενα, δρώμενα und λεγόμενα. Gezeigt wurden die Heiligtümer, und besonders die in der Ciste, einem Behälter aus Flechtwerk, enthaltenen Kultgegenstände, zu denen die Nachbildung eines Mutterschoßes, vielleicht auch eine Schale, in der der sakramentale Trank bereitet wurde, und eine Aehre gehörten. Dramatisch vorgeführt wurden (¶ Drama) bei eindrucksvollem Wechsel von Licht und Dunkel mit Musik, Tanz und Gesang die Schicksale der Göttin Demeter, der Raub ihrer Tochter Kora (Persephone), das Irren der Göttermutter und die Wiedervereinigung der Göttinnen. Bei einem heiligen Mahle (¶ Mahlzeiten) aß man das Mehl der Kornähre, das den heiligen Leib der Kora darstellte; auch ein Trank wurde geboten und die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit durch eine sehr drastische symbolische Handlung vollzogen, wie es alles die uns erhaltene alte M.formel ausdrückt: „Ich habe gefastet, ich habe den Mischtrank getrunken, ich habe es aus der Ciste genommen, ich habe damit gewirkt und es in das Körbchen gelegt und aus dem Körbchen in die Ciste.“ Auch die Darstellung eines ἱερὸς γάμος durch den Hierophanten und die Hierophantin wird erwähnt; ebenso die jubelnde Verkündigung der Geburt eines göttlichen Kindes. Gesprochen wurden heilige Texte, in denen wohl die Verheißungen des Glücks in diesem Leben und vor allem im Jenseits enthalten waren, um derentwillen die M. von vielen gesucht wurden. Auch gab es heilige, auf Triptolemos zurückgeführte Gebote, in denen Verehrung der Götter, Ehrfurcht vor den Eltern und Schonung des Lebens der Tiere gefordert wurde (die für Demeter als Opfer bestimmten Schweine wurden lebend in die Grube versenkt). — Vorbedingung für die Einweihung war die Freiheit von Blutschuld und die rituelle Reinheit, die durch ¶ Reinigungen und die Befolgung von Enthaltsamkeitsgeboten erreicht wurde. Alle Erwachsenen, auch Frauen und Sklaven und später auch Nichtgriechen konnten sich einweihen lassen.

In hellenistischer Zeit (¶ Hellenismus) erlangten die eleusinischen M. unter den vielen anderen besondere Bedeutung. Cicero nannte Eleusis (de natura deorum I 42, 119): „sancta illa et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae“. Von Augustus an ließen sich zahlreiche römische Kaiser in sie einweihen; Claudius wollte sie sogar nach Rom verlegen. Von Eleusis aus wurden Demeter-M. an verschiedenen Orten Griechenlands, in Kleinasien, auf den griechischen Inseln, in Alexandria, Petra und Pelusa gegründet. An anderen Orten wurden sie mit den M. der samothrakischen Götter (s. 2) verbunden, die durch die hellenistischen Herrscher in Makedonien, Thrakien und Kleinasien verbreitet wurden; an anderen verschmolzen sie mit denen des Dionysos (s. 4). Valentinian, der 364 alle Nachtfeiern verbot, machte für Eleusis eine Ausnahme. 395 wurde der Tempel durch Alarich zerstört und der Kultus in Eleusis eingestellt.

2. Die M. der „Großen Götter“, der ¶ Kabiren (vom semitischen kabbirim = „die Mächtigen“), wurden auf der Insel Samothrake im thrakischen Meer gefeiert. Das Heiligtum wurde im Norden der Insel in der Nähe des Hafens aufgefunden. Stand in Eleusis ein weibliches Götterpaar, Mutter und Tochter, im Mittelpunkt des Kultus, so hier ein männliches, Kabiros und sein Sohn, die beiden „Großen Götter“, die auch mystische, wahrscheinlich aus der phrygischen Sprache stammende Kultnamen hatten. Es wird uns von vier Kabiren berichtet: Axiokersos, Axiokersa, Axieros und Kadmilos. Jedenfalls galt dem Sohne, dem Παῖς, die Hauptverehrung. Ihm weihten die Mysten Spielzeug und Hähne. Die

Kabiren waren ¶ Chthonische Gottheiten, worauf besonders die Opfergruben hinweisen. Zu den Sühne- und Reinigungsriten gehörte das Widderopfer, auch der Gebrauch der roten Binde, die die samothrakischen Mysten um den Leib trugen. Von den Einzuweihenden wurde eine Beichte gefordert. Wie in Eleusis der Mutterschoß, so war hier der Phallos (¶ Phallische Kulte) das Symbol der lebenschaffenden Natur. Zu den δρώμενα gehörte die Darstellung der heiligen Hochzeit des jungen Kabiros (Kadmilos) mit der Kora, die, ähnlich wie in Eleusis, verschwunden ist und gesucht wird. Unter den Ptolemäern wurde der Kabirenkult über die Küsten und Inseln des Aegäischen Meeres verbreitet. Die ¶ Dioskuren, die Korybanten und die Kureten schmolzen mit den Kabiren zusammen. Mit den Kureten drang der Orgiasmus in den Kultus ein. In Theben trägt der ältere Kabir die Züge des Dionysos.

3. Die orphischen M. (¶ Orpheus; ¶ Griechische Religion, 5 b) gingen nicht von einer bestimmten Kultstätte aus. Prediger zogen von Ort zu Ort und feierten in „heiligen Häusern" ihre M., an denen sich nur die Mitglieder der Sekte, die Orpheotelesten, die von den Laien (λαοί oder βέβηλοι) unterschieden wurden, beteiligen durften. Hinter diesen Kulten steht die orphische, durch die Philosophen, insbesondere die Pythagoreer und die Platoniker, vertiefte und zu einer mystischen Weltanschauung ausgebaute Theologie, die sich fast aller M., besonders aber der dionysischen (s. 4) bemächtigte.

4. Die M. des Dionysos (¶ Griechische Religion, 5 b), der mit dem phrygischen Sabazios identifiziert wurde, traten im 4. Jhd. in Athen auf. Sie verbreiteten sich über das ganze Mittelmeergebiet, 186 v. Chr. wurden sie in Rom verboten. Die Einweihung begann damit, daß die Neophyten in der Finsternis umherirren und schließlich mit Kot bespritzt am Boden liegen mußten, bis sie der Daduchos vom Boden hob, die Befleckung mit Mehl und Kleie abreiben ließ und ihre Fackeln an seiner entzündete. Dabei erscholl der Ruf: Ἔγειρε (vgl. Aristophanes, Frösche, 340 ff) und die Aufforderung, sich der von Licht umstrahlten Gottheit zu nahen und an den Freuden der Seligen teilzunehmen. Der Gott wird als Bräutigam und neues Licht begrüßt (νύμφιε, χαῖρε, νέον φῶς). Die Eingeweihten vollziehen die Vermählung mit dem Gotte dadurch, daß sie eine goldene, in der cista mystica bewahrte Schlange durch den Schoß ziehen; diese stellt selbst den Gott dar, der ὁ διὰ κόλπου θεός oder ὑποκόλπιος heißt. Die Mysten verkündeten: „Ich bin dem Uebel entflohen und habe das Bessere gefunden." Auch der Spruch: ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον („Ein Zicklein fiel ich auf die Milch"), der sich auf den Goldplättchen von Thurioi unmittelbar an die Worte anschließt: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου, gehört zur Liturgie der Dionysos-M. Eisler (s. Literatur) weist überzeugend nach, daß die Reise der Seele zur ¶ Milchstraße, die als die Milch der als Ziege vorgestellten Mutter des Böckleins Dionysos aufgefaßt wurde, im Mysterion in Verbindung mit einem Wiedergeburtsakt, vielleicht als eine Milchtaufe, durch die der Myste die Gotteskindschaft erreichte, dargestellt wurde. Auch die Dionysos-M. verschmolzen mit anderen M. und Kulten. Bemerkenswert ist die Identifizierung des Sabazios mit dem jüdischen ¶ Jahve Sabaoth.

5. M. des ¶ Attis und der großen Mutter Kybele (¶ Muttergottheiten) gab es vielleicht schon zur Zeit des Demosthenes in Athen. Sie finden sich vor allem in den Hafenstädten Griechenlands und Kleinasiens. In Rom wurde der Kultus der Kybele schon 204 v. Chr. eingeführt, kam aber erst zu Ansehen, als Augustus den abgebrannten Tempel auf dem Palatin wieder aufbauen ließ und Claudius das Frühlingsfest des Attis unter die öffentlich anerkannten Feste aufnahm. Die weiteste Verbreitung erlangte er unter Diokletian.

6. Die M. der ¶ Isis und des Osiris oder ¶ Serapis sind erst unter griechischem Einfluß unter der Ptolemäerherrschaft entstanden und haben sich vom 2. vorchristlichen Jhd. an über die ganze hellenistische Welt verbreitet. Nach wiederholten blutigen Verfolgungen erlangten die ägyptischen Götter 38 unter Caligula staatliche Anerkennung und einen Tempel innerhalb Roms. So wie Isis mit allen griechischen und orientalischen Muttergöttinnen (Isis una quae es omnia) und Serapis mit Zeus, Pluton, Helios, Dionysos u. a. zusammenschmolzen (¶ Synkretismus), stellen auch die Isis-M. eine Vereinigung fast aller M.motive dar. Die Isisgemeinde zerfiel in die advenae verschiedenen Grades, die am Gottesdienst teilnahmen, auch im Heiligtum selbst wohnen durften, und die eigentlichen Mysten, die sich der Göttin verlobt und zu eigen gegeben, das „Joch auf sich genommen", sich zum heiligen „Kriegsdienst gemeldet", ihre Gefangenen (κάτοχοι) geworden und sich durch einen Diensteid (sacramentum) auf Lebenszeit verpflichtet haben (¶ Mönchtum: I, 2 b). Aus der Zahl der Geweihten beruft die Gottheit die eigentlichen Priester, ebenso wie sie die Novizen durch eine Traumvision beruft; denn wer ungerufen in das Allerheiligste (ἄδυτον) eindringt, muß sterben. Der Berufung folgen die παράδοσις der heiligen Lehren und Riten durch einen Eingeweihten, der hierdurch zum geistlichen „Vater" des Neulings wird. Der ersten Belehrung folgt ein Reinigungsbad und eine Taufe. Dann wird ihm verkündet, was er schauen soll. Nach zehntägigem Fasten und strenger Enthaltsamkeit verabschiedet er sich von der Gemeinde und steigt an der Hand des Oberpriesters in das ἄδυτον hinab. Was hier vorging deutet Apuleius (Met. 23) mit den Worten an: „Ich ging bis zur Grenze des Todes; ich betrat Proserpinas Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne in hellweißem Lichte strahlen; vor die unteren und oberen Götter trat ich hin, von Angesicht zu Angesicht, und betete sie aus nächster Nähe an." Die Weihe stellt ein Sterben und Wiederauferstehen durch gnädige Errettung (χαριζομένη σωτηρία) dar; denn die Göttin ruft den würdig Befundenen von der Schwelle der Unterwelt zurück, nachdem er in den zwölf Stunden der Nacht zwölf Verwandlungen durch Bekleidung mit verschiedenen Gewändern durchgemacht hat, und „verpflanzt ihn in ein neues Leben", das er als Wiedergeborener (renatus, reformatus) führen soll. Bei Sonnenaufgang wird er mit dem Himmelsgewand geschmückt und, in der Rechten eine Fackel, auf dem Haupte einen Kranz, vor der Göttin auf einem Postament als Sonnengott aufgestellt und von der Gemeinde verehrt als Abbild des Gottes (εἰκών). Durch ein Festmahl feiert er diesen seinen „Geburtstag". Das Himmelskleid läßt er im Tempel und kehrt in die Welt zurück. Erst nach dem Tode wird ihm dieses Gewand wieder angelegt, um ihn mit Gott zu vereinen, falls nicht die Göttin eine Erneuerung der Weihe verlangt. Das Anlegen des Himmelskleides bewirkt die Erleuchtung (φωτισμός).

7. Seit dem 2. Jhd. n. Chr. verbreiteten sich die ¶ Mithras-M. In ihnen stiegen die Mysten durch

sieben Grade der Weihe empor, die symbolisch als Grad des Raben, des Verborgenen, des Soldaten, des Löwen, des Persers, des Sonnenläufers und des Vaters bezeichnet und durch Maskierung dargestellt wurden. Die Mysten nannten sich Brüder. Frauen waren von den M. ausgeschlossen. Zu den Riten gehörten eine Taufe mit Wasser und Honig, die Zeichnung mit einem Brandmal, eine heilige Mahlzeit, bestehend aus Brot, Wasser und Wein, und eine Anzahl Mutprüfungen. Die M. fanden in unterirdischen Krypten statt, die mit den Bildern der Elemente und der Sterne geschmückt waren, durch deren Sphären der Myste in stufenweisem Aufstieg durch sieben Tore zu schreiten hatte, bis er zu dem Götterbild gelangte. Cumont (Textes et monuments I, S. 322 ff) gibt folgende Schilderung: „Wenn der Neophyte die Vorhalle des Tempels durchschritten hatte und die Stufen der Krypta hinabstieg, bemerkte er vor sich in dem herrlich geschmückten und erleuchteten Heiligtum das verehrte Bild des stiertötenden Mithras, das in der Apsis aufrecht stand, dann die monströsen Figuren des löwenköpfigen Kronos, überladen mit Attributen und mystischen Symbolen, deren Sinn ihm noch verschlossen war. Zu beiden Seiten knieten die Teilnehmer auf Steinbänken, beteten und sammelten sich im Halbdunkel. Lampen, um den Chor aufgestellt, warfen ein lebhafteres Licht auf die Gesichter der Götter und auf die Offizianten, die, in seltsame Gewänder gehüllt, den Neubekehrten empfingen. Unerwartete Lichtspiele, geschickt geleitet, überraschten ihm Augen und Geist. Die religiöse Erregung, von der er ergriffen war, verlieh den eigentlich kindlichen Schauspielen den Anschein der Furchtbarkeit. Die eitlen Blendwerke, die man ihm gegenüberstellte, erschienen ihm als ernste Gefahren, über die sein Mut triumphierte. Der gärende Trank, den er einnahm, überreizte seine Sinne und verwirrte seine Vernunft. Er murmelte wirksame Formeln, und sie riefen vor seiner Phantasie himmlische Erscheinungen hervor. In seiner Ekstase glaubte er sich über die Grenzen der Welt hinausgehoben, und nach seiner Verzückung wiederholte er wie der Myste bei Apuleius: Ich ging bis zur Grenze des Todes ..." (s. oben 6).

8. Neben diesen große Gemeinden umfassenden M. gab es eine Fülle von Winkel-M., die nicht nur besonderen religiösen Wünschen, sondern auch dem Zauberwesen aller Art (¶ Magie) und der Unzucht entgegenkamen. Die vielen Kultgemeinden schlossen ihre Mitglieder nicht gegeneinander ab; es war vielmehr Brauch, sich in möglichst viele M. einweihen zu lassen. Das Zusammenfließen der ursprünglich recht verschiedenen Geheimkulte zu einer trotz der verschiedenen Symbole und Gebräuche spürbaren inneren Einheit (¶ Synkretismus) wurde besonders unterstützt durch die M.theologie.

9. Die Hauptaufgabe der M. theologie bestand darin, die vielen Gottheiten als Erscheinungsformen weniger, eigentlich nur dreier Götter, darzustellen, die zugleich philosophisch als kosmische Grundkräfte gedeutet wurden: als das zeugende Prinzip, Gottvater, das empfangende und gebärende, Gottmutter, und die aus beiden hervorgehende Schöpfung, der Gottessohn (¶ Dreieinigkeit: I, 2). Der Gottessohn hat zwei Naturen, eine körperliche und eine geistige: als Körper ist er die sinnlich wahrnehmbare Welt, als Geist der diese Welt nach stoischer Lehre von innen her durchdringende und zusammenhaltende Logos (vgl. ¶ Christologie: I, 3a; II, 2a). Den kosmischen Schöpfungsakt im Menschen zu wiederholen, dadurch daß die Seele im Menschen befruchtet wird durch Gott, der in ihr den Logos zeugt, sie von der Macht der Materie erlöst und die Geburt des Göttlichen im Menschen ermöglicht, ist der Sinn des M.kultes und des mystischen Strebens überhaupt (¶ Erlösung: I, 2. 3; ¶ Mystik: I). Diesen Sinn legt der Neuplatoniker ¶ Proklos in die eleusinischen M. (Plato, Timäus 293 C ff) und in die orphischen Mythen hinein ebenso wie ¶ Plutarch und die Verfasser der hermetischen Traktate (¶ Hermetica) in die ägyptischen Mythen und M. des Osiris und der Isis und wie ¶ Julian in die der Kybele und des Attis. Vorher aber hatte bereits ¶ Philo die at.liche Schöpfungsgeschichte im Sinne der M.theologie umgedeutet und den Geist Gottes, der über den Wassern schwebt, mit Gottes ¶ Weisheit (Sophia) als dem weiblichen Schöpfungsprinzip identifiziert, „mit der sich Gott vereinte, und in der er — nicht wie ein Mensch — das Geschöpf zeugte. Sie aber empfing die Samen Gottes und gebar nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten, sinnlich wahrnehmbaren Sohn, diese unsere Welt, den Kosmos" (De ebrietate S. 30 f). „Dieser Kosmos jedoch ist der jüngere Sohn Gottes, da er sinnlich wahrnehmbar ist; den älteren, den er eine Idee nannte — er ist nämlich geistig —, würdigte er des Erstgeburtsrechts und beschloß, daß er bei ihm bleibe" (Quod deus sit immut. S. 30 ff).

So war der Boden für die christliche Gnosis bereitet, die mit der ¶ Dreieinigkeit (: III) von Gottvater, Sophia und Logos weiterarbeitete und eine große Zahl christlicher M.theologien und -kulte (¶ Abendmahl: I, 3, Sp. 14; II, 1a; ¶ Taufe: II; ¶ Arkandisziplin; ¶ Antike und Christentum, 2b) schuf, ebenso aber auch für die durch Mani vollzogene Umformung des persischen Glaubens in eine M.religion, in der neben dem „Vater der Größe" und dem „König der Finsternis" die „Mutter des Lebens" erscheint, die den ¶ Urmenschen hervorbringt, der sich mit einer Rüstung umgibt, bestehend aus den fünf Lichtelementen: Aether, Licht, Wind, Wasser und Feuer, und so dem Kosmos-Logos entspricht (¶ Manichäismus). Auch hier steht der kunstvolle Schöpfungsmythus in unmittelbarer Beziehung zum Erlösungsmysterium, der Befreiung der Lichtsubstanz im Menschen aus der Materie und der Finsternis.

E. Rohde: Psyche, (1894) 1925[9.10]; — O. Kern: Die griechischen M. der klassischen Zeit, 1927; — Albr. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 1903; — R. Reitzenstein: Die hellenistischen M.religionen, 1927[3]; — Joh. Leipoldt: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, 1926 (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Heft 9—11); — R. Eisler: Orphisch-dionysische M.gedanken in der christlichen Antike, 1925. — Zur Frage Christentum und Mysterienwesen vgl. noch Lit. zu ¶ Arkandisziplin, sowie Karl Holl: Urchristentum und Religionsgeschichte (Ges. Aufsätze II, 1928, S. 1 ff). **Leisegang.**

Mysterienspiele, mittelalterliche.

1. Der Titel „Mysterien", vom französischen mystère, vielleicht von ministerium, vorschriftsmäßige Leistung, abzuleiten, wird von neueren Literarhistorikern als Gesamtbezeichnung für die geistlichen Schauspiele des Mittelalters gebraucht. Sie wurzeln in der Oster- und Weihnachtsliturgie, von wo auch der Wechsel- und Chorgesang in sie übergegangen ist. Die ältesten Zeugnisse aus dem 10. und 11. Jhd. lassen bereits eine Wendung zur Dramatisierung der gottesdienstlichen Feier erkennen. In der ¶ Liturgie selbst liegt schon ein Trieb zur darstellenden Handlung (¶ Drama, 2c. d); er begegnete sich mit der erzieherischen Aufgabe der Kirche, der es angelegen war, wie durch die Bildkunst (¶ Malerei und Plastik: I, 1a) auch durch die Handlung die heiligen Gestalten und Wahr-

heiten sichtbar und gegenwärtig zu machen und die Schaulust des Volkes nach ihrem Sinn zu lenken. Auch die Beschäftigung mit der antiken Literatur in den Klöstern weckte das Bestreben, den Vorbildern der Alten Christliches entgegenzusetzen (¶ Hroswitha). Das mittelalterliche Schauspiel mußte eine andere Richtung nehmen als das antike; dieses verlegt die Handlung hinter die Szene und ersetzt sie durch Botenberichte, während jenem alles auf die Veranschaulichung der Vorgänge selbst ankommt. Ein Anstoß dazu ging auch von einer pseudoaugustinischen Predigt aus, in der der Prediger eine Art Streitgespräch mit den Juden aufführt, indem er ihre Propheten, aber auch z. B. Vergil als Zeugen gegen sie aufruft.

Indessen blieb man bei der Zusammenfügung kanonischer und liturgischer Textworte nicht stehen, sondern erweiterte sie durch Zusätze und bahnte so den Weg zu selbständigen Dichtungen, die im Laufe des 12. Jhd.s unter dem Einfluß der Vagantenpoesie (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2c) aufblühten. Das eigenartigste Beispiel ist der aus der Zeit Barbarossas stammende „Antichrist". Jetzt wurde auch der Stoff der ¶ Weihnachts- und Osterspiele bereichert, indem man ihre Vorgeschichte einbezog, auch die Passion (¶ Passionsspiele). Je mehr aber die Darstellung sich der theatralischen Aufführung näherte, durch die Realistik der Kostümierung, durch das Eindringen der Volkssprache, durch die breite Ausmalung der Nebenszenen und die Aufnahme komischer Elemente, desto weniger konnte der Widerspruch der Ernstgesinnten fehlen, obwohl das naive Volk eine große Fähigkeit besitzt, vom Weinen zum Lachen und vom Lachen zum Weinen überzugehen. Die Entwicklung des geistlichen Schauspiels drängte mit Notwendigkeit aus der Kirche ins Freie. Hatte bis zum Ende des 12. Jhd.s das lateinische Drama vorgeherrscht, so beginnt nunmehr die Zeit des geistlichen Schauspiels in der Volkssprache und seiner zunehmenden Verweltlichung.

2. Immer blieb doch der heilige Stoff der Mittelpunkt des Ganzen und seine Schaustellung wie alle geistliche Kunstübung im Mittelalter ein gottgefälliges Werk. Auch blieb die Textbearbeitung und Leitung der Aufführung späterhin noch in den Händen des Klerus. Aber diese löste sich vom ¶ Kirchenjahre los, sie wurde in die gute Jahreszeit verlegt und faßte immer mehr die ganze „Heilsgeschichte" zusammen, so daß sie sich über mehrere Tage erstreckte. Sie wurde eine Laienveranstaltung, eine bürgerliche Angelegenheit, die dem Einfluß der städtischen Behörden anheimfiel. Der Wetteifer trieb zu reicher Ausgestaltung des Schauplatzes und zur Prunkentfaltung, worin Frankreich es den andern Ländern zuvortat. Die weiten Plätze mit dem Hintergrund der Kathedralen, Dome, Rat-, Kauf- und Zunfthäuser boten Raum für die Aufrichtung aller heiligen Orte der Handlung, zu denen sich der Zug der Schauspieler bewegte. Da erhob sich der Thron Gottes und seiner Heerscharen, und da sperrte die Hölle ihren Rachen auf. In einzelnen älteren Texten, soweit sie erhalten sind, begegnet man der Einwirkung der höfisch ritterlichen Dichtung. Ein edles und eindrucksvolles Stück ist das von den zehn Jungfrauen, wahrscheinlich dasselbe, das 1322 in Eisenach den Markgrafen Friedrich mit der gebissenen Wange so sehr erschütterte. Bereits das 14. Jhd. weist aber Texte auf, bei denen die Spielmannsdichtung die Bearbeitung der geistlichen Stoffe stark beeinflußt hat. Seit dem Vordringen der Volkssprache ist wohl die Musik, selbst die Instrumentalmusik, nicht aus dem Schauspiel verschwunden; aber an die Stelle des gesungenen trat das gesprochene Wort. Heiligendramen gehen schon seit dem 12. Jhd. den biblischen zur Seite. Erwägt man, daß die mittelalterliche Frömmigkeit die Vermengung des Biblischen mit dem Legendarischen nicht als störend empfand (¶ Legende), daß diese Volksfrömmigkeit in der Vermischung des Geistlichen und Weltlichen als in ihrer natürlichen Sphäre lebte, erwägt man ferner, daß das spätere Mittelalter überhaupt keine hohe Zeit der Poesie ist, und daß die Verfasser der M. nicht mehr wollten als die Darstellung des heiligen Stoffes in volkstümlicher Gestalt ermöglichen, wie dieser in Theologie und Kirche zum Welt- und Geschichtsbild ausgestaltet worden war, so wird man zu einem gerechten Urteil über diese bedeutsame Erscheinung gelangen. Man mag die Licht- und Schattenseiten an den wiedererweckten M.en unserer Tage (z. B. Oberammergau; ¶ Passionsspiele) beobachten, wobei man jedoch die unerwünschten Einflüsse der modernen Zivilisation diesen Spielen selbst nicht zur Last legen darf. Man muß daneben auch die Wiederbelebung der M. durch die ¶ „Jugendbewegung" ins Auge fassen (vgl. ¶ Laienspiele). Wie fruchtbar der mittelalterliche Boden an Aeußerungen des frommen Spieltriebs ist, zeigen die Spiele, die bald nach der Einsetzung des Festes aus der Fronleichnamsprozession (¶ Fronleichnamsfest) erwuchsen, und die noch im 14. Jhd. auftretenden allegorischen Tugendspiele, die Moralitäten (Everyman; ¶ Totentanz). Mit der Reformation sank die alte Unbefangenheit dahin; in den kath. Ländern zogen sich die geistlichen Spiele in das Dorf zurück, in den protestantischen lebten sie, vor allem die „Moralitäten", als Schuldramen fort, als welche sie von seiten der Jesuiten sich besonderer Pflege erfreuten. Der Geist der ¶ Romantik hat im 19. Jhd. die halbverborgenen Keime wieder zum Leben erweckt.

RE³ XVIII, S. 636 ff; — RGG¹ IV, Sp. 593 ff; — Wilhelm Creizenach: Geschichte des neueren Dramas, 3 Bde., 1893—1903; — Petit de Julleville: Les mystères, 2 Bde., 1888; — R. Heinzel: Beschreibung des geistlichen Schauspiels im deutschen Mittelalter, 1888; — d'Ancona: Origini del teatro italiano, 2 Bde., 1891²; — Einzelliteratur bei Creizenach. — Vgl. auch ¶ Passionsspiele, ¶ Weihnachtsspiele. — Ueber das Verhältnis zur bildenden Kunst vgl. K. Künstle: Ikonographie der christl. Kunst, 1928, S. 108 ff. **R. Günther.**

Mystik.

I. M., begrifflich; — II. M., religionsgeschichtlich; — III. Jüdische M.; — IV. M. im NT; — V A. Altchristliche und byzantinische M.; — V B. Kath. M. des Abendlandes; — V C. Protestantische M.; — VI. Neue M.; — VII. Christentum und M., grundsätzlich.

Mystik: I. Begrifflich.

1. Formale Begriffsbestimmung; — 2. Das Urerlebnis; — 3. Die Weltanschauung; — 4. Die Ethik.

1. Der Begriff M. ist eine Schöpfung griechischer Sprache und Religiosität. Im griechischen Sprachgebrauch heißt μύειν „die Augen schließen" (Plato: Soph. 239 E; Theät. 164 A). In Bezug auf die ¶ Mysterien bedeutet es die Ausschaltung aller sinnlichen Wahrnehmung, um an ihrer Stelle „göttliche Erleuchtungen" zu erhalten (Suidas s. v. Μύησις· εἴρηται δὲ παρὰ τὸ τὰ μυστήρια καὶ ἀπόρρητα τελεῖσθαι ἢ διὰ τὸ μύοντας τὰς αἰσθήσεις καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φαντασίας γενομένους τὰς θείας εἰσδέχεσθαι ἐλλάμψεις). Es heißt auch „den Mund schließen", um den Ungeweihten die Mysterien nicht zu verraten (Schol. ad Aristoph. Ran. 459: μυστήριον δὲ ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ἐξηγεῖσθαι· μύειν δέ ἐστι κλεῖν τὸ στόμα). Das Verbum μυεῖν heißt „einweihen" und wird von Plato

unmittelbar mit ἐποπτεύειν (schauen) zusammengestellt (Epist. 333 E; Phädr. 250 C); es heißt überhaupt „Mysterien begehen“ (Heraklit, Diels 12 B 14: τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται). τὰ μυστικά sind zunächst die ¶ Mysterien selbst (Thukydides VI, 60). Dementsprechend wird das Adjektiv μυστικός allem beigefügt, was sich auf die Mysterien bezieht. Ferner ist μυστικός das, was nicht ausgesprochen werden darf, und dann besonders alles, was symbolisch und allegorisch zu verstehen ist (So spricht Eusebius Praeparatio evangelica III, 1, 1 von einer mystisch-symbolischen Theologie und III 5, 4 von der mystischen Theosophie der Aegypter). — Weiteres Material zur Geschichte des Wortes M. gesammelt von H. Leisegang in Philologische Wochenschrift 44, 1924, S. 138 ff.

Fassen wir die Bedeutungen der einzelnen Wörter zusammen, die Mystisches bezeichnen, so läßt sich sagen: M. ist die Methode, durch kultische Handlungen, die nicht jedermann verständlich sind und geheimgehalten werden, um sie vor Profanierung zu schützen (¶ Arkandisziplin), und durch ihnen entsprechende (später auch von ihnen losgelöste) seelische Erlebnisse, die nicht jeder haben kann, in Berührung mit dem Göttlichen, unter seinen unmittelbaren Einfluß und zur Kenntnis seiner Geheimnisse zu kommen. Diese Definition ist weit genug, um alle mystischen Erscheinungen zu umfassen, von den magisch-kultischen Gebräuchen, dem Essen und Trinken der göttlichen Substanz (¶ Mahlzeiten, 1 a), der heiligen Hochzeit, der durch Erregungs- und Berauschungsmittel, ¶ Musik, ¶ Tanz und ¶ Askese eingeleiteten ¶ Ekstase, bis zur psychischen Technik der Meditation, Konzentration und ¶ Kontemplation und zur mystisch-philosophischen Spekulation (¶ Mystik: II—V), die sich nur noch mit dem seelischen Prozeß des mystischen Erkennens befaßt, ihn vergeistigt und durch eine besondere Denktechnik in einer eigenartigen Denkform ermöglicht.

2. Die mannigfachen Erscheinungsformen der M. lassen sich auf ein ihnen allen zugrundeliegendes Urerlebnis zurückführen: Der Mensch, der den ihn umgebenden Dingen erkennend und sich ihrer bemächtigend gegenübersteht, hebt die Subjekt-Objekt-Spaltung auf und erlebt sich selbst in den Dingen und die Dinge in sich selbst. Zwischen Innen und Außen entdeckt er jetzt eine Wesensidentität: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; denn was innen, das ist außen.“ M. ist somit das Bewußtwerden einer Einheit des Ichs und des Nicht-Ichs. Mensch und Welt; Mikrokosmos und Makrokosmos entsprechen nicht nur einander, sondern der Mensch *ist* die Welt. Der Gegensatz zwischen jedem Ich und Du fällt. „Tat twam asi“ („Das bist Du“) sagt der Mystiker zu allen Dingen. Meister ¶ Eckehart erklärt: „Das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist *ein* Auge und *ein* Gesicht und *ein* Erkennen und *eine* Liebe.“ Damit verschwindet auch der Unterschied von Gott und Welt. Gott ist in allen Dingen, und alle Dinge sind in Gott. So ist auch der Mensch in Gott und Gott in ihm. Gott selbst aber, der alles ist, wird gerade deshalb, weil in ihm alle erkennbaren Unterschiede aufgehoben sind, und weil er der allgemeine und höchste Begriff ist, auch zum inhaltlich leersten, zu dem man nur durch lauter Verneinungen aufsteigen kann, zum reinen Nichts. So sagt Eckehart im Anschluß an ¶ Dionysius Areopagita, den Schöpfer dieser mystischen Theologie der Verneinungen auf christlichem Boden (¶ Gottesglaube: IV, 1 c): „Gott ist ein überschwebendes Wesen und eine überwesende Nichtheit.“ Räumliche und zeitliche Unterscheidungen, durch die sich der Mensch in der Welt der Objekte orientiert, werden als subjektive Beschränkungen aufgehoben: „Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein; er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein“ (¶ Angelus Silesius), und der Inder sagt: „Das Kleinste in meiner Seele ist weiter als der weite Himmel, der Ort, der tausend Meilen jenseits des Meeres liegt, ist mir genau so nahe wie der Ort, auf dem ich stehe; Gottes Reichtum hat eine Breite und Weite, die weder weit noch breit ist.“ Von der Zeit aber sagt Jakob ¶ Böhme: „Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit: der ist befreit von allem Streit.“ Einen klaren Einblick in das Wesen der M. gibt folgende Darstellung ¶ Seuses:

„So nimm denn das erste Wort vor, das da heißt *Sich* oder *Ich*, und überlege, was es bedeute! Und da wirst du erkennen, daß jeder Mensch fünferlei Ich hat. Das eine Ich hat er gemein mit dem Steine, und das ist Wesen oder Sein; ein anderes mit dem Kraute, und das ist Wachsen; das dritte mit den Tieren, und das ist Empfinden; das vierte mit allen Menschen, das ist, er hat eine allgemeine menschliche Natur, in der alle anderen Menschen mit ihm eins sind; das fünfte aber, was ihm recht eigentlich zukommt, ist sein persönlicher Mensch, sowohl der adelige des Geistes, wie der zufällige des Leibes. Was ist nun dasjenige, was den Menschen in die Irre führt und seiner Seligkeit beraubt? Das ist allein das letzte Ich; denn es bewirkt, daß der Mensch, anstatt wieder in Gott einzukehren, wie er doch sollte, sich nach außen an sich selbst verliert und aus dem Zufall ein eigenes Ich aufbaut, d. i. aus Blindheit sich selbst zueignet, was Gottes ist, oder wenigstens dahin zielt und mit der Zeit in Schwachheiten hinfließt. Wer aber dieses Ich wahrhaft lassen möchte, sollte in seiner Seele drei Dinge bedenken: Zum ersten soll er die Nichtigkeit des eigenen Ich betrachten, also sich selbst entsinken und erkennen, daß dieses Ich und aller Dinge Ich ein Nichts ist, ausgeflossen und ausgeschlossen von jenem Etwas, das die einzig wirkende Kraft ist. Zum andern darf dabei nicht übersehen werden, daß in der höchsten Gelassenheit dennoch nach dem Auswallen das eigene Ich in seiner eigentlichen wirkenden Wesenheit allerwege bleibt und nicht gänzlich vernichtet wird. Zum dritten endlich muß der Mensch in sich gehen und seine Selbstsucht in all den Dingen ganz aufgeben, wo diese bisher in eigener wichtigtuender Kreatürlichkeit, in knechtischer Zerstreutheit wider die göttliche Wahrheit, in Freud oder Leid, in Tun oder Lassen sich breit machte. So wird der Mensch mit reichem Vermögen und unbeirrt von irdischer Vielheit sich selbst untergehen, sich unwiedernehmbar entwerden und mit Christo in Ewigkeit eins werden.“

Stellen wir uns das Lebensband, durch das alle Kreaturen untereinander und mit Gott verbunden sind, vor als einen elektrischen Strom, der von einer Zentrale ausgeht, auf seinem Wege Millionen von Leuchtkörpern speist und dann wieder in den Ausgangspunkt zurückläuft. Solange der einzelne Leuchtkörper glaubt, daß das Licht, das er spendet, sein eigenes, daß die Welt dort draußen die von ihm hervorgerufene Erscheinung ist und es sonst nichts gibt, als was ihm im Glanze seines Lichts und des der anderen erscheint, gibt es nichts Mystisches. Sobald aber die Einkehr und Umkehr erfolgt, sobald der einzelne erkennt: Nicht ich leuchte, es leuchtet durch mich hindurch; nicht ich denke, es denkt in mir; nicht ich lebe, sondern ich werde gelebt, ist die entscheidende Wendung zur M. vollzogen. Von hier aus werden auch mystisch bedeutsame Sprüche klar wie der Schefflers: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben“, oder der Eckeharts: „Wär ich nicht, so wäre Gott nicht“; denn in dem Augenblicke, wo einer der Leuchtkörper aus dem Gesamtstrom herausgerissen

wird, hört der Strom auf, von Pol zu Pol zu kreisen, und alles Licht erlischt. So braucht Gott den Menschen und der Mensch Gott zu seinem eigentlichen Leben.

3. Da wo die M. sich zur Weltanschauung erhebt, wird sie zur All-Einheitslehre (¶ Monismus: I. II). Die Welt erscheint als ein in sich geschlossener Organismus, in dem das göttliche Leben sich aus Einem zu Allem entfaltet und im Kreislauf wieder zu dem Einen zurückkehrt, so wie es ¶ Schelling gelegentlich zusammenfassend darstellt: „Jenes ursprüngliche, notwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur, nämlich daß sie ein ewig in sich selbst kreisendes Leben ist, eine Art von Zirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft." Diese Weltanschauung drückt sich auch in der Sprache aller mystischen Philosophen durch den Bau der Sätze aus, in denen sie ihre wesentlichen Gedanken formulieren. Der mystische Satz besteht nicht aus der Verbindung eines Subjekts mit dem dessen Eigenschaften bezeichnenden Prädikat (z. B. der Mensch ist sterblich) oder der Unterordnung eines engeren unter einen weiteren Begriff (z. B. der Mensch ist ein sterbliches Lebewesen), wie wir es in den Urteilen der rationalen Logik finden; sondern er verbindet Gegensätze zu einer Begriffskette, die in ihren Anfang, den ersten Begriff zurückläuft: „Eins ist Alles, und Alles ist Eins" (Heraklit), oder weiter ausgebaut: „Der Kreislauf ist das Unabänderlich-Stete. Das Stete ist des Werdens ewiges Gleichmaß. Des Werdens Gleichmaß ist des Lebens Wesen. Kenntnis vom Wesen des Lebens ist ruhige Klarsicht; Unkenntnis vom Wesen des Lebens ist wirre Trübsicht. Kenntnis vom Wesen des Lebens zeugt Einzelsein. Einzelsein zeugt Höhersein. Höhersein zeugt Meistersein. Meistersein zeugt Erhabensein. Erhabensein lenkt in die Bahn. Die Bahn ist das Allüberall, das Unabänderlich-Stete." Die M. hat ihre eigene Denkform und eigene Logik, deren Gesetze zuerst Leisegang (s. Lit.) formuliert hat.

4. Aus der mystischen Weltanschauung, deren Grundzüge bei den verschiedensten Denkern aller Zeiten und Völker merkwürdig genau übereinstimmen, ergibt sich die mystische Praxis und Ethik. Der Einblick in das Wesen des Weltprozesses fordert vom Mystiker, sich diesem Prozeß nicht entgegenzustemmen, sondern sich in ihn einzuordnen und sich von ihm treiben zu lassen und so mit an seiner Vollendung zu arbeiten (¶ Gnosis: I, 4). Da alle Kreaturen zu Gott zurückkehren müssen, aus dem sie hervorgingen, kehrt der M.er zuerst zu Gott zurück und vollzieht in sich ein Stück des Weltprozesses. Je nach dem Spielraum, der hierbei der eigenen schöpferischen Tat eingeräumt wird, kann man eine aktivistische, eine kontemplative und eine quietistische M. unterscheiden.

K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, 1922²; — H. Leisegang: Denkformen, 1928; — G. Mehlis: Die M. in der Fülle ihrer Erscheinungsformen, 1926; — W. James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von Gg. Wobbermin, (1907) 1925⁴; — Hans Rust: Wesen und Arten der M. (ZMR 40, 1925, S. 193 ff). — Vgl. auch die Lit. zu ¶ Mystik: II, V und VII. **Leisegang.**

Mystik: II. Religionsgeschichtlich.

Bei fast allen primitiven Völkern finden sich mystische Gebräuche, Kulte, und oft auch systematisch ausgebaute Spekulationen über den Zusammenhang des Menschen mit der Welt und den Göttern, die dadurch unterstützt werden, daß das primitive Denken die Subjekt-Objekt-Spaltung noch nicht in der Weise kennt, wie das kultivierte und besonders das abendländische.

1. In der chinesischen Kultur tritt die M. in der Form des ¶ Taoismus (¶ China: III, 2) auf. ¶ Lao-tse sagt vom Tao: „Ein Etwas existiert, das unbegreiflich ist und das vollkommen ist und das war, ehe noch Himmel und Erde waren. Stille ist es und ohne Gestalt; es ist das Einzige, das unantastbar ohne Wechsel und Wandel besteht; alle Orte durchdringt es. Man kann es aller Dinge Mutter nennen. Ich kenne seinen Namen nicht, aber ich nenne es Tao." Das Streben des M.ers ist es nun, das Gemüt von allem zu reinigen, womit die Selbstsucht es erfüllt und so in sich Platz zu schaffen für Tao, die stille Macht, die nun den ganzen Menschen erfüllt, so daß er selbst zu Tao wird.

2. In ¶ Indien (: II) tritt eine ausgebaute M. besonders in der Vedantaphilosophie der Upanishaden hervor (¶ Vedische und brahmanische Religion). Die Brahmanen führten die vielen Götter auf einen einzigen zurück, den sie ¶ Atman oder Brahman nannten. Das Brahman wurde vorgestellt als ein unpersönliches Geistwesen: „Er sieht ohne Augen und hört ohne Ohren, er spricht nicht mit Worten, ja, er denkt nicht mit Gedanken, und er atmet ohne Atem." Brahma-Atman ist selbst der Atem, das Leben der Welt, von dem alles ausgeht und zu dem alles zurückkehrt, das einzig Unvergängliche und in allem Wechsel Bleibende. Alles, was wir mit unseren Augen sehen, sind nur Illusionen. Auch der Mensch ist ein Ausfluß des Brahman, und so lebt das große All-Leben auch in ihm. Die Aufgabe des Menschen aber ist es, in das All-Leben wieder einzugehen; er ist wie ein Funke, aus dem Feuer der Gottheit entsprungen, der wieder in die Flamme niederfallen soll, ein Tropfen aus dem Meer der Gottheit, der wieder in ihm untergehen soll. Erlösung von diesem Leben und von allen folgenden, durch die die Seelenwanderung führt, bietet nur der Untergang im Brahman, das Nirvana („Erlöschen"). Dieser Zustand ist nur zu erreichen durch Askese, durch „Yoga" (¶ Askese: I, 5 b. d; ¶ Kontemplation), eine Reihe systematisch aufgebauter Konzentrationsübungen, bei denen der Asket dasitzt „die Beine gekreuzt, den Atem gehalten, die Sinne beherrscht, das Denken auf Brahman gerichtet, die Augen starr, das Wesen schauend, sein Ich im Ich (Atman) ruhend."

3. In Griechenland entwickelt sich aus den Mysterien der Orphik und der Dionysosreligion (s. I, 1; vgl. ¶ Griechische Religion, 5; ¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b) eine spekulative M., die zuerst in der Alleinheitslehre der Vorsokratiker systematisch verarbeitet, von ¶ Plato mit der Ideenlehre, von den Stoikern (¶ Stoa) mit der pantheistischen Logostheologie verbunden und im ¶ Neuplatonismus ebenso wie in der Mysterientheologie (¶ Mysterien, 9) mannigfach ausgebaut wurde. Die Griechen haben vor allem die M. philosophisch gestaltet. Sie haben das Weltbild geschaffen, das für die abendländische M. typisch ist: den in sich geschlossenen Kosmos, in dem sich Materie (Erde und Wasser), Seele (Luft) und Geist (Feuer oder Licht) umeinander lagern und zugleich durchdringen, so daß es dem Menschen, der als Mikrokosmos die Elemente der Welt in sich enthält, möglich ist, sich durch Abkehr und Befreiung von den irdischen Elementen aus der Körperwelt zur Weltseele und von dieser zum Geist empor-

zuarbeiten, wodurch eine Scala mystica entsteht, ein stufenweises Emporsteigen der Seele vom Körper zum Geist, das zugleich eine immer weiter fortschreitende Verinnerlichung bedeutet. Sie haben die Lehre von der Entstehung des Kosmos aus einem Urstoff, der sich zur Welt entfaltet, die sich am Ende ihrer Entwicklung wieder in das Urelement auflöst, philosophisch ausgebaut, damit den konsequenten ¶ Monismus und ¶ Pantheismus begründet und mit ihm die Lehre von der ¶ Seelenwanderung und der ewigen Wiederkunft aller Dinge organisch verbunden. Ebenso stammt der für die M. wichtige Gedanke einer Sympathie aller Teile des Kosmos miteinander, besonders aber der Seele mit den Gestirnen, aus der griechischen Philosophie, wo er besonders von ¶ Poseidonios ausgebildet wurde. Mit dem mystischen Gedanken einer Entwicklung des Kosmos, die sich kreisförmig vollzieht und immer zu ihrem Anfang zurückkehrt — aus Einem wird Alles und aus Allem wieder Eins —, verbanden die Griechen die entsprechende mystische Geschichtsmetaphysik, die den historischen Prozeß als einen Kreis auffaßt, der mit einem goldenen Zeitalter beginnt, in absteigender Linie bis zu dem verdorbensten Zeitalter verläuft, um dann durch einen Akt der Erlösung nach oben umgebogen zu werden, bis die Menschheit wieder zum Urzustand zurückgekehrt ist und mit einer neuen goldenen Zeit ein neuer Aeon beginnt (¶ Aion). Die griechischen Philosophen haben ferner die der mystischen Weltanschauung entsprechenden und nur in ihr möglichen Wissenschaften der ¶ Alchemie (: 1—3 b) und der ¶ Astrologie (: 2 a) systematisch, mit Verwendung vieler orientalischer Motive, ausgebaut und die mystischen Methoden der ¶ Allegorie (: 2), der Zahlen- und Buchstabenspekulation (¶ Alphabet) teils neu erfunden, teils systematisiert und zu philosophischen Methoden erhoben. Sie haben vor allem die zunächst ganz konkret gemeinten Vorstellungen von der ¶ Unio mystica, die im griechischen Mysterium (¶ Mysterien) durch Essen und Trinken von mit Gotteskraft erfüllten Speisen und Getränken und durch den Geschlechtsverkehr mit der Gottheit hergestellt wurde, vergeistigt und als ein Aufgehen der Seele in Gott und ihre Befruchtung durch göttliche Gedanken in der durch philosophische Vertiefung erreichten ¶ Ekstase gedeutet. Fast die ganze Bildersprache der abendländischen M. vom Seelenfünklein Meister Eckeharts bis zum Seelenbräutigam der Pietisten ist von den Griechen geschaffen worden. Dadurch, daß ¶ Philo fast die ganze griechische M. in das AT hineindeutete, drang sie in das hellenistische Judentum ein und konnte sich auch von hier aus leicht mit dem Christentum verbinden. So lagen im Christentum schon Motive griechischer M., die dann in der ¶ Gnosis (: I. II) weiterwucherten, und zu denen sich durch den Ausbau der christlichen Theologie mit den Mitteln der von M. durchsetzten griechischen Philosophie von ¶ Clemens von Alexandria bis zu ¶ Augustin immer neue hinzufanden. Von Augustin, der das System ¶ Plotins, und von ¶ Dionysius Areopagita, der das des ¶ Proklos mit der christlichen Theologie verband, gehen die Entwicklungslinien zur östlichen und westlichen M. des Mittelalters (¶ Mystik: V A. B) ebenso wie zur jüdischen (¶ Mystik: IV) und zur islamischen M. (¶ Islam: I, 5 a; ¶ Sufismus).

Edv. Lehmann: M. im Heidentum und Christentum, 1908; — C. Clemen: Die M. nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung, 1923; — Rud. Otto: West-östliche M., 1926; — Fr. Heiler: Die Bedeutung der M. für die Weltreligionen, 1919.

Leisegang.

Mystik: III. Jüdische Mystik.

1. Die jüdische M. erhält ihre Besonderheit durch die Eigenart des Judentums. Wenn dieses das Gebot (¶ Gesetz: II B, 1) zur Lebensaufgabe macht, so ist damit die Frömmigkeit in den bestimmten Bereich auf Erden hineingestellt. Ueber diese Grenzen will die M. durch spekulative, asketische oder betende Versenkung in den, als ein Geistiges aufgefaßten Kosmos hineinführen bis hin zur Unmittelbarkeit Gottes und seiner Schöpferkraft; sie will die ethische Frömmigkeit zur kosmischen weiten. In der Lehre vom kosmischen ¶ Urmenschen und vom kosmischen ¶ Messias und auch in der von der Schechina, dem Wohnen Gottes im Menschengebiet (¶ Hypostasen, 3) war eine Anknüpfung hierfür gegeben. Das Charakteristische ist, daß die Frömmigkeit darin nicht von ihrem Erdenbezirk losgelöst wird; das Gebot bleibt in seiner Bedeutung, ja es wird übersteigert, indem seine Geltung und Wirkung nun kosmisch wird. Diese M. will darum auch weder Erlösung vom Willen oder vom Ich sein, noch ist sie pantheistisch; sie hebt den Menschen mit seiner Entscheidung und den persönlichen Gott, den einen Gott der Gerechtigkeit und Liebe (¶ Gottesglaube: II B), hervor. Dementsprechend bleibt in ihr auch der messianische Geschichtsgedanke; ja er gewinnt hier den stärksten, den kosmischen Ton. In zwei Richtungen hat die M. lebendig gewirkt, in der Vergeistigung des Sabbaths, den sie zum mystischen Tage gemacht hat, und in der Vertiefung der Andacht als der eigentlichsten unio mystica, verengend dagegen durch mancherlei magisches „kabbalistisches" Tun.

2. Zeugnisse einer M. ekstatischer, visionärer Art, ähnlich der in den alten Apokalypsen und Himmelfahrten (¶ Apokalyptik: II, 3), enthält der Talmud (¶ Mischna usw.). Von verwandtem Charakter sind die ältesten mystischen Schriften, die Bücher von den „himmlischen Hallen" (Hechalot), die dem Beginn des Mittelalters zugehören. Aus etwa derselben Zeit stammt das „Buch von der Schöpfung" (Sepher Jezira), das eine Einwirkung der Philosophie und Terminologie des ¶ Proklos aufzeigt. Es ist einflußreich geworden vor allem durch seine Lehre von den zehn Sephirot (Sphären), die als höchste Prinzipien zusammen mit den 22 elementaren Buchstaben die Wege der Wirkung Gottes und damit für den Frommen den Zugang zur Schöpferkraft Gottes bezeichnen. — Die Gedankengänge dieser Schriften verbinden und gestalten sich in der zweiten Periode der M., der der eigentlichen Kabbala (Ueberlieferung), die ihre erste Heimat in der Provence hat, und deren Entwicklung vor allem an die Persönlichkeit Isaaks des Blinden (um 1200) anknüpft. An ihrem Beginne steht das Buch „Bahir", das die Idee eines Pleroma (intelligibler Urstoff; Mäle) mit der von den Schöpfungspotenzen verknüpft und in sein mystisches System auch die Lehre von der ¶ Seelenwanderung aufnimmt, die seitdem der M. eigen bleibt. Mehr und mehr in den Vordergrund tritt dann die alte Lehre von den, jetzt zumeist nach I Chron 29_{11} benannten Sphären, den geistigen und sittlichen kosmischen Kräften, in denen die Wege zwischen Gott und Kreatur gegeben sind; ihnen werden später die Elementarkräfte des Bösen, die „Schalen" (Keliphot), gegenübergestellt, deren Wandlung und Versöhnung der Mensch bewirkt. Unter den Männern der Verbreitung und Durchbildung dieser M. sind zu nennen der Talmudist Moses ben Nachman aus Gerona (1195—1270) und der Schwärmer Abraham Abulafia aus Saragossa (1240 bis etwa 1291). Ihre Voll-

endung findet diese Periode in dem Buche „Sohar", das Moses ben Schemtob aus Leon (1250—1305), wohl mit Benützung älterer Quellen und Ueberlieferungen, in Form eines, auf den Tannaiten Simon ben Jochai zurückgeführten, aramäisch geschriebenen Midrasch (¶ Mischna, 8) zum Pentateuch abgefaßt hat, und das sehr bald das kanonische Buch der M. geworden ist. Neben dieser südlichen M. geht, gelegentlich auf sie einwirkend, die deutsche einher, deren führende Persönlichkeiten Samuel der Fromme aus Speyer, sein Sohn Jehuda der Fromme (lebte um 1200 in Regensburg) und Eleasar ben Jehuda aus Worms (1160—1237) waren; in ihr tritt das spekulative Moment hinter die Gemütswerte der Vertiefung in die Andacht und der Versenkung in die Liebe Gottes zurück. — Die dritte Periode ist die von Saphed in Palästina, das der Mittelpunkt einer Erneuerung der M. wurde. Durch die Systematik seiner Spekulation tritt hier Moses Kordovero (1522—70) hervor, der besonders den Gedanken von der „Selbstbeschränkung Gottes" (Zimzum) durchgebildet hat. Der Heilige dieses Kreises ist durch seine Persönlichkeit, seine freudige, fromme Askese und seine geheimnisreichen Worte Isaak ¶ Lurja aus Deutschland (1533—71) geworden, sein Apostel Chajim Vital Calabrese (1543—1620); die volkstümliche Predigt von seinem Wesen und Tun ist das Erbauungsbuch des Jesaja Horwitz (¶ Erbauungsliteratur, 4). Lurja hat der M. ihr „Gesetz" gegeben, eine M. der Bräuche, Uebungen und Gebete, durch die die Zeit der Erlösung vorbereitet werden sollte. Er beherrscht die folgende Zeit; von seinen Gedanken ist der ¶ Chassidismus ausgegangen. — ¶ Judentum: II A, 3 d. e.

Gerhard Scholem: Bibliographia Kabbalistica, 1927; — Jew Enc. III, S. 456 ff (Cabala); — Philipp Bloch: Die jüdische M. und Kabbala (in: J. Winter und A. Wünsche, Die jüdische Literatur III, 1896, S. 219 ff); — Derſ.: in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1905, S. 129 ff; — Salomon Schlechter: Studies in Judaism II, 1908, S. 202 ff; — Ismar Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, (1913) 1924², S. 377 ff; — Leo Baeck: Ursprung und Anfänge der jüdischen M. (in: Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, 1927, S. 91 ff); — Derſ. in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1926, S. 371 ff; — Erich Bischoff: Die Kabbala, 1903. **Baeck.**

Mystik: IV. Im NT.

1. Der Gottesglaube und die Frömmigkeit des NT.s sind keine M. Die Auffassung freilich, daß der Mensch, so wie er sich hier und jetzt vorfindet, nicht der ist, der er eigentlich sein will und soll, ist dem NT und der M. wie aller Religion gemeinsam; deshalb auch die Vorstellung, daß Gott allem Hiesigen und Jetzigen gegenüber der Jenseitige ist. Aber über die Beziehung von Welt und Mensch zum jenseitigen Gott denkt das NT anders als die M. (¶ Mystik: I, 2); denn im Sinne des AT.s glaubt es an Gott als den Schöpfer der diesseitigen Welt und den Lenker der Geschichte (¶ Gottesglaube: II, 3). Welt und Geschichte gelten weder im Sinne einer dualistischen M. als das Böse oder eigentlich Nicht-Seiende gegenüber Gott, dem allein wirkliches Sein zukommt; noch gelten sie im Sinne einer pantheistischen M. als Symbol oder Erscheinung der Gottheit, die alles ist, was ist. Von Gott wird im NT nicht geredet hinsichtlich seiner ewigen jenseitigen Seinsweise, sondern hinsichtlich seines Tuns im Diesseits. Sein Tun aber gilt nicht als ein spekulativ betrachtbares Weltgeschehen nach ewigen Gesetzen, sondern als das konkrete Handeln des Herrn, das dem Menschen als Gottes Anspruch und Wort begegnet. Und der Mensch ist nicht ins Auge gefaßt hinsichtlich seiner Beschaffenheit als kosmisches Wesen, so daß er zu seiner Eigentlichkeit, zur Gemeinschaft mit Gott, durch Abstreifung der diesseitigen Beschaffenheit, durch eine Methode der Askese oder Spekulation oder in ekstatischen Erlebnissen gelangte, sondern hinsichtlich seines Wollens und Handelns, das sich zwischen Mensch und Mensch (mir und meinem „Nächsten") vollzieht. Dieser Mensch ist von Gott berufen, nicht um eine höhere kosmische Seinsweise zu erhalten, sondern um Gott zu gehorchen und ihn zu ehren dadurch, daß er Gottes Willen tut und den Nächsten liebt. Dadurch, daß Gott den Menschen „gerettet" und erlöst hat, gibt er ihm die Hoffnung auf ein künftiges Sein in himmlischer Herrlichkeit. Aber diese „Rettung" hat sich schon vollzogen, und zwar nicht, indem Gott den Menschen aus dem Hier und Jetzt heraushebt, sondern dadurch, daß er ihm seine Sünde vergibt. So erlöst er ihn freilich von sich selbst, aber das bedeutet: von seinem verkehrten Wollen. Und er erlöst ihn nicht, indem er sich in seinem ewigen Wesen schauen läßt oder dem Menschen psychische Erfahrungen des Einswerdens mit ihm schenkt, sondern durch eine geschichtliche Tat, die Sendung Jesu Christi und das Wort von ihr. Diese ¶ Erlösung (: III) erfaßt der Mensch nicht in Spekulation oder Ekstase, sondern in ¶ „Glauben" (: III), d. h. in der gehorsamen Anerkennung der Heilstat Gottes, durch die die Welt gerichtet und dem Glaubenden Vergebung geschenkt ist. Die Tat Gottes hat der alten Welt ein Ende gemacht und eine neue Schöpfung, eine neue Menschheit begründet; sie ist also die „eschatologische" Tat Gottes. Schon durch die ¶ Eschatologie (: III) unterscheidet sich das NT von der M.

2. In der Aussprache der Glaubensgedanken und in ihrer Frömmigkeit unterscheiden sich die einzelnen Schriften des NT.s weit, und in manchen kann man „mystische" Elemente finden.

2. a. Den Synoptikern und der in ihnen überlieferten Predigt Jesu (¶ Jesus Christus) liegt freilich jede M. fern; sie stehen der at.lichen und jüdischen Sprache und Frömmigkeit am nächsten. In dem Worte Mtth 11_{27} = Luk 10_{22} empfindet man „mystischen", besser würde man sagen „mysteriösen" Klang. Es ist in der Tat ein Jesus in den Mund gelegtes Wort hellenistischen Offenbarungsglaubens, wie er in den Mysterien-Religionen erwachsen ist, aber nicht eigentlicher M.

2. b. Das hellenistische Christentum, das in einer Umgebung emporwuchs, in der ¶ Mysterien-Frömmigkeit und M. lebendig waren, ist von diesen beeinflußt worden, wie in höherem Grade schon ¶ Philo. Ueber den Einfluß der Mysterienreligionen auf die Auffassung von Kult und Sakramenten bei ¶ Paulus kann hier nicht gehandelt werden. Nach Boussets Meinung hat sich bei Paulus auf dem Grunde der mysteriösen Gemeindefrömmigkeit eine eigentlich mystische Frömmigkeit entwickelt. In der Tat ist seine Ausdrucksweise manchmal durch die mystische Redeweise von der Vereinigung mit der Gottheit beeinflußt z. B. Gal 2_{20} Phil $3_{7—14}$; aber in beiden Stellen zeigt der Zusammenhang, daß für Paulus das Verhältnis zu Gott durch Christi Heilstat und den Glauben bestimmt ist. Ein eigentlich mystisches Empfinden bricht bei Paulus wohl nur II Kor $12_{1—4}$ durch, wo er von einer Ekstase berichtet, die für ihn einen Höhepunkt des Lebens bedeutet. Aber daß er nicht meint, erst in solchen Erlebnissen des neuen Lebens teilhaftig zu werden, zeigt außer Phil $3_{7—14}$ z. B. II Kor $4_{7—18}$: des Auferstehungslebens Jesu ist er gerade in seinem geschichtlichen Wirken hier und jetzt gewiß. Wurde in

den Gemeinden der höchste Wert auf ekstatische Erlebnisse gelegt, so schränkt Paulus den Wert der Ekstase ein, ohne sie freilich zu verurteilen (I Kor 14; ¶ Geist: III, 2). Denn als übernatürlich erscheint sie ihm auch und deshalb in der Gemeinde als Zeichen des Wirkens des Gottesgeistes; aber freilich nur als ein Zeichen, dessen man sich freuen und trösten kann, Röm 8 15. 26 Gal 4 6, nicht als ob sie das eigentliche Sein des Gläubigen charakterisiere. Denn wenn dies als vom „Geist" gewirkt gilt, so deshalb, weil es ohne Angst vor dem Gericht Gottes ist, Röm 8 15, und sich in einem sittlichen Wandel, vor allem in der Liebe, vollzieht Röm 8 13 Gal 5 13—25. Denn so gewiß Paulus als antiker Mensch den „Geist" als ein wunderbares Etwas denkt, das auf den Menschen und in ihm wirkt, so wenig ist seiner eigentlichen Absicht nach durch „Geist" eine neue göttliche Natur des Menschen bezeichnet, sondern ein neues, durch die „Rechtfertigung" ermöglichtes, dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten. Ebensowenig bedeutet „Fleisch" das diesseitige Wesen des Menschen als seine Natur, sondern seine verkehrte, sündige Weise des Wollens (¶ Fleisch und Geist, 2). Dem entspricht es, daß Paulus, wo er in Röm und Gal grundsätzlich über das Heil redet, dies als die „Gerechtigkeit" bezeichnet, und daß der „Glaube" für ihn Gehorsam bedeutet, z. B. Röm 1 5 10 3. Die „Gerechtigkeit" aber ist das eschatologische Heilsgut, das Gott durch das Heilsgeschehen in Christus beschafft hat, Röm 3 21—26 (¶ Rechtfertigung: I). Deshalb kann Paulus auch das durch den Glauben hergestellte Verhältnis zu Gott als ein Sein „in Christus" bezeichnen (¶ Christologie: I, 3 b). Ist die Formel „in Christus" einer mystischen oder mysteriösen Formel „im Geist" nachgebildet, die ursprünglich die Ekstase beschreibt, so hat sie für Paulus doch keinen mystischen Sinn, sondern bedeutet für ihn die Zugehörigkeit zu Christus und zur neuen Schöpfung II Kor 5 17, hat also eschatologischen Sinn und kann deshalb auch den neuen Wandel charakterisieren.

2. c. So wenig man den paulinischen Gegensatz von „Fleisch" und „Geist" als einen mystisch-dualistischen bezeichnen kann, so wenig den Gegensatz von Welt und Gott bei Johannes (¶ Johannesevangelium, 7). Denn für Johannes bedeutet „Welt" nicht die schicksalhafte diesseitige Seinsweise, sondern den Inbegriff alles dessen, was die von Gottes Willen abgekehrten Menschen wollen und tun, und was als geschichtliche Macht jeden einzelnen Menschen von vornherein umfängt. Aus dieser Welt wird man befreit nicht durch Spekulation oder in psychischen Erlebnissen, sondern durch Gottes Heilstat, die Sendung Jesu und den Glauben an ihn. Auch für Johannes ist jene Sendung das eschatologische Geschehen, das zugleich das Gericht über die Welt bedeutet, 3 19 5 21—27. Und das neue Leben des Glaubenden bewährt sich darin, daß der Glaubende frei zu Gott beten und in der Liebe wandeln kann, 14 13 15 7 16 24. 26 13 34 f 15 9—12, als ein solcher, der nicht der Welt entnommen ist, sondern in ihr bewahrt bleibt, 17 14—18. Stärker als die anderen nt.lichen Schriftsteller betont Johannes die Gegenwärtigkeit des Heils, des Lebens, und er gebraucht offenbar bewußt mystische Formeln, um diese Gegenwärtigkeit zu bezeichnen, wenn er vom Erkennen und Schauen Gottes redet oder vom Sein Gottes in Jesus und Jesu in den Gläubigen, 14 7—9 17 23; vgl. 14 23, u. dgl. Aber nicht nur fehlen alle mystischen Gottesbezeichnungen, die Gott als den Eigenschafts- und Bestimmungslosen charakterisieren; nicht nur fehlt jedes Bemühen um eine Methode seelischer Haltung und jede Andeutung mystischer Erlebnisse, sondern vor allem: Jesus trägt als Offenbarer nicht Spekulationen über Gottes Wesen vor, und „Gott schauen" heißt nicht, ihn in seinem ewigen Wesen anschauen; vielmehr ist Gott nach Johannes nur anschaubar am geschichtlichen Offenbarer (¶ Gottesglaube: III, 5), besser: Gott wird nur erkannt im Hören auf das Wort der Verkündigung, das den Menschen auffordert, seinen Willen preiszugeben und Gottes Willen zu tun, 7 17. Diese Möglichkeit hat aber der Mensch nicht beliebig jederzeit, sondern nur angesichts der Offenbarung in Jesu Sendung und der ihn verkündigenden Predigt.

2. d. Tritt bei Paulus und Johannes schon stark hervor, daß das neue Leben nicht in einem Emporschwung der Seele über das Hier und Jetzt besteht, sondern sich im Glauben an die Predigt und im Wandel in der Liebe hier und jetzt vollzieht, und daß es begründet ist in der Heilstat Gottes, die ein geschichtliches Ereignis ist und in dem geschichtlichen Vollzug der Verkündigung (wie der ¶ Sakramente) immer wieder aktuell wird, so ist den späteren Schriften des NT.s die Anschauung gemeinsam, daß Kirche und Lehre als geschichtliche Größen das Christentum konstituieren und das Heil vermitteln, daß sich also Gottes Heilstat in der Geschichte vollzog und vollzieht, und daß damit die sichtbare ¶ Kirche (: II, 7) das eschatologische Werk Gottes und das Ende der Heilsgeschichte darstellt. Von M. kann hier also keine Rede sein.

Außer den Darstellungen der ¶ Biblischen Theologie des NT.s vgl. W. Bousset: Kyrios Christos, (1913) 1921²; — K. Deißner: Paulus und die M. seiner Zeit, (1918) 1921²; — Wilh. Weber: Christusmystik, 1924; — O. Schmitz: Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, 1924; — Joh. Schneider: Die Passionsmystik des Paulus, 1929; — Alb. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus, 1930; — R. Bultmann: Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums (ZZ VI, 1928, S. 4 ff). **Bultmann.**

Mystik: V A. Altchristliche und byzantinische M.

1. Allgemeines; Namen führender Mystiker; — 2. Kennzeichnung der kultischen und der persönlichen M. der Ostkirche; — 3. Die russische kirchliche M.

1. Die M. der Ostkirche führt ihre Wurzeln durch die altkirchliche M. hindurch auf die urchristliche Verkündigung zurück. Aus dem johanneischen, ja urchristlichen Schauen der Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos (¶ Christologie: I, 5 b) wie aus dem von den Jüngern Jesu bezeugten Gefühl einer übermächtigen, sie ergreifenden transzendenten und zugleich konkreten, leiblichen Gegenwart Gottes in Christus leitet sich ihr innerstes Wesen ab, und sie findet bei Paulus und bei Johannes (¶ Mystik: IV, 2 b. c) die Sprache, in der auch sie redet: „Wir haben seine Herrlichkeit — gesehen", und hinsichtlich der Wirkung des erhöhten Herrn im Innern des Gläubigen: „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir"; „Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen"; „Er muß wachsen, ich aber abnehmen". Dabei bleibt das Merkmal dieser M., daß sie auf die historische Gestalt Jesu konzentriert ist: sie ist christozentrisch, realistisch-konkret und transzendent zugleich (¶ Christusmystik). Sie schaut seine Herrlichkeit und nährt sich davon. Das kommt in der kultischen Gemeinschaftsmystik wie in der persönlichen M. zum Ausdruck.

Der johanneisch-mystische Zug tritt mit besonderer Wucht schon bei ¶ Ignatius von Antiochia hervor („Derjenige, der wahrhaft das Wort Jesu besitzt" — so schreibt er z. B. an die Epheser — „ist auch imstande, seinem Schweigen zu lauschen, damit er vollkommen werde"). Für die weitere Entwicklung der altkirchlichen M. kommen ¶ Clemens von Alexandria

und ¶ Origenes (Vertreter einer mehr spekulativen, teilweise ziemlich stark antik beeinflußten M.; ¶ Mystik: I, 3) in Betracht. Aus dem 4. Jhd. sei auf ¶ Gregor von Nyssa hingewiesen, dessen Sprache die Ausdrucksformen der christlichen M. wesentlich bereichert hat, der auch als erster das mystische Erleben geradezu als ἀπόλαυσις θεοῦ, fruitio Dei, Gottgenießen beschrieben zu haben scheint, und als auf einen der ältesten Vertreter christlicher Mönchsmystik (¶ Mönchtum: II, 3) auf ¶ Makarius d. Gr., dessen Schriften in der M. der Ostkirche fortdauernd Beachtung gefunden haben; seine Anschauungen von der „Gefangennahme" der Seele (αἰχμαλωτισθῆναι) und von ihrem Werden zum Thron des göttlichen Geistes tragen stark mystisches Gepräge. Dem 5. Jhd. gehört ¶ Nilus vom Sinai an, desgleichen ¶ Diadochus von Photice und Hesychius von Jerusalem, die beide als Darsteller des inneren Lebens vorbildlich wurden; dem 6. Jhd. ¶ Barsanuthius und sein Jünger Johannes, auch der aufs stärkste neuplatonisch beeinflußte sogenannte ¶ Dionysius Areopagita, dessen Schriften grundlegend nicht nur für das System christlicher Kultmystik, sondern auch für die christlich-mystische Spekulation (letzteres besonders im Abendland) geworden sind. Ihren Höhepunkt hat die christliche M. des Ostens wohl in ¶ Isaak von Ninive (7. Jhd.) erreicht. Es folgen Gestalten wie Abbas Dorotheus, ¶ Maximus Confessor, ¶ Philotheus vom Sinai, ¶ Symeon, der „neue Theologe", in dessen Lehre vom Schauen des göttlichen Lichtes z. T. auch die schwärmerisch-mystische Bewegung der ¶ Hesychasten wurzelt, ferner ¶ Palamas, Nikolaus ¶ Kabasilas und die große Reihe der anderen, deren Schriften aufgenommen worden sind in die große mystisch-asketische Chrestomathie (¶ Philokalia), die die Zeit vom 4. bis zum 14. Jhd. umspannt und im 18. Jhd. von dem Asketen und M.er ¶ Nikodemus vom Athosberge zusammengestellt wurde.

2. Die kultische M. der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche ist ein Haften des Auges an der Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes, wie sie aus Menschwerdung, Leid, Tod und Auferstehung Christi uns entgegenleuchtet: „O des Wunders! Wie kostete den Tod das Leben des Alls? — nur, weil er die Welt erleuchten wollte." Es ist liebende Anbetung, demütige Verneigung, Staunen und Freude und Erzittern: „O Leben, wie vermagst du zu sterben? Wie kannst du Wohnung im Grabe nehmen? Du zerstörst aber das Reich des Todes, und die Toten richtest du auf aus dem Schlund der Hölle." Der Höhepunkt dieser kultischen Gemeinschaftsmystik ist die Feier der Eucharistie (¶ Orthodox-anatolische Kirche). Der Herr kommt und gibt sich der Seele zur Nahrung und wird Prinzip des ewigen Lebens — des Lebens der künftigen Auferstehung — auch für unsere Leiber: „Heute dienen mit uns die himmlischen Heerscharen; siehe — es kommt der König der Ehren; siehe — das geheimnisvolle Opfer, es ist vollbracht. Laßt uns herantreten mit Glaube und Liebe, damit wir Teilnehmer werden des ewigen Lebens. Alleluja" (aus der Liturgie der vorgeweihten Gaben). „Ich bin es nicht würdig, o mein Herr und Gebieter, daß du unter das Dach meiner Seele tretest; aber da du, als Barmherziger, wünschest in mir zu leben, so fasse ich Mut und trete heran . . ." (Johannes ¶ Chrysostomus, Gebet vor der Kommunion). „Komme, o mein Arzt und heile meine Wunden. Komme, o göttliches Feuer, versenge die Dornen meiner Sünden und schmilz mein Herz ein mit den Flammen deiner Liebe. Komme, o mein König, setze dich auf den Thron meines Herzens und herrsche darin. Denn du allein bist mein König und Herr" (Demetrius von Rostov, um 1700).

Die Eucharistie, welche kultische M., Gemeinschaftsmystik und persönliche M. zugleich ist, leitet zu den Fragen der persönlichen M. zurück. Auch sie hat zu ihrem Hauptinhalt das Ergriffensein durch Jesus Christus. „Das ist ein unauflösliches Gebet an Jesum, eine süße Stille des Geistes ohne Schwärmerei und ein gewisser wunderbarer Zustand, der von dem Vereintsein mit Jesu kommt" (Hesychius von Jerusalem). Es herrscht in ihr die Atmosphäre höchster geistiger Anstrengung, höchster Aktivität und hoher Stille und Beruhigung zugleich. Dieser Zustand wird genannt „Schweigen", aber auch „Wachen" des Herzens (nach dem Worte des Hohenliedes, das diese Väter anzuführen lieben: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht"), oder auch „Wahren des Herzens" oder „geistige Nüchternheit", oder „Nüchternheit und Gebet" (als Inbegriff des gesamten geistigen Lebens). Das Herz des Menschen muß gereinigt und rein gehalten werden. Nicht bloß von äußeren Tugenden ist die Rede: Reinheit des Herzens — das ist Vollkommenheit (Makarius). Im Innern des Herzens müssen die tiefsten, verborgensten Wurzeln der bösen Gedanken ausgerottet werden. Der Mensch ist belagert von einem Heere der sündhaften Gedanken; er muß kämpfen gegen sie mit der ganzen Kraft (μάχη ἀόρατος — der „unsichtbare Kampf"!). Wie kann er das tun? „Der menschliche Geist kann die Vorspiegelungen der Dämonen nicht durch eigene Kraft überwinden; er soll es auch nie wagen . . . Wenn du aber den Namen Jesu anrufst, so werden sie nicht einen Augenblick widerstehen und gegen dich etwas unternehmen können" (Hesychius von Jerusalem). Darum besteht das innere geistige Leben im steten „inneren Aufstieg" zum Herrn, im steten inneren Rufen und Schreien zum Herrn, im steten Klopfen an die Tür seiner Gnade. Daraus entsteht Demut und demutsvolle Zuversicht, Verbindung von höchster Anstrengung und hohem Frieden. „Das Herz wird wie ein kleines Kind, und wenn man zu beten anfängt, strömen die Tränen" (Isaak von Ninive). „Ein immerwährendes Anrufen Jesu mit warmer Sehnsucht erwirkt, daß die Luft des Herzens ob dieser höchsten Sammlung von trostreicher Stille erfüllt wird. Die Ursache der Reinigung des Herzens ist aber Jesus Christus, der Sohn Gottes und Gott, Urheber alles Guten und Schöpfer. Denn er sagt ja selbst: ‚Ich bin der Gott, der Frieden stiftet'." (Hesychius). Der Mensch wird vergeistigt, lebt schon ein anderes Leben — das Leben des Geistes, oder vielmehr der Geist lebt in ihm und regiert ihn. Und diese Nähe zu Gott muß sich, ungeachtet der asketischen Strenge und Zurückhaltung, in flammender Liebe zum Bruder (vgl. Isaak von Ninive, Homilie 48!), im Gebet für den Bruder, im Dienste an dem Bruder auswirken. Daher ist die individuelle M. nur eine Seite; sie wird durch die Gemeinschaftsmystik notwendig ergänzt.

3. Die russische kirchliche M. ist aus denselben geistigen Voraussetzungen entstanden und ist Trägerin derselben geistigen Ueberlieferung. Besonders kennzeichnend ist für sie das Starzentum, das liebevollen Dienen an dem Nächsten, an dem geistigen Wohl des Nächsten, dem der M.er (nachdem er selbst innerlich festen Halt erlangt) freudevoll und demutsvoll sich unterzieht, von innerer Freude, von maßloser freudiger Liebe ergriffen, die sich über die Mitmenschen ergießt. Wenn der greise ¶ Seraphim (erstes Drittel des 19. Jhd.s), dieser vielleicht charakteristischste Vertreter der russischen orthodox-kirchlichen M., die unzähligen Menschen, die zu ihm kamen, mit

dem freudigen Gruß begrüßte: „Christus ist auferstanden, du meine Freude", so kommt in diesem Gruß die mystische Ergriffenheit von dem überwältigenden ewigen Leben, das in der Welt erschienen ist, zum Ausdruck und kennzeichnet das innerste Wesen, die tiefste Wurzel dieser M. Von den großen Vertretern des russischen Starzentums sei noch ¶ Tychon von Zadonsk (2. Hälfte des 18. Jhd.s) genannt, dessen Gestalt ¶ Dostojewsky vorschwebte, als er seinen Zosima in den „Brüdern Karamasov" zeichnete, mit seiner asketisch-mystischen Verklärung der Welt aus seiner inbrünstigen Liebe zum fleischgewordenen Sohne Gottes heraus. Das Wesen des mystischen Erlebnisses der Kirche hat sich auch in den Schriften des großen russischen Philosophen ¶ Chomjakov (1804—60) mit besonderer Wucht und Klarheit ausgeprägt. Einer der hervorragendsten Fortsetzer der alten mystischen Tradition war der russische Neubearbeiter der oben genannten mystischen Chrestomathie ¶ Philokalia aus der Mitte des 19. Jhd.s: Bischof ¶ Theophanus. Eine besondere Stätte der Pflege dieser Tradition bis in die Gegenwart hinein ist das jetzt von den Bolschewiken aufgehobene Kloster Optino, im südlichen Teil des Gouvernements Kaluga in Rußland, gewesen, wie es auf griechischem Boden noch bis auf den heutigen Tag zum Teil der ¶ Athos in der Person seiner Einsiedler ist. Die blutigen Verfolgungen seitens der Bolschewiken (¶ Rußland) haben übrigens auch das mystische Leben der Ostkirche in Rußland gewaltig erneuert.

K. Groß in: ERE IX, S. 103 ff; — RE³ XIX, S. 631 f; — Nik. v. Arseniew: Die Kirche des Morgenlandes, 1926; — Derſ.: Ostkirche und M., 1925; — — Derſ.: Vom inneren Leben (in: Religiöse Besinnung, 1928, Heft 2); — Derſ.: M. der Ostkirche (in: Mystik-Heft der Süddeutschen Monatshefte, Sept. 1928); — Murawski in der Serie Führer zu Gott (Matthias-Grunewald-Verlag, 1927) gibt eine Auswahl aus den Mystikern der Ostkirche; — S. Tschetwerikoff: Das russische Starzentum (in: Una Sancta, Sonderheft: „Ostkirche", Dez. 1927). — B. Schmidt: Das „geistige Gebet", Diss. Halle 1916. — Dazu vgl. die Lit. zu den Artikeln über die im Text genannten Mystiker. **v. Arseniew.**

Mystik: V B. Katholische M. des Abendlandes.

1. Mittelalter; — 2. Nachreformatorische Zeit.

1. Eine Geschichte der kath. M. des Mittelalters ist weder unabhängig von der kirchlichen und wissenschaftlichen Entwicklung, so daß etwa M. und ¶ Scholastik selbständige oder gar gegensätzliche Richtungen darstellen, noch ist sie einfach deren andere Seite (Ad. v. Harnack), als wäre die Geschichte der M. gleichbedeutend mit der Geschichte der kath. Frömmigkeit. Welches aber genau ihre Bedeutung, und wie der Wechsel ihrer Formen im einzelnen zu erklären ist, das zu entscheiden, bedarf es noch eingehender Untersuchungen. So sind es nur einige besonders charakteristische Gestalten und Perioden, die hier genannt werden können.

1. a. Der Ansatzpunkt der m.a.lichen M. ist Johannes ¶ Scotus (Erigena). Aufgenommen aber und dem kirchlichen Ideenkreis verbunden ist die durch ihn (und ¶ Augustin) vermittelte neuplatonische Philosophie und ihre mystische Lehre erst im 11. Jhd. Durch den sächsischen Grafensohn Hugo, der in St. Viktor bei Paris eine Schule gründete (¶ Viktoriner), hat die neuplatonische M. auch der späteren Jahrhunderte ihre Grundzüge erhalten. In deutlicher Anlehnung an Augustin, aber über ihn hinausgehend, erhebt sich nach Hugo die Betrachtung über die Welt, ihre unstete Bewegung, die Eitelkeit des menschlichen Treibens. Von der Liebe zum Vergänglichen, das sie herabzieht und zerstreut, sammelt sich die Seele zu sich selbst; sie erkennt ihre Würde und die ihr drohende Gefahr, sich in die Fremde zu verlieren. Im Ueberdenken der Geheimnisse des göttlichen Heilswerks findet sie durch sich selbst hindurch den Weg zu Gott: In der Anschauung der Wahrheit geht sie in sie über, nimmt sie durch die Vernunft an der Seligkeit Gottes teil. Erforderlich dazu aber ist vorher die Bereitung durch die Mittel der Kirche; nur in der gnadenüberformten Seele kann Gott wohnen.

Daß über allen kirchlichen Aufgaben, denen er selbst mit brennendem Eifer sich hingab, die Frömmigkeit fordere, der Betrachtung obzuliegen, und daß ohne sie das Leben verloren sei, hat ¶ Bernhard von Clairvaux seinem päpstlichen Schüler (¶ Eugen III) ernst vor Augen gehalten. Aber wenn er wie Hugo zur Gottesliebe anleitet, so entzündet sie sich ihm doch erst am Persönlichen. Die bernhardinische M. hat ihre Besonderheit in der Betrachtung der konkreten Gestalt des geschichtlichen Jesus (¶ Christusmystik). Die Passionsbilder wecken den Schmerz über die Sünde, die solches Leiden veranlaßte, rufen Dankgefühl und Gegenliebe für die sich hier erweisende göttliche Liebe hervor. Die Brautmystik Bernhards aber stellt Christus dar als den schönsten unter den Menschenkindern, der als ihr Bräutigam die Seele heimführt. In den Predigten über das Hohelied kommt der affektiv-inbrünstige Charakter dieser Jesusliebe zu lebendigstem Ausdruck.

Eine Vereinigung viktorinischer und bernhardinischer Motive gibt die italienische M., vor allem die ¶ Bonaventuras. Anschauliche Schilderungen prägen mit Bildern aus dem Leben Jesu und von künftigen Himmelsfreuden auch bestimmte Empfindungen in die Seele. Auf dem Wege über Phantasie und Neigung werden Wille und Leben geformt. In vorgezeichneter Ordnung führt die Kontemplation zu dem Ziel des Menschenlebens in der Gottesliebe, ohne daß das übersichtliche Schema ein Sinnen über dunklen Geheimnissen, ein Ringen um neue Erkenntnisse gestattete.

Die deutsche M., geschichtlich veranlaßt durch die päpstliche Betrauung des Predigerordens (¶ Dominikaner) mit der Nonnenseelsorge in Deutschland, bedeutet zunächst eine Uebertragung der Grundzüge des thomistischen Systems (¶ Thomas von Aquino) in die deutsche Sprache, stellt aber, in Meister ¶ Eckehart, von Anfang an eine selbständige Verarbeitung der älteren M. dar (¶ Mystik: I, 2). Der Schwierigkeit, aber ebenso des Wertes seiner Gedanken sich bewußt, wendet sich Eckehart an eine geistige Aristokratie. Wenn es ein Umgestalten der Lebensrichtung ist, was er anstrebt, so verschmäht er es doch, auf den Willen zu wirken außer auf dem Wege über die Einsicht in das Wesen der Dinge. Dann aber, unverworren durch Nebenziele, bestimmt sich ihm scharf die Bahn auch des Handelns. Abgeschiedenheit von den Dingen, Einkehr in die eigene Seele, Ledigsein auch von sich selbst führt zur Vereinigung mit Gott; die Gottesgeburt im Seelengrund ist das Ziel der Heilsgeschichte, der Sinn des Christentums. — Einfacher und — bei aller Kritik — kirchlich gebundener als Meister Eckehart, aber mit seinen Worten und Zielen, hat ¶ Tauler in männlicher und ernster Sprache seine mystischen Erfahrungen vor kleinen Hörerkreisen (¶ Gottesfreunde) ausgesprochen. Wie er das Armutsideal des Bettelmönchtums verinnerlichte, so haben seine Gesinnungsethik, die durch ihn geübte Pflege persönlichen Christentums und seine Schätzung der Laienfrömmigkeit ihn als Vorläufer

der Reformation erscheinen lassen. — Gleichfalls durch Eckehart, aber auch durch Bernhard von Clairvaux bestimmt, wollte ¶ Seuse (¶ Mystik: I, 2) „den erkalteten Namen Jesu in den Herzen neu entzünden". Die Verbindung von harter Askese, Marienverehrung und schwärmerischer Hingabe an den leidenden Christus, den Bräutigam, das Jesuskind, hat besonders in den Nonnenklöstern Nachfolge gefunden, die im 14. Jhd. vielfach Stätten hoher geistiger Kultur und gesteigerter, bisweilen übersteigerter, mystischer Devotion gewesen sind (¶ Mechthild; ¶ Gertrud).

Wenn die kunstreiche „Zierde der geistlichen Hochzeit" ¶ Ruysbroeks auf eckehartischen Wegen den höchsten Zielen des „Einmündens in die wesentliche Bloßheit", den „dunklen, weiselosen Abgrund Gottes" zugeht (vgl. ¶ Gelassenheit, 1), so beschäftigt sich die an ihn sich anschließende niederländische M. mehr mit den Bedingungen des Schauens. Ihr verbreitetstes Buch, die „imitatio Christi" (¶ Thomas a Kempis; ¶ Nachfolge Christi) bescheidet sich: „Da ich nicht hinlänglich bin, die unkörperliche Wahrheit zu begreifen, so wende ich mich sicherer zu den Taten und Worten deiner Menschheit." Weist das nur auf ein — allmählich immer stärkeres — Vordringen der bernhardinischen M., so ist doch auch ihr gegenüber neu die Methode quietistischer Willensschulung. Diese — schon bei Eckehart ein Nebenmotiv — hat in der durch ¶ Luther entdeckten und auch als protestantisches Erbauungsbuch weit verbreiteten ¶ Deutschen Theologie ihre erste Ausbildung und metaphysische Begründung erhalten: Gott kommt zum Bewußtsein und zur Liebe seiner selbst in der dazu von ihm hervorgebrachten Schöpfung; darum muß der Mensch Gott ungehindert in sich wirken lassen und ohne allen Eigenwillen Organ Gottes werden. — Während die ältere M. im Kloster ihre Heimat hatte, ist sie im 15. Jhd., obzwar in enger Anlehnung an die Kirche, und (bei den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens in immerhin mönchsartiger Zurückgezogenheit) in Laienkreisen eingebürgert worden.

Als ein Epigone der eckehartischen M., der doch auch Einwirkungen des spanischen Quietismus (¶ Marina v. Escobar) erfahren hat, mag hier noch ¶ Angelus Silesius (¶ Mystik: V C, 2) genannt werden.

1. b. Die bisher besprochene M. setzt durchweg, mag auch bisweilen der geschichtliche Jesus zurücktreten und das äußere Christentum an Bedeutung etwas einbüßen, die Geltung der kirchlichen Anstalt, die Unerläßlichkeit ihrer Gnadenmittel voraus; die Erreichbarkeit der höchsten Ziele ist ganz daran gebunden. Aber es gibt auch andere Formen. Die „Deutsche Theologie" entwickelt ihre Gedanken in Auseinandersetzung mit den sogenannten „freien Geistern" und zu ihrer Bestreitung. Nach diesem Bericht hat das Bewußtsein der Gottverbundenheit in jenen M.ern ein Hochgefühl hervorgerufen, als seien sie über menschliche Bedingtheit hinausgewachsen. Göttlicher Erkenntnis meinen sie sich teilhaftig, ihr Tun durch den göttlichen Willen gelenkt. So halten sie sich für erhaben über die anderen Menschen, nicht länger an Gesetz und kirchliche Ordnung gebunden, unabhängig von Amt und Sakrament. Für sie gibt es keine Buße mehr, keine Nachfolge des dienenden und leidenden Christus; ohne alle Vermittlung sind sie mit Gott eins geworden. — Die Gedanken dieser kirchenfeindlichen M. sind von ihnen selbst nicht literarisch vertreten und deshalb nur in den Darstellungen der Gegner für uns faßbar. Ihre Ausbreitung ist verschieden, die der Amalrikaner (¶ Amalrich von Bena) vermutlich ganz gering, die des Begharden tums (das aber nur zu einem Teil die Anlehnung an die Kirche aufgab; ¶ Beginen und Begharden) wie der ¶ Brüder und Schwestern des freien Geistes stärker; die Verbreitung der spanischen ¶ Alombrados, mit denen anfangs auch Ignatius v. ¶ Loyola und ¶ Therese von Jesus in Zusammenhang gebracht wurden, ist unsicher.

2. a. Die Erkenntnisse und Ideale, die in Niederdeutschland die Reformation vorbereiten halfen, haben auch auf kath. Gebiet einem Aufschwung der Frömmigkeit den Weg bereitet (¶ Gegenreformation, 3). Die großen spanischen Heiligen, die an der Ausbildung eines neuen kirchlichen Geistes neben dem ¶ Jesuitenorden den Hauptanteil gehabt haben (und zu denen die Führer der kath. Restauration aufblickten), setzten die Linie der niederländischen M.er fort.

Auch Ignatius v. ¶ Loyola dankt die für sein Leben entscheidenden Anregungen der deutschen M.; seine Methode der Willensschulung (¶ Exerzitien) ist eine Fortbildung ihrer Uebungen in der Selbstzucht. Sind darum auch die exercitia spiritualia mit ihren unermeßlichen Wirkungen mystischen Schriften verpflichtet, so wird man sie doch nicht der Geschichte der M. zurechnen wollen. Nicht der Jesuitenorden, sondern der andere spanische Orden der Gegenreformation, die durch Therese v. Jesus und, unter ihrem Einfluß, durch Johann v. Kreuz reformierten ¶ Karmeliter sind die Träger der neuen Art von M., des Quietismus (¶ Gelassenheit) geworden, der später in dem geistigen Vorland des kath. 17. Jhd.s, Frankreich, seine Hauptverbreitung gefunden hat. Zwar nicht ihre erste (¶ Ossunas Abecedario u. a. sind vorangegangen), aber ihre klassische Ausbildung hat diese M. durch ¶ Therese erhalten. In der „Selbstbiographie", dem „Weg der Vollkommenheit", der „Seelenburg", schildert sie die vier Stufen, die zu Gott führen. Den Beginn macht das „Gebet der Sammlung" („Gebet" ist allgemein jede Zuwendung zu Gott in Denken, Gefühl und Willensrichtung), die gewaltsame Abkehr von jeder Beschäftigung mit der Welt, in Sündenerkenntnis, Betrachtung des Herrenleidens, in allem, was die Seele zu innerer Sammlung führen kann. Das Ende ist auch hier (wie in der mittelalterlichen M.) in dem „Gebet der Entzückung" ein kurzwährender Zustand bewußtloser Ekstase, die ¶ Unio mystica. Aber wie die Terminologie hier nicht ganz konstant ist, so liegt der ganze Nachdruck auf den beiden unter sich kaum verschiedenen Zwischenstufen, dem Gebet der „Ruhe" und dem der „Vereinigung", wo Wille bzw. Wille und Verstand, mit Gott verbunden sind. Es ist dies ein Zustand der Erhobenheit, der schon übernatürlich ist, dem aber doch Dauer beiwohnt. Dem Wechsel von „geistlicher Tröstung" und „Dürre" der älteren M. steht hier die gleichmäßige Willensvereinigung mit Gott gegenüber, die keineswegs zur genießenden Untätigkeit führen muß, sondern, mit frommem Tun und kirchlichem Dienst vereinbar, wohl gar erst recht dazu entflammt. Die Leitung des Handelns ist dabei einem Seelenführer anvertraut, dessen Weisungen, mit Preisgabe der eigenen Einsicht, es sich fügen heißt.

2. b. Wie die spanischen M.er der nächsten Zeit (¶ Johannes vom Kreuz), so beruft sich auch der Savoyarde ¶ Franz v. Sales auf Therese als sein Vorbild. Im „traité de l'amour de Dieu", seiner Hauptschrift, weist er dem Willen als dem natürlichen Monarchen die Stellung an der Spitze des menschlichen Seelenlebens an. Die christliche Vollkommenheit besteht danach in der Vollendung des Willens

durch die Liebe zu Gott, die affektive, empfangende und die hervorbringende, aktive. Ihr Entstehen und Wachstum, ihre Kraft und Tätigkeit zu beschreiben, ist die Absicht dieses Buches. Die Bedeutung Franz' v. Sales besteht darin, die bisherige Klosterfrömmigkeit dem Laien zugänglich gemacht und sie, ihrer übernatürlichen, enthusiastischen Art entkleidet, in die geistige Bewegung seiner Zeit überführt zu haben, während seine Schülerin Frau v. ¶ Chantal diese neue M. in ihrem „Orden von der Heimsuchung Mariä" (¶ Salesianerinnen) heimisch machte. Wenn auch in engem Anschluß an die kirchliche Sakramentsverwaltung und in der Unterwerfung unter den Seelenführer, entstand in den Kreisen der Bildung, am Hofe und in den größeren Städten, eine geschlossene, auf eigenem Erleben ruhende Laienfrömmigkeit.

2. c. Ist die von Jesuiten beratene Theresa ihr nicht erlegen, so barg doch — mindestens für das Urteil des Jesuitenordens — der Quietismus die Gefahr in sich, daß seinen Anhängern in selbstgenügsamer Frömmigkeit die Mittel der Kirche entbehrlich wurden. 1687 ist der in Rom und weithin wirksame Michael de ¶ Molinos eingekerkert, sein Guida spirituale (geistlicher Führer) verurteilt. Molinos hatte, wie vor ihm Theresa, in der täglichen Kommunion, dem ständig neuen Erleben des Wunders von Gottes Menschwerden, den stärksten Halt der Frömmigkeit gefeiert. Sie nimmt in ununterbrochener Kontemplation auch die Zeiten der Gottverlassenheit und die Versuchungen durch die eigene niedere Natur als Gottes Willen hin und läßt so die Ruhe der Seele dadurch nicht beeinträchtigen. Aber wie Molinos selbst lange Jahre nicht zur Beichte gegangen war, so spürte man auch seinen Einfluß in der Vernachlässigung der Rosenkränze, Heiligenbilder, Reliquien und der sonstigen Devotionalien der besonders durch die Jesuiten betriebenen Kirchlichkeit. Man meinte als Konsequenz dieser Denkweise Unabhängigkeit vom kirchlichen Lehrsystem und die Geringachtung der Sünde, schließlich also sittliche Zuchtlosigkeit fürchten zu müssen. Darum konnte die anfängliche päpstliche Gunst seinen Sturz nicht hindern.

2. d. In die Auswirkung dieses Prozesses ist auch das kirchliche Schicksal der französischen quietistischen M. hineingezogen. Als Inbegriff der Gottesliebe hatte Mme. de ¶ Guyon in zahlreichen Schriften l'amour désintéressé, das Aufgehen im göttlichen Willen unter völligem Verzicht auf die eigenen, auch frommen Wünsche, als reinste Form der Selbstentäußerung hingestellt (¶ Gelassenheit, 1). ¶ Fénélon betonte weiterhin die kirchliche Korrektheit dieser M. in ihrer Unterwerfung unter das bischöfliche Urteil und ihrer Gebundenheit an die Mittel der Kirche. Die Gegenpartei aber sah durch die „heilige Indifferenz" die christliche Hoffnung und die Geltung des Bußsakraments bedroht. Persönliche Rivalitäten kamen hinzu; auf Betreiben ¶ Bossuets und Ludwigs XIV ist 1699 die päpstliche Verurteilung von 23 Sätzen Fénélons durchgesetzt. Die Geschichte des Quietismus als einer besonderen mystischen Richtung ist in der kath. Kirche damit zu Ende; er hat im deutschen ¶ Pietismus eine bescheidene Zufluchtsstätte gefunden (¶ Gelassenheit, 2).

RE³ XIX, S. 671 ff; — Karl Müller: Kirchengeschichte §§ 135, 157, 166, 263; — Joseph Bernhart: Die philosophische M. des Mittelalters, 1922; — Cuthb. Butler: Western Mysticism, 1922; — Fr. Heiler: Der Katholizismus, 1923, S. 477 ff; — W. Preger: Geschichte der deutschen M. im Mittelalter, 3 Bde., 1874—93; — H. Denifle: Ueber die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker (ALKgMA II, 1886, S. 641 ff); — A. Poulain S. J.: Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der M., 2 Bde., 1910 (Weiteres in ¶ Mystik: VI, 6); — Frz. Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jhd.s, 2 Bde., 1845 und 1857; Anastatischer Neudruck 1906/07; — A. Spamer: Texte aus der deutschen M. im 14. und 15. Jhd., 1912; — Heinrich Böhmer: Ignatius v. Loyola und die deutsche M., 1921; — H. Heppe: Geschichte der quietistischen M. in der kath. Kirche, 1875; — Henry Brémond: Histoire literaire du sentiment religieux en France, 6 Bde., 1915 ff; — M. Wieser: Deutsche und romanische Religiosität, 1919. — Weitere Lit. bei den einzelnen Mystikern.

Dörries.

Mystik: V C. Protestantische Mystik.

1. Die reiche Gedankenwelt der deutschen M. des Mittelalters (¶ Mystik: V B, 1) ist nicht nur in höchst ungleichmäßiger Ueberlieferung in die reformatorische Bewegung hineingetragen, sondern in ihr auch nur in einigen großen Grundlinien verarbeitet worden. In die breitesten Schichten drang das am meisten Ansprechende: die Ueberordnung einer kräftigen Alltagssittlichkeit über die kirchlichen Leistungen. Hier anknüpfend entwickelte nicht nur ¶ Luther seinen Berufsgedanken in seiner ganzen Tiefe (¶ Beruf: II, 2 c), sondern die Täufer (¶ Wiedertäufer), ¶ Müntzer, ¶ Schwenckfeld usw. wandten die Forderung wirklicher Erneuerung des Menschen auch kritisch gegen die lutherische Lehre von der ¶ Rechtfertigung (: II). Besitz kleiner Kreise blieb die damit verbundene Geistmystik, die Lehre vom „inneren Wort", die seit Müntzer und ¶ Karlstadt dem Buchstabenglauben und der „Mauerkirche" entgegengesetzt wurde (¶ Spiritualisten). Und was schließlich ¶ Tauler als M. der Anfechtung und des Kreuzes gepredigt hatte, zündete nur dort, wo sich eigenes Erleben damit berührte. Luther entdeckte sich selbst in diesen Schilderungen wieder, und Thomas Müntzer verknüpfte den Glauben an den Geistfunken mit leidenschaftlicher Kreuzesmystik. Demgegenüber ist das auffallende Zurücktreten der bernhardinischen ¶ Christusmystik wohl aus ihrer Verschmelzung mit spätmittelalterlichen, kirchlichen Andachtsformen und ihrer klaren Ablehnung schon durch den frühen Luther zu begreifen; nur Schwenckfeld hat von ihr gelernt. Luther selbst bot der M. mit seiner Anschauung vom Wirken der Geister, der Macht des Wortes, der Christusgemeinschaft der Gläubigen, der unsichtbaren Kirche manche Anregungen. Aber seitdem er im Kloster, von ¶ Bonaventuras M. dämonisch angezogen, doch keinen Frieden in ihr gefunden hatte, hatte er sich immer klarer von ihr geschieden (¶ Luther, 3 a, Sp. 1764 f).

Von dem noch lebendigen Gedankengut gehörte der M. des „inneren Wortes" die Zukunft. Sie trug nur bei den Anfängern, solange die innere Stimme als Antwort der „Entblößung" und „Langeweile" gefaßt wurde, wirklich mystischen Charakter und verflüchtigte sich schon bei Seb. ¶ Franck zu einer individualistischen, mit rationalen Elementen durchsetzten idealistischen Frömmigkeit (¶ Spiritualisten). Sie verband sich dafür schon bei ihm, mehr noch bei naturphilosophisch gerichteten Geistern, mit der Naturandacht und den anthropologischen und kosmologischen Erkenntnissen des ¶ Paracelsus. In dieser Vereinigung verdrängte freilich der schwächliche humanistische Gottesgedanke den machtvoll lebendigen des Paracelsus. Durch Franck und Paracelsus und die lange Vorgeschichte in mittelalterlicher und Renaissance-Mystik hindurch wirkten neuplatonische Grundlagen fort. Nach dem Tode der großen Führer blieben M. und Spiritualismus in der 2. Hälfte des 16. Jhd.s in den stillen

Kreisen der Schwenckfelder und Paracelsisten lebendig, wurden bei diesen freilich in steigendem Maße in die laienhaften Naturspekulationen hineingezogen. Nur Valentin ¶Weigel erhob noch einmal die Fülle der Ueberlieferungen zu einem klaren System, das bei allem Reichtum an eigenen, namentlich erkenntnistheoretischen Anregungen inhaltlich die Verbindung von Franck und Paracelsus und in den letzten Grundlagen der Gottes- und Weltanschauung die alte neuplatonische Erbmasse mit besonderer Klarheit erkennen läßt. Als seine Schriften nach seinem Tode veröffentlicht wurden, erschienen sie nicht mit Unrecht als die zusammenfassende Krönung der M. des 16. Jhd.s; sein Name gab von nun an den hauptsächlichen Ketzernamen ab. Zur gleichen Zeit war die Naturmystik bereits durch das Einströmen apokalyptischer Träume, die sich aus der ¶Astrologie des 16. Jhd.s (Carion, Lichtenberger u. a.) und aus den Weissagungen ¶Joachims von Flore nährten, zu einer eschatologischen Bewegung aufgeschwemmt worden, die um die Jahrhundertwende, zum Teil auch unter dem Eindruck besonderer Gestirnkonstellationen, aufs Höchste stieg. Als die Enderwartungen abklangen, blieb eine Verbindung von M. und Erkenntnisstreben, die sich selbst als „Pansophie" glücklich kennzeichnete.

2. Aus dieser ganz vom Vergangenen lebenden Bewegung brach mit Jakob ¶Böhme ein schöpferischer Geist heraus. War er auch völlig vertraut mit der paracelsischen Ueberlieferung und selbst ein Schüler der spiritualistischen Kritik an der Kirche und an der orthodoxen Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre, so ist er doch ein neuer Anfang. Er erfuhr wieder an sich selbst die Erlebnisse der mittelalterlichen M.er, empfand als erster seit Paracelsus das Naturproblem wieder in selbständiger Tiefe und löste es durch eigentümlich verstandene Grundgedanken der protestantischen Gottesanschauung. Wie bei Paracelsus wurde auch bei ihm das Wertvollste nicht aufgenommen. Seine Nachwirkung verschmolz von Anfang an mit den pansophischen Reformkreisen, die unter dem Zeichen des Rosenkreuzes (¶Rosenkreutzer) eine neue Reformation ersehnten und an den verschiedensten Stellen die Bildung von geheimen Gesellschaften versuchten oder wenigstens in loser brieflicher und literarischer Verbindung standen. Von den Kreisen in Schwaben, Hessen, Nürnberg, Niederdeutschland (besonders Lübeck und Danzig) u. a. war der schlesische Kreis um den Biographen Böhmes Abraham von ¶Frankenberg der echteste und bedeutendste. Schwenckfeldische Christusfrömmigkeit, rosenkreuzerische Reformsehnsucht, die Naturspekulation Böhmes und der Paracelsisten und das Verlangen nach einer „Pansophie" flossen in ihm zusammen. Zugleich erlebten die Kühnsten dieses Kreises, Daniel von ¶Czepko und sein größerer Schüler ¶Angelus Silesius, die seit Müntzer und Sebastian Franck tiefste Begegnung mit den deutschen M.ern des Mittelalters.

3. Blieb die M. der Böhmeanhänger außerkirchlich, so hatte die deutsche M. nach der langsamen Durchdringung der evg. ¶Erbauungsliteratur (: 3) mit mystischem, auch kath. Gut in Joh. ¶Arndt wenigstens die Grenzen des kirchlichen Luthertums berührt (vgl. auch Ph. ¶Nicolai), war freilich von den wenigsten (Joh. ¶Gerhard) gern gesehen worden. Die orthodoxe Lehre von der ¶Unio mystica war nur ein dünner, seines Gehaltes beraubter Niederschlag davon; er genügte aber, um die Rechtfertigungslehre in gefährlicher Weise zu verkürzen. Der Hauptstrom ging auch weiterhin neben der Kirche her, drang aber immer tiefer in die Bildungsschichten ein. Die Barockdichtung (¶Barock: II) empfand eine M. als wahlverwandt, die mit Emblemen und eingebildeten Erlebnissen spielen lernte und eine geistliche Liebes- und Schäferpoesie entwickelte. Man übersetzte auch bereits spanische Mystiker wie ¶Johannes vom Kreuz und die hl. ¶Therese; Beschäftigung mit der Kabbala (¶Mystik: III) war Literatenmode. In den Propheten aus niederen Schichten verband sich gewöhnlich stark entleerte Böhmesche Spekulation mit eschatologischen Erwartungen. So wimmelte es vor allem während des Dreißigjährigen Krieges und darnach in Deutschland von schwärmerischen Sehern, von denen aber nur wenige mehr als die äußere Schale der M. kannten (¶Engelbrecht, ¶Gifftheil, Joh. ¶Werner, später ¶Daut).

4. Zu großen Neubildungen führten die Einflüsse der deutschen protestantischen, namentlich Böhmeschen M. zunächst außerhalb Deutschlands. In Holland, wo Böhmes Werke zuerst gedruckt wurden, fand sie einen durch ¶Mennoniten, ¶Coornheert, ¶Arminianer und Rhynsburger ¶Kollegianten aufgelockerten Boden und lebte in diesen und neugebildeten Kreisen (¶Gichtel) weiter. Von dort sprang sie auf England über. Neben einer zahlreichen Anhängerschaft Böhmes (Bromley, ¶Poiret, Jane ¶Leade u. a.) wurde George ¶Fox von ihr erfaßt. Das Quäkertum, zuerst nur Gemeinde des „inneren Lichtes", öffnete sich in der zweiten Generation (¶Keith) auch theosophisch-kabbalistischen Strömungen.

Von Holland aus wirkte die Böhmesche M. zugleich ständig nach Deutschland zurück. Deutsche Barockdichter wie ¶Angelus Silesius verkehrten in Kollegiantenkreisen. Freilich nahm diese Einwirkung erst bedeutendere Formen an, als die protestantische M. Hollands mit der radikaleren, asketischeren und psychologisch feineren M. des spanischen und französischen Quietismus (¶Mystik: V B, 2) verschmolzen war. ¶Labadie verdrängte Böhme für den reformierten ¶Pietismus aus seiner Stellung. Allerdings zeigen sich in den Dichtungen ¶Tersteegens, der reinsten, die barocken Literaturformen weit hinter sich lassenden Gestaltung der quietistischen M. (¶Gelassenheit, 2), die Einflüsse der deutschen Jesusminne-Poesie des Angelus Silesius. Je mehr das Luthertum von der mystisch-pietistischen Bewegung ergriffen wurde, um so mehr trat auch Böhme wieder hervor. So bei Gottfried ¶Arnold, der neben seiner reichen erotischen Christusdichtung die M. auch zu theoretischer Betrachtung weiterzubilden suchte. Er erhob aus der mystischen Literatur den Stoff und den Anreiz zur Darstellung der Kirche in ihrem Verfall seit den Tagen der „ersten Liebe", aus denen nur heimlich reines mystisches Gut überliefert worden sei. Während er damit der pietistischen M. ihre Geschichtsbetrachtung gab, bemühte sich ¶Poiret um die erkenntnistheoretische Grundlegung dieser „mystischen Theologie".

Mit diesen dichterischen und theologischen Mitteln schuf der Pietismus eine empfindsame, aber immer wahrhaft mystische ¶Erbauungsliteratur (: 3c). Nur wenige wirkliche M.er ragen aus ihr hervor; im ersten Geschlecht vor allem Joh. Wilh. und Joh. Eleonora ¶Petersen, die sich in wachsendem Maße der M. zuwandten und Böhme, freilich ohne das Entscheidende, seinen Dualismus, in ihre eschatologische Gedankenwelt einbauten. Dagegen erreichte die unspekulative Christusmystik in ¶Zinzendorf den Höhepunkt der Empfindung und ließ die erotischen Nebentöne hemmungslos erklingen. In breitere Schichten drang die pietistische M. nur bei den Herrnhutern,

in den Tersteegenschen Konventikeln und in Württemberg. Hier erschlossen sich nicht nur die führenden Theologen wie ¶ Oetinger, der so ungleiche Geister wie ¶ Swedenborg und J. Böhme wieder erweckte, sondern auch die großen Anreger aus dem Bauerntum wie Mich. ¶ Hahn. Im übrigen aber schöpfte der Pietismus reichlich aus den Reformgedanken, der Christusinnigkeit, dem Gemeinschaftstrieb, dem Heiligungswillen der voraufgehenden M.

Trotz der Durchdringung der pietistischen Frömmigkeit mit mystischen Motiven blieb die Theologie wesentlich davon unberührt. Erst im jungen ¶ Schleiermacher klopfte die M. an die Türen der protestantischen Theologie; und erst der Deutsche ¶ Idealismus nahm die philosophischen Anliegen ihrer größten Geister, besonders Böhmes, wieder auf. Im Einflußbereich Schleiermachers (¶ Mystik: VI, 5) ist die M. seitdem bis heute tief in die Grundlagen theologischer Gedankenbildung eingedrungen (E. ¶ Troeltsch, R. ¶ Otto, P. ¶ Tillich). Auch in der damit verwandten Erbauungsliteratur und manchen Ausläufern der pietistischen Bewegung und Literatur lebt sie in abgeblaßter Form.

Ueberblick und Lit. bei H. Bornkamm: M., Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, 1926; — K. Holl: Luther und die Schwärmer (Ges. Aufs. I, 1927⁴·⁵, S. 420 ff); — Karl Müller: Kirchengeschichte II, 1, 1902. II, 2, 1919; — Gottfr. Arnold: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie 4 Tle. 1688, 1699 f; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus, 1880 ff; — J. H. Maronier: Het inwendig woord, 1890; — Rich. H. Grützmacher: Wort und Geist, 1902; — R. M. Jones: Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries, 1914 (deutsch von E. C. Werthenau: Geistige Reformatoren des 16. und 17. Jhd.s, 1925); — Wilh. Dilthey: Ges. Schriften II, 1914; — Wilh. Koepp: Joh. Arndt, 1912; — Paul Althaus d. Ae.: Forschungen zur evg. Gebetsliteratur, 1927; — H. Bornkamm: Luther und Böhme, 1925; — W. E. Peuckert: Die Rosenkreutzer, 1927; — E. Seeberg: Zur Frage der M., 1921; — Derf.: Gottfr. Arnold, 1923; — Joh. Kühn: Toleranz und Offenbarung, 1923; — K. Viëtor: Probleme der deutschen Barockliteratur, 1928. **Bornkamm.**

Mystik: VI. Neue Mystik.

1. Um die Jahrhundertwende kündet sich im deutschen Geistesleben ein Umschlag an: aus dem ¶ Materialismus und ¶ Naturalismus zu neuer Innerlichkeit, aus dem ¶ Atheismus zur Frömmigkeit oder wenigstens zur religiösen Sehnsucht, aus der Oberflächlichkeit zur Tiefe. Sofort nimmt dies neue Lebensgefühl eine Wendung zur Romantik, Symbolistik und M., wobei man dieses Wort freilich nicht sogleich und nicht in allen Fällen in seiner ganzen das Einswerden und Einssein der Seele mit Gott meinenden Fülle verstehen darf. In den Altersdramen ¶ Ibsens, schon vom „Baumeister Solneß" an (1892), werden die knappen Worte des realistischen Dialogs nicht mehr bloß Künder unausgesprochener Tiefen der Seele, sondern eines Lebensgeheimnisses, das in der Tiefe der Dinge ruht und schafft. In G. ¶ Hauptmanns Dramen derselben Zeit geschieht nicht nur dasselbe, sondern es wird auch altes religiöses Gut wie die Apokalyptik in „Hanneles Himmelfahrt", wie die Gottesreichshoffnung in der „Versunkenen Glocke" (das Dritte Reich, schon von Ibsen verkündigt, ward Schlagwort der Zeit; Arno ¶ Holz), wie die Legende im „Armen Heinrich", wie selbst gewisse ekstatische und Wundergeschichten der Evangelien im „Emanuel Quint" (1910, seitdem übrigens die Abkehr Hauptmanns zu einem neuen „Heidentum"), freilich doch wohl überhaupt nur im Symbolsinn, nicht in Gläubigkeit hervorgeholt. Aber auch in der realistischen Lyrik ¶ Liliencrons und ¶ Dehmels klingen solche Töne an bis hin zum Okkulten, in Dehmels Gedicht „Die Harfe" freilich noch stärker und echter die aufkommende Naturmystik. Feiner und schöner ist das alles in der ¶ Neuromantik eines Hugo von ¶ Hofmannsthal und Maurice ¶ Maeterlinck, bei dem besonders der Uebergang vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen mit erschreckender Gewalt in den stillsten Worten gemacht wird (z. B. L'intruse, Les aveugles). Von beiden wird bewußt der Zusammenhang mit der alten M. gesucht. Auch Alfred ¶ Mombert, in dem Dehmel seinen Vollender sah, und Stefan ¶ George sind hier zu nennen (¶ Lyrik: I, 6; II, 3).

Eine zweite Strömung kam aus dem Pantheismus der monistischen Bewegung (¶ Monismus) und vertiefte und verlebendigte ¶ Haeckels und des ¶ Monistenbundes noch sehr rationalistischen Versuch einer „Versöhnung von Wissenschaft und Religion" (der aber auch schon Gottesdienst in neugeschaffenen Andachtsräumen mit naturwissenschaftlichen „Lebenswundern" und Anschauungsmitteln plante) zur wirklichen Frömmigkeit einer Naturmystik und einer neuen Gemeinschaft. Zwar hat diese Bewegung nicht entfernt so großes Künstlertum an sich gezogen wie jene erste, aber ihre Vertreter wollten ernsthaft in und aus ihrem neuen Glauben leben. In Bruno ¶ Willes Büchern (bes. „Die Offenbarungen des Wacholderbaums", 1895, und „Das lebendige All", 1905), in Julius ¶ Harts Bekenntnis „Der neue Gott" (1899), in W. ¶ Bölsches „Naturgeheimnis" (1905), „Stunden im All" (1909), und selbst noch in „Lichtglaube" (1927), hat sich die neue M. klar und eindruckvollst ausgesprochen. Der ideenreiche, wagemutige Verleger Eugen ¶ Diederichs, zuerst in Florenz und Leipzig, dann in Jena, nahm sich der Bewegung an, verlegte ihre Schriften, half ihr durch seine Buchkunst zur Verbreitung und begann mit Naturfeiern auf den Jenaer Bergen, für die er besonders die Studenten, zumal die „Freideutschen" begeisterte. Es handelte sich dabei nicht nur um eine Naturandacht von großer Innigkeit, um ein Aufgehen im „lebendigen All", sondern auch um ein neues Erlösungsgefühl und eine neue Sittlichkeit („Neue Ethik"), schließlich auch um einen neuen Ewigkeitsglauben: „Alles Leben ist ein Sterben, alles Sterben ist ein Werden ... Den das All hinabgeschlungen, hat das All in sich getrunken ... Wartet, wartet nur ein Weilchen, und Ihr sollt ihn wiederschauen, riesenstark steigt auf mein Haupt, schattend über Meeresauen ..." (J. Hart). Bedeutsam eingewirkt haben auch in Deutschland nach ähnlicher Richtung die in Amerika in Millionen von Exemplaren verbreiteten Bücher von R. W. ¶ Trine, der aus dem Kreise ¶ Emersons hervorgegangen und von dessen mystischem Naturgefühl beeinflußt (vgl. ¶ Thoreau, Walden, zur selben Zeit mehrfach ins Deutsche übersetzt), entschiedener puritanischer Frömmigkeit noch nahestehend, einen pantheistisch-mystischen Glauben als Erlösung und Heilungskraft (mind cure; ¶ Gebetsheilung, 2; ¶ Psychotherapie) wirkungsvoll vertrat.

Die dritte Linie ist die Wiedererweckung der alten M., die sich ebenfalls der Diederichssche Verlag und nach ihm der Inselverlag angelegen sein ließen. Besonders Meister ¶ Eckehart und die ¶ Deutsche Theologie (als „Das Büchlein vom vollkommenen Leben", beide hrsg. von Hermann Büttner), dann die Auswahlbändchen der Insel haben weithin gewirkt. Uebrigens gab auch Bölsche (s. o.) den ¶ Novalis und den

Cherubinischen Wandersmann (¶ Angelus Silesius) heraus. Diese Wiedererweckung der alten M. ging bis zur entlegensten Klosterfrömmigkeit und bis hin zu ¶ Plotin; aber auch ¶ Laotse ist damals zugleich in einer ganzen Reihe von Ausgaben zu uns gekommen. Freilich war das meist mehr literarisch als wirklich im Leben wachsend. Aber für unsere deutschen M.er wenigstens war das Neugedrucktwerden durch romantische und völkische Einflüsse zugleich wirklich ein Wiederlebendigwerden, zumal in weiten Kreisen der ¶ Jugendbewegung, die ja auch wieder die Marienlieder zu singen begann.

2. Diese dreifachen Ansätze kamen zur Vollendung in einer wirklichen neuen Gottesmystik von großer Zartheit und Schönheit, die sich in Rainer Maria ¶ Rilkes „Stundenbuch" (1906) offenbarte. Weil sie echt und tief war, hat sie einen großen Einfluß auf die Frömmigkeit und die Dichtung der letzten Generation geübt. Auf Rilke hat seine kath. Erbfrömmigkeit, hat der Anblick der edlen frommen Kunst Italiens und jener zypressenumstandenen träumenden Klöster, in denen seine „jungen Brüder in Sutanen gehen", hat endlich Tolstoi und die mystische Seele Rußlands tiefen Eindruck gemacht. Aber das alles erklärt nicht, daß hier nach Jahrhunderten wieder einmal in einer Menschenseele mystische Frömmigkeit in all ihrer Schönheit, freilich auch mit ihren Gefahren aufbricht und zur geheimnisvollen Blüte sich entfaltet. Schließlich ist Rilke ein ganz eigener, und ein ganz moderner Mensch. Der Gott, mit dem seine Seele sich eint, ist weder das überwesentliche Eine der Alten, noch die in Gesetzen sich auswirkende Weltseele, der „Seelenreigen" der Haeckelschüler, sondern das tiefe, dunkle Leben, der „Stumme, der wachsend in Gebärden bleibt, die sich verwandelnde Gestalt, die immer einsam aus dem Schicksal ragt". Er ist „der Alte, dem die Haare von Ruß versengt sind und verbrannt", aber auch „die Zukunft, großes Morgenrot über den Ebenen der Ewigkeit". Es ist der Gott des nahen, warmen Lebens, von dem der moderne intellektuelle Mensch sich so weit entfernt hat und der doch in allem geheimnisvoll fühlbar nahe ist: er ist in der Morgenfrühe der „Hahnschrei nach der Nacht der Zeit, der Tau, die Morgenmette und die Maid"; und wenn der Tag sich zum Abend neigt, so „steigt sein Reich wie Rauch von allen Dächern". Wer ihn zum erstenmal gewahrt, der wird einsam, „ihn stört der Nachbar und die Uhr. Erst später naht er der Natur und fühlt die Winde und die Fernen ..." Hier lebt wieder einer wirklich in Gottes Nähe und Gotteseinheit, ob aber wirklich in jener Armut, die „ein großer Glanz von Innen" ist? Jedenfalls ist hier auch die Gefahr aller M. wieder erstanden, daß der Mensch sich ausweitet zu Gott. Diese Gefahr ist doppelt groß für den modernen Menschen bei der Versuchung aller unserer Frömmigkeit durch den Pantheismus. „Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? Ich bin dein Krug, wenn ich zerscherbe? — Mit mir verlierst du deinen Sinn." Und in ebenso gefährlicher Mischung mit aller mystischen Erlösung vom Ich und „Entwerdung" erklingt hier auch das Evangelium ¶ Nietzsches: „Laß dir alles geschehen, Schönheit und Schrecken!" „Von deinen Sinnen hinausgesandt, geh' bis an deiner Sehnsucht Rand!" Ist es da wirklich ganzer, letzter Ernst, wenn dann in dem Buch von der Armut und vom Tode die Töne schärfster Kulturkritik und die Sehnsucht nach dem Untergang dieses ganzen reichen Lebens erklingen?

3. Die Nachwirkung von Rilkes Stundenbuch ist besonders im ¶ Expressionismus zu spüren, dessen Bolschewismus selbst oft die Töne seiner Kulturmüdigkeit annimmt. Ich nenne als Nächststehenden, freilich viel Härteren zuerst Jakob ¶ Kneip (Bekenntnis, 1900; Der lebendige Gott, 1900), wie Rilke aus der kath. Seelenheimat stammend, schon als Meßknabe eingetaucht in die M. sakramentaler Feiern, aber hindurchgegangen durch alle Zweifel moderner Lebensführung und endlich halb wieder heimgekehrt; ihm nahestehend den Arbeiterdichter H. ¶ Wohlgemuth (Aus der Tiefe, 1922), dem die Stimme Gottes aus dem Dunkel seines Bergwerks entgegendrang, und den anderen Alfons ¶ Petzold, der im Krieg bekannt wurde (¶ Arbeiterdichtung, 2). Dann etwa noch Paul ¶ Zech: „Ich ahne dich, ich fühle dich, ja, du Gewalt, bist wirklich da und größer als ich glaubte .."; Karl ¶ Otten: „Ich kann deinen Namen nicht sagen, Gebirge von Gedanken den Mantel ihrer Stärke um dich schlagen ..."; Ernst ¶ Stadler, bei dem einmal auf die Gottesfrage, die ganz stark Erfüllung gefunden zu haben scheint, ähnlich wie bei Rilke plötzlich die Seele sich selbst als der antwortende Gefragte erkennt. Am stärksten spricht diese Mystik aus den Gedichten von Kurt ¶ Heynicke (Gottes Geigen, 1918) und in einigen Gedichten und Werken von Franz ¶ Werfel (Aus den drei Reichen, 1919; Spiegelmensch, 1920; Spielhof, 1921). Auch in der bildenden Kunst ist die mystische Richtung der neuesten Zeit deutlich genug. Man denke an ¶ Barlach oder an ¶ Noldes biblische Bilder (¶ Malerei und Plastik: IV, 2d. 3a) oder betrachte O. ¶ Beyer, Religiöse Plastik unserer Zeit, 1925.

4. M. war immer verbunden mit okkulten Erscheinungen, angefangen von der intuitiven Schau des Ueberirdischen und dem Hören anderweltlicher Stimmen, über alle Stufen des Ekstatischen und Visionären hinauf bis zum vollen „Mediumismus". So treffen wir auch in der Bewegung der Seele zur M. seit Anfang des Jahrhunderts und heute wieder auf Hellsehen und Fernsehen, auf den ¶ Spiritismus und die ¶ Theosophie Annie Besants, die Wesentliches aus den Aussagen der Medien in sich aufgenommen hat. Der Krieg hat diese Züge in der geistigen Struktur der Gegenwart verstärkt. Eine Welle von Weissagungen und apokalyptischen Erwartungen ging durch die Welt bis in die gebildeten Kreise mit ihrer Begeisterung für den „Untergang des Abendlandes" (¶ Spengler). Der Spiritismus blühte auf, weil man mit gefallenen Angehörigen in Verbindung bleiben wollte. Die ¶ Anthroposophie des bis dahin fast unbekannten Rudolf ¶ Steiner, die eine Erfahrung höherer Welten methodisch zu geben versprach, wurde die geistige Mode des Tages. Freilich blieb sie (wie die ebenso wiedererwachende Astrologie und kosmologische Spekulation) mehr eine Pseudowissenschaft als eine Religion, bis ihr Fr. ¶ Rittelmeyer erst eine sakramentale M., dazu ein Erbteil wirklicher Glaubensreligion einfügte und sie zur Frömmigkeit einer neuen „¶ Christengemeinschaft" machte. Mit dem Kriegserlebnis war aber noch ein anderer Umschwung verbunden: aus dem lebensfreudigen Optimismus der Naturmystik in die Weltabgewandtheit, wenn diese sich auch nicht wesentlich zugunsten einer weltverneinenden Einsmystik ausgewirkt hat, sondern der „Theologie der Krisis" (¶ Dialektische Theologie) zugute gekommen ist.

5. In die evg. Theologie ist freilich die mystische Welle nie stark eingedrungen. Hier hat man zwar weit in die schroffe Stellung Albrecht ¶ Ritschls und seiner ersten Schüler zu ihr als zu weitgehend empfunden und ¶ Schleiermachers Anregungen besonders aus den „Reden" wieder mehr Raum gegeben

(¶ Troeltsch, ¶ Wobbermin, Emil ¶ Fuchs); aber die Glaubensreligion ist doch meist streng festgehalten worden (¶ Mystik: VII). Stärkere Anregungen von der M. hat Rudolf ¶ Otto empfangen, der über Schleiermacher und Fries (¶ Neufriesianismus) auf den Weg der M. gekommen ist und nicht nur die indische Gottesliebe wieder erschlossen (Vischnu-Narayana, 1917; Indiens Gnadenreligion und das Christentum, 1930) und die Einsmystik eines Sankara im Vergleich mit der M. Eckeharts kennen gelehrt (West-östliche M., 1926), sondern auch in seinem Hauptwerk für die Wesensbeschreibung der Religion wie die Primitiven, so die M. bedeutsam herangezogen hat und Schau und Divination neben dem Glauben als Religion konstituierend und Wahrheit ergreifend festhält. Freilich auch er nur mit starker Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben, des Willens und der Tat. — Stärker sind von der M. eine Reihe von Männern der Praxis berührt, die freilich durch die Macht ihres Gedankens und Wortes nicht nur auf die Laien, sondern auch auf die heranwachsenden Theologen gewirkt haben: Joh. ¶ Müller, in dem dennoch die Glaubensreligion wesentlich ist, Paul ¶ Eberhardt (Das Buch der Stunde), A. ¶ Bonus, der sich aber mehr in den völkischen Gedankengängen hielt, Albert ¶ Kalthoff, dessen Frömmigkeit sich ebenso feurig von Nietzsche wie vom Sozialismus wie von der Naturmystik anregen ließ, wie er denn auch Vorsitzender des Monistenbundes wurde, und vor allem Karl ¶ Jatho, in dessen wahrhaft christlicher gütiger Persönlichkeit, volkstümlicher Predigt und schlichtmenschlicher Seelsorge sie wohl ihren besten und wirksamsten Vertreter fand. Damals vor dem Krieg konnte eine solche Frömmigkeit die „Geheimreligion der Gebildeten" genannt werden (so C. v. Zastrow, 1914), und der große Erfolg des Romans „Die Heilige und ihr Narr" von Agnes ¶ Günther (1913), in dem Romantik und M. (auch Okkultes) wesentliche Züge waren, war das deutliche Zeichen der Zeit. Der Krieg hat, wie gesagt, die Lage völlig verändert. Es kam die Zeit der Anthroposophie einerseits, der Theologie der Krisis anderseits. Es kam Karl ¶ Barths Kampf gegen das „Erlebnis" bis zur Erklärung des Glaubens zu einem „Hohlraum"; es kam Emil ¶ Brunners Vernichtung Schleiermachers wegen seiner „M.". Damit ist aber wohl das Pendel nun schon wieder nach der anderen Seite zu seinem Höhepunkt hinaufgegangen, und der Rückschlag kann beginnen.

6. Ein Blick noch auf die kath. Theologie, in der die M. als notwendige Ergänzung der Gesetzesreligion (bei Zurückstellung der Glaubensreligion) heimatberechtigt und auch immer zu Hause gewesen ist. Doch war sie auch dort in der intellektuellen Hochflut am Ende des Jahrhunderts zurückgedrängt. Sie drang aber auch hier mit der neu einsetzenden Welle wieder vor. In der modernistischen Bewegung (¶ Reformkatholizismus) ist sie zuerst wieder bemerkbar, und zwar nicht ohne J. H. ¶ Newmans Vermittlung im mystischen „Modernismus" eines Frhrn. v. ¶ Hügel und ¶ Tyrrell. Dann tritt sie nach Frankreich über, wo die eine Strömung das Tor zur Kirche durch die M. weit öffnen wollte (¶ Saudreau, 1900). Gegen sie hat sich aber wieder eine Reaktion zugunsten der alten Anschauung erhoben, die in der M. nicht die höchste Stufe aller (kath.) Frömmigkeit sieht, sondern eine besondere Gabe überirdischer Schauungen und Erscheinungen (¶ Poulain, Handbuch der M., 1901, deutsch 1925; Maumigny, Das außergewöhnliche Gebet, 1905, unter dem Titel „Katholische M." deutsch 1928 von Richstätter, der auch eine lehrreiche Einleitung dazu gab). Auch die ¶ Liturgische Bewegung (: I) und die ¶ Exerzitien-Bewegung sind zu beachten (E. ¶ Schlund, Exerzitien und Exerzitienbewegung, 1926; Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien, 1924). Wichtig sind noch J. ¶ Zahn, Einführung in die christliche M., 1917, 1922[5], E. ¶ Krebs, Grundfragen der kirchlichen M., 1921, und M. ¶ Grabmann, Wesen und Grundlagen der kath. M., 1923[3], im modern-kath. Lager besonders Joseph ¶ Bernhart. Aus diesem Kreis ist auch Fr. ¶ Heiler hervorgegangen. In der kath. Literatur der Gegenwart wirken sich mystische Unterströmungen weithin aus; zu nennen sind vor allem Joseph ¶ Wittig und die zarten Dichtungen von Felix ¶ Timmermanns (deutsch im Inselverlag).

O. Hervel in ChrW 34, 1920, Sp. 421 ff. 492 ff; — Hermann Schwarz: Ueber neuere M., (1920) 1922[2]; — Henri Bremond: M. und Poesie, deutsch 1929; — Hans Naumann: Die Deutsche Dichtung der Gegenwart, 1930[4]. — Zu der angeführten Lyrik vgl. Kurt Pinthus: Menschheitsdämmerung (1922) und Wilhelm Knevels: Brücken zum Ewigen (1929[2]). **Weinel.**

Mystik: VII. Christentum und M., grundsätzlich.

1. Der Streit um den religiösen Wert der M.; — 2. M. als echte Religion; — 3. M. und theistische Frömmigkeit; — 4. Abschließende Beurteilung.

1. Im Streit um den religiösen Wert der M. steht auf der einen Seite ihre Hinausverweisung aus dem Gebiete der echten Religion; auf der andern Seite die Meinung, erst in der M. vollende sich die Frömmigkeit, wobei entweder unmittelbar die vergeistigte Form der M. (¶ Mystik: I) als solcher Höhepunkt gemeint ist oder — und dann mit einer Abwandlung des Begriffs — eine als mystisch bezeichnete Innigkeit und Nähe des personalistischen Gottesverhältnisses (Persönlichkeitsmystik). Endlich stellt man M. und prophetische Glaubensfrömmigkeit als die beiden Gipfelerscheinungen der Religion nebeneinander.

2. Die radikale Abwertung der M. liebt es, M. und ¶ Magie auf eine Linie zu stellen, dazu veranlaßt durch die praktischen Verfahrungsweisen namentlich der primitiven M. (¶ Mystik: I, 1) und unter Nichtbeachtung der letzten Intentionen besonders der vergeistigten M. Nun will aber alle M. eine Beziehung des Menschen zum Letztwirklichen sein; und sie schreitet dazu fort — den Abweg zur Herabwürdigung des Göttlichen in den Dienst menschlicher Zwecke gerade vermeidend —, daß diese Beziehung in sich selbst gewertet wird und als das Höchste und Letzte gilt, was der Mensch nicht nur erreichen kann, sondern erstreben soll. Dann aber ist M. — zum mindesten doch hierin — nicht ein Abweg, sondern echte ¶ Religion. — Als religiös abwegig an der M. beurteilt man wohl auch das Verschwinden des Unterschiedes von Gott und Welt (¶ Mystik: I, 2. 3). Doch müssen wir hierin unterscheiden zwischen einer weltanschaulich zu einer wirklichen All-Einheitslehre fortgeschrittenen, im eigentlichen Sinn monistischen M. (¶ Mystik: I, 3; ¶ Monismus: I) und einer anderen Form, der das erstrebte Welteine ein weltjenseitiges bleibt, das darum nur in einer Abkehr von der Welt erreicht werden kann (¶ Plotin). Dann aber ist jenes negative Urteil als ein generelles eine Voreiligkeit. — Der Protest gegen einen religiösen Wert der M. kann endlich von der These ausgehen, wirkliche Religion fordere eine persönliche Gottesmacht und die Möglichkeit einer persönlichen Wechselbezogenheit. Diese These stützt sich teils auf die Beobachtung, daß der Volksglaube auch dort, wo sich starke mystisch-pantheistische Ten-

denzen bemerkbar machen, an dem personalen Charakter der höchst verehrten Gottheit festhält oder den Weg zu persönlichen helfenden Mächten wieder zurückfindet (¶ Hinduismus: I; ¶ Buddhismus: I). So aus der empirischen Beobachtung heraus lassen sich religiöse Prinzipienfragen aber nicht entscheiden. Die bei dieser Erscheinung wirksamen Motive mögen als „elementar" bezeichnet werden können; darum allein sind sie noch nicht maßgebend für die religiöse Beurteilung. Oder jene These und die daraus gefolgerte Herausverweisung der M. aus dem Bereiche echter Religion ist einfach Ausdruck eines religiösen Alleinanspruchs theistischen Glaubens, der andere Frömmigkeitsform nicht einmal mehr als in ihrer Art echte Religion anzuerkennen vermag, und liegt als einfaches Verdikt vor jeder ernsthaften sachlichen Prüfung.

3. Die Frage „M. und ¶ Theismus" hat es nicht nur zu tun mit dem Versuch einer religiösen Abwertung beider gegeneinander. Die Tatsache, daß die M. auch auf dem Boden ausgesprochen theistischer Religion ihre Stätte gefunden hat (¶ Mystik: III. IV. V; ¶ Sufismus) fordert auch eine Klärung über das Verhältnis von M. und theistischer Frömmigkeit zueinander. Aus der bloßen Tatsache, daß sie sich mannigfach zusammengefunden haben, kann man nicht ohne weiteres folgern, daß sie darum nicht in wesensmäßiger Spannung zueinander stehen können; das geschichtliche Leben ist reich an inkorrekten Verbindungen. — Daß ausgesprochene All-Einheitsmystik und theistischer ¶ Glaube (: V) sich schlechterdings nicht vertragen, ist ohne weiteres klar. Nicht so einfach liegen die Verhältnisse zwischen theistischem Glauben und der M. des Transzendenten. Aber auch hier ist es doch so, daß ein klarer Personalismus als das wirklich Beherrschende in der Gottesbeziehung der mystischen Einstellung widerstrebt. Für eine sich selbst klar erfassende theistische Frömmigkeit ist die Innigkeit eines persönlichen Verhältnisses, die zugleich ein Ich und Du deutlich gesondert hält, das Höchste und Letzte. Die M. dagegen erstrebt Erlebniszustände des frommen Subjekts, in denen sich diese Grenze in einer wirklichen Einswerdung gerade verliert. Sie will nicht nur Gott fürchten, lieben und vertrauen; sie will seines weltjenseitigen Seins erlebnismäßig teilhaft werden. Und sie kann das nur, indem ihr das klar geschaute souveräne Ich Gottes ins Substanzhafte des abstrakten Letzteinen verfließt. Die Erscheinung der M. auf theistischem Boden kann freilich zugleich eine Reaktion sein gegen eine sich dort einstellende Fernrückung Gottes, die eine wirkliche Gottinnigkeit und ein wirkliches Nahesein Gottes nicht aufkommen läßt. In solcher Lage bietet sich die M. dem durch den theistischen Glauben nicht gedeckten religiösen Bedarf als Ersatz an. Die M. hat daneben noch ein anderes Einfallstor in die Welt theistischer Frömmigkeit. Auch der Theismus kennt ein ihm eigenes Umfaßtsein von Gott und innerliches Ihnnahe-haben, das die nüchterne Sonderung des Nebeneinander sprengen will. Hier kann dann leicht einmal, wenigstens im Vorstellungsausdruck, die Grenze zur M. hinüber sich verwischen. Wo eine starke affektvolle Hingabe an den Gott zu ganz eigentlichen ¶ Ekstasen des inneren Einsseins führt, wie etwa bei der Bhaktifrömmigkeit (¶ Hinduismus: I B, 1), verliert sich die Grenze wirklich. Dem christlichen Theismus ist solche Affekthaftigkeit fremd. Hier wahrt auch das innigste Verbundenheitsbewußtsein die ¶ Diastase und hält sich klar auf dem Boden eines ethischen Beziehungsverhältnisses. Auch wo der Christ sich umfangen weiß von der Allmacht und Güte Gottes, wird das Ich- und Du-Verhältnis nicht wirklich gesprengt wie im Einheitserlebnis der M. Ueberdem handelt es sich dabei immer um Nahesein und Nahekommen Gottes, nicht dagegen um das Erlebniswerden einer vorhandenen Ureinheit oder um ein affektvolles Einswerden vom Menschen aus. So bleibt eine klare Grenze zwischen dem mystischen Einheitserlebnis und der Gottinnigkeit des christlichen Theismus. — In diesen Zusammenhang gehört die Rede von der Persönlichkeitsmystik. Ist damit jene Innigkeit und Nähe des personalistischen Gottesverhältnisses gemeint, wie sie auch der christliche Glaube kennt, dann mag es wohl angehen zu sagen, erst in solcher „Mystik" vollende sich auch die theistische Frömmigkeit. Nur daß der Gebrauch des Wortes „M." hier nicht hinpaßt (vgl. ¶ Mystik: I) und die hier vorhandenen klaren Grenzen verwischt. Allenfalls jenes andere, affekthafte Einswerden mit dem Gotte mag mit jenem Zwischenbegriff bezeichnet werden. Das aber meint man nicht, wenn man M. als die letzte Tiefe alles religiösen Verhaltens bezeichnet.

4. So stehen also M. und inniges theistisches Gottesverhältnis — des christlichen Glaubens — als zwei verschieden geartete Erscheinungen nebeneinander. Beides Höchstformen, sofern es sich hier wie dort um ein intensivstes Verhältnis des Menschen zum Letztwirklichen handelt und hier wie dort dies Verhältnis als das höchste und letzte Müssen und Sollen gilt. Ob es wohl möglich ist, hier eine letzte abwertende Entscheidung zu fällen? — Tatsächlich wird sie von beiden Seiten aus vollzogen, je zu ungunsten der anderen und zugunsten der eigenen Position. Dabei argumentiert der eine Standort von seinen Voraussetzungen aus gegen den andern. Aufgabe der theoretischen Erwägung kann bei solcher Sachlage nur sein, Momente hervorzuheben, welche geeignet sind, die Entscheidung in einer bestimmten Richtung vor dem denkenden Bewußtsein zu rechtfertigen. Und dabei wird es gelten, diese Erwägung möglichst vom Zentrum der gegeneinander abzuwägenden Erscheinungen aus zu führen. Der eigentliche Ruhm der M. ist nun aber der, daß ihr Weg wohl durch weite Gebiete geistiger Betätigung hindurchführt: man übt sich in theoretischen Spekulationen weitgreifender Art, in strenger Denkkonzentration; die Sinnlichkeit wird gebändigt, alles egozentrische Wollen und Fühlen wird unterdrückt, — daß das alles aber nur Weg zum Ziel ist, daß die M., am Ziele angelangt, das alles hinter sich zurückläßt und, weit hinausgreifend über alles, was irgend als menschliches Geisttum bezeichnet werden kann, unmittelbar darin ist in dem Absolutdarüber-hinaus des Ewig-Letzten. Der M. gegenüber ist darum die entscheidende Frage, wie es mit diesem behaupteten Ueberbieten aller geistigen Bezogenheiten tatsächlich bestellt ist. Es besteht Grund zu der Annahme, daß es sich dabei in Wirklichkeit nicht um etwas handelt, was als letztes und höchstes Ziel noch hinter und über den tiefsten Beziehungen und Entfaltungen des menschlichen Geisttums liegt, innerhalb deren sich die theistische Gottesbeziehung als inniges ¶ Gottvertrauen und sittliche Gehorsamshingabe hält, sondern vielmehr um ein Danebenliegendes von ganz anderer Art. Es ist doch gewiß nicht zufällig, daß sich neben dem geistigen Training — darum allein handelt es sich hier ja doch — mechanische Kunstgriffe als Mittel zur Erreichung des Zieles zu behaupten vermögen. Und das auf diesem wie auf jenem Wege Erreichte ist in sich selbst unverändert das Gleiche; die Sublimation der vergeistigten M. liegt lediglich auf dem Wege zum Ziel und strahlt wohl auch von

dort aus da hinüber. Letztlich aber biegt alle geistige Bemühung in einen Zustand um, der sich auch ohne solche Vorbereitung auf einem Wege geistloser rein mechanischer Maßnahmen hätte erreichen lassen. Was aber auf diesem Wege erreicht wird, ist eine eigenartige Psychose. Dann aber ist die M., wie sehr sie Verbindungen mit dem menschlichen Geisttum einzugehen und sich von dort her innerlich zu bereichern vermag, letztlich doch nicht, was sie selber zu sein meint, eine Uebersteigerung desselben, sondern ein Weg daneben her und darunter hin.

J. M. Usteri: Die Bedeutung und Berechtigung des myst. Elementes in der christl. Religion, 1869; — M. Reischle: Ein Wort zur Kontroverse über die M. in der Theologie, 1886; — W. Fresenius: M. und geschichtliche Religion, 1911; — F. Heiler: Das Gebet, 1920, S. 248 ff; — R. Otto: Das Verhältnis von myst. und gläubiger Frömmigkeit (ZThK NF. 3, 1922, S. 255 ff, vgl. Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, S. 71 ff); — E. Weber: Glaube und M., 1927; — G. Heinzelmann: Glaube und M., 1927; — K. Beth: Frömmigkeit der M. und des Glaubens, 1927; — E. Brunner: Die M. und das Wort, (1924) 1928 [2]; — Fr. K. Schumann: Christlicher und myst. Gottesgedanke (ZsystTh 1925, S. 298 ff); — G. Aulén: Glaube und M. (ZsystTh 1924, S. 268 ff); — Außerdem die einschlägigen Stellen bei H. Scholz: Religionsphilosophie, (1921) 1922 [3]; — G. Wobbermin: Wesen der Religion, 1922/23; — Derſ.: Wesen des Christentums, 1925; — R. Seeberg: Christliche Dogmatik I, 1924; — H. Stephan: Glaubenslehre, (1920/21) 1927/28 [2]. **Steinmann.**

Mythus und Mythologie.

I. Mythus, begrifflich und religionspsychologisch; — II. Mythus und Mythologie, Religionsgeschichtlich; — III. Im AT und NT. — M. = Mythus; Mi. = Mythologie.

Mythus und Mythologie: I. Mythus, begrifflich und religionspsychologisch.

1. Wortdefinition und Methode; — 2. Negative Theorien des M.; — 3. Positive Theorien des M.; — 4. M. und Religion; — 5. Gegenstände des M.; — 6. M. und Wissenschaft; — 7. M., Metaphysik, Dogma; — 8. M. und Dichtung; — 9. M. und Geschichte; — 10. M. und Ethos; — 11. Geistesgeschichte des M.

1. M. ist Göttergeschichte. Das ist die Wortdefinition, die nicht verlassen werden darf, aber erst durch eine Reihe von Sachdefinitionen mit Inhalt erfüllt werden kann. Zweierlei setzt schon die Wortdefinition voraus: einmal daß die Vorstellung einer Götterwelt (¶ Gottesglaube: I) vorliegt, dann daß die Götter als handelnd und erleidend in Zeit und Raum vorgestellt werden. Beides ist nicht immer der Fall: Die Bewußtseinslage, in der es noch keine Göttervorstellung gibt, aber Elemente vorliegen, die zu ihr führen können (s. II, 1), ist als vormythisch zu bezeichnen. Die Bewußtseinslage, in der es zwar Göttervorstellung gibt, aber eine solche, in der die Götter oder Gott nicht mehr als handelnd und leidend in Raum und Zeit vorgestellt werden, ist als nachmythisch zu bezeichnen. Das Wesen des M. darf nicht nur aus der Periode des vollentwickelten und ungebrochenen M. entnommen werden, sondern auch aus den Perioden des werdenden und des gebrochenen M. Nur aus der gemeinsamen Betrachtung dieser drei Haltungen ist das Wesen des M. von innen her zu verstehen. Gleichzeitig ist zu fragen, ob es ein schlechthin unmythisches Bewußtsein geben kann, wie es beschaffen ist, und wo sich Tendenzen zu seiner Verwirklichung finden. All diese Fragen aber sind nur zu beantworten durch gleichzeitiges Schauen auf die geschichtliche Wirklichkeit und auf die Struktur des menschlichen Geistes, der den M. schafft.

2. Von der Frühzeit der Griechischen Philosophie bis zur Gegenwart hat sich das philosophische Denken um Verständnis des M. bemüht. Eine Reihe von Theorien des M. sind entstanden, die zweckmäßig in negative und positive Theorien geschieden werden. Die negativen Theorien des M. bestreiten dem M. einen selbständigen geistigen Gehalt. Sie erklären ihn, indem sie ihn auf etwas anderes zurückführen und dadurch in seiner Eigenbedeutung aufheben. Solche Theorien sind die allegorische (¶ Allegorie, ¶ Gleichnis), mit deren Hilfe viele griechische Naturphilosophen den Wahrheitsgehalt der heilig gehaltenen homerischen Dichtungen retten wollten. Sie erklärten den M. für allegorisch verhüllte Naturwissenschaft: eine Auffassung, über die schon ¶ Plato spottete, der im Gegensatz dazu den M. in die Philosophie selbst aufnahm. — Die psychologischen Theorien des M. suchen den M. aus bestimmten psychischen Tendenzen und Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Typisch ist ¶ Wundts Apperzeptionstheorie (¶ Bewußtsein). Nach ihr entsteht der M. durch Objektivierung der Gemütsbewegungen des Menschen mittels der personifizierenden Apperzeption der Dinge (¶ Animatismus, ¶ Animismus). Ein sachliches Recht kommt dieser Objektivierung natürlich nicht zu. — Die psychoanalytische Theorie (¶ Psychoanalyse) des M. sucht die mythischen Gebilde als Symbole unterbewußter Wünsche, namentlich erotischer Art, zu verstehen. Sie weist damit auf Tatsachen hin, die für den Charakter der mythischen Inhalte von größter Bedeutung sind, das Wesen des M. selbst aber nicht verständlich machen können. Die Psychoanalyse des M. ist über den Kreis der negativen Theorien noch nicht hinausgekommen, obgleich sie die Möglichkeit dazu hätte.

3. Die positiven Theorien des M. sprechen den mythischen Schöpfungen eine selbständige sachliche Bedeutung zu. Das kann mehr auf metaphysischem (¶ Metaphysik) und mehr auf erkenntnistheoretischem (¶ Erkenntnistheorie) Wege geschehen. Die bedeutungsvollste metaphysische Theorie des M. hat ¶ Schelling aufgestellt. Namentlich in seiner letzten Periode kreist sein gesamtes Denken um den M. Er sieht in ihm den Ausdruck eines wirklichen theogonischen Prozesses (¶ Theogonie), d. h. eines Prozesses, in dem sich die in Gott geeinten Prinzipien widerspruchsvoll im menschlichen Bewußtsein durchsetzen. Von hier aus gibt er eine umfassende realistische Mythendeutung. — Die erkenntnistheoretische Theorie des M. vertritt gegenwärtig Ernst Cassirer (¶ Neukantianismus, 2). Er schreibt dem M. eine eigene innere Sachhaltigkeit zu, die sich in dem gesetzmäßigen, sinnvollen Aufbau der mythischen Welt ausprägt. Der M. ist wie Wissenschaft, Kunst, Sprache ein notwendiges Element des Geteslebens. Seine Realität beruht ebensowenig wie die Realität jener Sinngebiete auf dem richtigen Abbilden einer Wirklichkeit an sich, sondern auf dem Schaffen einer in sich sinnvollen geistigen Welt. — Den Gegensatz von metaphysischer und erkenntnistheoretischer Auffassung sucht zu überwinden die symbolisch-realistische Theorie des M., die vom Verfasser dieses Artikels namentlich in seiner Religionsphilosophie vertreten wird. Danach ist der M. das aus Elementen der Wirklichkeit aufgebaute Symbol für das im religiösen Akt gemeinte Unbedingte (¶ Absolute) oder Seins-Jenseitige (¶ Immanenz und Transzendenz). Der M. hat Realität; denn er ist gerichtet auf das Unbedingt-Reale. Das ist die Wahrheit der metaphysischen Auffassung. Aber er hat nicht die Realität des Abbildes: denn er lebt in Symbolen, die freilich nicht willkürlich sind, sondern

je nach der Erfassung des Unbedingten einer bestimmten — und darüber hinaus einer allgemeinen — Gesetzmäßigkeit unterworfen sind. Das ist die Wahrheit der erkenntnistheoretischen Auffassung. Damit aber führt die allgemeine Theorie des M. zu der Frage nach dem Verhältnis von M. und Religion.

4. Die besonders enge Verbindung von M. und Religion (¶ Mythus: II, 3 a) ist immer gesehen worden, obgleich über die Art dieser Verbindung sehr verschiedene Auffassungen bestanden und gelegentlich Tendenzen sich bemerkbar machten, die die Verbindung lösen wollten, neben solchen, die eine völlige Gleichsetzung versuchten. Beides freilich ohne Erfolg. Denn das Verhältnis von M. und Religion enthält eine eigentümliche, schwer faßbare Dialektik. — Die intellektualistische Auffassung der Religion (¶ Intellektualismus) neigt dazu, das Wesentliche der Religion im M. zu sehen. ¶ Religionsgeschichte wird als Mythengeschichte betrieben. Eine Religion gilt als bekannt, wenn ihre M. bekannt ist. — Demgegenüber sucht die emotionale Auffassung der Religion (¶ Gefühl, 1) den M. zu entwerten. Sie weist auf wissenschaftliche und künstlerische Elemente im M. hin, die mit Religion nichts zu tun haben. Das Wesentliche einer Religion sucht sie in ¶ Kultus und ¶ Frömmigkeit (¶ Andacht). Der M. sei ein durchaus sekundäres Gebilde. — Beide Auffassungen sind einseitig und unzulänglich. Zutreffend ist die Theorie der Korrelation. Sie besagt daß jeder religiöse Akt (¶ Intention) auf einen religiösen Gegenstand (¶ Gegenstandstheorie) bezogen ist und religiöser Gegenstand nur das im religiösen Akt Gemeinte ist. Es gibt keinen Kult-, keinen Frömmigkeitsakt ohne mythischen Inhalt. Und umgekehrt: kein M. ist religiös, der nicht in Kultus und Frömmigkeit lebendig ist.

Damit wäre das Verhältnis von M. und Religion bestimmt, wenn nicht die Religion in sich selbst einen Protest gegen den M. entwickelt hätte. Die im M. enthaltene Vergegenständlichung des Göttlichen in Raum, Zeit und Menschenbildlichkeit (¶ Anthropomorphismus) wird von der prophetischen Frömmigkeit (¶ Gottesglaube: II A, 3) bekämpft, von der mystischen (¶ Mystik) überboten, von der philosophischen (¶ Philosophie und Religion) als unwürdig und widersinnig dargetan. Die Korrelation von Akt und Gegenstand, von Kultus und M. scheint von der Religion selbst zerbrochen zu werden. Aber so wenig die prophetischen Angriffe auf den Kultus (¶ Gottesdienst: II A, 2) den Kultus aufheben, so wenig heben ihre Angriffe auf den M. den M. auf. Beides bleibt bestehen, und ihre Korrelation bleibt bestehen. Auch in der antimythischen Religion sind die mythischen Stoffe lebendig, freilich in neuer Wendung: Das Göttliche ist erfaßt als das Unbedingte, Seins-Jenseitige; es geht nicht ein in Raum und Zeit. Aber es ist nur anschaubar in Symbolen, die raum-zeitlichen Charakter haben. Der M. ist überwunden, aber die mythische Substanz ist geblieben. So ist es in der alttestamentlichen Prophetie, so im christlichen Dogma, so in der Mystik und religiösen Metaphysik (s. 7). An Stelle der Göttergeschichten sind Bestimmungen getreten über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu Natur und Geschichte. An Stelle des ungebrochenen ist der gebrochene M. getreten, gebrochen durch das Bewußtsein um die unbedingte Transzendenz des Göttlichen. Vom Standpunkt des ungebrochenen M. aus muß die Religion gegen den M. protestieren. Vom Standpunkt des gebrochenen M. aus ist das Mythische ein Element aller Religion, ist M. religiöse Kategorie.

5. Das wird nach beiden Seiten hin deutlich durch den Blick auf die Gegenstände des M. (¶ Mythus: II, 2. 5 a).

Göttergeschichten, die die Entstehung und den Charakter der Götter beschreiben, heißen ¶ Theogonien. Göttergeschichten, in denen durch den Kampf zweier gottheitlicher Wesen oder durch Handlungen eines Gottes die Entstehung der Welt und ihrer Gestalt erklärt wird, heißen Kosmogonien (¶ Schöpfung und Weltentstehung). Göttergeschichten, die besondere Vorgänge in der Welt verständlich machen sollen, können als kosmologische (¶ Weltbild und Weltanschauung), und sofern sie sich auf den Menschen beziehen als anthropologische Mythen (¶ Mensch: I) bezeichnet werden. Erzählungen von dem heilbringenden Auftreten von Göttern überhaupt oder besonderen Heilsgöttern (¶ Heiland; ¶ Erlöser: I; ¶ Mittler) können soteriologische Mythen genannt werden. Sofern die Mythen Vorstellungen vom Ende der Welt enthalten, sind sie eschatologisch (¶ Eschatologie: I). Diesen verschiedenen Richtungen des mythischen Vorstellens entsprechen die verschiedenen Grundbeziehungen, in denen das religiöse Bewußtsein das Verhältnis des Seienden zum Seins-Jenseitigen anschaut. Es ist darum notwendig, daß die christliche ¶ Dogmatik, aber auch die religiöse ¶ Metaphysik die gleichen Gegenstände hat, daß die Thematik sich nicht unterscheidet. Der Unterschied liegt in der Durchführung. In allen jenen Symbolen ringt der gebrochene M. um die Wahrung der reinen Transzendenz, um Unbedingtheit des Göttlichen trotz aller Anschaulichkeit der Symbole, während der ungebrochene M. in jeder seiner Aussagen die Transzendenz verleugnet, das Göttliche in den Widerspruch und Wechsel des Bedingten hereinzieht.

6. In jedem M. ist mit der Anschauung der Götter eine Anschauung der Welt (¶ Weltbild und Weltanschauung) verbunden. Ja im ungebrochenen M., der die Götter in den Umkreis des Seienden, in die Welt einschließt, gibt es nicht einmal diesen Gegensatz. D. h. aber: es gibt nicht nur eine unlösliche Verbindung von M. und Religion, sondern auch eine solche von M. und Wissenschaft. Ja die wissenschaftliche Mythenforschung hat überwiegend diesen Zusammenhang betrachtet (¶ Mythus: II, 2). Die Auffassung des M. als primitive, phantasievolle und subjektive Naturerklärung ist auch zur Zeit noch die häufigste. Für sie sprechen mancherlei Tatsachen: So die Art gewisser Mythen, die ausdrücklich der Erklärung bestimmter Vorgänge dienen, die ätiologischen Mythen; so die Herstellung von inneren Zusammenhängen durch die aus der vormythischen Geisteslage stammenden totemistischen Mythen (¶ Totemismus); so das Erwachsen nicht nur der ¶ Astrologie, sondern auch der Astronomie aus den Astralmythen (¶ Astralreligion); so die Entstehung der griechischen Naturphilosophie (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1) aus den kosmogonischen Mythen (¶ Hesiod); so die Entwicklung der weltgeschichtlichen Periodenmythologie (¶ Weltperioden) zur Geschichtswissenschaft; so endlich die Teilung der Welt in irdische, überirdische und unterirdische durch die Ueber- und Unterweltsmythen (¶ Himmel, ¶ Himmelfahrt, ¶ Höllenfahrt, ¶ Tod und Totenreich) als Grundlage des antiken Weltbildes. — Diese Tatsachen zeigen deutlich, daß im M. Welterkenntnis eingehüllt ist, daß im ungebrochenen M. Gottes- und Weltanschauung ineinander liegen. Aber bewiesen ist nicht, daß beide das gleiche sind. Vielmehr: wie das

Transzendenzbewußtsein den M. religiös bricht, so bricht das Immanenzbewußtsein ihn wissenschaftlich. Und wie in der Anschauung des Transzendenten die mythische Substanz erhalten bleibt, so auch in der Anschauung des Immanenten. Gottes- und Weltanschauung trennen sich; aber sie behalten eine oft nur noch geheime Verbindung in der mythischen Substanz. Denn auch in allem wissenschaftlichen Erkennen ist der bleibende Hintergrund gebrochener M. Je mehr die Wissenschaft sich auf sich selbst zurückzieht, je mehr sie die Welt vergegenständlicht und rational durchdringt, desto mehr drängt sie das mythische Element in den Hintergrund. Ihr Ziel ist eine unmythische Weltanschauung. Um dieses Zieles willen nimmt sie den Dingen nicht nur ihre Göttlichkeit, sondern auch ihre Lebendigkeit, ihre Individualität, ihre Qualität. Sie löst sie in quantitativ bestimmbare Funktionen auf. Aber ihrem Bemühen ist eine absolute Grenze gesetzt: In jedem Ding ist ein Element „Sein", ein Unauflösliches, Urgegebenes, eine Mächtigkeit, die auch in der rationalsten Durchdringung noch aufleuchtet, die den mythischen Hintergrund des Erkennens zeigt und die Verbindung mit dem mythischen Element der Religion ermöglicht.

7. Dieser Hintergrund wird nun ausdrücklich zum Gegenstand gemacht und damit in den Vordergrund gehoben in der ¶ Metaphysik. M. und Metaphysik sind aufs engste verwandt. Denn Metaphysik ist M. auf dem Boden und mit den Mitteln der Wissenschaft. Das ist die eigentümliche Spannung der Metaphysik, daß sie M. schafft mit rationalen Mitteln. Aus dieser Spannung wird ihr Schicksal verständlich, daß sie als Ganzes und in jeder ihrer Schöpfungen jederzeit rational widerlegbar und auch widerlegt ist, und daß sie doch unvergänglich alle wissenschaftliche Erkenntnis überdauert. Die Kraft der Metaphysik ist der M. in ihr. Ihre Schwäche ist ihre rationale Form, die auf dem Boden der nachmythischen Geisteslage, des wissenschaftlich gebrochenen M. unvermeidlich ist. — Vermittels der Metaphysik kann die heimliche mythische Verbindung von Religion und Wissenschaft zur offenbaren werden. Das geschieht im ¶ Dogma. M. und Dogma sind nicht identisch; Dogma ist nicht einfach christliche Mythologie, sondern Dogma ist M. auf dem Boden der nachmythischen Geisteslage, ist religiös und wissenschaftlich gebrochener M. und ist die Form, in der die unzerreißbare mythische Verbindung von Wissenschaft und Religion manifest wird. Am Dogma wirken mit die unmittelbar religiöse Rede mit ihren gebrochen mythischen Symbolen und die rational-metaphysische Rede mit ihren gebrochen mythischen Begriffen. Im Dogma schließt sich wieder zusammen, was im nachmythischen Bewußtsein auseinandergerissen war: Gottes- und Seinsanschauung, freilich unter dem Primat der Gottesanschauung, während in der Metaphysik die Seinsanschauung maßgebend ist. Beide aber, Metaphysik und Dogma können nur verstanden werden von dem in ihnen wirkenden gebrochenen M. aus.

8. Die starke Mitwirkung der Phantasie bei der Ausgestaltung des M. führt zu der Frage nach dem Verhältnis von M. und Dichtung (¶ Dichtung und Religion) und damit zu der Frage nach der Form des M. (¶ Mythus: II, 4).

Es muß zunächst unterschieden werden: das mythische Motiv, der Einzelmythus und die Mythologie im Sinne einer systematischen Verbindung der Mythen (das Wort Mythologie kann auch Wissenschaft vom M. heißen). Im mythischen Motiv lebt die eigentliche mythenschaffende Kraft; in ihm ist Anschauung und Begriff, Phantasie und Denken, Dichtung und Wissenschaft noch ungeschieden. Die Funktionen haben sich noch nicht verselbständigt. Darum ist das Motiv mit Recht der Hauptgegenstand der vergleichenden Mythenforschung. In mannigfacher Verkleidung kehren die gleichen Motive immer wieder; denn sie sind der unmittelbare Ausdruck des mythischen Bewußtseins. — Als sehr fruchtbar für das Verständnis der mythischen Motive hat sich die psychoanalytische Theorie gezeigt, und das würde in noch höherem Maße der Fall sein, wenn sie die unterbewußten Tendenzen, die sich im mythischen Motiv darstellen, nicht nur als subjektive, sondern auch als objektive sach- und sinnhaltige Vorgänge werten würde. — Das mythische Motiv kommt zur Entfaltung im Einzelmythus. Dieser ist nicht nur ein Produkt der mythischen Kraft des Geistes; sondern das dichterische und wissenschaftliche Element gewinnen in ihm schon Ansätze zu einer selbständigen Entfaltung. Noch weniger wirkt unmittelbar mythische Kraft in der Verknüpfung der Mythen zur Mythologie. In ihr ist der dichterische Gestaltungswille schon verhältnismäßig frei, und neben ihm wirkt gleichfalls, oft ohne wirkliche Verbindung mit den mythischen Urimpulsen, der logische Trieb der Systematisierung und Zusammenfassung. — Immerhin ist in all diesen Formen das Dichterische noch letztlich gebunden an das Mythische. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß das dichterische Urwort wie das Urwort der Sprache überhaupt aus dem mythischen Bewußtsein seine Kraft zieht (¶ Sprache, ¶ Beschwörung). Unmöglich ist dagegen die Ableitung des M. aus der Sprache, obwohl natürlich auf die Ausformung einzelner Mythen das schon vorhandene Wort Einfluß haben kann.

Sobald nun das mythische Bewußtsein gebrochen ist, kann sich das dichterische und später auch das wissenschaftliche Element verselbständigen. Die mythischen Inhalte können sich in poetische verwandeln (¶ Mythus: II, 3 b). Dieser Uebergang liegt z. B. bei ¶ Homer vor. In der weiteren Entwicklung verlieren die alten mythischen Stoffe ihre Kraft und werden zu realitätslosen ¶ Allegorien. Das mythische Bewußtsein aber bleibt im Hintergrund des dichterischen Schaffens; es gibt ihm fort und fort die Mächtigkeit des Wortes und hält die verborgene Beziehung der Dichtung zur Religion aufrecht. Ausdrücklich tritt das Mythische hervor in metaphysischen Dichtungen wie ¶ Dantes „Göttlicher Komödie", ¶ Goethes „Faust", ¶ Nietzsches „Zarathustra", die den verborgenen M. einer Zeit neben Dogma und Metaphysik zu eigentümlicher Gestaltung bringen und die ursprüngliche Einheit von Religion, Dichtung und Wissenschaft in der nachmythischen Geisteslage wiederherstellen.

9. Nicht einfach dem Problem M. und Wissenschaft unterzuordnen ist das Verhältnis von M. und Geschichte. Denn die Betrachtung der ¶ Geschichte ist immer ein Mitschaffen des Sinnes der Geschichte (¶ Verstehen). Der Sinn der Geschichte aber weist ins Transzendente und hat darum, wenn er sich manifestiert, mythischen Charakter. Daher die enge Verbindung von M. und Geschichte, die Form der Mythen als Geschichte und das leichte Emporwachsen geschichtlicher Persönlichkeiten und Vorgänge zu mythischer Bedeutung. Je ungebrochener das mythische Bewußtsein, desto stärker bestimmt es das historische Bild bis in den Tatsachenbericht; je gebrochener, desto mehr behaupten sich die Tatsachen gegen den M. Aber selbst in der wissenschaftlich geformtesten Geschichtsschreibung ist der M. nicht ausgeschaltet. Er ist es so wenig, daß man gegenwärtig

den M. der „Gestalt" (¶ Strukturpsychologie) als historisches Ideal hingestellt hat. — Am stärksten mythisch durchsetzt ist naturgemäß der religiöse Geschichtsbericht. Freilich bleibt auf dem Boden der nachmythischen Geisteslage das Mythische mehr im Hintergrund, bricht (so z. B. in den ¶ Evangelien) nur an wenigen Stellen deutlich hervor (¶ Mythus: III B). Im Vordergrund steht das menschliche Geschehen, das in der religiösen Anschauung zur Legende (¶ Sagen und Legenden) wird, aber auch ¶ Märchen- und ¶ Sagen-Motive in sich aufnimmt, deren letzte Wurzeln gleichfalls im M. liegen. — Notwendig mythische Züge trägt die Gesamtdeutung der Geschichte. In ihr wird der mythische Hintergrund auch der rationalen Geschichtsschreibung manifest. Typische Geschichtsmythen in metaphysischer Hülle sind z. B. ¶ Hegels und ¶ Marx' Dialektik der Geschichte (¶ Ökonomische Geschichtsauffassung), der Fortschrittsgedanke (¶ Entwicklung: II), der historische Pessimismus (¶ Optimismus und Pessimismus). In ihnen zeigt sich die ursprüngliche und immer, wenn auch oft im Verborgenen wirkende Einheit von Geschichtsbetrachtung und Religion im Mythus.

10. Da sich im M. die Hinwendung zu dem im religiösen Akt gemeinten Unbedingten, Transzendenten ausdrückt, dieses aber niemals nur das Angeschaute, sondern immer auch das Fordernde ist, so stehen M. und Ethos in strenger Korrelation (¶ Sittlichkeit und Religion). In jeder mythischen Anschauung ist ein das Handeln bestimmendes Moment enthalten, und keine ursprünglich mythische Anschauung ist möglich ohne einen Akt sittlicher Selbstbestimmung. Das wird nur da anders, wo das wissenschaftliche oder dichterische Element sich frei macht und eine wenigstens teilweise sittlich indifferente Anschauung ermöglicht. Sobald jedoch z. B. in metaphysischer Form das Mythische manifest wird, ist es getragen von einem Ethos und trägt selbst ein solches. Man vergleiche dazu die Benennung seiner Metaphysik als „Ethik" durch ¶ Spinoza oder das sozialethische Pathos und die unermeßlichen ethisch-sozialen Wirkungen des marxistischen Geschichtsmythus (¶ Sozialismus, ¶ Klassenkampf). — Die strenge Korrelation von M. und Ethos bewirkt naturgemäß die gemeinsame Wandlung von Ethos und M. Der ältere M. ist erfüllt von dämonisch-vitalen Kräften, die der Kritik am M. durch spätere Zeiten die entscheidenden Angriffspunkte gaben. Vgl. die Homerkritik der griechischen Philosophen (¶ Plato). Die Brechung des M. in der Prophetie geschieht im Namen der Gerechtigkeit (¶ Gerechtigkeit Gottes). ¶ Jahve wird als der gerechte Gott in die reine Transzendenz erhoben und damit als einziger und wahrer Gott erkannt (¶ Gottesglaube: II A, 3; ¶ Monotheismus: II). Das unmittelbar mythische Bewußtsein wird religiös gebrochen durch die Unbedingtheit der sittlichen Forderung, die jede Vermischung von Gott und Welt unmöglich macht. Unbedingte Transzendenz und sittliche Heiligkeit entsprechen sich (¶ Heilig) und erzwingen die nachmythische Geisteslage. Von ihr aus gesehen hat die ganze ungebrochen mythische Welt dämonischen Charakter (¶ Geister: II; ¶ Teufelsglaube; ¶ Engel). Auch die im M. selbst als dämonenüberwindend aufgefaßten Götter sind Dämonen, sofern ihnen die Transzendenz und ethische Unbedingtheit mangelt.

11. Die Reihe der Einzelanalysen schließt sich zusammen zu einer Geistesgeschichte des M. Sie hat zunächst die Eigenart des vormythischen Zeitalters herauszuarbeiten. Diese ist im ganzen darin zu finden, daß die göttliche ¶ Macht (¶ Mana) nicht als personal, sondern als neutral gedacht wird, aber so, daß dieses Neutrale nicht im Gegensatz steht zum Personalen, sondern daß es mit ihm eins ist: die Persönlichkeit hat sich als solche noch nicht über die Dingwelt erhoben; darum gibt es weder Persönlichkeit noch Ding als gesonderte. Das eigentlich mythische Zeitalter entwickelt sich durch Erhebung des Personalen über das Dingliche und die Zusammenfassung des Göttlichen in einzelnen umfassenden Götterpersönlichkeiten. Das nachmythische Zeitalter beginnt mit dem Zerbrechen der mythischen Götterwelt durch die verschiedenen aufgezeigten Kräfte, entscheidend und endgültig durch den exklusiven Monotheismus der jüdisch-christlichen Entwicklung. Der M. ist gebrochen und in den Hintergrund gedrängt, aber er verschwindet nicht. Eine wirklich unmythische Geisteslage gibt es nicht. Und in immer neuen Schöpfungen religiöser und kultureller Art, auch in der Gegenwart, wird der verborgene M. manifest: vielleicht immer unsymbolischer, immer realistischer und wirklichkeitsnäher. Aber er bleibt M. Und es kann nicht anders sein; denn in ihm kommt zum Ausdruck der tragende Grund des menschlichen Geisteslebens und des Seins überhaupt, die Gebundenheit an das Unbedingte, an das Jenseits des Seins.

Fried. Creuzer: Symbolik und M. der alten Völker, 1829; — Schelling: Werke II, Bd. 1—4, 1856 ff; — A. Allwohn: Der M. bei Schelling (Ergänzungshefte der Kantstudien 61), 1927; — Max Müller: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1876²; — Vignoli: M. und Wissenschaft, 1880; — H. Usener: Götternamen, 1896; — E. Rhode: Psyche, 1903; — F. G. Lipps: Mythenbildung und Erkenntnis, 1907; — Hans Vaihinger: Der M. und das Als Ob, 1926; — F. Langer: Intellektualmythologie, 1916; — Wilh. Wundt: Grundriß der Psychologie, 1902⁸; — Ders.: Völkerpsychologie IV—VI, 1911²; — Leesmann: Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, 1908; — Sigmund Freud: Totem und Tabu (Ges. Schriften X, 1923); — C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, 1925⁵; — Ders.: Psychologische Typen, 1921; — Otto Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, 1919; — L. Lévy-Brühl: Das Denken der Naturvölker, 1925; — Theodor Danzel: Kultur und Religion des primitiven Menschen, 1924; — Ernst Cassirer: Die Begriffsform im mythischen Denken, 1922; — Ders.: Sprache und M., 1924; — Ders.: Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken, 1925; — L. Ziegler: Gestaltwandel der Götter, 1922; — P. Tillich: Das System der Wissenschaften, 1923; — Ders.: Religionsphilosophie (in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie), 1925; — Ders.: Das Dämonische, 1926; — A. Liebert: M. und Kultur, 1925.

Tillich.

Mythus und Mythologie: II. Religionsgeschichtlich.

1. Zur Frage der Entstehung des M.; — 2. Inhalt des M.; — 3. Entwicklungsstufen des M.; — 4. Formelemente des M.; — 5. Versuch einer Typologie des M.

Wenn Tillich den M. bestimmt als „das aus Elementen der Wirklichkeit aufgebaute Symbol für das im religiösen Akt gemeinte Unbedingte oder Seins-Jenseitige" (oben I, 3, Sp. 364), so ist diese Definition weit genug, um die vielgestaltigen religionsgeschichtlichen Erscheinungen des M. zu umspannen; unter der Voraussetzung allerdings, daß die einzelnen Worte nicht gepreßt und eingeengt, sondern im umfassendsten Sinn genommen werden. Insbesondere muß nachdrücklich betont werden, daß der Ausdruck „Symbol" nur vom Standpunkt des rückwärtsschauend

deutenden Forschers aus gemeint sein darf; nicht aber vom M. schaffenden Subjekt aus, dem sein Erlebnis unumstößliche Realität und Gegenwärtigkeit ist. Auch ist das, was Tillich als „vormythisch" bezeichnet (s. I, 1, Sp. 363; 11, Sp. 369) in die religionsgeschichtliche Betrachtung ganz wesentlich mit einzubeziehen, da nur von dieser untersten Stufe aus etwas einigermaßen Wahrscheinliches — mehr keinesfalls! — über die Entstehung des M. gesagt werden kann.

1. Die Wurzel des M. reicht hinunter an die Uranfänge der Menschheit, hinein in die Urgründe menschlichen Seins. Sie aufzudecken bedarf es nicht so sehr einer mit rationalen Mitteln arbeitenden Methode als eines Tiefengefühls, eines Feingefühls für die innersten Regungen der Menschenseele und des Menschengeistes, die zu allen Zeiten auf dieselben Reize in ähnlicher Weise reagieren. Eine der ursprünglichsten dieser Reaktionen des menschlichen Geistes heißen wir M. Wenn dem Menschen Gegebenheiten und Erfahrungen seiner Umwelt zu ungewöhnlichen Erlebnissen werden und sein Leben mit Inhalt füllen, so drängen anschauliche Formen für das unmittelbar Empfundene aus den dunklen und geheimnisvollen Tiefen seines Innern hervor; der M. ist mit einem Male da als intuitives Erfassen und Gestalten solcher Erfahrungen. Zunächst handelt es sich nur um Erfahrungen des einzelnen Menschen; da aber jeder Einzelne im großen und ganzen vor dieselben Rätsel gestellt wird, wird der M. bald zum Kollektivbesitz der Gemeinschaft. Der Primitive wittert hinter jedem unbegreiflichen Ereignis als Ursache und Träger einen Willen, der ihm zum mythischen Wesen wird; denn der Mensch kann nur das fassen, was er sich angleicht; nur was er vermenschlicht, wird ihm zugänglich. So wird der M. geradezu zur „Notwehr des Menschen gegen alles, was nicht seinesgleichen ist" (R. M. Meyer): das Uebernatürliche wird natürlich gemacht, das Leblose lebendig; das Gestaltlose erhält sinnliche Erscheinungsform; außergewöhnliche Vorgänge werden durch Personifikation veranschaulicht. Zur Verdeutlichung darf darauf hingewiesen werden, daß jede erste Deutung eines unbegreiflichen Ereignisses auch heute noch mythisch ist; man denke an das Kind, das den Tisch schlägt, an dem es sich gestoßen hat.

Was bei der Mythenbildung vor sich geht, ist kein langsam und logisch sich vollziehender Denkakt, sondern ein spontanes Hervorbrechen aus undurchdringlichen Hintergründen. Wir stehen hier vor einem letzten Geheimnis. Man kann die mythenschaffende ¶ Phantasie oder die ¶ Apperzeption zur Erklärung einschieben, so ist die Sache zwar auf einen Begriff gebracht, aber deshalb nicht durchsichtiger geworden. Eine schwache Ahnung von dem geheimnisvoll schöpferischen Weben in der Werkstatt menschlichen Geistes bekommen wir, wenn wir etwa ein Kind beobachten: Es spielt harmlos mit Steinchen, denen es in kindlichem Schaffensdrang Gestalt und Leben verleiht. Plötzlich schreit es jäh auf; ein gewöhnliches Steinchen ist ihm zum bösen Wolf geworden, der es fressen will. Das ist ein schöpferischer Akt; hier ist der schaffende Geist am Werk, der das von der Erfahrung und Anschauung gegebene Material zum Erlebnis gestaltet.

Es ist also festzuhalten, daß zur Entstehung eines M. zwei Faktoren zusammenwirken müssen: eine dem Menschen begegnende numinose Erfahrungstatsache (¶ Numinos) und ein schöpferischer Akt des menschlichen Geistes, der diesen von außen gegebenen Stoff verarbeitet und dem Menschen in einer ihm faßbaren Vorstellung zu eigen macht (¶ Mythus: I, 3).

2. So vielgestaltig wie die menschlichen Erlebnisse und Erfahrungen, so vielgestaltig sind Ursache, Anlaß und Inhalt des M. (¶ Mythus: I, 5. 6). Daß der weitaus häufigste Anlaß zur Mythenbildung von der Natur ausgeht, kann keinem Zweifel unterliegen. Die innige Verflochtenheit des Menschen mit der ihn umgebenden Natur ist ein Urphänomen. Der Mensch sucht die im Naturgeschehen waltenden geheimnisvollen Kräfte zu erfassen und zu meistern, die Vorgänge seiner Umwelt formend und gestaltend zu durchdringen. So könnte man den M. seinem Inhalt nach geradezu als eine Art primitiver Wissenschaft bezeichnen, wobei freilich sofort der grundlegende Unterschied gegenüber unserer Wissenschaft in modernem Sinn auffällt. Beide suchen Welterklärung, aber auf ganz verschiedenen Wegen; die Wissenschaft durch verstandesmäßige Erforschung von Gesetzen, der M. durch phantasiegeborene Erzählungen. Beide beanspruchen objektive Gültigkeit. Wenn auch der M. Dinge enthält, die nach unserer Kenntnis durchaus unwirklich sind, dem Primitiven waren und sind sie Wirklichkeit. Zuletzt sind aber Wissenschaft und M. doch Gegensätze (¶ Mythus: I, 6).

Vor allem sind es die regelmäßig zu beobachtenden Naturerscheinungen, die die M. schaffende Phantasie in hervorragender Weise befruchtet haben: ¶ Sonne, ¶ Mond, ¶ Sterne, ¶ Regenbogen, ¶ Erdbeben, ¶ Gewitter, ¶ Wolken, ¶ Winde, Wechsel der ¶ Jahreszeiten, und wie sie alle heißen. Diese Dinge treten so stark hervor, daß manche Forscher auch heute noch die Hypothese verfechten, die gesamte Mythologie lasse sich aus solchen Naturgrundlagen erklären oder gar restlos auf eine einzige Naturerscheinung zurückführen (Siecke z. B. auf den Mond, Max Müller auf die Sonne, Wilh. Schwartz auf das Gewitter, Laistner auf Nebelbildungen). Diese Meinung ist zum mindesten einseitig. Es gibt noch andere Dinge, die fragend auf den Menschen einstürmen und Antwort heischen, besonders aus seiner irdischen Umwelt und unmittelbaren Nähe. Da ist etwa das Wunder der Zeugung neuen Lebens (¶ Geburt) oder das Grauen des ¶ Todes, das Rätsel der ¶ Krankheit oder das Geheimnis des ¶ Schlafes. — Zahlreiche mythische Anknüpfungspunkte bietet die Tierwelt in ihrer Mannigfaltigkeit. Das hängt zusammen nicht nur mit der geheimnisvollen Verbundenheit einzelner Menschen und ganzer Sippen mit bestimmten Tieren im ¶ Totemismus, sondern auch mit der weit verbreiteten Annahme, daß die Tiere magische Kräfte besitzen und so dem Menschen überlegen sind (¶ Tierkult). In besonderem Maß jagen große und wilde Tiere dem Menschen Angst ein. In ähnlicher Weise können merkwürdig gewachsene Pflanzen und Bäume oder mächtig drohende Berge und Felsen bei dem ängstlichen Menschen mythische Motive auslösen. — Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen des weiteren seelische Erlebnisse. In erster Linie sind hier die ¶ Träume zu nennen; es darf als sicher gelten, daß Angstträume die Entstehung nächtlicher mythischer Spukgestalten wie Vampyre, Nachtmahre usw. angeregt haben. Ein typischer Angsttraum liegt z. B. einer mythischen Erzählung der Kai-Leute zugrunde, die erklärt, weshalb das Mondlicht so blaß ist: die Sonne warf den Mond im Streit ins Meer; in seiner Angst griff er nach einer Liane, um sich ans Land zu schwingen; aber sie riß, und er stürzte wieder ins Meer und wäre beinahe erloschen. Mythische Motive wie Rätselraten (¶ Rätsel), Probenbestehen usw. mögen mit unterbewußten Vorgängen zusammenhängen, die etwa unseren Examensangstträumen

zu vergleichen sind. Auch die im Traume häufigen ¶ Entrückungen haben wesentlich beigetragen zur Ausgestaltung mythischer Gefilde wie der Unterwelt (¶ Hölle), des ¶ Paradieses usw. und zu Vorstellungen wie ¶ Himmelfahrt oder ¶ Höllenfahrt. Sexuelle Wunschträume haben in vereinzelten Fällen gewiß mythenbildend gewirkt, aber ihre Bedeutung darf nicht verallgemeinert werden, wie manche Anhänger psychoanalytischer Mythendeutung dies tun (u. a. Rank und Abraham). Endlich ist darauf hinzuweisen, daß ekstatische Erlebnisse (¶ Ekstase) und das in ¶ Visionen Geschaute oder in Auditionen Gehörte sich in mythischen Gebilden niederschlagen können.

All diese Dinge bieten nur den Stoff, aus dem die Mythen gestaltet werden. Der einzelne M. wird ausgelöst durch den formenden menschlichen Geist. Daß von dem lähmenden Erleben des Alpdrückens aus plötzlich der blutsaugende Subache mit dem langen Rüssel aus dem nächtlichen Dunkel hervorspringt, bedarf eines schöpferischen Aktes. Außerordentlich lehrreich und anschaulich ist ein Beispiel von den Tongainseln: Eine mit fürchterlichem Getöse einschlagende Kanonenkugel versetzt die Eingeborenen nicht nur in gewaltigen Schrecken, dieser verdichtet sich vielmehr in schöpferischer Synthese zu dem Erlebnis eines gräßlich wütenden, menschenmordenden Ungeheuers mit Flügeln (Mariner, Natives of Tonga Islands I, 1817, S. 103). Man denke auch daran, wie beim ersten Auftauchen unserer Luftschiffe Bauern glaubten, der Teufel komme leibhaftig durch die Lüfte gebraust. Der Mythen zeugenden Schaffenskraft des Menschen, der erschütternde Erfahrungen macht, sind keinerlei Grenzen gesetzt, sie schwebt frei über Raum und Zeit. Das schließt natürlich gelegentliche gegenseitige Beeinflussungen nicht aus; aber im allgemeinen ist hinsichtlich der Theorie der Mythenwanderungen größte Vorsicht geboten. Gänzlich undiskutierbar ist die Ansicht von der Ausstrahlung aller Religionen und Mythologien von einem Zentrum aus (etwa Indien, Aegypten oder Babylonien).

3. a. Das bisher Ausgeführte gilt in bezug auf das mythische Einzelmotiv. Es dürfte deutlich geworden sein, daß M. im Sinne dieses Anfangsstadiums mythologischer Entwicklung eine durchaus religiöse Kategorie ist (s. I, 4). M. und Religion fallen auf dieser Stufe weithin in eins; handelt es sich doch beide Male um Vergegenwärtigung eines dem Menschen begegnenden numen (¶ Numinos). Die Aneignung eines religiösen Inhalts kann sich nur in mythischen Formen vollziehen; mythische Züge gehören zu den ursprünglichsten Bestandteilen der ¶ Religion. Jede noch so naive religiöse Handlung, jede Art von ¶ Kultus setzt eine mythische Vorstellung voraus. Ehe man einem Fetisch oder Dämon opfern kann, muß die Vorstellung vorhanden sein von einem übermenschlichen Wesen, das sich durch Gaben beeinflussen läßt (¶ Gottesglaube: I, 1). Somit ist die Vorstellungswelt der ¶ Primitiven Religion in weitestem Sinn als mythisch zu bezeichnen. „Jede Anschauung von den Göttern ist mythisch; jedes Opfer und jeder Brauch gehen auf mythische Motive zurück, die für die Allgemeinheit bindende Kraft haben" (Greßmann, RGG[1] IV, Sp. 619). Nun setzt aber sofort die Differenzierung zwischen M. und Religion ein. Der M. bleibt einmaliges Ereignis; sein Inhalt geht in die Vorstellungswelt des Menschen über, objektiviert sich als eine Art Weltanschauung, als Erkenntnis. Für das Zustandekommen des religiösen Erlebens ist entscheidend, daß zu der mythischen Erfahrung des mysterium tremendum das mysterium fascinosum hinzutritt (¶ Numinos, 4). Das erlebte Numen läßt den es erlebenden Menschen nicht mehr los, zwingt ihn in seine Gewalt, und der Mensch fühlt sich trotz des heiligen Schauderns unwiderstehlich zu dem ganz Anderen hingezogen. Das immerwährende Gefühl des unmittelbar persönlichen Angesprochenseins und der unbedingten Abhängigkeit führt zum religiös-kultischen Akt. — Der mythenbildende Geist des Menschen schafft rastlos weiter und bringt all die unpersönlichen dynamistischen Kräfte und Mächte hervor, die sich in religiöser Reaktion als ¶ Fetischismus, ¶ Totemismus, ¶ Animismus, ¶ Totenverehrung, ¶ Polydämonismus usw. äußern. Diese Erscheinungen faßt man gemeinhin zusammen als niedere M. im Gegensatz zur höheren, unter der man die der Götterverehrung (¶ Gottesglaube) zugrundeliegenden personhaften Gestalten versteht. So wird die Religion unaufhörlich gespeist aus dem nie ganz versiegenden Quelle des M. Je höher aber eine Religion sich entwickelt, desto mehr sucht sie ihre Verbundenheit mit der M. zu verleugnen (¶ Mythus: I, 4, Sp. 365); desto stärker ist ihre Tendenz, ihren Gehalt von mythischen Vorstellungen loszulösen, indem sie die Gestalten des M. in das finstere Reich des ¶ Aberglaubens verbannt. Weil der größte Teil ihrer Anhänger das Uebersinnliche eben nur in mythischen Formen zu fassen vermag, gelingt es keiner Religion, das mythische Element ganz auszuschalten, auch dem Christentum nicht (¶ Mythus: I, 11; III B).

3. b. Neben dieser einen Linie, die die Entwicklung der M. im engsten Anschluß an die Religion verfolgen läßt, verläuft nun eine zweite, die von der „heiligen" Sphäre abgeleitet in die profane. Die menschliche Phantasie, die Fabulierlust bemächtigt sich der mythischen Motive, weitet sie aus, vermengt sie, reiht mehrere Einzelzüge zu einem M., mehrere Mythen zu einem Mythenkranz zusammen, bis schließlich ein System der M. vorliegt. Dies ist das Erzeugnis eines Erzählers oder Dichters, ein künstliches, künstlerisches Produkt. Es ist gedankenlos, hier von Schöpfungen einer Volksseele oder sonst eines individualitätslosen Kollektivwesens zu sprechen; nur der überragende Geist eines dichterisch begabten Individuums kann solche Verknüpfungen vornehmen. Einzelne mögen sich diese Dichtungen dann zu eigen machen; aber ins Volksbewußtsein dringen sie nicht. Der M. wird hier einfach Literatur, und zuletzt ist er nur noch Stoff für ethisierende Dichtung; klassisches Beispiel dafür ist die homerische M. (¶ Homer; ¶ Griechische Religion, 4 a), die niemals im griechischen Volk wirklich lebendig war, aber um so mehr Stoff für die Dichtkunst von den attischen Tragikern bis auf unsere Tage geliefert hat. Von da aus wird der landläufige Begriff des M. als Dichtung — wenn auch vielleicht großartige Dichtung — meist genommen und von da aus ist auch verständlich, warum sein ursprünglich religiöser Charakter so oft verkannt wird. Der literarisch erstarrte M. mit der Wandelbarkeit seiner Vorstellungen und seiner immer stärker ausgeprägten Willkür ist es auch, der im Gegensatz zu Kultus und Ritus mit Recht als sekundär gilt (¶ Kultus, 8). Diese Art von M., die sich mehr und mehr von ihrer religiösen Grundlage entfernt und das Erlebnismäßige durch das gedanklich Spekulative verdrängt hat, bedeutet für die Religion eine nicht unerhebliche Gefahr, weil sie alles Erleben aufzulösen droht in Phantasterei und Spiel. Schließlich erlahmt die Schöpferkraft des mythenbildenden Geistes völlig unter dem Einfluß der geschriebenen Literatur und nicht zuletzt der mehr und mehr verstandes-

mäßig arbeitenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung. Neue Mythen entstehen nicht mehr. Die alten verlieren in immer stärkerem Maße ihre Eigenbedeutung und versinken in ¶ Allegorie und ¶ Fabel.

Diese beiden Entwicklungsreihen dürfen nun aber nicht schematisch so verstanden werden, als ob sie geradlinig und parallel nebeneinander herliefen. Sie haben lediglich den Sinn einer Arbeitshypothese, um die Grundtendenzen des Entwicklungsganges deutlich zu machen. In Wirklichkeit vollzieht sich die beiderseitige Entwicklung öfter sprunghaft als stetig, wird durch Hemmungen vom Innenleben eines Einzelindividuums her oder durch äußere Schicksale ganzer Stämme und Völker unterbrochen oder in Nebenrichtungen abgedrängt; die Zusammenhänge sind nicht als zeitliche oder psychologische Stufenfolge zu denken, sondern als intensive gegenseitige Durchdringung mehrerer übereinandergelagerter Schichten. Auch die beiden Hauptlinien schneiden sich immer wieder: die uns überlieferten Mythenkreise sind eine reizvolle Mischung von religiös durchzitterten Motiven und novellistisch-literarischen Elementen, deren reinliche Scheidung weder praktisch möglich noch theoretisch erforderlich ist, da ja eine gewisse schillernde Beweglichkeit zum Wesen des echten M. gehört.

4. Seiner Form nach ist der M. primitive Poesie (¶ Mythus: I, 8), zwar nicht äußerlich im Sinne metrisch gebundener Sprache, wohl aber seiner „inneren Form" nach, die dadurch bedingt ist, daß in der Dichtung gehobene Stimmung zum Ausdruck kommt. Charakteristisch ist zunächst die plastische Anschaulichkeit der Erzählung, die auch Gegenstände lebendig macht und in dichterischem Gestaltungsdrang personifiziert. Dabei gehen Menschen- und Tiergestalt vielfach ineinander über; denn auf primitiver Stufe besteht zwischen beiden eine ganz realistisch zu fassende Wesenseinheit. Die handelnden Personen werden nicht in psychologischer Vertiefung durch Aufzählung ihrer Eigenschaften gekennzeichnet; ihre Laster und Tugenden werden vielmehr durch anschaulich erzählte Proben vorgeführt. Zustandsschilderungen und Aussagen werden in Handlungen umgesetzt; Abstraktes wird durch Konkretes umschrieben. Auch Zeitangaben werden z. B. sehr lebendig wiedergegeben: statt „morgens" etwa „Als die Morgenröte erschien" usw. In engem Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach Anschaulichkeit stehen die Attribute, Symbole und Rangzeichen, die im M. eine so große Rolle spielen. Thor erhält durch seinen Hammer, Poseidon durch seinen Dreizack, die Schwanenjungfrau durch ihr Federhemd eine individuelle Note (¶ Symbole und Attribute).

Ein weiteres Merkmal primitiver Poesie ist ihre idealisierende Tendenz. Die Gestalten, von denen der M. erzählt, sind in ihrer Art vollkommen: der Held ist von unerreichter Stärke und Tapferkeit; der Gott von unvergleichlicher Weisheit; der mythische Baum wächst in den Himmel hinauf. Alles ist überhöht und über den Menschen hinaus gesteigert; weil die Götter mächtiger sind als die Menschen, müssen auch ihre Taten gewaltiger sein. Meist wird der Gott schon auf übernatürliche Weise geboren (¶ Jungfrauengeburt), häufig nach der Geburt ausgesetzt, aber wunderbar gerettet. Der M. redet oft in Superlativen, die sich entsprechend dem Ideal einer primitiven Zeit vor allem auf vitale Kräfte beziehen: Roheit, Wildheit, Zorn, Wut, Leidenschaft, Sinnlichkeit, Lüge, Betrug geben die grellen Farben für das Bild der grotesken und ungeheuerlichen Handlungen. Natürlich fehlen auch lichtere Züge nicht; sie dürfen schon deshalb nicht fehlen, weil durch das Widerspiel guter und böser Mächte vielfach erst die der mythischen Handlung eignende Bewegtheit und Dynamik geschaffen wird.

Für die Technik des primitiv-mythischen Erzählungsstils sind ferner gewisse Schemata charakteristisch, auf die besonders R. M. Meyer (s. Lit.) aufmerksam gemacht hat. Die Spannung wird gesteigert durch immer schwieriger werdende Proben, die der Held bestehen muß; der Gang der Handlung wird gehemmt durch neu hinzutretende Momente; typisch sind auch Wiederholungen desselben Vorgangs und das Einflechten von Zahlen: dreimal ist eine Zauberformel zu sprechen, damit sie wirksam wird; Gruppen von 3, 7, 9 oder 12 Göttern, Musen u. dgl. sind ein beliebtes Mittel des Mythenerzählers. Eine besonders merkwürdige Rolle spielt die eine „Ueberschüssige", die im M. den Sinn hat, daß gerade die Hauptsache aufgespart wird. In diesem Zusammenhang ist noch das Motiv der Ausnahme zu nennen: „Alle außer einem ...."; der Held ist unverwundbar, nur an einer kleinen Stelle kann ihn die Waffe treffen (Näheres AR X, S. 89 ff). Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß der M. seine Handlungen gern in fernsten Zeiten spielen läßt, entweder in grauer Vergangenheit oder in weiter Zukunft. Gerade auch Vorgänge, die sich regelmäßig wiederholen wie in erster Linie Himmelserscheinungen, werden zu einmaligen mythischen Akten (vgl. ¶ Mythus: III A, 3a, Sp. 382).

Die Formelemente werden vielfach noch nicht genügend berücksichtigt, was oft zu starken Mißgriffen in der Mythendeutung führt. Vor allem müssen bei Untersuchungen über Motivwanderungen Form und Sache genau geschieden werden, damit nicht auf Grund bloß äußerlicher Uebereinstimmungen sachliche Beziehungen konstatiert werden, wie es — ein abschreckendes Beispiel — Eduard ¶ Stucken in seinen „Astralmythen" getan hat. Wenn etwa das Motiv der Aussetzung und wunderbaren Errettung des göttlichen Kindes in mehreren Mythen vorkommt, so besagt das gar nichts für etwaige Abhängigkeit, weil es sich dabei nur um einen typischen, immer wiederkehrenden und allgemein verbreiteten Kunstgriff des Erzählers handelt, der seinen Helden von allem Anfang an mit dem Nimbus des Wunders umgeben will. Was von der Abgrenzung einzelner Mythen untereinander zu sagen ist, gilt in besonderem Maße für die umstrittene Frage nach dem Verhältnis des M. zu ¶ Sage und ¶ Märchen. Formal weisen alle drei manche Aehnlichkeit auf, weil sie als Gattungen primitiver Erzählungskunst im allgemeinen denselben Stilgesetzen unterliegen (¶ Märchen: I, 10). Aber daraus darf nicht voreilig auf sachliche Zusammenhänge geschlossen werden. So gewiß es richtig ist, daß die drei Gattungen in lebhaftem gegenseitigem Austausch stehen und die eine von ihrem Vorrat ständig an die andere abgibt, so gewiß ist es falsch, sie in ein ursächliches Abhängigkeitsverhältnis zueinander zu setzen, ob man nun mit den Brüdern ¶ Grimm die Folge M.-Sage-Märchen oder mit Wilh. ¶ Wundt die umgekehrte Entwicklungsreihe Märchen-Sage-M. konstruiert. Vom Ursprung her besteht der grundlegende Unterschied: der M. ist religiöser Natur; Märchen und Sage haben mit Religion nichts zu schaffen. Der M. spielt in der Welt des Erhabenen, Großartigen, Schauervollen; Märchen und Sage bleiben durchaus in der irdisch-menschlichen Sphäre, das Märchen mit starkem Hang zum Idyllischen und Komischen, die Sage mit der Neigung zur Anlehnung an bestimmte Personen,

Orte und Zeiten. Im M. ist die Phantasie immer noch gezügelt durch die Ehrfurcht vor dem Imposanten, im Märchen wuchert sie zügellos und schafft erfüllte Unmöglichkeiten.

5. a. Um die Fülle des vorliegenden Mythenmaterials einigermaßen übersichtlich zu ordnen, hat man sich gewöhnt, bestimmte Typen herauszustellen. Die wichtigsten seien im folgenden aufgeführt, wobei zur Illustrierung nur wenige Beispiele angedeutet werden können, während im übrigen auf die jeweils genannten Sonderartikel zu verweisen ist.

Die theogonischen Mythen handeln vom Werden der Götter und von Götterkämpfen (¶ Theogonie). Sie sind vor allem in den Kulturreligionen ausgebildet: nach babylonischer Vorstellung sind die Göttergenerationen aus den beiden Grundprinzipien Tiamat und Apsu entsprossen (¶ Babylonien: II, 4 a). Der ägyptische Sonnengott Re, aus dem Urwasser Nun emportaucht, hat aus sich selbst heraus das erste Götterpaar geschaffen, dessen Kinder Geb und Nut (Erdgott und Himmelsgöttin) die Götter Osiris und Seth und die Göttinnen Isis und Nephthys zeugten (¶ Aegypten: II, 2 b). Ueber die gewaltigen Kämpfe der Titanen, die der Weltherrschaft des Zeus vorangingen, berichtet ausführlich ¶ Hesiod in seiner „Theogonie"; seiner spekulativen Gestaltungskraft verdankt man überhaupt das ganze genealogische System des griechischen Pantheons. Sehr häufig ist der Kampf des Gottes mit feindlichen Mächten in die Form des Drachenkampfes gekleidet (¶ Drache).

Als der am weitesten verbreitete Typ darf wohl der kosmogonische M. gelten, der von der Entstehung und Erschaffung der Welt berichtet (¶ Schöpfung: I). Daß schon primitive Völker ausführliche Schöpfungsberichte haben, zeigen die vielen Mythen, die Pater Wilhelm Schmidt von der amerikanischen Urbevölkerung erzählt (Ursprung der Gottesidee II, 1929). Meist ist die Weltentstehung mit einem höchsten Wesen, dem ¶ Urheber und Heilbringer, in Zusammenhang gebracht. Nach Auffassung der Indianer ist die Erde ein riesiges Weib, dessen Brüste die Berge, dessen Adern die Flüsse, dessen Haare die Vegetation sind. Nach mexikanischer Anschauung wurde bei der Schöpfung ein ungeheurer Fisch hervorgebracht, der auf dem Wasser schwimmt; sein stachliger Leib wurde die Erde mit ihren Bergen und Hügeln (¶ Mexikanische Religion, 1). Die japanische Mythe erzählt, wie das schöpferische Urpaar Izanagi und Inzanami, auf der Himmelsbrücke stehend, mit einem Speer solange in der Salzflut rührt, bis diese sich verdickt und schließlich zu Erde gerinnt (Chant[4] I, S. 276). In wasserreichen Gegenden gilt das Wasser als Urprinzip. So kennen die Babylonier den Urzustand des ¶ Chaos als Urmeer, personifiziert in dem Ungeheuer Tiamat (Weltschöpfungsepos: ¶ Babylonien: II, 10 b α); aus dem Leib der erschlagenen Tiamat formt Marduk Himmel und Erde; aus dem Blut ihres Genossen Qingu schafft er die Menschen. Wie im babylonischen M., so ist auch sonst vielfach mit der Kosmogonie die Anthropogonie, d. h. Entstehung des Menschen, verbunden. Nach der Anschauung der ¶ Phönizier entstehen sowohl die Naturerscheinungen wie die beseelten Wesen aus der Liebesvereinigung von Wind und Chaos. Nach ägyptischer Vorstellung ist die Erde von der Künstlerhand des Gottes Ptah geschaffen; die Menschen sind auf der Töpferscheibe geformt (¶ Aegypten: II, 2 b). Die germanische Kosmogonie geht auf einen Urriesen zurück. Viele Mythologien stellen an den Anfang des Götterzeitalters gerne das herrlich ausgemalte ¶ Paradies.

Einen weiteren allgemein verbreiteten Typus stellen die kosmologischen Mythen dar, die an die Erscheinungen des Kosmos anknüpfen. Hierher gehören sehr viele Naturmythen, vor allem die Astralmythologie, die sich in allen Religionen und kosmischen Systemen findet, in klassischer Ausprägung in Babylonien (¶ Astralreligion, 4). Auch die mexikanische Religion ist stark mit astralen Elementen durchsetzt; die meisten Götter sind Gestirngottheiten. Hierher gehören ferner die Mythen, denen meteorologische Erscheinungen zugrunde liegen wie ¶ Gewitter, ¶ Regenbogen, ¶ Wolken, ¶ Winde usw.; dann besonders die allenthalben vorkommenden ¶ Sintflut-Mythen und ihr Gegenstück, die Sinbrand-Sagen. Endlich gehören in diesen Kreis die Mythen, die den Wechsel der ¶ Jahreszeiten behandeln als Kampf der Lichtgötter gegen die bösen Mächte der Finsternis, als Sterben und Auferstehen der Vegetationsgötter. In engem Zusammenhang damit stehen die Mythen von ¶ Tod und ¶ Auferstehung, die getragen sind von der Sehnsucht des Menschen nach der ¶ Unsterblichkeit, die er seinen Göttern andichtet. Nicht selten wird der Tod durch das Ungeschick eines Menschen oder eines Tieres verursacht. Afrikanische Stämme erzählen, wie der Tod durch eine falsche Botschaft des Hasen in die Welt kam (Rühle [s. Lit.], S. 34). Der babylonische M. von Adapa berichtet, wie der Held durch ein Versehen die ihm von Anu vorgesetzte Speise des Lebens verschmäht, weil er sie für die Speise des Todes hält und so der ihm zugedachten Unsterblichkeit verlustig geht. Im Gilgameschepos raubt die Schlange das Lebenskraut (¶ Babylonien: II, 10 b γ); auch Ideen wie ¶ Lebenswasser und ¶ Lebensbaum sind hier zu erwähnen. Ueberaus mannigfaltig sind Totenreich und ¶ Unterwelt in der M. gestaltet.

Die eschatologischen Mythen handeln vom Untergang der Welt und vom Ende der Tage, auch von der Welterneuerung. Gewaltige Naturkatastrophen haben sicherlich zur Ausbildung solcher Mythen an erster Stelle beigetragen. Häufig ist die Vorstellung ungeheuerlicher Endschlachten. Wie reich die Phantasie hier ihre Tätigkeit entfaltet hat, zeigt die Zusammenstellung der eschatologischen Vorstellungen in dem Artikel ¶ Eschatologie. Hier ist auch die Stelle, wo das Christentum am stärksten mit mythischen Gedankengängen durchsetzt ist (¶ Mythus: III B), verbunden vor allem mit der Idee des ¶ Gerichtes Gottes und der ¶ Parusie.

Aetiologisch könnte der weitaus größte Teil aller Mythen bezeichnet werden, sofern sie alle irgendwie etwas erklären wollen. Im engeren Sinne versteht man aber unter ätiologischen Mythen solche, die erfunden worden sind, um merkwürdige Gebilde aus der Natur und der Umwelt des Menschen verständlich zu machen: eigenartige Felsbildungen, seltsame Tier- und Pflanzenformen, menschliche Eigenschaften. Menschenähnliche Felsen werden durch Mythen erklärt, die erzählen, wie ein Mensch zur Strafe für irgendein Vergehen versteinert wurde (Niobe). Aetiologisch sind z. B. auch die zahlreichen Mondfleckendeutungen (¶ Mond, 1). Auch der biblische Schöpfungs- und Paradiesesmythus enthält mehrere Aetiologien (¶ Mythus: III A, 3 b). Eine Sonderart des ätiologischen Typus stellt der kultische M. dar. Er soll bestimmte Kulte und Kulthandlungen erklären, insbesondere meist ihr hohes Alter dokumentieren. Das Passahfest wird in Verbindung gebracht mit einem M., der erzählt, wie Jahve als Würger

und Verderber durch die Gassen der Aegypter zieht (Ex 12 $_{21\,ff}$; ¶ Feste: II, 2 b). Auch im Mysterienkult des ¶ Mithras wird vieles erst verständlich durch den M. vom stiertötenden Gott (¶ Mysterien, 7). Für den ätiologischen M. ist die Gefahr des Abgleitens zu Märchen und Sage besonders groß; speziell der Kultmythus wird zur Kultlegende (¶ Sagen und Legenden). Auch hier wieder ist deutlich, daß die Grenzen zwischen den verschiedenen Gattungen primitiver Poesie fließend sind.

5. b. Im Blick auf die Ueberlieferung der verschiedenen Völker zeigt sich, daß Mythen bei keinem Volk, in keiner Religion fehlen; es gibt kein mythenfreies Denken (¶ Mythus: I, 11). Gleichzeitig treten auch charakteristische Unterschiede zwischen den einzelnen M.en in die Erscheinung. Wenn auch die Grundelemente allen Völkern von den vielgestaltigen Erfahrungen des Lebens in derselben Weise gegeben sind, so werden sie doch sehr verschieden verarbeitet und mythisch gestaltet, wobei zur Differenzierung mehrere Faktoren mitwirken: etwa kulturelle Entwicklung, Klima, soziologische Verhältnisse, dann vor allem Unterschiede in der Veranlagung, die bei der sich im allgemeinen gleichbleibenden Struktur der menschlichen Psyche doch im einzelnen festzustellen sind. Primitive Völker kommen über die gewisse Stufe nicht hinauf (¶ Naturvölker); ihre religiöse Vorstellungswelt bewegt sich daher nur in den Formen der niederen M. (vgl. oben Sp. 374). Fast die gesamte australische M. dreht sich um die Frage, wie die einzelnen Totemgruppen ihre Schutzgeister erlangten oder wie die Tabugebräuche entstanden sind (¶ Australien: I). Bei den Zulus und anderen afrikanischen Stämmen haben Ahnenkult und Totenverehrung alle mythologischen Vorstellungen aufgesogen (¶ Afrika: II, 5). Der finnische M., wie er uns im Kalewala überliefert ist, bleibt völlig im Magischen stecken: Zauber und Gegenzauber sind sein Hauptinhalt, das Wort ist die entscheidende Zaubermacht, der Zauberer ist Runensprecher (¶ Finnische Religion). Auf ähnlicher Stufe steht die ganz von schamanistischen Gedanken beherrschte M. der ¶ Mongolen und ¶ Eskimos. Ueberall in der primitiven Sphäre sind auch astralmythologische Momente mit im Spiel (¶ Astralreligion, 1).

Von den sogenannten Kulturreligionen steht wohl die altchinesische hinsichtlich ihrer M. dem primitiven Stadium am nächsten, sofern die Vorstellungen, die dem Natur-, Ahnen- und Himmelsdienst zugrunde liegen, als mythisch zu bezeichnen sind (¶ China: II, 2 a). Hinzu kommt eine ausgesprochen praktische Veranlagung des Chinesen, der sich mit dem kultischen Zeremoniell begnügt, ohne viel nach den dahinterliegenden Ideen zu fragen. Für die reich ausgestaltete japanische M. ist kennzeichnend, daß sie viele geschichtliche Erinnerungen enthält, wie denn die ganze M. des ¶ Schintoismus nichts weiter sein will als ein chronikmäßig nüchterner Bericht über die Zustände der frühesten Vergangenheit, des Götterzeitalters. So ist z. B. der Zwist der Sonnengöttin Amaterasu mit ihrem Bruder Susanowa als mythologischer Niederschlag des politischen Antagonismus zwischen malaischen und mandschurischen Stämmen zu verstehen (¶ Japan: I, 1). Die ägyptische M. ist — soweit wir nach dem sehr bruchstückhaft überlieferten Material schließen dürfen — charakterisiert durch eine gewisse hieratische Kühle und vor allem durch ihre Verbindung mit einem offenbar uralten Tierdienst, der zeitweise alles andere überwuchert hat; viele ägyptische Götter sind als Tiere oder mit Tierkopf gedacht: die Himmelsgöttin als Kuh, der Sonnengott als Mistkäfer, Horus als Falke (¶ Aegypten: II, 2 a). Die babylonische M. ist durch und durch astral und kosmologisch. Alles läuft letztlich auf die Erforschung und Ergründung der im Kosmos sich offenbarenden übernatürlichen Mächte hinaus (¶ Astralreligion, 4). Dabei ist deutlich erkennbar, wie die priesterliche von der volkstümlichen M. sich scheidet und ausmündet in ¶ Astrologie und Astronomie. Sonst hat bei den Semiten der M. nicht viel Raum: in Israel hat der Monotheismus den M. gebrochen und verdrängt (¶ Mythus: III A, 1), und im Islam gibt es so gut wie keine M., wie sie auch schon bei den alten Arabern nur gering ausgebildet war.

Am ergiebigsten ist die mythenschaffende Phantasie bei den ¶ Indogermanen gewesen. Aus den mythischen Erzählungen aller indogermanischen Völker lassen sich gemeinsame Züge herausschälen. Ihrem allgemeinen Charakter nach ist jede indogermanische M. Himmelsmythologie; Vater ¶ Himmel und Mutter ¶ Erde als mythisches Ehepaar bilden den Grundstock des Pantheons; der Himmelsgott ist machtvoller Herr. Dazu treten zwei jugendliche Zwillingsgötter nach Art der griechischen ¶ Dioskuren, gewöhnlich mit Morgen- und Abendstern in Zusammenhang gebracht. ¶ Feuer und ¶ Sonne genießen als Quellen des Lichts Verehrung. Das ¶ Schicksal gilt als der Anteil, den die himmlischen Mächte dem Menschen zugemessen haben. Den lichten Göttern stehen finstere Mächte gegenüber, ihr Gegensatz ist meist als Drachenkampf mythisch gestaltet. Von den einzelnen Völkern werden diese Motive verschieden variiert; zu den allgemein indogermanischen Voraussetzungen treten die speziellen Faktoren je nach Volk oder Stamm. Bei den Indern (¶ Indien: II) ist charakteristisch die Verknüpfung mit spekulativ-philosophischen Elementen, die zu einer tiefen Kluft zwischen Volksreligion und brahmanischer Weisheit geführt hat. An der persischen M. (¶ Perser: II) ist neben stark nomadischem Einschlag („Kuhmythologie") eigenartig, daß sie die guten und bösen Mächte in Form des Dualismus von ¶ Licht und Finsternis so scharf kontrastiert. Die griechische Volksmythologie ist von der Idee der Mutter ¶ Erde geradezu durchtränkt; für die episch ausgeführte griechische M. (¶ Griechische Religion) ist bezeichnend, daß sie in Verbindung mit der Heldensage wohl das höchst entwickelte mythologische System darstellt, das an Reichhaltigkeit des Inhalts wie an Gestaltungskraft der dichterischen Phantasie alle anderen hinter sich läßt; zum Ausgleich zwischen Volksgut und dichterischem Erzeugnis hat wesentlich die bildende Kunst, die ihre Motive dem M. entnommen hat, beigetragen. Die Römer waren auf religiösem Gebiet durchaus Eklektiker (¶ Römische Religion); ihre mythologischen Vorstellungen haben sie zumeist von den Griechen übernommen; wenn sie Abstrakta personifiziert und Gottheiten wie Salus, Fides u. a. geschaffen haben, so ist das rationale Spekulation, die nicht mehr mythisch genannt werden kann. Bei den Germanen endlich herrscht der Gedanke des Schicksals vor, das sich schließlich unentrinnbar erfüllt in der Götterdämmerung, im Fimbulwinter (¶ Germanische Religion, 14). Der Grundton der germanischen M. ist pessimistisch, unheilschwanger, düster wie das Dickicht des nordischen Waldes.

Außer der Literatur zu I und zu den im Text genannten Artikeln vgl. Paul Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, 1910; — Rich. M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte, 1910, bes. §§ 2—4; — J. W. Hauer: Die Religionen I, 1923, S. 340 ff; — O. Rühle: Sonne und Mond im primitiven Mythus, 1925; — E. Howald: Mythos und Tragödie, 1927. **Rühle.**

Mythus und Mythologie: III A. Im AT.

1. Mythologie in Israel; — 2. Merkmale der orientalischen Mythen in der Bibel; — 3. Arten dieser Mythen: a. Naturmythen; — b. Andere Mythen; — c. Abgeblaßte mythische Erzählungen; — 4. Anspielungen an Mythen bei Dichtern; — 5. Eschatologisch gewandte Mythen; — 6. Mythische Stoffe in prophetischen Visionen; — 7. Letzte mythische Erinnerungen; — 8. Zu Hypostasen umgewandelte mythische Gestalten; — 9. Zu Sagen herabgedrückte Mythen.

1. Israel ist den Mythen nicht günstig gewesen. Der M. ist seiner Art nach polytheistisch, und er stellt die Gottheit vielfach in enger Verknüpfung mit der Natur dar (¶ Mythus: II, 2). Nun ist aber Israel von Anfang an zum ¶ Monotheismus (: II) angelegt, und dieser Zug ist in seiner Geschichte schließlich zur vollen Herrschaft gekommen. Ebenso hat die israelitische Religion in ihrer klassischen Ausprägung das Verflochtensein der Gottheit in die Natur abgelehnt und zum Schluß den Supernaturalismus mit aller Klarheit erfaßt (¶ Gottesglaube: II A, 4 d). Dazu kommt der unendliche Respekt, den man in Israel vor Jahve empfand, und nicht zuletzt die enge Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit (¶ Gottesglaube: II A, 2 a. 3 d), womit allen den Mythen, in denen ein Gott Unwürdiges tut oder leidet, für Israel das Todesurteil gesprochen war. Aus alledem erklärt sich, daß Israel — ein wahres Wunder unter den Kulturvölkern des Orients —, obwohl auch seine Phantasie reich entwickelt war und sich mit dem Religiösen beständig beschäftigte, sich doch den Mythen gegenüber spröde verhalten und sie schließlich, soweit es irgend möglich war, abgelehnt hat. Anderseits hat es auch in Israel, namentlich in ältester und dann wieder in der vorchristlichen Zeit, als in einer Welt des ¶ Synkretismus auch Israels religiöse Kraft erschlaffte und dem fremden Einfluß erlag, Kreise gegeben, die dem Heidnischen gegenüber mehr offen standen; der Druck des auf allen Seiten Israel umgebenden Polytheismus war zu stark, als daß nicht auch dies Volk zuweilen hätte nachgeben und Mythisches hätte übernehmen müssen. Die gleichzeitige Wirkung dieser beiden entgegenwirkenden Kräfte ist, daß zwar nicht wenige Mythen in Israel eingewandert sind, daß sie aber im AT nirgends rein und ohne Umdeutung vorliegen. Erzeugt hat Israel, soweit wir erkennen können, Mythen überhaupt nicht oder nur sehr wenige.

2. Die altorientalischen Mythenstoffe der Bibel sind an folgenden Merkmalen zu erkennen: Mythen des Altertums setzen, wenn sie treu erhalten sind, Verhältnisse und Anschauungen sehr alter Zeit voraus. Ein besonders deutliches Merkmal des M. ist demnach die Wildheit und Roheit der handelnden Personen und die ungeheuerliche Furchtbarkeit ihrer Handlungen (¶ Mythus: II, 4, Sp. 375). Da blicken wir, namentlich im altbabylonischen M., in eine Welt voll von Gewalttat, von wütendem Zorn und derbem Genuß. Gewaltige Leidenschaften stürzen wider einander los; Lüge und Betrug übt jedermann; und die Götter stehen mitten in diesem Getriebe. Wilde Sinnlichkeit erscheint ihrer nicht unwürdig; und der Babylonier ehrt sie, indem er sie darstellt, von furchtbarer Wut gegen den, der sie kränkt, ergriffen. — Um vieles gemäßigter ist alles Mythische, was im AT durchklingt. Aber auch hier fehlen die grotesken Umrisse und die brennenden Farben des alten M. nicht. Der weltschaffende Gott — so hat ein in der Bibel vielfach angeführter M. berichtet (s. 4, Sp. 386) — erlegt in heißem Kampfe das Ungetüm der Urzeit, spaltet es mitten hindurch und bildet so Himmel und Erde; im Babylonischen ist das so geteilte Wesen sogar die Urmutter aller Götter gewesen (¶ Schöpfung: I. II). Oder man denke an den M., der OffbJoh 12 vorliegt (¶ Mythus: III B, 3): die Göttin des Himmels ist schwanger und schreit in den Schmerzen der Geburt; vor ihr steht mit sieben Köpfen der böse Drache, der das Kind, sobald es den Schoß der Mutter verläßt, fressen will: so kämpft der alte Gott gegen den neuen!

3. Unter den überlieferten orientalischen und in der Bibel nachklingenden Mythen hat man folgende Arten zu unterscheiden:

3. a. Manche sind als Naturauffassungen zu verstehen (¶ Mythus: I, 6; II, 2). Die großen Erscheinungen der Natur hat man als Handlungen oder Erlebnisse riesiger persönlicher Wesen gedeutet. So ist die ¶ Sonne ein strahlender Held, der seine Bahn durchläuft (Ps 19 $_6$), der sein Schiff über das Wasser des Himmels lenkt (ägyptisch) oder wie ein Krieger auf dem Streitwagen mit weißen Rossen fährt (babylonisch). Der Morgenstern geht herrlich auf, aber muß vor den Strahlen der Sonne erblassen; dies legt sich das Altertum so zurecht: Hēlāl will den höchsten Weltenthron besteigen, aber wird in die Unterwelt hinabgestürzt (Jes 14 $_{12\,ff}$; vgl. unten 4, Sp. 385). Besonders oft wird der M. vom Frühling (¶ Jahreszeiten, 3) erzählt: die Sonne des neuen Jahres, dargestellt als ein siegreicher Held, überwindet den Drachen der Finsternis und des Wassers und schafft die neue Welt. Ein anderer M. erzählt vom ¶ Regenbogen: wenn der Gott des Gewitters seine feurigen Pfeile nicht mehr schießen will, stellt er seinen ungeheueren Kriegsbogen in die Wolken (Gen 9 $_{12\,ff}$). Ursprünglich ist der Natur-M. die Deutung einer immer wiederkehrenden Begebenheit: jedesmal, wenn der Regenbogen nach dem Gewitter erscheint, sagt man, daß Jahve seinen Bogen beiseite gestellt habe. Später aber erscheint der M., von der betreffenden Naturbegebenheit losgelöst, als eine einmalige Begebenheit aus der Vorzeit, und in dieser Wendung sind uns die Mythen im AT fast sämtlich überliefert: den Regenbogen hat Gott einmal — nach der Sintflut — in die Wolken gestellt.

Eine besonders merkwürdige, in Israel mit besonderer Deutlichkeit zu beobachtende Weitergeschichte ist, daß die Urmythen auf die Endzeit übertragen werden (vgl. unten 5). Diese Erscheinung ist so zu erklären, daß die Phantasie ebenso wie in der fernen Vergangenheit so auch in der fernen Zukunft einen Raum findet, in dem sie sich ergehen kann, während die Gegenwart zu kahl und nüchtern erscheint, als daß man darin das Auftreten der Gottheit erwarten dürfte. So kommt es, daß man von der Endzeit dasselbe erwartet, was nach anderer Ueberlieferung in der Urzeit geschehen ist. Stellt man beides zusammen, so ergibt sich, daß die Endzeit der Urzeit gleich ist: einst kommt ein neues Chaos, darauf folgt eine neue Schöpfung, in der ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen, und wiederum eine neue, „goldene" Zeit. Dieser Satz, daß Gott „das Letzte" so macht, „wie das Erste" gewesen ist (Barn 6 $_{13}$), spielt besonders in der ¶ Apokalyptik (: II), aber auch schon bei den Propheten eine große Rolle.

3. b. Doch sind durchaus nicht alle Mythen, die in Israel und im Judentum erhalten sind, Naturmythen zu nennen. Andere Mythen, die übrigens mit diesen zum Teil eng verwandt sind, sind ätiologischer Art, d. h. sie wollen gewisse Erscheinungen erklären. So erklärt die Geschichte von der Schöpfung des

Weibes aus der Rippe des Mannes, warum Mann und Weib die Geschlechtsgemeinschaft begehren, Gen 2_{21} f. Der Paradiesesmythus (¶ Paradies: II) will u. a. erklären, warum der Mensch zu der sauren Ackerarbeit und das Weib zu den Nöten seines Geschlechtslebens verflucht ist, Gen 3_{16} ff. Die Erzählung vom „babylonischen Turm" (¶ Turmbau) will zeigen, woher die Verschiedenheit der menschlichen Sprachen und die Zerstreuung der Menschen über die Erde kommt, Gen 11. — Einige dieser von uns so genannten „Mythen" sind den ¶ Märchen verwandt oder enthalten Züge, die bei andern Völkern in Märchen auftreten. So hat z. B. die Erzählung, die es begründen will, wie die Schlange zu ihrem grauenhaften Kriechen auf dem Bauche und zu ihrer seltsamen Nahrung kommt — sie frißt nach Meinung des Hebräers Staub —, viele Gegenstücke in den Märchen, die auffallende Eigenschaften von Tieren erklären. Märchenhaft ist auch das Hauptmotiv der Paradiesesgeschichte, das Verbot einer Speise, aus dessen Uebertretung dann so großes Unheil gekommen ist, ebenso die Vorstellung vom Paradiese selber, d. h. von einem köstlichen Wunderlande, in dem die Menschen einst in reichster Glückseligkeit gelebt haben, ferner von der Zauberwache, die ein solches Land in der Gegenwart vor dem Angriff der Menschen behütet, Gen 3_{24}, u. a. m. — Dies vielfache Zusammentreffen des Märchens und des M. ist kein Zufall, sondern ist aus der inneren Geschichte der beiden Gattungen zu verstehen (¶ Mythus: II, 4, Sp. 376). Das Märchen ist, im großen betrachtet, das ältere; der M. ist in einer entwickelteren Zeit entstanden: damals gab es z. B. die Gestalten gewaltiger, weltherrschender Götter, während im Märchen die niederen Geister und Gespenster ihr unheimliches Wesen treiben; im M. kehren dann die alten Märchenstoffe wieder, sind aber jetzt ins Ungemessene vergrößert und auf eine höhere Stufe erhoben.

Neben den beiden in 3a und 3b erwähnten Mythenarten gibt es auch im AT solche, die sich weder als Deutungen von Naturbegebenheiten noch als ätiologische Erklärungen verstehen lassen, sondern die anderswo entstanden sein müssen. Dahin gehört der M. von den „Engelehen", wonach einst untergeordnete göttliche Wesen mit den schönsten Töchtern der Menschen Ehen geschlossen und mit ihnen die „Titanen" (Nephīlīm) erzeugt haben, Gen 6. Die Ueberlieferung von einem seligen Zeitalter am Anfang, da auch die Tiere untereinander Frieden hielten, vgl. Gen 1_{29} f, ist vielleicht von der Anschauung eines gottgeweihten Gartens ausgegangen, in dem die Tiere der Gottheit gehalten wurden.

3. c. Zu einer eigentlichen Göttergeschichte gehören mindestens zwei Götter. Das ist einer der Gründe, weshalb der israelitische Monotheismus die heidnischen Göttermythen nicht ohne starke Abänderungen hat übernehmen können. Daher kann ein rechter israelitischer M. nur zwischen Gottheit und Menschen spielen. Aber auch die Menschheit wird nach eigentlich israelitischer Anschauung der Gottheit gegenüber so gering geschätzt (¶ Fleisch und Geist, 1), daß sie sich nicht dazu eignet, ein würdiger Gegenspieler Gottes zu werden; denn sobald die Gottheit selbst in die Handlung eintritt, ist alles entschieden. Daher kann die Disposition eines israelitischen M., wenn eine „Verwickelung" herauskommen soll, nur diese sein, daß zunächst die Menschen handeln, bis dann die Gottheit auftritt und das Ganze zu Ende führt. Das ist die Disposition der Erzählungen vom ¶ Turmbau und vom ¶ Paradies (: II). Anders ist es in der ¶ Sintflut-Geschichte, wo Gott gleich von Anfang an auftritt, aber eine Spannung über das Schicksal der Menschen auch nicht mehr zustande kommt. Wieder anders steht es mit der Schöpfungsgeschichte Gen 1, wo Gott ganz allein handelt, aber infolgedessen eine eigentliche „Geschichte" auch nicht mehr geboten werden kann (¶ Schöpfung: II). Auch hieran also kann man sich klar machen, daß der israelitische Monotheismus, sofern er überhaupt heidnische Göttermythen übernahm, diese nur in einer sehr abgeblaßten Form gebrauchen konnte, in der diese Erzählungen, so hoch sie sich auch über ihre frühere Gestalt dem Geiste nach erhoben, doch vieles von ihrer ursprünglichen Schönheit verlieren mußten.

Solche abgeblaßten, ursprünglich mythischen Erzählungen sind uns in der Urgeschichte der Bibel erhalten. Es handelt sich dabei um folgende Stücke: α) die Schöpfungsgeschichte des Priesterkodex Gen 1 (¶ Schöpfung: II), der verschiedene mythische, vor allem babylonische Ueberlieferungen zugrunde liegen, die aber gegenwärtig in ihrer feierlichen Größe und zugleich in ihrer Farblosigkeit mehr den Eindruck eines Lehrstücks als einer Erzählung macht; — β) der wundervolle Paradiesesmythus Gen 2. 3 (¶ Paradies: II), voll von kindlichen und tiefen Gedanken und noch mit dem Farbenreiz mythischer Nachklänge geschmückt, der vielleicht aus Mesopotamien stammt, und mit dem eine sehr altertümliche Schöpfungserzählung (¶ Schöpfung: II) verwoben ist; — γ) gleichfalls von dem Jahvisten rührt die Geschichte von den Ehen der Söhne Gottes her, wovon in der Bibel nur ein paar Sätze erhalten sind, Gen 6_{1-4}; — δ) sodann die ¶ Sintflut-Erzählung in zwei Abwandelungen von höchst eigentümlicher Prägung vorhanden, die beim Jahvisten und im Priesterkodex überliefert sind und auf eine babylonische Erzählung zurückgehen; — ε) schließlich die ¶ Turmbau-Erzählung des Jahvisten, ebenso vielleicht in zwei Rezensionen aufzulösen und aus der Nähe von Babylonien, aber nicht aus babylonischer Ueberlieferung stammend.

Vergleicht man diese biblischen Urerzählungen im ganzen etwa mit den babylonischen (¶ Babylonien: III, 3), so kann man die Macht der israelitischen Religion, welche die fremden Ueberlieferungen mit ihrem Geiste erfüllt und das für Israel Anstößige und Geringwertige abgestoßen hat, nicht genugsam bewundern. Doch muß anderseits bemerkt werden, daß die biblische Sintflutgeschichte nicht einfach von der entsprechenden, im Gilgamesch-Epos (¶ Babylonien: II, 10 bγ) enthaltenen, sehr phantastischen und bis zum Rande mit buntester M. erfüllten babylonischen Erzählung herkommt, sondern daß jene auf eine einfachere, märchenähnlichere Form zurückgehen mag, wie sie etwa bei ¶ Berosus erhalten ist. Zu den heidnischen Resten, die in der biblischen Urgeschichte übrig geblieben sind, gehören vor allem gewisse starke Anthropomorphismen, wie sie sonst im AT ungewöhnlich sind (¶ Anthropomorphismus); auch die düstere Stimmung dieser Erzählungen, die mit Vorliebe von furchtbaren Gerichten handeln, in denen die Gottheit die Menschen in ihre Schranken zurückweist, mag auf den Einfluß der Fremde zurückgehen. Auf diese Einwirkung einer fremden weltbeherrschenden Kultur, deren Gesichtskreis ein größerer war als der enge des alten Israls, geht es aber auch zurück, wenn hier immer wieder von „den Menschen" die Rede ist, und wenn die Gottheit, die hier auftritt, über die ganze Welt gebietet (¶ Gottesglaube: II A, 2 c); vgl. H. Gunkel, Genesis, (1901) 1910 [3]—1922 [5], S. XIII f.

4. Viel stärker als in der Urgeschichte tritt uns das Mythische entgegen bei at.lichen Dichtern und in poetischen Stücken der Propheten (¶ Propheten: II B). Daß es aber gerade Dichter sind, die diese Mythen so liebten, ist gewiß kein Zufall; zehrt doch die Dichtung der ganzen späteren Welt von der Herrlichkeit der alten mythischen Gebilde.

So wird in einem spöttischen Leichenliede auf den Fall des Weltreichs der König, der sich ungeheuerer Taten vermessen hat und schmählich enden soll, mit Hēlāl, Schachars Sohn, verglichen (vgl. oben 3 a), der einst auf Wolkenhöhen zum Himmel emporsteigen und sich dort auf dem Götterberge im fernsten Norden, hoch über den Gottessternen, wo der höchste der Götter thront, niederlassen wollte, dann aber zur Unterwelt, in den tiefsten Schlund schmählich gestürzt ward (Jes 14 $_{12}$ ff). Von dem M., an den hier angespielt wird, sind nur einige Grundzüge erhalten. Die Heimat des M. ist nicht bekannt. Das Motiv des jähen Sturzes vom Himmel findet sich auch bei dem babylonischen Etana (vgl. H. Zimmern, KAT^3, 1903, S. 564 ff) und dem griechischen Phaëton (vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 132 ff; Hedwig Jahnow, Hebräisches Leichenlied, 1923, S. 239 ff).

Eine ältere, mythologischere Form des Paradiesesmythus wird Hiob 15 $_{7}$ f vorausgesetzt: danach hat der „erste Mensch", der bereits vor der Welt gekreißt worden war — ein Gegenstück findet sich im finnischen Kalevala, Rune III —, einst verbotenerweise die göttliche Ratsversammlung belauscht und sich so geheime Weisheit gestohlen; man denke dabei an den griechischen Prometheus (vgl. H. Gunkel, Genesiskommentar, 1910^3—1922^5, S. 33 f).

Mit diesem M. nicht zu verwechseln ist der Ezech 28 $_{1-19}$ angeführte M. von einem ungenannten, vom Himmel gestürzten und vormals überaus herrlichen Wesen: einst ein wundervolles göttliches Kunstwerk, im Glanze der köstlichen Steine und des Goldes strahlend, war er in den Gottesgarten, auf den heiligen Berg gesetzt, ein Genosse der Keruben als priesterlicher Wächter = schirmender „Gesalbter" (vgl. Dan 9 $_{26}$), und wandelte im Kreise der feurigen Steine (die das Heiligtum umgeben) in unsträflicher Vollkommenheit. Da aber ward ein Vergehen an ihm erfunden; er hat das Heiligtum, das er zu hüten berufen war, selber durch Frevel entweiht; zu solcher Hoffart hatte ihn das Bewußtsein seiner Schönheit verführt. Da hat ihn eine furchtbare Strafe getroffen: Feuer ist vom Heiligtum ausgegangen und hat ihn verzehrt; und so ist er (brennend) zur Erde heruntergestürzt und zu Asche geworden. Solche Verstoßung aus Eden um einer Sünde willen kann mit der Paradieseserzählung verglichen werden (Genesiskommentar, 1910^3 bis 1922^5, S. 34), ist aber doch deutlich von ihr unterschieden, da dieser göttliche Wächter zuletzt verbrannt und vernichtet wird, während der Urmensch doch natürlich zum Schluß des Ganzen Kinder zeugen muß, in denen seine Art fortdauert. Gegenstücke finden sich zu diesem Mythus in Einzelheiten — so gibt es auch in orientalischer und griechischer Ueberlieferung solche lebendige Kunstwerke —, aber nicht für die gesamte Erzählung. Mannigfache Versuche der Wiederherstellung des stark verderbten Textes liegen vor, die beste bei Hedwig Jahnow, Hebräisches Leichenlied, 1923, S. 221 ff.

Sehr häufig finden wir ferner poetische Varianten zur Schöpfungserzählung, wonach Jahve vor der Schöpfung mit dem ¶ Drachen, einem Wasserungeheuer, das vorher die Welt beherrscht hatte, einen Kampf bestanden hat (Jes 51 $_{9}$ f, Ps 89 $_{10}$ ff). In anderen Stellen ist das Mythologische zurückgetreten, und es wird nur von Wassern gesprochen, die Jahve, als er die Welt schuf, durch den Donnerhall seines Scheltens vertrieben hat (Ps 104 $_{6}$ ff). Dieser M. ist offenbar einmal sehr beliebt gewesen und findet sich im AT und NT in mancherlei Abwandlungen. Das hohe Alter der Gestalt des Drachen bezeugt Amos 9 $_{3}$, wo von der Schlange im Meer geredet wird, das Alter der Erzählung vom Drachenkampf geht aus Jes 30 $_{7}$ hervor: das „geschweigte Rahab". Besonders häufig findet sich der M. in späterer Zeit, wo die Feinde Gottes, Israels, der Frommen, die Weltreiche sowohl wie die dämonischen Mächte als Drachen vorgestellt werden. Besonders merkwürdig ist das Auftauchen dieser Ueberlieferungen in der Apok Joh 11 $_{7}$ ff. 12. 13. 17. Der Grundstock solcher Drachen-Ueberlieferungen scheint babylonischen Ursprungs zu sein und auf den Kampf Marduks gegen das Urwesen Tiāmat (¶ Drache, 1 c; ¶ Chaos) zurückzugehen (¶ Babylonien: III, 3). Aber die große Mannigfaltigkeit des über solche Ungetüme Erzählten wie auch die Mehrzahl der Namen, die sie führen (¶ Drache, 2), macht es von vorneherein wahrscheinlich, daß hier verschiedene Ueberlieferungen, auch verschiedener Völker zusammengekommen sind. So ist Ezech 29 $_{3}$ ff 32 $_{2}$ ff der Drache ein Bewohner des Nils, als Krokodil gedacht; Verkörperung der Nilschwelle, deren Ueberwindung durch Jahve auf den Kampf des Horus gegen den zuweilen als Krokodil vorgestellten Seth-Typhon zurückgehen wird. Hiob 3 $_{8}$ ist der Drache das Untier, das die Sonne in der Nacht festhält, daß sie nicht aufgehe (Hans Schmidt, Jona, 1907, S. 89 f); Hiob 26 $_{13}$ ist er vielleicht das mythologische Ungeheuer, von dem die Sonnenfinsternis kommt (vgl. H. Gunkel, Genesiskommentar, 1910^3—1922^5, S. 121 f).

Auch andere poetische Schöpfungserzählungen werden zuweilen angeführt: wie die Berge „geboren" wurden und Welt und Erde „kreißte" (Ps 90 $_{2}$), oder wie das Meer aus dem Schoße hervorsprang und Gott das neugeborene Kind mit Windeln bedeckte (Hiob 38 $_{8}$ f), oder wie Gott die Grundlagen der Berge legte, als allzumal, wie beim Fest des Grundsteinlegens, „die Morgensterne jubelten und jauchzten alle Gottessöhne" (Hiob 38 $_{6}$ f). Oder wir hören von dem großen Geheimnis der Schöpfung, wonach es Gott so gefügt hat, daß die Erde auf Wasser gegründet ist und doch nicht schwankt (Ps 24 $_{2}$ u. a.); wie denn überhaupt in den Hymnen und besonders in deren häufigen kosmologischen Anspielungen das Mythische eine Stätte gefunden hat (¶ Schöpfung: II).

Mehrfach hören wir auch die Erzählung vom göttlichen Weltenbaum, eine Erzählung, die auf der Grenze des Märchens zum M. steht. Dieser Baum war aus den Tiefen der Urflut entsprossen, streckte seine Zweige bis zu den Wolken und überragte alle Bäume; alle Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen, alle Tiere des Feldes gebaren unter seinen Aesten, viele Völker wohnten unter seinem Schatten, alle Bäume Edens beneideten ihn im Garten Gottes. Aber als der Baum allzu hoffärtig geworden war, ward er abgehauen, daß seine Zweige auf die Berge und in alle Täler fielen. Da trauerte die Urflut und alle Völker erbebten, und die schon früher gefallenen Bäume trösteten sich, Ezech 31 (vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, 1917, S. 22 ff). — Dieselbe Ueberlieferung kehrt Daniel 4 $_{7}$ ff wieder. Danach steht der Baum inmitten der Erde, reicht bis zum Himmel und ist bis

ans Ende der ganzen Erde zu sehen. Auf Befehl eines Himmlischen umgehauen, bleibt ihm doch ein Wurzelstock in der Erde, der, damit er nicht ausgerottet werden kann, mit eisernen und ehernen Fesseln im Boden befestigt ist (vgl. H. Gunkel, ebda. S. 25 f). Erzählungen von solchem Riesenbaum kennen auch andere Völker (¶ Lebensbaum).

Ein überlieferter Stoff liegt auch der Weissagung Ezech 16_{14} ff zugrunde: ein ausgesetztes Mädchen, durch Wirkung eines Segenswortes in der Wildnis aufgewachsen, wird von einem Vorüberkommenden zur Gattin erwählt, köstlich bekleidet und zur Königin erhoben. Die Geschichte scheint ursprünglich ein Märchen zu sein, klingt aber in ihrer barock-phantastischen Ausführung wie ein M. (vgl. H. Gunkel, ebda. S. 114 ff).

Während alle diese mythischen Stoffe mindestens unter dem Verdacht stehen, aus der Fremde zu Israel gekommen zu sein, dürfen wir vielleicht israelitischen Ursprung annehmen für die Erzählung, wie ¶ Jahve, von den Schrecknissen des Gewitters und Vulkans begleitet, herniederfährt. Die Erzählung ist manchmal am Sinai (¶ Berge: II) lokalisiert, so in poetischen Rezensionen der Mose-Geschichte (Deutn 33_2 Richt 5_4 f) und in der Elias-Erzählung. An anderen Stellen folgt dann der Kampf des Gottes wider das Meer, vgl. besonders Hab 3_3 ff Ps 18_9 ff, wieder an anderen der Kampf gegen irgendeinen anderen Feind (Jes 30_{27} ff Richt 5_4 f). Diese Schilderung des furchtbaren Auszugs Jahves scheint also einmal die Einleitung zu einem Götterkampfe gewesen zu sein.

5. Eine Reihe der eben genannten mythischen Stoffe liegt uns gegenwärtig in eschatologischer Umdeutung vor (¶ Eschatologie: II): was die Dichter von der Urzeit erzählen, das fassen die Propheten als Bilder der Ereignisse der Endzeit (vgl. 3 a, Sp. 382): der Weltenbaum, den die Gottheit umhaut, ist ein Bild Aegyptens, dessen Macht sie vernichtet (Ezech 31), und der wundervolle Paradieseswächter, den sie brennend auf die Erde niederwirft, wird auf den König von Tyrus gedeutet, den sie vom Throne stürzt (Ezech 28_{11} ff). — Daneben aber gibt es bei den Propheten noch eine fast unübersehbare Fülle mythischer Vorstellungen, gleichfalls meistens in dieser Umdeutung von der Urzeit in die Endzeit. Ein Wettersturm braust über die Erde dahin (Jes 2), im Weltenbeben kracht sie auseinander (Jes 24_{19}), eine neue Sintflut rafft alles Lebendige dahin (Jes 17_{12} ff 24_{18}, vgl. 54_9). Im Himmel aber hält Gott schreckliches Gericht, daß sein Schwert vom Blute trunken wird (Jes 34_5). Aber auf das Chaos (Jerem 4_{23} ff) folgt eine neue Schöpfung (Jes 65_{17}); noch einmal bricht die goldene Zeit an, wo selbst die wilden Tiere Frieden halten (Jes 11_6 ff). Auch die Gestalt des ¶ Messias gehört in diesen Kreis (vgl. auch ¶ Immanuel); es ist ursprünglich wohl die Figur eines Gott-Königs, von dessen Geburt die Rettung erwartet wird (Jes 9_5 Micha 5_2), und der in Israel zu einem mit göttlicher Kraft erfüllten Menschen, einem neuen David oder einem Nachkommen Davids geworden ist. Ebendahin gehört die häufige Darstellung des zukünftigen Jerusalems, in der Verschiedenes zusammengekommen ist: es ist entweder eine von köstlichen Edelsteinen leuchtende Märchen- und Gottesstadt (H. Gunkel, Märchen im AT, S. 62 ff), oder es ist das Paradies mit seinen Lebensströmen (ebda. S. 48), die die Stadt umgeben und wundervoll beschützen (ebda. S. 48; vgl. H. Gunkel, Genesis-Kommentar, 1910[3]—1922[5], S. 35 ff). Alles in allem ein außerordentlich reichhaltiger Stoff, dessen Untersuchung in den bisherigen Kommentaren, die sich allzu einseitig mit den kritischen und zeitgeschichtlichen Fragen beschäftigen, sehr vernachlässigt und doch für das Verständnis der Propheten wie besonders der Apokalyptik ganz unumgänglich ist. Vgl. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, (1903) 1930[3], S. 21 ff. 48 ff. 51 ff; H. Greßmann, Ursprung der israelitischen und jüdischen Eschatologie, 1905 (1929[2] unter dem Titel „Der Messias").

6. Eine andere Stelle, in der sich Mythisches bei den Propheten findet, sind ihre Visionen (¶ Propheten: II, B). Denn natürlich schauen sie das Himmlische in derjenigen Gestalt, die es nach dem Glauben des Volkes und nach ihrem eigenen besitzt. So sieht Jesaias den Thron Jahves von den sechsflügeligen Saraphen bewacht, Jes 6 (¶ Geister, Dämonen, Engel: II, 2 b). Ezechiel schaut ihn von viergesichtigen Keruben und seltsamen Rädern getragen, Ezech 1 (¶ Geister usw.: II, 2 a), oder er sieht Jahves Geister, die seine Befehle vollziehen, in ihrer Mitte eine Gestalt in Linnen, mit dem Schreibrohr an der Seite: das sind ursprünglich die sieben babylonischen Planetargötter, in deren Mitte Nabû, der Gott der Schreibkunst steht (Ezech 9_2). — Ganz erfüllt von seltsamen, ursprünglich mythologischen Figuren und Szenen sind die Nachtgesichte des ¶ Sacharja: da sind die Kundschafter Jahves auf vier Arten verschiedenfarbiger Rosse, die sich zur Botschaft vor Jahve stellen (1_7 f), und die göttlichen Kriegswagen, die von den Erzbergen, in denen Jahve wohnt, über alle Welt hin ausfahren, um seine Befehle zu vollziehen, auch diese, vier an der Zahl, von buntfarbigen Rossen gezogen (6_1 ff); beides, Wagen und Reiter, sind eigentlich eine Darstellung der vier Winde, die bald als Kunstschafter, bald als Krieger Gottes gedacht werden. Oder der Prophet schaut „die Bosheit", in einem Maß eingeschlossen und von zwei Weibern mit Storchflügeln fortgetragen (5_5 ff). Die vier Weltreiche, sonst als Ungeheuer — etwa mit Hörnern — vorgestellt, zeigen sich ihm in abgekürzter Darstellung als vier Hörner, die jetzt niedergeschlagen werden sollen; schon sind die vier göttlichen Schmiede zu schauen, welche die Hacken dazu schärfen (so ist zu lesen, Sach 2_1 ff). Offenbar hat die engere Berührung mit dem Heidentum seit dem babylonischen Exil die Phantasie des Judentums mit mythologischen Gebilden erfüllt. Bemerkenswert ist, daß auch die Gestalt des Satan (Sach 3; ¶ Teufelsglaube: II) mit zu dieser phantastischen Welt gehört. Besonders aber ist die spätere Zeit diesem Einfluß erlegen: die Visionen Daniels, Henochs, der Apok Joh und der sonstigen ¶ Apokalyptik (: II. III) sind über und über mit ursprünglich mythologischem Stoff erfüllt und geben diesen Schriften die eigentümlich barocke, seltsam packende Haltung.

7. Aber auch dies ist noch nicht alles. Es kommt noch hinzu eine wiederum kaum zu übersehende Fülle von allerlei Erinnerungen an Mythisches oder Märchenhaftes in Vorstellungsart und Sprache, besonders bei den Dichtern. Mythisch dürfen wir die stärksten Anthropomorphismen des AT.s nennen, wenn es etwa heißt, daß Jahve, in die Schlacht stürmend, den grausigen Kriegsruf anstimmt (Jes 42_{13}), daß er mit blutbespritztem Gewande aus dem Kampfe zurückkehrt (Jes 63_3), daß er vor grimmiger Wut „brüllt" (Amos 1_2), oder daß er mit gewaltigen Götterschritten über die Höhen des Landes dahinschreitet (Micha 1_3). Neben Jahve dem Krieger steht

Jahve der König: da wird er etwa vorgestellt, wie er mit seinen himmlischen Dienern in einer „Ratsversammlung" die Dinge seines Reiches bespricht: von solchem göttlichen Rat hören wir in der Einleitung zum Hiobbuch, und an ihn richten sich Gottes Worte vor der Schöpfung des Menschen (Gen 1 $_{16}$). Eine ähnliche Szene ist es auch, wenn alle „Götter" vor ihm niederfallen müssen, Ps 97 $_{8}$. Auch die im Märchen beliebte, im M. wiederkehrende Betrachtungsweise, wonach der Natur ein persönliches Leben und Empfinden zugeschrieben wird, haben die Dichter immer bewahrt: die Zedern des Libanon jauchzen (Jes 14 $_{8}$), die Eichen Basans jammern (Sach 11 $_{9}$), und Himmel und Erde erzittern, wenn Jahves Stimme erschallt (Joel 4 $_{16}$) usw. Oder man denkt die Morgenröte als ein Wesen mit riesigen Schwingen (Ps 139 $_{9}$), den Sturm als ein geflügeltes Roß (Ps 104 $_{3}$). Auch die mythischen Stätten dauern in der Dichtung fort: so wird die Unterwelt als eine Festung mit unzerbrechlichen Riegeln und Toren geschildert (Jes 38 $_{10}$ Jona 2 $_{7}$) oder als ein grimmiges Ungeheuer, das mit aufgesperrtem Rachen alles niederschlingt (Jes 5 $_{14}$). Auch die Beziehung der Gottheit zur Natur ist vielfach mythologisch gedacht (¶ Weltbild und Weltanschauung: II). Zwar behauptet die zur Herrschaft gekommene, eigentlich at.liche Lehre, daß Gott und Welt ihrem Wesen nach völlig voneinander getrennt seien und daß Gott von außen her der Welt seinen Willen auferlege, aber die Dichter haben sich dennoch zu allen Zeiten der altüberlieferten schönen Bilder bedient, wonach die Gottheit viel enger in die Dinge der Natur verflochten ist: da ist der Sturm sein Roß, das Licht sein Kleid (Ps 104 $_{2}$ f), der Donner seine furchtbar tosende Stimme, die Blitze seine feurigen Pfeile und der Regenbogen der Kriegsbogen, mit dem er sie abschießt. Und so hat man in der ungeheuren, majestätischen Vulkanwolke einmal Jahve selber in seiner ¶ „Herrlichkeit" gesehen (¶ Feuer- und Wolkensäule).

8. Diese mythischen Vorstellungen sind, wie das Obige zeigt, uns in mancherlei Abblassungen, Verdunkelungen und Umdeutungen erhalten. Eine besonders bedeutsame Form der Umdeutung ursprünglich mythologischer Gestalten ist es, daß vielfach an deren Stelle abstrakte Begriffe getreten sind, von denen aber so geredet wird, wie wenn es konkrete Gestalten wären. Heidnische Weisheit wußte von einer Göttin der Weisheit, der Lieblingstochter des höchsten Gottes; die hebräischen Weisen setzen dafür die „¶ Weisheit" ein, Spr 8 $_{22}$ ff. Die Götterthrone werden, wie die Abbildungen zeigen, von Dämonen getragen, vgl. Ezech 1; die Psalmisten singen, daß „Recht und Gerechtigkeit" den göttlichen Thron stützen (Ps 97 $_{2}$ 89 $_{15}$). Oder der Psalmist betet, daß „Licht und Treue" ihn geleiten mögen (Ps 43 $_{3}$, vgl. 91 $_{11}$); er weissagt, daß sich in der Endzeit „Güte und Treue" begegnen (Ps 85 $_{11}$) usw. Solcher Glaube an Hypostasen ist schon in viel älterer, vormythologischer Zeit nicht selten gewesen (¶ Hypostasen); er ist dann besonders wichtig geworden zu einer Zeit, wo die Mythologie unter dem Einfluß des Monotheismus verblaßte, namentlich zur Zeit der Religionswende, wo die Menschen die derben mythologischen Figuren nicht mehr ertrugen, aber vom mythischen Denken noch nicht völlig frei waren. Daher zu jener Zeit die Fülle von Wesen, die zwischen Abstraktionen und Hypostasen schwanken, wie die „Weisheit", der „Logos" (¶ Christologie: I, 3 a. 5 b) und viele andere, im Judentum (¶ Hypostasen, 2. 3. 4) und besonders in der ¶ Gnosis.

9. Eine frühere Forschung ist der Meinung gewesen, daß die ¶ Sage als solche aus dem M. entstanden sei, und hat sich daher bemüht, womöglich zu jeder Sage und jeder Sagengestalt den mythischen Hintergrund aufzufinden: eine Methode, die besonders in dem von Hugo ¶ Winckler vertretenen ¶ Panbabylonismus in Blüte gestanden hat, aber auch noch gegenwärtig beliebt ist und nicht grundsätzlich bestritten werden soll. Aber wenn auch das Urteil über diese Ausschreitungen des Panbabylonismus leicht ist, so ist es doch schwer, im einzelnen zu sagen, wo wirklich in biblischen Sagen mythische Nachklänge vorliegen. Der Tatbestand scheint vielmehr darauf zu führen, Sagenstoffe, die früher mythologisch erklärt worden sind, ansprechender als Nachklänge von Märchen zu verstehen. So ist es besonders bei den Sagen von Jona (¶ Jonabuch, 4), ¶ Simson, ¶ Jephtha, ferner beim bethlehemitischen Kindermord u. a. Auch in den Vätersagen von ¶ Abraham (: 4), ¶ Isaak, ¶ Jakob und Esau und ¶ Joseph, sowie in der Esther-Geschichte (¶ Estherbuch, 6) wird nichts Mythisches stecken. Ein völlig sicherer Fall, wo der M. zur Sage herabgedrückt worden ist, scheint also im AT nicht vorzuliegen.

Alles zusammengenommen, ein unerwartet reichhaltiger Stoff: Denkmal des Kampfes, den Israel gegen den Polytheismus hat kämpfen müssen. Ebendarauf aber, daß Israel die Mythologie zwar im Grundsatz überwunden, im einzelnen aber vielfach beibehalten hat, beruht die besondere Schönheit der biblischen Dichtung: die höchsten Gedanken der Religion in der wundervollen Bilderwelt des M.

Eine Zusammenstellung und zusammenfassende Behandlung aller in der Bibel erhaltenen Mythen und mythischen Stoffe ist noch nicht vorgelegt worden. Ueber einzelnes vgl. die Literaturangaben im Text. **Gunkel.**

Mythus und Mythologie: III B. Im NT.

1. Urchristentum und M.; — 2. Das mythische Weltbild; — 3. Die Eschatologie; — 4. Die Gestalt Jesu Christi und der M.

1. Im Urchristentum begegnet der M. weder als Dichtung, die nur ein Spiel der Phantasie ist, noch als theogonische oder kosmologische Spekulation, die nach dem Woher von Welt und Mensch fragt. Man fragt vielmehr nach dem Wohin und versteht das Jetzt unter der nahen Zukunft des Weltendes und der Ankunft Christi (¶ Eschatologie: III). Aber damit, daß die Zukunft nicht als das Ergebnis geschichtlicher Entwicklung, sondern als Gottes wunderbare neue Schöpfung erwartet wird, wird sie mythologisch verstanden. Das Eigentümliche des urchristlichen Bewußtseins ist jedoch, daß diese Zukunft schon als in geheimnisvoller vorläufiger Weise angebrochen gilt, und so versteht sich die Gemeinde selbst als „eschatologische", als mythische Größe. Sie verdankt ihre Schöpfung dem Heilsgeschehen, das Gott in Christus gewirkt hat, und wie die Zukunft, so wird deshalb auch das Geschehen der Gegenwart und der unmittelbaren Vergangenheit, Christi Wirken und Schicksal, mythologisch verstanden, d. h. als ein Geschehen, das nicht aus weltlichen Kräften und menschlichem Tun stammt, sondern wunderbar und gottgewirkt ist. In diesem Sinne ist das urchristliche Denken ganz vom M. beherrscht, und darin spricht sich das Jenseitsbewußtsein der Gläubigen in naiver Weise aus. Das Material der mythologischen Vorstellungen stammt zum größten Teil aus alter mythologischer Tradition, die jetzt mit neuem Sinne belebt wird. Verständlich ist das, weil die selbstverständliche Voraussetzung des urchristlichen Denkens das alte mythologische Weltbild ist.

2. Das allgemeine ¶ Weltbild (: II), das im wesentlichen der jüdischen Tradition entnommen ist, aber nicht mit selbständigem Interesse gezeichnet wird, ist nicht ein wissenschaftliches, sondern ein mythologisches. Daß Gott die Welt geschaffen hat und ihr das Ende setzt, ist unbezweifelter Glaube; ebenso daß das Weltall in drei Teile zerfällt: Himmel, Erde und Unterwelt. Im Unterschied von jüdischen und griechischen Jenseitsschilderungen fehlen im NT Ausmalungen der Unterwelt, der Stätte der Toten und der Oerter der Qual; sie dringen erst später wieder ein, so in der ¶ Petrusapokalypse; sonst finden sich nur Andeutungen wie Mrk 9 48 Luk 16 23 ff (¶ Hölle: II und III). Auch Ausmalungen der Herrlichkeit des Himmels fehlen fast durchweg; doch gilt als selbstverständlich, daß Gott dort oben thront und Christus ihm zur Rechten, umgeben vom Hofstaat der Engel (z. B. Apgsch 7 55 Mrk 8 38 10 37 13 27 14 62). Nur in der Apok finden sich phantastische Ausmalungen des himmlischen Thronsaals und der Himmelsstadt (Apok 4 21—22; außerdem vgl. Hebr 11 10 12 22 Hermas vis. III; sim. IX). Die Erde ist schon weithin der mythologischen Betrachtung entzogen; auf die Naturerscheinungen, die früher die mythologische Phantasie erregten, fällt kein Interesse mehr; doch gilt natürlich Gott als der, „der den Himmel, die Erde und das Meer und alles, was in ihnen ist, gemacht hat" (Apgsch 4 24). Auch wird das irdische Geschehen, soweit es den Menschen betrifft, vielfach mythologisch verstanden. Als Gottes Diener bringen Engel Botschaft (Mtth 1 20 2 13. 19 Luk 1 u. 2 usw.); sie strafen die Bösen (Apgsch 12 23) und beschützen die Frommen (z. B. Mtth 18 10 Apgsch 12 7 ff Hebr 13 2). Einzelne Engelgestalten werden gelegentlich genannt wie ¶ Gabriel und ¶ Michael, besonders in der Apok und im „Hirten" des Hermas. Dieser kennt daneben auch gute „Geister"; doch ist die ursprünglich mythologische Vorstellung stark psychologisiert. Eine größere Rolle spielen die bösen Geister, die Dämonen (¶ Geister, Dämonen, Engel: II, 4), unter ihrem Oberhaupt, dem Satan (¶ Teufelsglaube: II). Auf sie führt man (freilich nicht konsequent) Krankheit und Sünde zurück; sie versuchen und verführen die Menschen; ihnen sind die Sünder und die Ungläubigen verfallen (z. B. I Kor 5 5 10 20 f 11 10 II Kor 4 4 11 14). Sofern die Vorstellung über einen allgemeinen Geisterglauben hinausgeht und von einem Satansreich redet, das Gott entgegensteht, geht sie auf den mythologischen ¶ Dualismus zurück, der aus dem Iranischen schon in das Judentum eingedrungen war. Bezeichnend ist aber, daß das Urchristentum diesen Dualismus nicht konsequent übernommen hat, wie die ¶ Gnosis, sondern den Glauben an die Weltschöpfung durch Gott bewahrt und deshalb die Mythen, die von einem Kampf des Lichts und der Finsternis und von der Entstehung der irdischen Welt aus diesem Kampf berichten, ablehnt. Selbstverständlich ist nach urchristlichem Glauben, daß die Geschichte durch Gott geleitet wird, der seine Boten, die Propheten, sendet, der beruft und erwählt oder verstockt, wen er will (vgl. Röm 9 14 ff). Das wird im Einzelfall aus dem frommen Bewußtsein heraus gesagt, ohne daß ein zusammenhängendes mythologisches Geschichtsbild gezeichnet zu sein brauchte. Indessen ist vom Judentum der Gedanke als selbstverständlich übernommen, daß die ganze Geschichte von Gott zu einem bestimmten Ziele gelenkt wird und unter den Themen Erwählung-Verwerfung, Verheißung-Erfüllung steht (z. B. Apgsch 7 2—53 13 17—41). ¶ Paulus hat dieses Geschichtsbild mit dem gnostischen Erlöser-M. (s. unter 4) verbunden und ein neues mythologisches Gesamtbild entworfen von der Heilsgeschichte, die vom Sündenfall über das Gesetz zu Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung führt und weiter bis zum letzten Ende, da Gott alles in allem ist (I Kor 15 20—28 usw.). Auf solchen mythischen Geschichtsbildern beruht die allegorische Deutung des AT.s, besonders in ihrer systematischen Durchführung im ¶ Hebräerbrief und ¶ Barnabasbrief. In der ¶ Johannesapokalypse wird das Geschick, das die Gemeinde in der Gegenwart erleidet, in mythologischen Bildern dargestellt, ohne daß immer klar zu sehen wäre, wo von der Gegenwart und wo von der Zukunft geredet wird, und wieweit das mythologische Drama reales Geschehen in der Ueberwelt, wieweit es bildliche Darstellung der irdischen Geschichte ist. Mit den mythologischen Gestalten der Hure und des Drachens scheint Rom gemeint zu sein (¶ Johannesapokalypse, 3 b); ebenso ist jedenfalls in I Joh 2 18. 22 4 3 II Joh 7 die mythologische Gestalt des ¶ Antichrist auf die gnostische Irrlehre gedeutet.

3. Das eigentliche Gebiet des M. ist im Urchristentum die ¶ Eschatologie (: III; vgl. ¶ Apokalyptik: III). Denn da das Heil als ein überweltliches gemeint ist, muß gerade der M. einem naiven Denken dazu dienen, das Heilsgeschehen zu beschreiben. Freilich sind im NT Ausmalungen des künftigen Heils als eines Zustandes selten. Außer dem phantastischen Bild Apok 21. 22 finden sich nur knappe Andeutungen der traditionellen Vorstellungen vom himmlischen Mahl (z. B. Mtth 8 11 Luk 14 15) oder von der Beteiligung der Seligen an der Gottesherrschaft (I Kor 6 2). Erst später, wie in der ¶ Petrusapokalypse, dringen wieder buntere Vorstellungen ein. Um so mehr aber beschäftigt das Geschehen des Uebergangs die Phantasie. Die ursprünglich iranische Vorstellung von der ¶ Auferstehung ist vom Judentum übernommen und wird gelegentlich verteidigt (Mrk 12 18—27 I Kor 15). Uebernommen ist vor allem die mythologische Vorstellung von den beiden Aeonen und dem großen kosmischen Drama, in dem der alte Aeon zu Ende geht und der neue beginnt (¶ Aion); damit die Vorstellung von den Vorzeichen des Endes, von der Zeit des Verderbens, die ihm vorangeht, und vom Antichrist. Freilich hat Jesus das apokalyptische Rechnen zurückgewiesen (Luk 17 20 f), und Paulus bringt eschatologische Spekulationen nur aus bestimmten Anlässen (I Thess 4 13—18 I Kor 15). Aber diese Vorstellungen waren lebendig. Ihre Uebernahme ist zuweilen einfach eine literarische (Mrk 13 5—27 Did 16); in andern Fällen wird der übernommene Stoff selbständig verarbeitet (I Kor 15 II Thess 2 1—12). Am großartigsten ist das Drama der Endzeit in der ¶ Johannesapokalypse geschildert in einer Fülle von Bildern, die aus verschiedenen Mythologien stammen. Ihr Ursprung ist zum Teil umstritten: wieviel stammt aus dem Judentum, aus dem iranisch-gnostischen M., aus der hellenistischen Astralmythologie? Woher stammt die Gestalt des geschlachteten ¶ Lammes (c. 5 usw.)? Woher die apokalyptischen Reiter (c. 6)? Woher das gebärende Weib am Himmel (c. 12: ¶ Mythus: III A, 2)? Beruhen die eschatologischen Vorstellungen des Urchristentums im allgemeinen auf orientalischen Mythologien, so macht sich in der ¶ Petrusapokalypse orphischer Einfluß geltend, und II Petr 3 10 beruht vielleicht auf der stoischen Lehre vom Weltbrand.

4. Hatte Jesus das Kommen der Gottesherrschaft als unmittelbar bevorstehend verkündigt (¶ Jesus Christus: C, 2 a), so wurde es bald urchristliche Ueberzeugung, daß Jesu eigenes Kommen das entscheidende Ereignis war, mit dem die Wende der Aeonen

begonnen hat. Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn (Gal 4 4). So wurde die Gestalt Jesu selbst mythisch verstanden, zunächst so, daß man ihm eine Rolle in dem eschatologischen Drama der Zukunft zuschrieb: er ist als der ¶ Messias, als der ¶ Menschensohn eine mythologische Gestalt (¶ Christologie: I, 1a); die Christologie erwächst aus der Apokalyptik (¶ Apokalyptik: III, 3). Die Folge bleibt nicht aus, daß man ihm dann auch eine allgemeine kosmische Bedeutung zuschrieb: er ist ein präexistentes Gottwesen, das schon bei der Schöpfung mitgewirkt hat, und dem die himmlische Geisterwelt untertan ist (I Kor 8 6 Kol 1 16 ff 2 9 ff Eph 1 20 ff Joh 1 1 ff; Hermas sim. V u. IX; II Clem 14), wobei orientalische Spekulationen über kosmische Gestalten eingewirkt haben (¶ Christologie: I, 3 a). Vor allem aber ist die Folge, daß auch Jesu irdisches Schicksal mythologisch gedeutet wird, so wenn er als „Knecht Gottes" (¶ Knecht Jahves) und als das ¶ „Lamm" bezeichnet wird. Daß seine Person und sein Schicksal mehr als menschliche Bedeutung haben, daß durch sie das Heil beschafft ist, wird dadurch gesagt, ohne daß die Vorstellungen im einzelnen ganz klar sind; denn diese Bezeichnungen sind kultische, und im Kult eignet sich die Gemeinde die Wirkung des Heilswerkes an. Die heilskräftige Begründung der kultischen Haupthandlungen, der ¶ Taufe und des ¶ Abendmahls, wird dementsprechend im Leben Jesu gesucht, und damit werden die Erzählungen von seiner Taufe und seinem letzten Mahl zu Kultmythen. Die kultische Betrachtung überblickt nun auch das Ganze seines Lebens und Schicksals als eine mythologische Einheit, und die Formulierungen, die in den Leidensweissagungen und in manchen Reden der Apgsch vorliegen (Mrk 8 31 9 31 10 33 f Apgsch 2 22—36 3 13—15 10 36—43 13 26—39; dazu auch I Kor 15 1—7), kann man als kurze Formulierung des Christus-M. bezeichnen. Ein ganz mythisches Gewand hat das Christus-Schicksal in dem Bilde Apok 12 erhalten (¶ Mythus: III A, 2).

Stärker als andere Motive verschiedener Herkunft hat der orientalisch-gnostische Erlöser-M. eingewirkt, der, soweit wir sehen, auf den iranischen ¶ Urmenschen-M. zurückgeht (¶ Christologie: I, 3 a). Schon für ¶ Paulus ist Christus der ewige Gottessohn, der die Himmelswelt verließ, um, als Mensch verkleidet und so den dämonischen Weltherrschern verborgen, sein Erlösungswerk durch Tod und Auferstehung zu vollbringen und dann zum Herrn erhöht zu werden (I Kor 2 7 f Phil 2 6—11). Als der, der den Tod vernichtet und eine neue Menschheit begonnen hat, tritt er so dem ersten Adam gegenüber, durch den der Tod in die Welt gekommen ist (Röm 5 10 ff I Kor 15 21 f. 44 f; ¶ Christologie: I, 3 a). Dieser M. vom himmlischen Erlöser, der, als Gottes „Wort" schon Mittler der Schöpfung, als Offenbarer im Fleisch von Gott gesandt ist, von der Welt verworfen, aber von Gott erhöht wird und als Erhöhter die Seinen nach sich zieht, bildet auch den Hintergrund der Christologie von Joh und I Joh (¶ Christologie: I, 5 b; ¶ Johannesevangelium, 7) und des I Tim 3 16 zitierten Hymnus. Joh hat den M. wesentlich als Bild benutzt, um die in Jesus gegebene Offenbarung zu charakterisieren. Formal betrachtet, erhebt er das Leben Jesu ganz in die Sphäre des M. und verfährt dabei mit der geschichtlichen Ueberlieferung sehr willkürlich. Daß diese Form des Evangeliums eine spätere ist, und daß nicht etwa das ganze Leben Jesu eine aus dem M. erwachsene Dichtung ist (¶ Christentum: I, 2), zeigt der Vergleich mit den Synoptikern ganz deutlich. Denn wenn diesen auch der Christus-M. ihre formale Einheit gibt, so ist gerade diese Einheit das sekundäre Element; das primäre sind die Einzelstücke älterer Ueberlieferung (¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich), und nur in einzelnen Fällen liegen mythologische Motive vor, so in den Vorgeschichten des Mtth und Luk (¶ Jungfrauengeburt, der wegweisende Stern, der Kindermord des Herodes? Geburtsgeschichte des Luk?; ¶ Jesus Christus: A, 2, Sp. 119 f), in der Versuchungsgeschichte und in den Geschichten von Ostern, zu denen die Himmelfahrtsgeschichte Apgsch 1 9 ff kommt. Fast alle diese Geschichten fehlen noch bei Mrk, dessen Taufgeschichte aber den Einfluß des Messias-M. zeigt (¶ Christologie: I, 1 a), und der das Abendmahl als Kultlegende erzählt (¶ Abendmahl: I, 1). Im übrigen ist das Leben Jesu mit manchen wunderbaren Zügen ausgestattet, ohne daß man von M. reden könnte (vgl. besonders die Dämonengeschichten und in der Passion Mrk 15 33. 38 f Mtth 27 51—53). Als mythologisch kann man vielleicht auch die Verklärungsgeschichte Mrk 9 2—8 bezeichnen, in der Jesu sonst verhüllte Messianität den drei Vertrauten offenbart wird. Und wenn Mrk seine Darstellung weithin unter die Theorie des Messiasgeheimnisses stellt, so kann man sagen, daß er ein mythologisches Motiv seiner Auffassung vom Leben Jesu dienstbar gemacht hat (¶ Christologie: I, 5 a). Eine ursprünglich mythologische Epiphaniegeschichte liegt auch Joh 2 1—11 vor, die wahrscheinlich aus dem Dionysos-M. stammt.

Bei späteren Schriftstellern finden sich alle genannten Motive wieder, zum Teil neu ausgeschmückt wie die Ostergeschichte im ¶ Petrusevangelium. Der gnostische Erlöser-M. steht vor allem hinter der Theologie des ¶ Ignatius von Antiochia. Neu kommt hinzu die Geschichte von der ¶ Höllenfahrt Christi, zuerst sicher bezeugt I Petr 3 19 4 6, die auch aus dem gnostischen M. stammt. Dient der M. ursprünglich dazu, Jesu Gestalt ins Göttliche zu steigern, so müssen doch die mythologischen Züge verblassen, je konsequenter seine Gottheit gedacht wird, je mehr die Tendenz zur Geltung kommt, „über Jesus Christus zu denken wie über Gott" (II Clem 1 1). Die älteste Dogmengeschichte versucht deshalb, Christi Gottheit mit philosophischen statt mit mythologischen Begriffen zu verstehen (¶ Christologie: II).

Eine zusammenfassende Darstellung fehlt; vgl. die Lehrbücher der ¶ Biblischen Theologie des NT.s und die Kommentare; dazu H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, 1930³. — Zum Einzelnen vgl. M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909; — A. Dieterich: Nekyia, 1893; — Frz. Boll: Aus der Offenbarung Johannes, 1914; — W. Bousset: Kyrios Christos, 1921²; — E. Lohmeyer: Kyrios Jesus, 1928; — H. Greßmann: Der Messias, 1929; — R. Bultmann: Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium (Eucharisterion für Gunkel II, 1923, S. 3 ff); — Derſ.: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums (ZNW 1925, S. 100 bis 146); — H. Schlier: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen, 1929. **Bultmann.**

N

Nabatäer, arabischer Volksstamm (nicht = Nebajoth Gen 25 13 u. ö.). Seit etwa dem 4. Jhd. v. Chr. rückten sie von Nordostarabien aus (Hauptort Hegra = medâin sâlih) den ¶ Edomitern in der Berglandschaft des edomitischen Kulturlandes (Gebiet vom ¶ Toten Meer nach, gaben allmählich die nomadischen Lebensgewohnheiten (vgl. Hieronymus von Kardia 312 v. Chr. bei Diodor XIX 94) auf und wurden in der Landschaften heimisch, wo ihre stark hellenistisch beeinflußten Bauwerke und Grabdenkmäler (besonders in Petra und Hegra) und ihre teils aramäischen, teils griechischen Inschriften zeugen (¶ Epigraphik: I, 4). Ihr Reich (Hauptstadt ¶ Petra) dehnte sich im 1. Jhd. v. und n. Chr. nach Westen in der Richtung auf Gaza und besonders nach Norden, durch das ganze Ostjordanland zeitweilig bis einschließlich ¶ Damaskus aus (vgl. II Kor 11 32) und wurde erst 105/06 durch die Römer vernichtet, die sein Territorium in die Provincia Arabia umwandelten. — Von der Religion der N. ist nicht viel mehr bekannt als der Name der Hauptgottheit Dusares. — ¶ Arabern: I.

Schürer I, 1901³⁻⁴, S. 726 ff (dort weitere Lit.). **Alt.**

Nachfolge Christi.

I. Im NT. — II. Dogmengeschichtlich. — III. Grundsätzlich.

Nachfolge Christi: I. Im NT.

Der Gedanke von der N. Chr. hat im NT nicht die Bedeutung, die man häufig voraussetzt. Von der Nachfolge, die der lebende Meister von seinen Jüngern forderte, ist hier nicht zu reden. Aber schon an den Stellen, wo ¶ Paulus ganz allgemein von der N. Chr. in seinem eigenen Leben oder in dem der anderen redet, denkt er nicht in erster Linie an das geschichtlich-menschliche Personenbild Jesu: I Kor 11 1 ist zu verstehen mit Röm 15 3: Christus lebte nicht sich zu Gefallen, sondern nahm das Leiden auf sich, und I Thess 1 6 ist auf dieselbe Leidensart angespielt. Das Leiden zeigt aber nicht den irdischen Heroismus des Menschen Jesus, sondern den Entschluß des Gottessohnes, „da er wohl in göttlicher Gestalt war", Mensch zu werden mit allen Konsequenzen bis zur äußersten Schmähung und Kreuzigung, Phil 2 5-8. Dem Apostel steht also nicht der Mensch, sondern der vom Himmel gekommene Gottessohn vor Augen, nicht der Geschichtsverlauf, sondern der Mythus, in dem das geschichtliche Leben Jesu nur eine Periode bildet; die zur „Nachahmung" empfohlenen Eigenschaften sind nicht die Tugenden einer menschlichen, sondern die Qualitäten einer göttlichen Person. Der Beweis für diese Sätze ergibt sich einmal aus der Christologie des Paulus (¶ Christologie: I, 3), sodann aufs deutlichste aus II Kor 8 9: der Reichtum, dessen Christus sich entäußert hat, besteht natürlich nicht in Geld oder Gut, sondern in göttlicher Würde; also ist die Armut, die er auf sich nahm, nicht ein sozialer Umstand seines geschichtlichen Lebens, sondern das Menschwerden. Auf dieses ist auch die „Knechtsgestalt" Phil 2 7 zu deuten, nicht etwa auf einen angeblichen Sklavenstand Jesu. Was unter der N. Chr. in der Vergebung Kol 3 13 oder in der Liebe Eph 5 2 zu verstehen ist, bedarf danach keiner Erklärung mehr.

Eine andere Bedeutung scheint der Gedanke der N. Chr. zu gewinnen, wenn I Petr 2 21-24 im Rahmen einer Haustafel die Leidensgeduld der Sklaven durch einzelne Züge aus der Passion gestützt wird, und wenn ebenso alle ungerecht leidenden Christen I Petr 3 18 auf das Vorbild Christi verwiesen werden. Wir wissen nicht, ob hier der Einfluß der sog. Ueberlieferung spürbar ist, der synoptischen wie der außersynoptischen. Auf diese Weise wäre man auch den Gedanken von der Fußwaschung Joh 13 12-15 verstehen, der im Joh ein neuerer Sinn abgewonnen ist, der aber ursprünglich die Handlung Jesu als Beispiel nachzuahmender Demut erzählte (Worte für „Vorbild", „Beispiel" in bezug auf die N. Chr. nur I Petr 2 21 und Joh 13 15). Die Erwähnungen des Leidens und des Verhaltens Jesu Hebr 2, 5, 4 handeln zwar nicht eigentlich von der N. Chr., zeigen aber, daß den vorbildlichen Zügen seines Lebens in der Lehre der Gemeinde größere Bedeutung zukommt. Daß das aber noch nicht allgemein der Fall war, beweist Jak 5 10, 11, wo neben den Propheten nur Hiob, nicht aber Jesus als Vorbild im Leiden genannt wird.

Außer den Kommentaren der neueren Theologie vgl. E. Baumgarten: Bibl. IV, Sp. [illegible]; — Joh. Weiß: Die N. Chr. und die Predigt der Gegenwart, 1895; — F. [illegible]: [illegible] N. Chr. [illegible]. **Martin Dibelius.**

Nachfolge Christi: II. Dogmengeschichtlich.

1. Der ursprünglich rein religiöse Sinn der N. Chr. wurde anfangs trotz des moralisierenden Moralismus festgehalten (Irenaeus, adv. haeres. IV, 14, 1: sequi enim salvatorem participare est salutem). Die N. Chr. galt zunächst auch noch ganz allgemein: das gesamte Lebenswerk Jesu erschien als Vorbild; seine Demut und Geduld soll man nachahmen (I Clemensbrief 16 17); die Erfüllung seiner Gebote garantiert unsere Auferstehung (Polykarpbrief 2 2). Schon die Briefe des ¶ Ignatius von Antiochien deuten indes eine Verengung an, insofern der ¶ Märtyrer als der wahre Nachfolger erscheint (Römerbrief 4). Das Martyrium des ¶ Polykarp wurde von der Gemeinde zu Smyrna bis in Einzelheiten der Passion Christi nachgebildet, Blandina in Lyon in Form eines Kreuzes aufgehängt usw. Nach ¶ Origenes verweigern die wahren Jünger das Opfer, wobei er die Versuchung des Herrn nachahmt; er nimmt nach Christi Vorbild sein Kreuz auf sich, empfängt Christi Leiden, triumphiert mit dem Meister bei der Passion über die widergöttlichen Mächte und thront bei ihm in Herrlichkeit (contra Celsum II, 42; VII, 17; VIII, 54; mart. 12. 32. 36. 42 u. ö.). Im 4. Jhd. trat an die Stelle des Märtyrers der Mönch (¶ Mönchtum: II, 1c). Schon ¶ Clemens Alex. und besonders Origenes beschränkten die N. Chr. nicht auf das einmalige Bekenntnis vor dem Richter, sondern dehnten sie auf den täglichen Kampf gegen Sünde und Begierde aus; das martyrium cotidianum sollte jeder leisten, da es stets [illegible] sei. Wie die Märtyrer sind daher auch die Asketen Christi Nachfolger, im Besitz des [illegible] und der vollkommenen [illegible], und in Mönchsregeln verstand man unter dem Aufsichnehmen des Kreuzes und der N. Chr. die vollständige Entsagung und Lösung vom Besitz und von den Verwandten (vgl. auch die Jugendgeschichte des ¶ Antonius). Denn das Aufheben aller Bande des irdischen Lebens bedeutete den Anfang der Gleichförmigkeit mit Christus; die Heiligung von dem [illegible] bildete der zweite unerläßliche Schritt. Vorausgesetzt fanden sich

Mönche, welche die N. Chr. ganz wörtlich auffaßten, indem sie ein hölzernes Kreuz auf ihrem Rücken trugen. Neben Martyrium und Askese eroberte sich die N. Chr. auch die ¶ Mystik (: V A). Auch hier hatte Origenes das Thema angeschlagen, wenn er mahnte, erst nach dem Fleischgewordenen gestaltet zu werden und sich dann zum Logos zu erheben (c. Cels. VI, 68; vgl. de princ. IV, 31). Wenn er von vielen Christi sprach (c. Cels. VI, 79), so baute ¶ Methodius von Olympus diesen Gedanken dahin aus, daß Christus in uns geboren werde, Gestalt gewinne und uns zum Christus umwandle. ¶ Makarius (Hom. 27, 1) wie ¶ Maximus Confessor hielten die μίμησις (Nachahmung) für die Vorstufe der Vergottung, der θέωσις κατὰ χάριν, und Kultmystiker wie ¶ Cyrill betonten z. B. bei der Taufe die christliche Aufgabe, dem Herrn διὰ μιμήσεως nachzufolgen.

2. Im Abendlande faßte man die N. Chr. zunächst viel moralistischer auf. Man sah in Christus das Vorbild, dessen patientia man nachzuahmen habe (¶ Tertullian), dessen Tugend und Demut uns belehre (¶ Lactantius), dessen Beispiel und Lehre uns zur vollkommenen Gerechtigkeit ansporne, so daß wir die imitatio Adams aufgeben und imitatores Christi werden (¶ Pelagius). Demgegenüber bedeutete ¶ Augustin fraglos eine Vertiefung. Zwar war auch für ihn vor 391 Christus nur der Lehrer, dessen Nachahmung die Menschen bessere. Aber bald baute er in das moralistische Schema seine Gedanken über die humilitas Christi (¶ Christologie: II, 4 b) hinein, in denen freilich stark aszetische Töne mitschwangen, wies hin auf das hohe Beispiel der Demut und Gelassenheit, die unsere superbia überwinde, auf die in ihm erschienene Liebe, die uns zur Gegenliebe ansporne. Ansätze zu einem geschichtlichen Bilde Jesu finden sich hier, weil alle Erlebnisse Christi vom Menschen irgendwie nachgelebt werden müssen (Kreuzigung = Kreuzigung des Fleisches), wobei besonderer Nachdruck auf das Ertragen von Leiden und Niedrigkeit gelegt wird. Aber erst das Mittelalter sollte aus diesen Ansätzen die vollen Konsequenzen ziehen. Augustin hinderte daran vornehmlich der pelagianische Kampf, der ihn zum Zurückstellen aller mit dem Vorbild Christi zusammenhängenden Gedankenreihen zwang, und der ihn die inspiratio caritatis, das adiutorium gratiae (¶ Gnade: IV, 1) betonen ließ. ¶ Gregor I legte bei seiner theologischen Grundeinstellung stärkeren Nachdruck auf das Vorbild des Herrn, dem es nachzufolgen gelte (Moralia XXIV, 2, 2: ut praebendo imitationis formam anteactae malitiae mutaret vitam). Seine Gedanken, verbunden mit denen Augustins, bestimmten weithin die mittelalterliche Frömmigkeit.

3. In den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters sah man vornehmlich in den Mönchen und den im Zölibat lebenden Klerikern die wahren Nachfolger des Herrn, ohne daß dieser Gedanke eine irgendwie beherrschende Stellung erlangt hätte. Erst seit dem Auftauchen der Kritik an der verweltlichten Kirche und dem Wiederaufleben der Mystik wurde die N. Chr. zum Schlagwort. Hatte ¶ Anselm in Christus vornehmlich die humilitas gesehen, ¶ Abälard ihn als Lehrer hingestellt, so wies ¶ Bernhard von Clairvaux unter dem Banne Augustins, aber mit größerer Ausschließlichkeit und Eindringlichkeit auf den Menschen Jesus hin, dessen Armut und Niedrigkeit, Schmach und Leiden, Geduld und Liebe nachzuahmen sei (¶ Mystik: V B, 1 a). Schon vor Bernhard hatte man in der revolutionären oberitalischen Bewegung der ¶ Pataria vom Priester die Nachfolge des armen Lebens Jesu (¶ Armut: I, 2) gefordert. ¶ Arnold von Brescia verlangte konsequent vom Papste den Verzicht auf jede irdische Herrschaft als nicht verträglich mit dem apostolischen Ideal. Die wandernden ¶ Katharer führten gezwungen und freiwillig ein unstetes Leben wie der Herr (Mtth 10) und nannten sich stolz die veri imitatores Christi. Ebenso folgten die ¶ Waldenser aufs genaueste dem Vorbilde Christi. Ja der Gedanke der armen Wanderprediger, die Jesu Leben wörtlich nachahmten, griff auch auf das Mönchtum über (¶ Robert von Arbrissel), führte zu Zusammenstößen mit der Kirche (¶ Heinrich von Lausanne), bis endlich ¶ Franz von Assisi diese imitatio Christi als kirchlich korrekt legitimierte. Ihm war es heiliger Ernst mit der N. des armen Lebens Jesu; paupertas und humilitas bildeten die beiden Hauptziele seines Strebens, wandernd und predigend wie der Herr, seine Jünger zu zwei und zwei streng nach den Vorschriften von Mtth 10 aussendend, wie der Herr vierzig Tage fastend, wie er mit den Wundmalen (¶ Stigmatisierte) ausgezeichnet (der liber conformitatum zählt vierzig Aehnlichkeiten auf). Die überraschenden Erfolge der Bettelorden (¶ Mönchtum: II, 4 d) zeigen, wie sehr diese Nachahmung des armen Lebens Jesu dem Individualismus dieser Zeit entsprach, während zugleich deutlich wird, welche Gefahr der N. Chr. durch eine bloße Veräußerlichung drohte.

4. Diese Gefahr bestand für die deutsche Mystik (¶ Mystik: V B, 1 a) kaum, da sie mit großem Nachdruck den Ton auf eine innerliche N. legte, auf das Gewinnen von Demut, Gehorsam, Liebe, Verzicht auf Eigenwillen, von Gelassenheit, Armut, Leidensbereitschaft (Ertragen von Spott, Gefährdung des guten Namens). „Oportet, ut totam vitam suam illi studeat conformare“ (Imitatio). Deshalb besaß die Meditation der Menschheit Christi in der deutschen Mystik eine so große Bedeutung: man betrachtete seine einzelnen Tugenden, um sie nachzuahmen (z. B. Pseudo-Bonaventura: meditationes de vita Christi), seine Passion, um in der Leidenswilligkeit zu erstarken (¶ Seuses Stationswege). Ueberhaupt ist die N. im Leiden Jesu der Weg zur Vollkommenheit, mag man es mehr äußerlich erleben wie Seuse (das mit dreißig Nägeln beschlagene Kreuz), oder mehr innerlich in den Nöten der siccitas (¶ Rosa von Lima); denn es dient zur Lösung von der Welt. Daher spielt die Passionsmystik solche große Rolle (u. a. vgl. ¶ Johannes von Kastl); denn durch das Nacherleben des Leidens wird man selbst ein Christus. Die Menschheit Christi ist der Weg, der zu seiner Gottheit führt. Das ist indes nicht so zu verstehen, als ob die N. Chr. nur ein Anfangsstadium sei; sie herrscht vielmehr auf allen Stufen des mystischen Aufstieges. Ahmt doch der höchste mystische iubilus nur die Freude des Herrn nach; kann doch ¶ Mechthild von Magdeburg, bei der die N. Chr. eine sehr große Rolle bis in kleinste Einzelheiten hinein gespielt hat, den gesamten mystischen Aufstieg in der Passion des Herrn vorgebildet finden (Fließendes Licht III, 10). Ein Seitensproß dieser N. ist die N. des Herzens Jesu, die sich bereits im Mittelalter in Deutschland fand (¶ Herz Jesu). „Nimm dies Herz und lege es an dein Herz, damit du diesem Herzen gleich werdest“ (Lilie); die „Rede von den 15 Graden“ fordert zur Nachahmung des göttlichen Herzens in Leiden und Nächstenliebe auf. ¶ Mechthild von Magdeburg (ebda. I, 29) wie ¶ Mechthild von Hackeborn (liber specialis gratiae III, 36; VII, 11) sind Zeugen dieser N., und ¶ Ludolf von Sachsen trachtet danach, sich Jesu Herzenswunde im Willen gleichzugestalten.

Die ¶ Tertiarier der Bettelorden, die ¶ Gottesfreunde, die ¶ Brüder vom gemeinsamen Leben, aus deren Kreis die berühmten vier Bücher de imitatione Christi (¶ Thomas a Kempis) hervorgegangen sind, sie alle sorgten für eine weite Verbreitung des Gedankens von der N. Chr., der im 15. Jhd. die gesamte Frömmigkeit beherrschte. Die kirchliche Predigt stand unter seinem Bann und betonte wie Bernhard die N. in Armut, Demut und Leid; die Buße galt als N. des Herrn; das kultische Leben der Kirche erfuhr aus der N. große Bereicherung (Andacht zu den fünf Wunden, Gebete zu den 14 Leidensstationen des Herrn, Verehrung des bitteren Leidens, Verbindung der Leidensbetrachtung mit den Stundengebeten), und die religiöse Literatur hatte bei all ihrer Mannigfaltigkeit im Gedanken der N. ein Gemeinsames (die erbauliche vita Christi des ¶ Ludolf von Sachsen; die Sterbebücher, die auf das schwere Leiden des Herrn hinwiesen; die Gebetbücher, in denen die Betrachtung von Jesu Leben und Leiden einen großen Raum einnahm; die Stundenbücher; ¶ Erbauungsliteratur, 2a). Förderte hier der Gedanke von der N. das kirchliche Leben, so war er zugleich das böse Gewissen der Kirche und die geheime Triebkraft, welche die Opposition anfeuerte. Bei den Franziskaner-¶ Spiritualen verband sich das Festhalten an der völligen Armut mit eschatologisch joachimitischen Gedanken (¶ Joachim von Flore) und ließ diese Gruppe in Gegensatz zur Kirche treten. ¶ Wiclif verlangte vom Klerus die Aufgabe alles weltlichen Besitzes, die apostolische N. Chr. in Armut und Predigt und rüttelte selbst an der päpstlichen Autorität. Parallele Gedanken finden sich bei ¶ Marsilius und ¶ Occam. Wiclifs Ansichten wirkten sich in der hussitischen Bewegung (¶ Hus; ¶ Brüderunität: I) aus, in der sich kommunistisch-soziale Ideen mit der N. Chr. verbanden, um den evg. Urzustand mit Gewalt heraufzuführen.

5. Die mehr auf das Äußere sehende N. in den romanischen Ländern und die mehr verinnerlichte der deutschen Mystik trafen sich bei Ignatius von ¶ Loyola. In seinen Exercitia spiritualia (¶ Exerzitien) wird der Betrachtung des öffentlichen Lebens und Leidens Christi die 2.—4. Woche gewidmet und energisch, freilich in charakteristischer Zuspitzung, zur N. aufgerufen. In dieser Form beherrscht die N. heute noch die kath. Seelsorge, woran die ¶ Marianischen Kongregationen das Hauptverdienst haben. Eine andere Fassung hat die N. in der quietistischen ¶ Mystik (: VB, 2) erhalten. Schon ¶ Johannes vom Kreuz sprach vom lebendigen Kreuzestod, den die Seele zu erleiden habe (Aufstieg zum Berge Karmel II, 7). Die französischen Quietisten sahen im Herrn das Muster für ihr Tugendstreben; sie bildeten ihr Leben dem Christi nach; sie folgten besonders seinem Leiden, das sie aus gleichen Motiven ertragen wollten, und sie brachten, wenn sie sich von Gott verworfen glaubten, das dem Herrn nachgebildete Leben in reiner Liebe Gott als Opfer dar (Bruder Jean de Saint Samson: Christo confixus sum cruci; Benedikt Canfeld, Frau von ¶ Guyon und ihr Plan einer Kongregation der Associés à l'enfance de Jésus, deren Mitglieder in ihrem Leben das Kind Jesus nachahmen sollten). Die letzte Konsequenz aus dieser Form der N. zog Margarethe Peters, als sie sich 1823 Gott für die sündige Menschheit als Opfer darbrachte (¶ Wildenspucher Kreuzigung).

6. Luther teilte anfangs mit dem Katholizismus die Auffassung der N.; so wenn er im Anschluß an Augustin in einer Predigt vom 10. August 1516 das Gebundensein Christi als Vorbild für das Binden des alten Adam hinstellte, wenn er betonte, daß wir durch das Nacherleben von Christi Leiden unseren Stolz überwinden müssen. Mit dem Gewinnen seiner neuen reformatorischen Erkenntnisse (¶ Luther, 2d) wandelte sich natürlich auch seine Vorstellung von der N., die er ganz dem Rechtfertigungsglauben unterordnete (non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores). Zuweilen bezeichnete er den Glauben selbst als die N. Während ¶ Zwingli im wesentlichen diese Position festhielt, betonte ¶ Calvin die N. viel stärker, weil er auf den Neubau des sittlichen Lebens größten Nachdruck legte. Christi Vorbild soll uns bei unserer Heiligung voranleuchten (Institutio von 1539); sein Gehorsam, seine Geduld, sein Leiden müssen von uns nachgelebt werden. — Die Täufer (¶ Wiedertäufer) stellten die N. in den Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit, indem sie aus dieser „religiösen Zentralidee" die Kraft für ihr tätiges Christentum gewannen und unter Hinweis auf das Kreuz das Leiden heroisch ertrugen. Hier und noch deutlicher bei ¶ Fox sieht man, wie aus der N. der Toleranzgedanke wuchs; denn jede Verfolgung Andersgläubiger wurde als eine Verletzung von Christi Liebesgebot angesehen (¶ Toleranz). — Zusammen mit der kath. Erbauungsliteratur drang gegen Ende des 16. Jhd.s die kath. Fassung der N. in den Protestantismus ein. Martin ¶ Moller schrieb „soliloquia de passione Jesu Christi", Johann ¶ Gerhard „meditationes sacrae", in denen er zur N. aufrief; Johann ¶ Arndt stellte in seinem „Wahren Christentum" seine Ausführungen über Demut und Geduld in das „Schema der N." (¶ Erbauungsliteratur, 3b; ¶ Mystik: VC, 3), und die altprotestantische Theologie sah folgerecht in der Rechtfertigung nur eine Anfangsstufe, die durch die ¶ Unio mystica überhöht werde. — Den Einfluß der quietistischen Fassung der N. in der reformierten Kirche erkennt man besonders gut an ¶ Labadie und seinem Bestreben, sich im Innern Jesus ganz nachzubilden (expression de Christ et ses souffrances; nous sommes obligez de le copier, ... imiter sa vie). In vielen Reformbestrebungen der lutherischen und reformierten Kirche brach sich die Ueberzeugung Bahn, daß man nur durch ernste N. vor Gott als gerecht erscheinen könne. Die Separatisten kopierten zum Teil die quietistische N. (Ch. de ¶ Marsay), und auch im lutherischen Pietismus fehlte es nicht an ihrer Hochschätzung (Urteile von Pietisten über Frau von Guyon und Molinos). Im allgemeinen spielte aber in ihm die N. in mehr protestantischer Form eine große Rolle, indem man im Gegensatz zur Orthodoxie auf eine praktische N. drang und ihre Verwirklichung in der beruflichen Tätigkeit sah (vgl. Paul Egard, „Vom edlen Leben Jesu Christi", um 1620). In den Kirchenliedern dieser Zeit fehlt die N. natürlich nicht; aber die N. begründet kein menschliches Verdienst, sondern sie ist eine Auswirkung der göttlichen Gnade; sie ist auch nicht die Vorstufe für das Erlangen einer mystischen Union, sondern der schmale Weg, der zum Himmel führt („Jesu geh' voran"; „Mir nach spricht Christus unser Held"; „Lasset uns mit Jesu ziehen"). Die Verflachung, welche die Aufklärung brachte, sieht man an der Begründung der Toleranz bei ¶ Penn und ¶ Castellio im besonderen, an der erbaulichen Literatur und den Kirchenliedern dieser Zeit im allgemeinen: das Uebereinstimmen der N. mit der natürlichen menschlichen Anlage, d. h. die Umbiegung der N. ins rein Moralische, das Abschneiden ihrer religiösen Wurzel. „Das Leben mit Christus wird ersetzt durch den vernunftgemäßen Lebenswandel."

Eine zusammenfassende Monographie fehlt. Verstreute Bemerkungen in den Kirchen- und Dogmengeschichten, in den Untersuchungen über Mystik (besonders J. Zahn: Einführung in die christliche Mystik, 1922[3—5]) und in der Literatur zu den erwähnten Einzelpersönlichkeiten. — Vgl. im besonderen Chr. E. Luthardt: Geschichte der christlichen Ethik, 2 Bde., 1888—93; — O. Scheel: Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, 1901, bes. S. 428 ff; — R. Seeberg: Aus Religion und Geschichte I, 1906, S. 10 ff. 198 ff; — G. Pfannmüller: Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908; — J. v. Walter: Franz von Assisi und die Nachahmung Christi, 1910 (Biblische Zeit- und Streitfragen VI, 5); — J. Zahn: Christus in der deutschen Mystik, 1918; — Joh. Kühn: Toleranz und Offenbarung, 1923. **W. Völker.**

Nachfolge Christi: III. Grundsätzlich.

Nachdem die N. im Laufe des 19. Jhd.s mehr zurückgetreten war, da man sie teils als kath., teils als pietistische Abirrung mied, hat sie seit Beginn dieses Jhd.s wieder mehr Anhänger gefunden. Berechtigtes Aufsehen machte ¶ Sheldons Erzählung: In his steps („In seinen Fußstapfen", „Was würde Jesus tun?"). Dabei ist es nicht auf kath.-franziskanische Nachahmung abgesehen; auch wird offen zugegeben, daß es nicht so leicht zu finden ist, was Jesus heute tun würde. Aber der Amerikaner hält sich genauer, als es Deutschen meist möglich und Bedürfnis ist, an die konkreten Fußspuren Jesu und will uns daraus Kraft, Licht und Leben holen für die Entscheidung unserer heutigen Gewissensnöte. Doch hat er in vielen die Ueberzeugung gestärkt, daß die Versenkung in das Lebensbild Jesu, nicht bloß in seinen heiligen Charakter voll Demut und Zuversicht, voll Gehorsam und Liebe, auch in viele konkrete Einzelzüge unserer sittlichen Selbstbestimmung ungeahnte Klärung und Willensanregung bringen muß. Davon hat viele auch die 1895 erschienene Schrift von Johannes ¶ Weiß, „Die N. Chr. und die Predigt der Gegenwart" überzeugt. Er wies nach, wie im Urchristentum (s. I) der Gedanke an den erhöhten Herrn der Gemeinde die Urbildlichkeit Jesu und die Pflicht der N. aus dem Bereiche einer platten, moralisierenden Ermahnung in den einer hochreligiösen Stimmung erhoben habe und der Eindruck seines Bildes nicht zwar zum Grunde des Glaubens, wohl aber zum Mittel seiner Bewährung gemacht und daraus ein ungeheuer wirksames Motiv der Heiligung gewonnen worden sei: die Konzentration aller Gedanken und Sinne auf ihn. Und dann macht er es verständlich, wie es noch heute weder ausgeschlossen noch unwirksam ist, die rein geistige Beziehung zu Christus durch intensive und leibhafte Vorstellung seines geschichtlichen Lebens so zu verstärken, daß er uns ein mit uns Lebender wird. Fern von aller mechanischen, der Geschichte spottenden Nachahmung kann die altdeutsche Stimmung des „Lehnsmannes Christi" (¶ Heliand) sowohl der Jugend bei der Konfirmation („Mir nach, spricht Christus, unser Held") als dem mündigen Christen im kämpfenden Leben stets neu zugemutet werden. Denn bei aller Einzigkeit und Zeitbedingtheit und auch Unsicherheit der einzelnen Schritte und Weisungen Jesu ist doch sein Charakterbild, zumal das seines heldenhaften Leidens, so unangreifbar sicher, einheitlich und leuchtend klar, daß davon eine überwältigende Kraft ausgehen muß, die in sein eigenes Bild verklärt. An diese N. nicht zwar als Weg zum Glauben, wohl aber als Motiv der christlichen ¶ Sittlichkeit reicht keine geschichtliche oder moralische Skepsis heran. Freilich verlangt sie die völlige Vergegenwärtigung seines Lebensbildes, die in manchem nur schwer entsteht, zumal wenn er etwas trocken und phantasielos oder seelisch unbeweglich ist.

Mit dieser Verwertung der N. berühren sich die Bemühungen um die volle Vergegenwärtigung, auch Modernisierung des Christusbildes (¶ Jesusbild der Gegenwart: A, 3). Es muß zugegeben werden, daß die psychologische Fähigkeit zumal der Deutschen nach dem Krieg, aus der Geschichte, ihren zeitgeschichtlichen Einkleidungen und Symbolisierungen des religiösen Ideals das Wesentliche herauszufühlen und zu wirklicher Nähe und Gleichzeitigkeit zu erheben, vielfach recht schwach ist, besonders bei exakten, nur in klaren Umrissen vorstellenden Naturen. Und es muß gesagt werden, daß mit dem Verzicht auf solche, dem alten Bedürfnis der Nachahmung des Vorbildes genügende Versuche die Möglichkeit der N. und der Wirksamkeit seiner gesamten Persönlichkeit und vor allem seines Kreuzesgehorsams auf solche, die von seiner heiligen Größe überwältigt werden, nicht aufgehoben würde. Die mittelbare Uebertragung der Einzelzüge in die veränderten Verhältnisse der Gegenwart durch Herausstellung der in den Einzelzügen sich auswirkenden Gottes- und Selbst- und Weltbeurteilung Jesu und durch deren Anwendung auf die Gegenwart ist gewiß der wahren N. förderlicher. Für eine altgläubige Auffassung aber, die in Christus wesentlich die zweite Person der Gottheit und ein Glied in dem Versöhnungsdrama sieht, ist solche Vergegenwärtigung jedenfalls kein Bedürfnis. Aber auch für solche Moderne, die noch genug Stille und sinnendes Schweigen aufbringen können, um sich hineinzuleben in die durch keine Verdeutschung und Vergegenwärtigung zu überbietende Einheit und Hoheit des Lebensbildes der Evangelien, ist jede künstliche Versetzung Jesu in unser heutiges Milieu entbehrlich. Um, nach ¶ Kierkegaards nie veraltender Forderung, Jesu „gleichzeitig" zu werden, nicht nur seine Bewunderer, auch seine Nachfolger, können wir ihn getrost in seinem volks- und zeitgeschichtlichen Milieu belassen. Die N. Chr. bleibt auch heutigen Christen die Hauptkraft ihrer christlichen Sittlichkeit.

Außer den im Text genannten Schriften vgl. Max Reischle: Der Glaube an Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens (Hefte zur ChrW 11), 1893; — Die ChrW verfolgte von 1891—1902 besonders intensiv die Kontroverse; — Otto Baumgarten: Jesuspredigten, 1911; — RGG[1] IV, Sp. 641 ff. **Baumgarten.**

Nacht. Unheimliche Finsternis. Totenstille, jäh zerrissen durch den schrillen Schrei eines aufflatternden Nachtvogels. Bäume, die gespenstisch ihre Zweige gen Himmel recken, — wie sollte da die ohnehin tief im Menschenherzen verwurzelte Furcht nicht hervorbrechen! Nichts ist begreiflicher, als daß das nächtliche Dunkel den Menschen schreckhaft macht. Das Auge versagt den Dienst; an seine Stelle tritt die Phantasie, die hinter jedem nur undeutlich und verschwommen erkennbaren Gegenstand, hinter jedem vom Wind bewegten Blatt, hinter jedem leisen Geräusch ein feindliches Wesen, einen bösen Geist wittert. So finden wir denn über die ganze bewohnte Erde hin die Vorstellung von der N. als der Zeit der spukenden Dämonen. Nachtmahre, Vampyre, Werwölfe treiben ihr Unwesen. Die Melanesier glauben, daß bei N. die Toten- und Ahnengeister als fliegende Hunde ins Dorf zurückkehren (RGL 8, S. 13). Das wilde Heer braust im nächtlichen Sturm durch die Lüfte. Die Hexen buhlen bei N. mit dem Teufel. Die Pest schleicht im Finstern (Ps 91 $_6$); der babylonische Seuchengott

Nergal geht bei Nacht um (vgl. Gunkel, Psalmen, 1926, S. 404). Kurzum, die N. wird zum Inbegriff alles Bösen; sie ist „niemands Freund". Erst das ¶ Licht verscheucht das lichtscheue Gesindel. Der Mensch entzündet zu seinem Schutz das Dämonen abwehrende ¶ Feuer. Bei den vedischen Indern vertreibt Ushas, die Morgenröte, die nächtlichen Geister; ähnlich die rosenfingrige Eos der Griechen und die Aurora der Römer, Schamasch als aufgehende Sonne bei den Babyloniern. Wenn wir von nächtlichen Opfern und Festen hören, etwa bei den Römern (Chant[4] II, S. 468), oder auch bei Naturvölkern (AR VII, S. 245 ff), so können sie nur den Sinn magischer Beeinflussung der Geister haben. — Wer mit der Geisterwelt durch ¶ Magie in Verbindung treten will, hat in der N. die beste Gelegenheit dazu, weil da die Geister nahe sind und zitiert werden können: Man beschwört Tote, sucht die Zukunft zu ergründen, übt überhaupt jede Art von Zauber. Ganz besonders geeignet sind bestimmte Nächte, z. B. Silvester, Andreasnacht; in ganz hervorragendem Maße die mitternächtliche Stunde (viele Einzelheiten bei Wuttke, Volksaberglaube, 1900[3], s. Reg.). — Der ungewöhnlich starke Eindruck, den die N. auf den Menschen schon früh gemacht hat — z. B. gehört in der mexikanischen Mythologie der N.himmel zu den ältesten Erscheinungen (Chant[4] I, S. 189) —, hat auch einen Niederschlag gefunden in der Tatsache, daß in alter Zeit die Tagzählung nach Nächten erfolgte, der Tag mit der N. begann (¶ Chronologie: II, 2 c). Daraus entwickelte sich dann der Gedanke, die N. sei die Mutter des Tages, sie gebäre das Licht (vgl. Hesiod, Theogonie 124 f; RGL 2, S. 31). — Die Vorstellung von der stillen, friedlichen N. mit ihrer wohltuenden Ruhe darf gegenüber dem grauenvollen Charakter der N. als sekundär gelten. Daß sie auch in alter Zeit nicht ganz gefehlt hat, beweist der Lobpreis der sternenhellen N. im Rigveda (X, 127; vgl. RGL 9, S. 29). — Für den Christen hat die Christnacht, die „heilige Nacht" (¶ Weihnachten), einen besonders weihevollen Nimbus. Indes liegt hier der Nachdruck nicht auf „Nacht"; vielmehr hat die Erwähnung der N. in der Geburtsgeschichte Luk 2_8 wohl nur den Sinn, die Dürftigkeit der äußeren Umstände besonders zu unterstreichen. **Rühle.**

Nachtenhöfer, Caspar Friedrich (1624—85), evg. Kirchenliederdichter, * zu Halle, 1651 Informator der Kinder des Kanzlers Carpzov zu Koburg, bald nachher Pfarrer in Medern, seit 1671 in Koburg. Sein verbreitetstes Lied ist das Weihnachtslied: „Dies ist die Nacht, da mir erschienen". Auch „Kommst du nun, Jesu, vom Himmel herunter auf Erden" findet sich vereinzelt. Für „So gehst du nun, mein Jesu hin" wird seine Verfasserschaft bestritten.

E. E. Koch[3] III, S. 353 ff; — Fischer-Linke in: Blätter für Hymnologie, 1884, S. 82; 1885, S. 115; — A. F. W. Fischer: Kirchenliederlexikon II, 1879, S. 261 ff. **Paul.**

Nacktheit oder auch nur teilweise Entblößung des Körpers spielt religionsgeschichtlich insofern eine Rolle, als sie den Sinn völligen Gelöstseins von jeder Gebundenheit durch ¶ Kleidung usw. hat. Wenn der Mensch völlig entkleidet den übersinnlichen Mächten gegenübertritt, so heißt das, er gibt sich ganz hin, so wie er ist; nichts mehr steht dem unmittelbaren Verkehr im Wege. Auf diese Weise kann nichts verheimlicht werden. Nach babylonischer Vorstellung z. B. müssen die Toten vor Allatu, der schrecklichen Göttin der Unterwelt, nackt erscheinen; selbst der Ischtar blieb dies bei ihrer Höllenfahrt nicht erspart (vgl. Chant[4] I, S. 586). Im offiziellen Kult, in dem ursprünglich völlige N. bei vielen Völkern nicht selten war, hat sich mit zunehmender kultureller Entwicklung die N. verloren; an ihre Stelle ist mehr oder weniger weitgehende Entblößung des Körpers getreten, und so sind die vielerlei Sitten geblieben, die in ihrer abgemilderten Form nichts weiter als Devotionsgesten sind: beim Betreten des Heiligtums Schuhe ausziehen, Haupt entblößen u. v. a. (¶ Gebet: I, 8 c; vgl. Fr. Heiler, Das Gebet, 1921[3], S. 104). Um so zäher hat sich aber die N. bei allerlei magischen und zauberischen Praktiken im Zusammenhang mit religiösen Unterströmungen gehalten: das Mädchen z. B., das sich in der Andreasnacht über seine Heiratsaussichten orientieren will, muß unbekleidet sein (zahlreiche Beispiele bei Adolf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 1900[3], s. Reg.). Insbesondere ist völlige N. unbedingte Voraussetzung für das Gelingen von gewissen ¶ Fruchtbarkeits-Riten: bei den alten Griechen mußte eine nackte Jungfrau die Felder umgehen (RGL 4, S. 77); im heutigen deutschen Volksbrauch tanzen nackte Mädchen um den Flachs und wälzen sich darin. Daß die N. zu einem Symbol der Fruchtbarkeit wurde, ist ja durchaus naheliegend; z. B. wurden die vorderasiatischen ¶ Muttergottheiten häufig nackt dargestellt. — Auch zu einem Mittel der ¶ Askese ist N. gemacht worden. ¶ Mahavira legte alle Kleider ab und zog als Bettelmönch nackt einher; ein Teil seiner Anhänger folgte seinem Beispiel (die sogenannten „Luftgekleideten"), weil sie glaubten, nur so das höchste Wissen erlangen zu können. Vereinzelt finden sich solche wunderlichen Gestalten heute noch in Indien. — Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch das Gegenteil der Entblößung: Verhüllung, vor allem des Hauptes, kultische Vorschrift sein kann (Beispiele bei Heiler, a. a. O. S. 104 f); der Mensch ist zu gering, als daß er die Gottheit in ihrer Majestät schauen dürfte (so verhüllt Elias vor Jahve sein Antlitz mit dem Mantel I Kön 19_{13}). Auch Verhüllung der Hände kommt vor (A. Dieterich, „Ueber den Ritus der verhüllten Hände" in den Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte zu Basel, 1905, S. 322 f).

Walter A. Müller: Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst, Diss. Leipzig 1906; — Jos. Heckenbach: De nuditate sacra (RVV IX, 3), 1911; — E. Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV VI), 1910. **Rühle.**

Nadel, Arno, jüdischer Dichter und Metaphysiker, * 1878 in Wilna, lebt in Berlin. Gott ist ihm die schaffende Kraft, die sich des Stoffes und Sinnes als Mittel zur Darstellung des Lebens bedient; der Weg zu ihm beginnt in irrationalem Erleben und endet in rationalem Wissen und im Tun des Rechten. Welt und Erde werden optimistisch bejaht, auch eine Beziehung zum Griechentum gesucht.

Am wesentlichsten ist A. N.s Gedichtwerk: „Der Ton", 1921 (nämlich die Melodie der Wahrheit, die, auf Inspiration beruhend, die wahre Religion lehren will). Ferner u. a. „Tänze und Beschwörungen des weissagenden Dionysos", 1925; „Der Sündenfall", sieben biblische Szenen, 1926; „Die Pest", Drama nach Fragmenten von Anski, uraufgeführt, noch nicht gedruckt. — Eine Neusammlung und Neubearbeitung der jüdischen Liturgie gab N. in dem Werk: „Hallelujah". **Knevels.**

Nägel, Heilige. Die N., die Hände und Füße Jesu durchbohrt haben, soll Kaiserin ¶ Helena zugleich mit dem Kreuz aufgefunden und in Gebrauchsgegenstände ¶ Konstantins haben einsetzen lassen. Heute kennt man 34 H. N. als Reliquien. Die in Rom und Trier gelten als echt; die anderen sollen Partikel der echten enthalten, durch Berührung mit

ihnen geweiht oder ihnen nachgebildet sein. Das Fest der H. N. wird mit dem der hl. ¶ Lanze verbunden.

KL² IX, S. 7 ff; X, S. 1229 ff; — F. X. Kraus: Der hl. Nagel in der Domkirche zu Trier, 1868. **W. E. Schmidt.**

Naegle, August, kath. Theologe, * 1869 in Annweiler (Rheinpfalz), 1891 zum Priester geweiht, bis 1898 zu Studien und Reisen beurlaubt, 1898 Seelsorger, 1901 kgl. Hofpriester in München, 1903 Privatdozent daselbst, 1903 ao. Prof. in Passau, 1906 ord. Prof. der Kirchengeschichte und Patrologie an der deutschen Universität in Prag. N. ist bei der Bildung der tschechoslowakischen Republik erfolgreich für die Erhaltung der deutschen Universität in ¶ Prag eingetreten und war jahrelang einer der Führer der Deutschen Partei im tschechischen Parlament.

Vf. u. a.: Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus, 1900; Die Patenschaft bei Taufe und Firmung in ihrer histor. Entwicklung, 1900; Ratramnus und die hl. Eucharistie, 1903; Hat Kaiser Max I im Jahre 1507 Papst werden wollen?, 1907; Ist Mathias von Janow die Einführung des Laienkelches in Böhmen zuzuschreiben?, 1909; Kirchengeschichte Böhmens I, 1, 1915; I, 2, 1918; Zeit und Veranlassung der Abfassung des Chrysostomus-Dialogs de sacerdotio, 1916; Des hl. Chrysostomus 6 Bücher über das Priestertum aus dem Griechischen übersetzt und in einer Einleitung neu besprochen und gewürdigt, 1916; Der hl. Wenzel, 1919; Die Prager deutsche Universität nach dem Umsturz, 1921; Franz von Assisi, 1925. **Glauc.**

Nagel, Julius (1809—84), lutherischer Theologe, von ¶ Schleiermacher angeregt, als Pastor verschiedener Pfarrämter Pommerns für die lutherische Richtung der ¶ Erweckungsbewegung (: 2 g) gewonnen, trennte sich 1847 mit dem größten Teil seiner Gemeinde Trieglaff, dem sich bald darauf auch sein Patron Ad. v. ¶ Thadden anschloß, von der Landeskirche, seit 1852 Mitglied des Oberkirchenkollegiums zu Breslau (¶ Altlutheraner); verfaßte u. a. in dessen Auftrag die gegen die entstehende „Immanuelsynode" (¶ Altlutheraner, Sp. 281) gerichtete „Oeffentliche Erklärung wegen der streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenregiment und den Kirchenordnungen" (1864), worin im wesentlichen die Anschauung ¶ Huschkes vom göttlichen Recht des Kirchenregiments zum Ausdruck kam.

Besser: AelKZ 1884, Sp. 250 f; — Joh. Nagel: Der Unionskampf des Pastors J. N., 1891; — Eleonore Fürstin Reuß: Adolf v. Thadden-Trieglaff, 1894². **Elert.**

Nagualismus ist ein im südlichen Mexiko und in Mittelamerika erst seit dem 17. Jhd. bis in die heutige Zeit festgestellter Glaube, daß das Schicksal eines Menschen mit dem eines Tieres derart verbunden sei, daß Ergehen und Tod des Menschen von dem seines Naguals abhänge. Einerseits wird berichtet, daß dem neugeborenen Kinde vom Schamanen ein Tiername beigelegt wurde, wodurch es das Tier als Nagual erhielt. Anderseits ist das Paralleltier des Menschen auch sein Schutztier, und er kann sich zuweilen in dasselbe verwandeln, um dessen Fähigkeiten für sich auszunutzen oder sich dadurch zu verbergen, zumal statt des Tieres auch ein unbelebtes Ding der Nagual sein kann, z. B. ein Stein oder ein Holzstamm. Diese Anschauung, die bei den Nauastämmen des mexikanischen Hochlandes allerdings nicht nachgewiesen ist, erinnert sehr an das Naualli gewisser mexikanischer Götter, das Tier, aus dessen geöffnetem Rachen der menschliche Kopf des Gottes herausschaut. Dieses Tier war gewissermaßen ein zweites, den Gott als Naturwesen kennzeichnendes Ich. Naualli bedeutet im Mexikanischen das geheime Wesen der Gottheit; andere möchten aber nagual von dem Quiche-Wort nao = wissen ableiten. Die Namengebung bei der Geburt erinnert ferner sehr an die Schicksalsbedeutung der Tage des mexikanischen und mittelamerikanischen Kalenders für die an ihnen Geborenen, wobei zu bemerken ist, daß eine ganze Reihe der Tageszeichen Tiere darstellen.

Daniel G. Brinton: Nagualism, 1894; — Fuentes y Gusman: Historia de Guatemala, 2 Bde., 1882/83; — K. Th. Preuß: Die Darstellung des zweiten Ich unter den Indianern Amerikas (In Memoriam Karl Weule, 1929, S. 355 ff); — Otto Stoll: Guatemala, 1886; — Derſ.: Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala (Internat. Archiv für Ethnographie, Suppl., 1888). **K. Th. Preuß.**

Nahum. — 1. Ueber die Herkunft des Propheten N. — der Name findet sich im AT nur in der seltsam schwerfälligen Ueberschrift des N.buches 1 1 „Ausspruch über Ninive; Schrift vom Gesicht N.s, des Elkositen" — erfahren wir nur, daß er aus El-Kosch stammte. Wo dieses zu suchen sei, ist wiederum ungewiß; die einen, wie Hieronymus, denken an Galiläa; andere an einen Ort westlich von Jerusalem zwischen Bethlehem und Gaza, den Epiphanius erwähnt; die dritten gar an Alqûsch nördlich von Ninive am Tigris. N. wäre dann ein Nachkomme der Exulanten des Nordreichs von 722, was die Wucht seines Zorns gegen Ninive, aber auch die Genauigkeit der Schilderung von dessen geschützter Lage zwischen Fluß und Kanal, sowie seiner Eroberung erklären würde. Doch ist die Herkunft aus Juda immer noch das wahrscheinlichste; denn nicht Samariens Zerstörung, sondern Jerusalems Bedrohung gilt N. als Assurs Untat 1 11.

Auch für die Zeit N.s sind wir auf Rückschlüsse aus seiner Schrift angewiesen; er erwähnt zwei große geschichtliche Ereignisse, nämlich 1. die Eroberung von No-Ammon 3 8 (d. h. Theben) in Aegypten (663) durch Assurbanipal (668—626) und 2. die Erstürmung Ninives (2 8), die nach der „Chronik des Nabopolassar" neuerdings in das Jahr 612 anzusetzen ist. Neigte man früher, entsprechend der Stellung des N.buches zwischen ¶ Micha (Ende des 8. Jhd.s) und ¶ Zephanja (um 630), dazu, N. möglichst an das frühere Datum heranzurücken, weil nur so die lebendige Erinnerung an den Fall Thebens erklärlich schien, so betont man neuerdings besonders stark die Nähe des zweiten Ereignisses und erblickt in dem Gedicht von Ninives Untergang 2 2—12, wo der Prophet in stürmischen Rhythmen schildert, wie die Sturmkolonnen der in Scharlach gekleideten Zerstörer nach allen Regeln assyrischer Belagerungstechnik heranrücken 2 4—6, während im Innern der Stadt und des Palastes der panische Schrecken regiert 2 7—11, nicht sowohl eine Weissagung, sondern eine Beschreibung der vollendeten Tatsache. N. wäre in diesem Falle ein Zeitgenosse ¶ Jeremias und hätte, als er schrieb, zwar die Reform des ¶ Josia (621), nicht aber dessen Ende (609) erlebt. So erklären sich in der Tat am besten die beiden hervorstechendsten Merkmale seiner Prophetie: erstens der maßlose Haß gegen die Völkertyrannin Assur, der sein Denken ganz erfüllt, wenn er der „Löwenhöhle" Jahves Gericht ansagt 2 12 ff oder Ninive als Leichenfeld darstellt, auf dem die fremden Heere sich tummeln 3 1 ff, während Assurs Kriegerscharen vor dem Gotte Judas zerstieben wie ein Heuschreckenschwarm im Morgenlicht 3 8—11, und dann das Fehlen jeder Kritik an Juda-Israel, die doch seit Amos zum göttlichen Auftrag jedes Propheten gehörte (Amos 3 2 Jerem 28 8). Man hat deshalb in N. vielfach einen Vertreter jener Heilspropheten sehen wollen, mit denen Jeremia so erbitterte Kämpfe auszufechten hatte

(Jerem 27 f), und deren Wirksamkeit den Staat Josias der Katastrophe von Megiddo entgegentrieb. Wirklich entsprechen Geist und Gesinnung N.s durchaus der Stimmung, die infolge der josianischen Gesetzgebung in Juda während zweier Jahrzehnte die herrschende war: alle Sünde beim politischen Gegner 1 12 ff 3 4. 9, alles Heil bei Juda 2 1. 3.

2. Wie über Person und Zeit N.s, so ist man sich auch darüber nicht im klaren, wieviel vom N.-Buch, dem siebenten in der Reihe der Zwölfpropheten, auf N., den Propheten des 7. Jhd.s, zurückgeht. Während die einen den alphabetischen Psalm 1 2—10 (8), der freilich nur bis zum Buchstaben ʿajin gediehen ist (andere: k), und vom „Kampfe Jahves an seinem großen Tage" handelt, andere auch die anschließende Heilsweissagung 1 12—2 3 zum größern Teil für spätere Zutat halten oder versuchen, aus diesen Versen wenigstens einige echte N.sprüche zu gewinnen, so daß N.s Werk aus zwei großen Gedichten 1 11. 14 2 2. 4—14 und 3 1—13 ungefähr parallelen Inhalts bestünde, denkt man neuerdings, daß alle diese Stücke mit der Vision 2 4—11 zusammengehören, und läßt das N.buch in etwa sechs verschieden lange Stücke zerfallen. Wieder andere bringen diese in einen Zusammenhang, so daß die erste Hälfte des Buches, ja vielleicht das Ganze als Liturgie aus Hymnus 1 2—8, Frage und Antwort 1 9 f, Orakel 1 11—14, Siegeslied 2 1—3, Visionen 2 4—11, Drohungen 2 12 ff 3 8—17 und Wehrufen 3 18 f. 1—7 aufgebaut erscheint. Der „Platz im Leben" für eine solche Liturgie wäre dann wohl der Festgottesdienst des auf die Einnahme Ninives folgenden großen jüdischen Festes, des Neujahrtages 612. N. wäre dann einer der Kultpropheten, von deren Aufenthalt am Tempel zu Jerusalem Jeremia gelegentlich spricht (Jerem 20 1 ff 28 5 29 26).

Nimmt N. dadurch, daß er seinen Blick einseitig nach außen, auf das Weltgeschehen richtet, das Juda Recht schafft und seine Gegner schmachvoll untergehen läßt, unter den Propheten des 8. und 7. Jhd.s eine Ausnahmestellung ein, so gehört er doch in ihre Reihe als Visionär und Dichter, der die verschiedensten Gattungen prophetischer Rede meistert, vom ekstatischen Aufschrei „Ich will an dich!" 3 5 bis zum kunstvoll verschnörkelten Hymnus 1 2—10 (8), und der letztlich wie ¶ Amos aus innerem Zwang heraus spricht, im Bewußtsein, nicht sein, sondern Jahves Wort zu bringen 1 2. 14a. Anklänge an Deuterojesaja Nah 2 1 = Jes 52 7, nicht nur in den Heilsweissagungen Nah 3 5 = Jes 47 2 f, die schon frühe aufgefallen sind, beruhen vielleicht auf der Verwendung gleicher Stilgattungen (Botenspruch 2 1). Auch scheint N.s Buch für die Späteren vorbildlich gewesen zu sein; sind doch allem nach auch die Prophetenbücher des ¶ Habakuk und ¶ Joel als Liturgien aufgebaut (s. Sigm. Mowinckel, Psalmstudien III). Da das Rachemotiv, von dem das N.buch von Anfang bis zum Schluß getragen ist, nur selten von andern Klängen aufgewogen wird, gehört das N.buch auch zu den Stücken des AT.s, die nt.lichem Empfinden am fernsten stehen.

J. Wellhausen: Die kleinen Propheten, (1892) 1898³; — W. Nowack: Die kleinen Propheten, (1897) 1922³; — K. Marti: Dodekapropheton, 1904; — Hans Schmidt: Schriften des AT.s II, 2, (1915) 1923²; — Bernhard Duhm: ZAW 1911, S. 100 ff; — E. Sellin: Das Zwölfprophetenbuch, 1922; — W. R. Arnold: ZAW 1901, S. 225 ff; — P. Humbert: ZAW N. F. 1926, S. 266 ff, und Archiv für Orientforschung V 1, 1928, S. 14 ff; — Aelteres in RE³ XIII, S. 623 ff; XXIV, S. 191 f.

Haller.

Namenglaube.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT; — III. Im NT. — N. = Name; Ngl. = Namenglaube.

Namenglaube: I. Religionsgeschichtlich.

1. Der Name als Dämon; — 2. Der Name als Doppelgänger; — 3. Folgerungen.

1. Etwas geheimnisvoll Lebendiges ist der N. Wenn man einen unbekannten Wanderer durch Zuruf aufhalten will, mag man sich lange vergeblich bemühen. Nun aber tritt Einer herzu, der den N.n des Mannes kennt; er ruft den N.n, und wie ein Blitz fährt es in den anderen. Oder es liegt jemand im Schlaf, gegen allerlei Geräusch wie mit schweren Türen abgeschlossen; seine Seele ist von ihm fort, irgendwo im Traumland. Da sagt jemand seinen N.n, flüstert ihn vielleicht nur, und sofort fährt es in ihn; er reißt die Augen auf, er steht auf seinen Füßen, er ist wieder „zu sich gekommen". In solchen und ähnlichen Erlebnissen liegt die Wurzel der über die ganze Erde verbreiteten Anschauung, daß der N. mehr ist als eine zur Bezeichnung eines Gegenstandes oder einer Person erdachte Summe von Lauten, daß er etwas Wesenhaftes, Lebendiges, ja, daß er ein Wesen, ein Dämon ist. Das Letztere ergibt sich aus seiner geheimnisvollen Existenzweise. Ohne Körper ist er da. Man sieht seine Macht und Wirkung, von ihm selbst aber sieht man nichts.

2. Dazu kommt noch etwas anderes. Für primitive Anschauung stehen Wirklichkeit und Darstellung in einer eigentümlichen, für uns schwer nachempfindbaren Verbindung. Wenn um die Weihnachtsmitternacht in Jerusalem und in Bethlehem auf dem Altar eine Puppe enthüllt, feierlich umhergetragen und endlich einem Marienbilde auf den Schoß gelegt wird, so ist das für die, die diese Feier ungeteilten Herzens und mit den Empfindungen ihrer ersten Urheber begehen, mehr als die Darstellung eines vergangenen Ereignisses; irgendwie empfindet man es als das Ereignis selbst. Die ¶ Primitive Religion und überall verbreiteter ¶ Aberglaube (: 2) zeigen, wie das Bild dem Gegenstande, den es darstellt, gleichgesetzt, mit ihm als identisch empfunden wird; wenn man das Bild verbrennt oder mit ihm einen Zauber treibt, so fügt man den Abgebildeten ein Leid zu (¶ Bilder: I). Das Gleiche gilt von dem N.n. Er ist der Doppelgänger dessen, den er bezeichnet, ein selbständiges, nahezu persönlich gedachtes Wesen, aber doch aufs Engste mit dem Träger des N.ns verbunden. Wo der N. ist, ist der Benamte; was dem N.n geschieht, geschieht auch dem, dem er gehört; wo der N. wirkt, wirkt der N.nsträger (¶ Hypostasen, 1).

3. Hieraus erklären sich der eigentümliche Glaube und die eigentümliche Verhaltensweise gegenüber dem N.n bei den Primitiven. Es ist selbstverständlich, daß jeder Gott oder jeder Dämon seinen besonderen N.n hat. Fast jedes Gebet beginnt mit der Anrufung eines N.ns; oft unter Hinzufügung einer Aufforderung wie „Höre" usw. Es handelt sich darum, den Gott durch den N.n aufmerksam zu machen oder herbeizurufen. Gleichzeitig aber wird dem N.n gegenüber eine eigentümliche Vorsicht angewendet. Wenn z. B. der Priester der Maori den Gott Jo anruft, so steigt er vorher nackt ins Wasser und beugt sich, sobald der N. erschallt, auch mit dem Oberkörper hinein. Man sieht, daß der N. wie etwas Feurig-Wesenhaftes angesehen wird. So gebraucht denn der Maoripriester gewöhnlich eine Deckbezeichnung wie der „Hohe", der „Jenseitige" und vermeidet den N.n. Die Gegenwart des in ihm gegebenen Wesens wäre zu gefährlich (vgl. unser „Gottseibeiuns" für den

„Teufel"). Eine umgekehrte Folge des N.nglaubens ist die Ueberzeugung, mit dem Besitz des N.ns die Kraft des Benamten zu eigen, ja ihn selbst in Händen zu haben (vgl. die Häufung der N.n in Zauberformeln und die Besorgnis überirdischer Wesen im Märchen, ihren N.n mitzuteilen). — ¶ Magie, 2.

Lucien Lévi-Bruhl: La mentalité primitive, 1925, S. 226 ff. 398; — Karl Beth: Religion und Magie, 1927², S. 350 ff; — J. W. Hauer: Die Religionen, ihr Wesen, ihr Sinn, ihre Wahrheit I, 1923, S. 129 ff; — Friedrich Heiler: Das Gebet, 1921 (Anrufung). **Hans Schmidt.**

Namenglaube: II. Im AT.

1. Der N. als selbständiges Wesen; — 2. Machttaten des N.s; — 3. N.szauber; — 4. Vermeidung des Gottes-N.s.

1. Mehrfach begegnet im AT der N. des Gottes ¶ Jahve als selbständiges Wesen neben Jahve: „Siehe, der N. Jahves kommt von fern, brennend sein Zorn, eine schwer aufsteigende Wolke. Seine Lippen voll Grimm und seine Zunge verzehrendes Feuer!" (Jes 30 27). „Ich will meinen Engel vor dir hersenden, um dich unterwegs zu schützen, dich an den Ort zu geleiten, den ich bestimmt habe. Hüte dich vor ihm, gehorche seiner Stimme und sei nicht widerspenstig gegen ihn; denn er wird euch eure Sünden nicht vergeben, ist doch mein N. in seinem Inneren" (Ex 23 20 f; vgl. Ps 75 2). Besonders in der ersten der hier genannten Stellen erscheint der N. Jahves als durchaus selbständig, als der furchtbare Doppelgänger der Gottheit (¶ Hypostasen, 2). In der zweiten haben wir die Vorstellung, daß der N. in ein anderes Wesen eingeht, hier in einen von Jahve gesandten Engel, wie dies sonst „der Geist" Jahves oder sein „Hauch", sein „Atem" tut.

2. So versteht man, daß dem N.n Jahves im AT oft selbständige Machttaten zugetraut werden: „Es schirme dich der N. des Gottes Jakobs" (Ps 20 2). „Ein fester Turm ist der N. Jahves. Dahin läuft der Fromme und weiß sich selbst sicher" (Spr 18 10). „Durch Deinen N.n zerstampfen wir unsere Feinde (Ps 44 6; vgl. Ps 124 8 52 11 33 24 Jes 50 10 Zeph 3 12 Ps 54 3. 8 89 25 118 10—12 30 8 I Sam 17 45 II Chron 14 10). Der N. ist an diesen Stellen nicht nur die Bezeichnung der Gottheit, sondern Gegenstand der Anrufung, Quelle der Zuversicht, helfendes (oder vernichtendes) Wesen. Wo der N. ausgesprochen wird, ist er wesenhaft gegenwärtig. So ist der Tempel ein Haus, das nicht für Jahve, sondern für den N.n Jahves gebaut worden ist, wo der Gott „seinen N.n hat wohnen lassen" (II Sam 7 13 Ex 20 24 Jerem 7 12 Jes 18 7 u. ö.). So „legt" der Priester, wenn er das Wort Jahve beim Segnen ausspricht, diesen N.n „auf das Volk". Das ist nahezu körperlich gedacht. Etwa wie eine schirmende Decke oder wie die ausgebreiteten Schwingen eines Genius schwebt der N., soweit er gehört wird, über dem Volk.

3. Natürlich erscheint es hiernach wichtig, daß man im alten Israel den N.n des Gottes weiß. Wer ihn kennt, wird nicht müde, ihn zu gebrauchen (¶ Magie, 9). Man schleudert ihn den Feinden entgegen. Will man ein widriges Geschick bannen, so spricht man das Gegenteil als Gottes erklärten Willen aus und schließt mit dem gewaltigen N.n: „Rache will ich nehmen . . ., spricht unser Erlöser; Jahve der Heerscharen ist sein N., der Heilige Israels!" (Jes 47 4). Fast überall setzt dabei das AT voraus, daß Jahve den Israeliten gern erlaubt, seinen N.n so zu ihrem Schutz (d. h. auch zur Vernichtung ihrer Feinde, ja auch der Feinde des Einzelnen II Kön 2 24) zu entbieten. Hat er ihn ihnen doch selbst kund getan (Ex 6 3). Daneben gibt es aber auch Stellen im AT, die die Verwendung des N.ns der Gottheit zum Nachteil anderer mit Nachdruck verbieten (Ex 20 7 Deutn 5 11). Einige Mal (Gen 32 29 Richt 13 6) verwehrt die Gottheit die Kenntnis ihres N.ns dem Menschen. Das ist ein verklingender Nachhall der Vorstellung, daß die Kenntnis des N.ns der Gottheit diese selbst in die Macht des Menschen bringt.

4. Neben der lebhaften Freude am Rufen des N.ns der Gottheit zeigt auch das AT die andere Folge des N.nsglaubens — nämlich die Scheu, den N.n auszusprechen. Besonders, wenn man den Gott zornig weiß (Amos 6 10) oder wenn man die Vorstellung seines Zornes hat, z. B. beim Schwur, hütet man sich, den N.n zu nennen. Die in dieser Scheu liegende Furcht, sich den zürnenden Gott durch Nennung seines N.ns gegenwärtig zu machen, hat jedenfalls mitgewirkt, wenn man sich im späteren Judentum gewöhnt hat, den N.n Jahve überhaupt nicht auszusprechen (¶ Gottesglaube: II A, 4 d; ¶ Jahve, 1).

Friedrich Giesebrecht: Die at.liche Schätzung des Gottesnamens, 1901; — Johannes Pedersen: Israel, its life and culture, 1926, S. 245 ff; — Otto Eißfeldt: Jahwe-Name und Zauberwesen (ZMR 1927, S. 162 ff); — RE³ XIII, S. 625 ff. — Vgl. weiter die Literatur zu ¶ Namenglauben: III. **Hans Schmidt.**

Namenglaube: III. Im NT.

1. Im christlichen Kerygma; — 2. Im Gottesdienst; — 3. Bei Zeichen und Wundern; — 4. In anderen Zusammenhängen; — 5. „Im N. Jesu"; — 6. In außerkanonischen Schriften.

Für das NT wurde weniger der at.liche Sprachgebrauch (¶ Namenglaube: II) als der allgemeinreligionsgeschichtliche Sachverhalt (¶ Namenglaube: I) bedeutsam. Die formelle Uebernahme von LXX-Wendungen und -zitaten (z. B. in Mrk 11 9 Apgsch 2 21 Röm 2 24 10 13 9 17 Hebr 2 12) kann dagegen ebensowenig beweisen wie etwa die Sonderaussage in Joh 5 43 10 25 17 6. 26, Jesus habe lediglich im N.n seines Vaters gewirkt und dessen N.n verkündigt. Denn einmal tritt im NT neben den N.n Gottes der „neue N." Christi (Apok 3 12) und verdrängt jenen zusehends. Zum andern ist der sprachliche und sachliche Gebrauch dieses Christus-N.ns trotz mancher Aehnlichkeiten wesentlich verschieden von dem des Gottes-N.ns im AT und auch dem im NT (vgl. Mtth 6 9 Luk 11 2 Apgsch 15 14 Hebr 6 10 13 15 I Tim 6 1 Apok 13 6 19 9; 3 12 14 1 Joh 12 28 17 11 f).

1. Beginnen wir mit dem christlichen Kerygma. Im AT hatten die Propheten in ihrer Weise zu ihrem Volk „im N.n" ihres „Herrn" gesprochen (Jak 5 10); jetzt lehren und predigen die Christen im N.n des neuen Herrn Jesus Christus (Apgsch 9 27 f). „Seinen N.n" (15), d. h. die mit diesem N.n gemeinte Frohbotschaft bringt man zu den Völkern (8 12 Luk 24 47) und zieht „für den N.n" in die Welt (N. absolut III Joh 7). Verbot der Predigt dieses N.ns (Apgsch 4 17 f 5 28. 40), Haß, Verfolgung und Lästerung um des N.ns willen sind dort die unausbleibliche Folge (Mrk 13 13 Luk 21 12 Apgsch 5 41 9 16 I Petr 4 14 Joh 15 21 Apok 2 3). Aber „für den N.n des Herrn Jesu Christi", d. i. für ihn und seine Sache, setzt man gern alles ein (Apgsch 15 26 21 13 Mtth 19 29).

Aus der Missionspredigt über den N.n Jesu und das in diesem N.n beschlossene Heil (Apgsch 4 12 10 43 I Joh 2 12 I Kor 6 11 Joh 20 31) erklärt sich dann auch die johanneische Wendung „glauben an seinen N.n" (Joh 1 12 2 23 3 18 I Joh 3 23 5 13; ¶ Glaube: III, 6) und die Gleichordnung des Festhaltens von N.n und Glauben in Apok 2 13, vgl. 3 8. Verständlich wird von hier aus aber auch die Rolle, die der Name bei

der ¶ Taufe (: I) spielt. Dort wird der „schöne N." über dem Täufling genannt (Jak 2 7), und so wird dieser „unter Anrufung des N.ns" Jesu (Apgsch 22 16) „auf den N.n" (2 38) oder „in dem N.n" (10 48) oder noch prägnanter „in den N.n Jesu" getauft (8 16 19 5, vgl. I Kor 1 13. 15 Mtth 28 19), das will besagen in Christus Jesus selbst hinein (Röm 6 3), in seinen Machtbereich und in die Teilnahme an seiner Gnadenkraft, in seine Lebensgemeinschaft und in seine Gemeinde.

2. In der Gemeinde steht dann der Kultus im Vordergrund. Wo bei den Juden der heilige N. Gottes geheiligt, d. h. Gott angebetet und angerufen wurde (Luk 1 48 11 2 Apgsch 2 21 Röm 10 13), beugt die christliche Gemeinde nun die Kniee unter Anrufung des von Gott über alle sonstigen Kultnamen erhöhten N.ns ihres Kyrios Jesu Christi (Phil 2 9 ff Eph 1 21 Hebr 1 4), so daß die Christen schlechthin als solche bezeichnet werden können, „die diesen N.n anrufen" (Apgsch 9 21. 14 I Kor 1 2). „In seinem N.n" kommt man zusammen (Mtth 18 20 I Kor 5 4); im N.n Christi als des Mittlers der Gaben und Gebete steigen Dank- und Bittgebete zu Gott empor (Eph 5 20 Kol 3 17 Joh 14 13 f 15 16 16 23 ff; ¶ Gebet: III A). Sein N. ist das neue Bekenntnis aller Lippen und Zungen (Phil 2 11 I Kor 12 3; vgl. Hebr 13 15).

3. Darüber hinaus entfaltet dann aber dieser N. — im Gegensatz zum Gottes-N.n des AT.s — seine besondere „Macht" und „Kraft" (Mrk 9 39 Mtth 7 22 Apgsch 4 7) bei „Heilungen, Zeichen und Wundern" (Apgsch 4 30; vgl. 16 18 3 6. 16 4 7. 10), mit anderen Worten bei dem religionsgeschichtlich wohlbekannten und damals weitverbreiteten ¶ Exorzismus (: I. II), an den vielleicht auch schon bei der Taufe (s. o.) mitzudenken ist. Kranke sind nach dem Glauben jener Zeit von Dämonen besessen. Diese weichen entweder beim Nennen ihres eigenen N.ns (so Mrk 5 8 ff) oder aber beim Nennen eines wunderwirkenden Gottes-N.ns, in unserem Falle beim bloßen Aussprechen des Wortes „Jesus" (¶ Geister: II, 4). Auch in Luk 10 17 Mtth 7 22 und Mrk 16 17 liegt diese Vorstellung von der Zauberkraft des Jesus-N.ns zugrunde, die es dann sogar Fremden ermöglicht, „im N.n Jesu Dämonen auszutreiben" (Mrk 9 38 f; vgl. Apgsch 19 13 ff). Dieser mit dem N.n getriebene Aberglaube findet sich auch dort, wo vereinzelt neben dem N.n auf den dabei mitwirkenden Glauben hingewiesen wird (Apgsch 3 16) oder wo, wie bei der Oelsalbung eines Kranken „im N.n des Kyrios" (Jak 5 14; ¶ Salbung), ein begleitendes Gebet erscheint (¶ Gebetsheilung, 1).

4. Andere Stellen führen in andere Zusammenhänge. An den Brauch der religiösen ¶ Versiegelung erinnern die Schilderungen der Apok 3 12 14 1 22 4, an die Verwendung von ¶ Amuletten der Stein mit dem geheimnisvollen N.n in Apok 2 17. Umgekehrt ist von dem Aufgeschriebenwerden des N.ns der Gläubigen im himmlischen Buch des Lebens in Luk 10 20 Phil 4 3 Apok 3 5 13 8 17 8 die Rede. Daneben wäre Christi eigenes Bezeichnetsein mit seinem N.n bei seiner Wiederkunft (Apok 19 12 ff; ¶ Parusie) und vorher die Sendung des ¶ Parakleten „in seinem N.n" zu erwähnen (Joh 14 26) im Gegensatz zu allen, die zu Unrecht unter seinem N.n auftreten (Mrk 13 6).

5. So beherrscht der Christus-N. Anfang und Ende des christlichen Lebens. Die Formel „im N.n Jesu" birgt kultische Fülle und magische Beschwörungskraft; sie ist heiliges Symbol und Zeichen der Zugehörigkeit, Glaubensbekenntnis und Gebetswort, sie hat tiefen Sinn und alltägliche Bedeutung. Denn alles geschieht „im N.n Jesu" oder wird mit diesem Wortzusatz, der sich dadurch im Laufe der Zeit abschleift, getan. Kein Wunder, wenn die Apostel ihre Gemeinden dementsprechend „im N.n Jesu" ermahnen (II Thess 3 6 I Kor 1 10), nun auch durch den Lebenswandel den N.n ihres Herrn zu verherrlichen und nicht zu lästern (II Thess 1 12 Jak 2 7 II Tim 2 19).

6. In den außerkanonischen Schriften (¶ Apokryphen: II) vermischt sich ein zum Teil überschwenglicher Lobpreis des N.ns Gottes (I Clemens und Hirt des Hermas) mit dem neuen Rühmen des N.ns Christi. „Der N. des Sohnes Gottes ist groß und unfaßbar und trägt die ganze Welt" (Sim. IX 14 5). Darum gilt es weiter, diesen N.n zu verkündigen (16 5), anzunehmen (12 4. 8 13 2. 7), zu tragen (13 3 14 5 f 15 2 28 5), sich seiner nicht zu schämen (14 6 21 3) und für ihn zu leiden (28 2. 5 f). Denn nur durch ihn wird man ins Gottesreich kommen (12 5). Er bleibt der N. der Taufe (16 3 17 4) und des heiligen Mahles (Apostellehre 10 2), der N., in dem man ermahnt (Ignatius Polykarpbrief 5 1), sich grüßt (Barnabas 1 1, Ignatius Römerbrief Eingang, Smyrnäerbrief 12 2) und einander aufnimmt (Ignatius Röm 9 3, Epheserbrief 1 3), kurzum „der N.", wie es nun immer häufiger ohne jeden Zusatz heißt. Nur das Wundertun „im N.n Jesu" fehlt dem Schriftenkreis der „Apostolischen Väter". Um so mehr finden wir das in den apokryphen Apostelakten, wo der N. Jesu krassester Zauberei dienen muß. Doch auch Justin, Irenäus, Tertullian und Origenes scheuen sich nicht, seine Wunderkraft rühmend hervorzuheben.

Erwin Preuschen-Walter Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT.s, (1910) 1928 ³, Sp. 906 (I 4); — Julius Böhmer: Das biblische „Im N.", 1898; — Derſ.: Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik (Beiträge zur Förderung christl. Theologie V, 1901, S. 49 ff); — Derſ.: Das biblische „im N.": Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis? (in: Studierstube, 1904, S. 324 ff. 388 ff. 452 ff. 516 ff. 580 ff); — Wilhelm Heitmüller: Im N. Jesu, 1903; — Derſ.: RGG ¹ IV, Sp. 661 ff: — Benno Jacob: Im N. Gottes, 1903; — Wilhelm Brandt: De tooverkracht van namen in Oud en Nieuw Testament (in: Teyler's Theologisch Tijdschrift II, 1904, S. 355 ff); — Wilhelm Bousset: Kyrios Christos, (1913) 1921 ² (Stichwort „Name"). **Wißmann.**

Namszanowski, Adolph (1820—1900), kath. Theologe, * zu Danzig, nach Priesterweihe (1846) in der Seelsorge, 1861 Propst zu Königsberg, 1868 Titularbischof von Agathopolis und kath. Feldpropst des Preußisch-norddeutschen Heeres (¶ Militärseelsorge, 3 a), 1872 (¶ Kulturkampf, 2 a, Sp. 1355) vorläufig des Dienstes enthoben, 1873 in den Ruhestand versetzt, seit 1896 Domherr in Frauenburg (Ermland).

F. Hülskamp: Die Erzbischöfe und Bischöfe des Deutschen Reiches, 1873 ², S. 66 f; — J. B. Aßmann: Die kath. Feldgeistlichkeit (Krieg und Sieg 1870/71, hrsg. von J. Pflugk-Harttung, II, 1896, S. 282 ff); — P. M. Baumgarten-J. Schlecht: Kath. Kirche II, 1900, S. 190 f. 229 ff; — J. B. Kißling: Geschichte des Kulturkampfes II, 1913, S. 80 ff; — H. Pohl: Die kath. Militärseelsorge Preußens, 1926, S. 209 ff. **Flaskamp.**

Naogeorgus, Thomas (eigentlich Kirchmeyer; 1508 oder 1509—63), evg. Theologe und Dramatiker, * zu Straubing an der Donau, 1535 Pfarrer in Sulza an der Ilm, 1541 in Kahla. Wegen theologischer Sondermeinungen (Unverlierbarkeit des Hl. Geistes; Abendmahlslehre) geriet er mit den Wittenberger Reformatoren in Konflikt, wich 1546 vor einem wegen Irrlehre gegen ihn angestrengten Prozeßverfahren

zuerst ins Lager des Schmalkaldischen Bundes, dann nach Augsburg, wurde Pfarrer in Kaufbeuren und Kempten, später in Stuttgart, Backnang, Eßlingen und Wiesloch.

M. verfaßte Dramen: Pammachius (1539) gegen das Papsttum; Mercator (1540) gegen die Werkheiligkeit; Incendia (1540) gegen den „Mordbrenner" Heinz von Wolfenbüttel; Hamanus (1543) gegen die Tyrannei und Intriguen der großen Herren; Hieremias (1551); Iudas Iscariotes (1553); ferner polemische Dichtungen, wie besonders Regnum papisticum (1553); Auslegungen des 1. Johannisbriefs und des 25. Psalms, kommentierte Uebersetzungen griechischer Autoren ins Lateinische u. a. — Vgl. RE³ X, S. 496 ff; XXIII, S. 764; — Leonhard Theobald in: NkZ 1906, S. 794 ff; 1907, S. 65 ff. 327 ff. 409 ff; — Ders.: Das Leben und Wirken des Tendenzdramatikers Th. N. seit seiner Flucht aus Sachsen, 1908; — Frdr. Roth in: Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte XIV, 1904, S. 183 ff; — Fritz Wiener: N. im England der Reformationszeit, 1913. **O. Clemen.**

Napoleon Bonaparte (1769—1821), seit 1799 Erster Konsul der Republik Frankreich, 1804—14 (1815) Kaiser der Franzosen, † auf St. Helena als Verbannter der in den Befreiungskriegen 1813—14 und 1815 über den Eroberer siegreichen verbündeten Mächte. In den beiden Pariser Friedensschlüssen von 1814 und 1815 hatten diese Frankreich im wesentlichen auf seine vor 1789 bestehenden Grenzen zurückgeworfen, so daß das ohne inneren Zusammenhang aneinandergefügte Napoleonische Reich von der Landkarte verschwunden war. Gleichwohl wirkte die Napoleonische Zeit in der vom Wiener Kongreß geschaffenen territorialen Neugestaltung Europas, insonderheit Deutschlands fort, und in den europäischen Ländern reagierten Kosmopolitismus und Liberalismus einerseits, das Nationalbewußtsein anderseits noch jahrzehntelang mit innerer Sympathie oder mit schärfster Antipathie in derselben Stärke auf die Gestalt N.s wie zu seinen Lebzeiten. Die einen bewunderten in ihm den Genius der Tat und der Herrscherschaft, den Alexander redivivus oder den wiedererstandenen römischen Imperator, den Träger des Werkes einer „höheren Zivilisation der Menschheit" und einer aufgeklärten Kultur, den Ordner und zugleich Testamentsvollstrecker der Französischen Revolution, der seinen Staaten deren Segnungen, konstitutionelle Verfassung und Verwaltung, Hebung der Rechtspflege (Code Napoleon, 1804), Sicherung von Religionsfreiheit und anderen ¶ Menschenrechten (¶ Toleranz), auch Aufhebung der Entrechtung der Juden (¶ Judentum: II B, 1 b), bringen wollte und teilweise auch gebracht hat. Das war das Bild N.s, um dessen willen auch auf deutschem Boden ein ¶ Dalberg von ihm die politische und kulturelle Verjüngung Deutschlands erwartete, ein ¶ Goethe ihn als das Kompendium der Welt pries und auch die preußische öffentliche Meinung bis hin zu 1802/05 ihm gegenüber eine hoffende oder mindestens eine abwartende Haltung einnahm, bis dann ein J. G. ¶ Fichte erkannte, daß auch Frankreich sich durch N. tatsächlich „aus einer Republik in die allerärgste Despotie begabt" habe, und das allenthalben erwachende Nationalbewußtsein sich gegen den „Tyrannen", den „Höllensohn", den „Antichristen", die Erobererbestie aufbäumte. Das ist das andere Bild, das vor allem in der preußischen Geschichtschreibung bis Sybel, Duncker, Treitschke nachgewirkt hat. Es schließt in sich die Auflehnung gegen den N.schen Machtgedanken, gegen die die staatliche Selbständigkeit aller antastende Hybris, gegen das, wo nötig, auch allem aufgeklärten Liberalismus und jeder sittlichen Bindung entsagende Sich-selbst-Durchsetzen, gegen eine Realpolitik, der die angekündigten höheren Ziele letztlich nur Mittel zu augenblicklichen Zwecken wurden. Das gilt auch von N.s Haltung in religiösen Fragen (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 a; ¶ Frankreich, 5; ¶ Papsttum: II). Seine die Linie ¶ Robespierres fortsetzende Kirchenpolitik ist keineswegs nur durch das Konkordat mit Rom vom Jahre 1801 gekennzeichnet, das ihn fortab den kath. Kreisen als den Wiederhersteller kath.-kirchlicher Rechte und anderseits unter protestantischem Gesichtspunkt auch als konfessionspolitisch gefährlich erscheinen ließ. N. hat tatsächlich bei dieser Wiederanknüpfung mit Rom keineswegs auf die Ideen des ¶ Gallikanismus und auf die Sicherung des Staates gegenüber römisch-päpstlichen Ansprüchen verzichtet, wie denn auch seine Kaiserkrönung trotz Anwesenheit des Papstes ¶ Pius' VII eine Selbstkrönung war und er da, wo der Papst seiner Politik im Wege stand, auch vor dessen Gefangensetzung und unwürdiger Behandlung nicht zurückschrak. Ebensowenig bedeutete die Verbindung mit Rom die Aufhebung der den französischen Protestanten zugesicherten Rechte, sondern die „Organischen Artikel" vom Jahre 1802 gewährten ihren Kirchen offizielle Gleichberechtigung mit der kath. Kirche und ordneten ihre Verfassung (¶ Frankreich, 6 b). Selber Anhänger der aufgeklärten Vernunftreligion, wertete N. die Religion wesentlich als politisches Ordnungsmittel. Auch die Kirchenpolitik ist bei ihm der Machtpolitik eingegliedert, die seinem gesamten Handeln die Einheit gibt, und die ihn, wenn man seinen Zusammenhang mit der Revolution feststellen will, durchaus zu den Männern der Macht von 1793 und nicht zu denen der Freiheit von 1789 zu stellen nötigt.

F. M. Kircheisen: Bibliographie des N.schen Zeitalters, 1908; — Ad. Wahl: Geschichte des Europäischen Staatensystems 1789—1815, 1912; — Gustav Roloff: N., (1900) 1924²; — Abel Alcais: N. et la Religion, 1923; — P. E. Lucius: Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs, 1903; — R. Anchel: N. et les Juifs, Paris 1928. — Weitere Literatur bei L. Zscharnack: RGG¹ IV, Sp. 667 ff. **Zscharnack.**

Nârâyaṇ Vâman Tilak (1862—1919), christlicher Evangelist und Dichter Indiens, * in Karazgâon (südlich von Bombay) aus einer Brahmanenfamilie, zuerst Sâdhu und Yogin, Sanskrit-Gelehrter und Lehrer, kurze Zeit Herausgeber einer religiösen und philosophischen Zeitschrift Rishi (Seher), trat 1895 zum Christentum über, seit 1900 im Dienst der amerikanischen (kongregationalistischen) Marathen-Mission. Eine warmherzige indische Persönlichkeit, Mitglied der indischen Home Rule League, verfocht er in Wort und Schrift die Notwendigkeit eines von westländischen Einflüssen freien indischen Christentums (vgl. ¶ Indien: III A, 3 b), das an die heimische religiöse Tradition, zumal die hinduistische bhakti (¶ Hinduismus: I B, 1) als ein „erstes AT" anknüpft und in der religiösen Sprache (charakteristisch ist seine Anwendung des Muttersnamens auf Gott) wie im Gottesdienst sich selbständige Ausdrucksformen schafft. N. verfaßte in seiner marathischen Muttersprache zahlreiche weltliche (Natur-, Kinder-, Liebes-, Vaterlands-) und geistliche Lieder, die sich durch tiefe Empfindung und schwungvolle Sprache auszeichnen und große Verbreitung in Indien gefunden haben. Sein im Stil der indischen Purâna gehaltenes großes Christusepos (Christâyan) blieb unvollendet. An seinem Lebensabend (1917) verließ er nach einer Christusvision die Missionsdienste, um als bettelarmer, wandernder Sannyâsi seinen Landsleuten das Evangelium in indischer Form zu verkünden und für die Schaffung eines Darbâr zu

wirken, einer Bruderschaft getaufter und ungetaufter Christen, die Jesus als ihrem guru (Lehrer) nachfolgen.

J. C. Winslow: N. V. T., The Christian Poet of Maharashtra, 1923; — E. Wünsch: N. V. T. (Neue AMZ 1927, S. 142 ff). **Heiler.**

de Narfon, Julien (1863—1919), französischer Journalist, * in Thiviers (Dep. Dordogne), studierte bei den Jesuiten Theologie, trat aber hernach aus dem geistlichen Stand aus, um sich ganz der Journalistik für religiös-kirchliche Fragen zu widmen. de N. war der ständige Berichterstatter des Figaro über die Ereignisse auf dem Gebiet der kath. Kirche und zugleich ein geistvoller Verfechter der Forderungen des liberalen Katholizismus, der die Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 5) im Namen der Religion mit Begeisterung begrüßte und verteidigte.

Vf. u. a.: Léon XIII, 1898; Pie X, 1904; Vers l'Eglise libre, 1905; La Séparation des Eglises et de l'Etat. Origines, Etapes, Bilan, 1912; Montalembert et Louis Veuillot, 1914. **Lachenmann.**

Narrenfeste. An den „Saturnalien", die im römischen Reich am 17. Dezember und hier und da noch weitere, zum Teil acht Tage gefeiert wurden, wobei Gedanken an die durch die Dämonen beherrschte Zeitenwende (Wintersonnenwende) — dafür sprechen die dabei üblichen Verkleidungen, das Lärmen, die Wachskerzen — und Gedanken an das goldene Zeitalter (Saturn als Gott der Saat und der Fruchtbarkeit) — davon zeugen die dabei üblichen Geschenke, Lustbarkeiten, die Aufhebung der Standesunterschiede — zusammenflossen, nahmen vom 3. Jhd. an immer zahlreicher auch die Christen teil. Trotzdem die Kirche — in Predigten, auf Synoden — schon früh versuchte, sie davon abzubringen oder durch Einrichtung christlicher Festtage dem heidnischen Unfug und Ausschweifungen zu steuern, hat das christliche Volk erst im 11. Jhd. dieses Fest fallen lassen. Der Klerus aber erweckte etwas den „Saturnalien" Aehnliches in seinen N.n zu neuem Leben, und zwar ging darin Frankreich voran; für Deutschland kommt das Gebiet am Rhein in Betracht. Zur Zeit des Jahreswechsels feierten einzelne Stände des Klerus an bestimmten Tagen in einer die gottesdienstliche Handlung mehr oder minder stark parodierenden Weise ihr besonderes Neujahrsfest, so die Diakonen den 26. Dezember (Stephanustag), die Priester den 27. (Johannistag), die (Chor-) Knaben (Dom- oder Stiftsschüler) den 28. (Tag der Unschuldigen Kinder), die Subdiakone den 1. oder 6. Januar (hier und da auch den 11.). Gab das Fest der letzteren den besonderen Namen festum stultorum = N. her, so gelangte vor allem das Fest der Knaben zu reicher Ausbildung: für den 28. Dez. wählten sich die Knaben — die Wahl fand manchmal schon am Vorabend des Nikolaustages statt — einen „Bischof" oder „Papst" aus ihren Reihen, „Kinderbischof", „Schulbischof", „Apfelbischof", der in bischöflichem Amtskleid den Chordienst, das Offizium oder auch die Messe hielt, während die übrigen Knaben die obersten Chorstühle einnahmen, indem die eigentlichen Inhaber dieser Stühle ihnen Platz machten und sich untenan setzten. Aehnlich war es bei den Festen der anderen Stände. Nur schlug man dabei nicht selten über die Stränge; es zeigten sich Auswüchse schlimmster Art: scheute man schon vor ungehörigen Tänzen in der Kirche nicht zurück, auf den nachfolgenden Prozessionen ließ man jede Rücksicht fallen. Das Ganze erinnert an die Volksbelustigungen des Karnevals (¶ Fastnacht) und hat seine Parallele in anderen mittelalterlichen religiösen Volksfesten, wie etwa dem „Eselsfest", auf dem der Esel, der Maria mit dem Jesuskind nach Aegypten trug, auch der die dramatisch gestaltete Kirchenfeier beschließenden, scherzhaften Messe beiwohnte. Die Kurie, die theologischen Fakultäten, Konzile versuchten vergeblich, dem Treiben der N. Einhalt zu tun; erst als 1445 die N. durch königliche Verordnung in Frankreich verboten wurden, verschwanden sie bald auch in den anderen Gegenden. Nur das N. der „Kinder" hielt sich noch länger. Der Versuch des Basler Konzils, es zu beseitigen, war fehlgeschlagen; in einzelnen Ländern, nicht bloß in den evg., England und Deutschland, sondern auch in den kath., Spanien und Frankreich, wurde es im 16. Jhd. verboten; nur in einzelnen Diözesen wie Köln, Mainz, Reims hielt es sich noch bis ins 18. Jhd. hinein. Am Ende des 18. Jhd.s, zur Zeit der französischen Revolution, ist es endgültig verschwunden.

Johannes Beleth: Rationale divinorum officiorum (MSL 202, 79. 122 ff), um 1180, beschreibt d-e N.; — ¶ Erasmus von Rotterdam hat eine Concio de puero Jesu für einen Knaben der Londoner St. Paulsschule — einen „Kinderbischof" — verfaßt; — RE³ XIII, S. 650 ff (hier ältere Literaturangaben); — StML 47, 1894, S. 571 ff; — RGG¹ IV, Sp. 672 f; — E. Schoolmeesters: L'episcopus puerorum (Leodium, Lüttich, 10, 1911, S. 13 ff); — Eugen Fehrle: Der Johannistag, 1924. — Zum Eselsfest vgl. RE³ V, S. 497 f. **Glaue.**

Narsęs († 507?), einer der Väter der persischnestorianischen Kirche (¶ Orientalische Nationalkirchen). Nachdem er in seiner Jugend eine gute Bildung genossen hatte, übernahm er nach mannigfachen Schicksalen die Leitung der Perserschule in ¶ Edessa, um 457 gemeinsam mit ¶ Barsumas die Schule in ¶ Nisibis zu gründen. Ein Zerwürfnis mit Barsumas trieb ihn für einige Zeit in die Verbannung. Doch hat er dann noch vierzig Jahre die Schule geleitet, ihr auch die ersten Statuten gegeben. Seine Hinterlassenschaft, die größtenteils verloren ist, umfaßt Kommentare, metrische Reden, Gedichte und Liturgisches. Klassisches Syrisch und gelegentlicher mystischer Einschlag zeichnet sie aus.

A. Mingana: Narsai doctoris syri homiliae et carmina, Mosul 1905; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 109 ff; — Bardenhewer IV, S. 407 ff. **Abramowski.**

Naṣiräer (hebr. nāzīr) heißt in Israel ein Mensch, der sich Jahve durch ¶ Gelübde (: 2a) zu besonderem Dienste weiht. Während ein junges Gesetz nur mit zeitlich befristeter Weihung des N.s rechnet (Num 6_{1} ff), kennt die Sage in ¶ Simson einen N. auf Lebenszeit (Richt 13 ff). Beide Formen mögen von Anfang an nebeneinander bestanden haben. Die Weihung ¶ Samuels an das Jahveheiligtum in Silo (I Sam 1) ist anderer Natur; als N. wird Samuel nicht bezeichnet. Die besondere Hingabe an Jahve kommt bei dem N. vor allem in der Enthaltung von Dingen zum Ausdruck, die dem israelitischen Durchschnittsmenschen ganz geläufig sind: er läßt sein ¶ Haar frei wachsen wie anderwärts der Priester (als Sitz der gottgegebenen Lebenskraft; vgl. Richt 16_{17} ff), trinkt keinen Alkohol (auch Am 2_{12}; ¶ Alkoholfrage, 2) wie der ¶ Rechabit und der Priester im Dienst (Lev 10_{8} f) und vermeidet jede Berührung mit Leichnamen, selbst mit denen seiner nächsten Verwandten, wie der Hohepriester (Lev 21_{11}) — alles unter dem Gesichtspunkt, daß er nur so den Charakter als Gottgeweihter dauernd erhalten kann. Ueber positive Dienste, die der N. Jahve zu leisten hätte, ist uns nichts bekannt; die Rolle Simsons als berserkerhafter Einzelkämpfer im hl. Krieg gegen Israels Feinde darf schwerlich auch nur für jene Frühzeit verallgemeinert werden. Ebensowenig wissen wir von Gruppenbildungen der N.; vielmehr scheint

gerade die individuelle Absonderung für sie charakteristisch zu sein. Ihre Bedeutung für den allgemeinen Gang der israelitischen Religionsgeschichte besteht daher vor allem wohl darin, daß sie der Laienschaft den Gegensatz des durchschnittlichen Kulturlebens zu dem ursprünglichen strengen Wesen Jahves und seiner Forderungen zum Bewußtsein brachten. Die Institution hat sich bis in späte Zeiten gehalten (vgl. Josephus, Bellum Judaicum II 15, 1; Apgsch 21 $_{23}$ ff). — ¶ Askese: II, 1; ¶ Mönchtum: I, 2 b.

W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten, 1899, S. 254 f; — B. Stade: Biblische Theologie des AT.s I, 1905, S. 132 f; — RE^3 XIII, S. 653 ff. **Alt.**

Nassau, das Land zwischen Rhein, Main, Nordhessen und Südwestfalen. Das Christentum hat, wie Funde und Inschriften (Museum in Wiesbaden) zeigen, im 5. Jhd. mit den ¶ Franken seinen Einzug gehalten, welche die Alamannen vertrieben. Die Gestalt des Lubentius, des „Apostels des Lahngaus", ist legendarisch. Die ältesten Kirchen stammen aus dem 9. Jhd., besonders hervorragend der Dom zu Limburg, im Uebergangsstil, 1235 vollendet. Die Klöster Eberbach (Rheingau) und Marienstatt (Westerwald) haben für Wein-, Ackerbau und Bildung viel getan. N.s einzelne Landschaften sind seit 1522 der Reformation zugefallen; die kurmainzischen und kurtrierischen Gebiete blieben katholisch. In dem Ritter Hartmuth von ¶ Cronberg sah Luther einen seiner ersten Freunde aus der Ritterschaft. Die wichtigsten Reformatoren N.s sind Erasmus ¶ Alber (Oberursel), Erhard ¶ Schnepf (Weilburg), Erasmus ¶ Sarcerius (Dillenburg), Nikolaus ¶ Gompe (Wiesbaden). Das reformierte Bekenntnis drang in den oranischen Landesteilen seit 1578 ein (Johann VI); ihm diente die hohe Schule Herborn (1584—1811), deren Verdienste um die evg. Kirche nicht vergessen werden sollten (¶ Reformierte hohe Schulen). Hier entstand die erste deutsche Bibel nach Luther, zugleich das erste deutsche Bibelwerk (Joh. ¶ Piscator, 1602—04; ¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 b), das erste Wörterbuch zum NT (Pasor) und das erste zur Septuaginta (Rosenbach). Die Gegenreformation entriß der evg. Kirche die Grafschaften Königstein und Hadamar. Vertriebene Hugenotten (¶ Refugiés) und ¶ Waldenser fanden in N. gastliche Aufnahme. Dem Pietismus öffneten sich zuerst Idstein und Wiesbaden (E. G. ¶ Hellmund) unter Halleschem Einfluß.

Nach der Bildung des Herzogtums Nassau (1806—16) aus 25 Territorien entstand, vorbereitet durch Pietismus und Aufklärung, gefordert durch die Notwendigkeiten des Staates und seiner Schule, die seit 1817 als christliche ¶ Simultanschule gestaltet ist, die ¶ Union (als erste in Deutschland; Synode in Idstein, 5.—9. August 1817). Die Geschichte der evg. Kirche von 1817—66 bis zum Uebergang N.s an Preußen zeigt ein Ringen um Selbständigkeit und eigene Kirchenbehörde (Kirchenverwaltung zuerst nur Teil der inneren Staatsverwaltung, der evg. Landesbischof nur Fachreferent; ¶ Heydenreich). Aeußere und Innere Mission wurden in N. eifrig gepflegt. — Für die kath. Kirche N.s wurde 1827 das Bistum ¶ Limburg gegründet. Die kath. Kirche, der fast die Hälfte der Einwohner des Herzogtums angehörte, stand öfters mit der Regierung im Kampf um Freiheit der Kirche und Bekenntnisschule (¶ Blum). — Für die Geschichte nach 1866 vgl. ¶ Hessen: II, 2.

RGG^1 II, Sp. 2184 ff. 2190 ff. — Eine Kirchengeschichte des ganzen N. fehlt. — F. W. Th. Schliephake und K. Menzel: Geschichte von N., 7 Bde., 1866—89; — C. Spielmann: Geschichte von N., 3 Bde., 1909—26; — C. G. Firnhaber: Die N.ische Simultanvolksschule, 2 Bde., 1881—83; — J. H. Steubing: Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-N.ischen Lande, 1804; — C. G. Firnhaber: Die evg.-kirchl. Union in N., 1895; — H. Schlosser: Festschrift zur Hundertjahrfeier der Union in N., 1917; — E. Knodt: Festschrift zur Hundertjahrfeier des Seminars in Herborn, 1918; — Gottesdienst der Liebe. Bilder vom Werden und Wachsen der F. M. in N., 1925. **Schlosser.**

Nast, William (1807—99), * in Stuttgart, in Blaubeuren und Tübingen Schüler F. Chr. ¶ Baurs, Studiengenosse D. F. ¶ Strauß', trat wegen innerer Kämpfe nicht ins Pfarramt, sondern ging 1828 nach Amerika und wurde nacheinander Hauslehrer in einer Methodistenfamilie, Lehrer des Deutschen an der Militärakademie West Point, des Hebräischen am Lutherischen theologischen Seminar in Gettysburg und am Kenyon College in Gambier (Ohio). Am 17. Jan. 1835 fand er Frieden bei den Methodisten in Danville, gründete als „Deutscher Missionar" in Cincinnatti die erste deutsche Methodistengemeinde und schuf 1839 den von ihm bis 1892 redigierten „Christlichen Apologeten" und das erste deutsche Methodistengesangbuch. Er ist der Vater des deutschen Zweiges der Bischöflichen ¶ Methodisten (: I e), deren Arbeit in Deutschland selbst auch durch eine Reise N.s 1844 vorbereitet und auf sein Drängen 1848 beschlossen wurde.

Vf. Wesley und seine Mitarbeiter, o. J.,; Der 100jährige Bestand des amerikanischen Methodismus, 1886; ferner einen „kleineren" und „größeren" Katechismus, 1868 (abgedruckt im Corpus Confessionum, 1928 ff, Abt. 20); Kommentare u. a. — Ueber N. vgl. Literatur unter ¶ Methodisten. **Fleisch.**

Natalis, Herveus (Hervé Nédélec; † 1323), stammte aus der Bretagne (daher Brito), wurde Dominikaner, 1309 Provinzial der französischen Provinz, 1318 General des Ordens. Er war der hochangesehene Führer der Thomisten und verteidigte den Thomismus (¶ Scholastik) gegen ¶ Heinrich von Gent, ¶ Jakob von Metz, ¶ Durandus de S. Porciano u. a., wahrte aber gleichwohl seine Selbständigkeit.

Vf. logische Schriften, einen Sentenzenkommentar (Venedig 1505, Paris 1657), Quodlibeta (Venedig 1486, 1513), Quaestiones disputatae (Venedig 1513), Defensio doctrinae fr. Thomae (BGPhMA XI, 3—4), De potestate ecclesiae et papae (Paris 1500, 1657). Vieles andere ungedruckt. — Vgl. Histoire littéraire de la France 34, 1915, S. 314 ff; — Mortier: Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs II, 1905, S. 531 ff; — J. Koch: Durandus de S. Porciano I, 1927, S. 211 ff; — Ue II, 1928^{11}, S. 536 f; — RE^3 VII, S. 771 ff. **J. Koch.**

Natalis Alexander (1639—1724), kath. Kirchenhistoriker, * in Rouen, 1655 Dominikaner dortselbst, Student und dann Lehrer zu S. Jakob in Paris, 1706 Provinzial seines Ordens. Zu seiner großen Kirchengeschichte (¶ Kirchengeschichte: I, 4, Sp. 890) veranlaßte ihn der Minister Colbert, da N. A. auf den zur Ausbildung des Sohnes von Colbert veranstalteten Konferenzen sich kirchenhistorisch auszeichnete.

Vf. u. a.: Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca eiusdem insignia dissertationes historicae, criticae, dogmaticae, 24 Bde., 1677—86 (= eine Reihe von Einzelabhandlungen, dogmatisch polemisch, vom Standpunkte des ¶ Gallikanismus aus; das Werk wurde deshalb 1684 von Innozenz XI verboten, aber 1734 in einer von Roncaglia berichtigten Ausgabe freigegeben. Weitere Ausgaben 1749, 1778, 1784); Theologia dogmatica et moralis, 1693 u. ö.; Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos, 1701 u. ö.; Kommentar zu Schriften des NT.s. — Ueber N. A. vgl. RE^3 XIII, S. 655 f; — CathEnc. I, S. 296 f; — F. Hilgers: Der Index der verbotenen Bücher, 1904, S. 138. 432 ff. **W. Koehler.**

Nathan, Prophet zur Zeit ¶ Davids. Am sichersten beglaubigt ist sein Auftreten in den Hofintriguen vor Davids Tode, wo er seinem Zögling (II Sam 12 25) ¶ Salomo die Krone zu verschaffen bestrebt ist und dessen Mutter Bathseba dafür in Bewegung setzt. — Eine andere Geschichte erzählt, wie N., als David die Bathseba verführt und ihren Mann ¶ Uria hatte töten lassen, dem Könige die bekannte „N.-Parabel" (¶ Parabel, 2) als Rechtsfall zur Entscheidung vorgetragen habe, um sein Gewissen zu wecken (II Sam 11 22b 12 15a; Zusatz ist 9b—12). Diese Geschichte ist später hinzugefügt; im folgenden (15b—25) weiß David nichts von der Todesdrohung gegen Bathsebas Kind, womit N. geschlossen haben soll, sondern betet leidenschaftlich für dessen Leben. Auch sonst ist dieser Einsatz schwer glaublich: würde N. wirklich David so erschütternd Buße gepredigt haben, so hätten beide sicherlich davon nicht zu anderen geredet, und Bathseba und N. hätten sich beide nicht so eng verbündet, wenn diese einst von ihm als Ehebrecherin gebrandmarkt worden wäre. Die N.-Parabel wird ursprünglich allgemeinen Inhalts gewesen sein und zur Darstellung empörender Gewalttätigkeit unbarmherziger Reicher gegen Arme erdichtet worden sein (vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, 1917, S. 35 f. 132 f). — Eine dritte Erzählung (I Sam 7) berichtet, daß David geplant hat, der ¶ Lade Jahves einen Zedern-Palast zu bauen; N. ist darüber befragt und zunächst einverstanden gewesen, was zur Hervorhebung des Folgenden erzählt wird, ward in der Nacht aber von Jahve eines Besseren belehrt: Der Gott, der bisher in einem Zelte nach alter Väter Weise gewohnt hat, will in keinem Hause wohnen 1—7. Dieser Bescheid N.s ist durchaus glaubwürdig; haben sich doch die Propheten von jeher für die alte, ehrwürdige Sitte Israels gegen die Neuerungen, zumal die gottesdienstlichen, eingesetzt, so z. B. ¶ Samuel für den „¶ Bann". Eine spätere Hand hat die Erzählung ausgebaut: N. hatte in Jahves Namen mit geistreicher Wendung eine Weissagung für David hinzugefügt: „Nicht du sollst mir 5b, sondern ich will dir ein Haus bauen", d. h. dir eine ewig herrschende Dynastie errichten 11b; diese Weissagung für Davids Haus ist nun noch weitläufig ausgeführt worden, und weiter heißt es, auf diese göttliche Rede habe David mit einem Dank- und Bittgebet geantwortet. Diese Hinzufügung zeigt sich als solche an ihrer breit ausgeführten Sprache; der göttlichen Rede scheint ein Gedicht, der Gattung nach ein Königsorakel, zugrunde zu liegen (vgl. H. Greßmann, Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, 1921 2, S. 137 ff). Nachgeahmt ist diese Rede in Ps 89 20—38. Sie stammt aus der späteren Zeit des judäischen Königtums. Die Weissagung auf Salomos Tempelbau 13, die die Pointe verschiebt, ist Zusatz und wird aus der Zeit nach dem ¶ Deuteronomium stammen, als man den Tempel von Jerusalem als das einzige Heiligtum Jahves verehrte.

Vgl. die Kommentare zu den ¶ Samuelisbüchern und die Darstellungen der Geschichte ¶ Israels. **Gunkel.**

Nathanael (= Gottesgabe) ist der Name eines Jüngers Jesu. In älterer Zeit ist vielleicht Kana (Joh 21 2) die Pflegestätte einer N.-Tradition gewesen; im Joh (1 45—50) wird in N. der aufrichtigste und darum zum vollen christlichen Bekenntnis durchdringende Teil des jüdischen Volkes typisch dargestellt; in den Apostelkatalogen der ¶ Epistula apostolorum und der ¶ Apostolischen Kirchenordnung ist N. Mitglied des Zwölfjüngerkreises. Diese letzte Auffassung wird dem Joh und der vor ihm liegenden Tradition kaum entsprechen; Identifizierungsversuche zwischen N. und anderen Aposteln sind darum gegenstandslos. N. scheint vor allem in solchen Kreisen gern genannt worden zu sein, in denen der Vorrang des Petrus zugunsten des Johannes eingeschränkt (Joh) oder aufgehoben (die oben genannten Apostelkataloge) wurde.

Carl Schmidt: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (TU XLIII, 1919, S. 229 ff). **Bauernfeind.**

von Nathusius, Martin (1843—1906), evg. Theologe, * in Althaldensleben, 1869 Hilfsprediger in Wernigerode, 1873 Pastor in Quedlinburg, 1885 in Barmen-Wupperfeld, 1888 ord. Prof. der Prakt. Theologie in Greifswald. Er ist der Sohn Philipp Engelhards v. N., des Begründers der Knabenrettungsanstalt in Neinstedt am Harz, und der Volksschriftstellerin Marie v. N. (¶ Volksschriftsteller).

Vf. u. a.: Timotheus, ein Ratgeber für junge Theologen in Bildern aus dem Leben, 1883 2; Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 2 Bde., (1893—95), 1897 2; Die christlich-sozialen Bewegungen der Reformationszeit und ihre Entstehung, 1897; Der Ausbau der Praktischen Theologie zur systematischen Wissenschaft, 1899; Zur Charakteristik der Zirkumzellionen des 4. und 5. Jhd.s in Afrika, 1900; Handbuch des kirchlichen Unterrichts nach Ziel, Inhalt und Form, 3 Bde., 1903—04. — Hrsg. des „Volksblatt für Stadt und Land", der späteren „Allgemeinen konservativen Monatsschrift", seit 1879. — Ueber N. vgl. RE 3 XXIV, S. 192 ff. **Glaue.**

Nationalkirche bedeutet eine Losung, die zu den bezeichnendsten Zügen der mit dem Weltkrieg begonnenen Missionsepoche gehört (¶ Mission: II A, 3; B, 2). Von der pietistischen Auffassung der Einzelbekehrung, höchstens der Sammlung von ecclesiolae als ihres Zieles wurde die evg. Mission durch Erfahrung und tiefere Einsicht zum Ideal der „sich selbst erhaltenden, verwaltenden und ausbreitenden" Gemeinde (so H. ¶ Venn, Englische Kirchenmission, 1851) und weiter zur Zielsetzung selbständiger Volkskirchen (¶ Graul, G. ¶ Warneck, ¶ Grundemann, Gutmann u. a.) geführt, die, von Eingeborenenkräften unterhalten und geleitet, in allen Formen ihres Lebens volkstümliches Gepräge tragend und die Christianisierung ihrer Völker selbst durchführend, ein wachstümliches Gebilde eigener Art darstellen. Die Losung der N. geht darüber nur insofern hinaus, als sie die Zusammenfassung aller Kirchen und Gemeinden eines Volkes in einem gemeinsamen Kirchenkörper erstrebt und sie zu einem „Ausdruck des nationalen Geistes" (Bischof Honda, Japan) eines Volkes machen will. Als stärkste Hindernisse werden dabei die denominationellen Verschiedenheiten auf dem Missionsfelde und die führende Stellung der ausländischen Missionare empfunden.

Schon auf der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 (¶ Missionskonferenzen) klang diese Losung an. Die danach entstandenen „Nationalen Christenräte" in Indien, Japan, China usw. — Spitzenorganisationen aller Missionsorganisationen in einem Volke — waren erste Schritte zur Verwirklichung. Die Erstarkung des nationalen Geistes, besonders seit dem Weltkrieg (vgl. Hans Kohn, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 1928) beschleunigte das Tempo der Entwicklung, da das Odium der „Ausländerreligion" und des religiösen „Imperialismus" den Fortgang des Christentums stark behinderte. Die Missionstagung in Jerusalem 1928 (¶ Missionskonferenzen) bejahte grundsätzlich das Recht dieser Losung, die heute die gesamte evg. Missionsarbeit beherrscht. Gleichwohl stellen sich die ver-

schiedenen Denominationen zur praktischen Durchführung verschieden. Die Anglikanische Kirche, gebunden durch die apostolische Sukzession, will nationale Zweige der anglikanischen Kirche; die Methodisten gaben ihren kirchlichen Organisationen auf dem Missionsfelde („Konferenzen") theoretische Gleichberechtigung mit der amerikanischen „Konferenz"; die Lutheraner wünschen zumeist bei grundsätzlicher Zustimmung ein gesunderes, d. h. langsameres Tempo der Entwicklung und Sicherungen für die Reinhaltung des Christentums; die Baptisten haben noch keine einheitliche Stellung gefunden; am entschlossensten bejahen Presbyterianer und Kongregationalisten, deren Missionen zu diesem Zwecke vielfach in Union getreten sind, die Entwicklung zur N. Wirklich selbständige Volkskirchen oder gar eine einheitliche N. besteht bisher noch nirgends. Ansätze zu N. sind: Die Church of Christ in Japan (¶ Japan: III, 1 b), die Church of Christ in China, die ein Drittel der evg. chinesischen Christen umfaßt (¶ China: IV, 6 b), die Kirche der Glaubensgerechtigkeit in China (zehn amerikanische, skandinavische, deutsche lutherische Missionen; ¶ China: IV, 6 b), United Evangelical Church of India (Goßnersche Kols-Mission, Leipziger Tamulen-Mission, amerikanische Andhra Evangelical Lutheran Church, United Church of North India; ¶ Indien: III A), United Church of Christ in the Philippines (¶ Indonesien, 3 b), Church of Central Africa, Bantu Presbyterian Church of South Africa (¶ Südafrika), Church of Basuto- land (¶ Südafrika), die Batakkirche der Rheinischen Mission auf Sumatra (mit 300 000 Kirchengliedern die größte evg. Missionskirche; ¶ Indonesien, 3 c). Versuche der ¶ Neger (: II, 3) in Südafrika, autonome Kirchen zu bilden, haben nur zu zahlreichen Sektenbildungen geführt. In Indien haben die schottische Freikirche und der American Board Fehlschläge infolge von Ueberhastung erlitten. — Die Stellung der Missionare, die noch auf lange — in Afrika vielleicht immer — unentbehrlich sind, die Uebertragung des Missionseigentums auf die Kirche, die Verwaltung der Missionsgelder, die Ausbildnug von wirklichen Führern, das Verhältnis zur Missionsleitung und zu anderen Kirchen auf dem Missionsfelde sind organisatorische Probleme der „bodenständigen Kirche", die die eingeborenen Führer — heute besonders in China — stürmisch verlangen. Tiefergreifend sind die Fragen, wie das „geistige Erbe" eines Volkes in Bekenntnis, Verfassung, Theologie, Kultus, Sitte, Kunst sich Ausdruck verschaffen kann, ohne in Synkretismus einzumünden. Auch die Stellungnahme zu den politischen und sozialen Tagesfragen gehört zum Programm der N. Jedenfalls geht die Initiative in den kirchlichen Angelegenheiten mehr und mehr von der Mission auf die Missionskirche über — im wesentlichen ein großer Erfolg der evg. Mission, deren Ziel ja die „αὐτανασία" ist (so schon Venn). Doch bedeutet die Losung N. zunächst nur eine vielseitige Umstellung der Mission, noch nirgends den Abschluß ihrer Arbeit.

G. Warneck: Missionslehre, III. Abt. 3, 1903; — Jul. Richter: Evg. Missionskunde, 1927, I, S. 46 ff; II, S. 102 ff; — Report of the Jerusalem Meeting III, 1928 (mit reichen Angaben über Spezialliteratur); — M. Schlunk: Von den Höhen des Oelbergs, 1928; — Derſ.: Die werdende Nationalkirche (NAMZ 1925); — Kirchenordnungen der Basler und der Berliner Mission für China, der Rheinischen Mission für Sumatra, der Berliner Mission für Südafrika; — R. Speer: Report on Japan in China, New York 1927; — Hermann Sasse: Die Weltkonferenz über Glaube und Kirchenverfassung, 1929, S. 564 ff.

Knak.

Natorp, 1. Ludwig (1772—1846), lutherischer Theologe und Pädagoge, * in Werden an der Ruhr, nach pfarramtlicher Tätigkeit in Hückeswagen und Essen 1809 in die preußische Schulverwaltung berufen, erst als Schulrat bei der kurmärkischen Regierung in Potsdam und als geistlicher Rat im Ministerium tätig, seit 1816 als Oberkonsistorialrat und Schulrat in Münster, seit 1836 Vize-Generalsuperintendent Westfalens. Hat N. inmitten der kirchlichen Reformbestrebungen seiner Zeit an der Neuordnung der Verfassung und des Gottesdienstes, der Hebung des Kirchengesanges u. ä. tatkräftig mitgearbeitet, so liegt sein Hauptverdienst doch in seiner Mitarbeit an der Neugestaltung des Volksschulwesens. Seine Leitideen, die er schon in seiner Essener Zeit als Schulkommissar im Kreise Bochum durch Gründung der „Gesellschaft von Schulfreunden in der Grafschaft Mark" und der „Schulmeister-Konferenz-Gesellschaften" zu verwirklichen bestrebt war, waren Belebung der im Westen vorhandenen „Schulgemeinden" als des Fundaments der vom Interesse des Volks getragenen Schulverfassung und Aktivierung der Lehrerschaft zu wechselseitiger Förderung in allen ihren gemeinsamen Angelegenheiten. In Süverns Entwurf eines preußischen Volksschulgesetzes (1812) hat N. dann den die Elementarschule betreffenden Teil bearbeitet, der wie das Ganze aufs stärkste beherrscht ist durch den Geist ¶ Pestalozzis und den sozialen Gedanken einer Volksschule als der nationalen Bildungsstätte des ganzen Volkes ohne Unterschied des Standes und des künftigen Berufs (¶ Volksschule).

Vf. ferner u. a.: Grundriß zur Organisation allgemeiner Stadtschulen, 1804; Briefwechsel einiger Schullehrer und Schulfreunde, 3 Bde., 1811—16; Ueber den Gesang in den Kirchen der Protestanten, 1817; Schulbibliothek, 1820; Melodienbuch für den Gemeindegesang, 1822. — Ueber N. vgl. die Biographie von O. Natorp, 1894; — Pl. Natorp in: Monatshefte der Comeniusgesellschaft IV, 1912, S. 261 ff; — E. Müsebeck: Das preußische Kultusministerium vor 100 Jahren, 1918, S. 98 ff; — Die Gesetzgebung auf dem Gebiete des Unterrichtswesens in Preußen von 1817 bis 1868, Berlin 1869. **Zscharnack.**

2. Paul (1851—1924), Philosoph und Pädagoge unter dem Einfluß von ¶ Kant und ¶ Pestalozzi, Urenkel von 1, seit 1885 Professor in Marburg (Lahn), 1922 emeritiert. Unter dem Einfluß der beherrschenden Persönlichkeit H. ¶ Cohens widmete N. sich bis in reife Mannesjahre der Philosophie der exakten Wissenschaften. Aber seine Liebe gehörte auch in dieser langen Zeit Plato (1903) und der Sozialpädagogik. Seine Persönlichkeit wuchs zu der umfassenden Humanität des großen Pädagogen, die sich imponierend der neuen deutschen Jugend und Volksschullehrerschaft auflegt. Und das Wesen dieser humanen Philosophiegestaltung gipfelte in einer freien, weisen Frömmigkeit, in der Plato und Christus den europäischen Geistesbund schließen. Durch den Weltkrieg kam dieser stille Philosophengeist in wahrhaft revolutionäre Bewegung. Deutschtum und Menschentum, Vaterlandsliebe, Friedensliebe, Feindesliebe ringen in N.s Seele um die große christliche Einheit, die ihm allein unter allen Denkern gelang. Die Weltalter des Geistes wurden mit meisterlicher Kenntnis der Geschichte umrissen, den Deutschen wurde ihre Seele und damit ihr Weltberuf wiedergegeben. Im „Sozialidealismus" werden den Menschen die neuen Richtlinien sozialer Erziehung gezeigt und in letzten Vorlesungen über Praktische Philosophie der ganze Intellektualismus Europas in die Tatbewegung der Schöpfung aus Geist und Glaube hineingebracht. Jugend und Lehrer finden in ihm den Führer zu

neuem Volk und neuem Menschheitsglauben. Seine letzten Gedanken galten Gott, Volk und Frieden. Seine christliche und sokratische Lebensführung gab seiner Philosophie die Wirklichkeit des Vorbilds. Selbstlose Güte und Bescheidenheit haben ihn spät bei den ¶ Quäkern religiöse Heimat finden lassen. — ¶ Neukantianismus, 2. 3.

Vf. vor allem: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, (1894) 1908²; Sozialpädagogik, (1899) 1922⁵; Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, 1922²; Religion, ein Zwiegespräch, 1911; Jemand und ich, ein Gespräch über Monismus, Ethik und Christentum, 1906; Platos Ideenlehre, (1903) 1921²; Pestalozzi, 3 Bde., (1905) 1910²; Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, (1910) 1923²; Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1911; Allgemeine Psychologie, 1912; Der Tag der Deutschen, 1915; Deutscher Weltberuf, 1918; Sozialidealismus, (1920) 1922²; Praktische Philosophie (posthum), 1925; Student und Weltanschauung, 1918; Hoffnungen und Gefahren unserer Jugendbewegung, 1914; Genossenschaftliche Erziehung, 1920; Der Deutsche und sein Staat, 1924; Kant über Krieg und Frieden, 1924; P. N. und das Problem der Religionsphilosophie (Brief an Hans Prager: Logos XIII, 1925, S. 186 ff). — Ueber N. vgl. Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1923²; — E. Cassirer: P. N. (Kantstudien 30, 1925, S. 273 ff); — W. Kinkel: P. N. und der kritische Idealismus (Ebda. 28, 1923, S. 398 ff); — H. Knittermeyer: P. N. (Die Tat, 19. Jahrg. 1928, Jan., Febr.); — K. Bornhausen: Die Religionsphilosophie P. N.s (ZThK 1925, S. 403 ff); — Derſ.: N.s Religion innerhalb der Humanität (ChrW 1909, Sp. 218 ff); — W. Siebel: P. N.s letzter Brief (ZsystTh 4, 1927, S. 597 ff). **Bornhausen.**

Natürliche Religion und Theologie.

1. Geschichte; — 2. Kritik; — 3. Wahrheitsmomente.

1. Das Christentum setzt voraus, daß seine Verkündigung Menschen trifft, die auf Gott hin geschaffen sind und infolgedessen irgendwelche, wenn auch getrübte, Gotteserkenntnis bereits besitzen. Daher sagt ¶ Paulus, daß Gott sich auch den Heiden in der Schöpfung und im Gewissen kundgetan habe (Röm 1 $_{20}$ 2 $_{14\,f}$; vgl. Apgsch 14 $_{17}$ 17 $_{22\,ff}$; ¶ Naturrecht: II, 1). Ebenso nahm die frühkirchliche ¶ Apologetik (: II, 2 b) an, daß der göttliche Logos sich wie in den Propheten so auch in antiken Philosophen geoffenbart habe (¶ Antike und Christentum, 2 b, Sp. 382). Damit wurden die Wahrheitselemente der griechisch-römischen Philosophie vom werdenden Christentum aufgenommen. So entstand bei Kirchenvätern und Scholastikern (¶ Antike usw., 3 a) der Begriff einer „natürlichen" N. und Th., die von der Theologie der ¶ Offenbarung geschieden wurde. Denn die spezifisch-christlichen Grundwahrheiten der ¶ Dreieinigkeit (: III) und der Menschwerdung des Sohnes Gottes (¶ Christologie: II) seien der n.n Th. unzugänglich. Die Sachlage blieb dieselbe bei den Reformatoren und orthodoxen Theologen. Den breitesten Raum nahm die n. Th. bei ¶ Zwingli und beim späteren ¶ Melanchthon ein; doch fehlt sie nicht bei ¶ Luther und ¶ Calvin und ging in die altprotestantische ¶ Orthodoxie (: 2 c) über (¶ Antike und Christentum, 4 a. b). Man unterschied innerhalb der n.n Th. meist ein mit dem Wesen des Menschen gegebenes aprioriſches Gottesbewußtsein und eine auf Grund der Werke der Schöpfung a posteriori erworbene Erkenntnis Gottes (¶ Gottesbeweise, 1. 3—5). Jedoch wurde nachdrücklich betont, daß die n. R., durch den Sündenfall getrübt, für sich allein in Irrtümer verfalle und den geoffenbarten Heilswillen Gottes nicht erkennen könne. Umgekehrt fiel in der ¶ Aufklärung (: 3 a; 4 b; vgl. ¶ Deismus: III) das Schwergewicht auf die n. R. und Th., so daß die Notwendigkeit einer besonderen Offenbarung immer zweifelhafter wurde.

2. Der Grundfehler liegt in der ungeschichtlichen Auffassung, daß es eine bei allen Völkern wesentlich gleiche n. R. gebe. Ebenso verkehrt ist die Meinung, daß diese n. R. ein Erzeugnis der überall gleichen Vernunft sei. In Wahrheit ist die n. R. der Niederschlag allgemein anerkannter Wahrheiten, die das Christentum aus der Popularphilosophie der ausgehenden Antike sich angeeignet hatte. Diese theistisch-philosophische Religiosität konnte bis ins 18. und 19. Jhd. hinein als anerkannte Grundlage des abendländischen Denkens gelten. Ein Ende hat ihr ¶ Schleiermacher bereitet, indem er zeigte, daß es nur positive, geschichtlich-individuelle Religionen gebe, während die n. R. aus „übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral" bestehe. Ferner hat die religionsgeschichtliche Forschung seit ¶ Hume gezeigt, daß diese aufklärerische n. R. keineswegs am Anfang der Religionsgeschichte steht (vgl. ¶ Monotheismus: I, 1). Der Blick in die Mannigfaltigkeit der Religionen ließ das Abstraktum der n.n R. verschwinden. Doch hat die kath. Theologie im ¶ Vatikanum sich auf die Unterscheidung einer natürlichen und einer geoffenbarten Gotteserkenntnis festgelegt.

3. Der Begriff n. R. und Th. wird besser vermieden. Trotzdem liegen wichtige Wahrheitsmomente in ihr, die in anderer Formulierung zum Ausdruck kommen müssen.

3. a. Es gibt eine allgemein-menschliche Anlage zur ¶ Religion (: IV) und ¶ Sittlichkeit, die zur Naturausstattung des Menschen gehört. Diese fand ¶ Schleiermacher in dem schlechthinnigen ¶ Abhängigkeitsgefühl. Der erste Teil seiner Glaubenslehre gibt daher die „Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins als eines der menschlichen Natur einwohnenden"; aber wenn in diesem Teil „das eigentümlich Christliche minder stark hervortritt", so will er doch nicht n. Th. bieten, sondern einen unausgefüllten Rahmen, der nur mit seiner Ergänzung durch den zweiten spezifisch-christlichen Teil als Ausdruck christlichen Glaubens gelten dürfe. Doch hat die Kritik gefunden, daß dieser erste Teil große Aehnlichkeit mit der von ihm abgewiesenen n.n Th. habe.

3. b. Diese religiös-sittliche Anlage hat in der Religionsgeschichte nicht bloß trostlose Verirrungen, sondern auch bedeutsame Wahrheitselemente, vor allem ein ergreifendes Suchen und Sehnen nach Gott und eine, wenn auch nicht vollgültige Befriedigung des Heilsverlangens außerhalb der christlichen Offenbarung erzeugt. Aber diese Wahrheitselemente sind nicht Erzeugnisse der „natürlichen Vernunft", sondern der allgemeinen ¶ Offenbarung (: V) Gottes. Daher ist das Studium der ¶ Religionsgeschichte an die Stelle der n.n Th. getreten.

3. c. Die Naturwelt in ihrer staunenswerten Lebensfülle, ihrer Abhängigkeit und Zweckmäßigkeit weckt und nährt in dem frommen Menschen die Empfindung von Gottes Herrlichkeit, weltüberlegener Macht, Weisheit und Güte (¶ Gottesbeweise, 4. 5). Noch mehr weist das in die Natur eingebettete und doch in Erkenntniskraft, technischem Können, künstlerischem Schaffen und sittlicher Empfänglichkeit wie gemeinschaftbildender Fähigkeit naturüberlegene Menschenwesen auf das in unserer Geschichte spürbare Walten Gottes hin. Der erste Teil der Dogmatik von ¶ Schlatter vertritt mit großer Kraft diese Wahrheiten. Wer sich ihnen verschließt, gelangt dazu, „daß er die ganze Welt als dunkel und gottlos sieht und

sich Gottes Schöpferherrlichkeit verbirgt"; in diesem dunkeln Weltbild pflegt er dann nur einen einzigen hellen Punkt, die Person Jesu zu sehen. Mit dieser Beschränktheit stimmt die biblische Verkündigung keineswegs überein, da sie Gottes Schöpferherrlichkeit überall wahrnimmt (¶ Natur und Christentum).

3. d. Daher kommt in dem Ausbau der christlichen Weltanschauung und ihrer Auseinandersetzung mit allen geistigen Größen das, was die n. Th. wollte, besser zum Ausdruck. Diese Aufgabe haben z. B. J. ¶ Kaftan in seiner „Philosophie des Protestantismus", ¶ Wobbermin in mehreren Büchern, Horst ¶ Stephan im dritten Teil seiner Glaubenslehre in Angriff genommen. — ¶ Apologetik: III, 2.

Math. Soeberblom: NT und allgemeine Religionsgeschichte, 1913; — Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Melanchthon, 1891; — W. Dilthey: Gesammelte Schriften II, 1921²; — Fr. Nitzsch-Stephan: Dogmatik, 1912³ (s. Register). **J. Wendland.**

Natur und Christentum.

Jedes auf ¶ Erlösung gerichtete Streben muß sich notwendig über die N. (natura vom lat. nasci = geboren werden) als den Bereich unaufhörlichen Werdens und Vergehens zu einem ewigen und beständigen Ziele erheben. Jede Erlösungsreligion ist daher „dualistisch" (¶ Dualismus), führt zwei grundverschiedene Seinsweisen, die des ewig sich selbst Gleichen und die des sinnlich Wandelbaren und Vergänglichen ein; auch das Chr. macht von dieser Regel keine Ausnahme. Gleichwohl sind die Beziehungen von N. und Chr. von der Stellung anderer ¶ Erlösungsreligionen zur N. in bemerkenswerter Weise unterschieden. Während nämlich nach dem Ausweis der Religionsgeschichte die Sehnsucht nach dem Ewigen vielfach das bestehende natürliche Dasein zu einem bloßen Nichts entwertet, nicht selten selbst zu einem Nichtseinsollenden stempelt, verbleibt ihm im Chr. ein positiver Wert als Voraussetzung und im Dienste der Erlösung. Die N. bildet zwar keineswegs das Ziel, wohl aber die Grundlage und den Ausgangspunkt der für die Gottesherrschaft bestimmten Menschheit; sie ist zwar nicht das höchste Gut, wohl aber etwas Gutes; die christliche Frömmigkeit hat daher „die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens" (I Tim 4_8). Die Begründung dieser positiven Schätzung der N. liegt in dem christlichen Monotheismus und in dem untrennbar damit verbundenen ¶ Schöpfungs-Glauben. Da das All ohne jeden fremden Einfluß allein aus Gott und durch ihn und zu ihm hin besteht (Röm 11_{36}, vgl. 4_{17}), so kann zwischen Schöpfung und Erlösung kein Widerspruch sein; vielmehr haben beide ihr Prinzip in dem Logos Gottes (Joh 1_3 ff Hebr 1_1 ff Kol 1_{15} ff). Insbesondere verliert auch der Gegensatz von ¶ Leib und Seele, von Irdischem und Himmlischem insofern seine Härte, als beide auf den souveränen Schöpferwillen Gottes zurückgehen, der ihnen ihre Art, ihr Maß und ihren Zusammenhang zuweist. Aus dem gleichen Grunde kann Erlösung im christlichen Sinne nie als Erlösung von der N. gemeint sein; sie schließt vielmehr die Vollendung und Verklärung nicht nur der menschlichen Persönlichkeit (Mrk 12_{25} I Kor 15_{40} ff), sondern auch der gesamten N. in sich ein (Mrk 14_{25} Röm 8_{19} ff Apok 21_1 ff). Diese in sich einheitliche Gesamtanschauung setzt also voraus, daß reine N. und erlösende ¶ Gnade (: III—V) völlig aufeinander abgestimmt sind, so daß ein prinzipieller Widerstreit zwischen beiden überhaupt nicht eintreten kann. Gnade ist primär auf etwas gerichtet, was seinem Wesen nach nicht N. ist, nämlich den (sündigen) Willen, der vielmehr seinerseits die gottgesetzte Ordnung der N. stört (¶ Sünde: III—V). Gnade dagegen stört N. nicht, sondern befreit und erhebt sie; auch N. kann (wo sie rein und ungestört waltet) nicht gegen die Gnade sein, weil diese den Willen, soweit er sich auf N. bezieht, in gleicher Richtung bewegt, wie sie selbst. Praktisch führt das zu einem Glauben an die innere Güte alles Natürlichen, der jede prinzipielle ¶ Askese ablehnt (Mtth 11_{19} I Kor 10_{25} f I Tim 4_3 f). Entartungen gegenüber wird auf die durch die Schöpfung gesetzte Ordnung als die Norm des richtigen Verhaltens zurückgegriffen (Mtth 19_4 ff, vgl. auch 5_{45} 6_{45} ff usw.). Theoretisch ergibt sich der Schluß von der Vortrefflichkeit der sichtbaren Schöpfung auf die ewige Macht und Gottheit ihres unsichtbaren Schöpfers (Röm 1_{20}).

Im allgemeinen sind diese Gedanken, wie schon die reiche Ausbildung des ¶ „Naturrechts" (: II) und der „Natürlichen Theologie" (¶ Natürliche Religion und Theologie) erweist, in der Kirche aufrechterhalten worden. Doch brachte die schon früh einsetzende naturhafte Auffassung der erlösenden Gnade und die seit ¶ Augustin feststehende Annahme einer Entartung der menschlichen N. durch die Sünde eine gewaltsame Eindämmung des Trieblebens, insbesondere des sexuellen, mit sich, die sich von der prinzipiellen N.verachtung der gnostischen und anderer Sekten (¶ Gnosis: I, 3; II 4; ¶ Manichäismus, 4. 7) nur noch in der Theorie unterschied. Umgekehrt führte das Erstarken des wissenschaftlichen Denkens, insbesondere auch auf dem Gebiete der N.erkenntnis zu einem ¶ Naturalismus, der mehr und mehr sich gegen die Geltung aus einer Transzendenz (¶ Immanenz und Transzendenz) einströmender erlösender Kräfte wandte. Ging man in der ¶ Aufklärung nur soweit, das Christentum selbst seiner Quintessenz nach als die „natürliche Religion" einzuschätzen, wobei immerhin der bisher dargestellte teleologische N.begriff noch mitwirkt, allerdings mehr und mehr unter Ausschaltung der Erlösung, so kam nach Ueberwindung der aufgeklärten wie der pantheistischen N.betrachtung (¶ Klassizismus, 3) ein mechanistischer N.begriff zu fast allgemeiner Herrschaft (¶ Naturwissenschaft, 1; ¶ Materialismus: II), der in seiner prinzipiellen Ausschließlichkeit jede ideale Weltanschauung, insbesondere die christliche, unmöglich machte. Auch diese Phase ist heute beendet. Gleichwohl bleibt die heutige wissenschaftliche N.anschauung durch die Annahme einer tiefgehenden Divergenz zwischen den erkennbaren Tendenzen der N. und den Tendenzen der erlösenden Gnade (wie sie der Glaube spürt) charakterisiert, welche die einfache Rückkehr zur traditionellen Auffassung der N. ausschließt. N. bildet nach heutiger Anschauung einen selbständigen, von eigenartigen Gesetzen (¶ Naturgesetze) beherrschten Bereich; sie hat nicht im Menschen ihr beherrschendes Ziel oder ihren ausschließlichen Zweck. Weder ist es möglich, sie als erst infolge der Sünde des Menschen entartet anzusehen, noch ist es wahrscheinlich zu machen, daß sie die Anlage zu einstiger Unvergänglichkeit in sich trägt. In keiner ihrer Phasen kann sie uns grundsätzliche Richtschnur sittlichen Verhaltens sein; denn sie dient weder geistigen noch speziell ethischen Zwecken. Auch ist es uns nicht möglich, sie als zweckvolles Ganzes in sich zu erkennen. Gleichwohl steht sie dem Zweckmäßigen näher als dem bloß Mechanischen, da sie in allen Teilen (selbst im ¶ Atom) Struktur, geordnete Gestalt und im Organismus einheitlichen Zusammenhang und Selbsterhaltungstrieb zeigt. Auch ist die Ausbildung des Psychischen eine ihrer wesentlichen Linien, und sie bietet diesem Anreize und Mittel in

reicher Fülle. Diese Eigenschaften, die der leiblichen N. des Menschen in besonders hohem Maße eignen, erlauben, trotz der vorliegenden Veränderung des Grundgedankens, die Verknüpfung der wissenschaftlichen Erkenntnis der N. mit dem christlichen Erlösungsglauben. Denn sie machen deutlich, daß, wenn es Erlösung geben soll, diese aus rein natürlichen Kräften nicht erreicht werden kann; sie machen begreiflich, daß für den Menschen als höchsten Repräsentanten psychischen Lebens die Notwendigkeit eines neuen Anfangs (des Geisteslebens) und die Erlösungsfähigkeit gegeben sein kann. Sie weisen ihn an, den N.bereich, mit dem er verknüpft ist, den Zwecken des Geistes unterzuordnen und ihn zu der ihm erreichbaren Höhe und Ordnung zu führen; aber sie geben zugleich an die Hand, daß dieser Aufstieg nur im Ringen mit widerstrebenden Tendenzen seiner Natur erfolgen kann, obwohl diese eine gottgegebene ist.

E. Boutroux: Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit, 1910; — E. Dennert: Die Religion der N.forscher, (1896) 1925[9]; Bibel und N.wissenschaft, (1904) 1908[8]; N.wissenschaft und Gottesglaube, 1916 u. a. m.; — Cl. Flammarion: Dieu dans la nature, (1867) 1888[21], deutsch 1902; — J. Frohschammer: Das Chr. und die moderne N.wissenschaft, 1868; — Paul Gruner: Das modern-physikalische Weltbild und der christliche Glaube, 1922; — Frz. Hering: N.wissenschaft und Chr., 1928; — Hector Macpherson: The Church and Science, 1927; — J. Morris: A New Natural Theology, 1905; — J. Petersen: N.forschung und Glaube, 1905; — A. Titius: N. und Gott, (1926) 1930[2]; — A. D. White: Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit, deutsch von E. M. von Unruh, o. J.; — O. Zöckler: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und N.wissenschaft, 1871—79; — Unsere Welt. Illustrierte Zeitschrift für N.wissenschaft und Weltanschauung, seit 1909 hrsg. von Dennert, seit 1920 von Bavink. **Titius.**

Naturalismus.

1. Inhaltliche Bestimmung; — 2. Philosophische Auseinandersetzung; — 3. N. in der Dichtung.

1. Als naturalistisch bezeichnet man jede seelische Einstellung, die sich bei der Bemühung um Verständnis des Wirklichen, bei seiner künstlerischen Erfassung, in der praktischen Lebensbewertung und Lebensgestaltung an das sinnenfällig und naturhaft unmittelbar Gegebene hält. Naturalistisch ist danach alle eudämonistische Gestaltung und Bewertung des Lebens (¶ Eudämonismus); in der Kunst die Einstellung auf möglichst getreue Wiedergabe des unmittelbaren Wirklichkeitseindrucks und der brutalen Wirklichkeit des Lebens (s. unten Nr. 3; ¶ Impressionismus); in der Erkenntnisbemühung z. B. der Versuch, alle Kulturgestaltung mit Hilfe einer bestimmten Rassentheorie (¶ Rasse: I) und damit eben rein naturhaft zu erklären. — Was so im einzelnen in die Erscheinung tritt, kann sich darüber hinaus zu einer bewußten und prinzipiellen Gesamthaltung verdichten, als praktischer und theoretischer N. der Gesamtweltanschauung. Hier kommt hinzu — sei es lediglich in der Theorie der Welterklärung, sei es darüber hinaus in der Lebenspraxis — ein bewußtes Beiseiteschieben alles dessen, was über diese Linie hinausführt. Damit tritt der weltanschauliche N. in Gegensatz gegen den ¶ Idealismus. Als theoretischer N. meint er, ¶ Religion und ¶ Sittlichkeit wie alle Gestaltung des menschlichen Geisttums ohne die Notwendigkeit eines Zurückgreifens auf transzendente Faktoren (¶ Immanenz und Transzendenz) restlos zu begreifen. Religion ist ihm etwa ein naives Erzeugnis vorwissenschaftlichen Denkens oder das Produkt der Weltangst des bewußten Lebewesens Mensch, ein Phantasiebild des Wirklichen als schützende Hülle vor der schreckhaften Fremdheit und dem Dunkel des Tatsächlichen (¶ Spengler). Das Sittliche ist das Ergebnis von Nützlichkeitserwägungen oder der Niederschlag der menschlichen Gattungserfahrung über die der Arterhaltung und dem unmittelbaren Wohlsein dienlichste Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, durch natürliche Auslese als instinkthafter Drang sich befestigend (¶ Ethik). So wird das menschliche Dasein auf der Stufe desjenigen festgehalten, was die psychologische Analyse des Menschen als eines bewußten und intelligenzbegabten Lebewesens herausstellt. Alles, was darüber hinauszuweisen scheint, wird lediglich als eine den komplizierteren Lebensbedingungen des Menschen gemäße komplizierte Form der Lebensanpassung angesehen. Gemeint ist das nicht als ein Protest gegen das Geistige, sondern vielmehr als dessen rechte Begründung durch Aufweis seines Nutzens und seiner Brauchbarkeit für das unmittelbare Dasein und Leben. Mit theoretischem N. kann sogar allerlei geistiger Enthusiasmus Hand in Hand gehen, wie z. B. bei den Vertretern der materialistischen französischen Aufklärung (¶ Materialismus: II, 1 a). Das ändert nichts an der Tatsache, daß das menschliche Geisttum durch seine Deutung als Mittel zum Naturzweck des befriedigten Daseins damit selber auf dies Niveau herabgezogen wird. — Der praktische N. stellt sich — mit oder auch ohne erkenntnismäßige Begründung — gegen alles vermeintliche Darüberhinaus einer wirklichkeitsfernen Ideologie auf die greifbaren Güter und Ziele des unmittelbaren Lebens. Es gibt nicht nur einen egoistisch eingestellten, sondern ebensowohl auch einen sozialistischen oder nationalistischen praktischen N. Ihnen allen gemeinsam ist die richtungweisende Einstellung auf die naturhaften Lebens- und Geltungsbedürfnisse eines eben vorhandenen Daseins.

2. Als Reaktionserscheinung gegen einen überstiegenen Idealismus enthält der praktische sowohl als der theoretische N. etwas Berechtigtes. Gegen eine falsche Uebergeistigkeit erinnert er an die bleibende Erdverwurzelung auch unseres geistigen Seins und Werdens und an die Bedeutsamkeit eines gesicherten irdischen Standortes für dessen gesunde und ungehemmte Entfaltung (¶ Natur und Christentum). Und über den N. in der Kunst (s. 3) kann man nur dann unbedingt den Stab brechen, wenn man das Moment von geistiger Aneignung des Wirklichen übersieht, das auch hier vorhanden sein kann, oder alle und jede solche Hinwendung auf die Wirklichkeit, in die wir uns hineingestellt finden, rundweg meint ablehnen zu müssen. Auch mit seinem Versuch, das menschliche Kulturleben einschließlich Sittlichkeit und Religion in seiner empirischen Erscheinung sozusagen von unten her zu erklären, geht er nicht durchaus in der Irre. Es ist hier in der Tat manches, was tatsächlich über die Höhenlage eines solchen Erklärungsversuchs nicht hinausgreift, und es gehen Verbindungslinien von oben nach unten hin, deren Vorhandensein nicht wohl abgeleugnet werden kann.

Der Irrtum des theoretischen N. beginnt mit der Behauptung, von seinen Ansätzen aus die Gestaltungen des menschlichen Geisttums restlos erklären und deuten zu können (vgl. ¶ Materialismus: II, 2. 3). Er übersieht, wie hier Dinge hervorbrechen, die sich in das Netz des animalisch Lebensnotwendigen nicht einfangen lassen; wie sich hier eine ganz eigenartige Verschiebung des menschlichen Lebenszentrums vollzieht, und wie damit das Leben eine über die natur-

haften Lebensbedürfnisse hinausgreifende und sich damit weithin in Spannung setzende Richtung erhält. Schon darin allein liegt eine solche ganz eigentliche Wende des Lebens, daß dem Menschen seine Umwelt nicht lediglich aus bloßen Begehrungsobjekten und Gegenständen der Furcht besteht, daß er vielmehr über allen ihm etwa zuwachsenden Nutzen hinaus an der Beschaffenheit der Dinge rein als solcher ein Interesse gewinnt. Im wissenschaftlichen Erkenntnisstreben (¶ Wissenschaft) erreicht der Mensch eine objektive Welterschlossenheit und eine umfassende Weltorientierung, die weit über alles animalische Lebensbedürfnis hinauswächst. Nicht anders die künstlerische Erschlossenheit gegenüber aller Fülle des Wirklichen (¶ Kunst: I). Und in der sittlichen ¶ Autonomie mit ihrer eigenartigen persönlichen Anerkennung unbedingt geltender Forderungen (¶ Pflicht), vielleicht noch mehr in der religiösen Bezogenheit auf das weltumfassende Allerletzte (¶ Religion) erhebt sich eine Haltung des Daseins, der alles empirisch Gegebene einschließlich der eigenen Existenz als Lebewesen Material und Gelegenheit zu einer Betätigung und einem Verhalten wird, das unter eigentümlichen eigenen Gesetzen steht. Wenn der theoretische N. behauptet, auch das alles sei nicht mehr als eine wegen ihrer Kompliziertheit schwer zu durchschauende Anpassungserscheinung des animalischen Lebens, so ist das genau ebenso eine nichtssagende dogmatistische These wie die Erklärung des Bewußtseinslebens als Gehirnfunktion von seiten des Materialismus. Einem theoretischen N. gegenüber, der in der Praxis geistig eingestellt bleiben möchte, wäre noch besonders entgegenzuhalten, daß die naturalistische Erklärung des Geistigen tatsächlich dessen Wegerklärung bedeutet. Ist alles als ein komplizierter Tatsachenzusammenhang lediglich naturhafter Art wirklich durchschaut, dann ist nicht einzusehen, was wirklich Stichhaltiges gegen eine naturalistische Praxis einzuwenden sein sollte. In einer Welt, die nichts weiter ist als ein bloßer Tatsachenzusammenhang, wäre vielmehr die völlig illusionslose Haltung des praktischen N. die allein wirklich sachgemäße.

Rudolf Otto: Religiöse und naturalistische Weltansicht, (1904) 1929 [3]; — Gustav Claß: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, 1896; — Rudolf Eucken: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, (1896) 1924 [5]; — Derſ.: Neue Grundlegung einer Weltanschauung, 1907 [2]; — R. Falckenberg: Euckens Kampf gegen den N., 1901.

Steinmann.

3. Für den Naturalismus in der Dichtung gab die konsequenteste Definition Arno ¶ Holz in dem bekannten Satz: „Die Kunst hat die Tendenz, wieder die Natur zu sein; sie wird sie nach Maßgabe ihrer jeweiligen Reproduktionsbedingungen und deren Handhabung". Diese Zielsetzung verwirklichte allerdings weder Holz noch sonst ein Naturalist in seinen dichterischen Werken völlig; sonst wären sie keine Dichter; denn nur Schöpfung, nicht Nachahmung der Natur ist Kunst (¶ Kunst: I). Doch ist es allem N. gemeinsam, daß die Dichtung möglichst stark mit Zuständen, Vorgängen, Menschen und Problemen des realen Lebens, der „natürlichen" Wirklichkeit durchsetzt, daß die Welt, wie sie tatsächlich ist, möglichst getreu in die Dichtung hineingezogen wird. Am auffallendsten zeigt sich dies vielfach darin, daß die dunkeln Seiten des Lebens, Elend, Sünde und Not, rücksichts- und schonungslos aufgedeckt und dargestellt werden; daher auch der Zusammenhang mit den sozialen Strömungen (s. u.). Der strenge N. fordert vom Dichter, daß er Menschen und Verhältnisse gründlich studiere und die Ergebnisse dieses Studiums in der Dichtung vorlege; ja, er redet von „naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie" (Bölsche). In der Form wird ein der Wirklichkeit fest angeschmiegter Ausdruck erstrebt und eine echte unverrenkte Sprache, wie sie von den Menschen im Leben gesprochen wird und deren geheimstes Wesen verrät.

Die typische Zeit des N. in der deutschen Literatur umfaßt die Jahre von 1880 bis etwa 1895. Das zu Ende gehende Jahrhundert der Naturwissenschaft und Technik, des Realismus und des Materialismus fand hier seinen dichterischen Ausdruck. Neben den obengenannten Merkmalen des N. zeigte sich Rationalismus, Skepsis, sittlicher Relativismus; für die Schilderung des Menschen wurden Vererbung und Milieu maßgebend. Ferner taucht fast gleichzeitig die soziale Richtung in der Dichtung auf. Sozialismus und N. finden sich in der Kritik des Glaubens, der Sitte, der gesellschaftlichen Formen, der wirtschaftlichen Verhältnisse, in der Beziehung zur Großstadt und in der Wertung der Naturwissenschaft. Eine Zeitlang ist naturalistische und soziale, ja sozialistische Dichtung in Deutschland fast identisch — obwohl mit der sozialen Tendenz die Objektivität und Unparteilichkeit, die der N. eigentlich fordert, verlassen ist. Der N. trat um 1880 als eine Art literarische Revolution auf, als ein Bruch mit allem Unechten, Ueberkommenen, Unwahren in der Literatur, als ein Sturm und Drang mit gewaltigen Ansprüchen und großen Versprechungen (Vereine, Programme, Zeitschriften, Bühnen usw.). Die Zentren lagen in München (M. G. Conrad) und Berlin (H. und J. ¶ Hart). Ueber die einzelnen Dichter vgl. ¶ Lyrik: I, 5; ¶ Dramatische Dichtung, 2; ¶ Prosadichtung. Der N. in Deutschland ist durch ausländische Einflüsse angeregt: ¶ Zola, zum Teil auch ¶ Balzac, dann ¶ Tolstoj, etwas später ¶ Ibsen, ¶ Björnson, auch ¶ Dostojewsky. Fortsetzung und Verfeinerung des N. ist der ¶ Impressionismus. Die Ueberwindung des N. begann mit dem Einfluß ¶ Nietzsches und dem Vordringen der ¶ Neuromantik und war mit der Veränderung der Geistigkeit der Zeit gegeben.

In dem Ernstnehmen der gegebenen Welt, der tatsächlichen Verhältnisse und der wirklichen Menschen berührt sich der N. mit der Forderung eines rechtverstandenen Christentums (¶ Natur und Christentum). Alle Schönfärberei, alle Verzuckerung, alle Hinwegtäuschung über die Nachtseiten des Lebens abgelehnt und dadurch Mitgefühl und Verständnis für Unterdrückte, Elende und Arme erweckt zu haben, ist auch im Sinn des Christentums ein Verdienst des N. Auch muß anerkannt werden, daß die naturalistischen Erzählungen und Dramen der Rolle, die der Glaube im wirklichen Leben spielt, gerecht werden. Trotzdem bleibt es dabei: der N. will und kann nicht über diese Welt hinausführen; alles Uebernatürliche und Absolute ist ihm fremd; überweltliche Mächte und (wenn er konsequent ist) sittliche Maßstäbe lehnt er ab. Durch das Wiedererstarken von Religion und Ethik mußte der N. tödlich getroffen werden.

Das Beste über den N. sagt H. Naumann: Die deutsche Dichtung der Gegenwart, 1930 [4].

Knevels.

Naturdienst.

1. In verschiedenem Sinne, gemäß den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Natur", ist die vom Standpunkte einer höheren Frömmigkeit oder einer fortgeschrittenen Kultur zurückgebliebene Religion oft als N. bezeichnet worden. Dabei versteht man gewöhnlich unter Natur die äußere, als Objekt der Sinnenwahrnehmung gegebene Wirklichkeit als etwas

dem Seelischen oder Geistigen Entgegengesetztes. Die oft lautgewordene Behauptung, daß die Unterscheidung zwischen „Natur“ und „Geist“ primitivem Denken überhaupt fremd sei, ist freilich nicht ganz zutreffend. Denn wenn auch angemessene Ausdrücke für diese Unterscheidung fehlen, zeigen uns doch die grammatischen Kategorien mehrerer Primitivsprachen (Klassenteilung des Hauptworts nach Personen und Dingen), daß sie tatsächlich im Bewußtsein vorhanden ist. Aber die Götter (¶ Gottesglaube: 1) gehören selbstverständlich nach primitiver Auffassung nimmer der Natur an; sie zählen zu der Personenklasse, wohin auch oft die Tiere oder doch einzelne besonders bedeutende unter ihnen, wie zuweilen auch persönlich aufgefaßte Naturvorgänge wie Donner (¶ Gewitter) und ¶ Regen gehören (¶ Naturgottheiten). — Erst die Religionskritik der griechischen Naturphilosophen (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1. 2) hat den Ursprung der Volksreligion u. a. auch im N. gesucht. Nach Demokrit hätten die Menschen ursprünglich von außerordentlichen Naturerscheinungen wie Gewitter, Sonnenfinsternissen, Kometen aus auf die Existenz der Götter geschlossen. Die Götter seien im Grunde nichts anderes als Verkörperungen physischer und moralischer Begriffe. Aehnliche Gedanken hat später die Religionsphilosophie der ¶ Stoa weitergeführt. Die göttliche Kraft, der Weltgeist, Zeus, der eine Gott, tut sich in wechselnder Reinheit und Stärke in den verschiedenen Kräften und Erscheinungen der Natur kund, die daher, weil ja doch das Menschliche auf Erden dem Göttlichen am nächsten steht, nicht ganz mit Unrecht in Menschengestalt als Teilgötter verehrt worden sind: Hera ist die Luft, Hephaistos das Elementarfeuer, Pluton die Erdenkraft, Persephone die in der Erde verborgenen Samen. Die Mythen beziehen sich auf Vorgänge der Natur und bringen in symbolischer Form naturgeschichtliche Wahrheiten zum Ausdruck. — Als N. im engsten Sinne des Wortes, als Anbetung der wesenlosen, toten Natur, bezeichnet (Röm $1_{18—25}$) nach jüdischen Vorbildern (Philo, Weish. 13) ¶ Paulus das Heidentum. Seine Ausführungen blieben für die spätere kirchliche Theologie lange entscheidend. Mit dem Sündenfall hat die Menschheit durch Herabziehung des Göttlichen in das Naturhafte, Sinnliche allmählich die wahre Gotteserkenntnis verloren, und so ist die Vielgötterei zunächst als reiner N. entstanden.

2. Die ratio physica der stoischen Religionsphilosophie, die auch in der Zwischenzeit mehrere Vertreter hatte (Conti, Guy Scheffer), hat in der neueren Religionswissenschaft (¶ Religionsgeschichte: II) besonders ¶ Dupuis (Origine de tous les cultes, 1795) wieder zu Ehren gebracht. Ihm ist vor allem die ¶ Sonne, die um die Wintersonnenwende geboren wird, und in der Frühlingstagundnachtgleiche über die Mächte der Finsternis triumphiert, nachdem sie vorher als tot beweint worden ist, der Held aller Kulte und Mythen, auch des Christusmythus (¶ Christentum: I, 2). Diese solare Erklärung hat Epoche gemacht und erfreut sich bis in die jüngste Zeit in der nicht fachmännischen Religionswissenschaft großer Beliebtheit (¶ Astralreligion, 2). — Auch nach Ansicht der romantischen Mythenforschung (G. Fr. ¶ Creuzer) sieht der naive Mensch zuerst in den Naturobjekten „Zeichen und Symbole der göttlichen Anwesenheit“. Gleichzeitig sollen aber diese Symbole Enthüllungen tiefster Wahrheiten darstellen, die von der Urzeit her als heilige Priesterweisheit verehrt worden seien. — ¶ Hegel bezeichnet als Naturreligion alle Formen der Religion, wo das Geistige noch nicht konsequent von dem Natürlichen geschieden wird. Als N. im eigentlichen Sinne gilt ihm doch nur die erste Stufe der Naturreligion, wo Natur und Geist noch eine Einheit bilden. Das höchste ist hier auf der vorreligiösen Stufe der Zauberei (¶ Magie) der einzelne natürliche Mensch selbst, der seine Begierden und Wünsche als Macht über die Natur auffaßt. Erst auf der folgenden Stufe beginnt die Objektivierung des Höchsten in Naturgegenständen, die als selbständig aufgefaßt werden und darum auch verehrt werden können, obgleich hier Bitten immer mit Zwang, Anbetung mit Zauberei verbunden bleibt. — Als der letzte große Vertreter der romantischen Mythendeutung hat Max ¶ Müller den Ursprung der Religion in einen eigenartigen N. gesetzt. Der Unendlichkeitsdrang, der dem Vorstellen und Denken des Menschen unveräußerlich innewohnt, bemächtigt sich zuerst einzelner Naturobjekte, die ihm zur Offenbarung des Unendlichen werden. Der weite ¶ Himmel, dessen Grenze wir nicht denken können, die gewaltigen ¶ Berge, hinter denen eine geheimnisvolle Welt geahnt wird, der ¶ Wind, die ¶ Sonne, sind somit keineswegs als beseelte, persönliche oder gar vermenschlichte Wesen, sondern eben als Naturgegenstände zum Erlebnis des Unendlichen geworden. Weil nun der Mensch von diesen Dingen, die ihm religiöse Ehrfurcht einflößen, nur in persönlichen Kategorien sprechen kann, entstehen aus mißverstandenen Metaphern allmählich die Mythen (¶ Mythus: II, 3 a). — Selbstverständlich blieb die naturalistische Mythendeutung (die besonders in der sogenannten philologischen Schule betrieben wurde), auch wo man zwischen Mythus und Religion zu scheiden verstand, nicht ohne Bedeutung für die Auffassung von dem Ursprung der Religion. — Die animistische Theorie eines Edv. B. ¶ Tylor und Herbert ¶ Spencer schob den N., sofern es die Ursprungsfrage gilt, wieder ganz in den Hintergrund. Das Primäre ist der Seelen- und Geisterglaube (¶ Animismus). Aus dem Seelenglauben entwickelt sich die Vorstellung von geistigen Wesen, die verschiedene Gebiete der Natur beleben und kontrollieren, und aus denen zuletzt die Götter des Polytheismus hervorgehen (¶ Monotheismus usw.: I). Im Anschluß an Spencer suchte vor allem J. ¶ Lippert zu beweisen, daß die Naturgötter nichts anderes seien als vergötterte Ahnen. Das sei auch mit den Himmelsgöttern wie Zeus der Fall. In der Bezeichnung „Vater der Götter und Menschen“ scheine der manistische Ursprung noch deutlich durch. — Die verschiedenen Bestrebungen, die Uebertreibungen der animistischen Auffassung zurückzuweisen, die gewöhnlich unter dem Namen ¶ Präanimismus zusammengefaßt werden, haben klargemacht, daß der Seelenglaube keineswegs die einzige Wurzel der Religion sein kann. Dabei ist vielfach betont worden, daß als Gegenstände der religiösen Verehrung, als „Mächte“ auch Naturobjekte eintreten können, die mit religiöser Scheu betrachtet werden und sogar als lebendig und in persönlicher Weise wirksam gedacht werden, ohne daß dabei die Vorstellung von einer belebenden Seele oder einem innewohnenden Geist im Tylorschen Sinne irgendwie wirksam wäre (¶ Animatismus). — Ist somit wieder festgestellt worden, daß die Naturverehrung in den Frühformen der Religion doch eine größere Rolle spielt, als die Animisten glauben wollten — neuerdings stellt ¶ Frazer die Naturverehrung neben den Totenglauben als die beiden Zweige der „natürlichen Religion“, die einander selbständig gegenüberstehen und beide allgemein verbreitet sind —, so dürfte anderseits nunmehr klar geworden sein, daß die Wurzeln der Religion jedenfalls hinter die Unterscheidung N.-

Seelenglaube zurückreichen, und daß es folglich nicht angeht, irgendeine Stufe der primitiven Religion als reinen N. zu bezeichnen. — ¶ Naturgottheiten.

Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I; — W. Wundt: Mythus und Religion, 3 Bde., 1910—15²; — Max Müller: Natürliche Religion, 1890; — Derſ.: Physische Religion, 1892; — Henri Pinard de la Boullaye: L'étude comparée des religions I—II, 1922—25; — J. G. Frazer: The Worship of Nature I, 1926. **Tor Andrae.**

Naturgesetze.

1. Begriffliche Analyse; — 2. Uebersicht über die allgemeinsten Gesetze.

1. Von N.n spricht man, wenn innerhalb des Naturgeschehens *festbestimmte Folgen eintreten, sobald gewisse Bedingungen gegeben sind* (¶ Kausalität: I). Im Unterschiede vom Staatsgesetz oder Sittengesetz fehlt also dem Begriff des N.es jede Beziehung auf einen gebietenden Willen oder ein Sollen; er besagt nur eine tatsächliche Aufeinanderfolge bestimmter Vorgänge. Diese Auffassung ist erst allmählich mit dem Fortschritt der Wissenschaft gewonnen. In der Antike, wo namentlich in der ¶ Stoa der Gesetzesbegriff eine Rolle zu spielen beginnt, wird die Natur bzw. die hinter ihr stehende Gottheit als Gesetzgeber und Garant der Naturordnung gedacht, und diese Auffassung wird in der kirchlichen Tradition fortgeführt, wie sie denn auch in der Bibel (Gen 8 $_{22}$ Jerem 31 $_{35}$ Hiob 28 $_{5\,f}$ Ps 148 $_{6}$ u. a.) nachweisbar ist. ¶ Spinoza lenkt zur wissenschaftlichen Auffassung über, indem er die Natur (die ihm freilich mit der Gottheit zusammenfällt) sich selbst die mathematischen Gesetze geben läßt, nach denen sie zu begreifen ist. ¶ Kant aber begründet die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit, in der er das Wesen der Natur erblickt, damit, daß *der sie erkennende Verstand* sie nur *nach der ihm immanenten Gesetzmäßigkeit* aufzufassen vermag und nur durch ihre Anwendung auf die in Raum und Zeit wahrgenommenen Naturerscheinungen zusammenhängende Erfahrung und auf sie begründete Wissenschaft gewinnt.

Ob und wie weit diese *aprioristische* Konstruktion den Tatsachen entspricht, ist umstritten. Sicher ist, daß es ohne Raum- und Zeitanschauung (¶ Zeit) für uns keine Wahrnehmung und ohne die Begriffe ¶ Kausalität und ¶ Substanz keine wissenschaftliche Verarbeitung von Naturvorgängen geben kann und somit an dem *logischen* ¶ *Apriori* jener Größen als unumgänglicher Voraussetzung der wissenschaftlichen Erkenntnis festzuhalten ist. Dagegen wird von einem *psychologischen Apriori*, d. h. von einem rein subjektiven, aus inneren Gründen an die Erfahrung erst herangebrachten Schema nicht wohl die Rede sein können. Jedenfalls sind die in der heutigen Wissenschaft verwendeten Begriffe von Raum, Zeit, Kausalität usw. mit denen des „gesunden Menschenverstandes", geschweige denn der ungeübten Wahrnehmung keineswegs identisch, sondern das Ergebnis weitgehender logisch-begrifflicher Bearbeitung. Aber auch das psychologische Rohmaterial jener Begriffe, der Raumsinn, der Zeitsinn, die unwillkürliche Zusammenschau gleichzeitiger und die ebenso unwillkürliche Verknüpfung aufeinander folgender Begebenheiten (wie wir sie in gewissem Umfange schon in der ¶ Tierpsychologie antreffen) ist, wie schon aus biologischen Gründen anzunehmen ist, nicht etwas der Natur von Hause aus Fremdes, das wie ein Fangnetz von außen her über sie geworfen würde, sondern etwas für das Leben und die Tätigkeit in ihrem Kreise Bestimmtes und dieser Aufgabe von vornherein Angepaßtes. Wir haben gewiß keinen Grund anzunehmen, daß unsere allgemeinen Verknüpfungsweisen der Dinge nichts Subjektives enthalten, wie das mit Bezug auf unsere Wahrnehmungen derselben oder unsere sprachlichen Bezeichnungen für sie und für ihre Zusammenhänge allgemein anerkannt ist; aber ebensowenig besteht Grund zu der skeptischen Annahme, daß sie nicht in gewissem Umfange, nämlich mindestens soweit es unser Leben in und mit der Natur erfordert, vermutlich aber in viel weiterem Umfange geeignet seien, uns sichere Kunde von der Wirklichkeit zu vermitteln. Nach alledem besteht keine Schwierigkeit, den Begriff des N.es in seiner ungeschwächten methodischen Bedeutung aufrechtzuerhalten, auch wenn die Begründung Kants, daß der Mensch selbst diese Gesetzmäßigkeit schaffe, nicht ohne Abschwächung aufrechterhalten werden kann.

Zugleich gewährt diese Auffassung die Möglichkeit, gewisser Schwierigkeiten Herr zu werden, die durch die *heutige wissenschaftliche Lage* geschaffen sind. Jede Wahrnehmung, die wir machen, ist für uns in Raum und Zeit gegliedert, und diese Anordnungsweisen entsprechen stets der in der Psychologie untersuchten und festgestellten Art unseres Raum- und Zeitsinnes; aber es besteht kein Anlaß, diese einschränkenden Bedingungen *allem* aufzuerlegen, was wir als einen Bestandteil der Natur und im Zusammenhange mit andern uns gegebenen Teilen derselben feststellen oder vermuten können. Die nicht-euklidische Geometrie ist zur Konstruktion beliebig gearteter Räume und beliebig vieler Dimensionen fortgeschritten, und die ¶ Relativitätstheorie hat Raum und Zeit zu einer Vierzahl ganz gleichgebauter Dimensionen verkoppelt, die von der psychischen Eigenart unserer Raum- und Zeitgebilde gänzlich absieht. Sollte nun etwa, wie in den neuesten Phasen der Atomphysik behauptet wird, sich die Notwendigkeit ergeben, die im ¶ Atom vorgehenden Bewegungen sich in Formen vollziehen zu lassen, die über jede Möglichkeit raumzeitlicher Anschauung hinausliegen, so wäre vom Standpunkt der Naturgesetzlichkeit nichts dagegen einzuwenden. Ein solches Zugeständnis würde freilich sofort auch anderen Theorien, z. B. den vitalistischen Dominanten, die ¶ Driesch aus der vierten Dimension in unsern Raum hineinwirkend denkt (¶ Vitalismus), aber auch der Möglichkeit gewisser okkultistischer Phänomene (¶ Okkultismus) zugute kommen, weil eben die Geschlossenheit der dreidimensionalen Raumwelt aufgehoben wäre. Analoges würde aus der von ¶ Einstein betonten Unmöglichkeit, die „Gleichzeitigkeit" von Ereignissen streng festzustellen, folgen, indem (allerdings bisher nur für das Gedankenexperiment) eine für uns noch zukünftige Wirklichkeit von irgendwoher bestimmend in unsere Welt eingreifen könnte.

Die Probleme des N.es, die mit dem *ursächlichen Zusammenhang des Geschehens* gegeben sind, wurden bei Erörterung der ¶ Kausalität (: I) schon zur Sprache gebracht; zur Ergänzung seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt:

a) Daß gleiche Ursachen unter sonst gleichen Bedingungen gleiche Folgen haben, ist ein denknotwendiger Satz, ohne den wir das Denken aufgeben müßten und mithin jede systematische Naturerkenntnis unmöglich würde; aber eine *Einsicht in die Notwendigkeit* des Geschehens ist damit im allgemeinen nicht gegeben. Daß das Wasser bei einer bestimmten Temperatur zu gefrieren beginnt, nicht schon bei einer etwas höheren, ist ein Erfahrungssatz, ein Gesetz, das wir als ein für allemal gültig erklären können,

sobald es einmal einwandfrei konstatiert ist; es beruht auf der Voraussetzung, daß Wasser allemal die gleichen, schon konstatierten Eigenschaften zeigen werde, allgemeiner gesagt, auf der Voraussetzung einer strengen Gleichförmigkeit der Natur. Daß Wasser gerade diese bestimmte Eigenschaft des Gefrierens bei bestimmter Temperatur habe, vermögen wir aber nicht als notwendig einzusehen, nehmen es vielmehr als Tatsache hin. Anders würde es freilich werden, sobald wir diese und andere Eigenschaften als notwendige Folgen der im Wasser vorliegenden Molekularverbindung von Wasser- und Sauerstoff abzuleiten vermöchten. Die Einsicht in die Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs wächst offenbar in demselben Maße, als seine Zurückführung auf letzte Wurzeln, seine Einordnung in allgemeinste N. gelingt. In dieser Beziehung zeigen die vorhandenen N. alle Stadien von den rein empirischen Aussagen über Einzelheiten bis zu den allgemeinen Theorien, die bereits mathematisch formuliert sind; aber auch die letzteren bedürfen einer immer erneuten Kontrolle an einem möglichst umfassenden Tatsachenkreis, um die Grenzen ihrer Gültigkeit aufzufinden.

b) Ob *Gleichförmigkeit* der Natur in dem strengen Sinn vorhanden ist, der die Voraussetzung für die Gültigkeit des Kausalgesetzes in seiner Anwendung auf die Empirie bildet, kann nur durch die Erfahrung entschieden werden; bisher ist es noch stets gelungen, neue Tatsachen so in die erkannten N. einzuordnen, daß diese wohl erweitert oder begrenzt, nicht aber ungültig wurden. Es sieht so aus, als ob sich dieser Vorgang auch hinsichtlich der Einordnung der Atomphysik wiederholen wird. Aber es ist durchaus möglich, worauf der Entropiesatz (¶ Energie, 2) in Verbindung mit der Entwicklung der Sterne führt, daß die in unserer Beobachtung vorausgesetzte und bisher bestätigte Stabilität in der Entwicklung der Natur einmal ganz anderen, bisher nicht bekannten Phasen Platz machen könnte.

c) Ferner hat die genaue Durchforschung der bestehenden Theorien unter dem Gesichtspunkt der ¶ Relativitätstheorie zu dem Ergebnis geführt, daß sie *nicht die Wirklichkeit der Naturvorgänge* darstellen, sondern nur statistische Mittel- oder Durchschnittswerte derselben ergeben. Die nach heutigen Vorstellungen wirklichen Vorgänge sind die Atombewegungen und die innerhalb der Atome sich vollziehenden Vorgänge; diese aber in voller Strenge zu erfassen, ist bisher nicht möglich und wird selbstverständlich auch bei einer Verfeinerung der bisherigen Methoden nie in voller Ausdehnung auf das ganze Material zu leisten sein. Auch sind die Möglichkeiten nicht abzuweisen, daß die den einzelnen Atomen bzw. Atomarten eignende ursprüngliche Bewegung (die sogenannte Nullpunktsenergie) keine konstante, sondern eine schwankende Größe ist, und daß auch die Stoffmenge im ganzen, sowie ihre Verteilung auf einzelne Atomarten innerhalb der Welt keine konstante ist. Offen bleibt auch die alte Frage, ob überhaupt das Weltall eine *meßbare* Größe besitze oder nicht. Unter diesen Umständen kann von einer strengen Geschlossenheit des Naturzusammenhanges und einem eindeutig erfaßbaren kausalen Ablauf desselben keine Rede sein. Die ¶ Laplace'sche Idee einer mathematisch formulierbaren Formel für den Ablauf alles Geschehens bezeichnet selbst in der Beschränkung auf die unbelebte Natur ein Ideal, für dessen Realisierung unserer Forschung jede Möglichkeit fehlt.

d) Wie ausgeführt, hat nicht die ¶ Wirklichkeit sich nach dem Kausalprinzip zu richten, sondern *die besondere Gestaltung des Prinzips muß der Wirklichkeit folgen*. Nun ist trotz der bestehenden allgemeinen Zusammenhänge der Wirkungszusammenhang, in dessen Bereich die einzelne Kausalbeziehung fällt, für die verschiedenen Gebiete der Physik und für die einzelnen Gruppen der Chemie ein durchaus eigenartiger, und aller Fortschritt der Erkenntnis beruht darauf, daß diese ursprünglichen Beziehungen unter Ausschaltung aller störenden Nebenwirkungen in der ganzen Fülle der gegebenen Möglichkeiten und Variationen erfaßt werden. Für das Gebiet der organischen Kausalität gilt das gleiche; so wichtig und ertragreich die biophysischen und biochemischen Methoden sind, so handelt es sich doch (wo nicht rein physikalische oder chemische Gesichtspunkte obwalten) stets um den Anreiz der eigentlich biologischen Kausalität zu einer Reaktion, aus der irgendwie ihre Art näher bestimmt werden kann (¶ Biologie). Demgegenüber ist die Frage, ob und wie diese biologische Gesetzmäßigkeit mit der der allgemeinen Natur gleichartig sei, solange als eine offene zu behandeln, bis die Erfahrung eine Entscheidung gestattet, bzw. der Philosophie der Natur zu überlassen.

2. Zwischen dem allgemeinen N. und den zahllosen empirischen Sätzen der einzelnen Naturwissenschaften, die sämtliche Gesetzescharakter an sich tragen, stehen eine Anzahl von *empirischen Gesetzen* sehr *allgemeinen* Charakters, von denen die wichtigsten hier aufgeführt werden mögen. Als ersten allgemeinen Grundsatz pflegt man den schon von Lavoisier (1743—94) präzisierten Satz zu nennen, daß die Summe der in einen chemischen Prozeß eintretenden Stoffe eine unveränderliche Größe sei („*Erhaltung des Stoffes*"; ¶ Atom, 2). Diese für alle quantitative Messung unerläßliche Voraussetzung würde allerdings eine Einschränkung erfahren, falls neueren Theorien gemäß unter gewissen Umständen eine Umwandlung von Masse in Energie (oder umgekehrt) stattfinden könnte. Die Ausdehnung des Satzes auf das ganze Weltall ist selbstverständlich nur hypothetisch. Das zuerst von J. R. ¶ Mayer ausgesprochene Gesetz von der „*Erhaltung der Kraft*" oder, wie man heute lieber sagt, das *Energieprinzip* (¶ Energie, 1) behauptet, daß im geschlossenen System die Summe der vorhandenen Spannkräfte und der lebendigen Kräfte (modern ausgedrückt: der potentiellen und der kinetischen Energie) bei allen Veränderungen die gleiche bleibt. Wir können das Prinzip auch dahin formulieren, daß alle Veränderungen in der Natur nur in Umwandlungen der Energiearten (z. B. der mechanischen, thermischen, elektrischen, magnetischen usw.) ineinander nach konstanten Maßverhältnissen bestehen. Indem es gelang, diese allgemeinen Konstanten, welche die Uebergänge regeln, zu ermitteln, wurden die so verschieden sich äußernden Kräfte der Natur wie Bewegung, Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus und schließlich auch die Schwerkraft zu einer Einheit zusammengeschlossen. Die Allgemeinheit des Prinzips zeigt, daß es nur eine physikalische Einkleidung des allgemeinen Kausalitätsprinzips bildet; doch ist es bisher von der Erfahrung weitgehend bestätigt worden. Ein drittes allgemeinstes N. ist das *Prinzip* der „*kleinsten Wirkung*". Während nach dem Energiegesetz die Summe der potentiellen und kinetischen Energie konstant bleibt, bestimmt jenes Prinzip die jeweilige Differenz beider als ein Minimum; es wird also der für eine Veränderung erforderliche Kraftaufwand so klein wie möglich gehalten. Dies teleo-

logisch anmutende Prinzip hat sich auch bei der Sichtung der Formulierungen in der Relativitätstheorie als haltbar erwiesen und selbst in der Atomphysik bewährt. Noch allgemeinerer Art ist das Relativitätsprinzip, das von der Ablehnung absoluten Raumes und absoluter Zeit ausgehend und beide eigenartig verbindend, aus einem umfassenden Grundansatz heraus alle Grundsätze der Mechanik wie der Elektrodynamik und auch der Gravitationslehre einheitlich abzuleiten unternimmt (¶ Relativitätstheorie). Diesen formalen Sätzen läßt sich zur Seite stellen die Bildung der vom Wasserstoff bis zum Uran fortschreitenden Atome nach einem mathematisch einfach formulierten Grundsatz sowie die Quantentheorie, welche die Eigenbewegung der Atome und Moleküle durch das Prinzip regelt, daß sie Energie nur in ganz bestimmten, für die ganze Natur konstanten und heute bereits sehr genau bestimmten Elementarquanten aufnehmen oder abgeben (¶ Atom 4, Sp. 618). Erwähnt sei schließlich ein Gesetz, das freilich nur als Mittelwertsformulierung betrachtet werden darf, aber der Energieumwandlung einen eindeutigen Verlauf anweist; es besagt, daß bei einem Uebergang der Energie in andere Formen der Betrag der sogenannten freien, d. h. arbeitsfähigen Energie nicht steigen, sondern nur sinken kann (weil sich Wärme nicht restlos in andere Energieformen überführen läßt; ¶ Energie, 2).

Alle genannten N. betreffen die allgemeine Natur und gelten nachgewiesenermaßen auch für das biologische Gebiet, soweit hier physikalische oder chemische Vorgänge in Betracht kommen. Was aber die spezifisch biologischen Vorgänge angeht (¶ Biologie), so hat man zwar auch für die Ernährung, das Wachstum, die Fortpflanzung und Vererbung, die Reizbarkeit usw. wichtige, für das ganze Gebiet des Organischen oder doch für große Teile desselben geltende N. gefunden, aber Gesetze von so allgemeiner und allumfassender Geltung wie auf dem Gebiete der allgemeinen Naturlehre sind hier nicht zu nennen. Zurzeit bestehen hinsichtlich der allgemeinsten biologischen Gesetzmäßigkeiten nur Theorien, von denen keine uneingeschränkte Anerkennung gefunden hat.

Br. Bauch: Die N., 1924; — G. Cantor: Grundlagen der allgem. Mannigfaltigkeitslehre, 1883; — E. Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910; — H. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimalmathematik und seine Geschichte, 1883; — E. Dühring: Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik, (1879) 1887³; — R. Francé: Die Gesetze der Welt, 1926; — J. A. Fröhlich: Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Geist des Christentums, 1907; — A. Gatterer: Das Problem des statistischen N.s, 1924; — Heinr. Hertz: Die Prinzipien der Mechanik (Ges. Werke Bd. III), 1894; — D. Hilbert: Grundlagen der Geometrie, 1913⁴; — Ed. Husserl: Philosophie der Arithmetik I, 1891; — Ad. Kneser: Mathematik und Natur, (1912) 1918²; — R. Kroner: Zweck und Gesetz in der Biologie, 1913; — O. Liebmann: Analysis der Wirklichkeit, (1876) 1911⁴; — E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, (1883) 1904⁵; — Derſ.: Die Prinzipien der Wärmelehre, (1896) 1900²; — W. Nernst: Eine Einführung in die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften (zusammen mit Schönfließ), 1901; — Derſ.: Das Weltgebäude im Lichte der neueren Forschung, 1921; — M. Planck: Das Prinzip der Erhaltung der Energie, 1921; — Derſ.: Das Prinzip der kleinsten Wirkung (Kultur der Gegenwart, Band Physik: Teil III, Abt. 3, 1925, S. 772 ff); — Derſ.: Dynamische und statische Gesetzmäßigkeit (Rede), 1914; — Derſ.: Physikalische Rundblicke, Reden und Aufsätze, 1922; — H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese (deutsch von E. L. Lindemann), 1906²; — G. Portig: Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur, 2 Bde., 1903/04; — C. Runge: Mathematik und Bildung (Rede), 1915; — O. Sterzinger: Zur Logik und Naturphilosophie der Wahrscheinlichkeitslehre, 1911; — H. Vaihinger: Philosophie des Als ob, System der theoretischen Fiktionen usw., (1911) 1927¹⁰; — A. Voß: Die Prinzipien der rationalen Mechanik (Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften IV 1, 1901). **Titius.**

Naturgottheiten.

1. Fast alle niederen Religionen und die meisten höheren kennen übernatürliche Wesen, die mit irgendeinem Gebiet der Natur in enger Verbindung stehen oder als Personifikationen von Naturobjekten betrachtet werden können. Das Vorstellen des primitiven Menschen kennzeichnet eine eigentümliche Tendenz, die Gegenstände der Außenwelt in Analogie mit der eigenen Persönlichkeit als lebendig, selbsttätig, persönlich aufzufassen. W. ¶ Wundt, der diese Tendenz als „personifizierende Apperzeption" bezeichnet hat, hebt mit Recht hervor, daß wir es hier nicht mit einem mysteriösen Vermögen, das der heutigen Menschheit gänzlich verlorengegangen wäre, zu tun haben, sondern mit einer Sonderform der belebenden ¶ Apperzeption, die der allgemeinen Phantasietätigkeit besonders bei Kindern und bei schöpferischen Künstlern eigentümlich ist. Daß diese personifizierende Apperzeption durchaus nicht den Umweg über die Vorstellung von einer Seele, die den Gegenstand belebt (¶ Animismus), nötig hat, ist einleuchtend. Dagegen darf man schwerlich mit Wundt behaupten, daß dieses mythische Vorstellen seinen Objekten auch unmittelbare Wirklichkeit oder sogar „Wahrnehmungscharakter" verleihe.

Die mythische Phantasie (¶ Mythus: I. II) besitzt vielmehr eben wie die künstlerische ein gewisses Maß von spielender Freiheit, und ihre Schöpfungen haben oft deutlich eine nur „gemeinte" oder gewollte Wirklichkeit. Nur ist die plastische Kraft dieses „Meinens" bei den Primitiven weit stärker als bei uns. Das primitive Vorstellen hat ferner eine bestimmte Neigung, Gefühle und Stimmungen, die das Subjekt erfährt, auf persönliche Ursachen zurückzuführen. Der Schauer, der den Wanderer in der tiefen Waldeseinsamkeit überfällt, wird auf jemanden bezogen, der irgendwie im Walde vorhanden ist. Auf diese Weise entstehen Wesen, die auch solche Gebiete der Natur vertreten, die kaum unmittelbar als persönlich aufgefaßt werden können. Auch ohne Zuhilfenahme der animistischen Vorstellungsweise kann folglich die Entstehung von Wesen wie die Waldfrauen des schwedischen Volksglaubens, die japanischen „Herren der Berge", die semitischen Bealim (¶ Baal) und die Nymphen Griechenlands verstanden werden. Als „Seelen" werden sie ja auch selten gedacht, vielmehr öfters höchst leibhaft vorgestellt.

2. Es ist oft versucht worden, die Entwicklung dieser Naturwesen zur vollen Persönlichkeit stufenweise zu verfolgen. Auf der ältesten Stufe wäre noch der Gegenstand, ganz so wie er ist, als lebendig vorgestellt worden. Dahin gehöre z. B. der bekannte Sonnenwagen von Trundholm, wo das Sonnenwesen einfach eine Scheibe ist, die von einem Rosse auf dem Wagen gezogen wird. Auf der nächsten Stufe wäre die Naturgottheit ein Geist, der dem Gegenstand innewohnt, oder ein menschenähnliches Wesen, das irgendwie mit ihm in Verbindung gebracht wird, wie der Sonnenmann in dem amerikanischen Märchen, der die Sonne auf einer Stange trägt, oder die australische Sonnenfrau, deren rotes Opossumfell die Sonnenscheibe ist. Schließlich würden dann die Naturgötter selbständige persönliche Wesen, die das

Objekt beherrschen oder kontrollieren. Das ist eine entwicklungsgeschichtliche Konstruktion, deren Richtigkeit sich weder bestreiten noch erweisen läßt. In spätem Volksglauben finden sich noch Kulte, die offenbar dem Gegenstand an sich gelten, wie z. B. wenn der heilige Baum mit Tuchfetzen oder Fäden umwunden wird. Anderseits ist schon in den australischen Mythen der Mond bald eine Kugel, die ein Mann in seinem Schilde trägt, bald eine leichtfertige junge Frau oder ein alter Mann mit einer Hacke. Der Neigung zur Vermenschlichung, die der belebenden Apperzeption von Natur innewohnt, wird übrigens sehr oft dadurch Rechnung getragen, daß der Gegenstand als ein in zauberhafter Weise verwandelter Mensch vorgestellt wird, der noch die Zeichen seines früheren Daseins sichtbar trägt.

3. Aber mit der mythischen Vorstellung sind wir noch nicht in das Gebiet der Religion gelangt. Von den Gestalten der Mythen und Märchen sind die wenigsten als Götter anzusprechen. Von Religion kann man erst reden, wo der Mensch sich von diesen Wesen abhängig fühlt, wo sie ihm in dem Maße Ehrfurcht, Hingabe oder Schrecken einflößen, daß er ihnen einen wirklichen Kult oder doch wirkliche Verehrung erweist (¶ Gottesglaube: I). Ueber die Wege, die zu einer solchen tatsächlichen Vergöttlichung der Naturmächte geführt haben, sind verschiedene Ansichten geäußert worden. Gewöhnlich nimmt man an, daß es ihre Bedeutung, ihr Interesse und ihr Nutzen für die Menschen und die Kultur sei, die hier bestimmend gewirkt hätten. Wenn z. B. in der griechischen Volksreligion die Flußgötter eine prominente Rolle spielen, in der japanischen dagegen gar keine, so wäre dies aus der Bedeutung des Flusses in der griechischen Landschaft zu verstehen. Daß diese Erklärung, die dem vulgärpsychologischen Rationalismus der älteren Religionsforschung (¶ Religionsgeschichte: II) entsprungen ist, wenn sie sich auch in vielen Fällen bewährt, im ganzen doch nicht ohne gekünstelte Deutungen durchführbar ist, dürfte ohne weiteres klar sein. Ein Moment des Zufalls oder der Freiheit in der Erwählung der besonders verehrten Naturobjekte ist wohl fast überall zu spüren. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß die ungewöhnlichen, auffallenden Naturereignisse, denen gegenüber sich der Mensch besonders hilflos fühlte, oder die sein Interesse mächtig erregten, an erster Stelle die religiöse Verehrung erweckt hätten, während das täglich Erfahrene, wenn auch noch so bedeutungsvoll und segensreich, von ihm unbemerkt geblieben wäre. Man braucht ja nur daran zu erinnern, daß der ¶ Himmel schon in den ältesten Kulturen eine besonders wichtige Stellung in der Religion einnimmt. — Wenn also die Entstehung der N. ohne Heranziehung der animistischen Hypothese sich sehr wohl verstehen läßt und Beispiele wirklicher Naturverehrung ohne merkbare Beeinflussung von animistischen Vorstellungen sich auf vielen Gebieten unschwer aufweisen lassen, so ist anderseits nicht zu bestreiten, daß bei vielen, man darf wohl sagen den meisten Völkern, die Naturverehrung sehr eng mit Seelenglauben und Totenkultus verwoben ist (¶ Naturdienst, 2). Die „Geister", die Bäume, Flüsse und Wälder beleben, brauchen freilich keineswegs dem Seelenglauben zu entstammen; aber oft werden doch solche Wesen ausdrücklich als Totengeister oder vergöttlichte Ahnen angesprochen. Auch Gottheiten, die anscheinend reine Naturmächte sind, können sich zuweilen im Lichte der vergleichenden Kultur- und Religionsforschung als Wesen animistischen Ursprungs erweisen. So sind Götter des Wachstums wie ¶ Attis, und Osiris (¶ Isis und Osiris), ursprünglich kaum „Personifikationen der Vegetation", sondern wahrscheinlich zuerst die mächtigen Toten, die in dem bebauten Felde mit feierlicher Totenklage begraben wurden, um dann als Schutzgeister der wachsenden Saat zu wirken. — Aus den anonymen Naturdämonen sind die persönlichen, individuell entwickelten Naturgötter des Polytheismus hervorgegangen. Auf verschiedenen Wegen hat wohl diese Entwicklung stattgefunden. Eine unerläßliche Bedingung ist dabei wohl, daß die politischen und kulturellen Verhältnisse des betreffenden Volkes sich in einer Weise entwickeln, die der menschlichen Persönlichkeit eine reichere, weiter differenzierte Entfaltung gestatten. Erst wo wirkliche Geschichte anfängt, werden die Götter wirkliche Persönlichkeiten (¶ Gottesglaube: I).

4. Von Einzelproblemen, die hier von besonderer Aktualität sind, ist an erster Stelle die Frage des Himmelsgottes zu nennen. K. Th. ¶ Preuß hat die Meinung geäußert, daß, wie für primitives Bewußtsein wegen der sogenannten komplexen Vorstellungsart das Ganze überhaupt eher da sei als die Einzeldinge, so auch die Verehrung des ¶ Himmels als eines Ganzen älter sei als der Kultus der Himmelskörper. Wenn auch gute Gründe für diese Meinung zu sprechen scheinen, so ist doch auch hier die Möglichkeit, daß bei verschiedenen Völkern die Entwicklung in verschiedener Weise vor sich gegangen sei, nicht ganz abzuweisen. Wenn z. B. in China der Himmelsgott die oberste Stellung einnimmt, so ist wieder in Japan die Sonnengöttin Amaterasu alles und der Himmelsgott nichts. In Aegypten erhält die Himmelsgöttin Nut keinen Kult, während der Sonnengott neben Osiris die wichtigste Gottheit ist. Bei den Indogermanen steht der Himmelsgott wieder den Sonnengöttern weit voran. Das dürfte doch wohl in einer ursprünglichen Differenzierung begründet sein. Für das hohe Alter des Himmelsgottes spricht indessen die Tatsache, die neuerdings von R. ¶ Pettazzoni (¶ Monotheismus: I, 4) hervorgehoben wurde, daß die sogenannten Hochgötter der Primitiven viele Züge des Himmelsgottes aufweisen. In dieser Weise wäre ihre Erhabenheit und Weltferne, aber auch die Allwissenheit, die sie zu Wächtern der heiligen Sitte und des Eides macht, zu erklären. Demgegenüber hält W. ¶ Schmidt daran fest, daß die astralmythologischen Züge der primitiven „höchsten Wesen" einer nachweislich jüngeren Schicht der Entwicklung angehören.

Außer der bei ¶ Naturdienst angeführten Literatur vgl. ERE IX, S. 201 ff; — A. Titius: Der Ursprung des Gottesglaubens (ZThK 23, 1913); — Derſ.: Natur und Gott, (1926) 1930²; — R. Pettazzoni: Dio I, 1922; — W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee I, 1926²; II, 1929. **Tor Andrae.**

Naturphilosophie.

1. Geschichtlicher Ueberblick; — 2. Aufgabenkreis der heutigen Naturphilosophie. — Abkürzung: Nph.

1. Nph. als Philosophie der Natur macht von jeher, wenn auch vielfach unter anderem Namen, einen wichtigen Bestandteil der philosophischen Systeme aus und ist auch mit der Geschichte der ¶ Naturwissenschaften bis ins 18. Jhd. untrennbar verwoben, wie denn noch Isaak ¶ Newton sein Hauptwerk „mathematische Prinzipien der Nph." nennt.

Aus der Geschichte der Nph. können hier nur die markantesten Züge herausgehoben werden. Das Altertum ragt mit manchen seiner Formulierungen weit in das neuzeitliche Denken hinein: So wurde die Atomistik (¶ Atom und Atomtheorien) Demokrits (in der dichterischen Form, in die Lukrez

sie gegossen hatte) in der Neuzeit seit ¶ Gassendi wieder lebendig. Noch größeren Eindruck machte auf zwei Jahrtausende ¶ Platos Timaeus, der, ohne das unablässige Getriebe ungeordneter Elemente in seiner Bedeutung für die Sinnenwelt zu verkennen, darin gegenüber der Allgewalt sittlicher Vernunft doch nur Schatten der wahren Wirklichkeit, nur Hilfsursachen der wahren Kausalität zu erkennen vermochte; so schuf er eine teleologische Naturbetrachtung, die bis auf ¶ Leibniz hin den Nährboden der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat und auch heute noch keineswegs erledigt ist. Indem Plato als „gestaltlose und immer selbige" Grundlage des Werdens den Raum annahm, der unsern Sinnen erst die Existenz der Dinge zu verbürgen scheint, tastete er bereits an die Probleme des ¶ Kritizismus; zunächst aber lieferte er damit die Grundlage für den aristotelischen Begriff der ¶ Materie, der das Mittelalter hindurch den Ausgangspunkt arabischer und christlicher Nph. gebildet hat. Als zweite Grundvoraussetzung trat der Begriff der ¶ Form als des ideellen, die Natur konstituierenden (oder substanziellen) Faktors hinzu, durch dessen konsequente Ausbildung ¶ Aristoteles eine Philosophie des Organischen von starker und zäher Lebenskraft schuf. Bis in die Neuzeit hinein sind Gedanken von gleich einleuchtendem Charakter in der Biologie nicht geschaffen worden.

Die veränderte Lage der Neuzeit spiegelt sich in Giordano ¶ Bruno, der, vom Kopernikanismus angeregt, die Unermeßlichkeit der Natur verkündete, während ¶ Descartes ihren mathematisch-mechanischen Charakter erfaßte, ¶ Spinoza gleichwohl ihre Göttlichkeit behauptete. Altes und Neues zusammenfassend, gab ¶ Leibniz der mathematisch-dynamisch aufgefaßten Welt ihren letzten Grund in einem Gottesreich seelischer Monaden. Diese Auffassung hat auf so verschiedenartige Männer wie ¶ Goethe, ¶ Bolzano, ¶ Herbart, J. G. ¶ Fichte, ¶ Lotze u. a. nachhaltigen Eindruck gemacht und ist zu einem wichtigen Ferment des philosophischen Denkens geworden. Auch ¶ Kants metaphysische Aeußerungen halten sich in ihrer Nähe. Seine entscheidende Bedeutung für die Nph. liegt freilich nicht hier, sondern in seiner prinzipiellen Stellung des Erkenntnisproblems (¶ Erkenntnistheorie, 2. 3a). Nicht Dinge an sich, sondern nur dem ¶ Bewußtsein gegebene und seinen allgemeinen Grundsätzen untergeordnete Objekte sind der Theorie zugänglich. Was daher als „Metaphysik" der Natur übrig bleibt, ist nur „reine Naturwissenschaft", Herausarbeitung ihrer allgemeinsten Prinzipien. Durch eine (in den vorkritischen Schriften bereits vorbereitete) Konstruktion der Materie aus zwei polaren Grundkräften werden die Grundprinzipien der Newtonschen Mechanik deduziert. Aus der Mechanik aber die Gesetzmäßigkeit des Organismus abzuleiten, wird abgelehnt, weil die hier vorliegende gegenseitige Bedingtheit von Ursache und Wirkung in der Denkform der (mechanischen) ¶ Kausalität nicht enthalten ist (¶ Naturgesetze, 1). Eine Grenzüberschreitung wäre es, die Idee einer Zweckmäßigkeit anders als „regulativ" (d. h. für die bloße Beschreibung des Sachverhalts) anzuwenden, weil eben Naturwissenschaft auf das Prinzip des Mechanismus der Natur aufgebaut ist. Dagegen läßt sich mit der Möglichkeit rechnen, daß für einen Verstand, der nicht, wie der unsere, analytisch-diskursiv verfahren müßte, sondern intuitiv vom Allgemeinen zum Besondern überginge, der Gegensatz mechanischer und teleologischer Betrachtungsweise verschwinden würde. Auch ästhetische und ethische Gesichtspunkte legen Kant die Annahme nahe, daß sich Natur nicht in blindem Mechanismus erschöpfe, sondern auf einem übersinnlichen Substrat beruhe und auf die Möglichkeit einer Zusammenstimmung mit der (praktischen) Vernunft angelegt sei. Den hier zitierten „intuitiven" Verstand traute die von ¶ Herder und ¶ Goethe ausgehende genialische Richtung (¶ Klassizismus, 2. 3) sich selbst zu, und ¶ Schelling machte den Versuch, was Kant für den Mechanismus angestrebt hatte, für die gesamte Natur zu verwirklichen, nämlich die bloße Erfahrungswissenschaft zur Erkenntnis der Apriorität (d. h. der logischen Notwendigkeit; ¶ Apriori) der tatsächlichen Entfaltung der Natur zu erheben. Man darf das nicht dahin mißverstehen, als hätte Schelling die Erfahrung beiseite stellen wollen; auch sollte der Mechanismus keineswegs aufgehoben werden. Aber er meint, da doch der Mensch selbst ein Glied der Natur sei, sie aus der Analogie mit dem Ich in ihrer Tiefe erfassen zu können. Da nun nach Fichtes Konstruktion das Ich, durch das Mittel der Selbstentzweiung von Stufe zu Stufe sich steigernd, zu immer höherer Entwicklung gelangt, so soll auch die Natur, durch die Polarität ihrer Kräfte immer wieder aus dem Gleichgewicht getrieben, sich in einer sich nie genügenden Entwicklung über die Stufen des Mechanismus und Dynamismus zum Organismus und weiter zum Geiste erheben (¶ Identitätsphilosophie). Daß ein solch titanischer Versuch an der Unzulänglichkeit der Mittel scheiterte, vielleicht für immer unausführbar bleiben wird, ist begreiflich. Daß er, was ihm an Wissen fehlt, durch eine heillose Phraseologie zu verdecken suchte, hat auf Generationen hin alle Nph. in den Kreisen der Forscher diskreditiert. Heute, wo man gerechter zu urteilen beginnt, kann die anregende Wirkung, welche diese einheitliche und in sich geschlossene Gesamtauffassung auf die ¶ Naturwissenschaften, insbesondere auf ¶ Biologie und ¶ Psychologie über Oken, Treviranus, K. G. Carus u. a. hin bis auf K. E. v. ¶ Baer, ¶ Fechner, auch ¶ Häckel, geübt hat, nicht mehr übersehen werden.

In der philosophischen Naturbetrachtung aber ist Schellings Grundansatz, ob auch in sehr verschiedener Form und mit größerer Vorsicht, immer wieder erneut worden. So sieht sich ¶ Schopenhauer durch die physiologische Antithese, daß derselbe Mensch, dessen Bewußtsein erst den Inhalt aller Naturbeziehungen darbietet, selbst als eine Bildung der Natur betrachtet werden muß, auf den Weg der Innenschau verwiesen; „der Leib ist die Objektivität meines Willens", somit Wille das der ganzen Natur zugrunde Liegende. Die Steigerung des Naturwillens zu höheren Formen erfolgt im Kampfe gegen die niedern Kräfte. ¶ Herbarts Ausgangspunkt ist dagegen das rationale Verständnis des Psychischen. Dem entsprechend müssen die Substrate der Natur widerspruchslos, d. h. als unveränderliche, einfache Wesen gedacht werden, und es gilt als Aufgabe, aus den (anscheinenden) Störungen, die sich im Zusammensein der sehr verschiedenartigen Realen ergeben, und aus ihrer Selbsterhaltung zunächst den Begriff des Raumes (der nicht notwendig Euklidisch sein muß) und der Materie mit ihren Phänomenen bis zu den Strahlungserscheinungen hin abzuleiten; für die organischen Phänomene muß der Begriff des Strebens hinzugenommen werden. J. H. ¶ Fichte, ¶ Ulrici, auch Chr. H. ¶ Weiße vertreten einen empirisch-spekulativ begründeten ethischen Theismus; die der Welt zugrunde liegenden Realen sind geschaffen, aber ewig. Auch die Herbartianer sowie der auf Aristoteles zurückgehende ¶ Trendelenburg und in ihrer Weise die Neu-

thomisten (¶ Neuscholastik) sind bei aller Nuancierung im einzelnen Vertreter derselben Grundansicht von der Natur und erneuern die von der Natur ausgehenden ¶ Gottesbeweise. Bis in die Gegenwart hin sind ähnliche Gedanken, ob auch in sehr verschiedener Modifikation von Bavink, E. ¶ Becher, ¶ Driesch, Dürr, Erhardt, ¶ Külpe, A. ¶ Messer, O. v. d. Pfordten, ¶ Rehmke, ¶ Reinke, ¶ Volkelt vertreten worden. Auch ¶ Lotze, der die Strenge seiner mechanistischen Auffassung durch seine scharfe Kritik des ¶ Vitalismus und der ¶ Teleologie bekundete, sah gleichwohl im Mechanismus nur den Ausdruck der relativen Konstanz der Substanz und der Kräfte und somit letztlich nur einen Gesamtausdruck des geistigen Entwicklungstriebes, durch den die Alles in sich hegende absolute Substanz sich in fester progressiver Entwicklung auf das Gute hin entfaltet. ¶ Fechner, dem sich ebenfalls der Realgrund alles Geschehens in ein allumfassendes Bewußtsein verlegte und dem sich Seelisches und Körperliches in die zwei Ansichten der einen und gleichen Wirklichkeit wandelten (¶ Leib und Seele, 5), sieht das Organische als ursprünglicher als das Anorganische an und läßt Kausalität und Freiheit miteinander in allen Dingen walten. Als Grundprinzip des göttlichen Schaffens gilt ihm die Tendenz zu periodischer Wiederkehr gleicher Zustände (Prinzip der Stabilität). Ein teleologisches, wenn auch unbewußt wirkendes Prinzip sah Ed. v. ¶ Hartmann der Natur zugrunde liegen und versuchte seine Art an Naturschönheit, den Instinkten und Regenerationserscheinungen, in der künstlerischen Inspiration usw. aufzuzeigen. W. ¶ Wundt versuchte seine psychologische Aktualitätstheorie (im Gegensatz zur Monadologie) für das Verständnis der Welt fruchtbar zu machen, ging aber auch seinerseits auf einen letzten Weltgrund, in dem sich insbesondere das ethische Ideal begründet, zurück. Analoge Gedanken vertrat in mehr pantheistischer Fassung Fr. ¶ Paulsen. Doch stand allen diesen spiritualistischen metaphysischen Anschauungen, denen vom naturalistischen Standpunkt ¶ Materialismus und ¶ Monismus zur Seite bzw. gegenübertraten, die in sich geschlossene Phalanx einer Anschauung entgegen, die alle über die Erfahrung hinausgehende Philosophie für unmöglich oder doch, wie etwa O. ¶ Liebmann, für rein hypothetisch erklärte und demgemäß die Nph. auf Logik und Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften beschränkte. So groß die Unterschiede zwischen der „Wirklichkeitsphilosophie“ (in ihren verschiedenen Richtungen) und dem Kritizismus (mit seinen weit auseinandergehenden Schulen) auch waren, in jener Negation waren sie einig und bestimmten im Bunde mit den ¶ Naturwissenschaften die allgemeine Richtung des Denkens. Erst in der unmittelbaren Gegenwart ist aus der neuerwachenden Romantik heraus, aus der Wendung des Kritizismus zu den Problemen Fichtes und infolge der tiefgehenden Aenderungen, die sich im naturwissenschaftlichen Denken vollzogen haben, ein gewisser Umschwung vollzogen oder doch angebahnt worden.

2. Unbestritten und unbestreitbar ist der Betrieb der Nph., sofern sie als Philosophie der Naturwissenschaften, d. h. als logische und methodologische Erfassung der wissenschaftlichen Erforschung der Natur nach ihren Voraussetzungen, ihrer Begriffsbildung und ihren Methoden aufgefaßt und bearbeitet wird. Wird dadurch die allgemeine Logik und Methodenlehre mit neuen, an der Sache erwachsenen Gesichtspunkten und Anregungen bereichert, so erfährt umgekehrt die wissenschaftliche Arbeitsweise eine Klärung und Verfeinerung, die unmittelbar in den wissenschaftlichen Prozeß aufgenommen wird. Eine merkbare Verschiedenheit zeigt der Verlauf der Kurven wissenschaftlich-exakter und nph.ischer Betrachtungsweise erst dann, wenn die erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte, wie es nicht anders sein kann, ins Spiel kommen. Zwei Gruppen von Problemen lassen sich hier, wiewohl mannigfache Verflechtungen bestehen, unterscheiden: 1. Die Frage nach dem ¶ Apriorismus gewisser einfachster Axiome bzw. der Möglichkeit eines „reinen“ Empirismus; Unterfragen sind hier die nach dem logischen oder psychologischen, evtl. biologischen Sinn des ¶ Apriori sowie nach der Willkür gewisser Begriffsbildungen (Fiktion, Konvention). — 2. Die Frage nach der „Wahrheit“ der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wodurch die Nph. unausbleiblich in den Streit der philosophischen Systeme über den Sinn der Wirklichkeit, über naiven, kritischen, transzendentalen ¶ Realismus bzw. ¶ Idealismus hineingezogen wird, bzw. von ihren Gesichtspunkten aus Stellung zu nehmen hat.

In Wirklichkeit sind diese Fragen, obwohl sie scheinbar sich nur auf dem Gebiete der ¶ Erkenntnistheorie bewegen, von der jeweilen bestehenden Auffassung der Gesamtwirklichkeit, d. h. von der ¶ Metaphysik mitbestimmt, und eine metaphysikfreie Nph. ist daher, prinzipiell gesprochen, überhaupt nicht möglich. Daß Nph. durch ihr Wesen gezwungen ist, auch Metaphysik der Natur zu werden, ergibt sich auch von anderer Seite. Nach der herrschenden Ansicht, die auch durch die neueste Entwicklung der Physik eine Bestätigung erfahren hat, ist es dem Menschen gelungen, trotz aller Unzulänglichkeit seiner Mittel eine tiefgehende Einsicht in die Zusammenhänge und Strukturen der allgemeinen Natur zu erhalten, die der philosophischen Bearbeitung bedarf. Hinzu kommt das alte Geheimnis organischen Lebens. Ob für dieses eine besondere Gestaltungskraft zu fordern ist (¶ Vitalismus), oder ob seine Einordnung in allgemeinere Gestaltungsweisen der Natur logisch durchführbar ist, bleibt ein metaphysisches Problem von großer Wichtigkeit. Endlich bilden ¶ Anthropologie, Gehirn-Physiologie und ¶ Tierpsychologie eine Brücke von der ¶ Biologie zur ¶ Psychologie und machen es unmöglich, zu einem Abschluß der Nph. zu kommen, ohne auf den Menschen Bezug zu nehmen und auf die Gesetze, nach denen sich die Bildung der eigentümlich menschlichen Normen vollzieht. Damit ergibt sich die Notwendigkeit eines Zusammenhanges der Nph. mit allen Problemen der Metaphysik. Der gleiche Schluß ergibt sich aus der grundlegenden Bedeutung, die dem ¶ Bewußtsein, seinen Bedingungen, Fähigkeiten und Schranken für die Naturerkenntnis zukommt. Die Frage, wieweit eine Lösung der genannten Probleme gelingen kann, bleibt eine offene. Aber die Dringlichkeit der Aufgabe, den Problemkreis in seiner ganzen Ausdehnung zu erfassen und die traditionell gegebenen oder neu sich eröffnenden Möglichkeiten kritisch zu durchdringen, muß aus theoretischen wie aus praktischen Gesichtspunkten heraus anerkannt werden. Insbesondere zeigen seit alten Zeiten die beiden, anscheinend am weitesten voneinander entfernten Gebiete, die Nph. und die ¶ Religionsphilosophie, starke Neigung, einander zu beeinflussen, sich sogar zu vermischen, was auf einen notwendigen inneren Zusammenhang beider hindeutet.

Wie auf allen Gebieten der Erkenntnis, so ist auch in der Nph. die Hypothesenbildung unerläßlich. Doch werden fruchtbar nur solche Hypothesen sein, die entweder als Arbeitshypothesen der Forschung neue Anregung geben oder im ethischen Interesse den reinen

¶ Naturalismus zügeln und die Gedankenbildung in die Richtung der bisher stets neubewährten Zusammenstimmung von Natur und Geist lenken. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht mehr wie früher um Metaphysik überhaupt, sondern um eine Nph. in den Grenzen des menschlichen Bewußtseins.

Vgl. die Geschichten der ¶ Philosophie, namentlich Ue IV, 1923 [12], bearbeitet von T. K. Oesterreich; — K. Siegel: Geschichte der deutschen Nph., 1913; — J. Classen: Vorlesungen über moderne Nph.en, 1908; — K. Joël: Der Ursprung der Nph. aus dem Geiste der Mystik, 1906; — Br. Bauch: Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaft, 1911; — B. Bavink: Die Hauptfragen der heutigen Nph. I. II, 1928; — E. Becher: Nph., 1914; — Derſ.: Die fremddienliche Zweckmäßigkeit und die Hypothese einer überindividuellen Seele, 1917; — Derſ.: Metaphysik und Naturwissenschaft, 1926; — H. Bergson: Materie und Gedächtnis, 1908; — Derſ.: Schöpferische Entwicklung, 1912; — H. Dingler: Die Grundlagen der Nph., 1913; — Derſ.: Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie, 1926; — H. Driesch: Philosophie des Organischen, (1909) 1921 [2]; — Derſ.: Zwei Vorträge zur Nph., 1910; — A. Eleutheropulos: Die exakten Grundlagen der Nph., 1926; — C. Frank: Philosophia naturalis (Cursus phil. III), 1926; — W. Frost: Nph. I, 1910; — V. Goldschmidt: Philosophie und Nph., 1923; — M. Hartmann: Biologie und Philosophie, 1925; — N. Hartmann: Philosophische Grundfragen der Biologie, 1912; — G. v. Hertling: Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, 1875; — H. A. Graf Keyserling: Prolegomena zur Nph., 1910; — Fr. R. Lipsius: Nph. und Weltanschauung, 1918; — Derſ.: Nph., 1923; — K. Marbe: Gleichförmigkeit in der Welt I. II, 1916. 1919; — Fr. Neeff: Prolegomena zu einer Kosmologie, 1921; — L. Nelson: Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich? (Abhandl. der Friesschen Schule II, 1908, S. 241 ff); — W. Ostwald: Vorlesungen über Nph., (1902) 1903 [2]; — Derſ.: Grundriß der Nph., 1908; — J. Petzoldt: Das Weltproblem vom Stande des positivistisch-relativistischen Positivismus, (1906) 1925 [4]; — O. v. d. Pfordten: Vorfragen der Nph., 1907; — J. Reinke: Die schaffende Natur, 1919; — Fr. Schultze: Die Philosophie der Naturwissenschaft I. II, 1881/82; — J. Schwertschläger: Philosophie der Natur I. II, 1923; — Ad. Stöhr: Philosophie der unbelebten Materie, 1907; — A. Titius: Natur und Gott, (1926) 1930 [2]; — Jak. v. Uexküll: Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Ges. Aufsätze, 1913; — J. Verweyen: Nph., (1915) 1919 [2]; — H. Weyl: Was ist Materie?, 1924; — J. v. Wiesner: Erschaffung, Entstehung, Entwicklung, 1926. **Titius.**

Naturrecht.

I. Profan s N. — II. Christliches N.

Naturrecht: I. Profanes Naturrecht.

1. Begriff und Idee; — 2. Gestalt und Geschichte; — 3. Gegenwartsbedeutung.

1. Unter N. versteht man ein naturgemäßes Menschenrecht. Naturgemäß ist ein Recht, wenn es der Natur des Menschen oder der Natur des Rechts entspricht (Stammler). Dabei ist nicht an die individuelle Natur eines einzelnen Menschen oder einer historischen Rechtsordnung zu denken. Nichts Beliebiges, sondern das Wesentliche will der Begriff erfassen. Wesentlich am Menschen und am Recht ist aber nur das schlechthin Menschliche und Rechtliche. Das Wort „Natur" im N.sbegriff meint also jedenfalls nicht eine Eigenschaft des Menschen oder des Rechts, sondern das ganze Wesen „Mensch" oder „Recht". Demgemäß wäre es völlig verfehlt zu glauben, es käme beim N. nur auf das „Natürliche" im Sinne des Biologischen, naturgesetzlich Normalen oder Zweckmäßigen an. Der antiken Auffassung des natura-Begriffs entsprechend, meint N. das wesensgemäße ¶ Recht.

Ist dabei die Rede von der Menschennatur, so meint N. den Sinn von Recht, der sich ergibt, wenn in einer Wesensbestimmung vom Menschen das Recht als Wesen des Menschlichen vorgefunden wird. Dieses Recht ist dann das N. — wenn anders der Mensch in seinem Wesen ist. Der Begriff meint in dieser, seiner ursprünglichsten, noch immer lebendigen Bedeutung durchaus nichts Weltjenseitiges, sondern in ihm versteht sich die Welt als Recht — die Welt, soweit sie in der Menschennatur erschlossen ist.

Ist nun aber die Rede von der Rechtsnatur, so meint N. den Sinn von Recht, der sich ergibt, wenn in einer Wesensbestimmung vom Recht gewisse allgemeingültige Gedankeninhalte vorgefunden werden. Auch dieses Recht ist dann das N. — wenn anders das Recht in seinem Wesen ist. Hier meint der Begriff aber etwas Weltjenseitiges; in ihm versteht sich das Recht als Welt, als transzendentes Sein.

Dieses erfahrungsjenseitige, der Rechtsnatur entsprechende N. bezeichnen wir als apriorisches Vernunftrecht. Ist nun aber wiederum die Rede von dem der Menschennatur entsprechenden N., so entwickeln sich zwei N.sbegriffe, je nachdem der Mensch als Objekt oder als Subjekt der Erkenntnis sich versteht. Handelt es sich um Wesenserkenntnis vom Menschen als Subjekt der Erkenntnis, so erscheint sein Wesen in der Vernunft, und das ihr entsprechende Recht ist das dogmatische Vernunftrecht. Es entfließt allgemeingültig postulierten Inhalten des menschlichen Selbstbewußtseins, während das apriorische Vernunftrecht allgemeingültige Formen des Rechtsdenkens anstrebt. Handelt es sich aber um Wesenserkenntnis vom Menschen als Objekt der Erkenntnis, so erscheint sein Wesen in seinem biologischen oder historisch-bedingten Dasein. Dann wird aus der jeweiligen psychologischen, ethischen, politischen Situation des Menschen das N. in Gestalt eingeborenen Gefühls oder tatsächlichen Verhaltens erfahrungsmäßig erschlossen. Dies ist der Sinn des jus naturae der historischen N.slehre (s. unten Nr. 2).

In diesen drei Formen: jus naturae, dogmatisches und apriorisches Vernunftrecht, hat sich der Begriff des N.s bisher entfaltet. Sie gründen in den Vorstellungen allgemeingültiger ¶ Naturgesetze, Sittengesetze, Vernunftgesetze. Ihre genetische Quelle sind die menschlichen Triebe, die Gebote des ¶ Gewissens, die Evidenzen des Verstandes. Es gibt demzufolge naturalistisches, moralistisches und logizistisches N. Trotz dieser Variabilität des N.sbegriffes bleibt aber stets invariabler Wahrheitsgehalt der Rede vom N. der Gedanke: N. ist wesensgemäßes Recht. Der N.s-Begriff zielt in dreifacher Entfaltung dieses Wesens auf Rechtswahrheit, Rechtswirklichkeit und Rechtsrichtigkeit. Demgemäß steht das N. dem positiven (historischen) Recht als einem Bedingten und Beliebigen mit der Schroffheit des Absoluten und Wesentlichen entgegen. Es setzt absolutes Wesen des Menschen voraus.

Wo theologische Weltauffassung den Bezirk des Absoluten einem göttlichen Wesen reserviert hat, ist N. nur entweder in Opposition oder in (wenigstens teilweiser, partizipierender) Wesensübereinstimmung mit diesem göttlichen Rechte denkbar. Dem jus naturale stehen begrifflich jus divinum und jus humanum positivum schroff entgegen. Trotzdem das Mittelalter diese Dreiteilung kannte, blieb damals, weil es sich dabei um eine hierarchische Gliederung handelt, die Einheit des Menschen- und Rechtswesens gewahrt. Das jus naturale fließt für das scholastische Denken aus

der divina providentia (allerdings immutabile), und das ius positivum muß sich nach dem ius naturale richten (ius positivum ad ius naturale reducitur, lehrte Raimundus ¶ Lullus).

Wo philosophische Weltauffassung den Bezirk des Absoluten der reflektierenden Vernunft reserviert hat, wird alles N. zum Vernunftrecht sublimiert und schließlich dem Dualismus praktischer und theoretischer Vernunfterkenntnis unterworfen. Innerhalb der praktischen Vernunft ist N. die rechtliche Handlungsmaxime des einem Du gegenüberstehenden realen Ich; von der theoretischen Vernunft wird es in die logischen Voraussetzungen eines denkrichtigen Rechts verflüchtigt. Moralistische und logizistische Rechtsrichtigkeit wird dann zum alleinigen Inhalt des N.sbegriffs. Man sieht: die theologische Lösung läßt die Gedanken der Rechtswahrheit und Rechtsrichtigkeit zugunsten der Rechtswirklichkeit fallen; die philosophisch-systematische Lösung gibt zugunsten der Rechtswahrheit die Rechtswirklichkeit und Rechtsrechtfertigung preis; die philosophisch-ethische Lösung aber opfert dem Gedanken der Rechtsrechtfertigung Wahrheit und Wirklichkeit des Rechts.

Die theologische Lösung hat für das profane N. heute keine Bedeutung mehr. Die beiden philosophischen Begriffsbestimmungen aber leiden an einem Grundfehler. Sie wollen den Begriff des N.s aus der einseitigen Wesensbestimmung des Menschen als „Vernunftsubjekt" ableiten. „Recht" ist aber keine Denkform, sondern ein Denkinhalt; es ist keine sittliche Forderung, sondern ein kultureller Weltbestand: es kann ontologisch oder metaphysisch, aber niemals logisch oder ethisch deduziert werden. Die moderne Umbiegung des N.s in apriorisches Vernunftrecht vergaß, daß ¶ „Recht" als Regelung menschlichen Zusammenlebens höchstens der Idee, aber niemals dem Begriff nach erfahrungsjenseitig sein kann. Damit ist aber noch nicht der Begriff selbst wertlos geworden. Auch wenn zuzugeben ist, daß die Vernunft keine Rechtsinhalte deduzieren kann und anderseits jeder geschichtliche Rechtsinhalt an konkrete Bedingungen gebunden bleibt und nicht allgemeingültig sein kann, so bleibt eine ontologische Möglichkeit apriorischer Rechtswesenseinsicht und damit der Konstituierung des N.sbegriffs eröffnet. Wenn es Wesen vom Menschen gibt, dessen Einsehbarkeit von geschichtlichen Bedingungen unberührt bleibt — wenn anders es Wahrheit, Wirklichkeit und Gerechtfertigtheit des Menschen gibt, muß es ebendies auch vom Recht geben. In dieser seiner Wesenheit steht das N. jedem positiven Recht entgegen. Aber in jedem positiven Recht muß N., d. h. Rechtswesenheit sein — da es ohne diese nicht Recht sein könnte. Der Modus des Rechtseins in jedem daseienden Recht ist das begriffliche Wesen des N.s im ontologischen Sinn. Diese N.serkenntnis ist eine material-apriorische Rechtswesenserkenntnis: sie antwortet auf die Frage des Seins des Rechts in seinem Dasein und expliziert dieses Sein als sinnhaftes So-Sein. Wo nur empirisches Dasein und transzendente Idealität des Rechts einander gegenübergestellt werden, wie es in der ganzen idealistischen Rechtsphilosophie der Fall ist, kann allerdings als apriorisch im Recht nur der Gedanke eines N.s anerkannt werden. Allgemeingültig ist dann nur die Methode der Rechtserkenntnis, aber nie eines ihrer Ergebnisse (Radbruch). In diesem Sinne spricht heute Stammler von „N. mit wechselndem Inhalt". Wenn er glaubt, damit den Begriff des N.s endgültig aus dem Rechtsdenken eliminiert zu haben, so ist das Täuschung. Sein ununterdrückbarer Wahrheitsgehalt lebt dann in der Idee des Rechts wieder auf. Wo dem Sein des Rechts Wahrheit und Wesenhaftigkeit abgesprochen wird, wo der platonische Gedanke dem aristotelischen gegenüber zum Siege gelangt, da strahlt über dem sinnentfremdeten rechtlichen Dasein das „höhere" Sein der Idee auf. Ob dieses normierende Rechtsideal nur als formaler Grenzgedanke gefaßt wird oder mit Hilfe konkreter Staats- und Gerechtigkeitsideen gefüllt wird, bleibt unter diesem Gesichtswinkel belanglos.

In die Idee verlegt, erscheint dann das N. nicht als das wesensmäßige So-Sein des Rechts, sondern als sein Gesollt-Sein. Nicht als „Was", sondern als „Wie"; nicht als absoluter Sinngehalt jedes positiven göttlichen und irdischen Rechts, sondern als kritischer Maßstab der relativen Sinngehalte aller Einzelrechte wird dann das N. gewertet. Die N.sidee an Stelle des N.s-begriffs ist die spezifisch deutsche Auslegungsweise der Rede vom N. Es erleidet dann eine normativ-ethische Umformung im Sinne des kulturphilosophischen anstelle des logizistischen oder moralistischen Idealismus. Nicht ein Wissen vom Recht-sein in jeglichem rechtlichem Da-sein, sondern ein Werten jedes rechtlichen Da-seins sub specie eines transzendenten Recht-sein-sollens beinhaltet die N.s-idee. In ihr versteht sich N. nicht als wesensgemäßes, sondern als normgemäßes Recht. Die Normgemäßheit wird durch gewisse inhaltlich bestimmte, transjuristische Wertkriterien angegeben. Die oberste, alles positive Recht richtende Norm fließt dann aus irgendeinem Wertgebiet der Kultur. Ein System von N.snormen, ein Idealkodex seinsollenden Rechts kann daraus abgeleitet werden.

Aus Begriff und Idee des N.s formt sich der Inhalt der N.slehre. Es ergibt sich, daß die N.slehre, auch wenn sie auf Aufstellung eines Normenkodex verzichtet, nicht eigentlich Rechtsphilosophie ist. Sie ist allgemeine Rechtslehre. Ihre Methoden sind juristische Methoden: Rechtsvergleichung, Rechtspolitik, Rechtsteleologie. So verstanden, bildet das N. eine Brücke zwischen Rechtspositivismus und Rechtsphilosophie im erkenntnistheoretischen Sinne. Zwischen formaler oder moralischer Gerechtigkeit und praktischer Rechtssicherheit, zwischen den Aufgaben des Logos oder Ethos des Rechts einerseits und der Empirie des Rechts andererseits steht die n.liche Rechtsontologie als Lehre vom seienden Recht, das sich sowohl vom seinsollenden, wie vom bloß daseienden wohl unterscheidet. Es ist das Unvergängliche dieser Idee, das Recht als eine Seinsart des menschlichen Daseins aus dem Wesen des Menschen erschlossen zu haben.

2. Begriff und Idee des N.s sind zeitlos, die Gestalt des N.s ins 17. Jhd. gebannt. Begriff und Idee lassen sich auf ihrer geschichtlichen Wanderung verfolgen und in den verschiedensten Lebenszusammenhängen aufweisen; die Gestalt kann nur in ihrem begrenzten Lebenszeitraum erschaut werden. Der Begriff unterfällt der Kategorie des Seins; die Idee wird mit der Kategorie der Geltung erfaßt; die Gestalt mit der Kategorie der Ganzheit. Die Gestalt des N.s ist ein geschichtliches Wertgebilde, kein theoretischer Wertbegriff. Ihr Kriterium besteht in der geschichtwirkenden Kraft, die von ihr ausgegangen ist, und in dem besonderen Bezirk geistigen Lebens, den sie eröffnet hat. Sie war Geisteszustand, nicht Geistesgegenstand: eine „Befindlichkeit" des rechtlichen Daseins. Dieser Sachverhalt zeigt sich in der grundlegenden Bedeutung, welche das N. für den Aufbau der Kultur der Aufklärungszeit besitzt (¶ Aufklärung, 3a.e; ¶ Menschenrechte). Vorher gab es auch

N. — aber als eine Angelegenheit des Wissens, nicht des Lebens, und dieses Wissen färbte auf die Welt des praktischen Rechtslebens nicht ab. Erst die Veränderung der europäischen Lebensganzheit, die wir mit den Namen ¶ Renaissance und ¶ Reformation andeuten, heißt auf dem Gebiete des Staats- und Rechtslebens N. Die Gestaltwerdung des N.s setzte in dem Augenblick ein, als die juristischen Autoren des 17. Jhd.s nicht mehr das Wesen des Rechts als ein menschlich-natürliches begriffen, sondern das Wesen des Menschen im Gedanken des Rechts erfaßten. Diese Gestaltwerdung (eine spezifisch deutsche Kulturangelegenheit) vollzog sich in den drei großen Juristen Hugo Grotius, S. Pufendorf und Chr. Thomasius. ¶ Grotius erfaßte den Menschen als von Gottes Willkür freies Vernunftwesen, das mit geselligen Trieben ausgestattet ist. Was diese Natur den Menschen lehrt, ist sein N. Es scheidet den Menschen nur von Gott, nicht von seinesgleichen; denn es ist jedem Menschen wesensmäßig. Infolgedessen ist es vorstaatlich und unpolitisch. Es entspricht nicht dem göttlichen Wesen; denn es gilt, etiamsi daremus ... non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana (De Jure Belli ac Pacis, Proleg. XI). Bei ¶ Pufendorf wird das N. Wesensmerkmal der Menschengemeinschaft im ¶ Staate. Sie ist unvermeidbar, weil der Einzelne kraft seiner imbecillitas ohne Staat kein Menschendasein hätte. N. lehrt daher den Staat, wie er in der Vernunft ist. Damit wird das N. politisch: es formt den Staat der irregulären Geschichtlichkeit um nach der in jedem Menschen wesensbedingt herrschenden Staatsvernunft. In der Lehre des Chr. ¶ Thomasius schließlich tritt das Wesen des N.s nur in der Individualvernunft hervor. Das persönliche Glücksbedürfnis läßt den Menschen das Wesensgemäße tun. Soviel Vernunft einer hat, soviel ist er Mensch und im Recht. Damit wird das N. philosophisch: es gestaltet nicht nur das Wesen der Menschheit frei von Gottes Willkür, nicht nur das Wesen der Gemeinschaft frei von Herrscherwillkür, sondern auch das Wesen des rechten Einzellebens frei von der Willkür des Du (Individualwillkür). Damit hat das N. den modernen Menschen ausgeformt. Er ist in allen Schichten frei; nur durch die Vernunft gestaltet, und eben diese ist ja sein natürliches rechtliches Wesen. Der Mensch ist durch das Recht und im Recht. Hierauf baut sich die weltbegründende, weltbewirkende und weltrechtfertigende Kultur der Freiheit des 18. Jhd.s auf.

Diese Zeit der Gestalt- und damit Weltwerdung des N.s wird vorbereitet durch die Geschichte der N.sidee und von einer Zeit fortgesetzt, in der diese Idee nicht mehr kulturschöpferisch ist. In der Antike finden wir eine metaphysisch-religiöse Rechtswahrheitsidee bei ¶ Plato, eine rationalistisch-utilitaristische Rechtsrichtigkeitsidee bei den Sophisten Protagoras, Hippias und Antiphon. Letztere schlägt bei den radikalen Kynikern ins Politisch-Revolutionäre um. Diesen gegenüber steht die empirisch-konservative N.slehre des ¶ Aristoteles (angeborene Rechte). Die Stoiker (¶ Stoa) vereinigten rationalistische und metaphysische Ideen, indem sie das Sittengesetz dem Naturgesetz gleichstellten. Von hier aus wurde der Gedanke von den römischen Juristen übernommen — naturalistisch verharmlost: ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit, definiert Ulpian. Aber auch die spätere Christianisierung der Idee (¶ Naturrecht: II) findet in der Lehre der Stoa ihre Wurzel: Justinian erfaßt die stoische naturalis ratio als Quelle des N.s im Begriff der divina providentia; der Gerechtigkeitsbegriff ¶ Augustins ist der stoische, und sein Verhältnis zum Recht ist von ¶ Cicero übernommen. Das natürliche Sittengesetz finden wir auch bei ¶ Thomas von Aquino, gefaßt als Partizipation der unvollkommenen Menschennatur am göttlichen Wesen. Aber Thomas scheidet schon dieses Naturgesetz von dem ihm entfließenden jus naturale. Er sieht in letzterem nur einen Teil der aus der natürlich-sittlichen Wesenheit des Menschen das Individuum anrufenden Gebote. Das ius naturale des Thomas entfließt der gottgewollten Menschennatur, aber ist diese nicht selbst. In dieser und in der mit dem römischen Recht rezipierten heidnischen Form herrschte die Lehre im Hochmittelalter. Aber auch in den germanischen Rechtsquellen (insbesondere im ¶ Sachsenspiegel Eike's von Repgow) finden wir eigene N.sgedanken in der historistisch-konservativen Form, daß das Recht der Vorfahren das wahre Recht sei. Endlich kam ¶ Grotius, der die Menschennatur als Rechtsnatur rationalisierte. Seiner Inhaltsbestimmung der Menschennatur als der friedliebend-geselligen widersprach ¶ Hobbes. Dieser wollte das Wesen des Menschen nicht im Recht erkennen; er sah keine Uebereinstimmung von Triebleben und Vernunftleben, betrachtete vielmehr das N. als einen künstlichen Schutzwall der Vernunft gegen das sonst aus den Trieben drohende bellum omnium contra omnes. ¶ Pufendorf verband mit seiner imbecillitas-Lehre Grotius und Hobbes. Nachdem schließlich die Rationalisierung und ethische Entleerung der Idee mit Chr. ¶ Thomasius ihren Höhepunkt erreicht hatte, brach das 18. Jhd. endgültig mit der antik-christlichen Ueberlieferung. Nicht mehr die Menschennatur, sondern die Rechtsnatur; nicht mehr der Entstehungsgrund (Realgrund) des N.s gibt sein Wesen an, sondern der Erkenntnisgrund: die Bedingungen, unter denen Recht gedacht werden kann, stellt ¶ Rousseau als Idee des natürlichen Rechts zusammen. Nach ihm wird kein neuer Inhalt mehr in die Idee getragen. Die ¶ Romantik knüpft an das empirisch-konservative N. an, nimmt die Lehre von den angeborenen Rechten wieder auf. Die historische Rechtsschule bekämpft zwar das dogmatische Vernunftrecht, bleibt aber n.lich, insoweit sie die Rechtsidee in der Geschichte zum Ausdruck kommen sieht. Dasselbe gilt von ¶ Hegel, während ¶ Kant ein rationalistisches N. aufklärerischer Observanz aufstellte und ¶ Fichte das natürliche Recht aus der sittlichen Person als Träger der Gemeinschaftskultur ableitete. ¶ Marx biegt die Lehre von den angeborenen Rechten ins Sozial-Revolutionäre um. Die Rechtswissenschaft verliert den Zusammenhang mit der Rechtsphilosophie, die in den verschiedenen Formulierungen der Rechtsidee das Gedankengut des N.s ins 19. und 20. Jhd. hinüberrettet. Der ¶ Positivismus bekämpft es zwar unablässig (Höhepunkt Bergbohm; s. Lit.), was aber nur Verödung der Rechtswissenschaft und von 1900 ab eine allgemeine Flucht in die Rechtsphilosophie zur Folge hatte.

3. Die gegenwärtige Rechts- und Staatslehre und das moderne praktische Rechtsdenken sind dessenungeachtet erfüllt von der Idee des N.s. Die Auflockerung aller positivrechtlichen Bindungen durch die politischen Schicksale hat grundsätzliche Kritik am Wert des geltenden Rechts entfesselt. Die allgemeine Bedrohtheit und Fragwürdigkeit der kulturellen wie der wirtschaftlichen Existenz des Einzelnen ließ die Frage nach dem richtigen Recht und nach festen Wertmaßstäben der Rechtsanwendung immer dringlicher wer-

den. Das Problem der materialen Gerechtigkeit beherrscht heute nicht nur die zahlreichen philosophischen Versuche einer Sinngebung der rechtlichen Welt, sondern auch die Praxis der Gesetzgebung und Rechtsprechung vollkommen. Die gesetzgeberische Tendenz zur Erweiterung des richterlichen Ermessens hat n.lichen Impulsen Raum gegeben. Die Neigung der Judikatur, Lücken des Gesetzes mit n.lichen Gedanken auszufüllen und das positive Recht nach teleologischer Methode auszulegen, ist ersichtlich und nachweisbar. Im ¶ Strafrecht und Verwaltungsrecht setzt sich das Bedürfnis nach individueller und sozialer Gerechtigkeit an Stelle rein personaler Rechtssicherheit durch. Das n.lich begründete ¶ Völkerrecht dringt ins Staatsrecht erfolgreich ein. Im Zivilrecht überwuchern die arbeits- und wirtschaftsrechtlichen Zweckmäßigkeitsgesichtspunkte längst das geschriebene Recht. In der Wissenschaft steht die ganze jüngere Rechtsdogmatik gegen den Historismus und Positivismus in geschlossener Front und entnimmt ihr Rüstzeug n.lichen Gedankengängen. Wir stehen zweifellos im Beginn einer neuen Epoche der Gestaltwerdung des N.s. Ihre Aufgabe und Leistung wird aber eine von der Aufgabe und Leistung des alten N.s sehr verschiedene sein. Seine Fehler: primitiver Naturalismus und utilitaristischer Rationalismus einerseits, logischer Formalismus und historistischer Relativismus anderseits müssen vermieden werden. Als Methode einer allgemeinen Rechtslehre vom Wesen des Rechts wird das N. — wenn nicht alle Zeichen trügen — in der Zukunft eine glorreiche Auferstehung feiern.

Zu 1 vgl. K. Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I: Das N. der Gegenwart, 1892; — J. Binder: Rechtsbegriff und Rechtsidee, 1915; — V. Cathrein: Recht, N. und positives Recht, 1909²; — E. Kaufmann: Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, 1921; — F. Kaufmann: Die Kriterien des Rechts, 1924; — H. Kelsen: Die philosophischen Grundlagen der N.slehre und des Rechtspositivismus, 1928; — E. Mezger: Sein und Sollen im Recht, 1921; — L. Nelson: Die Rechtswissenschaft ohne Recht, 1917; — G. Radbruch: Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914; — A. Reinach: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, 1913; — R. Stammler: Die Lehre von dem richtigen Rechte, 1926²; — G. del Vecchio: Il concetto della natura e il principio del diritto, 1922².

Zu 2 vgl. W. Eckstein: Das antike N. in sozialphilosophischer Beleuchtung, 1926; — O. v. Gierke: Johannes Althusius und die Entwicklung der n.lichen Staatstheorien, 1929⁴; — E. Landsberg: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft III, 1a, 1898; — F. J. Stahl: Geschichte der Rechtsphilosophie, 1870⁴; — A. Vierkandt: Die Bedeutung des neuen N.s, 1927; — E. Wolf: Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft, 1927.

Zu 3 vgl. J. Charmont: La Renaissance du Droit Naturel, 1927²; — E. Fuchs: Recht und Wahrheit in unserer heutigen Justiz, 1908; — H. U. Kantorowicz: Der Kampf um die Rechtswissenschaft, 1906; — A. Manigk: Wie stehen wir heute zum N.?, 1925; — Derſ.: Die Idee des N.s, 1926; — O. Tesar: Die Ueberwindung des N.s in der Dogmatik des Strafrechts, 1928.

Erik Wolf.

Naturrecht: II. Christliches Naturrecht.

1. Geschichtliches; — 2. Prinzipielles.

1. a. In vielen Religionen, und so auch in der biblischen, findet sich die Idee einer natürlichen, d. h. auf den Ursprung aller Dinge und somit auf den Willen des Schöpfers selbst zurückgehenden Ordnung, die nicht nur den natürlichen Verlauf der Dinge, z. B. den Kreislauf des Jahres, sondern auch die ¶ Sitte und das ¶ Recht des Menschen begründet. Diesem Gedanken hat ¶ Paulus, der große Heidenmissionar, um die Heiden gleichermaßen wie die Juden dem göttlichen Gerichte haftbar zu machen, die Form gegeben, daß sie ebenfalls von Natur ein Gesetz besitzen, das ihnen nach dem Zeugnis des Gewissens ins Herz geschrieben sei (Röm $2_{14\,f}$; ¶ Natürliche Religion, 1). Vermutlich ist die Formulierung, sei es nur indirekt, ebenso wie ¶ Philos Worte von dem „ungeschriebenen" Gesetz, durch die stoische Idee eines Gesetzes, welches auf der das Weltall regierenden Vernunft beruht (¶ Naturrecht: I, 2), veranlaßt. Denkt man den Inhalt dieses Gesetzes kodifiziert, so erhält man das N. Es kann nicht wundernehmen, wenn wir schon frühzeitig den gleichen Gedankengang, zumal in Verbindung mit dem Logosgedanken, in deutlicher Anlehnung an die stoische Lehre in der altkirchlichen Literatur (so bei ¶ Justin, ¶ Irenäus und der ¶ Alexandrinischen Theologie) ausgeführt finden. Bereits ¶ Origenes hat von hier aus gegen das Verbot der christlichen Vereine und gegen die Forderung des Götzendienstes Einspruch erhoben. Mit der Verchristlichung des Staates seit ¶ Konstantin wird die Meinung allgemeiner, daß das römische Recht dem natürlichen entsprechen müsse.

1. b. Damit aber erwächst dem kirchlichen Denken eine große Schwierigkeit. Muß nämlich dem christlich gewordenen Staat zugestanden werden, daß sein Recht im großen und ganzen dem natürlichen, von Gott gewollten entspricht, so kann doch unmöglich zugestanden werden, daß seine Ordnung auch den idealen Forderungen christlicher Ethik, wie sie programmatisch in der Bergpredigt verkündigt sind, gemäß sei (¶ Bergpredigt: II, 2). Die Zwangsgewalt des Staates, das Kriegswesen (¶ Krieg: II), die ¶ Sklaverei, die Härte der staatlich geschützten Eigentumsverteilung (¶ Eigentum, 3) u. a. machen jede Identifizierung unmöglich, und doch ist auch die ideale Forderung, und gerade sie im absoluten Sinn, Gottes Wille und ursprüngliche, natürliche Ordnung (vgl. Mtth $19_{4\,ff}$). Wie man im Gefolge der ¶ Stoa längst zwei Formen der Sittlichkeit, die niedere bürgerlich-gesetzliche und die höhere mönchisch-asketische, unterschieden hatte (¶ Pflicht), so mußte man jetzt auch zwei Formen des N.s, ein durch die Sünde getrübtes, welches dem geltenden staatlichen Recht zugrunde lag, und ein ursprüngliches, im Paradies geltendes, welches den absoluten Willen Gottes zum Ausdruck brachte (vgl. ¶ Urstand), unterscheiden. Damit war gleichzeitig die relative Anerkennung der öffentlichen Ordnung als einer durch die Sünde erforderlich gemachten Zwangs- und Zuchtanstalt ausgesprochen und doch ihrer Kritik von den spezifisch christlichen Grundsätzen aus, wie sie am schroffsten in ¶ Augustins Worten von der „großen Räuberbande" geübt ist, volle Freiheit gelassen (¶ Staat). Da es nur Gott selbst möglich ist, das Paradies wiederherzustellen, so konnte die Umbildung der allgemeinen Lebensordnung nach den Grundsätzen des Evangeliums nicht als Ziel menschlichen Handelns in Aussicht genommen werden. Damit war die werdende Großkirche zur inneren Stabilität ihrer Stellung zur „Welt" gelangt, wie sie noch heute für das Christentum Osteuropas typisch ist. Ueber den genauen Inhalt des absoluten N.s hat man sich in der alten Kirche wenigstens nicht viel Gedanken gemacht; die vorliegenden Andeutungen führen in Anlehnung an die Stoa und an den Mythos vom goldenen Zeitalter auf einen Zustand vollständiger Freiheit und Gleichheit, nicht selten auch (so bei ¶ Chrysostomus) auf einen „Liebeskommunismus" nach der Art von Apgsch 4_{35} (¶ Kommunismus: II). Kleine von chiliastischem Enthusiasmus erfüllte Kreise haben hier und da den Versuch gemacht, dies Ideal zu verwirklichen. Jedoch wies Augustin

der Entwicklung einen ganz andern Weg, indem er die Urstands-Lehre in den Zusammenhang seiner Gedanken über Sünde, Gnade und Prädestination stellte. In seiner Nachfolge, zugleich aber von der organischen Gesellschaftsauffassung des ¶ Aristoteles und von der Idee einer allumfassenden organischen Ganzheit der Christenheit (corpus christianum) bestimmt, hat ¶ Thomas von Aquino eine n.-liche Auffassung formuliert (s. I, 2, Sp. 450), die in wesentlichen Zügen noch heute die Grundlage für die Gesellschaftslehre der römisch-kath. Kirche bildet (¶ Katholisch-Sozial). Der entscheidende Punkt liegt darin, daß die Natur durch die ¶ Gnade (: IV) überboten, vollendet und beherrscht wird (¶ Natur und Christentum). Der übernatürliche Bereich der Gnade ist der der Kirche und ihrer sakramentalen Darbietungen, durch welche die menschliche Natur zum übernatürlichen und überweltlichen Gnadenreiche hinaufgeführt und geleitet wird; auch die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe; ¶ Tugend) und die Evangelischen ¶ Räte (vgl. ¶ Askese: IV) sowie die Gaben des Geistes gehören dieser Sphäre an, nicht der natürlichen, können daher in letzterer nicht zu unmittelbarer Wirksamkeit gelangen. Mit dem Sündenfall ging zwar die übernatürliche Gnade verloren, die nur durch die Kirche in stufenweisem Aufstieg dem Menschen wieder zuteil werden kann; seine Natur aber blieb (wenn auch nicht unverwundet) erhalten, mit ihr auch sein Zusammenhang mit Gott, als dem Prinzip des höchsten natürlichen Gutes bzw. des N.s. Ein Unterschied zwischen dem relativen und dem absoluten N. bleibt zwar bestehen, sofern im Paradiese die Natur ganz durch den Geist beherrscht war, während im gefallenen Menschen (¶ Sünde: IV) Vernunft und Sinnlichkeit auseinandertreten, auch die Unbotmäßigkeit des sinnlichen Triebes und der Hochmut die gesellschaftliche Ordnung stören; aber dieser Unterschied hat doch gegenüber dem fundamentalen von Natur und Gnade nur relative Bedeutung. Im wesentlichen ist, wie bei Aristoteles, die Gesellschaft aus der empirischen Natur des Menschen abzuleiten; alle Grundformen derselben würden auch ohne Sünde die gleichen sein müssen und mit organischer Notwendigkeit aus der Grundform der Familie herauswachsen.

1. c. Auch ¶ Luther teilt mit seiner ganzen Zeit die Auffassung vom N. in seiner doppelten Ausprägung. Es fällt ihm, wie dem Mittelalter überhaupt, mit dem ¶ Dekalog zusammen; indes sind aus diesem die zeremonialen Bestandteile (als nicht ewig gültig) ausgeschieden, und es wird, was entscheidend ist, im Sinne der ¶ Bergpredigt (: II, 3), ihren Inhalt in sich fassend, interpretiert, wenn auch in der Auslegung des Kinderkatechismus begreiflicherweise die schweren Probleme von Mtth $5_{38\,ff}$ u. a. zurücktreten. Das in der Menschheit noch lebendige N. beschränkt sich freilich im Ganzen wesentlich auf die erste Tafel des Gesetzes. Denn die menschliche Natur ist gerade in geistlichen Dingen durch die Sünde völlig verderbt, und diese natürliche Verderbtheit wird auch durch die Gnade bei Leibesleben nicht mehr völlig getilgt. Es bedarf daher, wenn die Welt nicht ganz zugrunde gehen soll, des N.s in seiner strengen zur Strafe und Hebung bestimmten Form mit allen seinen Härten; es ist vom „Amt" zu üben und vom Einzelnen in Geduld zu tragen. Diese Ordnung wird zwar durchaus organisch-patriarchalisch gedacht, aber jede rationale Konstruktion bewußt abgelehnt, vielmehr alles auf den (uns undurchsichtigen) Machtwillen Gottes zurückgeführt. Dieser willensmäßig-realistisch aufgefaßten „Welt" tritt die freie Innerlichkeit des Christen gegenüber, der, im Glauben über die Welt erhoben und zum Kinde des Himmelsreichs geworden, in freier, ganz gemäß dem Ideal der Bergpredigt gestalteter Liebe den Brüdern zu dienen sucht. Die innere Spannung von Amt und Person darf nicht aufgehoben werden; auch der Gedanke, daß diese Spannung ein Motiv zur Reform der Verhältnisse werden könne, ist Luther bei seiner eschatologischen Stimmung fremd geblieben; die eschatologisch-kommunistischen Strömungen seiner Zeit konnten ihm, da sie völlig an der Oberfläche hafteten, keine Versuchung sein. Das Charakteristische aller dieser Bewegungen, wie es namentlich in den Hussitenkriegen (¶ Hus, 2), den Bauernaufständen (¶ Bauernkrieg) und im Münsterschen Aufruhr des Täufertums (¶ Wiedertäufer; ¶ Kommunismus: II) zu weltgeschichtlichem Ausdruck gelangt ist, besteht darin, daß unter dem Druck nationaler oder sozialer Gärung, die durch eine religiöse, apokalyptische Hochspannung verstärkt wird, die gewaltsame Durchsetzung des angeblichen N.s, in dem soziale Ideale des AT.s, verbunden mit kommunistischen Utopien, die Leitmotive bilden, unternommen wird. Während ¶ Melanchthon sich um die rationale Ausgestaltung des N.s bemüht hat (¶ Luthertum: I, 4), ist ¶ Calvin im Grundzug seiner Gedanken Luther verwandt. Nur hat er den positiven Wert des Staates noch stärker und ohne alle Einschränkung anerkannt; auch ist er auf die n.liche Begrenzung der Regierungsgewalt durch Kontrollinstanzen aufmerksam geworden. Uebrigens hat er den Begriff des N.s durch seine Aufnahme auch der kultischen Bestandteile des Dekalogs in denselben prinzipiell verändert. Es entsprach, wiewohl es über Calvins Intentionen weit hinausging, diesen Prinzipien, wenn nach der Bartholomäusnacht Theodor ¶ Beza, wenn auch unter Kautelen, die Souveränität des Volkes als letzte Instanz proklamierte (¶ Volkssouveränität), und wenn John ¶ Knox bis zur Anerkennung seiner Volksbünde im Kampfe gegen die Tyrannen fortschritt (¶ Tyrannenmord).

1. d. So wenig rational-n.lich dies alles gedacht war, mußte es doch den Boden für das N. der Aufklärung (¶ Naturrecht: I, 2) vorbereiten. Das englisch-amerikanische Kirchentum hat daher dieses ihm entstammende N. rezipiert, namentlich in der empirisch-utilitaristischen (¶ Utilitarismus), neuerdings auch in der evolutionistischen Form (¶ Ethik, 2), wie sie durch die Charakterzüge der ¶ Demokratie, der ¶ Humanität, des Pazifismus (¶ Friedensbewegung) und Kosmopolitismus umschrieben werden kann. Analoges gilt, wenn auch in abgeschwächtem Maße, für Westeuropa. Sehr viel komplizierter liegen die Verhältnisse im deutschen Protestantismus. Die n.liche Periode des Denkens hielt, schon wegen der engen Verbindung von Kirche und Staat, ein gewisses Verhältnis von N. und Religion aufrecht, wobei allerdings das Stärkeverhältnis beider Faktoren sich immer mehr zugunsten des ersten verschob. Als mit der Aufklärung auch das N. den vereinten Angriffen von Philosophie, Romantik und erwachtem Sinn für Geschichte erlag (¶ Naturrecht: I, 2), gewann zugleich das Christentum in dem neuen Gesamtbewußtsein eine zentrale Stellung, die ihm den Zusammenhang mit und die Einwirkung auf alle Teile des neuerschlossenen Kulturganzen zu gewährleisten schien. Aber der idealistische Entwurf eines neuen Lebensganzen (¶ Idealismus: III) versagte gegenüber stärksten neuzeitlichen Kräften (der positiven Wissenschaft, der Politik und der Wirtschaft). Die Zeit wurde immer positivistischer und revolutionärer; die protestantische Kirche sah sich

von allen Seiten bedroht und auf Gedeih und Verderb auf das, ohnehin durch ihre Geschichte ihr nahegelegte Bündnis mit den konservativen Kräften des protestantischen Staates, in dem freilich die rationale und realistische Staatsraison immer mehr die Führung übernahm, angewiesen und vermochte wesentlich nur auf diesem Wege ihren Zusammenhang mit dem Kulturganzen und ihren regelnden Einfluß auf dasselbe durchzusetzen. Dagegen suchten die freier gerichteten religiösen Kräfte im Bunde mit den Resten des alten und mit den Anfängen eines neu aufstrebenden Idealismus ihr Dasein und ihre Wirksamkeit in der anders gewordenen Welt zu behaupten. Sehr allgemein verbreitet aber war die Ansicht, der Fr. ¶ Naumann und O. ¶ Baumgarten Ausdruck gaben, daß die spezifischen ethischen Ideale des Christentums nur in der Sphäre des rein persönlichen Lebens (unter Einschluß der Familie) Geltung beanspruchten, daß darüber hinaus eine wirksame Sozialreform nach der Leitidee der Gerechtigkeit erforderlich sei, daß aber die ¶ Politik nach ethischen Grundsätzen überhaupt nicht geführt werden könne (¶ Bergpredigt: II, 3). Es war so, allerdings mit starken Abschwächungen, der Standpunkt Luthers, auf den man sich zurückgeführt sah.

2. An einer Erhaltung des N.s in seinem alten Bestande hat der Protestantismus kein unmittelbares Interesse. Ja er kann die Aufrechterhaltung des alten N.s aus Rücksichten der Reinheit des Lebensstils gar nicht wünschen, weil das Christentum seinem Wesen nach eine geschichtliche Größe, das N. aber seinem Ursprung wie seiner geschichtlichen Ausprägung nach rein rational, geschichtslos und abstrakt ist. Das Streben des christlichen Denkens geht und ging im Grunde jederzeit ausschließlich darauf, Gott und seinen Willen als die herrschende Macht auch der Geschichte und der Völkerordnungen zu verstehen und in diesem vom herrschenden Willen Gottes gesetzten Zusammenhang der eigenen Berufung und Aufgabe gewiß und froh zu werden. Der Begriff des N.s war stets nur ein Mittel zur Durchsetzung bzw. lehrhaften Formulierung jenes Grundgedankens. Daß Gottes Wille eine souveräne Macht sei, auch den Staaten gegenüber die einzige wahrhaft souveräne Macht, mithin letztlich die einzige Quelle alles Rechts, kann dem Christen nicht zweifelhaft sein; es wird, solange überhaupt Gottesglaube besteht, als selbstverständlich gelten müssen. Daß auch das alte N. den Irrglauben an die alleinige rechtschaffende Gewalt der jeweiligen Machthaber ablehnt, gab ihm seinen Wert für den religiösen Glauben. Nun entspricht dem Gedanken, daß Gott ein Gott der Ordnung sei, die Annahme, daß sein Handeln ein stetiges und zusammenhängendes sei, und daraus ergibt sich die Konsequenz, daß er schon in die Natur des Menschen und in die Natur des Rechts und seiner Entwicklung eine Gesetzmäßigkeit gelegt hat, in der das wahre, das vor ihm geltende Recht sich durchsetzt. Damit ist gegeben, daß die Idee eines N.s, eines absolut geltenden, wahren Rechtes sich sehr wohl in neuer Form durchsetzen kann; jedenfalls wird das Recht auf die Dauer einer positivistischen Relativierung nicht ohne Schaden ausgesetzt werden können.

Die Erörterung dieser Frage muß im übrigen der Kompetenz der Juristen (¶ Naturrecht: I, 3) überlassen bleiben. Das Interesse des Theologen an dieser Diskussion beschränkt sich auf folgende vier Gesichtspunkte: a) Der zugrunde liegende Begriff der Natur oder des Wesens des Menschen darf das geschichtliche Werden der Selbsterkenntnis des Menschen und der Entfaltung seines höheren Selbstgefühls nicht ignorieren; — b) Das Ideal der christlichen Religion vom Menschen darf von dem leitenden Begriff nicht ausgeschlossen und für seine Verwirklichung in Freiheit muß voller Raum gelassen werden; — c) Der Rechtsbegriff kann und darf das christliche Liebesideal nicht einschließen; aber er darf auch seine Geltung und Verwirklichung nicht ausschließen wollen; — d) Das Recht darf daher nicht als eine absolut selbständige oder gar als die höchste Aeußerung des menschlichen Wesens erfaßt werden, sondern als eine Lebensform zur Sicherung der Lebenswerte der menschlichen Natur (¶ Recht). Was hiermit gemeint ist, wird heute im allgemeinen nicht mehr unter dem Titel des N.s erörtert, sondern es bildet (neben anderem) den Inhalt der modernen Rechts-, Sozial- und Staatsphilosophie. — Nicht minder wichtig ist es für den Theologen, eine praktische Konsequenz zu ziehen. Wenn der offenbare Wille Gottes dazu nötigt, bei einer vorliegenden offenen Frage gesellschaftlicher oder kultureller Natur eine bestimmte Stellung als die des „wahren" Rechts einzunehmen, so ist es ersichtlich Pflicht der Christenheit, sich dieser Entscheidung nicht zu entziehen (vgl. Mtth. 18_{18}). So nötig es ist, daß hier der Einzelne gemäß seiner Erkenntnis und Ueberzeugung vorangeht, ebenso unerläßlich ist es doch, daß er nicht von der Gemeinde im Stich gelassen wird. Nun aber sind alle im heutigen Kultur- und Gemeinschaftsleben auftauchenden Fragen solche, die die Gesamtheit der Kulturmenschheit beschäftigen und erregen. Es ist daher erforderlich, daß der Protestantismus, wenn er wirklich das Organ der Verkündigung des göttlichen Willens an die Menschheit sein will, von einer einheitlichen Gesamtanschauung (einem neuen N.) aus und mit einer einheitlichen Gesamtwirkung auftritt. Prinzipiell in weitem Umfange denkbar und darum erstrebenswert ist es, daß die ganze Christenheit, ja vielleicht die ganze gottesgläubige Menschheit in dieser Weise einheitlich handelt; denn der Idee eines heiligen, in Natur und Geschichte angelegten Gotteswillens entspricht notwendig als handelndes Subjekt die Gesamtheit aller derer, die ihn erfassen und erfüllen. Mag so gemäß der staatsbürgerlichen Freiheit jedes Einzelnen und gemäß den geschichtlichen Kämpfen, in die wir hineingestellt sind, die umgestaltende Kraft und soziale Aktivität des Christentums größer gedacht sein als es die Reformatoren in Aussicht nahmen, so wird doch daran kein Zweifel möglich sein, daß auch im günstigsten Fall der Erfolg alles Handelns nur sehr langsam reift und gegenüber unsern Wünschen und Idealen sehr beschränkt bleibt. Schon äußern Wandlungen setzt die Natur der Dinge sehr große Hemmungen entgegen; noch viel unüberwindlicher bleibt gegenüber innern Umwandlungen in der Tiefe die Natur des Menschen. Damit ist dann freilich der Dualismus von Gott und Welt und unser Unvermögen, ihn erkenntnismäßig zu überwinden, ausgesprochen. Neben der Ergebung in den geheimnisvollen Willen Gottes bleibt nur die Glaubensgewißheit seiner persönlichen Huld und der Trost des Gewissens in seiner Vergebung. Diese tiefe Einsicht Luthers, die durchaus nicht zu schwächlicher Resignation führen muß oder darf, wird stets von neuem aller Schwärmerei gegenüber sich in ihrer Wahrheit bewähren.

O. Baumgarten: Politik und Moral, 1916; — E. Cassirer: Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie, 1919; — W. Eckstein: Das antike N. in sozialphilosophischer Beleuchtung, 1926; — Em. Hirsch: Die Reichs-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921; — Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, 1927 $^{4.5}$; — G. Kuhlmann: Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, 1928; — W. Lüttge:

Das Christentum in unserer Kultur, 1925; — Th. Meyer: Institutiones juris naturalis .. secundum principia S. Thomae, 1906; — A. J. Penty: Auf dem Wege zur christlichen Soziologie, deutsch von Eccius, 1924; — G. Radbruch und P. Tillich: Religionsphilosophie der Kultur, 1921 (Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 21); — M. Scheler: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre III: Christentum und Gesellschaft, 1924; — O. Schilling: N. und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914; — Derſ.: Christliche Gesellschaftslehre, 1926; — H. von Schubert: Christentum und Kommunismus, 1919; — W. Simons: Reflexionen über das Verhältnis von Staat und Kirche („Stockholm" 1928, Heft 4); — W. Stockums: Die Unveränderlichkeit des natürl. Sittengesetzes und die scholast. Ethik, 1911; — P. Tillich (u. a.): Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, 1929; — A. Trendelenburg: N. auf dem Grunde der Ethik, 1868²; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1912; — Derſ.: RGG¹ IV, Sp. 697 ff (daselbst weitere Literatur); — M. Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I—III, 1923. **Titius.**

Naturvölker.

1. Das Wesen der N.; — 2. Evolutionismus und kulturhistorische Methode; — 3. Anwendung auf die Religion der N. und ihre Definition; — 4. Psychologie der Magie; — 5. Das Unpersönliche und das Persönliche in der Religion; — 6. Soziologie und Ethik.

1. Der Ausdruck N. im Gegensatz zu Kulturvölker schließt den Fehler ein, daß den N.n dadurch Kultur scheinbar abgesprochen wird. Positiv ist in dem Wort aber nur die größere Abhängigkeit der N. von der Natur und deren geringere Beherrschung ausgedrückt. Eine bedenkliche Sorglosigkeit und Betonung der Bedürfnisse der Gegenwart, anderseits aber auch ein harmonisches Leben sind die Folgen dieser Abhängigkeit. Der gemeinsame Besitz von Grund und Boden unter den Sammelvölkern und Jägern erzeugt bei der Horde ein besonderes Gemeinschaftsgefühl, das über die ¶ Familie (: I) und die nächsten Blutsverwandten hinausgreift. Auch mit dem Aufkommen des primitiven Bodenbaues und der Anfänge der Viehzucht richtet sich zwar der Sinn mehr auf die Zukunft, und das Individualgefühl erfährt eine allmähliche Ausbildung, das sich z. B. auch in der Gewinnung eines persönlichen Totems (¶ Totemismus) offenbart; aber die Kollektivität und Komplexität der Anschauungen bleibt bis in höhere Stufen der Entwicklung bestehen. Kollektiv sind die Auffassungen, indem das Gefühl der Verbundenheit individuelle Meinungen zu gemeinsamen ausgleicht, komplex sind sie, weil die Vorstellung einer Ganzheit ohne Hemmung durch logische erfahrungsmäßige Einzelheiten vor sich geht.

2. Die Forschung hat lange die N. durch Kulturstufen undifferenziert gelassen und als homogen aufgefaßt. Ja sie war ursprünglich naturwissenschaftlich eingestellt und suchte die Tatsachen in überall gültige Naturgesetze zu zwängen, die eine einlinige Entwicklung vom Tiefstehenden zum Höheren widerspiegeln sollten. Heute betrachtet man die N. genau so als kompliziert kulturgeschichtliche Teilbildungen der Menschheit wie die Kulturvölker. Der einlinige Evolutionismus ist beseitigt. Es werden vielmehr viele Sonderentwicklungen angenommen, nur daß die wirtschaftliche Grundlage der niederen und höheren Sammler und Jäger, der niederen Bodenbauer usw. leichter übersehbare Wirkungen auf die sozialen Erscheinungen, auf die Geräte und die Wohnweise, auf die religiösen Verhältnisse, auf die Kunst usw. zu haben scheinen. Man schließt auf ausgedehnte Wanderungen ganzer Kulturen über die Erde neben vielfachen Mischungen. Ein Fehler ist es jedoch, ähnliche Komplexe von Kulturelementen an weit entfernten Stellen ohne weiteres als geschichtlich verwandt anzunehmen; denn die Aehnlichkeit allein kann den Nachweis der räumlichen Kontinuität nicht ersetzen. Eine förmliche Dogmatik hat sich so bei manchen Ethnologen ausgebildet, indem sie eine Anzahl Urkulturkreise annehmen, aus denen sich ebensoviele Primärkulturen entwickelt hätten, denen dann wieder höhere Mischkulturen mit feststehenden Geräten, sozialen Erscheinungen usw. gefolgt seien. Da aber natürlich die verschiedenen Kulturkreise überhaupt nirgends rein vorkommen, so ist auch das Aufteilen sämtlicher Kulturgüter und Anschauungen auf diese Kulturkreise, wodurch man ein feststehendes Entwicklungsschema erhalten würde, sehr bedenklich (¶ Ethnologie und Religion).

3. Für die Erforschung der Religion (¶ Primitive Religion) hat diese sogenannte kulturhistorische Methode, die man freilich in ihren Auswüchsen verwerfen muß, eine weitreichende Bedeutung. Zunächst ist die Evolution vom Niederen zum Höheren, etwa von der ¶ Magie über den ¶ Animismus zum Hochgottglauben (¶ Gottesglaube: I) nicht weiter möglich, weil dieser bereits auf niederen Stufen bezeugt wird. Jetzt wird sogar eine Umkehrung dieser alten Evolution verkündet: Im Anfang sei ein lebendiger Eingottglaube mit spontanem Gebet und Primitialopfer vorhanden gewesen; später dagegen habe der Hochgott höchstens nur noch in der Idee als Schöpfer (¶ Urheber) bestanden, der auf die Geschicke der Menschen keinen Einfluß mehr ausübe. Magie und — auf der Bodenbaustufe — Schädelkult, Geheimbünde, Animismus mit Mondmythologie und -verehrung seien aufgekommen, während auf der höheren Jägerstufe der Gruppentotemismus und die Sonnenmythologie bzw. -verehrung ihren Platz gefunden hätten. Die ganze spätere Religion sei also nichts als Degeneration und beklagenswerte Verirrung gewesen. Demgegenüber ist zu betonen, daß auch die Zuweisung bestimmter religiöser Anschauungen an einzelne Kulturkreise, z. B. des lebendigen Hochgottglaubens an die Urstufe, höchst bedenklich ist, daß auch dort schon der Gott nur indirekt tätig ist und die wenigen Tatsachen von ¶ Gebet (: I) und ¶ Opfer (: I) an ihn ebenso von höheren N.stufen entlehnt sind, wie z. B. der Bogen zu den Pygmäen von ihren höherstehenden Nachbarn gekommen ist. Gerade für das innerste Wesen der Religion versagt daher die Kulturkreislehre. Unbeschadet, daß auch die Religion in ihren äußeren Formen durch die Wirtschaftsstufen beeinflußt worden ist, sind doch die wesentlichen treibenden Kräfte, Schöpfergott und letzte Ursache der Erhaltung der Welt, Magie und Machtglaube, Animismus und Polytheismus, stets vorhanden gewesen, wenn auch die Ausbildung namentlich der beiden letzten Kategorien und ihre Beziehung zum Hochgottglauben im einzelnen erst allmählich erfolgt ist. Der Hochgott auf tieferen Stufen erklärt sich psychologisch durch die Komplexität der Auffassungen, denen zufolge ein Ganzes mindestens ebenso früh zum Bewußtsein kommt wie die einzelnen Teile.

Es erweist sich deshalb als notwendig, die Religion umfassender zu definieren, als die Beschränkung auf den persönlichen Gottesglauben vorschreibt. Auch die Tatsachen der Magie erfüllen den religiösen Zweck, Trost, Hoffnung und Mut da einzuflößen, wo die Mittel der Vernunft versagen. Sie sind ebenso übernatürliche Erlebnisse, wie etwa der Glaube an Götter oder an eine höchste Gottheit. Die Definition der Religion als Lebensfürsorge mit übernatürlichen

Mitteln dürfte daher nicht nur der Religion der N., sondern auch denen der höherstehenden Völker bis zu den ¶ Erlösungsreligionen hinauf genügen, da auch die Sorge für das Jenseits darin einbegriffen ist (¶ Religion: II; ¶ Monotheismus: I, 3).

4. Indirekt wird die Einreihung der ¶ Magie in die Religion von manchen Psychologen bestritten, indem sie die Psychologie von Kindern und Neurotikern hinzunehmen, um zu beweisen, daß magische Ideen lediglich durch die primitive Geistesbeschaffenheit entstehen. Hier befindet sich die Psychologie auf bedenklichen Pfaden, da man bei den Aussprüchen von Kindern nie weiß, ob sie nicht die Folge von Aeußerungen Erwachsener sind, die bekanntlich selbst voller Aberglauben stecken und gerade mit Kindern gern im Märchenstil reden. Noch haltloser für eine Entwicklungspsychologie sind die magischen Ideen von Geisteskranken, denen doch die ganze Literatur über merkwürdige Anschauungen der N. und den Aberglauben aller Zeiten gelegentlich zur Verfügung steht oder mündlich mitgeteilt werden kann. Aus der Mentalität der N., aber auch aus der von viel höherstehenden Völkern heraus müssen nun freilich die magischen Anschauungen entstanden sein, aber nicht als Fehlschlüsse der Vernunft, die den Menschen immer nur bis an die Schwelle des religiösen, also irrationalen Erlebnisses geleiten kann. Diese von der unseren abweichende Mentalität beruht im wesentlichen auf sogenannten komplexen Anschauungen, die entweder Wahrnehmung und Vorstellung durch die Lebhaftigkeit der letzteren vermengen, oder den Verlauf von Erscheinungen nicht analytisch-kausal, sondern als Einheit auffassen, oder endlich die Gruppierung von Dingen nach irgendwelchen in die Augen fallenden Merkmalen vornehmen. Trotzdem bleibt auch da ihr Denken logisch, während das Magische von ihnen selbst als übernatürlich empfunden wird.

5. Da die Magie und der Machtglaube aus den höheren Religionen, besonders auch aus der christlichen verbannt sind, glauben die betreffenden Forscher gerade das Verhältnis zu einem persönlichen Gott als Vorbedingung für eine wahre Religion ansehen zu müssen. Daher haben sie beides auch unter den N.n als Teil der Religion unterdrückt. Dagegen sind der Animismus und der Hochgottglaube anders bewertet worden, da der Seelenglaube nicht gut auf unpersönliche Wesen angewandt werden kann. Der Hochgottglaube, der sich ja meist auf einen weltfernen, nicht unmittelbar in die Geschicke eingreifenden Gott bezieht, hat aber nur zum Teil etwas Persönliches zur Voraussetzung, da die Gottheit vielfach nur eine Art Weltordnung darstellt. Der Gott steht also dem ¶ Macht-Begriff, z. B. ¶ Manitu, ¶ Wakonda, nicht sehr fern. Geschichtlich scheint der Machtglaube ebensowenig vor dem Hochgottglauben aufzutreten wie die Magie vor dem Seelenglauben, obwohl die Feststellung eines allgemeinen Machtglaubens schwerer ist als die des Hochgottglaubens. Dies stimmt auch damit überein, daß aus dem speziellen Machtglauben die Götter überhaupt hervorgegangen und aus dem Animismus zum Teil mit ihrer Persönlichkeit erwachsen sind.

6. Religion ohne Gemeinschaftsleben erscheint unmöglich. Ein magisches Band umschließt schon die primitive Horde, und übernatürliche Fürsorge schweißt sie später auch in der magischen Person des Häuptlings zusammen. Indessen scheinen praktische Erfindungen nie durch religiöse Ideen gemacht zu sein. Auch die Erfindung des Hackbaues oder des Ackerbaues und der Viehzucht bildet da wohl keine Ausnahme. Auch ein primitiver Altruismus scheint nicht religiös zu sein, da er aus den Lebensverhältnissen von selbst erwächst. Als religiös muß man dagegen die Einhaltung der übernatürlichen Vorschriften, namentlich für ¶ Geburt, ¶ Pubertät, ¶ Ehe, ¶ Krankheit und ¶ Tod ansehen, deren Nichtbefolgung das Leben der Gemeinschaft gefährdet. Merkwürdig zwingende Gebräuche als übernatürliche Mittel des Wohlergehens finden sich z. B. in der Exogamie (¶ Ehe: I, 1), im ¶ Tabu, in der ¶ Beichte, im ¶ Eid, im ¶ Ordal und in der ¶ Blutrache, ohne daß eine strafende Gottheit immer dabei notwendig erscheint. Dazu kommt die magische Behandlung der „Mächte" überhaupt, wodurch ein religiöses Gleichgewicht in der Welt und der Glaube an eine Weltordnung hervorgerufen wird. Alle diese Erscheinungen schließen zugleich Elemente der Ethik ein.

B. Ankermann: Religion der Naturvölker (Chant[4] I, 1925, S. 131 ff); — K. Beth: Religion und Magie bei den N.n, 1927[2]; — G. Heinzelmann: Animismus und Religion, 1913; — L. Levy-Brühl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910; — G. v. d. Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; — J. Lips: Einleitung in die Völkerkunde, 1927; — K. Th. Preuß: Die Anfänge der Religion und Kunst (Globus 86. 87, 1904. 1905); — Derſ.: Die geistige Kultur der N., 1923[2]; — Derſ.: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926; — P. Wilh. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee I, 1926[2]; II, 1929; — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, 1926[2]; — A. Vierkandt: Die Anfänge der Zauberei und Religion (Globus 92, 1907); — Heinz Werner: Einführung in die Entwicklungspsychologie, 1926.

K. Th. Preuß.

Naturwissenschaft.

1. Geschichtliches Werden der NW.; — 2. Die Eigenart der NW.; — 3. Der Wert der NW. — ¶ Naturphilosophie hat Sonderartikel.

1. a. Die Anfänge der NW. liegen, wie bekannt, bereits im Altertum. In Babylon war seit langen Jahrhunderten aus magischen und religiösen Gesichtspunkten der Verlauf der Erscheinungen am Himmel, insbesondere die Bahn der beweglichen Sterne (daher „Planeten") unter Einschluß von Sonne und Mond genau beobachtet und ein reiches Material aufgespeichert worden (¶ Astrologie, 2a). In Aegypten, wo die Ueberschwemmungen des Nil alljährlich eine neue Verteilung der Aecker erforderlich machten, war zuerst die Kunst der Landvermessung (die Geometrie) in Blüte gelangt. Der bewegliche Geist der Griechen hat beide Elemente aufgenommen, weiter entwickelt und miteinander sowie mit der spezifisch hellenischen Kunst selbständiger rethoretischer Gedankenbildung (Dialektik und Logik) in Verbindung gebracht (¶ Griechisch-römische Philosophie). So wurde eine Mathematik geschaffen, die bereits wissenschaftlich hochwertige Darstellungen wie die des Euklid und Apollonius erzeugte und selbst an den Kegelschnitten alle ohne höhere Analysis auffindbaren Gesetzmäßigkeiten aufdeckte. Die Anwendung dieser mathematischen Analyse besaß bereits die Kraft, einzelne Forscher zu der später nach ¶ Kopernikus benannten Auffassung der Planetenbahnen zu führen, während das allgemeine Urteil sich im Interesse der altgeheiligten Auffassung von der Erde als feststehendem Mittelpunkt der Welt mit komplizierteren, aber die damals bekannten Tatsachen erklärenden Annahmen beruhigte. Auch Mechanik und Optik fanden bei Archimedes und Heron, Biologie, Geographie, Medizin bei Aristoteles, Theophrast, Strabo, Hippokrates, Galen u. a. Bearbeitungen von echt wissenschaftlicher Haltung, die bis heute verdiente Anerkennung genießen.

1. b. Mit dem Erwachen selbständiger Forschung in der Neuzeit wurden die Ergebnisse einstiger Erkenntnis neu gesammelt, wobei der arabischen Kultur wichtige Dienste der Vermittlung und Anregung zu danken sind, alsbald aber auch gesichtet und selbständig fortgebildet und führten von ¶ Kopernikus über ¶ Galilei und ¶ Kepler bis zu ¶ Newton die Befestigung einer völlig neuen Gesamtansicht und Methode herbei. Während die übrigen Wissenschaften noch ein Jahrhundert und länger trotz allerlei neuer Einsicht im Bann der Tradition des Altertums verharrten, haben unter Führung der Astronomie und zur Bewältigung der Probleme des Sonnensystems Mathematik, Mechanik und Optik eine neue Grundlegung erlebt, welche die stärksten Werkzeuge des denkenden Geistes zur Bewältigung der Natur schuf: die Analysis des unendlich Kleinen (¶ Newton und ¶ Leibniz) in Anwendung auf die in der Art Galileis erfaßten Bewegungsvorgänge, die Umwandlung geometrischer Probleme in leichter zu beherrschende algebraische durch die analytische Geometrie (¶ Descartes) und das verbesserte Fernrohr. Dem 18. Jhd. gelang die Aufstellung der allgemeinen Bewegungsgleichungen und die Ausbildung einer mathematischen Zeichensprache von einer unvergleichlichen Klarheit und Elastizität und, auf beides gestützt, einer mathematischen Analysis von unbegrenzter Anwendungsmöglichkeit, mit der man hoffen durfte, alle Bewegungsvorgänge am Himmel und auf Erden erfassen zu können. So gelang es ¶ Laplace, die Störungen des Sonnensystems, die Newton noch hatte ungeklärt hinnehmen müssen, aufzulösen, und als Leverrier 1846 den Standort des noch unbekannten Planeten Neptun aus beobachteten Abweichungen der benachbarten Planeten richtig berechnet hatte, schien aller Zweifel beseitigt, daß Laplaces Traum einer allgemeinen Weltformel, aus der sich alle Bewegungen bis in unbegrenzte Zukunft oder Vergangenheit müßten errechnen lassen (¶ Naturgesetze, 1), seiner Erfüllung nahe sei.

Freilich ging um dieselbe Zeit die wissenschaftliche Führung der Forschung von der Mechanik auf andere Gebiete über; aber es gelang wenigstens zuerst, sie dem gleichen Grundgedanken mathematisch formulierbaren mechanischen Geschehens unterzuordnen. Die Erkenntnis des Ueberganges mechanischer Bewegung in Wärme führte unter Beseitigung der alten Vorstellung von einem besonderen Wärmestoff zur Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft (¶ Energie, 1; ¶ Naturgesetze, 2) und unter den Bemühungen von ¶ Helmholtz, Clausius u. a. wurde die „mechanische Wärmetheorie“ als ein neues Kapitel der Mechanik ausgebaut. Damit war zugleich die Chemie, die in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s von Berzelius u. a. auf atomistischer Grundlage aufgebaut war (¶ Atom), und die mit Wöhlers und ¶ Liebigs synthetischen Erfolgen auch das Gebiet der „organischen“ Stoffe zu ergründen begann, nach der Seite der Wärmeveränderung, die keinem chemischen Prozeß fehlt, dem gleichen beherrschenden Gedankenkreise eingeordnet. Auch die physikalische Optik war seit Newtons Tagen trotz Goethes erbittertem Widerspruch mehr und mehr zur Domäne mathematischer Formulierung geworden und durch die schon von Huygens entwickelte Lichtwellentheorie der mechanischen Betrachtungsweise eingegliedert. Die von Bunsen und Kirchhoff ausgebildete Methode der Spektralanalyse (¶ Atom, 3) bot der Astronomie wie der Chemie ein Instrument von außerordentlicher Kraft dar und wurde so ein wichtiges Verbindungsglied weit entfernter Provinzen des Naturreiches.

Für die Gestaltung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise gewann entscheidende Bedeutung die Erforschung der Elektrizität. Das 18. Jhd. hatte sich mit der Erforschung der Reibungselektrizität begnügen müssen, bis Galvani 1789 die Phänomene der Berührungselektrizität entdeckte, die nun in ihren chemischen, magnetischen, dynamischen und thermischen Beziehungen erschlossen wurden; dazu trat die Erforschung der galvanischen und magnetischen Induktion, die durch Faraday erschlossen wurde. Diesem gelang es, auch eine Beziehung des elektromagnetischen Stroms zur Lichtstrahlung zu erweisen, und er errechnete aus seiner Theorie eine Geschwindigkeit des elektrischen Stromes, die der des Lichtes gleichkam, was durch H. Hertz experimentell bestätigt wurde. Damit war die Zusammengehörigkeit der Phänomene des Lichtes, der Elektrizität und des Magnetismus erwiesen, die ihrerseits, wie die Einwirkung des elektrischen Stromes zeigt, mit dem Chemismus eng verbunden sind. Auch gelang es Maxwell, die Theorie der elektrisch-magnetischen Energien in die Form mathematischer Gleichungen zu bringen, die die Phänomene in hervorragender Weise wiedergeben und die gefestigte Grundlage aller weiteren Forschung bildeten. Diese Formeln wichen nun von denen der Mechanik völlig ab, und es gelang nicht, sie auf eine gemeinsame Form zu bringen; zugleich bestand die nachdenklich stimmende Tatsache, daß jene Gleichungen nicht auf einer Annahme über das Wesen von Elektrizität und Magnetismus beruhten, sondern nur auf der Voraussetzung einer Analogie mit andern Naturvorgängen. Unter diesen Umständen bildete sich eine Theorie aus, die um die Wende des Jahrhunderts weithin als gesichert galt, die Annahme, daß der allgemeine Energiebegriff (¶ Energie) ohne alle Sonderannahmen über das Wesen der einzelnen Kräfte genüge, um eine mathematisch-formulierbare, rein phänomenologische, aber die Naturerscheinungen mit ausreichender Sicherheit beherrschende Theorie der allgemeinen Natur auszubilden. Die ¶ Relativitätstheorie ist im Grunde nichts anderes als der Versuch einer solcher allumfassenden mathematisch-phänomenologischen Darstellung der Natur und ihrer Kräfte. Der Mechanismus sinkt hier zum Werte eines rohen Modells herab, das besser durch die abstrakte Zeichensprache der Mathematik und ihre Anwendung auf den allgemeinen Energiebegriff ersetzt wird. Auch die ¶ Biologie soll soweit als möglich diesem Bilde eingeordnet werden. Der kräftige Stoß, der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in der Richtung und mit der Absicht geführt wurde, auch die Lebenserscheinungen und die Geschichte ihrer Entwicklung dem Schema der Mechanik einzugliedern, hat zwar sein Ziel nicht erreicht und wurde mehr und mehr als prekär empfunden, zumal er durchaus dogmatisch, nicht „phänomenologisch“ gedacht war. Aber eine vorsichtige, möglichst mathematisch formulierbare Eingliederung auch der biologischen Tatbestände in die allgemeine, die gesamte Natur beherrschende Gesetzmäßigkeit erscheint gleichwohl als das beherrschende Erkenntnisideal. Gegen Eindeutigkeit und Gleichmäßigkeit dieser Formulierung haben sich freilich in der Gegenwart von den Rätseln her, vor welche die Forschung von der wirklichen Natur gestellt wird, erneut schwere Bedenken erhoben; jedenfalls ist die Grundansicht von der restlosen Kontinuität und Gleichförmigkeit des Naturgeschehens auf Schranken gestoßen, die in der Natur

selbst zu liegen scheinen (¶ Naturgesetze, 1; ¶ Kausalität: I).

2. Ueberschaute man diese Entwicklung der NW., so mußte man um die Wende des Jahrhunderts auf den Gedanken kommen, ihre Eigenart liege in der immer stärkeren Ausbreitung der Herrschaft der mathematischen Formel über das Naturgeschehen bzw. in der Herausstellung der abstrakten formalen Gesetzmäßigkeit, welche in der Formel zu unzweideutigem Ausdruck gelangt. Es war daher ein genialer Griff ¶ Windelbands, wenn er dies Moment zur Charakterisierung der NW.en gegenüber den Geschichtswissenschaften (¶ Geschichte: I) benutzt, indem er sie als „nomothetische", d. h. Gesetze gebende bzw. suchende, den „idiographischen", deren Darstellung auf das Einmalige und Unvergleichliche in der Geschichte gerichtet ist, gegenüberstellt. Unter dem gleichen Gesichtspunkt hat H. ¶ Rickert seine Untersuchung der „naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" angestellt. Der Einzelfall interessiert, wie er ausführt, in der NW. nicht für sich, sondern nur als Mittel, das allgemeine Gesetz zu finden, unter dem er steht. Die NW. geht auf das Allgemeine, alle Aufhäufung von einzelnen Tatsachen ist hier nur Materialsammlung, der noch die wissenschaftliche Verarbeitung fehlt.

Die grundlegende Bedeutung des hier von Rickert betonten Momentes kann nicht bestritten werden (vgl. ¶ Naturgesetze, 1). Aber die Darstellung wirkt dennoch irreführend, weil der Gesetzescharakter losgelöst ist von einem andern, ihm noch übergeordneten, dem Tatsachencharakter der NW. Es kann nicht im Ernste bestritten werden, daß der Forscher jedes Gesetz, selbst die schönste Theorie aufzugeben bereit ist, sobald eine Tatsache damit in Widerspruch steht. Der Mathematiker wird sich seiner Konstruktion freuen, so wirklichkeitsfremd sie sein mag, wenn sie nur in sich einheitlich und konsequent ist; dem echten Naturforscher ist jede neuentdeckte Tatsache wichtiger als eine, sei es noch so umfassende Hypothese; ohne Verwendung von solchen die Natur zu beschreiben, wie sie ist, gilt als das Ideal. Nur muß man über den Tatsachenbegriff klar sein, der hier in Betracht kommt. Es handelt sich nicht um die Wiedergabe eines Erlebnisses; vielmehr wird alles Subjektive, Individuelle der Tatsache und ihrer Wahrnehmung ausgeschlossen. Als Tatsache gilt in der NW. nicht das Einmalige, sondern das in logischem Abstraktionsverfahren gewonnene Typische, unter gleichen Voraussetzungen stets gleicherweise Wiederkehrende, der Regel Gemäße. Die „Tatsache" ist also selbst bereits Gesetz (unter Abstoßung alles zufälligen Beiwerks), aber eben tatsächlich geltendes, die Wirklichkeit beherrschendes Gesetz. Das gilt auch von jeder nur einmal vorhandenen Größe, deren Phasen und Entwicklungsstufen auf ein einheitliches Gesetz zurückgeführt werden, z. B. von dem Monde, der Erde. Jedes dieser Gesetze, auch das individuellste, ist ein echtes Gesetz der Wirklichkeit und darum berechtigter Inhalt, nicht bloße Materialsammlung der NW. Selbstverständlich besteht eine starke Tendenz der Forschung, wenn möglich, alle charakteristischen Bestandteile des Gesetzes oder, falls das nicht angängig erscheint, wenigstens einzelne Gruppen des Charakteristischen in Gesetze von weiterem, möglichst umfassendem Geltungsbereich zusammenzufassen; so wird es wissenschaftlich notwendig, das Abstraktionsverfahren soweit fortzusetzen, daß nichts Anschauliches mehr in die allgemeinen Gesetze eingeht, sondern nur noch Begriffe, oder nicht einmal mehr gewöhnliche, durch ein Wort vertretbare Begriffe, sondern allgemeine Relationen, die zwar bequem mit den Mitteln der Arithmetik, aber nur höchst umständlich und schwerfällig in Worten zu umschreiben sind. Der Gipfel ist erreicht, wenn auch die mathematische Formel überhaupt keine unmittelbare Rückbeziehung mehr auf eine spezifische Gruppe des Naturgeschehens hat, sondern, wie das Energiegesetz, von jeder beliebigen Gruppe und somit von einem „Naturgeschehen überhaupt" zu gelten beansprucht. Darüber hinaus gehen nur rein formale Prinzipien wie etwa das Kausalgesetz oder die Laplacesche Idee eines allgemeinsten Systems von Differentialgleichungen, die aber beide ohne bestimmte Beziehung auf die Natur überhaupt nicht Naturgesetze heißen können. Nie macht das bloße Schema eines Gesetzes ein Naturgesetz aus, sondern nur die stets vorausgesetzte und jederzeit voll realisierbare Beziehung auf die Naturwirklichkeit.

Daß diese einfache und eigentlich selbstverständliche Relation auf die Tatsache, die geradezu den Lebensnerv aller NW. bildet, bei Rickert nicht zur Geltung kommt, erklärt sich nicht nur aus der weitgehenden Verwendung der mathematischen Formel, deren Rückübersetzung als selbstverständlich in der wissenschaftlichen Darstellung vielfach unterbleibt, sondern auch aus der seine Gedankenbildung unverkennbar beherrschenden erkenntnistheoretischen Einstellung. Von der für seine Erkenntnistheorie maßgebenden Position des transzendentalen Idealismus aus kann allerdings die Zurückstellung der Beziehung auf das Tatsächliche nicht befremden. Denn wenn der Begriff des Wirklichen sich überhaupt letztlich in einen Wertbegriff auflöst, die Richtigkeit des Urteils aber nur von einem uns gegenübertretenden, in der Luft schwebenden „Sollen" abhängt, so ist nicht einzusehen, warum nicht dies Sollen an die Idee der Einordnung des einzelnen in den Zusammenhang des Gesetzes geknüpft sein sollte; man wird vielmehr zugeben müssen, daß für ein abstraktes „Bewußtsein überhaupt", dessen Inhalt die Gesamtheit dessen umspannt, was uns gegeben sein kann, das Allgemeine, die Gesetzmäßigkeit als Kriterium des Urteils näherliegt als das Partikulare, Zufällige. Dagegen gipfelt alle NW. allerdings in dem Bestreben, Erkenntnis nicht eines Erdachten oder Konstruierten, sondern des Realen, Bestimmten, Tatsächlichen zu gewinnen; alle Begriffsarbeit, Konstruktion, Fiktion ist in der NW. berechtigt und wertvoll nur, sofern sie ein angemessenes Mittel für jenen Endzweck ist. Darum ist nicht der Begriff, nicht einmal das Gesetz, sondern die materielle, körperliche Tatsache der Gegenstand der NW.

3. a. Alles Erkennen soll sein Gesetz ausschließlich vom Gegenstande empfangen und insofern wertfrei sein; aber kein Erkennen kann sich der Tatsache entziehen, daß es, wie alle Dinge, deren es mächtig wird, dem Leben des Menschen, seiner Erhaltung, Sicherung und Bereicherung dienen muß. Es liegt keine Mißachtung der NW. darin, wenn wir auch auf sie das Prinzip der Wertung anwenden. Wie die Tabellen mathematischer Formeln dem Ingenieur wertvollen Dienst für die Lösung seiner praktischen Aufgabe leisten, so dient überhaupt die gesamte NW. in reichem Maße den praktischen Zielen der Menschheit, und gerade die allgemeinsten Formeln und Gesetze haben, wenn sie auch dem Verstande einen gewissen ästhetisch-logischen Genuß gewähren, ihre eigentliche Zielbestimmung in der Orientierung der Forschung selbst und in ihrer Anwendung in der Praxis. Wissenschaft als Erkenntnis phänomenologischer Gesetzmäßigkeit zielt also auf Technik (im weitesten Sinne). ¶ Schopenhauers Wort von dem Willen als Bau-

herren und der Intelligenz als Baumeister gilt hier in vollem Sinne. Die Folgen der hochentwickelten Technik sind für die Menschheit durchaus nicht immer wertvoll, aber der Wert der Erkenntnis selbst ist niemals negativ. Nur verlangt Erkenntnis, da sie die Möglichkeiten menschlichen Handelns in hohem Maße steigert, um segensreich zu wirken, eine gleichzeitige Steigerung der sittlichen Kraft, die keineswegs automatisch eintritt.

Schwieriger ist es, den Wert der NW. *für das Geistesleben* des Menschen festzustellen. Sicher ist nur, daß sie, selbst eine Wirkung höchster Intelligenzsteigerung, den Intellekt in hohem Maße zu schulen vermag; auch die Charaktereigenschaften der Sachlichkeit, des nüchternen Wirklichkeitssinnes, der Konzentrationsfähigkeit auf bestimmt umschriebene Aufgaben zu üben, ist sie hervorragend geeignet. Das sind in der Tat Gaben, welche die Ausübung der Gemütswerte vor Einseitigkeit bewahren und Menschen in die reale Wirklichkeit hineinstellen. Man kann kaum bezweifeln, daß die geistige Haltung der Kulturwelt durch alle diese Merkmale sich der Vergangenheit gegenüber vorteilhaft abhebt. Aber vermag die NW. auch ihrerseits für die Pflege von Innerlichkeit und Gemüt, überhaupt der spezifisch geistigen (nicht nur intellektuellen) Werte etwas zu tun? Von der NW. als abstrakter Gesetzeswissenschaft wird man das sicher nicht erwarten dürfen. Aber auch wenn wir sie anders auffassen und in ihr eine Brücke zum Wesen der Natur selbst anerkennen, wird man berechtigt sein zu fragen, ob denn dort überhaupt geistige Werte zu erwarten sind, die unsere wertende Aufmerksamkeit erregen und auf sich ziehen könnten. Indes wird man, glaube ich, diese Frage nicht rein negativ zu beantworten haben. Anzuerkennen ist, daß die biologische Literatur voll ist von Schilderungen nicht nur des Gehabens der Tiere, der merkwürdigsten gegenseitigen Verpflichtung alles Lebens und der Schönheit und charakteristischen Eigenart des Baues usw., die deutlich zeigen, daß hier Seelenleben zur Seele des Betrachters gesprochen und ihn angeregt hat. Wer aber wollte leugnen, daß eine gleiche Sprache auch die Bäume und Blüten, ja die ganze Natur zu sprechen und der Mensch sie zu hören vermag? Es ist ein Individuelles, ein in Gestaltung und Bewegung Einheitliches und Ganzes, das sich reizvoll uns ankündigt. Gewiß kann man dies alles wahrnehmen und werten ohne jeden wissenschaftlichen Apparat, aber schon ein Goethe ist ein sprechendes Beispiel dafür, daß Naturgefühl und Naturforschung einander keineswegs hemmen müssen, sondern verstärken können.

3. b. Eine besondere Besprechung bedarf noch das *Verhältnis der NW. zur Religion*. In seiner Untersuchung der französischen Mathematik und Physik des letzten Jahrhunderts weist F. Klein einmal darauf hin, daß Naturforscher ersten Ranges zur Religion sich ganz verschieden gestellt haben, und zieht daraus den Schluß, daß nicht ihre Intelligenz, sondern ihr Gemüt den Ausschlag gegeben habe. In der Tat liegt an dieser Stelle die Entscheidung, und kein Versuch, die alten rein intellektuellen Beweise für das Dasein Gottes aus der Natur (¶ Gottesbeweise) zu erneuern, wird daran etwas ändern können, sondern bleibt der modernen NW. gegenüber ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Aber man darf die Situation auch nicht so auffassen, als wohnten Wissenschaft und Religion in ganz verschiedenen Kammern der Seele, ohne einander zu berühren. Gewiß, so kann es sein; ein solches Verhalten ist bei der fundamental verschiedenen Einstellung des religiösen Menschen und des experimentierenden und abstrahierenden Wissenschaftlers durchaus möglich; aber es ist nicht notwendig. Vielmehr haben, wie in früheren Jahrhunderten, so auch im 19. Jhd. hervorragende Forscher, wie etwa der Physiologe Johannes ¶ Müller oder der Astronom Mädler, ihre eigene Arbeit als einen Gottesdienst bezeichnet. Anders gesagt, sie wurden durch die Eindrücke, die sie auf ihrem Forschungsgebiet von dem inneren Gehalt der Natur an Erhabenheit, Harmonie, Einfachheit bei höchster Vollendung, Individualität, Ganzheit, überlegener, ob auch unbewußter Intelligenz und Zweckmäßigkeit erhielten, religiös erbaut. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die noch kaum in Angriff genommen ist, die religiösen Motive zum Gottesglauben, die auf Natureindrücken beruhen, zu sammeln und kritisch zu sichten. Die Sammlung dieser Zeugnisse würde vermutlich den eindrucksvollsten „Beweis" für das Dasein Gottes aus der Natur liefern. Indes ist das richtig zu verstehen. Es bleibt eine offene Frage, ob die Beziehung zwischen NW. und Religion durch den Hinweis auf rein subjektive Konfessionen einzelner Forscher restlos erledigt wird; sie ist zu verneinen, weil damit im besten Falle naturalistischen Vorurteilen gegenüber die Möglichkeit einer Verbindung beider, nicht aber die Folgerichtigkeit einer solchen aufgewiesen würde. Unzweifelhaft hat es, um eine Parallele zu ziehen, hervorragende Forscher gegeben, die zugleich ausgezeichnete Musiker waren. Aber als ein solches rein zufälliges Beisammensein auch die Beziehung von Religion und Naturerkenntnis zu beurteilen, genügt nicht; vielmehr handelt es sich hier um ein objektives, durch die Sache selbst gegebenes Verhältnis, das auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß es Vielen nicht zum Bewußtsein kommt. Deutlich ist zunächst, daß die naturwissenschaftliche Forschung einen hochgespannten Wahrheitssinn, überhaupt einen ethischen Idealismus voraussetzt, den ihr Gegenstand, das Naturobjekt, für sich allein nicht zu erzeugen vermag. Das wissenschaftliche Erkennen ist daher nur als Funktion einer sittlich hochstehenden Kulturgemeinschaft, nicht in seiner Isolierung, lebendig zu erhalten und steht mit unter den für sie geltenden Voraussetzungen, zu denen (wie hier nicht näher auszuführen ist) die Gottesidee gehört. Aber auch die Struktur der NW. selbst ist durch diese mitbestimmt. Es ist keine neue Bemerkung, daß, historisch gesehen, der für die neuere Forschung ausschlaggebende Gedanke der allumfassenden Gesetzmäßigkeit nur eine abstrakte Form bzw. ein Residuum des monotheistischen Gottesgedankens ist. Ohne Frage hat durch die Ergebnisse der Forschung jener Gedanke immer neue Bestätigung erhalten. Aber ob er auf die Dauer ohne einen inneren Kontakt mit dem Gottesglauben aufrechterhalten werden kann, wird dem nicht so unbedingt sicher sein, der die heutige weitgehende Erschütterung der allgemeinen Geltung des Kausalgedankens erwägt. Der Einbruch der skeptischen wie der magisch-phantastischen Denkweise in die Forschung müßte verhängnisvoll wirken; einen festen Damm dagegen kann nicht der reine Empirismus, sondern nur der Gottesglaube aufrichten. Erst als Ausdruck eines objektiv-notwendigen Verhältnisses von Religion und Wissenschaft gewinnen daher jene subjektiven Zeugnisse Einzelner, von denen die Rede war, ihren vollen, nicht nur überredenden, sondern überzeugenden Inhalt.

S. Arrhenius: Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten (deutsch von Bamberger), 1909; — E. Becher: Geisteswissenschaften und NW.en, 1921; — Burckhardt: Geschichte der Zoologie, 1907; — M. Cantor: Vor-

lesungen über Geschichte der Mathematik (bis 1800) I—IV, (1880ff) 1907³ ff; — Friedr. Dannemann: Die NW. in ihrer Entwicklung I—IV, (1910—13) 1923³ (gute Bibliographie); — L. Darmstädter: Handbuch zur Geschichte der NW.en und Technik, 1908²; — H. Driesch: Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft, 1911³; — S. Günther: Geschichte der anorganischen NW.en im 19. Jhd., 1901; — Derſ.: Geschichte der NW.en, 1909; — F. Klein: Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jhd., 1926 ff; — P. La Cour und J. Appel: Die Physik auf Grund ihrer geschichtlichen Entwicklung (deutsch von G. Siebert), 1905; — F. C. Müller: Geschichte der organ. NW.en im 19. Jhd., 1902; — P. Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1923²; — M. Neuburger: Geschichte der Medizin I. II, 1906/10; — W. Ostwald: Der Werdegang der Wissenschaften (Chemie), gemeinverständl. Vortr., 1908²; — H. Przibram: Aufbau mathemat. Biologie, 1923; — Em. Radl: Geschichte der biolog. Theorien I. II, 1905/09; — Alb. Rey: Die Theorie der Physik bei den modernen Physikern (deutsch von R. Eisler), 1908; — H. Rickert: Grenzen der nw.lichen Begriffsbildung, 1921⁴; — F. Strunz: Geschichte der NW.en im Mittelalter, 1910; — C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften (ABA 1907); — P. Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der NW.en, 1910²; — Ad. Wagner: Ueber wissenschaftliches Denken und populäre Wissenschaft, 1899; — W. Windelband: Geschichte und NW., 1904 (in: Präludien II, 1915); — R. Wolf: Geschichte der Astronomie, 1877; — A. Titius: N. und Theologie (RE³ XXIV, S. 195 ff); — Derſ.: Natur und Gott, (1926) 1930². **Titius.**

Nauclerus, Johann (um 1426—1510; eigentlich Vergenhans), Chronist und Kirchenrechtler, * in Justingen (Württ.), Hofmeister, später Rat des Grafen Eberhard im Barte, 1460 Propst in Stuttgart, 1464/65 Professor an der Universität Basel, 1477 Lehrer des kanonischen Rechts in Tübingen, sowie erster Rektor und (1478) Kanzler der Universität, 1482 Propst am Georgenstift daselbst. Er schrieb nach zahlreichen Quellen eine Weltchronik, die für die Zeitgeschichte noch von Interesse ist. Sie erschien erst nach seinem Tode, fortgesetzt bis 1515 von dem Hirsauer Mönche Nikolaus Basellius, in Tübingen 1516 und erlebte mehrere Ausgaben, die letzte 1675.

Außer der Chronik sind von N. zwei kirchenrechtliche Traktate, von denen der eine über die Simonie handelt, erhalten. — Ueber N. vgl. ADB XXIII, S. 296 ff; — 60 Regesten über ihn von J. B. Sproll: Freiburger Diözesanarchiv XXXI, 1903, S. 181 ff; — Joh. Haller: Die Anfänge der Universität Tübingen, 1927, S. 251 ff. **Löffler.**

Naudé (Naudaeus), Philipp (1654—1729), * zu Metz, nach Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Frankreich, 4 b) aus Frankreich geflohen, seit 1687 als Lehrer der Mathematik am Joachimsthalschen Gymnasium, seit 1696 Hofmathematiker in Berlin, 1701 auch Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften, seinerzeit sehr bekannt als theologischer Schriftsteller und Vertreter einer strengen reformierten Orthodoxie, der das reformierte Lehrsystem als „von Gott selbst geoffenbart" galt, und die besonders die supralapsarische Auffassung von der ¶ Prädestination gegen alle Abschwächungen durch arminianische Einflüsse (¶ Arminius), durch die Kritik Pierre ¶ Bayles, Isaac ¶ Jacquelots u. a. zu schützen suchte. N. hat auch gegen Bayles Toleranzgedanken wie gegen die ¶ Einigungsbestrebungen (: I, 2 b; II, 4) seiner Zeit gekämpft, um die Kirche vor dem Indifferentismus zu bewahren.

Vf. u. a.: Méditations saintes sur la paix de l'âme, 1690; Morale evangélique, 2 Bde., 1699; La souveraine perfection de Dieu, 2 Bde., 1708; Entretiens solitaires, 1717; Réfutation du Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: Contrains les d'entrer, 1718 (gegen ¶ Bayles Commentaire etc.); Traité de la Justification, 1736. — Ueber N. vgl. RE³ XIII, S. 659 ff; — Alex. Schweizer: Geschichte der Centraldogmen der reformierten Kirche II, 1856, S. 765 f. 820 f. **Zscharnack.**

Naudet, Paul Antoine, französischer Priester und Journalist, * 1859 in Bordeaux, 1883—94 Lehrer am dortigen Knabenseminar, seit 1900 am Collège libre des Sciences sociales in Paris. N. gründete 1893 die Zeitung La Justice sociale, das Hauptorgan der christlich-sozialen Bewegung in Frankreich (¶ Katholisch-Sozial, 4 a). 1908 wurde ihm zugleich mit Abbé ¶ Dabry, dem Redakteur der Vie catholique, der 1910 aus der kath. Kirche austrat, bei Strafe der Amtsenthebung die journalistische Tätigkeit untersagt. Die Justice sociale stellte ihr Erscheinen ein.

Vf. u. a.: Notre oeuvre sociale, 1893; Mes Souvenirs, 1895; Propriété, capital et travail, 1896; La Démocratie et les démocrates chrétiens, 1898; Notre devoir social, 1900; Premiers principes de Sociologie catholique, 1900; Pourquoi les catholiques ont perdu la bataille, 1901; Pourquoi je suis catholique, 1904; Dieu ne meurt pas, 1906. **Lachenmann.**

Naumann, 1. Friedrich (1860—1919), evg. Theologe und Politiker, * in Störmthal bei Leipzig als Sohn eines Pfarrers, Enkel von Fr. ¶ Ahlfeld. Theologisches Studium 1879—83 in Leipzig und Erlangen, praktische Lehrzeit als Oberhelfer im Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg 1883—85. Hier machte er eine hohe Schule der Erziehung und Menschenbehandlung am schwierigsten Material durch, erlangte Einsicht in und Mitarbeit an einer weitverzweigten Organisation und erfüllte sich mit dem christlichen Sozialismus des Gründers (¶ Wichern). 1886—90 Pfarrer in Langenberg westlich von Zwickau, einem Dorfe inmitten einer Industriegegend, lernte er die Lage der Arbeiter in Fabrik und Heimarbeit aus eigener Anschauung kennen und erwarb sich eine für jene Zeit erstaunliche Kenntnis der sozialdemokratischen Literatur. Auch seine ersten Schriften entstanden hier, teils Predigten und Vorträge, teils programmatische Entwürfe. Er lebte sich in die Gedankenwelt der Arbeiter ein, gewöhnte sich, mit ihren Augen zu sehen, und wurde dadurch über die Einstellung der ¶ Inneren Mission hinausgeführt. Vor dem Massenelend des Industriezeitalters versagte die freie Liebestätigkeit; hier konnte nur Organisation und gesetzlicher Schutz helfen. Anstatt der individuellen Seelenrettung war die Aufgabe jetzt die Auseinandersetzung mit der ¶ Sozialdemokratie, die nach N. nicht schlechthin glaubenslos war, sondern eine eigene, dem Christentum entgegengesetzte Weltanschauung hatte. So kam N. von der Inneren Mission zur christlich-sozialen Bewegung (¶ Christlich-Sozial, 2c), die durch die tatkräftige Wirksamkeit ¶ Stöckers neu belebt war und durch die sozialen Erlasse des Kaisers im Februar 1890 einen ungeahnten Aufschwung erlebte, dessen Frucht der Evg.-soziale Kongreß war (¶ Evangelisch-Sozial, 2). Gleichzeitig wurde N. als Vereinsgeistlicher für Innere Mission nach Frankfurt a. M. berufen. Er gründete noch 1890 einen evg. Arbeiterverein, der sich von den älteren christlich-konservativen Bildungs- und Unterstützungsvereinen durch einen entschiedener sozialpolitischen Charakter und proletarische Einstellung unterschied. Nun begann seine Wirkung auf weitere Kreise durch die Macht seiner ganz lautern, wahrhaftigen und selbstlosen Persönlichkeit und seine unvergleichliche natürliche Beredsamkeit, die reine Sachlichkeit und höchste Klarheit und Schlichtheit des Vortrags mit einem starken inneren Pathos vereinigte. Besonders unter den jüngeren Theologen fand er begeisterte Anhänger.

Diese traten auf dem Evg.-Sozialen Kongreß der Stöckerschen Richtung entgegen und gewannen immer mehr die Führung. Sie schlossen sich Herbst 1893 zusammen und schufen sich 1895 ein Organ in der Wochenschrift „Die Hilfe", die noch besteht, während eine Tageszeitung „Die Zeit" nur ein Jahr gehalten werden konnte. Der 1893 angenommene Programmentwurf, der auf eine allgemeine christlich gehaltene Einleitung eine Reihe wirtschaftlich begründeter Einzelforderungen folgen ließ, zeigte den Mangel eines obersten Prinzips. Dies fand N., angeregt durch Max ¶ Weber, in dem nationalen Gedanken, d. h. dem Bekenntnis zum nationalen Staat als Grundlage aller sozialen Reform und der Anerkennung seiner Lebensbedürfnisse. So ging die christlich-soziale in die nationalsoziale Bewegung über. Nun erwachte der Wille zu praktischer politischer Arbeit: am 24. Nov. 1896 wurde zu Erfurt der „National-Soziale Verein" konstituiert. Seitdem gehört N.s Lebensarbeit der Politik. 1897 gab er sein Amt auf und siedelte nach Berlin über. Als die junge Partei bei zwei Reichstagswahlen (1898 und 1903) keinen nennenswerten Erfolg errungen hatte, überzeugte N. sich und seine Anhänger, daß neben der unaufhaltsam anwachsenden Sozialdemokratie für eine nationale Arbeiterpartei kein Raum sei. Auf dem Parteitage in Göttingen setzte er am 31. Aug. 1903 die Auflösung des Vereins durch und vollzog mit der großen Mehrzahl seiner Anhänger den Anschluß an die Freisinnige Vereinigung. Die damit eingeleitete Einigung der bürgerlichen Linken führte 1910 zum Zusammenschlusse der drei linksliberalen Gruppen in der Fortschrittlichen Volkspartei (¶ Liberale Parteien, 3). Daß die Gedanken seiner politischen Hauptwerke (Demokratie und Kaisertum; Neudeutsche Wirtschaftspolitik; Mitteleuropa) von der Geschichte nicht verwirklicht wurden, ist nicht nur die Tragik seines Lebens, sondern auch das Verhängnis des deutschen Volkes geworden. Dem Reichstage gehörte er seit 1907 an. Nachdem er lange in seiner Partei nicht die Stellung erhalten hatte, die ihm nach seiner geistigen Bedeutung und Leistung zukam, wurde er am 22. Juli 1919 zum Vorsitzenden der Deutsch-¶ Demokratischen Partei gewählt — kurz vor seinem unerwartet frühen Tod (24. August).

N.s religiöse Entwicklung stand anfangs ganz unter altgläubigen, konservativen Einflüssen, doch kam er schon auf der Universität mit freieren Strömungen in Berührung. Selbständige Weiterbildung wird erst nach Aufgabe des geistlichen Amtes sichtbar. Die Zeugnisse dieser Entwicklung sind zunächst die ganz knappen, gehaltvollen und echt volkstümlichen Sonntagsbetrachtungen, die 1895—1902 die einzelnen Nummern der „Hilfe" eröffneten (in den Bändchen der „Gotteshilfe" gesammelt). Anfangs steht Jesus als Vorbild und Lebensnorm im Vordergrunde, der soziale Jesus, wie ihn N. mit bewußter Einseitigkeit sieht, der Freund der Armen und Feind des Mammons (¶ Jesusbild: A, 2 g). Allmählich löst sich N. von der Tradition, eignet sich Denkweise und Resultate der wissenschaftlichen, historisch-kritischen Theologie und zugleich das moderne, auf die Naturwissenschaft („Darwin") begründete Weltbild an. Nun entdeckt er Gott im Leben der Gegenwart, in der Natur wie im Sausen der Maschinen. Die Summe ziehen dann die „Briefe über Religion", die zuerst in der „Hilfe" (IX, 1—27) als Fortsetzung jener Andachten erschienen. Sie wirkten vor allem durch den Satz, daß wir nicht unser ganzes Leben nach den Grundsätzen der christlichen Ethik (¶ Bergpredigt: II, 3) einrichten können; vor allem Staat und Politik, aber auch Geschäft und Berufsleben entziehen sich ihr; sie sind nicht ohne ethische Normen, aber für sie gelten andere Gesetze als die der Nächstenliebe. N. versucht nicht, eine Lösung zu bieten, sondern ist in seinem unbeirrbaren Wahrheitssinne bemüht, das Problem in seiner ganzen Schwere herauszustellen und als charakteristische Last unserer Zeit zu begreifen. — Weiterhin hat N. auch der bildenden Kunst, Malerei, Baukunst, Kunstgewerbe, ein liebe- und verständnisvolles Interesse zugewandt. Die moderne Technik und die industrielle Entwicklung bejaht und bewundert N., ohne ihre Schatten und Gefahren, besonders für die menschliche Seele, zu übersehen. In dieser Zusammenschau des politischen, wirtschaftlichen, sittlichen und künstlerischen Lebens und dem Durchdenken ihrer gegenseitigen Beziehungen zeigt sich N. als Führer zu einer wahrhaft deutschen und wahrhaft modernen Kultur.

Wichtigere Schriften: Was thun wir gegen die glaubenslose Sozialdemokratie?, 1889; Christliche Volkserholungen, 1890; Das soziale Programm der evg. Kirche, 1890; Was heißt christlich-sozial? Gesammelte Aufsätze, I 1894, II 1896; Jesus als Volksmann (Göttinger Arbeiterbibliothek 1), 1894; Soziale Briefe an reiche Leute, 1895; Gotteshilfe, 7 Bdchen, 1895—1901 (Gesamtausgabe in 1 Bde., 1902); „Asia" (Bericht über eine Orientreise), (1899) 1909[7]; Deutschland und Oesterreich, 1900; Demokratie und Kaisertum, (1900) 1906[4]; Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1902, neubearb. 1906; Briefe über Religion, 1903 (Nachwort 1916); Die Erziehung zur Persönlichkeit im Zeitalter des Großbetriebes, 1904; Die Politik der Gegenwart, 1905; Der Geist im Hausgestühl, 1906; Das Ideal der Freiheit, 1908; Form und Farbe (Ueber bildende Kunst), 1909; Ausstellungsbriefe, 1909; Sonnenfahrten, 1909; Die politischen Parteien, 1910; Freiheitskämpfe, 1911; Die Kunst der Rede, 1914; Mitteleuropa, 1915; Der Kaiser im Volksstaat, 1917; Gestalten und Gestalter. Lebensgeschichtliche Bilder, 1919; Naumann-Buch. Eine Auswahl klassischer Stücke aus N.s Schriften, 1903; F. N., Das Blaue Buch von Vaterland und Freiheit. Auszüge aus seinen Werken, 1913. — Ueber N. vgl. Martin Wenck: F. N. Ein Lebensbild, 1920; — A. Bonus: Von Stöcker zu N. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums, 1896; — Paul Göhre: F. N. (Gesellschaft XIV, 1898, Heft 11); — H. Meyer-Benfey: F. N. Seine Entwicklung und seine Bedeutung für die deutsche Bildung der Gegenwart, 1904; — M. Wenck: Die Geschichte der Nationalsozialen, 1905; — Fritz Auer: F. N. (Persönlichkeiten, Heft IV), 1907; — Margarete Naumann: F. N.s Kindheit und Jugend, 1928 (zuerst in ChrW); — Joh. Herz: Fr. N.-Bibliographie (Evangelisch-Sozial 34, 1929, S. 97 ff); — Joh. Schneider: F. N.s soziale Gedankenwelt, 1929.

Meyer-Benfey.

2. Gottfried, evg. Theologe (1876—1921), * zu Frankfurt a. M., 1899 Gymnasiallehrer in Leipzig, ab 1904 Pfarrer in verschiedenen Vorstädten daselbst, 1915 Prof. in Straßburg, 1919 Pfarrer in Leipzig (Johannes-Gemeinde), 1921 als ord. Prof. für praktische Theologie nach Marburg berufen, doch vor Amtsantritt †. Er trat der 1904 einsetzenden evg.-sozialen Bewegung (¶ Evangelisch-Sozial) als einer der ersten bei, setzte sich für strenge Scheidung von Religion und Politik ein. Seine Beurteilung der modernen Arbeit, deren Vorteile wie Gefahren er klar erkannte, führte ihn zu einer Bejahung der modernen Arbeitsweise; er versteht sie als notwendige Grundlage der höheren Bildung, ohne welche ihm eine hochstehende Sittlichkeit und tiefere Frömmigkeit undenkbar sind. Die Arbeit (körperliche und geistige) ist ihm Gottesdienst nicht nur als Gehorsam, sondern als Emporführung der Menschheit zum Gottesreich. Hieraus ergibt sich für ihn die Forderung einer Veredelung der Arbeitsverhältnisse, wie auch seine Betonung von Pflicht und Recht der allgemeinen Be-

rufstätigkeit. — Zuletzt stand N. der Neuland-Bewegung (¶ Jugendbünde, 5a) nahe.

Vf. außer Predigten u. a.: Kirche, Kapitalismus und Sozialismus, 1910; Der Segen einer Volkskirche, 1913; Kriegserfahrungen und Kirche, 1915; Das Heldentum Jesu, 1916; Kirche und Demokratie, 1919; Die Kirche in der neuen Zeit, 1920; Die religiöse Beeinflussung der Mädchen im Jugendheim, 1919; Sozialismus und Religion in Deutschland, 1921. **Resch.**

3. Johannes, evg. Theologe, * 1861 zu Störmthal, Bruder von Friedrich N., 1887 Pastor in Meißen, von 1888 an Vorsteher des Pflegerinnenhauses Hubertusburg, dann bis 1926 des Schwesternhauses Arnsdorf, lebt im Ruhestand in Dresden.

Vf. u. a.: Ist lebhaftes religiöses Empfinden ein Zeichen geistiger Krankheit oder Gesundheit?, 1903; Die verschiedenen Auffassungen Jesu in der evg. Kirche, 1909; Der Schwesternberuf und seine Wandlungen in der Gegenwart, 1917; Wie wir unsern Weg fanden. Lebenserinnerungen eines Schwesternhausrektors, 1929. **Mulert.**

Naumburg, Bistum, 968 in ¶ Zeitz errichtet, 1029 in das neugegründete N. verlegt. Die Diözese umfaßte das Gebiet östlich der oberen Saale bis zur Zwickauer Mulde, das großenteils erst infolge deutscher Besiedlung kirchlicher Arbeit erschlossen wurde. Obwohl ursprünglich reichsunmittelbar, geriet N. wie ¶ Meißen und ¶ Merseburg schließlich in Abhängigkeit von den meißnischen Markgrafen und späteren sächsischen Kurfürsten (¶ Sachsen, Freistaat). 1542 setzte Kurfürst Johann Friedrich in N. Nikolaus ¶ Amsdorf als (evg.) Bischof ein, gegen den vom Kapitel gewählten Julius ¶ Pflug. Nach Amsdorfs Vertreibung 1547 setzte dieser sich durch, bemühte sich aber vergeblich um Zurückdrängung der Reformation. Nach seinem Tode 1564 übernahm das sächsische Kurhaus (albertinische Linie) die Regierung der Stiftslande, bis sie 1815 an Preußen fielen. Das Domkapitel, seit 1580 rein evangelisch, blieb bestehen.

RE³ XIII, S. 661; XXIV, S. 232; — KL² IX, Sp. 49 f; — Hauck III³·⁴, S. 554 f; IV³·⁴, S. 577 ff; — C. P. Lepsius: Geschichte der Bischöfe des Hochstifts N. I, 1846; — Fel. Rosenfeld: Urkundenbuch des Hochstifts N. I (bis 1207), 1925; — Leo Bönhoff: Der Muldensprengel (Neues Archiv für Sächsische Geschichte 24, 1903, S. 43 ff); Der Pleißensprengel (ebda. 29, 1908, S. 10 ff. 217 ff); — Paul Keber: Die N.er Freiheit, 1909; — Ernst Hoffmann: N. im Zeitalter der Reformation, 1901; — Otto Albrecht in ThStKr 1904, S. 32 ff; — Joh. Heckel: Die evg. Dom- und Kollegiatstifter Preußens, 1924. — Weiteres in Bibliographie der Sächsischen Geschichte I 2, S. 408 ff. **Bauermann.**

Nausea, Friedrich (1480—1552), kath. Theologe, * in Waischenfeld in Oberfranken, wurde 1524 von ¶ Campegio als Sekretär bei seiner Gesandtschaft nach Deutschland engagiert; u. a. erhielt er den Auftrag, den in seiner Heimat weilenden ¶ Melanchthon in die kath. Kirche zurückzulocken. 1525 ging er mit Campegio nach Italien. Anfang 1526 übernahm er eine Pfarrei in Frankfurt a. M., wurde aber von der lutherisch gesinnten Gemeinde vertrieben. Als Domprediger in Mainz (seit März 1526) entfaltete er dann eine eifrige apologetische Tätigkeit. 1529 diente er auf dem Speierer Reichstag König Ferdinand als Prediger und Rat und ließ sich von diesem 1534 nach Wien ziehen. 1538 wurde er Koadjutor des Bischofs Johann ¶ Faber, 1541 dessen Nachfolger. N. beteiligte sich auch an den Vergleichsverhandlungen auf den Religionsgesprächen in Hagenau und Worms 1540/41 (hier wieder Annäherung an Melanchthon; ¶ Deutschland: I, 5), sowie an den Verhandlungen des ¶ Tridentinums, wo er Gestattung des Laienkelchs und Aufhebung des Zwangs zum Zölibat empfahl.

Joseph Metzner: F. N., 1884; — RE³ XIII, S. 669 ff; XXIV, S. 232; — Joseph Förstemann und Otto Günther: Briefe an Erasmus, 1904, S. 396; — G. Kawerau: Die Versuche, Melanchthon zur kath. Kirche zurückzuführen, 1902, S. 41 ff. 68 ff; — Ludwig Cardauns: Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen 1538—42, 1918, S. 39 ff. 150 ff. **O. Clemen.**

Naville, 1. Edouard Henri (1844—1926), schweizer Aegyptologe, * zu Genf, studierte u. a. bei ¶ Lepsius in Berlin, unternahm seit 1869 zahlreiche und ausgedehnte Studienreisen nach Aegypten, leitete seit 1883 die Ausgrabungen der Egypt Exploration Society, wurde 1891 Professor an der Universität seiner Vaterstadt. Daneben bekleidete er viele Ehrenämter; u. a. war er langjähriger Präsident der Alliance Evangélique universelle. Als positiv evg. Christ stritt er in Wort und Schrift gegen die moderne Bibelkritik.

Aus der großen Zahl von Schriften und Ausgrabungsberichten sind hervorzuheben: The Store-Goshen and the shrine of Saft el Kenneh, 1885; City of Pithom and the route of the Exodus, (1885) 1903⁴; Das ägyptische Totenbuch der 18.—20. Dynastie, 1886; Bubastis, 1889; The Temple of Deir-el-Bahri, 6 Teile, 1895—1906; La religion des anciens Egyptiens, 1906; Les plus anciens monuments égyptiens, 1899—1903; The old Egyptian Faith, 1909; L'évolution de la langue égyptienne et les langues sémitiques, 1920; L'écriture égyptienne, 1926; La découverte de la loi sous le roi Josias, 1910; Archaeology of the Old Testament, 1913; The Text of the Old Testament, 1916; La haute critique dans la Pentateuque, 1921; The law of Moses, 1922; Le deutéronome, 1924. **Rühle.**

2. Ernest (1816—1909), Schweizer Theologe und Philosoph, * zu Chanzy bei Genf, Sohn des Pädagogen François N., 1835—39 theologisches Studium in Genf, 1844 Professor der Philosophie daselbst; 1848 von den Radikalen abgesetzt; 1860/61 Vertreter der Apologetik an der theologischen Fakultät; von da ab in Vorträgen und schriftstellerischer Betätigung wirkend unter wachsender Anerkennung in der Schweiz und dem Ausland. 1909 Vorsitzender des Philosophenkongresses in Genf. In seiner Philosophie entscheidend beeinflußt durch ¶ Maine de Biran, dessen Werke er seit 1845 herausgab. Seine Front war eingestellt gegen den Materialismus unter Vertretung eines Spiritualismus stark christlicher Prägung.

Werke: Maine de Biran, sa vie et ses pensées, 1877²; Les systèmes de la philosophie ou les philosophies affirmatives, 1909; La définition de la philosophie, 1904; Le libre arbitre, 1890; Le problème du mal, 1869; Le Père céleste, 1880²; La vie éternelle, 1909⁷; Le credo des chrétiens, 1901. — Ueber N. vgl. Ph. Bridel: E. N., 1901; — Hélène Naville: E. N., sa vie et sa pensée, 2 Bde., 1913, 1917; — RE³ XXIV, S. 232 ff.

3. Henri Adrien, Philosoph, Sohn von 2, * in Genf 6. Febr. 1848. Ursprünglich Theologe, 1876—93 Professor der Philosophie in Neuchâtel, jetzt in Genf. Hauptfach Logik und Klassifikation der Wissenschaften.

Werke: St. Augustin, étude sur le développement de sa pensée, 1872; Julien l'Apostat et sa phil., 1872; De la classification des sciences, 1920; Liberté, égalité, solidarité, Essai d'analyse, 1924. **Paira.**

Nazaräer ist eine andere Form des alten Christennamens ¶ Nazoräer, der besonders in judenchristlichen Kreisen üblich war. Im Westen nennt man die Judenchristen Nazaräer (Hieronymus). Diese sind in ihrer Stellung zur Jungfrauengeburt, zur Gesetzesfrage und zur Gemeinschaft mit den Heidenchristen nicht einheitlich, doch ist eine Unterscheidung von strengeren „¶ Ebioniten" und milderen „Nazaräern" fraglich. Nach

Epiphanius (haer. 18) ist „Nasaräer" der Name einer vorchristlichen jüdischen Sekte, die in manchen Stücken (Beschneidung, Sabbatfeier) wie Juden lebt, Opfer und Fleischgenuß dagegen verwirft und das Gesetz für gefälscht hält. — ¶ Judenchristentum, 3. **Michel.**

Nazaräerevangelium. Von einem Evangelium in hebräisch-aramäischer Sprache, das die judenchristlichen ¶ Nazaräer benutzt haben, berichtet Hieronymus, freilich auf eine Weise, welche die Feststellung erschwert, ob und — wenn tatsächlich — in welchem Umfang sich das, was er mitteilt, auf das gleiche Evangelium bezieht, das bei ihm ¶ Hebräerevangelium heißt (s. den Ueberlieferungsstoff bei E. Klostermann, Apokrypha II: Kleine Texte VIII, (1904) 1929 [3], S. 5 ff). Nach den Untersuchungen von A. Schmidtke (s. Lit.) ist es wahrscheinlich, daß mindestens das meiste, was bei ihm die Marke „Hebräerevangelium" trägt, eigentlich zum N. gehört, einer judenchristlichen Bearbeitung des Mtth unter Verwendung anderer Ueberlieferungen, kanonischer wie unkanonischer. Ihm weist man, gewiß mit Recht, die von Mtth abweichenden Lesarten eines als Judaikon bezeichneten Evangeliums (s. Tischendorf, Notitia cod. Sinaitici, 1860, S. 58, und Schmidtke, S. 32 ff) zu. Es war wohl schon dem Ignatius (Ad Smyrn. 3, 1. 2; vgl. Hieronymus, vir. inl. 16) und dem Hegesipp (Eusebius' Kirchengeschichte IV 22, 8) bekannt und hat auch noch bei späteren Kirchenschriftstellern Spuren hinterlassen. Ob die aramäische Gestalt die Urform oder eine Uebersetzung aus dem Griechischen darstellt, ist noch nicht entschieden.

A. Schmidtke: Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, TU XXXVII 1, 1911; — H. Waitz bei E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924 [2], S. 10—32. **W. Bauer.**

Nazarener, 1. eine unter diesem (von den Klassizisten stammenden) Spottnamen bekannt gewordene Gruppe deutscher Maler, die sich in Gesinnungsverwandtschaft und im Kampfe gegen akademische Schablone bereits in Wien gefunden und 1810 in Rom als Bruderschaft des hl. Lukas zusammengeschlossen hatten; ihr eigentlicher Name ist also „Lukasbrüder". Auf der Ueberzeugung fußend, daß eine neue religiöse Kunst entstehen müsse und daß diese nur entstehen könne aus einer festen Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft heraus in Anknüpfung an die altdeutschen Meister und den jungen ¶ Raffael, siedelte man sich in dem Kloster San Isidoro an, in dessen Refektorium man gemeinsam malte, einander Modell stand und sich zu würdigen Mahlzeiten und Feiern versammelte. Die Arbeit ging unter strenger gegenseitiger Kontrolle vonstatten; dadurch wurde nicht nur ihre innere, sondern auch vor allem ihre technische Werthöhe gewährleistet. Klare Zeichnung, warme Farben und eine stille, ungewöhnliche Freudigkeit zeichnen die Bilder dieser (weitaus wichtigsten) Frühzeit aus. — ¶ Overbeck war durchaus Mittelpunkt des Kreises, vorbildlich in bezug auf Lauterkeit des Wesens und Begabungshöhe; an originaler Kraft war ihm der allzufrüh verstorbene Pforr vielleicht noch überlegen. ¶ Cornelius war nur eine Zeitlang Mitglied; andere, wie L. ¶ Richter, ¶ Schnorr v. Carolsfeld, C. Peschel u. a., waren der Gruppe nur innerlich verbunden. Unter den anderen „Brüdern" ragen Ph. ¶ Veit, Scheffer v. Leonhardsberg und allenfalls noch W. Schadow hervor. Passavant ging zur Kunstschriftstellerei über, Hottinger, Sutter, L. Vogel, Wintergerst sind spurlos untergetaucht. Nur etwa ein Jahrzehnt lang hielt sich die Bewegung; dann schwand die Kraft des Zusammenhalts: die einen starben, die anderen gingen abseits oder kehrten in die Heimat, den Dritten fehlte es an Kraft und Eigenart für die besondere Aufgabe. Nur Overbeck hielt ziemlich unbeirrt die Linie ein und ist auch bis zuletzt Rom treu geblieben. Dokumentarisch für den römischen Kreis sind die bekannten Fresken der Casa Bartholdy (jetzt Berlin). — Eine zweite Generation von „N." war in der Folgezeit verstreut vorhanden. Wien wurde eine Art Zentrale; von den hier wirkenden Vertretern M. v. ¶ Schwind, E. v. ¶ Steinle und J. v. ¶ Führich hat lediglich der letztgenannte — darin Overbeck vergleichbar — mit strenger Ausschließlichkeit an seiner religiösen Sendung festgehalten. — ¶ Malerei: IV, 1 a.

P. F. Schmidt: Die Lukasbrüder („Schöpfung", Bd. 3), 1924; — C. G. Heise: Overbeck und sein Kreis, 1928; — J. Schnorr v. Carolsfeld: Briefe aus Italien, 1886; — M. Howitt: F. Overbeck, 1886. **O. Beyer.**

2. Täufersekte (auch „Nachfolger Christi", „Gläubige in Christo", „Brüderschaft") im ehemaligen Südungarn (Szegedin), Siebenbürgen, Oesterreich, Elsaß, Ohio (U.S.A.); zusammen etwa 25 000 „Glieder", 1839/40 durch ungarische Schmiede, die in Hauptwyl mit ¶ Fröhlichianern in Berührung gekommen waren, nach ihrer Heimat übertragen, 1848 bis 1878 schwer bedrückt, seit 1895 geduldet. Die Anhänger stammen vor allem aus reformierten Kreisen und sind fleißige, nüchterne, ehrliche, sparsame, darum wohlhabende Leute durchweg aus niederen Schichten. Die Bibel ist ihnen Sammlung der Gebote Gottes; leidender Gehorsam; Schwören, Fluchen, Waffentragen zwecks Tötung ist Sünde; der Tod ist eine Freude. Beim Gottesdienst eifriger Gesang, knieendes Gebet; der sich „berufen" fühlende Bruder spricht unter Liedangabe über einen Text. Tauchtaufe mit Handauflegung; Abendmahl bei geschlossenen Türen; Oelsalbung der Kranken; Versammlungen durchweg in Privathäusern. Bischöfe, Evangelisten, Presbyter (diese mit weitgehendem Einfluß), Lehrer, Sänger, Armenhelfer, Kassenverwalter werden gewählt. Theologie ist „Fleisch".

Neue Zionsharfe für die Gemeinde der Glaubenden in Christo, 1881; — Gustav Türk: Die N. (Meißner St. Afra-Programm Nr. 513), 1888; — RE [3] XIII, S. 672 ff; — Hylkema in Doopgezinde Bijdragen 44, 1904, S. 160 ff.

3. Württembergische Pietisten („Neukirchliche"). Stifter: Seidenweber Joh. Jakob Wirz (1778—1858) in Basel, seit 1850 bei Zürich, mystisch-visionär inspirierter Prophet nach Art ¶ Lorbers. Früh mit Gemeinschaften, auch den schwäbischen (Köllner), verkehrend, trat er, nachdem er 1826 Leiden, Tod, Höllenfahrt, Auferstehung Christi „durchlitten", selbständig auf und gewann Anhänger in der Schweiz, Baden, Württemberg, Bayern, Herford, Barmen, Bessarabien (in beiden letzteren aus den Verehrern des zu Wirz übergetretenen Ignaz ¶ Lindl gesammelt). Sämtliche Kirchen werden verworfen. Aus Gal 4 $_{26}$ stammt die Theorie von der „oberen Muttergemeinde"; die Lehre von der Mittlerschaft Marias und der Heiligen und das Kreuzschlagen hat Wirz wohl in Lyon, wo er kurz weilte, übernommen. Sabellianisch klingt Jesus = Jehova; mystisch Marias „doppelte Tinktur", die Verbrennung von Jesu paradiesisch gewordenem Auferstehungsleib durch das Feuer der Liebe Gottes, die dreifache Wiedergeburt; albigensisch Satans vorweltliche Stellung; rationalistisch Christi im Herzen zurückgebliebener Lebensgeist und Auferstehung mit Hilfe seiner Freunde, was 1850 in Basel zu einer Spaltung führte. — In Württemberg ist die Sekte wohl ausgestorben; sonst ist nichts mehr festzustellen.

Joh. Jakob Wirz: Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes, 2 Bde., 1863—64; — Derſ.: Briefe, 3 Bde., 1866—73; — Biographie von Joh. Jakob Wirz, 1862; — RE³ XIII, S. 674 ff; — Chriſtian Palmer: Gemeinſchaften und Sekten Württembergs, 1877, S. 143 ff. **Stocks.**

Nazareth, Mtth 2 $_{23}$ Mrk 1 $_{9}$ Luk 1 $_{26}$ Joh 1 $_{46}$ u. ö. als Heimat der Eltern Jeſu und Jeſu ſelbſt genannt (¶ Jeſus Chriſtus: A, 2, Sp. 119 ff; vgl. ¶ Nazoräer), das heutige en-nāṣira, in Untergaliläa auf dem den Nordrand der Ebene Jesreel einfaſſenden Gebirge, 350—400 m über dem Meeresſpiegel gelegen, mit etwa 8000 ausſchließlich chriſtlichen Einwohnern und vielen, aber nicht-beglaubigten Stätten der Erinnerung an Jeſus.

G. Dalman: Orte und Wege Jeſu, (1919) 1924³, S. 61 ff; — H. Guthe: Paläſtina, (1908) 1927², S. 149 ff; — RE³ XIII, 676 ff. **Eißfeldt.**

Nazoräer. Im NT wird Jeſus ſowohl Ναζωραῖος als auch Ναζαρηνός genannt (¶ Jeſus Chriſtus: A, 2, Sp. 121); Mtth, Joh und Apgſch verwenden die erſte Form, Mrk die zweite, Luk ſchwankt. Philologiſch macht die erſte Form Schwierigkeiten, weil ſie ſich ſchwer von dem Wort ¶ „Nazareth" ableiten läßt. Nazareth (Nazara) in Galiläa iſt nach der nt.lichen Ueberlieferung die Heimat Jeſu. Im AT und im Spätjudentum wird der Ort nicht erwähnt, doch haben wir keinen Anlaß, an ſeiner Exiſtenz zu zweifeln, zumal das NT konkret von ſeiner Minderwertigkeit ſpricht (Joh 1 $_{46}$). Weil nur dieſe griechiſche Ueberlieferung und auch dieſe in verſchiedener Form den Ortsnamen wiedergibt, iſt eine etymologiſche Ableitung von Ναζωραῖος aus Nazareth (Nazara) immerhin möglich. In Mtth 2 $_{23}$ liegt wohl ein Hinweis auf den Meſſias von Jeſ 11 $_{1}$ („Sproß") vor und die Verbindung mit Nazareth iſt hier künſtlich. Der etymologiſchen Schwierigkeit entgeht man durch die neuerdings beliebte Annahme, daß eine Wortbildung wie „Amoräer" und „Saboräer" vorliegt; dann würden wir es mit der Bezeichnung eines Berufes oder einer Lehrtätigkeit zu tun haben. Jeſus würde in dieſem Fall als Anhänger einer Täuferſekte N. (= Beobachter, Obſervant; ¶ Mandäer, 1) genannt werden (ſ. die Literatur in W. Bauers Wörterbuch zum NT, 1928, Sp. 839 f). Dieſer Deutung gegenüber entſtehen indes ſachliche Bedenken: Nach dem NT werden weder die Anhänger ¶ Johannes' des Täufers noch die erſten Jünger Jeſu als N. bezeichnet; erſt ſpäter ſpricht man von einer Sekte der N. (Apgſch 24 $_{5}$). — Später iſt die Bezeichnung „N." für die Chriſten im Orient bei Juden, Perſern und im Islam geblieben, während ſie im Weſten auf die Judenchriſten (¶ Judenchriſtentum, 3; ¶ Nazaräer) eingeſchränkt wurde. Epiphanius will eine vorchriſtliche jüdiſche Sekte der „Naſaräer" (haer. 18. 29 $_{6}$) von der judenchriſtlichen der N. und den ¶ Naſiräern (haer. 29 $_{5}$) unterſcheiden. Es iſt möglich, daß ihm eine Quelle vorlag, nach der die Judenchriſten als jüdiſche Sekte geſchildert wurden; oder hat es wirklich eine vorchriſtliche jüdiſche Sekte dieſer Art ohne Opfer und Fleiſchgenuß gegeben? **Michel.**

Neander, 1. Auguſt (1789—50), evg. Theologe. * als David Mendel in Göttingen, mütterlicherſeits mit Moſes ¶ Mendelsſohn verwandt, fand er über Plato, Plutarch und Schleiermacher den Weg zu Chriſtus und nahm bei ſeiner Taufe den Namen A. N. an. In Halle wirkte ¶ Schleiermacher, in Göttingen G. J. ¶ Planck beſonders ſtark auf ihn ein; auch M. ¶ Claudius gewann Einfluß auf ihn. 1811 habilitierte er ſich in Heidelberg für Kirchengeſchichte, wurde hier 1812 ao. Prof., 1813 ord. Prof. in Berlin, wo er ſpäter Oberkonſiſtorialrat und Mitglied des brandenburgiſchen Konſiſtoriums, 1839 auch Mitglied der Akademie wurde. Sein Hauptfach war die Kirchengeſchichte; daneben las er aber auch Exegeſe (vorwiegende praktiſch), Dogmatik, Symbolik und ſeit Schleiermachers Tode auch Ethik. Seine Theologie war die ſogenannte Pektoraltheologie (pectus est, quod facit theologum; ¶ Erweckungstheologie); die Orthodoxie lehnte er ebenſo ab wie den Rationalismus und namentlich die ¶ Hegel'ſche Philoſophie; von der Evg. Kirchenzeitung ¶ Hengſtenbergs ſagte er ſich nach deren Vorſtoß gegen ¶ Geſenius und ¶ Wegſcheider öffentlich los (Erklärung über ſeine Teilnahme an der Evg. Kirchenzeitung, 1830²). Als Kirchenhiſtoriker pflegte er beſonders die Monographie. Stärke und Schwäche ſeiner Darſtellung iſt dadurch gekennzeichnet worden, daß in ihr die Kirchengeſchichte nur als eine große Auslegung des Gleichniſſes vom Sauerteig, nicht aber auch vom Senfkorn erſcheine. Ermüdend wirkt, daß als Prinzipien der hiſtoriſchen Entwicklung nur Aktion und Reaktion in immer neuen Formen erſcheinen. Vorzüge ſind der gute Stil, die gründliche Kenntnis der Quellen und die liebevolle Einfühlung auch in die fremdeſte Individualität (¶ Kirchengeſchichte: I, 6; vgl. ¶ Bibelwiſſenſchaft: II, 4a).

N. gründete mit C. J. ¶ Nitzſch und Jul. ¶ Müller (nach dem Eingehen von ¶ Tholucks Literariſchem Anzeiger 1849) die Deutſche Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben. — Vſ. u. a.: Ueber den Kaiſer Julian und ſein Zeitalter, (1812) 1867²; Der hl. Bernhard und ſein Zeitalter, 1813 (neueſte Ausgabe von Deutſch, 1889); Genetiſche Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, 1818; Der hl. Johannes Chryſoſtomus und die Kirche, beſ. des Orients, in deſſen Zeitalter, (1822) 1848²; Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte des chriſtl. Lebens, 2 Bde., 1823 f; Antignoſtikus oder Geiſt des Tertullianus und Einleitung in deſſen Schriften, (1824) 1849²; Allgemeine Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche, 5 Bde. in 10 Abt. (bis zum Tode Bonifatius' VIII), (1825—45) 1842 ff²; 11. Abt. bis zum Baſler Konzil, hrsg. von K. Th. Schneider, 1852; Geſchichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apoſtel, 1832; Leben Jeſu, 1837 (gegen D. F. ¶ Strauß), 1873⁷; Theobald Thamer, der Repräſentant und Vorgänger moderner Geiſtesrichtung im Reformationszeitalter, 1842; Ueber die geſchichtliche Bedeutung der Penſées Pascals für die Religionsphiloſophie insbeſondere, 1847²; Pascals Auffaſſung des eigentümlich Chriſtlichen, 1847; — Wiſſenſchaftliche Abhandlungen (für die Berliner Akademie, 1841—50), hrsg. von Juſtus Jacobi, 1851. — Geſamtausgabe ſeiner Werke, 14 Bde., 1862—75. — Ueber N. vgl. ADB 23, S. 300 ff; — RE³ XIII, S. 679 ff; — Hagenbach: N.s Verdienſte um die Kirchengeſchichte (ThStKr 1851, S. 543 ff); — F. Chr. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geſchichtsſchreibung, 1852, S. 202 ff; — Ad. Harnack: Rede auf A. N., 1889; — A. Hausrath: D. F. Strauß I, 1876, S. 83 f; — Derſ.: R. Rothe I, 1902, S. 124 ff. **K. Bauer.**

2. Chriſtoph Friedrich (1724—1802), evg. Kirchenliederdichter. * zu Eckau im Kurlande, 1750 Pfarrer zu Kabillen, zuletzt ſeit 1756 in Grenzhof, 1771 war er mit der Ausarbeitung des kurländiſchen Kirchengeſangbuches betraut. Seine Lieder ſind zumeiſt Umdichtungen rationaliſtiſcher Art. Die Lieder „Am Kreuz erblaßt", „Chriſt, alles was dich kränket", „Es eilt der letzte von den Tagen", „Dich ſeh ich wieder, Morgenlicht", „Lobſinge, meine Seele" und „Nicht um ein flüchtig Gut der Zeit" begegnen in verſchiedenen Geſangbüchern.

E. E. Koch VI³, S. 233. **Paul.**

3. Joachim (1650—80), evg. Kirchenliederdichter, * in Bremen, 1674 Rektor der Lateinſchule in Düſſel-

dorf, wo er auch zu Predigt und Seelsorge verpflichtet war, richtete hier auch Privat-Erbauungsversammlungen ein, 1679 Hilfsprediger in Bremen. In Frankfurt war N. 1673 durch den Umgang mit ¶ Spener und J. J. ¶ Schütz für den Pietismus gewonnen worden; wegen seines Eintretens für denselben, das ihn zu Willkürlichkeiten in der Verwaltung des Amtes, zur Warnung vor dem Gebrauch des Abendmahls führte, wurde er von der Kirchenbehörde abgesetzt, aber nach Widerruf wieder eingesetzt. N. starb, ohne den großen Erfolg einiger seiner Lieder — im ganzen 57 — erlebt zu haben. Seine vier „Königslieder": „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren", „Wunderbarer König, Herrscher von uns allen", „Sieh, hier bin ich, Ehrenkönig", „Unser Herrscher, unser König" haben in den meisten evg. Gesangbüchern Aufnahme gefunden. Bezüglich der Formschönheit seiner Lieder steht N. wohl P. ¶ Gerhardt nach, aber nicht an Bußernst, an tiefem Gefühl, an Frische der Empfindung; 20 Melodien stammen von ihm (¶ Kirchenlied: I, 3c; II, 4, Sp. 941). Nicht vergessen soll sein Wahlspruch sein: „Ich will mich lieber zu Tode hoffen als durch Unglauben verloren gehen."

Erste Ausgabe seiner Lieder: „A et Ω, Joachimi Neandri Glaub- und Liebes-Uebung. Auffgemuntert durch Einfältige Bundes-Lieder und Dank-Psalmen", 1680. — Ueber N. vgl. RE³ XIII, S. 687 ff; — ADB 23, S. 327 ff; — J. H. Reitz: Historie der Wiedergebohrnen IV, 1740, S. 42 ff; — K. Vormbaum: J. N.s Leben und Lieder, 1860; — Brenning: J. N., 1875; — J. F. Iken: J. N., sein Leben und seine Lieder, 1880; — Wissenschaftliche Arbeiten des Rheinischen Predigervereins, 1880, S. 46 ff; — W. Nelle: Unsere Kirchenliederdichter III, 1916³, S. 65 ff; — E. E. Koch VI³, S. 16 ff. **Glaue.**

4. Michael (ursprünglich Neumann; 1525—95), Humanist und Pädagoge, * zu Sorau (Niederlausitz), studierte 1544—47 in Wittenberg, kam 1547 als Lehrer nach Nordhausen und 1550 an die Klosterschule Ilfeld, deren Leiter er nach dem Tode ihres Gründers, des evg. Abtes Thomas Stange († 1559), wurde und bis zu seinem Tode blieb. N. verfügte als Schüler ¶ Melanchthons über eine vollständige Kenntnis des Lateinischen und Griechischen, außerdem beherrschte er das Hebräische und die diesem verwandten Dialekte. Seine sehr zahlreichen schriftstellerischen Werke dienten den Bedürfnissen des Unterrichts, in erster Linie in den drei alten Sprachen, außerdem in Dialektik, Rhetorik, Ethik, aber auch in Physik, Geographie und Geschichte. Die umfangreiche Vorrede zu seinen „Erotemata Graecae linguae" (1565), die mit ausgebreitetster Sachkenntnis von Bibliotheken, Handschriften und Büchern aus dem Gebiet der weltlichen und kirchlichen Literatur handelt, ist wohl die erste Literaturgeschichte. In seinem „Bedenken, wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen" (1580) entwickelt er seine pädagogischen Grundsätze: systematisch ohne Uebereilung vom Leichten zum Schweren stufenweise fortzuschreiten, und wenn er auch das Hauptgewicht auf die humanistische (und religiöse) Ausbildung legt, wie alle seine Zeitgenossen, so zeigt er doch ein überraschendes Interesse für die Realien, namentlich Geschichte und Geographie, und das im praktischen Leben Brauchbare. Neben Joh. ¶ Sturm und Val. ¶ Trotzendorf ist N. der bedeutendste evg. Pädagoge des 16. Jhd.s; seine Ilfelder Schule wurde von Melanchthon als das beste Seminar im Lande gerühmt.

Mor. Klemm: M. N. und seine Stellung im Unterrichtswesen des 16. Jhd.s, Diss. 1884. — H. Heineck: Aus dem Leben M. N.s, 1925; — ADB 23, S. 341 ff; — RE³ XXIV, S. 235 ff (mit älterer Literatur). **Dannenbauer.**

Neapel, im 8. Jhd. v. Chr. als griechische Kolonie gegründet, 326 v. Chr. von den Römern erobert. Die Bischofschronik nennt als ersten Bischof N.s den vom hl. Petrus bekehrten Aspren (Asprenas). Der erste in alten kirchengeschichtlichen Quellen auftauchende Bischof ist Calepodius, in den Unterschriften der Synode von Sardika 343/44. Die starke Ausbreitung des Christentums schon im 1. und 2. Jhd. bezeugen die Katakomben von S. Gennaro, Gaudioso und Severo. Zwischen 966 und 992 wurde N. zum Erzbistum erhoben mit den Suffraganstühlen Aversa, Cumä, Ischia, Nola und Pozzuoli. An der von ¶ Friedrich II, dem Hohenstaufen 1224 begründeten Universität wirkte 1272—74 auch ¶ Thomas von Aquino. Juan ¶ Valdés und seine Schüler suchten in N. die Reformation einzuführen (¶ Italien, 4). Berühmt ist N. durch das ¶ Januarius-Wunder (¶ Blutwunder), das alljährlich in der Kapelle S. Gennaro der Kathedrale S. Maria Assunta stattfindet. Zum Erzbistum N. gehören heute die Suffraganstühle Acerra, Ischia, Nola und Pozzuoli. Es zählt rund 800 000 Katholiken in 10 Dekanaten und 106 Pfarreien, etwa 1000 Priester, 38 männliche Ordensniederlassungen mit gegen 800 Priestern und 150 Laienbrüdern, 200 weibliche Klöster mit 2000 Schwestern.

Barth. Capasso: Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia, 3 Bde., Neapel 1881/92; — Stanislaus d'Aloe: Storia della chiesa di N., 1861; — Hans Achelis: Die Bischofschronik von Neapel (ASA 40, 1930, Nr. 4); — Derſ.: Der Marmorkalender von Neapel, 1929; — KHL II, Sp. 1091 f. — Zur Geschichte der Universität N. vgl. PrJ 198, 1924, S. 241 ff (mit Literatur). **Aufhauser.**

Nebe, 1. August (1826—95), evg. Theologe, * in Koblenz, 1853 Pfarrer in Herborn, auch Professor am dortigen theologischen Seminar und Dekan, 1870 Pfarrer in Roßleben (Prov. Sachsen).

Vf. u. a.: Der Bekenntnisstand der evg. Kirche in Nassau, 1867; Die evg. Perikopen des Kirchenjahres, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt, 3 Bde., 1886—87³; Die epistolischen Perikopen des Kirchenjahres, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt, 3 Bde., 1883²; Dispositionen zu den epistolischen Perikopen des Kirchenjahres, 1876; Zur Geschichte der Predigt, 3 Bde., 1879; Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien ausgelegt, 2 Bde., 1881; Die Auferstehungsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien ausgelegt, 1882; Luther als Seelsorger, 1883; Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi, nach Mtth und Luk ausgelegt, 1893.

2. Gustav (1835—1919), evg. Theologe, * in Roßleben (Prov. Sachsen), 1862 Pfarrer in Uichteritz, 1868 Oberpfarrer und Superintendent in Weißenfels, 1874 Ober-Domprediger und Superintendent in Halberstadt, 1883 Generalsuperintendent der Provinz Westfalen, seit 1905 im Ruhestand in Eisenach.

Vf. neben vielen Predigten und Aufsätzen u. a.: Die Stellung der Kirche zur Arbeiterfrage, 1872; Die Kirchenvisitationen des Bistums Halberstadt in den Jahren 1564 und 1589, 1880; Die Zeugnisse des NT.s von der Hoffnung, 1888; Gründungen westfälischer Gemeinden im 19. Jhd., 1900; Der Hausvater als Hauspriester, 1908. **Glaue.**

Nebengottesdienste.

Wird der Begriff des ¶ Gottesdienstes (: IV) durch die Verbindung von Wort, Gebet und Lied zu gemeinsamer Feier oder ¶ Erbauung gebildet, so sind N. alle kultischen Veranstaltungen, die den Hauptgottesdienst umgeben. Die Reformation fand in der Kirche ein reiches System von N. vor: Horen, die nur den Mitgliedern der Klöster und Stifte (¶ Brevier, 1), Metten und Vespern, die auch den Laien zugänglich waren. Wie auch sonst hat Luther neuen

Wein in die alten Schläuche gefüllt (¶ Brevier, 5): Waren jene N. ganz liturgisch gehalten, so stellte er sie in den Dienst der Verkündigung des Wortes und des Unterrichtes der Jugend, wenn auch, zumal vor den hohen Festen, rein liturgische Metten und Vespern sich bis in die Gegenwart gehalten haben. Die andern erhalten zum Mittelpunkt entweder eine Predigt oder die Unterweisung der Jugend im Katechismus. So entstand wiederum ein dem Geist der neuen Kirche entsprechendes System von N. mit dreierlei Formen: homiletisch, katechetisch und liturgisch gehaltenen Veranstaltungen.

1. N. mit einer Predigt im Mittelpunkt finden wohl überall an Sonn- und Feiertagen des Morgens, des Nachmittags und des Abends statt. Dazu kommen in der Advents- und Passionszeit besondere Andachten an einem Wochentag, ferner als besondere Veranstaltungen für kleinere Kreise Bibel-, Bet- und Missionsstunden. Die an erster und zweiter Stelle genannten N. haben eine ganz andere Art an sich als der Hauptgottesdienst (¶ Gottesdienst: III, 3; VI): sie sollen viel einfacher und traulicher gehalten werden. Eine solche Feier in der Frühe oder am Abend bei Licht, aus jenen drei Bestandteilen, Gebet, Lied, Predigt einfach gestaltet, kann viel Stimmung und viel Stärkung den einfachen Menschen, Hausfrauen, Dienstboten und andern sogenannten kleinen Leuten zuführen. Nicht anders oder noch mehr kann eine Advents- oder Passionsandacht abgehetzten Menschen eine durch den Hintergrund der Kirchenjahreszeit verstärkte Berührung mit Gott bereiten. Hat man nur etwas Sinn für diesen wertvollen Teil der Gemeinde, dann bemüht man sich, ihnen eine schöne, warme Feier zu bereiten, deren Mittelpunkt ein traulisches, persönlich oder praktisch gehaltenes Predigtwort ist. Zu Unrecht unterscheidet man Predigten für diese N. von den andern dadurch, daß man sich auf sie weniger oder gar nicht vorzubereiten habe. Schlichter sollen diese Predigten sein, aber ja nicht oberflächlicher. Hier ist auch die Stelle, wo das freie ¶ Gebet (: V) das agendarische ersetzen darf. Ebenso wäre hier eine Gelegenheit gegeben, wenn Männer und Frauen aus der Gemeinde zu ihr sprechen sollten. Wenn die gewöhnliche Gedankenpredigt nicht mehr zieht, so mag die Darstellung von Lebensbildern (protestantischer Heiligenkalender), oder eine Schilderung aus dem Gebiet der Mission, des Gustav-Adolf-Vereins oder der Inneren Mission stärkere Anziehungskraft erproben. Die Möglichkeit, freiere kultische Feiern zu gestalten, ist wie es scheint, noch lange nicht genügend ausgeschöpft.

2. Die unterrichtlich gehaltenen N. sind zunächst ¶ Kindergottesdienst, Kinderlehre, ¶ Christenlehre. Diese teils neuen, teils alten Formen kirchlicher Einwirkung auf die Jugend müssen immer davor bewahrt werden, daß ihre Eigenart als Gottesdienst hinter der pädagogischen Gestaltung zurücktritt. Blühen die Kindergottesdienste noch, so gehen die Veranstaltungen für die konfirmierte Jugend (¶ Jugendgottesdienst) auch auf dem Land weithin stark zurück. Man kann sie höchstens davor bewahren, wenn man sie möglichst wenig schulmäßig gestaltet und den Bedürfnissen und auch den äußeren Lebensverhältnissen der Teilnehmer entgegenkommt. Müssen wir doch überhaupt, nachdem der Zwang und auch schon oft die Gewohnheit weggefallen ist, auf das Bedürfnis als Triebfeder rechnen. Darum müssen alle alten Formen daraufhin geprüft werden, ob sie noch der heutigen Zeitlage, zumal ob sie der heutigen Jugend angepaßt sind.

3. Die dritte Gruppe von N., die liturgischen, umfaßt mehrere Unterarten von verschiedenem Alter. Neben die oben genannten Metten und Vespern, die sich besonders an die großen Feste anschlossen, traten zuerst die sogenannten ¶ Liturgischen Andachten. Die neueste Entwicklung auf dem kultischen Gebiet (¶ Gottesdienst: V. VI, 5; ¶ Liturgische Bewegung) hat weder die unterrichtlichen noch die homiletischen Formen der N. berührt, sondern zu einer weiteren Ausgestaltung gerade der liturgischen geführt. Ueberblickt man die neueren Bemühungen, so gewinnt man den Eindruck, daß nun mit allen Mitteln versucht werden soll, die für jene beiden ersten Formen nicht mehr zu gewinnenden Menschen von heute, nicht zuletzt auch die der ¶ Jugendbewegung entstammenden, an ihrem Sinn für Stimmung und Schönheit zu fassen. Ganz neue Formen intimer Andachten in einem aufeinander abgestimmtem Kreis bieten N. ¶ Otto und K. B. ¶ Ritter an. Es herrscht reiches, vielleicht überreiches Leben auf diesem Gebiete — vielleicht ein neues Kapitel in der reichen Geschichte kirchlicher Illusionen. Ein abschließendes Urteil ist noch nicht möglich. Erfahrung und grundsätzliche Kritik müssen zusammenwirken, um Spreu und Weizen, Befriedigung echter Bedürfnisse und Sensation zu scheiden. Außerhalb des kultischen Gebietes liegen jedenfalls schon die musikalischen Feierstunden, erst recht die sogenannten ¶ Lichtbildergottesdienste und die Religiösen Spiele (¶ Mysterienspiele, ¶ Laienspiel).

Vgl. die Literatur zu ¶ Gottesdienst: V; ¶ Liturgische Andachten; ¶ Liturgik. **Niebergall.**

Nebo. 1. Name des babylonischen Gottes Nabû, des Herrn der Schreibkunst und Inhabers der Schicksalstafeln (¶ Babylonien: II, 3 g), im AT (Jes 46 1). Die Vorstellung von Nabû hat wahrscheinlich auf die von Jahve eingewirkt; so wird wohl der Gedanke, daß Jahve ein Buch (des Lebens) führt (Ex 32 32 Ps 69 29 139 16), der Vorstellung vom Schreibergott Nabû entlehnt worden sein. — 2. Geographischer Name, nämlich a) einer Stadt in Juda (Esra 2 29 u. ö.), b) einer Stadt im Stamme Ruben oder in Moab (Num 32 3. 38 Jes 15 2 u. ö.), c) des Berges, auf dem Mose gestorben ist (Deutn 32 49 34 1). Diese Namen haben wohl mit dem des Gottes N. nichts zu tun und dürfen daher nicht als Beweisgrund für die Annahme in Anspruch genommen werden, daß in vorisraelitischer oder israelitischer Zeit ein Nabû-Kultus in Kanaan verbreitet gewesen sei und den Anlaß zu entsprechenden geographischen Namen gegeben habe. Vielmehr bedeutet N. als geographische Benennung wohl einfach „Höhe", wie denn die Stadt N. in Moab (b) ihren Namen offenbar von dem bei ihr liegenden Berg N. (c) hat. Der heutige dschebel nebā, 15 km östlich von der Nordostecke des Toten Meeres, 806 m hoch, ist nach Lage und Name mit dem Berg N. von Deutn 32 49 34 1 identisch.

Literatur zum Gott N. unter ¶ Babylonien (: II. III), darunter besonders H. Zimmern in KAT 1903 3, S. 402. 405 ff. — Zum geographischen Namen N. vgl. Th. Nöldeke in ZDMG XLII, 1888, S. 470 f. — Zum Berg N. vgl. J. Garrow Duncan: Jebel Sawādā, a probable Site for Mount Nebo (Palestine Exploration Fund, Quart. Stat. LIX, 1927, S. 197 ff). — Zu beiden vgl. auch RE 3 XIII S. 690 ff; XXIV, S. 238. **Eißfeldt.**

Nebukadnezar (II), Septuaginta: Ναβουχοδονοσορ, Strabo: Ναβοκοδροσορος, besser auch Nebukadrezzar, babylonisch. Nabû-kudurri-uṣur „Nebo, beschütze meine Grenze!", König von Babylon (604—561 v. Ch.;

¶ Babylonien: I), Sohn Nabopolassars, des Begründers des neubabylonischen Reiches, nahm er schon zu dessen Lebzeiten eine bedeutende Stellung ein und leitete die Feldzüge nach Syrien und Palästina; hierbei siegte er 605 v. Chr. in der Schlacht von Karkemisch über die Aegypter unter Necho (vgl. Jerem 46 $_2$) und Asuruballit II, den letzten Assyrerkönig. Auf der Verfolgung bis an die Grenze Aegyptens vorgedrungen, wurde er durch den Tod seines Vaters von seinem Siegeszuge abberufen, um nach Babylon zur Uebernahme der Herrschaft zu eilen. Von seinen weiteren Kämpfen im Westlande bis zur Zerstörung Jerusalems berichtet Jerem und II Kön 24 und 25 sowie Ezech 21 und 24; Ezech 26 ff erzählt auch von seinen Kämpfen gegen Tyrus, die aber nach Ezech 29 $_{18}$ keinen vollen Erfolg hatten. Die Rache, die N. an Aegypten vollstrecken sollte, ist nicht ganz geglückt; anscheinend ist er 567 v. Chr. gegen Amasis nur bis zur Grenze Aegyptens gelangt. 584 v. Chr. bei den Kämpfen der Meder gegen die Lyder trat er als Vermittler auf. Am besten sind wir durch seine eigenen Keilschrifturkunden über seine Bauten unterrichtet, mit denen er Babylon zur schönsten Stadt der damaligen Welt machte, und die teilweise von der Deutschen Orient-Gesellschaft freigelegt worden sind. — Von seiner Persönlichkeit erfahren wir leider wenig; was das AT sonst noch (im ¶ Danielbuch) berichtet, gehört teils der Sage an, teils ist es wie sein Wohnen in der Einsamkeit von der Person Nabonids, des letzten Königs von Babylon, den auch Herodot als Labynetos kennt, auf ihn übertragen worden.

B. Meißner: Könige Babyloniens und Assyriens, 1927, S. 258 ff. **Opitz.**

Neff, 1. Christian, mennonitischer Theologe, * 1863 zu Ludwigshafen a. Rh., seit 1887 Prediger in Weierhof (Pfalz).

N. ist Herausgeber des Mennonitischen Lexikons, 1913 ff (mit Chr. Hege), sowie der Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, 1925. **Rühle.**

2. Felix (1797—1829), reformierter Theologe, * in Genf, entschloß sich unter dem Einfluß der ¶ Erweckungsbewegung (: 2 b) zum Evangelistenberuf und war 1819—21 erst in der französischen Schweiz, dann in Grenoble und Mens tätig. In London 1823 ordiniert, entfaltete er in den französischen Hochalpen, im Queyrastal eine gesegnete Tätigkeit; sein tiefgehender Einfluß ist heute noch in jener Gegend zu verspüren. Er war ein französischer ¶ Oberlin.

Vf. u. a.: Méditations, 1828; Lettres d'un Prédicateur malade, 1829. — Ueber N. vgl. Ami Bost: Lettres et Biographie de F. N., 2 Bde., 1841; — G. Bernier: Etude sur F. N., 1913; — J. Wachsmuth: Essai sur la vie et l'oeuvre de F. N., 1917; — Adolf Christ: F. N., 1873. **Chappuis.**

Neger.

I. Ethnologisch; — II. Missionsprobleme.

Neger: I. Ethnologisch.

1. Die afrikanischen N. sind als ursprünglich einheitliche Rasse anzusehen, wenn auch vielfach verändert durch Eigenentwicklung der Gruppen und durch Beeinflussung der beiden anderen Rassen Afrikas, der Hamiten und der Pygmäen-Buschmänner (¶ Afrika: II, 1). Besonders die von Nordosten und Norden einströmenden Hamiten haben somatisch und kulturell tief eingewirkt. Sie sind vielfach in der N.bevölkerung aufgegangen und haben diese rassenmäßig veredelt. Ihre Nachkommen bilden häufig bis heute die Herrscherfamilien unter N.stämmen; vereinzelt haben sie sich in größeren Gruppen rein erhalten, aber eine Bantusprache angenommen (Hima-Tussi, Herero). — Die herkömmliche Scheidung in Bantu- und Sudan-N. ist unberechtigt; es gibt Bantu- und Sudan-Sprachen (§ 4), aber nicht Völker, und auch der heutigen sprachlichen Scheidung wird eine sprachliche Einheit beider Gruppen vorangegangen sein, wie der Befund in Wortschatz und grammatischem Aufbau ergibt.

Kulturell kann man den Osten und Süden vom Westen scheiden. Die Wirtschaft beruht im Westen auf teilweise hoch entwickeltem Ackerbau (Hackbau mit Knollenfrüchten); im Osten und Süden tritt neben den Bodenbau (mit Körnerfrüchten) die Viehzucht. Dort herrschen rechteckige Giebeldachhütten vor, hier Bienenkorb- oder Zylinderhütten mit Kegeldach. Hauptwaffe ist im Westen Bogen und Pfeil, im Ost-Süden Speer. Im Westen stehen in Kleidung und Geräten Pflanzenstoffe im Vordergrund, im Ost-Süden Felle und Leder und Metallschmuck. In der Religion herrscht im Ost-Süden Ahnendienst (¶ Totenverehrung: I) vor, im Westen lokale Gottheiten, dargestellt in Schnitzbildern und ¶ Masken und verehrt in Geheimbünden (¶ Afrika: II, 2—6).

2. Man unterscheidet folgende Kulturkreise: a) Altsudanisch mit einer „rhodesischen" Parallelerscheinung: vaterrechtliche ¶ Familie (: I), Feldarbeit der Männer, Fehlen der ¶ Beschneidung, ¶ Totemismus (¶ Afrika: II, 3), Rindenstoff-Kleider, Blättertracht der Frau, Kegeldachhütte. — b) Neusudanisch: größere Staatenbildungen, Feudalwesen, Gelbgußtechnik, Baumwollweberei, Nackenstütze. — c) Westafrikanisch (aus der Südsee abgeleitet, den Erdteil von Osten her querend): Palmfaserstoffe, Giebeldachhütte, Feldarbeit der Frau, Bananenbau, ¶ Mutterrecht, kein Totemismus, Giftordal, Menschenplastiken. — d) Rinderhamiten: Rind, Leder- und Fellkleidung. — e) Nordafrikanisch: Lehmkastenhaus, kunstvolle Lederbearbeitung.

3. Entscheidend für das soziale Leben ist die Sippe (¶ Afrika: II, 2). Der Ehegatte bleibt Glied seiner angestammten Sippe (¶ Familie: I, 2). Mehr als die Eltern hat die Sippe Rechte auf die Kinder eines Ehepaares. Vater und Mutter sind Sachwalter ihrer Sippen. Im Mutterrecht ist der Mutterbruder der eigentlich Erziehungsberechtigte der Kinder seiner Schwester. In der Vaterfolge gehört das Kind der Sippe des Vaters und ihr verbleibt im Erbgang das Vermögen der Einzelfamilie, in der Thronfolge wird des verstorbenen Herrschers Bruder oder Sohn Nachfolger. Entsprechend bedeutet die Mutterfolge Erb- und Thronfolge in mütterlicher Linie. Durchweg, selbst in Mutterfolge, vererbt sich das Totem von Vater auf Sohn. Totemismus gehört also mit Vaterrecht zusammen; mit ihm ist ferner Viehzucht verbunden, mit Mutterrecht dagegen Hackbau und Animismus.

Vaterfolge herrscht in Südost, Nordost und Sudan. In Ostafrika, dem Wandergebiet der hamitischen Viehzüchter, und in den größeren Staaten des Sudan gilt Erstgeburtsrecht des Sohnes. Dagegen in den primitiveren Stämmen mit Vaterrecht (altsudanischer Kreis, verdrängte Splitterstämme von Senegal bis Obernil) sind erste Erben die Brüder und, falls solche fehlen, deren Söhne.

Auch das Mutterrecht hat zwei Ausbreitungsgebiete: a) Vom unteren Sambesi bis zum Ogowe und an der Gold- und Elfenbeinküste, also teilweise zusammentreffend mit der westafrikanischen Kultur. — b) Von Nordafrika ausgehend, also hamitischen Ursprungs (Wolof, Mandingo, weiter im Osten Massai, Nandi, Baganda, Baronga, Hottentotten). Man muß also eine hamitische Ausbreitung vaterrechtlicher und eine zweite mutterrechtlicher Art annehmen.

4. a. Die Südhälfte haben vorwiegend Stämme mit Bantusprachen (¶ Afrika: II, 1 c) inne. Im Südosten die Kaffernstämme, Hauptvertreter die kriegerischen Sulu. Unter ihrem ebenso bedeutenden wie grausamen Fürsten Tschaka entstanden Bewegungen, die einen großen Teil Südafrikas erschütterten und sich bis an den Viktoria-Nyansa fortsetzten (Angoni-Einfälle). Westlich von den Kaffern die Betschuanen, mit Suto und verwandten Stämmen weiter nördlich zwischen Limpopo und Sambesi (Schona). Hier blühte im 15. und 16. Jhd. das Reich Monomotapa (Ruinen von Simbabwe). Im Sambesigebiet die Barotse-Mambunda, die ebenfalls eine unter diesem Namen bekannte politische Einheit schufen. Nördlich anschließend Makua, Konde. Im ehemaligen Deutschostafrika sind durch Raubwanderzüge aus dem Süden (Sulu-Angoni) die älteren Bantu (Gogo, Dschagga) verdrängt; weniger berührt wurden Nyamwesi und Suaheli (letztere durch Araber, Inder, Perser stark verändert). Die Stämme des Zwischenseengebietes sind großenteils von den hamitischen Hima (Tussi) unterworfen, deren Einfluß auch die Ganda und ihnen verwandte Stämme unterlegen haben. Zwischen Sambesi und oberem Kassai lag das schon im 16. Jhd. in Europa bekannte Lundareich (auch nach seinen Herrschern Reich des Muata Jamvo genannt), dem zeitweise auch die Baluba angehörten. Im unteren Kongo lag das Kongoreich (Hauptstadt S. Salvador). Zwischen Obernil und Oberkongo haben die aus dem Nordwesten eingedrungenen Sande eine große Zahl von Stämmen erobert und sich assimiliert. Ungemein verworren sind die Bevölkerungsverhältnisse in Kamerun. Man unterscheidet Duala gruppe (Bakoko und Bakundu), Maka- oder Bangala gruppe und die Fang-gruppe (Jaunde, Bulu, weiter südlich Pangwe). Südlich vom Kongo, in Angola, wohnen die Tjiwokwe, Djagga, Mbundu, im südlichen Angola und Südwestafrika Ovambo (Ndonga, Kwanyama).

4. b. N. mit Sudansprachen (¶ Afrika: II, 1 c) sind im Gebiet des Senegal-Gambia die Wolof-Serer; vom oberen Niger-Gambia bis an die Küste die große Gruppe der Mandingo: Malinke, Djula, Bambara, Soninke, Kpelle-Mende (frühere, nördlich beeinflußte Staatenbildungen: Gana, Mali, Songhai). Östlich anschließend südlich des Nigerbogens die Mossi-Grussi-Gurma-Temgruppe, in Liberia und Elfenbeinküste Kru, auf der Goldküste die Twi-Aschante-Stämme, im südlichen Togo und Dahome die Ewe, in Nigerien die Yoruba, Ibo, Nupe, Efik, in Nordnigerien und in Kolonien weit darüber hinaus die (auch sprachlich) halbhamitischen Haussa, nebst zahlreichen Kleinstämmen, die sich in Kamerun fortsetzen. Auch die Stämme des Ostsudan sind vielfach hamitisch durchsetzt, so die des alten Reiches Bornu (Kanuri, Kanem, Tubu, Zoghawa). Erst im 16. und 17. Jhd. tauchen Bagirmi, Wadai, Darfur als politische Einheiten auf. Im Gebiet des weißen und blauen Nil wohnen die nilotischen Völker (Schilluk, Dinka, Nuer), vorwiegend Viehzüchter.

4. c. Die Zahl der N. in Afrika wird etwa 100 Mill. betragen. Die erst aus neuerer Zeit vorliegenden Zählungen zeigen, daß durchweg die Zunahme der Bevölkerung eine geringe ist, mancherorts finden sich Stillstand und Abnahme. Gründe sind Wander- und Industriearbeit, Proletarisierung in Bevölkerungszentren, mangelnde hygienische Fürsorge und Seuchenbekämpfung, Unterernährung.

5. Der Uebergang der N. aus einem primitiven Leben in teilweise modern europäische Verhältnisse stellt vor die größten Probleme. Haben kurzsichtige Gewinnsucht und politischer Machtwille die Vorhand, so drohen dem N. Entwurzelung und Haltlosigkeit. Immerhin ist neuerdings erkannt worden, daß man in der Erziehung des N.s von den in seinem Volkstum vorhandenen Bildungswerten auszugehen hat, und daß auch in der Verwaltung die einheimischen Herrscher und politischen Einrichtungen zu erhalten und zu benutzen sind (indirekte Verwaltung). — ¶ Neger: II.

Dem Studium des afrikanischen Volkstums (sprachlich, ethnologisch und erzieherisch) wendet besondere Aufmerksamkeit zu das Internationale Institut für afrikanische Sprachen und Kulturen (Hauptsitz London, Deutschland ist an ihm führend beteiligt).

6. Nach ¶ Amerika (: II, 1) sind die N. durch den Sklavenhandel gekommen, der um die Mitte des 16. Jhd.s (zunächst nach Brasilien) begann. In den Vereinigten Staaten leben heute 10½ Mill. N. (einschließlich N.mischlinge), in Brasilien nach der letzten Zählung von 1890: 2 Mill. N. und 4½ Mill. N.mischlinge (Gesamtbevölkerung 14 Mill.), in Westindien: rund 5 Mill. N. und Mischlinge. Die Gesamtzahl der Personen mit N.blut wird also in Amerika annähernd 24 Mill. betragen. In Brasilien und den Vereinigten Staaten (hier besonders seit dem Zusammendrängen großer N.massen in Großstädten: Harlem mit 250 000!) ist ihre Zunahme geringer als die der Weißen. In Brasilien macht die Vermischung mit Weißen (von den Brasilianern „Arianisierung" genannt) starke Fortschritte. Westindien ist dagegen (mit Ausnahme der beiden Inseln Cuba und Portorico mit 75% Weißenbevölkerung) fast ausschließlich Domäne der schwarzen Rasse geworden (z. B. Haiti $^9/_{10}$ N., $^1/_{10}$ Mischlinge.) Die wirtschaftliche und allgemein kulturelle Lage der N. hat sich besonders in den Vereinigten Staaten in den letzten Jahren trotz großer Hemmungen stark gehoben. 1920 gab es in den Südstaaten 925 000 N.-Landwirte, unter ihnen 23% Eigentümer, die übrigen Pächter. Landwirtschaftliche Grundstücke und Gebäude in N.besitz hatten 1900 einen Wert von 69 Millionen, 1920 von 552 Millionen Dollars. Die Zahl ihrer Geschäftsunternehmungen stieg von 50 000 im Jahre 1920 auf 70 000 im Jahre 1926. Es gab 1920 rund 20 000 Geistliche, 56 000 Lehrer, 4900 Aerzte. Die Zahl der Erziehungsanstalten ist bedeutend angewachsen, besonders zu erwähnen sind Tuskegee in Alabama (gegründet von Booker T. Washington), Hampton (Virginia), Fisk University und Howard University. Der glühende Wunsch der meisten N., als Vollamerikaner anerkannt zu werden, ist aber seiner Verwirklichung kaum näher gekommen; sie führen ein Sonderleben mit eigenen Einrichtungen auf allen Gebieten und getrennten Wohnorten, von der Mehrzahl der Weißen möglichst ignoriert oder mit Widerwillen angesehen. Anderseits fehlt es nicht an großzügiger Hilfe von seiten privater Weißer und der Zentralregierung, besonders auf dem Gebiet der allgemeinen und der landwirtschaftlichen Erziehung, und an ehrlichen Bemühungen, durch regelmäßig geführte Besprechungen zwischen führenden Personen beider Rassen die Gegensätze zu mildern und Verständnis anzubahnen. Allgemein wird im Norden die Farbengrenze weniger scharf gezogen als in den Südstaaten. Der N.rasse ist es gelungen, sich in Amerika unter einer ihr anfänglich keineswegs kongenialen Hochkultur durchzusetzen, und sie wird zweifellos weitere Fortschritte machen.

Außer der unter ¶ Afrika (: II) angegebenen Literatur vgl. G. Buschan: Illustrierte Völkerkunde I: Afrika, von M. Haberlandt, 1922; — M. Schmidt: Völkerkunde, 1924; — Atlas Africanus. Belege zur Morphologie der afrikanischen Kulturen, hrsg. von Leo Frobenius und Ritter v. Wilm, 1922 f; — H. Baumann: Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika (ZE 1926, Heft 1—2); — Derſ.: Die materielle Kultur der Azande und Mangbetu (Baeßler-Archiv XI, 1927); — M. Work: A Bibliography of the Negro in Africa and America, New York 1928; — „Africa", Zeitschrift des Internat. Instituts für afrikanische Sprachen und Kulturen in London, seit 1928. **Westermann.**

Neger: II. Missionsprobleme.

1. Schulprobleme; — 2. Ethische Erziehung; — 3. Kirchenfrage; — 4. Rassenkampf. — Zur Geschichte der Mission vgl. ¶ Afrika: III A. B.

Bei aller Verschiedenheit der N. untereinander ist ihre psychologische Veranlagung und die Struktur ihres Gemeinschaftslebens im ganzen so einheitlich, daß die Mission, wo sie es mit N.n zu tun hat, im wesentlichen gleichartige Probleme zu lösen hat.

1. In ihren geistigen Fähigkeiten zeigen N.kinder nach den bisherigen Erfahrungen der Mission (¶ Missionsschulwesen), die der wissenschaftlichen Nachprüfung noch bedürfen, in beiden Geschlechtern im Durchschnitt keinen wesentlichen Unterschied von Europäerkindern, wohl aber fabelhaftes Gedächtnis, außerordentliche Sprachbegabung und starke musikalische Veranlagung. In der Reifezeit tritt bei den Knaben die Aufnahmefähigkeit etwas zurück; bei den Mädchen läßt sie teilweise — wohl eine Nachwirkung einer völligen Vernachlässigung — ganz nach. Die Schularbeit kann dementsprechend von denselben psychologischen Voraussetzungen ausgehen, wie bei Europäern, darf aber nicht, wie es vielfach geschah, in Anknüpfung und Erziehungsziel die Umwelt des N.kindes außer acht lassen (¶ Neger: I, 5). Da über 90% der Bevölkerung auf dem Lande leben und dort bleiben sollten, ist der Aufbau eines den Bedürfnissen des Landvolkes angepaßten primitiven Schulwesens solange Aufgabe der Mission, als nicht der Staat mit seinen größeren Mitteln eingreift. Daß eine religiös unterbaute Charakterbildung durch die Muttersprache Erziehungsziel sein sollte, ist neuerdings von der englischen Regierung für ihre Kolonien anerkannt und stellt die Mission vor das Problem, ihre Ziele mit den Regierungsansprüchen so zu vereinen, daß ihr die Beeinflussung der N.jugend durch die Schule möglichst lange gestattet bleibt. Wie weit andere Kolonialregierungen dem Beispiel Englands folgen werden, bleibt abzuwarten.

2. Neben der Aufgabe der Schulerziehung steht die schwerere der Willensbildung in einem Volkstum, das wohl gelegentlich Höchstleistungen der Arbeit vollbringt, aber auch dem Nichtstun und völliger Energielosigkeit verfallen kann, Ausdauer, Willensanspannung vermissen läßt und sittlich nur wenige Bindungen kennt. Es gilt also nicht nur den Einzelnen unter die sittliche Zucht des Christentums zu bringen, sondern die Polygamie zu bekämpfen und die sittlichen Ideale des Christentums in die Volksgemeinschaft einzupflanzen. Wie weit dabei die Gegebenheiten der sozialen Gesellung vom Geiste Christi geheiligt werden können, ist ein Problem, auf das neuerdings Bruno Gutmann mit besonderem Nachdruck hingewiesen hat. Wenn er allerdings gelegentlich ausgesprochen hat, Aufgabe der Mission sei nicht Erziehung, sondern Gesellung, so ist das zum mindesten mißverständliche Uebertreibung. Christentum ist immer in erster Linie Sache des Einzelnen; aber indem der Einzelne Christ wird, tritt er in die Gemeinschaft des Reiches Gottes ein, dessen Ordnungen künftig für ihn maßgebend sind. Das wird nur in allergünstigsten Fällen so geschehen, daß die alte Gesellungsform in die neue des Reiches Gottes übergeht. Und auch dann bleibt Aufgabe der Mission Erziehung zum Reich Gottes. Nur so kann die Ueberführung der Polygamie zur Monogamie, die Frage der Verchristlichung der geheimen Pubertätsfeiern, die Frage, ob Beschneidung aus sanitären Gründen mit christlicher Ethik vereinbar sei, gelöst werden, und die Lösung wird sich immer nur in einem langsamen Prozeß, bei dem christliche N. und Missionare zusammenarbeiten, und unter steter Revisionsmöglichkeit erreichen lassen.

3. Das Reich Gottes wird auch in der Welt der N. die Form von Kirchen annehmen müssen. Die bisher gegründeten selbständigen N.kirchen (¶ Nationalkirche), wie in Liberia oder in der äthiopischen Bewegung, zeigen ähnlich wie die von N.n hervorgerufenen Erweckungen in den Anfangszeiten starke emotionale Kraft, dann aber ein Nachlassen der sittlichen Energie und eine äußerliche Glaubensgesetzlichkeit (¶ Afrika: III B, 4 b). Eigengebilde kirchlicher Kunst in Dichtung, Musik, Architektur, Malerei fehlen vielfach noch ganz, wenn auch Ansätze da sind, die auf gute Entwicklungsmöglichkeiten deuten. Theologisches Denken ist kaum zu beobachten. Wohl aber finden wir überall Führerpersönlichkeiten, die dem Entstehen einer N.kirche eine gute Prognose stellen. Es sei an den N.bischof Samuel Adschai Crowther, an den N.häuptling Kama im Bamangwatoland, an den N.professor Dr. Aggrey erinnert, um nur solche zu nennen, die nicht mehr am Leben sind.

4. Die schwierigsten Probleme stellt die N.welt der Mission da, wo wie in der südafrikanischen Union ein Neben- und Durcheinanderwohnen verschiedener Rassen bei stärkster Rassenantipathie fortwährend Reibung erzeugt. Das Christentum kennt nicht zweierlei Moral, eine für Weiße, eine für Farbige, und die christliche Kirche kann um ihrer selbst willen nicht mit einem Nebeneinander von Kirchen für Weiße und Kirchen für N. zufrieden sein. Das Christentum kennt keinen Wertunterschied der Rasse Gott gegenüber. Die Frage aber, wie weit die mit der Rasse gegebenen Verschiedenheiten als solche gewertet werden und erhalten bleiben müssen, die Frage, ob die N. schon jetzt fähig sind, dem Weißen in der Welt als ebenbürtig und gleichwertig entgegenzutreten, bedarf noch der Lösung (¶ Rasse: III). Die christliche Mission hat zur Zeit wohl ihre vornehmste Aufgabe darin zu suchen, jene Fragen theoretisch zu durchdenken und praktisch auf eine Abmilderung der Rassengegensätze und grundsätzliche religiöse Gleichstellung hinzuarbeiten. Dazu wird eine Stellungnahme zu den Problemen des Industrialismus und Kapitalismus, wie sie in den Minen und Goldfeldern Südafrikas brennend werden, unumgänglich sein.

Außer der bei ¶ Afrika (: III A. B) genannten Literatur vgl. M. Wilde: Schwarz und Weiß in Südafrika, 1913; — B. Gutmann: Gemeindeaufbau aus dem Evangelium, 1925; — L. Weichert: Kehre wieder, Afrika, 1927; — Edwin W. Smith: The Christian Mission in Africa, London 1926; — Donald Fraser: The new Africa, London 1927; — G. A. Gollock: Sons of Africa, London 1928 (deutsch: Söhne Afrikas, 1930). **Schlunk.**

Negri, Ada, italienische Dichterin, * 1870 zu Lodi, wuchs in dürftigsten Verhältnissen auf, mit 18 Jahren Volksschullehrerin in Motta Visconti, wo sie ihre glühenden Verse schuf. Der erste Gedichtband „Fatalita" (1892; deutsch: „Schicksal", 1900), der ihr

eine Anstellung als Lehrerin in Mailand eintrug, zeigt sie ebenso wie die zweite Sammlung „Tempeste“ (1894; deutsch: „Stürme“, 1902[3]) als Dichterin des Sozialismus: ihre Religion ist die Religion des Erbarmens; tiefes Verständnis verbindet sie mit den untersten Schichten, aus denen sie selbst stammt. In dem Werke „Maternita“ (1904; deutsch: „Mutterschaft“, 1905) preist A. N., die 1896 geheiratet hat, in höchsten Tönen das Mutterglück. Weitere Gedichtsammlungen und Prosawerke (Dal Profondo, 1910; Esilio, 1914; Orazioni, 1918; Stella mattutina, 1921; Sorelle, 1929 u. a.) zeigen ein Nachlassen der stürmischen und mitreißenden Jugendkraft; an Stelle revolutionärer Empörung ist Resignation getreten, an Stelle der Auflehnung weiblich-mütterliches Erbarmen. Ist auch ihre Lyrik nicht immer frei von rhetorischer Uebertreibung und innerer Unwahrhaftigkeit, so darf A. N. doch als die bedeutendste lebende Dichterin Italiens gelten, die über die Grenzen ihrer Heimat hinaus Beachtung gefunden hat. Auch als Vorkämpferin der Frauenbewegung in Italien hat sie starken Einfluß geübt.

K. Henckell: A. N., 1896; — A. Frattini: A. N., 1919; — Ben. Croce: La letteratura della nuova Italia, 1921[3], S. 337. **Rühle.**

Nehemia. In seinen „Denkwürdigkeiten“, die den Großteil des N.buches einnehmen (1 $_{1}$—7 $_{5a}$ 12 $_{37—40}$ 13 $_{4—31}$; ¶ Esrabücher: I, 2), berichtet der jüdische Patriot N., Sohn des Hakalja 1 $_{1}$, Mundschenk 1 $_{11b}$ am Hofe des Perserkönigs Artaxerxes I (2 $_{14}$) Longimanus (¶ Judentum: I, 1 a), wie er, durch einen seiner Brüder 1 $_{2}$ 5 $_{14}$, die wohl zu den früher aus Babel nach Juda zurückgekehrten Exulanten gehörten, über die trostlosen Zustände in Jerusalem belehrt, wo dank der fehlenden Befestigungen der innere 5 $_{15}$ und äußere 2 $_{14}$ Zerfall herrscht, durch diplomatische Klugheit 2 $_{1}$ ff vom Großkönig im Jahre 445 den Auftrag erwirkt hat 2 $_{4}$ ff, in Jerusalem persönlich für Wiederaufbau von Mauern, Toren und Burg besorgt zu sein 2 $_{8}$. Dies Geschäft weiß N. gegen die Lässigkeit der Jerusalemer 2 $_{17}$ 5 $_{1—13}$ und den Widerstand der unter der Führung ¶ Sanballats vereinigten nichtjüdischen Landbewohner 3 $_{33}$—4 $_{17}$ 6 $_{1—14}$ so vorsichtig und kraftvoll zu betreiben, daß binnen 52 Tagen 6 $_{15}$ zum Erstaunen von Freund und Feind die Mauer vollendet dasteht und die Stadt militärisch gesichert 7 $_{1}$ ff und neu besiedelt 7 $_{4}$ f werden kann. — Während einer zweiten Amtsperiode 13 $_{6}$ f als Statthalter nach dem Jahre 432, aber wohl vor dem Tode des Artaxerxes I und sicher vor dem Amtsantritt des Bagoas (412), führt N. die von Esra (433) begonnene Reformation der jüdischen Gemeinde von Jerusalem durch Verpflichtung derselben auf Gesetz und Kultusabgabe zu Ende 10 $_{1—40}$ und vertreibt zu dem Zwecke den mit Sanballat verschwägerten Verwandten des Hohenpriesters Eljaschib (Tobia 13 $_{8.28}$) samt den übrigen am Kult in Jerusalem noch beteiligten Fremden 13 $_{10—27}$ aus der Stadt. — N. ist der typische Diasporajude, ein frommer, d. h. gesetzestreuer Laie, mit dem vollen Bewußtsein, dem erwählten Volke anzugehören 2 $_{3}$, aber auch dem ganzen Stolz des persischen Beamten 2 $_{9}$, dabei demütig vor Gott 13 $_{22}$ und treu gegen sein Volk 2 $_{17}$, ja, zu jedem Opfer bereit, wo es deren Sache gilt 5 $_{14—18}$, aber auch überzeugt, daß solcher Treue ihr Lohn gebühre 5 $_{19}$ 13 $_{31}$. Die ihm zugedachte politische Messiasrolle weist er mit unverhohlenem Schrecken zurück 6 $_{5—13}$, obwohl es ihm sonst an persönlichem Mut nicht fehlt 4 $_{14}$ 6 $_{11}$ ff. Das Judentum, zu dessen Vätern er gehört (¶ Gesetz: II A, 2), hat sein Andenken hoch in Ehren gehalten und ihm neben Esra die Sammlung des Kanons zugeschrieben (II Makk 2 $_{13}$; ¶ Bibel: I B, 3).

Außer der Literatur zu ¶ Esra und ¶ Esrabücher: I vgl. RE[3] XIII, S. 700 ff. **Haller.**

Nehring, Johann Christian (1671—1736), evg. Kirchenliederdichter, * zu Goldbach (?) bei Gotha, Um 1702 kurze Zeit Rektor in Essen, hernach Inspektor der Freitische im Hallenser Waisenhaus, 1706 Pfarrer zu Neuendorf bei Halle und zuletzt seit 1716 zu Morl. Die Melodie seines Liedes: „Die Tugend wird durchs Kreuz geübet“ ist wohl in fast allen Gesangbüchern vertreten.

E. E. Koch III[4], S. 364 ff. **Paul.**

Neid der Götter. Schon Geistern, vorab Totengeistern, wird gerne N. zugetraut; vielleicht daß ihr jenseitiges Dasein so kläglich ist, daß sie den Lebenden ihr glücklicheres Los mißgönnen und durch Opfer von ihnen beschwichtigt werden müssen. Auch bei einer noch stark vermenschlichenden Auffassung der Gottheit erscheint als besonders häufiger Zug der N. d. G. Aengstlich wachen sie über dem Vorrang, den sie vor dem Menschen haben: sie lassen sich von ihrer Macht nichts nehmen und behalten sich gerne wenigstens ein Letztes, z. B. Unsterblichkeit, vor, um sie allein zu besitzen. So erscheint der N. d. G. als eine Art Selbstschutz, der dem Menschen unter Umständen gefährlich werden kann. Am besten kennt man ihn aus der griechischen Religion, die als die Kapitalsünde menschliche Selbstüberhebung (ὕβρις) ansieht (vgl. AR XX, S. 263 ff). Begegnet hier dem vorwärts treibenden Menschen Mißgeschick, so wird es dem N. d. G. zugeschrieben, die das Gelingen allzu groß für einen Menschen finden, und die nach Herodot sogar grausam genug sein können, daß sie selber die Menschen zur Hybris verleiten, um sie im Interesse der Weltordnung zu bestrafen (Chant[4] II, S. 343. 379). Aber die Griechen mühten sich vergeblich mit dieser Vorstellung ab, da ein religiöses Gefühl sich nie damit zufrieden geben konnte (a. a. O., S. 352). Bei Demosthenes sieht man sie ganz auf die Tyche übertragen (S. 406). Auch in der babylonischen Religion (vgl. Chant[4] I, S. 600) und selbst im AT (vgl. Gen 3 $_{22}$ 11 $_{4.6}$ f) vernimmt man einen Nachklang des Gedankens des N.es d. G. In dualistischen Religionen gehört N. zum Wesen des bösen Geistes. So wird im Manichäismus N. der Anreger Satans, daß dieser gegen das Licht hervorstürzt (Chant[4] II, S. 269); entsprechend galten bei den Persern Dämonen als die eigentlichen Urheber des N.es im Menschen (II, S. 232). Noch bildet der Gedanke an den N. d. G. den Schlüssel zum Verständnis einzelner heutiger Volksbräuche (vgl. AR XXV, S. 194 ff). **Bertholet.**

Nekrologien = Totenbücher (vgl. ¶ Kirchenbücher, 1), entweder kalenderartig angelegt, so daß zu den einzelnen Jahrestagen die Namen der gestorbenen Gemeindeglieder (oder bei Orden und in Stiften die der Klosterbrüder bzw. Kapitelsgenossen usw.) vermerkt waren, oder chronologisch geordnet, in Annalenform (dann auch Annales necrologici genannt und als Geschichtsquellen wichtig); als Beispiel für letztere Form seien die Totenannalen von Fulda (779—1065; MGSS XIII, S. 161—215) genannt.

Die MG haben auch die systematische Sammlung der deutschen N. in die Hand genommen (MGNecrol., seit 1888). Viele N. liegen, über mannigfache Zeitschriften und Monographien zerstreut, gedruckt vor; vgl. darüber Wattenbach I, 1893[6], S. 437 ff; 1904[7], S. 69 f; — Potthast II, 1896[2], S. 807 ff; — KL[2] IX, S. 87 ff; — KHL II, Sp. 1096. **Zscharnack.**

Nektarius von Jerusalem (1605 bis etwa 1675), * auf Kreta, hieß ursprünglich Nikolaos Pelo-

pides und erhielt den Namen N., als er Mönch im Sinaikloster wurde. Wissenschaftlich interessiert, studierte er in reiferen Jahren in Athen Philosophie und lernte lateinisch, arabisch und türkisch. Nach einem Besuch in Konstantinopel wurde er 1660 zu gleicher Zeit zum Abt des Sinaiklosters und zum Patriarchen von Jerusalem erwählt, für letzteres Amt 1661 geweiht, legte es jedoch um 1668 nieder und verlebte seine letzten Lebensjahre im Kloster des Archangelos zu Jerusalem. Die Beschlüsse der dortigen Synode von 1672 hat er mitunterschrieben. Im Abendland ist er am bekanntesten geworden durch seine Stellungnahme gegen die Bestrebungen des Cyrillos ¶ Lukaris und sein Empfehlungsschreiben für die Confessio orthodoxa des Petrus ¶ Mogilas.

Von seinen Schriften ist die wichtigste seine Antirrhesis, eine Polemik gegen die Lateiner und den Primat des Papstes (Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Παπᾶ), 1682 von seinem Amtsnachfolger Dositheus herausgegeben. — Verzeichnis seiner Schriften bei Sathas: Neohellenike Philologia (griechisch), 1868, S. 320 f. — Das Empfehlungsschreiben ist abgedruckt bei C. Kimmel: Monumenta fidei ecclesiae orientalis I, 1850², S. 45 ff. — Ueber N. vgl. RE³ XIII, S. 705 f. † **Schwarzlose.**

Nelle, Wilhelm (1849—1918), evg. Theologe, * in Schwöbber (Kreis Hameln), 1872 Oberhelfer im Rauhen Hause, 1874 Vereinsgeistlicher des Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschusses für Innere Mission, 1879 Pfarrer in Altendorf (Essen-West), 1886 Pfarrer in Hamm (Westf.), 1889—1916 Superintendent daselbst, dann Dozent für praktische Theologie in Münster, verdient um Erforschung des evg. ¶ Kirchenliedes (: II, 6) und Pflege des Kirchengesangs (¶ Kirchengesangvereine).

Vf. u. a.: Das Evg. Gesangbuch, Elberfeld 1835, hymnologisch untersucht, 1883; Das evg. Gesangbuch und die Gemeinde, 1890; Choralbuch (mit Wilh. Hollenberg), (1893) 1920⁴; Die Festmelodieen des Kirchenjahres, (1895) 1926³; Gerhard Tersteegen, 1897; Unser Kirchenlied und seine Dichter, 1905; Unsere Kirchenliederdichter, (1905) 1916³; Paul Gerhardts Lieder und Gedichte, 1907; Geschichte des deutschen evg. Kirchenliedes, (1904) 1928³; Chorbuch (mit Joh. Plath), (1917) 1927⁵; Schlüssel zum Evg. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, (1918) 1924³. — Ueber N. vgl. Fr. Spitta in MGkK 23, 1918, S. 255 ff. **Glaue.**

Nelson, Leonard (1882—1927), Philosoph, * zu Berlin, 1909 Privatdozent, seit 1919 ao. Prof. an der Universität Göttingen. N. griff als erster in der Erkenntniskritik auf Gedanken von J. Fr. ¶ Fries zurück und wurde damit zum Begründer des ¶ Neufriesianismus.

Vf. u. a.: J. Fr. Fries und seine jüngsten Kritiker, 1904; Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie, 1904; Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908; Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?, 1908; Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie, 1910; Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, 1911; Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, 1914; Ethische Methodenlehre, 1915; Kritik der praktischen Vernunft, 1917; Die Reformation der Gesinnung, 1917; Die Reformation der Philosophie, 1918; Demokratie und Führerschaft, 1920; Ethischer Dualismus, 1921; Vom Bildungswahn, 1923. — N. war Mitherausgeber der Abhandlungen der Friesschen Schule, 1904 ff. **Rühle.**

Nemesius, altchristlicher Schriftsteller, am Ende des 4. Jhd.s Bischof von Emesa in Phönizien, Verfasser einer Schrift Περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Christologisch Anhänger der ¶ Antiochenischen Schule, aus der besonders ¶ Theodor von Mopsuestia mit Achtung genannt wird, und Gegner des ¶ Apollinaris von Laodicea, vertritt N. in seiner Anthropologie und Weltanschauung einen christlichen Platonismus, in dessen Bildungsgeschichte bei ihm ¶ Posidonius (Timäuskommentar?) und — nicht ohne Kritik — ¶ Origenes (Genesiskommentar) eine hervorragende Rolle gespielt zu haben scheinen, neben denen aber auch ¶ Aristoteles selbständig benutzt wird. Die Schrift ist später unter den Namen ¶ Gregors von Nyssa gestellt und im byzantinischen wie im abendländischen Mittelalter sehr hoch geschätzt worden.

Text in MSG 40. — Ueber N. vgl. RE³ XIII, S. 708 f; XXIV, S. 239; — D. Bender: Untersuchungen über N., Diss. Heidelberg, 1898; — W. W. Jäger: N. von Emesa, 1914; — Hnr. A. Koch: Quellenuntersuchungen zu N. v. E., 1921. **Zscharnack.**

Neovitalismus heißt die moderne Umgestaltung der alten Lehre von der Lebenskraft (¶ Vitalismus), als deren Begründer der hochangesehene pathologische Anatom G. E. v. Rindfleisch (in seiner Würzburger Rektoratsrede über ärztliche Philosophie, 1888) anzusehen ist. **Titius.**

Nepomuk, Johann (etwa 1348—93), böhmischer Nationalheiliger, * zu Pomuk oder Nepomuk als Sohn eines deutschen Bürgers Wolflin, schon frühzeitig vom Prager Erzbischof Johann v. Jenzenstein zur Dienstleistung in der Diözesanverwaltung herangezogen, schließlich 1389 dessen Generalvikar. Daneben war er Inhaber kirchlicher Benefizien in Prag und seit 1390 als Archidiakon von Saaz eo ipso auch Mitglied des Prager Domkapitels bei St. Veit. Sein festes pflichtgemäßes Eintreten an der Seite des Erzbischofs für die kirchlichen Immunitätsrechte, namentlich der von ihm verhängte Kirchenbann über den königlichen Kämmerer Huler und die gegen den Willen des Königs Wenzel von ihm 1393 durchgeführte Bestätigung des neugewählten Abtes Venus für das Kloster Kladrau war der äußere Anlaß, daß der König J. v. N. nebst drei anderen hohen Geistlichen aus der Umgebung des Erzbischofs gefangen nehmen und grausam foltern ließ. Schließlich wurde N. am 20. März 1393 in die Moldau gestürzt. Die Nachricht, daß er als Märtyrer des Beichtsiegels getötet worden sei, kann vor einer strengen historischen Kritik nicht standhalten. Die kurz nach den Ereignissen abgefaßte Klageschrift des Prager Erzbischofs an den Papst sagt trotz ihrer 38 Klagepunkte von einer Verfolgung wegen Bewahrung des Beichtsiegels kein Wort. Jedenfalls starb N. als Märtyrer seiner treuen Pflichterfüllung.

Aeltere Literatur in RE³ IX, S. 306 ff, und KL² VI, S. 1725 ff; — A. Frind: Der geschichtliche J. v. N., (1871) 1879²; neu hrsg. von W. Frind, 1929; — Herben: Jan Nepomucky, 1920; — Bartos: Jan Nepomucky, 1921; — Stejskal: Svaty Jan Nepomucky I. II, 1921/22; — Weißkopf: Der hl. Joh. v. N. (Theol. praktische Monatsschrift 1926). **Nagele.**

Nepos von Arsinoë, Bischof daselbst in der ersten Hälfte des 3. Jhd.s, vertrat mit wörtlicher und realistischer Auslegung der Apok die Lehre vom tausendjährigen Reich (¶ Eschatologie: IV, 1a). Gegen seine (verlorene) Schrift Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν (Widerlegung der allegorischen Ausleger) schrieb ¶ Dionysius von Alexandrien seine zwei Bücher περὶ ἐπαγγελιῶν (über die Verheißungen). Daraus geht hervor, daß N. für seinen Chiliasmus viele Anhänger gefunden hatte, die sich, bekämpft, nach seinem Tode unter Führung eines Presbyters Korakion von der Mutterkirche in Alexandrien lossagten. In persönlicher Aussprache gelang es Dionysius, die Abgefallenen zurückzuführen. Außerdem wird N. wegen seiner wirkungsvollen geistlichen Lieder (¶ Kirchenlied: I, 2 b) gerühmt.

RE³ XIII, S. 710 f; — A. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 427 f; — Ders.: Chronologie II, 1904, S. 60. **Glaue.**

Nepotismus, übermäßige Begünstigung der Verwandten, besonders durch die Päpste. Bereits im 10. und 11. Jhd. vielfach geübt, erreicht er einen ersten Höhepunkt im 13. Jhd., wo er gleichzeitig auch in anderen geistlichen Fürstentümern, etwa den deutschen Stiftern, zu beobachten ist. Bereits die Zeitgenossen haben einzelne Päpste wie ¶ Innozenz IV und ¶ Nikolaus III deswegen getadelt; doch diente die Ausstattung der Anverwandten mit geistlichen und weltlichen Aemtern vielfach in erster Linie dem politischen Zweck, zuverlässige Stützen für die päpstliche Politik zu schaffen. Mit ¶ Bonifatius VIII beginnt dann die Reihe der Päpste, die das Amt dazu mißbrauchen, ihre Familie zu fürstlicher Macht und Stellung zu erheben, was dann im 15. und 16. Jhd., der klassischen Periode des N., eine nahezu regelmäßige Uebung wird (so vor allem ¶ Sixtus IV, ¶ Innozenz VIII, ¶ Alexander VI, ¶ Leo X und ¶ Clemens VII, ¶ Paul III u. a.). ¶ Pius V verbot 1567 die Belehnung der Nepoten mit Kirchenstaatsgebieten; doch haben auch spätere Päpste wie ¶ Paul V, ¶ Urban VIII, ¶ Alexander VII und ¶ Clemens X ihren Familien noch weitgehend zu Ansehen und Reichtum verholfen, bis ¶ Innozenz XII mit der Bulle Romanum decet pontificem (1692) den N. vollends unterband.

KL² IX, Sp. 101 ff. **Bachtgen.**

Nereus und **Achilleus**, römische Soldatenmärtyrer, begraben und verehrt in der Domitillakatakombe. Einzige Quelle das Elogium des ¶ Damasus (ed. Ihm n. 8). Die Akten, ein Roman des 6. Jhd.s, machen sie zu Eunuchen der Domitilla.

Lateinischer Text der Akten in den AS III, S. 6 ff; griechischer hrsg. von Albrecht Wirth, 1890, und Hans Achelis in TU XI, 2, 1893, mit Untersuchungen; — F. Schäfer in: RQ VIII, 1894, S. 89 ff hielt den lateinischen Text für ursprünglich, Achelis den griechischen. — Vgl. P. Franchi de' Cavalieri: Studi e testi 22, 1909, S. 41 ff. **Achelis.**

Neri, Filippo (1515—95), kath. Heiliger, * in Florenz. 1533—51 in Rom als Hauslehrer der Kinder des Galeotto Caccia tätig, widmete sich N. 1534—37 philosophischen und theologischen Studien, dann als Laienmitarbeiter Werken innerer und Volksmission und gründete 1548 die Bruderschaft der hl. Dreifaltigkeit zur Pflege armer und kranker Pilger. 1551 Priester geworden, sammelte er, der Meister asketisch-mystischen Andachtslebens, bald Weltgeistliche und Laien zur Pflege von geistlichen Uebungen, Bibelstunden und hl. Musik um sich und schuf daraus eine zweite Vereinigung (¶ Oratorianer), die ein Mittelpunkt des religiösen Lebens Roms im Zeitalter der Gegenreformation (¶ Italien, 4) wurde. 1583 erhielt sein Oratorium die päpstliche Bestätigung, und N. wurde der Freund und Berater von Kardinälen und Päpsten (besonders ¶ Sixtus V). Er ist 1615 selig und 1622 heilig gesprochen worden. Seinen Namen trägt das 1895 gegründete „Werk des hl. Ph. N."

Außer der zu ¶ Oratorianer genannten Literatur vgl. RE³ XIII, S. 712 ff; — L. Ponnelle und L. Bordet: S. Ph. N. et la société romaine de son temps, 1928. **Choisy.**

Nerreter, David (1649—1726), evg. Kirchenliederdichter, * zu Nürnberg, 1677 Hofkaplan in Oettingen, dann Pfarrer an der St. Lorenz-Kirche zu Nürnberg, seit 1709 Generalsuperintendent von Hinterpommern und Camin zu Stargard. Wegen seiner Schrift über die „notwendige Einigkeit der wahren christlichen Kirche" kam er in den Verdacht des Indifferentismus. Sein Lied: „Ein Christ kann ohne Kreuz nicht sein, laß dich das nicht betrüben" ist in Gesangbüchern vielfach zu finden.

J. P. Lange: Kirchenliederbuch, 1843, S. 460. **Paul.**

Nerses Snorhali, d. h. der Anmutige (1102 bis 1173), armenischer Theologe, Hauptträger einer neuen Blüte armenischen Geisteslebens (¶ Armenien, 5), die sich in dem kleinarmenischen (cilicischen) Reiche der Rubeniden (1080—1342) vollzog und ihren Mittelpunkt in der Katholikatsresidenz Hrom-Klah am rechten Euphratufer hatte. N. war seinem Bruder, dem Katholikos Grigor III (1113—66), ein treuer Berater und war 1166—73 sein Amtsnachfolger. Er hatte seinen Blick durch die Bekanntschaft mit den Kreuzfahrern (¶ Kreuzzüge) geweitet, war griechenfreundlich gesinnt und erstrebte unter Wahrung des monophysitischen Standpunktes kirchliche Union mit Byzanz.

Außer zahlreichen Briefen stammen von N. u. a. Kommentare zu Mtth und zu den kath. Briefen des NT.s, Dichtungen, ein Epos „Jesus der Sohn", das eine poetische Bearbeitung des AT.s und NT.s enthält und als Krone der arm. Dichtung gepriesen wird, ein religiöses Lehrgedicht „Wort des Glaubens" u. a. (Die Briefe und Synodalreden zum Teil hrsg. Venedig 1848; ein Synodalbrief, Venedig 1830; ein in 36 Sprachen übersetztes Gebet, Venedig 1862 und 1882.) — Vgl. F. Nève: Le patriarche Nersès IV dit Schnorhali (L'Arménie chrétienne, 1886, S. 269 ff); — RE³ II, S. 73. 82; — A. Baumstark: Die christliche Literatur des Orients II, 1911, S. 69 f. 95 ff. † **Schwarzlose.**

van Nes, Hendrik Marius, evg. Theologe, * 1862 in Goedereede, 1885—95 Pfarrer der Nederl. Herv. Kerk, zuletzt im Haag, 1905 Direktor des Missionsseminars in Rotterdam, 1907 kirchlicher Professor für Dogmatik, Missionskunde und Kirchenrecht in Leiden. Anhänger der ¶ Ethischen Richtung; er hat vor dem theosophischen Neumystizismus gewarnt und verteidigte den supra-historischen Charakter des Christentums im Sinne M. ¶ Kählers.

Vf.: Het Nieuwe Testament in de Clementinen, 1891; Simon Petrus, 1894; De Adventstijd, (1893) 1896²; Drie eeuwen van strijd, (1895) 1899³; De eeuw der overwinning, 1898; John Bunyan, 1899; De nieuwe Mystiek, 1901; De graaf von Zinzendorf, 1903; John Wesley, 1907; Suprahistorisch, 1907; De Protestantsche zending, 1911; Modern of orthodox, 1911; Historie, mijthe en geloof, 1912; Het Protestantisme, 1915. — Besorgte die Uebersetzung von einigen Paulinischen Briefen (mit Anmerkungen) in der Ausgabe Tekst en Uitleg. **Broekman.**

Nesmelow, Viktor Iwanowitsch, russischer Religionsphilosoph, * 1863, Professor der Philosophie an der Geistlichen Akademie zu Kasan. Eigenartiger Denker, aller Begriffsdialektik abhold, stets auf konkreten Tatsachen des Lebens fußend. Sein Hauptwerk „Die Wissenschaft vom Menschen" (2 Bde., 1898 und 1908) enthält eine religiöse Anthropologie, die in der mystischen Theologie des östlichen Christentums wurzelt. Ausgangspunkt der Philosophie ist ihm das Rätsel vom Menschen. Seine Religionsauffassung hat manche Berührungspunkte mit derjenigen Ludwig ¶ Feuerbachs, dessen Grundgedanken er sich zu eigen macht, um ihn dann in den Dienst einer Apologie des Christentums zu stellen. Er erklärt die Möglichkeit des Gottesbewußtseins aus der Tatsache des Widerspruchs zwischen dem naturhaft bedingten Sein des Menschen und dem wesenhaft unbedingten Charakter seiner Persönlichkeit und gibt eine tiefsinnige Deutung des Sündenfalls und der Erlösung unter schroffer Zurückweisung jeder irgendwie rechtlich orientierten, durch Begriffe wie: Vertrag, Schuld, Gebotsübertretung, Vergeltung, Strafe u. ä. bestimmten Auffassung der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen. Ein frommer Sohn der orthodoxen Kirche, übt er gleichwohl freimütige Kritik an der des lebendigen religiösen Geistes baren offiziellen Kirchlichkeit. **v. Bubnoff.**

Nestle, 1. Eberhard (1851—1913), evg. Theologe, * in Stuttgart, 1883 Professor in Ulm a. D., 1890 stellvertretender Professor für Semilistik an der Universität Tübingen, 1893 wieder in Ulm, 1898 Professor, 1912 Ephorus am theologischen Seminar in Maulbronn (Württ.). Seine Lebensarbeit galt dem Bibeltext (¶ Text und Textkritik). Zunächst, in ¶ Lagardes Bahnen, mehr Orientalist (besonders syrisch), leistet er dann Vorarbeiten für einen kritisch gesicherten Septuagintatext und kommt mehr und mehr auf das NT, wo er besonders für Kodex D eintritt. Gibt 1898 das griechische NT heraus (Stuttgart), dessen Text, aus ¶ Tischendorf, ¶ Westcott-Hort und B. ¶ Weiß bewußt mechanisch hergestellt, 1904 auch von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft übernommen wird und so den Textus Receptus endgültig verdrängt. Zugleich deutsches NT (jetziger Luthertext mit 1545 verglichen) und 1906 lateinisches (Vulgata mit Wordsworth-Whites Ausgabe usw. verglichen). Plante griech.-hebr. AT (davon Jeremia 1924 erschienen).

Bf. u. a. (vollständiges Verzeichnis bei H. Holzinger, Eb. N. im „Württ. Nekrolog für 1913", 1916, S. 50 ff): Die israelitischen Eigennamen, 1876; Psalterium Tetraglottum, 1879; Vet. Test. Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus collati, (1880) 1887[2]; Tischendorfs Septuaginta, 1880[6], 1887[7]; Syrische Grammatik, (1881) 1882[2], englisch 1889; Septuagintastudien I—VI, 1886 bis 1911; De sancta cruce, 1889; Marginalien und Materialien, 1893; Philologica sacra, 1896; Novi Test. Graeci Supplementum, 1896 (Kollation von D); Einführung in das griechische NT, (1897) 1909[3] (1923[4] von E. v. ¶ Dobschütz), englisch 1901; NT Graece, (1893) 1912[9]; NT Graece et Germanice, (1898) 1912[8]; NT Latine, (1906) 1912[3]; NT Graece et Latine, (1906) 1912[4]; Ἡ Καινὴ Διαθήκη, London (1904) 1910[6]; Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt (TU VI, 2), 1901. **Erwin Nestle.**

2. Erwin, evg. Theologe, Sohn von 1, * 1883 in Münsingen (Württ.), seit 1914 Religionslehrer (Studienrat) in Ulm a. D., bearbeitet den wissenschaftlichen Nachlaß seines Vaters und führt dessen Ausgaben des NT.s weiter.

Bf.: Judäa bei Josephus, Diss. Tübingen 1911. — Aus dem Nachlaß seines Vaters gab er heraus: Die Wittenberger Vulgata von 1529 (Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel III), 1914; Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch (zusammen mit J. ¶ Dahse), 1924; Novum Testamentum Graece (1914[15]), neu bearbeitet 1930[14]; NT Graece et Latine, (1914[5]) 1930[10]. **Rühle.**

Nestorius († um 451), Patriarch von Konstantinopel von 428—431. Er wirkte zunächst in Antiochien, wo er wahrscheinlich auch geboren war, als Presbyter, bis ihn Kaiser Theodosius II bei der Vakanz des Bischofsstuhles der Hauptstadt als Verlegenheitskandidaten berief. Dort verdarb er es durch weltfremden priesterlichen Eifer nacheinander mit der allmächtigen Kaiserschwester Pulcheria, mit dem Klerus und mit ¶ Cyrill von Alexandrien. Die Rivalität der Patriarchate, die schon einen ¶ Chrysostomus zum Opfer gefordert hatte, lebte wieder auf und wurde bei Cyrill bewußt genährt vom Gegensatz der alexandrinischen und antiochenischen Christologie (¶ Christologie: II, 3 c). Diesen Gegensatz faßte Cyrill geschickt bei seiner populären Seite, der Marienverehrung, und brachte die Angelegenheit nach Rom (¶ Cölestin I), wo der die Pelagianer (¶ Pelagianismus) begünstigende N. bereits verdächtig war. Seine Lehre wurde dort verdammt, und Cyrill sollte ihn als päpstlicher Beauftragter zum Widerruf veranlassen. N. ließ statt dessen durch den Kaiser ein Konzil einberufen (3. ökumenische Synode in Ephesus, Ende Juni 431), das durch das Versagen der kaiserlichen Leitung, das politische Ungeschick des N. und die zaudernde Haltung seiner Freunde ihm zum Verhängnis wurde. Unter Cyrills Leitung erklärte das Konzil N. als Ketzer. Dieser, durch langwieriges diplomatisches Spiel zermürbt, stellte schließlich dem Kaiser sein Amt zur Verfügung und wurde ehrenvoll nach Antiochien entlassen. Seine Anhängerschaft konnte nun in mehrjährigem Nachspiel (Union 433) unter anfänglicher Ignorierung und schließlicher Verdammung des N. ihre Theologie behaupten. Das unglückliche Opfer dieser Ränke fand auch in Antiochien keine Ruhe, sondern wurde 435 anscheinend auf Veranlassung des Patriarchen Johannes von Antiochien, seines ehemaligen Freundes, nach Aegypten verbannt, wo er mindestens noch 16 Jahre unter bedrückenden Verhältnissen gelebt hat. Die Entscheidung über die literarischen und dogmengeschichtlichen Probleme fehlt noch. Seine Christologie, abgeleitet von der Unveränderlichkeit Gottes, eine erweichte Ausprägung der Christologie ¶ Theodors von Mopsuestia, scheint sich gewandelt zu haben. Seine Anhänger, die sich durch ihre Christologie und ihre Gnadenlehre von der Großkirche unterschieden, galten seit der Verbannung des N. als Häretiker und vollzogen mit dem Exodus der Akademie von Edessa nach ¶ Nisibis die endgültige Trennung (¶ Orientalische Nationalkirchen).

Fr. Loofs: Nestoriana, 1905; — Ders.: RE[3] XIII, S. 736 ff; XXIV, S. 239 ff; — J. F. Bethune-Baker: N. and his teaching, 1908; — P. Bedjan: Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas, Paris 1910 (syrisch); französisch durch Fr. Nau, Paris 1910; englisch durch G. R. Driver und L. Hodgson; dazu Fr. Loofs: ThLZ 1926, S. 193 ff); — M. Jugie: N. et la controverse nestorienne, Paris 1912; — Ed. Schwartz: Acta conciliorum oecumen. I, 1922 ff; — — L. Fendt: Die Christologie des N., 1910; — Rud. Abramowski: Zur Tragödie des N. (ZKG 47, 1928, S. 305 ff): — Labourt: Le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904. — Zur N.-Liturgie vgl. ¶ Liturgie: II, 4. **Abramowski.**

Nethenus, 1. Matthias (1618—86), reformierter Theologe, * zu Suchteln (Jülich), 1646 Pastor und Rektor in Cleve, 1654 Professor in Utrecht an ¶ Hoornbeecks Stelle, 1662 abgesetzt wegen einer Schmähschrift gegen ¶ Maresius im Streit um die Kirchengüter, 1669 Inspektor der Kirche und Schule in Nassau-Dillenburg und Professor in Herborn. N., dessen Ideen unter dem Einfluß von ¶ Amesius (Ausgabe seiner Werke) und ¶ Voetius sich gebildet haben, war ein leidenschaftlicher Polemiker. Seine Polemik wendet sich in gleicher Weise gegen den römischen Katholizismus, Arminianismus und Cartesianismus. Als eifriger Voetianer verteidigte er die aus Utrecht vertriebenen Theologen ¶ Teellinck und Van de Velde, aber durch seinen maßlosen Angriff auf Maresius ermöglichte er den Gegnern, auch ihn aus dem Amt zu entfernen.

Jöcher: Allg. Gelehrten-Lexicon III, 1751, Sp. 869 f (Lebensdaten und Schriftenverzeichnis); — B. Glasius: Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden II, 1853, S. 575 ff; — Wilhelm Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670, 1911.

2. Samuel (1628 bis etwa 1700), reformierter Theologe, Bruder des vorigen, * zu Rees (bei Wesel), 1648 Rektor in Batenburg (Gelderland), 1651 Pastor in Baeil (Grafschaft Mörs), nach seiner Absetzung 1683 Pastor in Gülpen bei Maastricht, 1691 Hofprediger und Inspektor in Birstein (Isenburg-Büdingen); 1696 seines Amtes enthoben, zog er sich nach Amsterdam zurück. Durch puritanische Schriften und durch Verkehr mit den Voetianern (¶ Voetius) für die Kirchenreform gewonnen, der er durch seine

Schrift Lux in tenebris (1657/71) diente, erwarb sich N. durch die Einführung von öffentlichen Katechisationen und von Erbauungskonventikeln große Verdienste um die Hebung des kirchlichen Lebens in Mörs, kam aber unter dem Einfluß ¶ Labadies schließlich zur Ablehnung der Volkskirche, ohne daß er dies klar erkannte. Dazu kam in Birstein die Bestreitung der Episkopalrechte des Landesfürsten.

Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche II, 1852 (Leben, Schriften und ältere Literatur); vgl. dazu Forsthoff in: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 10, 1916, S. 247 ff; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880. **Leube.**

Netolitzka, Oskar, evg. Theologe und Germanist, * 1865 in Komorn (Ungarn), 1890 Professor, 1916 Direktor am Honterus-Gymnasium in Kronstadt (Siebenbürgen), lebt seit 1926 im Ruhestande daselbst.

Vf. u. a.: Lehrbuch der Kirchengeschichte, (1893) 1927[10]; Johannes Honterus, (1897) 1898[2]; Was Schiller uns sein kann, 1905; Individualität und Persönlichkeit, 1908. — Hrsg. u. a. von J. Honterus' ausgewählten Schriften, 1898; Chorographia Transylvaniae, 1898; Kronstädter Kalender, 1902—08. **Glaue.**

Netter, Thomas of Walden (um 1380 bis 1431), der bedeutendste Gegner ¶ Wiclifs, studierte in Oxford, trat in den Dominikanerorden, dessen Provinzial er wurde, und nahm an den ¶ Reformkonzilen von Pisa und Konstanz teil. Als Beichtvater und Sekretär Heinrichs V auch in der Politik verwendet, begleitete er Heinrich VI zur Krönung nach Frankreich. Sein Doctrinale (s. Lit.) sucht Wiclifs als ketzerisch erklärte Lehren zu widerlegen: die Lehre von der Hl. Schrift und dem Schriftgebrauch, der Kirche, Hierarchie, dem Primat des Papsttums, der Prädestination, den Sakramenten und der Schädlichkeit der Orden. Indem darin dem Wiclifismus gegenüber der Standpunkt der kath. Kirche in zeitgemäßer Form dargelegt wird, ist es eine wesentliche Vorarbeit für das ¶ Tridentinum.

Vf.: Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae (I, 1418; II, vor 1422; III, 1429. Beste Ausgabe Venedig 1571); Fasciculi zizanniorum magistri Joannis Wiclif cum tritico, enthaltend Urkunden zur Geschichte Wiclifs und der Lollharden (hrsg. von W. W. Shirley in den SS. rer. Brit. medii aevi, 1858). — Vgl. RE[3] XIII, S. 749 ff; — G. Lechler: Joh. v. Wiclif II, 1873, S. 327 ff; — H. B. Workman: John of Wyclif, Oxford 1926. **Loserth.**

Neuberg, Artur, evg. Theologe, * 25. Jan. 1866 zu Dresden, seit 1917 Superintendent (Oberkirchenrat) in Meißen.

Von N.s kirchen-, kunst- und urgeschichtlichen Schriften sind zu nennen: Urentwicklung des Menschen, 1928; Biblisches Lesebuch (zusammen mit Ostermai und Toegel), 1911; Ein Gang durch den Dom zu Meißen, 1928[3]; Tausend Jahre Meißner Land (Sammelschrift 1929). — Von 1901—18 gab N. die Pastoralblätter heraus. **Rühle.**

Neubuddhismus nennt man die Gestalt des ¶ Buddhismus, in der für ihn in Europa und Amerika Propaganda gemacht wird (¶ Buddhismus: I, 9; ¶ Buddhistische Propaganda). Die Bezeichnung N. ist angebracht, 1. sofern seine Vertreter bewußt von dem Buddhismus abrücken, wie er im Laufe der Geschichte geworden ist und im fernen Osten noch lebt, und 2. sofern sie den ursprünglichen Buddhismus, den sie allein als wirklichen Buddhismus anerkennen, bewußt oder unbewußt bald mehr und bald weniger stark europäisch interpretieren, vor allem die Gebundenheit ¶ Buddhas an das mythologische Denken und an das Weltbild seiner Zeit und seines Volkes zu vermeiden versuchen, d. h. die Lehre Buddhas mit dem naturwissenschaftlichen und philosophischen Denken des heutigen Europa in Einklang zu bringen sich bemühen.

Vorbereitet ist die Propaganda für den Buddhismus in England und Amerika besonders durch die moderne ¶ Theosophie, wie sie von der Russin Frau ¶ Blavatsky und dem amerikanischen Oberst ¶ Olcott vertreten ist, und speziell in Deutschland durch die begeisterten Worte, in denen ¶ Schopenhauer über den Buddhismus geschrieben hat, sowie durch seine und Ed. v. ¶ Hartmanns Philosophie. Festere Gestalt nahm die Propaganda für den Buddhismus in Deutschland durch die 1903 erfolgte Gründung des „Buddhistischen Missionsvereins in Deutschland" an, der seinen Namen nach drei Jahren in „Buddhistische Gesellschaft für Deutschland" umwandelte. Statutengemäß verfolgt diese Gesellschaft den Zweck, in den Ländern deutscher Zunge für das Bekanntwerden und für die Verbreitung des Buddhismus, sowie für die Förderung der buddhologischen Forschung zu wirken, und zwar durch Herausgabe buddhistischer Bücher, Broschüren, Flugblätter und Zeitschriften, durch Abhaltung von Vorträgen und Vorlesungen über den Buddhismus und durch Gründung von buddhistischen Büchereien. Es folgten bald Gründungen anderer buddhistischer Gesellschaften mit ähnlichen Zielsetzungen. Erwähnt seien: die Pali-Gesellschaft, der Bund für buddhistisches Leben, die Mahabodhi-Gesellschaft. Es entstanden eine Anzahl buddhistischer Zeitschriften, die sich allerdings nicht alle lange halten konnten. Genannt seien: Der buddhistische Weltspiegel, der Pfad, die Brockensammlung, die Neue buddhistische Zeitschrift. Die Zeitschrift für Buddhismus, die seinerzeit als Propagandazeitschrift für den Buddhismus gegründet wurde, hat sich unter der Leitung von Professor Geiger immer mehr zu einer wissenschaftlichen Zeitschrift entwickelt. Sehr groß ist die Zahl der buddhistischen Propagandaschriften. Von Verfassern solcher seien folgende genannt: Bruno Freydank, K. Seidenstücker, Subhadra Bhikschu (Pseudonym für Friedrich Zimmermann), Nyanatiloka (Pseudonym für Gueth), Paul Carus, Wolfgang Bohn, Karl Eugen ¶ Neumann, Walter Markgraf, Georg Grimm, Paul Dahlke, Hans Much. Manche der von ihnen veröffentlichten Bücher haben viele Auflagen erlebt, am meisten wohl Grimm, Die Lehre des Buddha, 1925[14], und der buddhistische Katechismus von Subhadra Bhikschu, 1921[14]. Paul Dahlke hat versucht, in Frohnau bei Berlin durch die Gründung eines buddhistischen Hauses (1924) für den deutschen Buddhismus eine geistige Zentrale zu schaffen. Auf einer idyllisch gelegenen einsamen Insel inmitten eines großen, palmenumrahmten Lagunensees bei Dodanduwa auf Ceylon unterhält der genannte Nyanatiloka hauptsächlich für deutsche buddhistische Mönche ein Kloster.

Alfred Bertholet: Buddhismus im Abendland der Gegenwart, 1928; — Hilko Wiardo Schomerus in Carl Schweitzer: Das religiöse Deutschland der Gegenwart I, 1928, S. 337 ff. **H. W. Schomerus.**

Neuchâtel, Universität. Als 1707 die Grafschaft Neuchâtel an Preußen als „Principaux" überging, hatte Friedrich Wilhelm I von Preußen feierlich versprochen, eine Akademie nach dem Muster von ¶ Genf und ¶ Lausanne in seinem Lande zu stiften. Das Versprechen wurde aber erst 1840 unter Friedrich Wilhelm IV eingelöst und die Akademie mit zwei Fakultäten, einer literarischen und einer naturwissenschaftlichen, im November desselben Jahres eröffnet. Da-

mals bestand keine eigentliche theologische Fakultät; die wissenschaftliche Ausbildung der angehenden Theologen lag ausschließlich in den Händen der „Vénérable Classe“ als kirchlicher Behörde, eine Einrichtung, die die „Eglise indépendante“ (¶ Schweiz) in der Hauptsache beibehalten hat. Im Revolutionsjahr 1848 von der republikanischen Regierung in einem Anfall von Mißmut aufgehoben, wurde die Akademie 1866 wieder hergestellt. Eine neue Gesetzgebung sicherte ihr seit 1872 eine selbständigere Entwicklung, stiftete eine Rechtsfakultät und im folgenden Jahre, nach den kirchlichen Wirren und im Einverständnis mit der Leitung der „Eglise nationale“, eine Fakultät der Theologie. Schließlich wurde sie 1909 durch einstimmigen Beschluß des Großen Rates in eine Universität mit vier Fakultäten umgewandelt. Es fehlte ihr nur eine selbständige Fakultät der Medizin, deren Kosten die finanzielle Kraft des Kantons übersteigen würden. Von diesem Zeitpunkt an hat sie sich beständig entwickelt, und, wenn sie auch an Zahl der Dozenten und der Studenten mit anderen Universitäten nicht wetteifern kann, liefern doch die von ihr veröffentlichten „Mémoires“ und die „Recueils de la faculté des Lettres“ den Beweis, daß in ihr ein reges wissenschaftliches Leben pulsiert. An der theologischen Fakultät dozieren als ord. Professoren Paul Humbert (AT), Ernest Morel (NT), Maurice Neeser (Systematische Theologie und Religionspsychologie), Henri du Bois (Systematische Theologie), Arthur Piaget (Reformationsgeschichte), Emile Dumont (Theologische Encyklopädie und Praktische Theologie), James Paris (Kirchengeschichte). Dazu treten als ao. Professoren Willy de Corswant (Allgemeine Religionsgeschichte) und Otto Strasser (Kirchengeschichte). — Wie in Genf und Lausanne gibt es auch in N. eine freie theologische Fakultät neben der an der kantonalen Universität vorhandenen. Ihr erster bedeutender Theologe war ¶ Godet, der zuvor (bis 1873) an der staatlichen Hochschule gelehrt hatte. **du Bois.**

Neudecker, Joh. Christian Gotthold (1807 bis 1866), evg. Theologe und Pädagoge, * in Gotha, seit 1832 Privatgelehrter daselbst, seit 1842 Lehrer, dann Rektor an dortigen Schulen, zuletzt Leiter des städtischen Schulwesens, das ihm viele Förderung verdankte. Als Schriftsteller hat er besonders reformationsgeschichtliche Arbeiten geliefert.

Vf. u. a.: Urkunden aus der Reformationszeit, 1836; Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation, 1841; Geschichte der deutschen Reformation 1517—32, 1842. — Gab heraus: Allgemeines Lexikon der Religion und christlichen Kirchengeschichte, 4 Bde., 1834—37. — Ueber N. vgl. RE³ XIII, S. 753 ff. **Glaue.**

Neuendettelsau, Stätte der Stiftungen ¶ Löhes: Missionsanstalt (¶ Neuendettelsauer Missionsgesellschaft); Diakonissenanstalt (etwa 1150 Schwestern); eingegliederte Brüderanstalt (etwa 50 Brüder); etwa 500 Hilfskräfte, 10 Zweigniederlassungen, 280 Außenstationen in ganz Bayern; alle Gebiete der weiblichen ¶ Diakonie werden gepflegt (besonders reichgegliedertes Schulwesen und ausgedehnte Blödenpflege). Als kirchliche Richtung genommen, vertritt N. auf dem Boden der Landeskirche stehend das bewußte ¶ Luthertum (: II, 2).

Wilh. Löhe: Etwas aus der Geschichte des Diakonissenhauses N., 1919⁴; — Hans Lauerer: Die Diakonissenanstalt N., (1924) 1928³. **Lauerer.**

Neuendettelsauer Missionsgesellschaft, gegründet 1841 von Wilhelm ¶ Löhe und getragen von der „Gesellschaft für innere und äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“. Sie galt zunächst der kirchlichen Versorgung der ausgewanderten deutschen Lutheraner in Nordamerika. Von den gesammelten Gemeinden aus wurde eine Zeitlang Indianer-Mission getrieben. Seit 1876 kommen Sendlinge aus Neuendettelsau auch zu den deutschen Lutheranern in Australien; dort trieben sie auch Heidenmission an den Resten der Ureinwohner. Von da kamen sie 1886 nach Kaiser-Wilhelmsland auf Neuguinea (¶ Ozeanien). Der Missionspionier Johannes Flierl, der heute noch dort lebt, gründete die erste Station in der Nähe von Finschhafen. Nach schwierigem Anfang breitete sich die Mission an der Küste entlang nach Norden und Süden aus und drang tief ins Inland hinein (Chr. ¶ Keyßer). 150 000 Einwohner Neuguineas stehen heute unter dem Einfluß der Mission: zu 15 Stationen gehören etwa 14 000 Getaufte. Die Eingeborenen arbeiten rege mit an der Vertiefung und Ausbreitung der Mission. Ueber 300 eingeborene Lehrer und Gehilfen treiben neben 20 Missionaren das Werk. In der Kriegs- und Nachkriegszeit haben die amerikanischen und australischen Freunde die Unterstützung des Werkes auf sich genommen. — ¶ Missionsgesellschaften: I.

Joh. Flierl: Gottes Wort in den Urwäldern von Neuguinea, 1929; — Christian Keyßer: Anutu im Papualande, 1925; — Derſ.: Aio, 1926; — Derſ.: Eine Papuagemeinde, 1929. **Ruf.**

Neues Licht oder Neusalems-Licht. Freunde des N. L.es nennen sich die Anhänger des „inspirierten Propheten“ Jakob ¶ Lorber, neben dessen umfänglichen Schriften sie auch die von Gottfried Mayerhofer und Johanne Ladner („Ausmünzungen der durch Lorber gegebenen ... Geistesfülle“) und vor allem von Leopold Engel („Ein Abschluß des Lorberschen Evangeliums“) benutzen. Außerdem wird augenscheinlich in den einzelnen „Logen“ eine fortlaufende Offenbarung durch „Vatermedien“ angenommen. Genannt sei hier die von der Zentralleitung in Bietigheim (Württ.) offenbar mit einem gewissen Mißtrauen verfolgte „Heroldsbewegung“ (¶ Tanatra-Loge) in Görlitz. Die Interessen der Gemeinschaft sind kosmischer (Bewohnbarkeit und Zustand der außerirdischen Weltkörper), vorweltlicher (Luzifers Sturz), theologischer (Jesus ist der Vatergott, etwa wie bei ¶ Swedenborg), soteriologischer (die Entwicklung der materiellen, unserem Auge sichtbaren Schöpfung als Rückerlösung der mit Luzifer von Gott abgefallenen, zur Materie verdichteten Urwesen und die Rückführung aller Kreatur zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes) und ethischer Art (Ehe, Kindererziehung, Berufs-, Wirtschafts-, Staats- und Völkerleben). Man beschäftigt sich auch mit der unsichtbaren geistigen Welt und der Fortentwicklung der Menschen im Jenseits. Zum „Kanon“ gehören auch der von Lorber „wiederhergestellte“ Briefwechsel Jesu mit ¶ Abgar, der ¶ Laodizenerbrief u. a. Verbreitet ist die Bewegung vor allem in Sachsen, Schlesien, Berlin, Groß-Hamburg u. a., in Nordamerika, Afrika, Schweiz, Ungarn, England u. a.

Das Wort. Zeitschrift der Freunde des Neu-Salems-Lichtes, seit 1921. — Weitere Literatur bei ¶ Lorber; — E. Seifert: Mein Kommen und die Menschheit, 1926. **Stocks.**

Neufichteanismus. Am Ende des 19. Jhd.s begann der ¶ Neukantianismus zu altern. Die Gebrechen der ursprünglichen Kantischen Lehre (¶ Kant), die einst der „Wissenschaftslehre“ (¶ Fichte) Daseinsrecht gegeben hatten, waren nicht von ihm behoben. So machte sich das Bedürfnis geltend, ihm mit Fichtes Argumenten zu begegnen. Die 1899 zum Gedächtnis des ¶ Atheismusstreites erschienenen Aufsätze zeigen nicht bloß für den tapferen Kämpfer, sondern auch für

seine Lehre ernstes Interesse, vor allem die „Säkularbetrachtung" Heinrich ¶ Rickerts. Gegen den ¶ Intellektualismus hatte sich Kant durch Berufung auf die Rechte des „Glaubens" gewendet, der jedoch von der Gefahr fiktionalistischer Auflösung (¶ Fiktionalismus) bedroht blieb; diese aber mußte dem Intellektualismus das Feld wieder freigeben. Rickert zeigte, wie Fichtes Neugestaltung des kritischen Idealismus durch ihre Ueberlegenheit über das von ¶ Forberg hervorgezogene Kantische „Als ob" für die tiefsten Gegensätze des Kulturlebens wichtig werden konnte. Rickert darf nicht als Neufichteaner bezeichnet werden, und überhaupt kann kein bedeutenderer Denker genannt werden, auf den diese Bezeichnung paßte. Aber während Fichtes Philosophie mehr als ein halbes Jahrhundert lang fast völlig vergessen und in den philosophiegeschichtlichen Werken recht unzulänglich dargestellt war, ist sein Geist aus der philosophischen Bewegung des neuen Jahrhunderts nicht mehr wegzudenken. Neue Ausgaben seiner Schriften sind erschienen; viele Arbeiten beschäftigen sich mit der genauen Durchforschung seiner Lehre und seines Lebens. Auch die theologische Literatur zeigt vielfach in Zustimmung und Abwehr die Zeichen seiner erneuten Gegenwart (K. ¶ Barth, F. ¶ Büchsel, F. ¶ Gogarten, Em. ¶ Hirsch, W. ¶ Lütgert u. a.). Krieg und Nachkriegszeit gaben vielfältig Anlaß, des Patrioten Fichte zu gedenken; in der Zeit der Blockade und Lebensmittelknappheit wurde oft versucht, in den Gedanken des „Geschlossenen Handelsstaats" Richtung und Trost zu finden. Das starke Ethos Fichtes fruchtbar werden zu lassen, bestreben sich die „Fichtegesellschaft von 1914", Fichtehochschulgemeinden an deutschen Universitäten und mancherlei andere Strömungen in der ¶ Jugendbewegung, völkische wie sozialistische. — ¶ Idealismus: III, 1; ¶ Metaphysik, 5. **Medicus.**

Neufriesianismus. In den seit 1904 erschienenen „Abhandlungen der Friesschen Schule" suchte der Göttinger Philosoph Leonard ¶ Nelson zu zeigen, daß die anthropologisch-psychologische Untersuchung des menschlichen Geisteslebens durch J. Fr. ¶ Fries die wahre Fortbildung der Philosophie ¶ Kants und die bleibende Grundlage für die gegenwärtige Philosophie sei. Er gewann die beiden Göttinger Theologen R. ¶ Otto und W. ¶ Bousset für sich. Beide wollten der ¶ Religion (: IV, A. B) eine feste Grundlage geben, indem sie sie letztlich nicht auf die Geschichte, sondern auf einen aller Geschichte zugrunde liegenden Tatbestand gründeten, auf die im Menschengeist verborgenen und dort durch Aufsuchung seines Wesens aufweisbaren Vernunftideen des absoluten Seins, der Ewigkeit, der unbedingten Notwendigkeit, der Seele und der Gottheit. In diesen metaphysischen Ideen liege das ¶ Apriori der Religion. Aber diese an sich abstrakten Ideen sollten in der Religionsgeschichte in praktisch wirksamer Anschaulichkeit zu konkreten Symbolen sich ausgestalten. Bousset wollte den Unsicherheiten der historischen Jesusforschung (¶ Jesus Christus) entgehen, indem er die Religion nicht auf die Geschichte, sondern auf die ratio gründete. „Denn das rein Historische vermag eigentlich niemals zu wirken, sondern nur das lebendig gegenwärtige Symbol, in dem sich die eigene Ueberzeugung verklärt darstellt." Die Kritik bestritt, daß Fries die wahre Konsequenz der Vernunftkritik Kants bilde; daß die abschließenden metaphysischen Ideen durch psychologische Forschung aufweisbar seien. Sie kritisierte die Vermengung der psychologischen und der transzendental-logischen Forschung. Sie behauptete, der Glaube werde rationalisiert, wenn er auf allgemein aufweisbare metaphysische Ideen statt auf Glauben an eine Gottesoffenbarung gegründet werde. Die Begriffe des Rationalen und des Irrationalen würden in einer keineswegs kritisch geklärten Weise verwandt, wenn der N. hinterher dem Geheimnisvollen und ¶ „Numinosen" gerecht werden wolle.

Literatur unter ¶ Fries; vgl. auch ¶ Apelt. — R. Otto: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, 1909 (vgl. dazu ThR 1909, S. 419 ff); — Derſ.: Das Heilige, (1917) 1928[17—22]; — Fr. Feigel: Das Heilige. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch, 1929; — W. Bousset: Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 1910; — K. Bornhausen: Wider den N. in der Theologie (ZThK 1910, S. 341 ff); — G. Wobbermin: Systematische Theologie I, 1913, S. 370 ff; III, 1925, S. 300 ff. **J. Wendland.**

Neugeboren, Daniel Georg (1759—1822), evg. Theologe, * in Hermannstadt (Siebenbürgen), 1784 daselbst Lehrer, 1790 Rektor des Gymnasiums, 1799 Pfarrer in Reußmarkt, 1805 Stadtpfarrer in Mühlbach, 1806 Bischof. Als Schulmann für seine Heimat bedeutend durch die Verpflanzung ¶ Basedow-¶ Rousseau'scher Erziehungsgedanken und den Hinweis auf die Notwendigkeit der Volksschullehrerbildung, als Bischof durch einheitliche Regelung des kirchlichen Lebens und des Schulwesens, wirkte N. als Herausgeber und Hauptarbeiter der „Siebenbürgischen Quartalschrift" (1790—1801) für die Festigung des geistigen Zusammenhangs mit Deutschland und hatte hervorragenden Anteil auch am neuen Gesangbuch der evg. Landeskirche in Siebenbürgen (1793). — ¶ Siebenbürgen.

ADB 23, S. 494; — H. Neugeboren im Archiv des Vereins für siebenbürg. Landeskunde, N. F. 15, 1879, S. 296; — F. Teutsch: Die siebenbürg.-sächsischen Schulordnungen II, 1892, S. 99 u. ö.; — Derſ.: Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen II, 1922, besonders S. 282; — Trauschschuller: Schriftstellerlexikon der Siebenbürger Deutschen IV, 1902, S. 318. **Netoliczka.**

Neugeistbewegung als Mental Science auf Grund der rein praktischen Tätigkeit von P. P. ¶ Quimby literarisch zuerst in den Neuenglandstaaten von dem auf ¶ Emerson und den deutschen Idealisten fußenden Swedenborgianer Evans (1817—89; Lit.) vertreten: „In allen Menschen wird die Gottheit ihrerseits Mensch." „Alle Krankheit ist ursprünglich Wahnsinn." ¶ Theosophie und ¶ Spiritismus werden verneint. 1889 führt der Swedenborgianer Halcombe die Bezeichnung New Thought Movement ein. Neben dem Philanthropen Henry Wood, der 1894 in Boston die erste Organisation gründete, war vor allem Ralph Waldo ¶ Trine (1896: What all the world's a-seeking) maßgebend, daneben ¶ Mulford. 1894 wurde die erste Greenacre-Konferenz gehalten; Zweck: Förderung und Uebung einer wahrhaft spiritualistischen Lebens- und Glückphilosophie auf Grund richtigen Denkens, der intelligenten und systematischen Behandlung von Krankheiten durch mentale Methoden (¶ Gebetsheilung, 2; ¶ Psychotherapie). — 1899 Gründung der International Metaphysical League. 1900 erschienen zu ihrer ersten Versammlung Vertreter von 25 Bundesstaaten, von England (seit 1886 durch Bowles Higher Thought), Australien, Neuseeland; 1914 erschienen zuerst Franzosen. 1915 Begründung der International New Thought Alliance mit der Aufgabe: zu lehren die Unendlichkeit des Allerhöchsten, die Göttlichkeit des Menschen, bedingt durch die schöpferische Kraft des konstruktiven Denkens und den Gehorsam gegen die Stimme der einwohnenden Gottheit als Quelle für Inspiration, Kraft, Gesundheit, Glück. — 1917 wird schrankenlose Wahl- und Glau-

bensfreiheit des Einzelnen proklamiert. „Wir bejahen das höchste, universelle, ewige Gute. Der Mensch ist nach Gottes Bild geschaffen. Uebel und Schmerz sind Korrekturen, die erscheinen, wenn der Mensch nicht die volle Herrlichkeit dieses Bildes widerspiegelt ... Wir bejahen Gesundheit, das göttliche Erbteil des Menschen ..., die göttliche Hilfe ..., die Lehre Christi, daß das Himmelreich in uns ist, daß wir eins sind mit dem Vater, ..., daß wir die Kranken heilen sollen, ... den neuen Gedanken von Gott als universellem Lieben, Leben, Wahrheit, Freude, in dem wir leben, weben und sind ... Wir bejahen diese Dinge nicht als Bekenntnis, sondern als Praxis ..., den Himmel hier und jetzt, das ewige Leben, das zu bewußter Unsterblichkeit wird ..., die Nichtigkeit alles Irrtums und aller Verneinung einschließlich des Todes ..." — Nachdem schon 1893 in St. Louis (Mo.) ein deutscher Zweig mit dem Organ „Das Wort" begründet, schon vor dem Weltkrieg New Thougt-Literatur ins Deutsche übersetzt war, erfolgte durch Alice Hall-Simpson die durch ¶ Verweyen, ¶ Driesch u. a. geförderte Einführung in Deutschland als Kulturbewegung (nicht Sekte) und „dogmenloses Christentum". Ihre Vorkämpfer sind Dr. Schweitzer und K. O. Schmidt, Herausgeber der „Weißen Fahne", in Pfullingen. Hier betont man die buddhistischen „Uebungen" (rhythmisches Atmen, Beherrschung von Phantasie und Gedanken, Schweigeübungen). Von hier verbreitete sich die Bewegung nach Oesterreich-Ungarn (Betonung der spiritualistischen Seite) und der Schweiz. Für ihr Programm vgl. Schmidt in „Neugeistbücher" Nr. 3. — Schon 1892 zeigt sich die Bewegung in Japan (Oomoto, Healing by the Good), 1902 in Chile, 1905 in Südafrika, Neuseeland, Hawai-Inseln, 1907 in Brasilien (¶ Mulfords Schriften), 1914 in China. In Indien knüpft man an die Upanischaden und die Vedantaphilosophie an (letzteres neben dem ¶ Behaismus auch in den USA.). In den USA. waren Swedenborgianer und Unitarier Hauptträger der Bewegung.

W. F. Evans: The mental cure, 1869; — Derſ.: Mental Medizine, 1872; — Horatio W. Dreſſer: History of the New Thought Movement, 1919; — Neugeistbücher Nr. 1 ff; Prana-Bücher Nr. 1 ff; Bücher der „Weißen Fahne" Nr. 1 ff; Die Bücher des flammenden Herzens Nr. 1 ff; Die Weiße Fahne, 1920 ff; — Georg Biehlmeyer: Okkultismus und Seelsorge, 1926, S. 25 ff. **Stocks.**

Neugnosis, theosophisch-okkultistische Bewegung, an mehreren Punkten selbständig hervorgetreten: In England 1891 durch Edward Maitland, früheren Vorsitzenden der Theosophischen Gesellschaft von England, der 1891 die Esoteric Christian Union gründete (das Göttliche gilt als in jedem Menschen wie in Jesus inkarniert). — In Südfrankreich scheint die N. auch auf theosophische Kreise zurückzugehen. Der Archivar Jules Doinel du Val Michel gründete mit der Gräfin d'Adhémar, Herausgeberin der Revue théosophique, u. a. die auf das System ¶ Valentins zurückgehende „Gnostische Kirche von Südfrankreich", deren erster „Patriarch" (in Toulouse residierend) er wurde. Sein Nachfolger wurde 1895 der Eklektiker Fabre des Essarts als „Patriarch" Synesius. Damit scheint die Sache dort in Stillstand geraten zu sein. Eigene Wege geht der von Charles Fauvety beeinflußte P. Verdad-Leſſard, Vertreter der Religion universelle, stark sozial interessiert. — In Deutschland hat diese Ideen der Deutschösterreicher Eugen Heinrich ¶ Schmitt propagiert. Es gibt eine „Gemeinde der Gnostiker" in Berlin, ferner Ansätze in Westfalen, in Bayern u. a. „Die Gemeinde der Gnostiker hat zum Zweck die Erweckung des Menschen zu seinem göttlichen Selbstbewußtsein. Im Erkennen seiner Geistigkeit erlebt der Gnostiker ein lebendiges Unendliches und in der Liebe als dem Inbegreifen aller Geistigkeit erkennt er die lebendige Gottheit in seinem Innern. Die Gnostiker haben erkannt, daß nur durch ein hohes Selbstbewußtsein und durch die im Lichte des Erkennens wandelnde Liebe die Welt erlöst und eine Edelkultur verwirklicht werden kann." Die Gnostiker vertreten „Wiedergeburt"; sie teilen die Menschen ein in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker.

Eugen Heinrich Schmitt: Die Gnosis, 2 Bde., 1905—07; — E. K.: Die Gnostiker oder die unsichtbare Kirche, 1925; — E. K. H. Peithmann: Gnostischer Katechismus, 4 Hefte, 1904—05; — P. Verdad-Leſſard: La Gnose. Etude philosophique et religieuse, 1912; — La Religion universelle, seit 1888. **Stocks.**

Neuhegelianismus ist eine Nachbildung zu ¶ Neukantianismus. Die Analogie ist jedoch keineswegs vollständig. Mit der Rede von Nh. kann zunächst nichts anderes gemeint sein, als daß seit der Jahrhundertwende, beginnend mit den geschichtlichen Darstellungen Kuno ¶ Fischers und ¶ Diltheys, eine neue Hinwendung zum Studium ¶ Hegels einsetzt nach den Jahrzehnten völliger Vergessenheit und Geringschätzung. Die von den beiden ¶ Lasson, Vater und Sohn, in einsamer Treue bewahrte Hegel-Ueberlieferung bot wertvollste Anknüpfung, in gewissem Maße auch die im Ausland (England, Holland, Italien, Amerika) gepflegte Beschäftigung mit Hegel. Wenn die „Metaphysik neu erwacht", kann man nicht an dem letzten großen System vorübergehen; wenn die Philosophie nach ihrer Selbstbeschränkung auf meist phänomenalistische Erkenntnistheorie, Psychologie und Darstellung ihrer eigenen Geschichte sich auf ihre selbständige Aufgabe und auf den Sachgehalt ihrer Arbeitsgebiete besinnt, wenn es in zahlreichen Ansätzen und Hervorbringungen wieder eine Ethik, eine Religionsphilosophie, eine Rechts-, Geschichts- und Kulturphilosophie gibt, dann wird man notwendigerweise auf das hingewiesen, was Hegel überall hier an Erkenntnisleistung vollbracht hatte, und was sogar den „Zusammenbruch" des Systems in starken Nachwirkungen überdauert hatte. Zwar Prinzip und Form des Systems als solchen wird damit noch nicht erschlossen. Aber aus den Ansätzen der neuen philosophischen Denkbewegung erwachsen Probleme, die nun auch in den Ursprung und die konstruktiven Gedanken des Hegelschen Systems selbst hineinführen müssen: das transzendental-logische Verständnis ¶ Kants gegenüber der bequemen phänomenalistischen Ausdeutung (Marburger und südwestdeutsche Philosophie; ¶ Neukantianismus), die wissenschaftstheoretische Begründung der Geisteswissenschaften im Zusammenhange mit den überall auftretenden Prinzipien- und Methodenstreitigkeiten (¶ Dilthey), die Verbindung beider Strebungen (¶ Wertphilosophie), die Kritik und grundsätzliche Ueberwindung des ¶ Psychologismus, die mit der Abkehr vom ¶ Phänomenalismus zusammentrifft (¶ Phänomenologie, ¶ Strukturpsychologie), die durch die Kulturkrisis aufgenötigte Selbstbesinnung auf die entscheidenden Voraussetzungen des Lebens und Erkennens (¶ Lebensphilosophie), die Infragestellung des Idealismus als solchen, die erst die innere Verwickeltheit und Unfertigkeit des geschichtlichen deutschen Idealismus und das Eigentliche des Idealismus erkennen läßt (Idealismuskritik in der evangelischen Theologie; ¶ Idealismus: III). Das alles hängt zusammen und vereinigt sich in einer Richtung, wie sie einst durch den Weg von Kant zu Hegel gewiesen wurde, auch mit

ähnlichen Stationen und Gruppierungen. Je mehr wir in dieser Richtung weiter kommen, d. h. zur Ausbildung einer wirklichen Logik gegenüber der zum Ueberfluß kritisierten, aber keineswegs ersetzten formalen Logik, einer Logik, die als philosophische Grundwissenschaft auch die Wertphilosophie in sich aufnehmen müßte, zur Phänomenologie des Geistes nach einer Phänomenologie der „idealen Sachen", die auch die Strukturpsychologie und die Lebensphilosophie (Existenzproblem) fruchtbar gestalten könnte, zur Herausarbeitung des Eigentlichen im ¶ Idealismus (: I. II) gegenüber dem „subjektiven" und „objektiven" Idealismus, die erst eine rechte Verhältnisbestimmung von Glaube und Philosophie bedeuten würde, zu Prinzipien einer Neubildung der Kultur, die das Ringen mit ihrer Krisenhaftigkeit leiten und ausrichten könnten, desto mehr wird auch das Systembildende an Hegel erschlossen und erneuert werden, desto mehr wird man von eigentlichem Nh. reden können; freilich, weil es sich um eine neu einsetzende philosophische Bewegung handelt, nicht in der Weise einer schulmäßigen Repristination, sondern nach Art einer Gemeinschaft des Problems und der Aufgabe und darum einer geistigen Lebensform, die sich in der Erkenntnis und Bewältigung dieser Aufgabe bildet. — ¶ Idealismus: III, 1; ¶ Metaphysik, 5.

Vgl. die Literatur zu ¶ Hegel und ¶ Idealismus (: I—III); dazu jetzt N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus II: Hegel, 1929 (mit ausführlichen Literaturangaben im Anhang). **Brunstäd.**

Neujahr (¶ Chronologie: II, 2a) ist wie jede Uebergangszeit für den Menschen kritisch — weiß er doch nicht, was die Zukunft in ihrem dunklen Schoße birgt. Für alle Fälle ist es ratsam, die Lebenssubstanz und Kraft zu mehren, das Unheil zu bannen. So finden wir denn allenthalben Riten und Zeremonien mit solch magischem Sinn. Auf Sumatra beginnt das neue Jahr mit einem großen Opfer (AR 18, S. 353). Mongolische Stämme schmücken am N.smorgen die Türen mit glückverheißenden Gegenständen (AR 25, S. 129). Indianer in Zentralkalifornien tanzen einen N.stanz, der auch Weltmachungstanz heißt, weil an N. eine neue Welt, d. h. ein neues Leben beginnt (Wilh. Schmidt, Ursprung der Gottesidee II, S. 31). Bei den Japanern ist eines der größten Feste das N.sfest: der Göttersims wird mit dem heiligen, Dämonen abwehrenden Strohseil umwunden und mit Kiefernzweigen geschmückt; segenbringende Reiser werden an Türen und Fenster geheftet; in feierlicher Prozession wird die Gottheit umhergefahren; pantomimische Tänze werden aufgeführt; alles ist in ausgelassenster Festfreude (Chant[4] I, S. 338); einzelnen Hausgöttern wird eine Lampe angezündet (S. 296); das Hausfeuer wird neu angefacht mit heiligem Feuer vom Schrein (S. 293). — Der Zeitpunkt für die N.sfeste hängt mit dem Sieg des Lichtes zusammen. N. wird entweder gefeiert um die Wintersonnenwende, wenn die Sonne ihren Lauf neu beginnt (¶ Sonnenwende) oder im Frühjahr, wenn die Sonne die Natur zu neuem Leben weckt. In Babylonien ist das N.sfest z. B. ein ausgesprochenes Frühlingsfest, in dem das Heraufsteigen der Frühjahrssonne gefeiert wird, mythisch umkleidet als Sieg des Wachstumsgottes Marduk über den Drachen Tiamat (Chant[4] I, S. 561). Auch im alten Rom fällt der Beginn des neuen Jahres mit dem Frühling zusammen: nach Ablauf des Reinigungsmonates Februar beginnt mit dem 1. März ein neues Leben; das heilige ¶ Feuer auf dem Herd der Vesta wird erneuert; man beschenkt sich gegenseitig mit Lorbeerzweigen (strena), die als segenbringend an die Häuser gesteckt werden (Chant[4] II, S. 421). Erst Caesar verlegte den Jahresanfang auf 1. Januar und rückte ihn damit in die Nähe der Wintersonnenwende, die bei den nordischen Völkern von altersher als Markierung der Jahrzählung diente. In diesem Zusammenhang ist das Julfest der Germanen zu nennen; im schwedischen Volksglauben beginnt das neue Jahr nach der längsten Macht, der Perchten- oder Lucien-Nacht (13. Dezember), in der die Lucienbraut als Personifikation des kommenden Jahres mit Lichterschmuck in den Haaren von Gehöft zu Gehöft zieht (AR 9, S. 253 ff). Ganz abgeblaßt und vielfach zu gedankenloser Formalität herabgesunken sind unsre modernen N.sglückwünsche. — Ueber das christliche ¶ Neujahrsfest vgl. den Sonderartikel. **Rühle.**

Neujahrsfest, christliches. Um den am 1. Januar üblichen heidnischen Lustbarkeiten (¶ Neujahr), gegen die schon Männer wie ¶ Ambrosius, ¶ Augustin, Petrus ¶ Chrysologus u. a. gepredigt hatten, entgegenzutreten — die kirchlichen Lektionen warnten vor heidnischem Götzendienst — wurde der 1. Januar, der früher nur als Oktave von Weihnachten gegolten hatte, in den abendländischen Kirchen zum Teil als Fasttag angeordnet — so in Gallien (2. Synode von Tours 567) und Spanien —, zumeist und so auch in der byzantinischen Kirche als Fest der Beschneidung und der Namengebung Jesu Christi; letzteres wurde später auf den 2. Sonntag nach Epiphanias verlegt. Eine Beziehung auf das neue Jahr war ausgeschlossen, weil es von der Christenheit, außer in Spanien, im ersten Jahrtausend gar nicht mit dem 1. Januar begonnen wurde (¶ Chronologie: III, 3); erst vom 12. Jhd. gehen in Deutschland Prediger darauf ein und „teilen Neujahr(swünsche) aus". Luther, der als Christ das neue Jahr mit Weihnachten begann, beging am 1. Januar im Anschluß an die Bibel das Fest der Beschneidung und predigte davon — allerdings zum größten Teil symbolisch gefaßt — und von dem Namen Jesu. Nur ab und zu klingen dann z. B. bei ¶ Brenz, ¶ Melanchthon u. a. Gedanken von der Heiligung des Lebens im neuen Jahre an. In dieser Richtung bewegten sich die evg. Kirchen weiter. Heute wird am N. dem Danken, Geloben und Bitten Ausdruck gegeben. Das altkirchliche Evangelium Luk 2_{21} sollte aus der Reihe der Perikopen ausgemerzt werden.

RE[3] XIII, S. 755 ff; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906[3], S. 120 ff; — Fritz Büngers: Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, 1911. **Glaue.**

Neukantianismus.

1. Entstehung; — 2. Hauptvertreter; — 3. Seine ethische Religionsphilosophie; — 4. Der theologische N.

1. Die Uebertreibungen des absoluten ¶ Idealismus (¶ Schelling, ¶ Hegel) und das Vordringen des von ihm ausgegangenen ¶ Materialismus (K. ¶ Marx, ¶ Lassalle) schufen im deutschen und europäischen Denken um 1850 eine Krise, die allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole: „auf ¶ Kant zurückgehen!" veranlaßte. 1866 hat Fr. A. ¶ Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" diese Forderung verzeichnet, aber nicht als erster. J. B. Meyer fordert schon 1856 in seiner Schrift „Zum Streit über Leib und Seele" die Rückkehr zu Kant. K. ¶ Fischer hat 1860 durch seine Kantdarstellung, Ed. ¶ Zeller 1862 durch seinen Hinweis auf die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Arbeit in Kants Denkbahnen eingelenkt. 1865 erschien O. ¶ Liebmanns Jugendschrift „Kant und die Epigonen". Den Durchbruch des Neokritizismus aber bedeutete H. ¶ Cohens „Kants Theorie der reinen Erfahrung" 1871. Daran hat sich die Kantphilologie (Erich ¶ Adickes) und die Kantgesellschaft

(vgl. Bd. III, Sp. 612 Lit.) angeschlossen, die heute die mitgliederreichste philosophische Gemeinschaft ist. Die Neukantianer gehören zusammen, insofern sie sich auf den Boden der Kantischen transzendentalen Methode stellen: synthetisches ¶ Apriori (Apriorität der ¶ Anschauungsformen und ¶ Kategorien), transzendentale Idealität der Erkenntnisbedingungen und empirische Realität der Erkenntnisinhalte (¶ Erkenntnistheorie, 2). Für die Auffassung der Religion stimmen sie überein in der Ablehnung transzendenter ¶ Metaphysik und der Erkenntnis von ¶ Dingen an sich, in der Anerkennung des Primats der sittlichen Vernunft und einer daraus folgenden Gottesanschauung, die der Wirklichkeit des sittlich Guten Raum schaffen will (¶ Gottesbeweise, 6).

2. Die Blüte des N. ist von 1875—1925 zu rechnen. Seine streng wissenschaftliche Methode gewinnt sich bis 1900 die Anerkennung aller exakten Wissenschaften. Die dann einsetzende Kantisch-idealistische ¶ Wertphilosophie führt zur Erweiterung der neukantischen Methoden auf das Gebiet der Geschichts- und Religions-Philosophie. Durch den Weltkrieg und seinen alle geistige Klarheit schädigenden Ausgang kommen logischer und ethischer Irrationalismus (¶ Irrational) auf und drängen gegenwärtig die Kantischen Denkgrundsätze stark zurück. Trotzdem dürfen alle idealistischen, im Primat der Sittlichkeit und Postulat der Religion gegründeten Menschen sich auch heute der prophetischen Wahrheit des größten Kantianers, ¶ Schillers, getrösten: „Es erschreckt mich gar nicht zu denken, daß das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form dieser Philosophie, so wie jede andere, zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dieses Schicksal nicht zu fürchten haben; denn so alt das Menschengeschlecht ist und solange es eine Vernunft gibt, hat man sie stillschweigend anerkannt und im ganzen darnach gehandelt" (Jonas, Schillers Briefe IV, S. 48 f).

Die aus der Denkmethode Kants sich ergebende Wissenschaftslehre hat sich im Lauf des 19. Jhd.s in verschiedenen Richtungen entwickelt. Die Naturwissenschaftler knüpften an Kants transzendentale Aesthetik, d. h. seine Lehre von den Sinneswahrnehmungen an; sie wurde entwickelt zu der Theorie, daß unsere Wahrnehmungen und Sinneseindrücke den erzeugenden Energien derselben entsprächen. Der Physiologe Johannes ¶ Müller und der Philosoph ¶ Schopenhauer haben sensualistische Motive in Kants Philosophie eingetragen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß ¶ Helmholtz seine bedeutenden Entdeckungen mit dieser physiologischen Theorie gestützt hat. Fr. A. ¶ Lange hat diesen naturwissenschaftlichen Kantianismus konsequent weiter geführt. Auch der ¶ Kausalitäts-Begriff entspringt der menschlichen Vorstellungsfähigkeit und ist eine organische Anlage vor jeder Erfahrung. Lange wird durch diese Gedanken der Vorbereiter der naturwissenschaftlichen Psychologie, die er als „Psychologie ohne Seele" bezeichnet, da auch das Seelische bloß als Erscheinung anzusehen sei. Der Wert dieser starken Umbiegung Kants war sichtbar; er wurde durch ¶ Vaihinger und ¶ Adickes weitergeführt.

Das Interesse für Metaphysik in der Philosophie ist von Otto ¶ Liebmann unter den Neukantianern erhalten worden. Gegner aller Metaphysik ist unter den älteren Neukantianern Alois ¶ Riehl. Er faßt die Philosophie als Wissenschaft nur als Erkenntnistheorie und erweitert sie vorsichtig und spät zu einer praktischen Weisheitslehre, die positive Werte bildet und anerkennt. Der Gegenstand der Erkenntnis wird nicht als Aufgabe (wie bei ¶ Cohen), sondern als Gegebenheit aufgefaßt. Damit wird das kritische Problem der Psychologie in Ansatz gestellt. In dieser Richtung bewegt sich die Arbeit Hönigswalds (* 1875), der in seinen „Grundlagen der Denkpsychologie" (1925 [2]) die Psychologie im Sinn der transzendentalen Methode kritisch begründet. Von hier gelingt eine Fassung des Problems vom System der möglichen Geltungsformen, der Wissenschaft, Sittlichkeit.

Das System der Marburger Philosophenschule (¶ Marburg, 3b) ist in unmittelbarem Anschluß an Kant ausgebildet. H. ¶ Cohen ist der einzige Philosoph vor 1914, der ein ausgestaltetes wissenschaftliches System in geschlossener Abrundung dargestellt hat. Dieses System ist von seinen Schülern aufgegeben worden, weil nicht die formale Geschlossenheit von Kants Denkweise, sondern gerade seine allen Problemen offene Methode der Marburger Schule vorbildlich wurde. P. ¶ Natorp hat durch Plato- und Pestalozzi-Studien den harten Boden des N. aufgelockert und ist in und nach dem Weltkrieg zu einer weitausladenden ethisch-humanen Religionsphilosophie Kantischer Art übergegangen. Eng zu Cohens Philosophie hielt sich E. Cassirer (* 1874), der nach bedeutenden erkenntnistheoretischen Arbeiten erst neuerdings auf metaphysische Fragen eingeht („Philosophie der symbolischen Formen", 1923—24). W. Kinkel (* 1871) und A. Liebert (* 1878) arbeiten in gleichen Bahnen der Erkenntnisproblematik, A. Buchenau (* 1879) mehr pädagogisch, K. ¶ Vorländer philosophiegeschichtlich, Fr. Staudinger (* 1849) sozialphilosophisch, endlich der sozialdemokratische Politiker E. Bernstein (* 1850), der ebenso wie Vorländer und Max Adler die Verbindung zwischen Kant und ¶ Marx erkennt und aufrechterhält. Eine nicht unbedeutende Einwirkung des Kantischen Idealismus auf den ¶ Sozialismus bleibt dadurch offen und trägt jetzt ihre Früchte in den Wandlungen sozialdemokratischer Weltanschauung. Aber von Religion ist bei allen diesen Neukantianern mit Ausnahme von Cohen und Natorp wenig die Rede.

Bedeutsam als Kantische Weiterbildung ist der werttheoretische Kritizismus von W. Windelband und H. Rickert. ¶ Windelband ist aus der Sphäre der Normbestimmtheit wissenschaftlicher Erkenntnis in das Gebiet der Werte vorgedrungen und hat den Organismus dieser Werte in der Geschichte der Philosophie nachgewiesen. Aus der Philosophiegeschichte entstanden „Präludien" zur Kulturphilosophie, unter denen endlich wieder „das Heilige" (¶ Heilig: II) in der neukantischen Denkweise auftönte. ¶ Rickert hat das Problem der Kulturwissenschaften methodisch herausgestellt. Ihre Schüler bleiben teils in erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen stecken (E. ¶ Lask durch frühen Kriegstod); teils wenden sie sich neuen Göttern zu: ¶ Kroner dem Spät-Idealismus, S. Marck (* 1889) der Hegelschen Philosophie, ¶ Cohn der spekulativen Metaphysik.]

Eigener Art stehen neben dieser Schule die Kantianer ¶ Münsterberg der Psycholog, ¶ Simmel der Sozialphilosoph, ¶ Kühnemann der Kulturphilosoph.

3. Die ethische Religionsphilosophie des N. weist zwei verschiedene Betonungen auf, je nachdem die Religionsidee mehr als ein Pflichten- oder ein Wertezusammenhang angesehen wird. Der Gegensatz von Pflichten- und Güterlehre setzt sich im Denken über Religion fort. H. ¶ Cohen, der Religionsphilosoph des AT.s und des Prophetismus, hat auf

seiner Lebenshöhe das Aufgehen der Religion in bloße Ethik verlangt und erst am Ende seines Lebens den Eigenwert von Buße und Gnade erkannt. Einseitig hat ¶ Görland diese Ethisierung der Religion vollzogen. Aehnlich hat B. Kellermann den „Wissenschaftlichen Idealismus und die Religion" (1908) in kulturphilosophischer Richtung zu vereinigen gesucht. An der sittlichen Religion evg. Art ist B. ¶ Bauch interessiert; er hat die Beziehung von „Luther und Kant" (1904) untersucht und „Das Problem der Religionsphilosophie" (ZThK 1925, S. 9 ff) von der Ethik her erfaßt. „Ohne die sittliche Autonomie der Persönlichkeit ist wahre Religiosität nicht denkbar. Das wird am besten und konkretesten deutlich durch Luthers Kampf um und für die Gewissensfreiheit." Auch W. ¶ Koppelmann betont die sittliche Grundlage der Religion und stellt sie als das Wesen der Lehre Jesu und des Christenglaubens dar.

Den Wert der Religion hat ¶ Natorp aus ¶ Schleiermachers Theologie erfaßt, von der er in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (1894) ausgeht. Findet er damals in der Religion wesentlich einen ethischen und humanen Wert, so ist er durch und seit dem Weltkrieg über diese enge Anerkennung der Religion hinausgegangen und hat in deutscher Mystik und englischem Quäkertum die eigentlich christlichen Werte gefunden. Den „Sozialidealismus" (1920) hat er durch Religion überbaut und die „Praktische Philosophie" (1925) mit christlichen Gedanken und Forderungen durchzogen. Er wendet sich zuletzt in einen stillen großen Gottesglauben: „Die Gegenwärtigkeit des Einen, allein und in sich Gewissen und bedingungslos Wahrhaften erfährt sich in voller Lebendigkeit des unmittelbar Gelebten, als volles wirkliches Ewigsein im Augenblick" (letzter philosophischer Brief Natorps, Logos XIII, 1925, S. 187). — Die Religionsphilosophie von E. ¶ Kühnemann wurzelt in der geschichtlichen Betrachtung. Er sieht im Christentum den höchsten kulturellen und humanen Seelenwert und hat ihn seiner Kantauffassung zugrunde gelegt. Jesus Christus dem europäischen Gedanken voranzustellen, ist in der Philosophie der Gegenwart neu (Kant I, S. 255 ff). In engerem Anschluß an die Wertphilosophie hat G. ¶ Mehlis die Erlebnisreligion beschrieben und ist von da aus zu mystischen Religionsgedanken gekommen. Ein besonderes Interesse für die Metaphysik der Religion hat der Neukantianer Heimsoeth (* 1886); unter seinen „Sechs Themen der abendländischen Metaphysik" (1922) und in seinem „Fichte" (1923) hat er der Religion einen bedeutsamen Wert beigelegt. Starkes religiöses Interesse haben einige jüngste Philosophen kantischer Herkunft, vor allem H. H. Knittermeyer (Die Philosophie und das Christentum, 1927).

4. Der Gründer des theologischen N. ist A. ¶ Ritschl. Daher sind die neukantischen Theologen nicht von den Philosophen abhängig und haben zum N. der Marburger und Heidelberger Schule immer nur in Freundschaftsbeziehungen gestanden. Für die Theologie wurde entscheidend, daß Ritschl in dem Unbedingtheitscharakter der Kantischen Ethik die Achtung vor dem göttlichen Gesetz, wie die Reformatoren sie hatten, erkannte. Daher sah Ritschl in Kant den sittlichen Erneuerer der Reformation und in seiner Religionsphilosophie „die praktische Wiederherstellung des Protestantismus" (Rechtfertigung und Versöhnung I, (1870) 1889³, § 56—58; III, (1874) 1888³, § 2—3, § 28—29). Seine Erkenntnisgrundlagen sind teilweise bei Kant gewonnen, aber es sind darum nicht die der neukantischen Philosophen. Von Kants Philosophie beeinflußt ist die ganze ältere Generation der ¶ Ritschlianer: Otto ¶ Ritschl und F. ¶ Kattenbusch, Th. ¶ Haering und H. H. ¶ Wendt, Adolf ¶ Harnack und M. ¶ Rade. Als theologische Weiterbildner der Kantisch-Ritschlschen Position treten hervor R. A. ¶ Lipsius, der aus der strengen Trennung von theoretischer Erkenntnis und praktischer Sittlichkeit zu einer Metaphysik des Transzendenten übergehen will (Philosophie und Religion, 1885); ferner Julius ¶ Kaftan, der in der Ethik die Zusammengehörigkeit von Denken und Glauben faßt, Kant als den Philosophen des Protestantismus preist (1904) und in spätem Alter eine „Philosophie des Protestantismus" (1917) schreibt. Sein Schüler ¶ Wobbermin hat sich ebenso der Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie angenommen. Konsequentester Kantianer ist W. ¶ Herrmann, der seinen Wissenschaftsbegriff streng naturwissenschaftlich faßt und seinen Religionsbegriff von dieser Wissenschaft völlig und grundsätzlich trennt. Aus dieser ethischen Individualisierung führt E. ¶ Troeltsch das Problem des Christenglaubens in religionsgeschichtliche Weltweite, ohne doch die Persönlichkeitskräfte der Herrmannschen Theologie in einer unvollendeten Geschichtsphilosophie retten zu können. Diese Problematik Herrmann-Troeltsch ist u. a. aufgenommen von M. ¶ Schulze, Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1927); H. ¶ Stephan, Kant und die Religion (Kantstudien 1924); H. ¶ Rust, Kant und das Erbe des Protestantismus (1928); P. ¶ Jaeger (Wege zur inneren Freiheit, 1915; Festland, 1922; Vorsehung, 1923); K. ¶ Bornhausen sucht die persönliche Glaubenswirklichkeit, die W. Herrmann der Gestalt Jesu zu geben wußte, in eine Metaphysik der allgemeinen Religions- und christlichen Glaubensgeschichte hinüberzunehmen und dadurch Christentum und Europa in den neuen Grund eines christlichen Erlöser-, Offenbarungs- und Schöpfungsglaubens zu stellen. — ¶ Idealismus: III, 1.

Vgl. Werke und Literatur bei den genannten Führern; — P. Natorp: Kant und die Marburger Schule, 1912; — K. Bornhausens Aufsätze über Kant, Cohen, Natorp, Herrmann, Troeltsch, Otto u. a. in ZThK, ChrW, Kantstudien, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, seit 1909; — J. Wendland in: RGG¹ IV, Sp. 741 ff. — Fortlaufende Literaturberichte in den Kantstudien, seit 1896. **Bornhausen.**

Neukirchener Missionsgesellschaft. Ludwig Doll, 1872—83 Pfarrer in Neukirchen bei Mörs, ein erfolgreicher Erweckungsprediger, voll kindlich einfältigen, blind wagenden Glaubens, gelobte, von Georg ¶ Müller in Bristol angeregt, in schwerer Krankheit, er werde, wenn er gesund würde, etwas Besonderes für die Mission tun. Er begann in Mörs 1878 mit einem Hauselternpaar aus Gütersloh in gemieteten Zimmern mit zwei Waisenkindern Waisenarbeit, baute 1880 ein Waisenhaus, dem er, seit 1879 Herausgeber des „Missions- und Heidenboten", 1882 eine Missionsanstalt angliederte. Nicht nach dem Bekenntnis der Arbeiter fragen, sondern jeden einstellen, der in lebendigem Glauben dem Herrn Jesu beim Bau seines Reiches helfen möchte, nie Menschen direkt um Gaben angehen, sondern der Gewißheit leben, daß Gott auf gläubiges Gebet allezeit das Nötige darreichen werde, und damit zusammenhängend: Verzicht der Arbeiter auf festes Gehalt, das sind die Grundsätze der auf reformiertem Boden erwachsenen „Waisen- und Missionsanstalt", deren Arbeit auf Java (Salatiga) und in Ostafrika (Pokomoland und Uha) sich unter J. Stursberg (1883—1909) und W. Nitsch (seit 1911) still und erfreulich entwickelt. — ¶ Missionsgesellschaften: I.

J. Stursberg: Die Waisen- und Missionsanstalt in Neukirchen, 1898; — W. Nitsch: Unter dem offenen Himmel, 1928. **Schlunk.**

Neuklassik heißt in der deutschen Dichtung eine neben der ¶ Neuromantik um die Jahrhundertwende sich entwickelnde Bewegung, die sich an antiken und klassizistischen Vorbildern schult, antike Stoffe bevorzugt oder jedenfalls in der Form sich nach der Antike richtet. Am stärksten ist die N. auf dem Gebiet des Dramas: Paul ¶ Ernst, der auch die neuklassische Theorie des Dramas schuf, H. ¶ Franck, R. Pannwitz (¶ Charon), R. Goering, z. T. auch W. v. ¶ Scholz. Als Neuklassiker der Lyrik kann man Stefan ¶ George bezeichnen, ohne damit sein dichterisches Wesen völlig zu umschreiben.

A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit, Neue Folge, 1925. **Knevels.**

Neumann, 1. Alfred, Dichter, * 1895 in Lautenburg (Westpr.), in der Jugend in Berlin, lebt in München und in Italien, in dieses Land getrieben von seiner „Sehnsucht nach Klarheit, auch im Formalen". Er arbeitet sachlich, genau, überlegend und überlegen, geht auf Handlung und Tempo aus (nichts Lyrisches). Die Stoffe entnimmt er zumeist politisch bewegten, abenteuerreichen Zeiten der Geschichte. Die bildkräftige Zeichnung der Geschehnisse ist nur Rahmen für die Darstellung von Persönlichkeiten, aus denen sich Allgemein-Menschliches und -Gültiges erhebt. N. bevorzugt komplizierte, hintergründige, dämonische Naturen, die aus der Verborgenheit „unterirdisch" in die Weltgeschichte wirken. Seine Helden setzen sich zumeist über die gewöhnliche Moral hinweg und sind in der Verfolgung ihrer Ziele skrupellos und böse; aber sie haben doch irgendwie etwas Bewunderungswürdiges, nicht nur durch ihren Heroismus, sondern durch die Würde, mit der sie auf Glück und Behagen verzichten und ihre Einsamkeit tragen; und sie handeln nicht eigentlich aus sich heraus, sondern aus einem Zwang, „im Panzer des Schicksals". „Die menschliche Seele bleibt in ihrem gottiefen Grunde immer unschuldig" — heißt das Motto des neuesten Romans von N. Das epische Ziel besagt der Vorspruch zum „Teufel" (aus II Kor): „Welcher Mensch weiß, was drinnen im Menschen ist, als nur des Menschen Geist, der selber drinnen ist".

Die wichtigsten Romane und Erzählungen N.s: Ruppe, 1920 (Söldner und Abenteurer); Der Patriot, 1925 (Der Kriegsgouverneur Graf von der Pahlen, Vertrauter und Freund des Zaren Paul I); König Haber, 1926 (ein baronisierter Bankier); Der Teufel, 1926, das Werk, das N. berühmt machte (Der Barbier von Gent, Oliver Necker, Le Mauvais genannt, in seiner Beziehung zu Ludwig XI, zugleich imposantes Gemälde der westeuropäischen Renaissance); Rebellen, 1927, und Guerra, 1928 (beide Romane knüpfen an die toskanische Unabhängigkeitsbewegung an; der erste gestaltet die Aera um 1830, auch das italienische Rinascimento, der zweite fängt das europäische Geschehen des Jahres 1848 mit auf). — Dramen: Der Patriot, 1926; Königsmaske, 1928 (Charles-Louis, ein gutmütiger und harmloser Mensch, der in die Rolle des Thronprätendenten „Ludwig XVII" gedrängt wird); Frauenschuh, 1929 (ein aus Liebe geführter Kampf zwischen zwei seltsamen Menschen). **Knevels.**

2. Gottfried (1685—1779), herrnhutischer Kirchenliederdichter, * in Meerholz, erst Theologe, von ¶ Hochmann von Hohenau beeinflußt, dann Gräflich Ysenburgischer Fruchtschreiber, trat von den Inspirierten zur Herrnhuter Brüdergemeine über, † in Meerholz. Sein Lied „Ei wie so sanft entschliefest du nach manchem schweren Stand" (ursprünglich: Ei wie so selig schläfest du, du auserkornes Pfand) ist zum Begräbnis eines dreijährigen Sohnes ¶ Zinzendorfs 1736 gedichtet in Anlehnung an „Ei wie so selig schläfest du, du Braut, im süßen Traum" (nicht von Zinzendorf, sondern im Anmutigen Blumenkranz 1712).

Jos. Th. Müller: Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine, 1916, S. 119 f; — ADB 23, S. 519 ff. **Bettermann.**

3. Karl Eugen (1865—1915), Indologe, * und † in Wien, wo er als Privatgelehrter lebte. Seine Uebersetzungen buddhistischer Texte (¶ Buddhismus: I, Sp. 1330) gelten als Meisterstücke deutscher Uebersetzungskunst. — ¶ Neubuddhismus.

Vf. u. a.: Buddhistische Anthologie, 1892; Der Wahrheitspfad, 1893 (= Uebersetzung der Spruchsammlung Dhammapada); Die Mittlere Sammlung der Reden G. Buddhos, 3 Bde., 1896—1902; Die Lieder der Mönche und Nonnen G. Buddhos, 1899; Bruchstücke der Reden G. Buddhos, (1905) 1911²; Die Längere Sammlung der Reden G. Buddhos, 3 Bde., 1907/18; Die letzten Tage G. Buddhos, 1911.

4. Kaspar (1648—1715), evg. Theologe, * zu Breslau. Nach Studien in Jena, wo ¶ Musäus ihn beeinflußt hat, und mehrjährigen Reisen mit dem Erbprinzen Christian, dem Sohn ¶ Ernsts des Frommen, wurde N. 1678 Geistlicher in seiner Vaterstadt, seit 1697 als Pfarrer von St. Elisabeth daselbst zugleich Kirchen- und Schulinspektor und Gymnasialprofessor. N. gehört wie ¶ Löscher zu den vom Pietismus bereits berührten, daher auf innere Frömmigkeit dringenden, aber den Pietismus selber bekämpfenden orthodoxen Theologen. Hat er seiner schlesischen Kirche 1703 ein Kirchengesangbuch geschenkt, so hat sein „Kern aller Gebete" (1680; 1686²; 1693⁴) und seine Liederdichtung sein Andenken in der gesamten evg. Kirche bewahrt. N.s Gebete werden noch heute wegen ihres biblischen Gehalts und ihrer rhythmischen, würdigen Sprache (im Ton der Litanei) gern gebraucht; von seinen Liedern steht, obwohl sie alle etwas nüchtern anmuten, eine ganze Zahl auch in zahlreichen heute geltenden Gesangbüchern.

N. gab auch Predigtsammlungen heraus: Licht und Recht, 1717, 1731; Gesammelte Früchte, 1706, 1733. — Ueber N. vgl. ADB XXIII, S. 532 ff; — RE³ XIII, S. 770 f; — Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Schlesiens IX, 1869, S. 223 ff; — M. Schian: Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912, S. 109 f. 118 f u. ö.; — Derſ. im Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evg. Kirche Schlesiens 12, 1910, S. 29 ff; — E. E. Koch V³, S. 456 ff. **Zscharnack.**

Neumark, Georg (1621—81), evg. Kirchenliederdichter, * in Langensalza, langte nach langer Wanderung und mehrjährigem Aufenthalt als Hauslehrer in Kiel 1643 in Königsberg i. Pr. an, wo er Jura studierte und durch Simon ¶ Dach in der Dichtkunst, durch Heinrich ¶ Albert in der Musik gefördert wurde. Nachdem er 1649—51 bei Freunden in Thorn geweilt hatte, kehrte er in die Heimat zurück und fand als Bibliothekar, Kanzleiregistrator, später Archivsekretär und Hofpoet Anstellung. Als „der Sprossende" wurde er Mitglied der „Fruchtbringenden Gesellschaft" (des Palmenordens), deren Geschichte er verfaßte. Als Lohn für seine Schriftstellerei und Dichtkunst erhielt er den Titel eines Kaiserlichen Hof- und Pfalzgrafen. Von seinen acht geistlichen Liedern ist am bekanntesten das schöne „Wer nur den lieben Gott läßt walten", das, 1640 oder 1641 entstanden, vom Dichter selbst 1657 die Melodie erhielt.

ADB 23, S. 539 ff; — Fischer-Tümpel: Das deutsch-evg. Kirchenlied IV, 1908, S. 308 ff; — RE³ XIII, S. 771; — E. E. Koch III², S. 410 ff. **Glaue.**

Neumeister, Erdmann (1671—1756), evg. Theologe und Kirchenliederdichter, * in Uichteritz bei Weißenfels, 1697 Pfarrer in Bibra, 1704 Hofdiakonus

in Weißenfels, 1706 Oberhofprediger und Superintendent in Sorau, 1715 Pastor an St. Jakobi in Hamburg. Ein eifriger Lutheraner, bekämpfte er in mehreren Schriften den Pietismus, besonders die Herrnhuter Brüdergemeine, stritt mit den Reformierten, zeigte sich auch als Gegner der aufkommenden Missionsbestrebungen. Abgesehen von seinen asketischen Schriften hat sich N. als Dichter einen Namen gemacht. Er dichtete zahlreiche ¶ Kantaten (¶ Kirchenlied: II, 5, Sp. 944) für liturgisch-musikalische Gottesdienste, von denen 7 durch J. S. ¶ Bach komponiert wurden, und eine große Zahl von Kirchenliedern, von denen einige sich mit Recht im Gebrauch der evg. Gemeinden erhalten haben. Neben Perlen wie „Jesus nimmt die Sünder an", „Jesu großer Wunderstern", sind z. B. noch „So ist die Woche nun geschlossen, doch, treuer Gott, Dein Herze nicht", „Werde munter, mein Gemüte", „Bleib, Jesu, bleib bei mir" verbreitet.

ADB 23, S. 543 ff; — E. E. Koch V², S. 371 ff; — RE³ XIII, S 771 f. **Glaue.**

Neunherz, Johannes (1653—1737), evg. Kirchenliederdichter, * zu Waltersdorf bei Kupferberg in Schlesien; 1678 Hilfsprediger in Lauban, 1681 Pfarrer in Kißlingswalde, 1696 in Geibsdorf, 1706 in Lauban und zuletzt seit 1709 in Hirschberg. Von seinen Liedern haben sich bis heute erhalten „Hochgelobt sei unser Gott" und „Zweene Jünger gehen mit Sehnen", letzteres auch in der Umdichtung „Trauernd und mit bangem Sehnen".

E. E. Koch V², S. 450 ff. **Paul.**

Neuplatonismus.

1. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge; — 2. Charakterisierung als Religionsphilosophie; — 3. Theologie; — 4. Anthropologie; — 5. Geschichtliches; — 6. Wirkung.

1. Mit N. bezeichnet man das Gedankensystem, das auf ¶ Plotin (205—270 n. Chr.) zurückgeht. Früher hielt man ihn für einen willkürlichen Synkretismus aus griechischen und orientalischen Ideen, der als Philosophie völlig belanglos schien und daher vernachlässigt wurde. Neuere Forscher nun suchen den N. als genuines Erzeugnis des griechischen Geistes darzustellen: seine Wurzeln gehen auf das frühgriechische Denken zurück, dessen Elemente er in neuer Synthese verband und entsprechend den Bedürfnissen einer neuen Zeit umformte. Die Schaffung einer solchen Synthese wird von der heutigen Forschung als das Hauptproblem der griechischen Philosophie vom ersten vorchristlichen Jhd. an betrachtet (¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b). Plotin fußt mit seiner Gedankenwelt auf Männern wie dem eklektizistischen Platoniker Antiochus († um 68 v. Chr.), dem platonisierenden Stoiker ¶ Posidonius (135—50 v. Chr.), den platonisierenden Pythagoräern Moderatus (1. Jhd. v. Chr.) und ¶ Numenius (1. oder 2. Jhd. n. Chr.; ¶ Neupythagoräer), nicht zuletzt durch unmittelbare mündliche Ueberlieferung auf seinem Lehrer ¶ Ammonius Sakkas. Von hier aus stellt sich Plotins Werk mehr als Höhepunkt wie als Ausgangspunkt des N. dar; aber sein Geist war es, der der Lehre ihre bleibende Gestalt gab als eine Art Philosophie der Erlösung im Rahmen des überlieferten griechischen Rationalismus.

2. Dem religiösen Bewußtsein der neuen Zeit mußte das Göttliche gleichzeitig transzendent und immanent sein — transzendent, sonst würde es durch das Böse in der Welt angesteckt; immanent, sonst wäre es für den Menschen und seine Seele nicht faßbar. Der traditionelle ¶ Platonismus und ¶ Aristotelismus genügte nur der ersten, der Stoizismus (¶ Stoa) nur der zweiten Forderung. Der N. nun versuchte, beide Bedürfnisse zu befriedigen durch eine ¶ Emanations-Theorie, die auf einer eigenartigen Lehre von der Kausalität als zeitloser Beziehung zwischen den Dingen beruht. Die Wirkung ist der Ursache gegenüber immer sekundär und ewig von dieser abhängig; sie kann aber ihre Abhängigkeit dadurch aufheben, daß sie sich mit ihrem Ursprung in eins setzt. Demnach hält der N. daran fest, daß das Universum ewig ist und doch in Gott seine Ursache hat. Gott braucht nichts, aber alle Dinge brauchen Gott; alle Dinge können sich selbst erlösen, soweit sie sich selbst mit Gott in eins setzen. Gott ist „überall und nirgends"; allenthalben immanent durch seine Macht, aber transzendent in seinem Wesen. Das Weltall wird vorgestellt als eine Stufenleiter schöpferischer Kräfte, die von dem Einen, d. h. von Gott, der die erste Ursache ist, hinunterreicht bis zur Materie als der letzten Wirkung. Zwischen diesen beiden Extremen liegen drei Grundkräfte: Weltgeist, Weltseele und Natur (¶ Mystik: II, 3).

3. Gott, die allerletzte Ursache, wird das Eine genannt, weil er der Urgrund alles Seins ist, das Gute, weil er der Ursprung aller Werte ist. In sich selbst unergründbar, kann er nur durch negative Aussagen beschrieben werden (vgl. die via negativa der christlichen Mystik; ¶ Gottesglaube: IV, 1 c). Er ist ein Prinzip, nicht eine Person; und seine schöpferische Funktion ist nicht abhängig von einem Denk- oder Willensakt, sondern ist eine gewissermaßen automatisch sich ergebende Folge seiner Vollkommenheit. Der Weltgeist fließt aus der Ueberfülle des Einen und heißt „der zweite Gott". Er ist der erste Denkende und zugleich das erste gedachte Objekt: er birgt in sich die Ideen oder Urbilder aller Dinge der Erfahrungswelt und faßt diese zusammen in einem einzigen zeitlosen intuitiven Akt. Der „dritte Gott" ist die Weltseele, die aus dem Weltgeist hervorgeht; aber sie ist durch vernunftmäßig folgerndes, nicht intuitives Denken gekennzeichnet: die stückweise sich vollziehende Aneignung ihrer Objekte läßt Zeit und Raum entstehen; aber ihr eigenes Wesen ist zeitlos und übersteigt die Welt der Erfahrung. Das niedrigste der geistigen Prinzipien ist die Natur, welche immanent in allen (organischen und anorganischen) Körpern ist; sie zeichnet sich durch eine Bewußtseinsstufe aus, die niedriger steht als die der diskursiven Vernunft. Ganz zuletzt kommt die ¶ Materie, der abstrakte Stoff, der der ganzen Körperwelt zugrunde liegt. In der Materie erschöpft sich schließlich der Fluß der vom Einen herkommenden Schöpferkraft; sie ist der Grenzfall des Seins und besitzt als solcher nur den geringsten Grad von Wirklichkeit.

4. Im N. besteht genaue Entsprechung zwischen Wirklichkeits- und Wertkategorien. Wie das Gute mit dem Einen identifiziert wird, so setzt Plotin das ¶ Böse in Beziehung zur Materie. Daraus folgt erstens, daß das Böse nicht als positive Kraft gedacht ist, sondern negativ als Nichtvorhandensein des Guten; zweitens, daß das ethische Ideal für den Menschen in der Enthaltsamkeit von dem zerstreuten und schwachen Leben des materiellen Körpers und in der Rückkehr zu dem Einen durch Einswerdung mit dem Selbst besteht (¶ Askese: I, 4; IV, 1). Diese Rückkehr ist nur dadurch ermöglicht, daß der Mensch als Mikrokosmos vorgestellt wird, der in sich potentiell alle geistigen Grundkräfte enthält. Normalerweise lebt er nach dem Prinzip der diskursiven Vernunft; aber im intuitiven Denken (¶ Intuition, ¶ Kontemplation) kann er sich mit dem Weltgeist und in seltenen Fällen durch ¶ Ekstase auch mit dem Einen in eins setzen. Die Ekstase, wie sie von Plotin beschrieben wird, ist eine Folge nicht der göttlichen Gnade, sondern der Kraft der

eigenen Seele; obgleich ihr Wesen selbst nicht vernunftmäßig ist, ist sie doch durch lange vernunftmäßige Schulung bedingt. Die ¶ Seele ist unzerstörbar und durchläuft eine unendliche (nach einigen Neuplatonikern: endliche) Reihe von Inkarnationen; die Art ihrer Inkarnationen und ihr Schicksal zwischen den einzelnen Inkarnationen wird durch den Grad ihrer Reinheit bestimmt.

5. Nach Plotin beherrschte der N. das heidnische Denken bis zur Schließung der Rhetorenschulen durch ¶ Justinian 529; in Alexandrien lebte er sogar bis in das 7. Jhd. hinein. ¶ Plotin und sein unmittelbarer Nachfolger ¶ Porphyrius (232/33—304) lehrten in Rom; später verschob sich der Schwerpunkt: die Hauptzentren waren im 4. Jhd. in Syrien und Pergamon, im 5. Jhd. in Athen und Alexandrien. — Plotins Philosophie hat keine engen Beziehungen zum Kultus; dieser wird vielmehr durch personalistischen Mystizismus verdrängt. Aber die Ausbreitung des Christentums zwang den N., sich mit der heidnischen Orthodoxie zur Verteidigung des Hellenismus zu verbünden. Wiewohl Plotin sich gegen den Gnostizismus (¶ Gnosis) wandte, erwähnt er doch nirgends deutlich das Christentum; dagegen schrieben Porphyrius und der Kaiser ¶ Julian (332—63) Traktate gegen die Christen, von denen Fragmente erhalten sind. Der erste, der den Göttern der heidnischen Mythologie einen bestimmten Platz in seinem System anwies, scheint ¶ Jamblichos († um 330) gewesen zu sein; er war Schüler des Porphyrius und der Begründer der syrischen neuplatonischen Schule. Ihm ist auch die Ausweitung des plotinischen Weltsystems durch Einführung untergeordneter Triaden zuzuschreiben; er ist es auch, der den Mystizismus mit Magie („Theurgie") vermischt hat in der Meinung, sich dadurch mit den Göttern einen zu können. Diese Entwicklungslinien setzten sich fort in der athenischen Schule, aus der in erster Linie Syrianus, ¶ Proklos, Damascius und ¶ Simplizius zu nennen sind. Auf der anderen Seite sind die alexandrinischen Neuplatoniker (Hierocles, Olympiodor u. a.) gekennzeichnet durch die Tendenz, zu einer einfacheren aristotelisch gefärbten Philosophie zurückzukehren, und durch eine gewisse Willigkeit, sich mit dem Christentum zu vertragen, das in ¶ Origenes u. a. starke neuplatonische Elemente in sich aufgenommen hatte (¶ Alexandrinische Theologie).

6. Der N. übte starken Einfluß auf die mittelalterliche Theologie und die Spekulation der Renaissance. Unter den Kanälen, durch die dieser Einfluß eindrang, sind zu nennen: ¶ Augustin, der vor seiner Bekehrung zum Christentum Plotin und Porphyrius in lateinischen Uebersetzungen studiert hatte; der sogenannte ¶ Dionysius Areopagita, der — ein christlicher Nachahmer des Proklos — seinerseits ¶ Johannes Damascenus, Duns ¶ Scotus Eriugena und ¶ Thomas von Aquino und die gesamte ¶ Mystik (: V) beeinflußte; dann der auf Proklos fußende, fälschlicherweise dem Aristoteles zugeschriebene Traktat de causis, der sowohl die arabische (¶ Islamische Philosophie) wie die spätere christliche ¶ Scholastik befruchtete; endlich die byzantinischen Neuplatoniker ¶ Psellus, ¶ Gemisthus Plethon, ¶ Bessarion und Neuplatoniker der Renaissance wie ¶ Ficino und ¶ Pico della Mirandola.

An Quellenschriften vgl. außer den unter ¶ Plotin, ¶ Porphyrius, ¶ Proklos, ¶ Jamblichos und ¶ Julian genannten Schriften: Sallustios' De deis et mundo (hrsg., erklärt und mit englischer Uebersetzung versehen von A. D. Nock, 1926) und: Damaszius' Dubitationes et solutiones de primis principiis (hrsg. von C. A. Ruelle, 1899). — Ueber den N. vgl. RE³ XIII, S. 772 ff; XXIV, S. 260; — Ue I, 1926 ¹³, S. 590 ff; — J. Geffcken: Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums, (1920) 1929²; — T. Whittaker: The N., (1901) 1918²; — K. Praechter: Richtungen und Schulen im N. (in Genethliakon, C. Robert überreicht, 1910); — Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909⁴, S. 808 ff; — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Plotin und den anderen im Artikel genannten Denkern. — Ueber N. und Christentum vgl. H. Windisch: RGG¹ IV, Sp. 757 ff; — H. Doerries: Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der N., 1925. **Dodds.**

Neuprotestantismus.

1. Entstehung des Begriffs; — 2. Wesen des N.; — 3. Herkunft der neuprotestantischen Elemente; — 4. Wertung.

1. Zwischen ¶ Reformation und Gegenwart liegen große Umwälzungen der Weltanschauung, des Lebensgefühls und der Kulturzustände (¶ Neuzeit). Dadurch ist nicht nur die Lage der Kirche in der Welt eine wesentlich andere, sondern auch der ¶ Protestantismus selbst stark beeinflußt worden. Infolgedessen kam man dazu, den von der ¶ Aufklärung und den weiteren modernen Bewegungen beeinflußten Protestantismus als Neuprotestantismus vom Altprotestantismus zu unterscheiden. Schon die Aufklärungsschriften und die Vertreter des deutschen ¶ Idealismus (: III) haben öfters empfunden, gegenüber der Reformation zu neuen Erkenntnissen gelangt zu sein, und namentlich F. Chr. ¶ Baur stellte einen allgemeinen Umschwung des protestantischen Bewußtseins im 18. Jhd. fest. Aber im allgemeinen überwog in den freieren Strömungen des Protestantismus lange Zeit das Bewußtsein, mit der Reformation voll übereinzustimmen — auf Grund einer unbewußten Hineindeutung der eigenen Ideale, besonders der ¶ Autonomie, in die Reformation. Nach mancherlei früheren Ansätzen hat E. ¶ Troeltsch den tiefgreifenden Unterschied zwischen der modernen Welt und der Reformation und zwischen dem ursprünglichen und dem auf die moderne Welt eingehenden Protestantismus in seiner ganzen Tragweite erfaßt und die Begriffe Altprotestantismus und N. aufgebracht, die sich trotz Widerspruchs durchsetzten. Zumal die ¶ Barth'sche Theologengruppe unterscheidet, wie Troeltsch, sehr entschieden N. und Reformation; ja sie reißt, indem sie den N. nicht als berechtigte Entwicklungsform, sondern als Abfall ansieht, beide völlig auseinander.

2. Der N. löste sich vom altprotestantischen Autoritätsglauben, forderte selbständiges Ringen um die religiöse Wahrheitserkenntnis und gab individuell verschiedenen Glaubensausprägungen Raum (¶ Individualismus: IV, 6. 7). Seinem Lebensgefühl entspricht eine höhere Wertung des Diesseits und der Kulturgüter (¶ Kultur: III, 6; IV, 2). Er übernahm die historisch-kritische Bibelauffassung (¶ Bibelwissenschaft: I 6; II, 3—5; ¶ Inspiration: II, 4 b) und setzte an Stelle der wunderhaft supranaturalen eine der modernen Weltanschauung entsprechende Auffassung von Christus (¶ Christologie: II, 6. 7), der ¶ Erlösung (: IV, 4), der ¶ Kirche (: III, 5 d; IV, 1) und allen anderen Glaubenswahrheiten. Das Eingehen auf die modernen Weltanschauungsformen ist bei seinen verschiedenen Vertretern ein sehr verschiedenes, bis hin zu einer christlich mitbestimmten, aber mit evg.-reformatorischem Glauben nur noch lose verbundenen Humanitätsreligion, die jedoch von wirklichem Neuprotestantismus zu unterscheiden ist. Wirklicher N. hat keineswegs die ganze moderne Weltanschauung aufgenommen, sondern darum gerungen, den Kern reformatorischen Glaubens mit ihren berechtigten Momenten zu verbinden, ist trotz der Loslösung vom altprotestantischen

Autoritätsglauben in Jesus Christus als der grundlegenden Offenbarung verwurzelt und hat trotz höherer Wertung von Welt und Kultur die christliche Ueberzeugung festgehalten, daß die letzten Ziele des Menschen im Jenseits liegen. — Die Hauptphasen des N. sind der Aufklärungsprotestantismus, das idealistische Christentum und die auf ihnen fußenden freieren Strömungen des weiteren 19. und 20. Jhd.s. Eine Frage ist, ob der ¶ Pietismus dem N. zugerechnet werden soll. Sein Festhalten an der biblischen Ausprägung des Christentums und am alten Weltbild zeigt ihn auf der Seite des Altprotestantismus; aber mit der Subjektivität seines Glaubenserlebnisses und seiner Erweichung des Dogmas hat er modernen Tendenzen den Boden bereitet. ¶ Erweckungsbewegung, Neuorthodoxie (¶ Luthertum: II) und heute die ¶ Dialektische Theologie waren und sind prinzipielle Gegner des N., aber doch, als Kinder ihrer Zeit, wollend und nicht wollend von ihm in mannigfacher Beziehung beeinflußt.

3. Was die Herkunft der neuprotestantischen Elemente betrifft, so entstammen wesentliche Momente der modernen Kultur, auf die der Protestantismus einging, ähnlich wie die alte Kirche auf den Hellenismus (¶ Antike und Christentum). Die neue Lage hat auch einige neue religiöse Empfindungen entbunden, vor allem den aus Freude an der Herrlichkeit des Universums entspringenden frohen Dank gegenüber dem gütigen Schöpfer. Die im Reformationszeitalter niedergekämpften Nebenströmungen haben im N. Einfluß gewonnen: der kritische ¶ Humanismus, durch die Aufklärung vollendet, und der mystische Spiritualismus (¶ Spiritualisten; ¶ Mystik: VC), der im Pietismus neu hervorbrach und, philosophisch vertieft und seiner asketischen Art entkleidet, im deutschen Idealismus weiterwirkte. Der Paulinismus der Reformatoren trat gegenüber einer an der Synopse orientierten Jesusreligion und einer mystischen Erlebnisreligion vielfach zurück. — Aber der N. hat auch tiefe Wurzeln in der Reformation selbst, und zwar nicht nur, insofern er den Kern reformatorischen Glaubens festhalten will, sondern auch in bezug auf seine modernen Tendenzen. So sehr Rechtfertigungsglaube und unbedingte Geltung der Schrift die Hauptanliegen der Reformation waren, sie war doch auch eine Losreißung von der Autorität Roms, und diese Befreiungstat war ein Keim zu weiteren Befreiungen. Die Reformation brachte noch nicht individuelle Gewissensfreiheit; aber ihre Forderung persönlicher Glaubensverantwortung bereitete derselben die Bahn (¶ Toleranz). Sie vertrat einen ungebrochenen Wunderglauben; aber ihre Vergeistigung der Religion gegenüber Sakramentsmagie und allem Mirakulösen lag auf dem Wege zu größerer Rationalität. Sie stand jeder Kulturfreude fern, hat aber die mönchisch-asketische Weltbeurteilung (¶ Mönchtum: II, 5 a) beseitigt und die irdische Berufsarbeit geadelt (¶ Beruf: II 2, c). Sie schuf, wie das Mittelalter, eine kirchlich geleitete Kultur; aber sie befreite den ¶ Staat von der Herrschaft der Hierarchie und würdigte seine selbständige weltliche Aufgabe. So haben die Tendenzen des N. gewisse Ansätze in der Reformation, die unter den andersartigen Bedingungen der modernen Welt zu neuen Konsequenzen führten und dem Protestantismus ermöglichten, in viel stärkerem Maße als der Katholizismus auf dieselbe einzugehen.

4. Der N., der sich von der Weltanschauung löste, mit der das Christentum seit seinen Anfängen verbunden war, ist eine sehr erhebliche Umformung des Protestantismus. Er hat in der wissenschaftlichen Theologie eine große, oft führende Rolle gespielt und ist die Religion Vieler, die, von den Kirchen nicht befriedigt, eine neue Ausprägung des Glaubens suchen. Er hat in der Aufklärungszeit auch in vielen Kirchen die Herrschaft gewonnen und hat auch nach dem Siege der Erweckungsbewegung und Neuorthodoxie in ihnen wieder Eingang gefunden, hat aber nur in einigen Kirchen ein völlig klares Heimatrecht erlangt. Heute erhebt sich bei zahlreichen Theologen von neuem entschiedener Widerspruch gegen ihn und der Ruf zu vollem Wiederanschluß an die Gesamtposition der Reformatoren. Wer in einem Teile moderner Anschauungen unumgängliche, sich dem Gewissen aufdrängende Wahrheitserkenntnisse sieht, kann diesem Rufe nicht folgen, sondern muß an der Verbindung reformatorischen Glaubens mit den uns in den Jahrhunderten nach der Reformation geschenkten Erkenntnissen weiterarbeiten. Aber da der N. bei seinem Versuch der Synthese ohne Zweifel der Gefahr, unaufgebbare christliche Werte preiszugeben, häufig erlegen ist, muß um diese Synthese mit vertieftem Verantwortungsgefühl gegenüber dem reformatorischen Erbe gerungen werden.

E. Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I 4, 1), (1906) 1909², Abschnitt D: Der moderne Protestantismus; — Ders.: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, (1911) 1924²; — H. Stephan: Die heutigen Auffassungen vom N., 1911; — K. Sapper: N., 1914; — Ders.: Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten, 1917; — Heinrich Hoffmann: Der neuere Protestantismus und die Reformation, 1919; — R. H. Grützmacher: Alt- und Neuprotestantismus, 1920; — Walther Köhler: Das Bleibende im Glauben der Reformatoren, 1922; — Heinrich Hoffmann: Reformation und Gegenwart (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1927, Nr. 45—47); — Emil Brunner: Die Mystik und das Wort, der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers, (1924) 1928². — Vgl die Literatur zu ¶ Idealismus: III und zu ¶ Neuzeit. **Heinrich Hoffmann.**

Neupythagoräer.

1. Obwohl die Gemeinde der ¶ Pythagoräer (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1 b) durch die Jahrhunderte hindurch sich erhalten hatte, scheint die philosophische Vertretung der Lehre vom 4. bis 1. Jhd. v. Chr. erloschen gewesen zu sein. So kann man von einem Wiederaufleben und einer Erneuerung des Pythagoräismus im 1. Jhd. v. Chr. und von einer neuen Blüte in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit reden (¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b). Die N. unterscheiden sich von den alten Anhängern der Lehre durch zweierlei, 1. durch starke Aufnahme platonischer und stoischer Lehren, 2. durch die Umbildung ihrer Philosophie in eine Offenbarungsweisheit. Der Einfluß ¶ Platos verstärkte die dualistischen Spekulationen, die Zahlenmystik, die Askese, Kosmologie und Seelenlehre, die eschatologischen Spekulationen. Von der ¶ Stoa her (¶ Posidonius) entwickelte sich eine zum Monismus drängende pantheistische Richtung. Unter dem Einfluß der orphischen Mystik (¶ Griechische Religion, 5 b) und unter orientalischem Einfluß gestaltete sich die Schule der N. immer mehr zu einem Mysterienverein (¶ Mysterien) um. Die N. sind typische Vertreter eines philosophischen und religiösen ¶ Synkretismus. In keiner anderen philosophischen Schule haben griechische Philosophie (platonisch und stoisch ausgebauter Pythagoräismus) und orientalische Religion

einen so engen Bund geschlossen. So formten die N. einen Mysterienverein, in dem die Geheimnisse der Götterwelt, des Kosmos und der Seele offenbart wurden und dem Einzelnen der Weg zur Seligkeit im Jenseits gewiesen ward. ¶ Mantik, ¶ Astrologie und Zauberei wurden betrieben. Die Philosophie ward auf religiöse Autorität begründet. Pythagoras wurde zu einem Schüler des ¶ Zarathustra und der ¶ Magier gemacht. Aus dem Schulstifter wurde ein Kultstifter, Heiliger, Wundertäter, Prophet und Offenbarungsträger; sein „Leben" wurde (von ¶ Porphyrius, ¶ Jamblichos u. a.) in eine zusammenhängende Kultlegende (Epiphanie eines Halbgottes) umgedichtet, die manche Aehnlichkeit mit den Evangelien hat. An die Seite trat ihr die „Biographie" des ¶ Apollonius von Tyana, die uns in der Bearbeitung des Philostratus vorliegt (s. u.). Es entstand eine reiche Literatur, die meist dem Pythagoras oder anderen älteren Autoritäten zugeschrieben war, aber leider nur noch in Fragmenten erhalten ist. — Hauptsitze der Bewegung waren, soviel wir wissen, Alexandrien und Rom. Der einflußreichste N. in Rom war Nigidius Figulus, Senator, Ciceros Freund, Philosoph, Theolog, Astrolog und Wahrsager; er soll bei der Geburt des Augustus dessen Berufung zum Weltherrscher prophezeit haben (Sueton, Augustus 94). Eine eigene, den N.n nahestehende Gruppe bildeten Qu. Sextius und sein Sohn (1. Jhd. v. Chr.) und ihr Schüler Sotion, der als Lehrer ¶ Senecas diesem neupythagoräische Gedanken vermittelte. Im 1. Jhd. n. Chr. lebt der größte Heilige der N., ¶ Apollonius von Tyana, Wanderredner, Schriftsteller, Theolog, Wundertäter und Wahrsager. Einer der letzten bedeutenderen N. ist ¶ Numenius von Apamea, der indes schon mehr Platoniker als N. ist. Ihm verwandt ist ¶ Plutarch, Platoniker mit neupythagoräischen Sympathien. Durch Vermittlung des Porphyrius und Jamblichos, die beide ein „Leben" des Pythagoras geschrieben, haben die N. auch in den ¶ Neuplatonismus hineingewirkt. Ein N. war schließlich auch der Kultstifter und Wahrsager ¶ Alexander von Abonuteichos, insofern er sich für eine Inkarnation des Pythagoras ausgab. Eine besondere literarische Gattung, die die N. pflegten, ist die Spruchsammlung, die bekannteste die „Sprüche des Sextus", die doch wohl aus ihren Kreisen stammen. Wie verbreitet und wie populär die Gedanken der N. waren, zeigt sich auch darin, daß neben ihnen Schulen und Gemeinden bestanden, die ganz ähnliche Spekulationen und religiöse Tendenzen vertraten, die ¶ Hermetica und die Gruppe, aus der die chaldäischen Orakel hervorgegangen sind.

2. Von größter Bedeutung ist der Einfluß der N. auf Judentum und Christentum. Namentlich bei ¶ Philo ist ein starker Einschlag neupythagoräischer Gedanken (über Gott, über die Herkunft und die Reinigung der Seele, über die Symbolik der Zahlen, über Moses u. a.) wahrzunehmen. Die von ihm beschriebenen ¶ Therapeuten erscheinen wie ein jüdisch-neupythagoräischer Orden. Dasselbe gilt von den ¶ Essenern, so wie er und ¶ Josephus sie darstellen. Aber auch die ¶ Pharisäer erscheinen nach der Darstellung des Josephus in ihren Zukunftsgedanken neupythagoräisch beeinflußt, und vereinzelt wirkt der Neupythagoräismus bis in den Talmud hinein. Im NT sind jedenfalls die in Kol und Röm 14 bestrittenen Richtungen (¶ Häretiker des Urchristentums, 2 a. b) den N.n verwandt. Wichtiger ist, daß die Legende von Pythagoras und die von ¶ Apollonius von Tyana manche Berührungen mit der evg. Ueberlieferung aufweist: göttliche Geburt, Weihung zum Beruf, Geheimlehre, die Benennung „jener Mann", Sturmstillung, Gleichgültigkeit der Heimat, Loslösung von der Familie, Wunderheilungen, Gleichnisse, Neigung zu den Kindern, Predigt an die Frauen, das asketisch-passive Ethos, Lehre vom Jenseits (Luk 16, Mtth 25), das leere Grab und das Wiederaufleben des Aristeas, eines pythagoräischen Heros, u. a. m. Schließlich scheinen auch in die Beschreibung des Kommunismus der Urgemeinde Apgsch $2_{44\,ff}$ 4_{32} und in die Areopagrede des Paulus $17_{22\,ff}$ neupythagoräische Gedanken eingewebt zu sein (vgl. Bd. I, Sp. 410 f).

Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen III 2, 1903 [4], S. 92 ff; — Ue I, 1926 [12], S. 513 ff: — W. Windelband-A. Goedeckemeyer: Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, 1923 [4], S. 258 ff; — J. Lévy: La légende de Pythagore de Grèce en Palestine, 1927; — E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1924 [2], S. 624 ff. **Windisch.**

Neuromantik in der deutschen Dichtung.

1. Um die Wende des 19. und 20. Jhd.s stand die deutsche Literatur unter dem Zeichen der N. In der N. fassen sich die Bewegungen zusammen, die sich gegen den ¶ Naturalismus (: 3) wandten und ihm ein schnelles Ende bereiteten. Eine Zwischenstufe, die aber nur kurz berührt oder auch übergangen wurde, war der ¶ Impressionismus. Bald nach 1890 brach sich die Erkenntnis Bahn, daß die Dichtung keine Naturwirklichkeit zu geben vermag und auch keine erstreben darf, wenn sie Sinndeutung sein will. Von da war es nicht mehr weit zu der Ueberzeugung, daß die Naturwirklichkeit gar nicht die wahre Wirklichkeit sei. Wollte der Naturalismus Gegenwart und Alltag darstellen, so begab sich die N. lieber in „ideale" Zeiten der Vergangenheit oder in das Reich der Phantasie. War der Naturalismus nüchtern, rational, kühl, klar, so ist die N. bewegt, irrational, leidenschaftlich, dunkel. Will der Naturalismus das tatsächliche Leben wiedergeben, so will die N. hinter dem Dargestellten ein Anderes, Höheres, Jenseitiges ahnen oder spüren lassen. Gibt der Naturalismus Durchschnittliches, Gewöhnliches, so die N. Außerordentliches, Seltsames. Sucht der Naturalismus die Natur, so die N. die Seele, und sie wandelt die Natur in Seele, wozu Mythen, Träume, Märchen, Visionen beitragen. In der konsequenten N. löst sich die Dichtung in eine Fülle von dunklen Empfindungen, Erlebnissen und Beziehungen auf; der Dichter schafft die Welt der Bezüge aus Traum und Ding, Gegenwart und Vergangenheit (¶ Hofmannsthal: „Der Dichter und diese Zeit" — eine Theorie der N.).

2. Die Entwicklung vom Naturalismus zur N. ist unter den großen ausländischen Anregern bei ¶ Ibsen und ¶ Strindberg am deutlichsten. Wichtig wurden ferner Baudelaire, Maupassant, ¶ Maeterlinck, ¶ Jacobsen, ¶ Wilde, ¶ Poe. G. ¶ Hauptmanns typische Wendung zur N. ist mit „Hanneles Himmelfahrt" und der „Versunkenen Glocke" begonnen, mit „Und Pippa tanzt" vollendet. Von den übrigen neuromantischen Dramatikern ragen E. Hardt, R. Beer-Hoffmann und besonders H. ¶ Eulenberg hervor, ferner ¶ Hofmannsthal mit seinen romantisch-lyrischen Dramen „Der Tod des Tizian" und „Der Tor und der Tod". Auch F. ¶ Wedekind ist mehr N.er als Naturalist, indem er seine Gestalten ins Unwirkliche und Schemenhafte transponiert, ebenso C. ¶ Sternheim, dessen Figuren typisiert sind. P. ¶ Kornfelds Dramen und F. ¶ Werfels „Spiegelmensch" bedeuten den Uebergang der N. in den ¶ Expressionismus. Der originellste der die N. beeinflussenden Prosadichter ist C. ¶ Spitteler. Th. ¶ Mann gestaltet das echt romantische Motiv des

Verhältnisses von Besonderheit und Gewöhnlichkeit, von Ausnahme- und Alltagsmensch und läßt die Kunst auf Weltabgewandtheit, auf Opfer oder Verfall beruhen. Zu nennen sind ferner Ricarda ¶ Huch und die auf E. T. A. ¶ Hoffmann u. a. zurückgreifenden okkultistischen Dichter H. H. ¶ Ewers und G. ¶ Meyrink. ¶ Nietzsche bekämpft wohl theoretisch die Romantik, ist aber zum mindesten in seiner Lyrik mit ihrem Streichen und Schweifen, Beleuchten und Verdunkeln, Schwellen und Schweben selbst der N. zuzurechnen. Weitere große neuromantische Lyriker sind außer Hofmannsthal ¶ Schaukal und ¶ Morgenstern in ihren früheren Perioden; auch die ¶ Charon-Dichter haben zur N. Beziehung, und die phantastisch-kosmische Dichtung eines Däubler und ¶ Mombert ging aus ihr hervor. — ¶ Mystik: VI, 1.

3. In dem Streben des N., auf ein Höheres, Tieferes, Uebersinnliches und Jenseitiges zu führen, liegt fraglos ein religiöses Moment. Aus der N. entwickelt sich nicht nur okkultistische, sondern auch mystische Dichtung. Aber diese Mystik bleibt von dem christlichen Personalismus entfernt und nähert sich eher dem ¶ Buddhismus (typisch: F. Holländers „Weg des Thomas Truck"). Die neuromantische Flucht aus der Wirklichkeit hat etwas ebenso Un-Frommes wie das naturalistische Verbleiben in der Wirklichkeit; es wehte da in der N., zumal von Oesterreich her, ein weicher Wind der Dekadenz. Hatte der N. — wenn auch nicht notwendig aus seinem Wesen fließend — eine Betonung des Sozialen im Gefolge, so wird die N. vielfach individualistisch und aristokratisch und entfernt sich dadurch vom christlichen Ethos. Genau genommen kennt die N. wie der Naturalismus keine gültigen ethischen Wertungen und steht jenseits von Gut und Böse. Die entschiedene Wendung zur Ethik, die sich in dem dichterischen Suchen nach dem neuen Menschen ausspricht, bedeutet eine Abkehr von der N. Ueber die weitere Entwicklung vgl. ¶ Expressionismus, 2.

Hans Naumann: Die deutsche Dichtung der Gegenwart, 1930 [4]. **Knevels.**

Neuscholastik.

1. Die Bezeichnung N. darf eigentlich nur angewandt werden auf eine wirkliche Erneuerung der ¶ Scholastik, d. h. auf die Prüfung, Wertung, Neuerrichtung der Scholastik mit den Mitteln der modernen Wissenschaft. Speziell wird N. genannt die wirkliche Erneuerung der Philosophie (und nur insofern auch der Theologie) des ¶ Thomas von Aquino, also „das Neudenken des thomistischen Systems von gegenwärtigen Fragestellungen, Methoden, Lösungsversuchen aus" (Söhngen, Dyroff-Festschrift 1926, S. 127); und insofern entspricht der Bezeichnung N. speziell die Bezeichnung „Neuthomismus", obwohl es natürlich an und für sich auch einen die Theologie eines Duns ¶ Scotus und seiner Schule erneuernden Neuskotismus als speziellen Fall der N. geben kann und tatsächlich in den Neuthomismus sogar ¶ Augustin hineinharmonisiert wird. Hingegen die einfache Repristination der Scholastik oder des Thomas oder auch des Scotus, ob sie nun als bloße Schulphilosophie oder, wie es heute zumeist der Fall ist, als grundlegende gelehrte Forschung auftritt, ist nicht N. zu nennen, sondern Nach-Scholastik, Nach-Thomismus, Nach-Skotismus, wenn auch „neuerer" oder „neuester" Art. Aber diese Nach-Scholastik wird in den Arbeitsbereich der N. hereingezogen, insofern die Kommentararbeit zur Herausstellung des scholastischen Gedankengehaltes und wieder zur Feststellung der Herkunft und historischen Abhängigkeit dieser Gedanken von grundlegender Wichtigkeit für die Wertung dieser Gedanken im heutigen Geistesleben, also für die Arbeit der N. ist. Ganz konsequent wollte ¶ Kleutgen kein N.er genannt werden, ¶ Mercier aber ausdrücklich ein N.er heißen.

2. a. War der Nominalismus des 14.—16. Jhd.s die „Spätscholastik", so überrascht im Reformationsjahrhundert (¶ Gegenreformation, 4) ein Wiederaufleben des Thomismus, hervorgerufen einerseits durch ¶ Cajetan, anderseits durch den vormaligen Nominalisten Petrus Crockart, durch dessen Schüler ¶ Franz von Vitoria an die Universität Salamanca gebracht, dort von Melchior ¶ Cano und seinen Nachfolgern (¶ Bañez, ¶ Medina u. a.) zur Leuchte des Katholizismus entflammt, von den Jesuiten übernommen (¶ Gregor von Valentia, Fr. ¶ Suarez u. a.) und bei ihnen bald ins Molinistische (¶ Molina) umgeschaltet. Dieser Thomismus arbeitet zunächst rein theologisch, bedingt aber ebenso das Philosophieren infolge der scholastischen Verbindung von Philosophie und Theologie. Daneben läuft der Skotismus der Franziskaner-Schulen und der Karmeliter-Schulen (letztere orientiert an Roger ¶ Bacon). Dieser Thomismus (und Skotismus) verstummte, als seit ¶ Descartes die modernen Probleme in die Philosophie einzogen, oder repetierte und kommentierte weiter die alten Sätze. D. h. er war unfähig, N. zu werden; doch soll darüber nicht das Verdienst der formalen Schulung der Geister durch die traditionelle „Schul-Philosophie" vergessen werden.

2. b. In der Zeit der großen deutschen Philosophen standen die kath. Denker teils abseits und pflegten die Tradition (z. B. in Köln); zum Teil gingen sie zugunsten der kath. Theologie ins Lager der „protestantischen" Philosophen über (z. B. Benedikt ¶ Stattler zu Chr. ¶ Wolff, J. M. ¶ Sailer zu Fr. H. ¶ Jacobi, sein Freund ¶ Zimmer zu ¶ Kant und nachher zu ¶ Schelling); zum Teil erarbeiteten sie eigene Systeme, in denen das kath. Dogma als übereinstimmend mit der Philosophie oder als Frucht des philosophischen Denkens aufgezeigt wurde (in Deutschland z. B. Gg. ¶ Hermes, A. ¶ Günther, die Münchener christliche Philosophenschule; in Frankreich Bautain; in Belgien ¶ Ubaghs; in Italien ¶ Rosmini-Serbati, und später ¶ Gioberti). Stöckl (Gesch. der neueren Philosophie II, S. 324 hat von seinem Standpunkt aus schon recht: „Und so war eine gesunde Reaktion gegen die protestantisch-deutsche Philosophie mit ihren rationalistisch-pantheistischen Bacchanalien nicht möglich". Aber auf die Dauer mußte sich das intakt erhaltene kath. Dogma gegen jede andere als die mittelalterliche Philosophie feindlich erweisen; es mußte nach der Epoche der Entwürfe und des Umherschweifens die Scholastik als die schnöde verlassene Heimat erscheinen, schöner nun und gottgesetzter als je. „Jede gesunde Philosophie muß aristotelisch und christlich sein, also scholastisch" (F. ¶ Ehrle; s. Lit.). Bei diesem Umschwung im 19. Jhd. spielte aber die im Winkel verbliebene scholastische Schul-Philosophie nur die Rolle des Punktes, an dem man wieder ansetzen konnte. — Sachlich hat Frankreich die Priorität, wo nach der Revolution zum erstenmal wieder säkulare Geister mit dem Dogma in die Moderne vorstießen (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b, Sp. 700 f). Dieser neue Schwung wirkte nach Mainz hinüber (der Theologe ¶ Liebermann!), das durch seine Schüler in Nord- und Westdeutschland den Sieg der theologischen Scholastik und damit im Grunde den der philosophischen entschied, während Süddeutschland noch auf lange

hinaus schwankender philosophischer Boden blieb. Technisch wurde der Kampf geführt in Frankreich zuerst mit Handbüchern für die jungen Theologen, in Belgien bald durch die kath. Universität ¶ Löwen. In Italien wirkte ebenso Liberatore mit seinen Institutiones logicae et metaphysicae (1840/42); in Spanien ¶ Balmes durch seine Filosofia fundamental (1846) und den Curso de filosofia elemental (1847); Spanien wirkte hinüber nach Südamerika und Mexiko; in England Thomas Harper mit seinen Metaphysics of the Schools (1879/84). In Süddeutschland, wo schon im 18. Jhd. Eusebius ¶ Amort von Polling aus für die Scholastik gekämpft hatte, focht ¶ Kleutgen wie für die Theologie, so für die „Philosophie der Vorzeit". Aber ohne die von den romanischen Ländern herüber kommende Welle wäre der Sieg nicht errungen worden; ja eigentlich gewann ihn erst ¶ Leos XIII Enzyklika „¶ Aeterni Patris Unigenitus", 4. August 1879, die Thomas von Aquino zur Grundlage aller Studien in Schulen und Seminarien erhob. Auch im romanischen Gebiet hatte Leo XIII in seinem Kampf für den Thomismus nicht bloß die moderne Philosophie gegen sich, sondern versteckte Nicht-Thomisten unter den Scholastikern selbst, wie denn bis auf den heutigen Tag die Jesuiten den Thomas molinistisch auslegen. Aber so ziemlich das ganze 19. Jhd. war bloße Repristination; man übernahm vor allem die Weltanschauung des Thomas und legte seine Einzelsätze im Zusammenhange seines Systems aus.

2. c. Erst an der Schwelle des 20. Jh d.s begannen einige, die wissenschaftlichen Einzelfragen der thomistischen Philosophie mit den inzwischen in der Philosophie üblich gewordenen Methoden zu diskutieren, also den philosophischen Wert der thomistischen Synthese aus dem Wert der Einzeldaten zu untersuchen. Das ist der Beginn der wirklichen N.! Hier spielte die Hauptrolle das Löwener Institut supérieur de philosophie, und in ihm wiederum der spätere Kardinal ¶ Mercier (heute ist Leiter dieses Instituts M. de ¶ Wulf). Die staatliche Universität zu Freiburg in der Schweiz, die kath. Universitäten zu Washington und Ottawa, sowie die Laval-Universität zu Quebec, das Institut Catholique zu Paris (besonders sein Laboratoire de Psychologie), das Institut für scholastische Philosophie in Innsbruck, zumeist die mit Katholiken besetzten philosophischen Lehrstühle in Deutschland, dienen der N. Speziell in Deutschland nahm die ¶ Bäumker-Schule die Erforschung der aristotelischen und thomistischen Philosophie-Geschichte in die Hand, eine Arbeit, die, anfangs übersehen, nun auch von Franzosen und Belgiern eifrig betrieben wird. Erst die um Adolf Dyroff und Jos. Geyser (s. Lit.) entstandenen Schulen, aber auch die deutschen Jesuiten treiben ernsthaft N. In Deutschland kam der N. zugute die Arbeit des Aristotelikers Franz ¶ Brentano und dessen Wirkungen in ¶ Husserl, ¶ Scheler u. a., überhaupt das, was Peter ¶ Wust „die Rückkehr zum Objekt" in der neuesten Philosophie nennt. Roms Stellung zur N. ist immerhin unsicher; ¶ Pius X, dem die aristotelisch-thomistische Philosophie als die einzig korrekte kirchliche Wissenschaft galt (¶ Reformkatholizismus), gab vierundzwanzig normae directivae tutae heraus (1907); aber ¶ Benedikt XV rückte wieder einigermaßen davon ab: jedenfalls läßt der Kanon 1366 des neuen ¶ Codex iuris canonici sowohl an die bloße Repristination als an die wirkliche N. denken, wenn er bestimmt: Philosophiae rationalis studia professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia (Leitner übersetzt: „Behandlungsweise, Lehrinhalt und Grundsätze", „nicht, daß gerade jeder Lehrsatz des hl. Thomas festgehalten werden muß").

3. Mit der N. erobert sich der Realismus des Thomas zum erstenmal seinen Platz im modernen Philosophieren; anderseits bedeutet die N. die Oeffnung der kath. Abgeschlossenheit gegen die wissenschaftlichen Methoden der Neuzeit hin. Da aber die philosophische Arbeit der N. vor allem den Einzelproblemen gilt, als „große" Synthese aber über jede philosophische, auch die thomistische hinüber, die „kath. Synthese" festgehalten wird, so rührt die N. nicht ans Dogma. Es gibt keine N. auf dem Gebiete der kath. Theologie, nicht einmal ernstlich auf dem Gebiete der „natürlichen Theologie" — jeder Modernismus, Intuitionismus und das Schelersche Konformitätssystem wurden abgelehnt. Die N. könnte aber der kath. Theologie den Dienst tun, alles, was in dieser Theologie aristotelisch-kosmologisch-heidnischer Herkunft ist und nur christlich benannt wurde, zu entrechten. Die Vertreter der N. hoffen, daß sie nun „nach dem Zusammenbruch des Kantianismus" ihre Bedeutung als philosophia perennis erweisen werde, und buchen als erste Leistung die Korrektur der da und dort schon allzuweit zum Objekt hin ausschwingenden modernen Philosophie (¶ Katholizismus: II, 1).

Organe der N.: Revue Néo-Scolastique de Philosophie Löwen, seit 1894; Rivista di filosofia neo-scolastica, Florenz, seit 1908; Scholastik (hrsg. von den Valkenburger Jesuiten), seit 1926; Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, seit 1888; Divus Thomas, Freiburg (Schweiz), seit 1923; Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, seit 1914; Revue de Philosophie, Paris, seit 1914; Revue des sciences Philosophiques et Théologiques, Kain (Belgien), seit 1907; Revue Thomiste, Freiburg (Schweiz), seit 1892; La Ciencia Tomista, Madrid, seit 1909; Bölcseti-Folyóirat, Budapest, seit 1901. — Ueber die N. vgl. (außer der Literatur in den Artikeln über die oben genannten Personen) vor allem M. Grabmann: Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, 1913; — Jos. Geyser: Neue und alte Wege der Philosophie, 1916; — F. Ehrle: Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, 1918; — Feldmann-Honecker: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart (Festschrift A. Dyroff), 1926; — Cours de Philosophie, von Mercier u. a., 11 Bde., 1909 ff; — Philosophische Handbibliothek, hrsg. von Cl. Bäumker, L. Baur, M. Ettlinger, 10 Bde., Kempten, 1923 ff; — The Manuals of the Catholic Philosophy, 5 Bde., London 1888 ff; — S. Geiger: Der Intuitionsbegriff der kath. Religionsphilosophie der Gegenwart, 1926; — M. de Wulf: Histoire de la Philosophie médiévale, 2 Bde., 1924/25; — D. Barbedette: Histoire de la philosophie, 1927²; — Otto Willmann: Geschichte des Idealismus, 3 Bde., 1907²; — Ue IV, 1916¹¹; — Alb. Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie II, 1883; — Dictionnaire Pratique des Connaissances Religieuses, ed. Bricourt VI, 1928, S. 265 ff; — CathEnc. XIV, S. 701 f und 746 ff; — A. Masnovo: Il Neo-Thomismo in Italia, 1923; — E. K. Winter: Die Sozialmetaphysik der Scholastik, 1929. **Fendt.**

Neuser, Adam († 1576), * in Schwaben, lutherisch erzogen, aber seit 1560 Prediger im reformierten Heidelberg, wo er zusammen mit Johannes ¶ Sylvan ein Opfer des Kirchenzuchtstreites wurde, in dem ¶ Olevian unter Mithilfe des Zach. ¶ Ursinus die Genfer Form des reformierten Bekenntnisses (¶ Beza) gegenüber der Zürcher (¶ Bullinger) zum Siege führte. Er und Sylvan standen mit Thomas ¶ Erastus und den nichttheologischen Universitätsgliedern, von den Zürchern gestützt, gegen die Theologen; beide wurden dann auch durch antitrinitarische Gedanken (¶ Uni-

tarier) verdächtig. Nach einer Reise nach Speyer 1570, wo beide mit dem auf Anlaß des Reichstages anwesenden siebenbürgischen Legaten über ihre Aufnahme in Siebenbürgen verhandelten, wurde erst Sylvan und der Kaiserslauterer Diakon Matthias Vehe, dann auch N. gefangen gesetzt. N. entkam nach wechselvollen Schicksalen nach London, Schmiegel (Posen), Krakau, Klausenburg und endete in Konstantinopel nach Berichten seiner Gegner als Muhammedaner.

Curt Horn: Joh. Sylvan und die Anfänge des Heidelberger Antitrinitarismus (Neue Heidelb. Jahrbücher XVII, 1913; dort ältere Literatur); — Hans Rott: Neue Quellen für eine Aktenrevision des Prozesses gegen Sylvan und Genossen (Neues Archiv für Heidelberg VIII und IX, 1910/11). — ¶ Lessing hat in seinen Beiträgen zur Geschichte und Literatur (III, 1774, S. 119 ff) eine Apologie N.s geschrieben. **Horn.**

Neuß, Wilhelm, kath. Theologe, * 1880 zu Montabaur, 1913 Privatdozent, 1917 ao. Prof., 1920 ord. Professor für christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Universität Bonn.

Vf. u. a.: Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst, 1912; Michelangelos Schönheitsideal, 1920; Die katalanische Bibelillustration, 1922; Die Anfänge des Christentums im Rheinland, 1923; Die Kunst der alten Christen, 1926; Die Oranten in der altchristlichen Kunst (Festschrift für P. Clemen, 1926). **Rühle.**

Neuwerk war ursprünglich der Name der Zeitschrift eines Bundes in der ¶ Jugendbewegung (früherer Name: Christlicher Demokrat), dann die Bezeichnung und der Programmtitel der Bewegung selbst. Die Bewegung ist zusammengewachsen aus Gedanken von Marburger Studenten der Nachkriegszeit 1918/19, einer religiös-sozialen Vereinigung von Geistlichen und einer christlich-kommunistischen Siedlungsgemeinschaft von jungen Menschen (¶ Religiös-soziale Bewegung). Aufgabe der Bewegung war: „Solidarität mit dem Proletariat, der revolutionäre Wille gegen Mammonismus und Kapitalismus, der ausgesprochene Friedenswille gegen Macht und Gewalt und die eschatologische Spannung zwischen dem Jetzt und der ewigen Zukunft Gottes." Als Jugendbewegung und religiöse Bewegung blieben die N.leute davor bewahrt, in theoretischen Diskussionen aufzugehen, wie die ihnen nahestehenden Schweizer (Karl ¶ Barth, ¶ Kutter u. a.). An Stelle des revolutionären Gedankens trat allmählich die missionarische, sauerteiggleiche Wirksamkeit einer Sekte. Mit den Arbeitern und dem reinen Sozialismus in Fühlung zu treten, gelang den N.leuten nur innerhalb sehr kleiner Kreise. Die Bedeutung der Bewegung liegt darin, die Unmöglichkeit gewisser gemeinschaftsreformerischer Wege bewiesen zu haben, aber auch manche jungen lebendigen christlichen Kräfte in verwandten Bewegungen der idealistischen Bünde wachgerufen zu haben. Mittelpunkt der Bewegung ist noch immer die Siedlung Habertshof bei Schlüchtern (Arbeit im Verlag christlicher Lebensbücher und in Kinder- und Volkshochschulheimen, die unter großen Opfern eingerichtet wurden; Geschäftsführer und Mitbegründer Eberhard ¶ Arnold). Im Zusammenhang damit steht der Eberhard Arnold-Verlag Sanerz und Leipzig, sowie die Hausgemeinschaft und pädagogische Kindergemeinde Sanerz und Bruderhof, Gemeinde Veitsteinbach in der Rhön.

Organ der Bewegung ist die Zeitschrift: Neuwerk. Ein Dienst am Werdenden, seit 1919. — Vgl. ferner: N.bücherei, seit 1921; N.volksbücherei, seit 1923; N.-Kalender, seit 1925; Der Pflug (Sammelbände), 1920 und 1924; dazu die Schriften Eberhard ¶ Arnolds. — Gerda Soecknick: Religiöser Sozialismus der neueren Zeit, 1926. **Späth.**

Neuzeit, kirchengeschichtlich.

1. Begriff und Wesen; — 2. Haupterscheinungen; — 3. Die Kirchen in der N.

1. Der Begriff N. ist uns vor allem als letzter Teil der seit Cellarius üblichen Dreiteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und N. geläufig, die im 19. Jhd. auch von der Kirchengeschichtsschreibung übernommen wurde. Das Recht dieser Periodisierung ist vielfach angefochten worden, zuletzt besonders lebhaft von ¶ Spengler und ¶ Heussi. Unleugbar ist, daß die im Schema dieser Dreiteilung verfaßten „Welt"geschichten nur unsern abendländischen Kulturkreis umspannen, und daß der Strom geschichtlichen Lebens keine schematisch abgrenzbaren Einschnitte hat (vgl. ¶ Christentum: II, 3 a). Dennoch brauchen wir diese Begriffe, um das Gemeinsame großer Zeiträume zum Ausdruck zu bringen. — Zur Frage nach dem Recht des Gesamtschemas kam die nach dem Beginn der N. Gegenüber der herrschenden Meinung, daß sie mit der ¶ Reformation und der Bildung der modernen Staaten im 16. Jhd. einsetze, hat ¶ Troeltsch den Unterschied zwischen der modernen Welt und der Reformation scharf betont und, wie schon vor ihm manche Historiker einzelner Kulturgebiete, den Anfang der eigentlichen N. in der ¶ Aufklärung gesehen. Daß die Reformation eine erhebliche Umwandlung gebracht hat, bestritt auch er nicht; aber er sah das durch sie herbeigeführte konfessionelle Zeitalter als eine Zwischenzeit zwischen ¶ Mittelalter und eigentlicher N. an. Troeltschs Meinung, daß der Einschnitt durch die Aufklärung der stärkere sei, fand wenig Anklang; aber die Erkenntnis, daß auch zwischen Reformation und Gegenwart ein erheblicher Einschnitt liegt, die auch ¶ Loofs — schon vor Troeltsch — entschieden vertreten hatte, hat sich weithin durchgesetzt. G. ¶ Krügers Handbuch und andere heutige Kirchengeschichten haben die Einteilung in Altertum, Mittelalter, Reformation und Gegenreformation und in N. Durch diese Vierteilung wird — was unbedingt nötig ist — die epochale Bedeutung der Reformation voll gewahrt, aber neben ihr auch die der Aufklärung zur Geltung gebracht. — Gibt man dem 4. Teil den Namen N., so kommt man in Widerspruch mit dem bei den Welthistorikern immer noch vorherrschenden Gebrauch, die N. seit dem 16. Jhd. zu datieren. Will man diesen Widerspruch vermeiden, so könnte man für den 4. Teil den von Troeltsch gern gebrauchten Ausdruck „moderne Welt" aufnehmen oder müßte einen neuen Ausdruck suchen. Man wird sich aber mit diesem Unterschiede um so eher abfinden können, als die Weltgeschichtsschreibung zu etwas Aehnlichem kommt, indem sie der N. eine neueste Zeit hinzufügt oder sie in neuere Zeit und neueste Zeit teilt.

Die Abtrennung einer 4. Periode der Kirchengeschichte ist notwendig, weil die Jahrhunderte seit der Aufklärung religionsgeschichtlich einen wesentlich anderen Charakter haben, als das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. Diese 4. Periode oder Neuzeit ist gekennzeichnet durch die Entbindung des Individuums von den bis dahin als unverbrüchlich geltenden Autoritäten (¶ Individualismus: IV, 6. 7), durch das Emporkommen einer autonomen ¶ Philosophie und Wissenschaft, die das ¶ Weltbild und die Weltanschauung des wunderhaften Supernaturalismus zerbrach, durch eine Veränderung des Lebensgefühls im Sinne stärkerer Wertung des Diesseits, durch die Emanzipation von Staat, Wirtschaft, Recht, Moral, Erziehung und Kunst von den kirchlichen Normen, durch

die Durchführung von ¶ Toleranz und Gewissensfreiheit. Die Kirchen befinden sich infolgedessen in diesem Zeitalter in einer viel bescheideneren Lage als früher, und sie haben selbst dem neuen Geiste bis zu einem gewissen Grade Einlaß gewährt (vgl. ¶ Neuprotestantismus). — Die die N. bestimmenden Haupttendenzen entsprangen — abgesehen vor allem davon, daß der religiöse Individualismus gewisse Wurzeln schon in der Reformation hat — nicht auf dem Boden der Religion, sondern auf dem der Kultur. Gegenüber der begreiflichen Abneigung, kulturelle Momente als konstitutiv für kirchengeschichtliche Perioden zu werten, ist darauf hinzuweisen, daß sich Religion und Kultur gegenseitig beeinflussen, und daß auch andere kirchengeschichtliche Haupteinschnitte durch Wandlungen der Kultur bedingt sind, z. B. das Mittelalter durch die Veränderung des Kulturbodens: nordische statt antiker Welt. Aber daß in der N. die Kultureinflüsse eine entscheidende Rolle spielen, bedeutet gegenüber der Reformation und Gegenreformation, wo die Religion die Führung hatte, eine religiöse Schwäche dieses Zeitalters. Damit hängt auch zusammen, daß man den Einschnitt zwischen der N. und dem Zeitalter der Reformation und Gegenreformation in einer wichtigen Beziehung als schwächer empfindet, als dem zwischen Reformation und Mittelalter: Es brechen keine schöpferischen religiösen Kräfte hervor, und die in der Reformationszeit entstandenen Konfessionskirchen sind in der N. nicht durch Neubildungen ersetzt worden. Aus diesem Grunde wertet v. Soden (¶ Christentum: II, 2 c β) die Moderne nur als Unterabteilung des Zeitalters des Konfessionalismus. Uns scheint wegen des tiefgreifenden Wandels der Religionsauffassung ein Haupteinschnitt geboten, und auch daran ist zu denken, daß der Charakter der Kirchen im konfessionslosen Staate sich wesentlich verändert hat und die Trennung von Kirche und Staat im Fortschreiten ist (¶ Kirche: IV, 1; VII). Wenn kirchengeschichtlich der Einschnitt durch die N. in mancher Beziehung noch nicht in seiner ganzen Größe zutage tritt, so ist das auch dadurch bedingt, daß Christentum und Kirche ihre der neuen Zeit entsprechenden Formen noch nicht sieghaft gefunden haben: die N. ist eine noch nicht zu ihrem Ziele gekommene Periode der Kirchengeschichte. — Der erhebliche Unterschied der N. vom Zeitalter der Reformation und Gegenreformation ist eine von jeder Wertung unabhängige Tatsache. Die Beleuchtung aber, in der man sie sieht, ist durch die eigene Ueberzeugung bedingt. Wer das Eingehen des Christentums auf moderne Tendenzen ablehnt, wird im Gegensatz zu der hier vertretenen Anschauung die N. als eine durch volle Wiederanknüpfung an die Reformation zu überwindende Verfallszeit ansehen.

2. Die N. ist nicht in schnellem wuchtigen Durchbruch, sondern in einem allmählichen Prozeß emporgekommen. Deshalb sind für sie, wie auch für andere Geschichtsperioden, genau datierbare Abgrenzungen nicht möglich. Schon in der beginnenden Verselbständigung der Staaten und der Laienkultur des Spätmittelalters (¶ Mittelalter, 5) liegen einige Ansätze; in der ¶ Renaissance mit ihrer Weltfreude und Kritik und ihrem religiös-universalen Theismus leuchten einige ihrer Tendenzen auf, und die einsamen Geister, die im Zeitalter des Konfessionalismus einen kritischen Humanismus oder Spiritualismus vertreten (¶ Spiritualisten), waren ihre Vorboten. Wertvolle Keime der N. liegen auch in der ¶ Reformation, die reicher ist, als daß man sie mit dem Altprotestantismus identifizieren dürfte. Ihre Kritik an der Papstkirche trug weitergehende Kritik in ihrem Schoße; ihre Forderung eigener Gewissensentscheidung enthielt Ansätze zum religiösen ¶ Individualismus (: IV, 5); ihre Absage an die mönchische Askese (¶ Mönchtum: II, 5 a) und ihre Würdigung des ¶ Staates bereiteten höherer Wertung der Kulturgüter die Bahn (¶ Kultur: III, 6), und ihre Konzentration der Religion auf den inneren Glaubensvorgang (¶ Glaube: IV, 3; V, 1 b. c; 2) war rationaler als das Sakramentswunder des Katholizismus. Aber alles das waren nur Ansatzpunkte: die Reformation mit ihrer völligen Hingabe an die Religion und ihrer unbedingten Unterwerfung unter die Schrift und die N. mit ihren säkularen Interessen und ihrem selbständigen Wahrheitsringen sind voneinander sehr verschieden. Das Zeitalter ¶ Cromwells steht mit seinen starken religiösen Kräften und seinen Religionskämpfen der Reformationszeit nahe; aber der Durchbruch des religiösen Individualismus, die Entstehung des Dissentertums (¶ Dissenters, ¶ Puritaner) und weitgehende ¶ Toleranz tragen neuzeitliches Gepräge. Der ¶ Pietismus teilt alle wesentlichen Ueberzeugungen der Reformation; aber auch er hat durch die Subjektivität seines religiösen Erlebens eine der N. zugekehrte Seite. Den vollen Beginn der N. brachte die ¶ Aufklärung. Sie vollzog den für die ganze N. charakteristischen Bruch mit dem Autoritätsglauben durch eine autonome, nur der Wahrheit verpflichtete Wissenschaft und die Säkularisierung von Staat, Recht, Wirtschaft, Moral und Erziehung. Sie stürzte das alte Weltbild und die alte Bibelauffassung. Sie konzentrierte sich gegenüber der bisherigen Höchstgeltung der Offenbarung auf die natürlichen Religionswahrheiten und kam im radikalen Flügel der französischen Aufklärung — aber nur dort — zur Ablehnung der Religion überhaupt. Als Ganzes wurde sie von neuen Bewegungen überwunden; aber ein Teil ihrer weltanschaulichen Prinzipien, ihres Lebensgefühls und ihrer Kritik blieben Grundlagen der ganzen N. Der deutsche ¶ Idealismus nahm viele ihrer Resultate in sich auf, war aber auch vom mystischen Pietismus befruchtet, brachte durch seine organische Weltanschauung, seine neue Wertung des Gefühls und sein Verständnis für das Unerforschliche, Geheimnisvolle und Transzendente gegenüber der Aufklärung eine religiöse Vertiefung. Nach der französischen Revolution und den Wirren der Napoleonischen Zeit erwachte eine neue Sehnsucht nach Autoritäten, und es kam vor allem unter dem Einfluß der späteren ¶ Romantik auf politischem, religiösem und wissenschaftlichem Gebiet zu einer ¶ Restauration der älteren Ideenmächte. Aber schon in den dreißiger Jahren des 19. Jhd.s brach gegenüber dieser Restauration wie gegenüber dem Idealismus ein naturalistischer Realismus hervor, der dem weiteren 19. und zum Teil auch dem 20. Jhd. seinen Stempel aufgedrückt hat. Seine Wurzeln lagen in der radikalen Aufklärung, im Junghegelianismus und in der modernen Naturwissenschaft (¶ Naturalismus, 1). Er wurde von der übermächtigen Entfaltung der Technik und Wirtschaft, des Kapitalismus und Imperialismus, die er seinerseits förderte, getragen und kam weltanschaulich zu skeptischem ¶ Positivismus oder vollem ¶ Materialismus. Nachwirkungen und Gegenwirkungen des Idealismus gegen diese naturalistische Weltanschauung fehlten nie und verstärkten sich seit der Wende des 19. Jhd.s, ebenso seit ¶ Nietzsche und der Katastrophe des Weltkriegs die früher nur vereinzelt hervorgetretene Kulturkritik (¶ Krieg: III, 3, 4).

3. Die meisten dieser Bewegungen haben mehr oder minder auch in den Kirchen Eingang gefunden, vor allem im Protestantismus, der infolge der aufgezeigten Beziehungen der N. gegenüber offener war als der Katholizismus und dadurch weithin zum ¶ Neuprotestantismus wurde. Die Aufklärung eroberte, namentlich in Deutschland, viele Kirchen und gestaltete sie erheblich um. Der Idealismus wirkte weniger in die Breite, hat aber besonders seit ¶ Schleiermacher die wissenschaftliche Theologie tiefgreifend beeinflußt. Gegen dieses Eingehen auf die N. erhoben sich immer wieder Gegenstöße genuinerer Christlichkeit, so im englischen Methodismus (¶ Methodisten) und vor allem in der ¶ Erweckungsbewegung am Anfang des 19. Jhd.s, die zum Christentum in biblischer Prägung und den Zentralgedanken der Reformation von Sünde und Gnade, wenn auch in pietistischer Erweichung, zurückkehrte, fast alle neuzeitlichen Ideen ablehnte, die Aufklärung aus den Kirchen vertrieb und vielfach zu voller Orthodoxie wurde. Obwohl das allgemeine Geistesleben ganz andere Bahnen ging, hat diese restaurative Richtung in den meisten Kirchen die Vorherrschaft erlangt. Die freieren Richtungen haben sich behauptet und kamen am Ende des 19. Jhd.s zu neuer Blüte (¶ Liberalismus: III), haben es aber nicht zu gleichem kirchlichen Einfluß gebracht wie die Rechte, die aber ihrerseits manche neuzeitlichen Gedanken aufnahm. Ein Charakteristikum des neueren Protestantismus ist seit Pietismus und Erweckung eine im Altprotestantismus nicht gekannte Entfaltung kirchlicher Aktivität in ¶ Liebestätigkeit und ¶ Mission und das Entstehen sozialer Bestrebungen (¶ Christlich-Sozial, ¶Evangelisch-Sozial).

Es hat auch kath. kirchliche ¶ Aufklärung (: 5) und einige Einwirkungen des Idealismus auf den Katholizismus gegeben; im ganzen aber wies er die neuzeitlichen Tendenzen mit viel größerer Schärfe ab als der Protestantismus. Infolgedessen kam es, besonders im 18. Jhd. zu schweren Zusammenstößen mit dem Zeitgeist: Aufhebung des ¶ Jesuitenordens, ¶ Säkularisationen und Klosterschließungen, harte Kämpfe mit dem modernen Staat. Ja, die französische Revolution verfügte die offizielle Abschaffung des Christentums. Aber im 19. Jhd. erlebte der Katholizismus eine glänzende Restauration, wurde vorwiegend ultramontan und kurialistisch und vollzog mitten in einer ganz anders denkenden Welt die Dogmatisierung der ¶ Unbefleckten Empfängnis und der ¶ Infallibilität des Papstes (¶ Katholizismus: I, 2 d δ). In seinem Glauben der N. schroff entgegengesetzt, hat er viele ihrer soziologischen und politischen Hervorbringungen, wie ¶ Vereinswesen und Parlamentarismus (¶ Zentrum), klug zu benutzen verstanden und ihren sozialen Problemen Verständnis entgegengebracht (¶ Katholisch-Sozial), und auch er arbeitet, ähnlich wie die neuere protestantische Orthodoxie, mit einem Teile ihres Gedankenmaterials.

Der geographische Boden der Kirchengeschichte hat sich in der N. vor allem durch die Kolonisierung und den Aufstieg Nordamerikas, die sonstige Ausbreitung der Europäer und durch die Mission erheblich erweitert.

Auch in der N. stehen die Kirchen als lebendige Größen da. Aber sie sind durch die neuzeitliche Ideenwelt und Lebensgestaltung in eine schwere Problematik gestürzt, haben an Einfluß auf die Völker verloren und sehen sich einer bis dahin unerhörten Entkirchlichung, ja Entchristlichung gegenüber. Die religiöse Krisis der N. stellt ihnen die schwere Doppelaufgabe, die in der modernen Welt enthaltenen Wahrheitsmomente klar und ehrlich anzuerkennen und zu verarbeiten und anderseits den schweren religiösen und sittlichen Schäden der N. gegenüber, die von der Kulturkritik der Gegenwart tiefer als früher empfunden werden, die Segenskräfte des christlichen Glaubens und die christlichen Normen treu und fest zu vertreten.

K. Heussi: Altertum, Mittelalter und N. in der Kirchengeschichte, 1921; — E. Troeltsch: Das Wesen des modernen Geistes (Ges. Schriften IV, 1925, S. 297ff); — Derſ.: Protestantisches Christentum und Kirche in der N. (Kultur der Gegenwart I 4, 1), (1906) 1909 ², Abschnitt D: Der moderne Protestantismus; — A. Ehrhard: Kath. Christentum und Kirche Westeuropas in der N., ebda., 1909 ², Abschnitt B und C; — Die Kirchengeschichten, soweit sie die N. mitenthalten und dem Stande der heutigen Forschung gemäß behandeln, beſ. H. Stephan: Die N. (4. Teil von G. Krügers Handbuch der Kirchengeschichte), 1909; ferner F. Nippold, Fr. Loofs, K. Heussi, K. Aner, H. Appel; — E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, (1911) 1924 ³; — Derſ.: Luther, der Protestantismus und die moderne Welt Ges. Schriften IV, 1925, S. 202 ff); — Fr. Loofs: Luthers Stellung zum Mittelalter und zur N., 1907; — Weiteres bei ¶ Neuprotestantismus. **Heinrich Hoffmann.**

Newman, 1. Albert H., amerikanischer baptistischer Theologe, * 1852 in So. Carolina, 1880 Professor der Kirchengeschichte in Rochester, 1881 in Toronto, 1901 in Texas University, 1908 in So. Baptist Theological Seminary, 1913 Baylor University, seit 1921 in Mercer University.

Vf. u. a.: Baptist Churches in the United States, 1894; A Century of Baptist Achievment, 1901; Manual of Church History, 3 Bde., 1900 ff (¶ Kirchengeschichte: I, 6, Sp. 894). **Haupt.**

2. John Henry (1801—90), anglikanischer, nachher kath. Theologe. Seit seiner Jugend (Erweckung 1816) durch calvinische Frömmigkeit (der Papst Antichrist), aber auch durch die Romantik Walter Scotts beeinflußt; 1833 Fellow of Oriel College in Oxford, wurde N. nach einer mehr liberalen Periode durch seine Freunde ¶ Keble und R. H. ¶ Froude und patristische Studien zu einer hochkirchlichen Auffassung geführt und wurde durch die „Tracts for the Times“ (seit 1833) und seine berühmten Predigten in der Universitätskirche („Parochical and plain Sermons“, 8 Bde., 1837 43) der eigentliche Urheber der Oxforder Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2). Seine frühere, statische Kirchenauffassung (Traktate über „The Via Media of the Anglican Church“, „Lectures on the prophetical Office of the Church“) wurde aber durch äußere Umstände und die Kraft seiner religiösen inneren Entwicklung gesprengt. Seit 1839 im Kampf um die wahre Kirche, wurde er durch die anglikanische Kirche abgestoßen und entdeckte in Rom die konsequente, organische Entwicklung der Frühkirche („Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845; ¶ Katholizismus: I, 3 a). Er vollzog 1845 den Uebertritt und empfing 1846 die Priesterweihe in Rom. ¶ Pius IX beauftragte ihn, in England das Oratorium von Filippo Neri (¶ Oratorianer) einzuführen. In die nächsten Jahre fallen polemische und apologetische Auseinandersetzungen („Discourses addressed to mixed Congregations“, 1849; „Lectures on difficulties felt by Anglicans, 1850) und mißlungene Unternehmungen (Rektor einer kath. Universität in Dublin 1854—58; Programm akademischer Erziehung in „Idea of a University“, 1852; Plan eines Oratoriums in Oxford durch ¶ Manning verhindert; Gegensatz zum englischen Ultramontanismus). Seit 1859 wohnte N. im Oratorium zu Edgbaston (bei Birmingham). Durch

seine berühmte „Apologia pro vita sua“ (1864; Antwort auf einen Angriff von ¶ Kingsley) gewann N. großes persönliches Ansehen in England; 1879 ernannte Leo XIII ihn zum Kardinal. N. ist nicht nur einer der großen Prediger der Christenheit, sondern auch einer der größten Prosaisten Englands im 19. Jhd. (auch Gedichte, zuerst in der „Lyra Apostolica“, 1836; am bekanntesten „Dream of Gerontius“, 1865). Als kath. Apologet vertritt N. eine antiintellektualistische Auffassung, zuerst in „University Sermons“ (1843), voll entwickelt in „Grammar of Assent“ (1870), den Primat des Gewissens, des spontanen Greifens der ganzen Persönlichkeit über den logischen Verstand, eine Haltung, die mit dem Neuthomismus (¶ Neuscholastik) kaum vereinbar, N. trotz großer Unterschiede gewissermaßen zu einem Vorläufer des Modernismus (¶ Reformkatholizismus) gemacht hat. N.s fesselnde Persönlichkeit ist durch große Gegensätze gekennzeichnet: asketischer Heiligkeitsdrang steht neben raffiniertem Egozentrismus, orthodoxer Autoritätsglaube neben kritischer Begabung.

Letters and Correspondence of J. H. N. during his Life in the English Church, ed. by A. Mozley, 2 Bde., 1891; — Ausgewählte Werke in deutscher Uebertragung, hrsg. von Matth. Laros, seit 1922; — Uebersetzung seines Development von Theodor Haecker: Die Entwicklung der christlichen Lehre, 1922; — E. Przywara und O. Karrer S. J.: N.s Christentum (mit ausgewählten Texten), 8 Bde., 1922; — W. Ward: The Life of J. H. N., 2 Bde., 1912; — H. Brémond: N. Essai de biographie psychologique, 1906; — M. Laros: Kardinal N., 1920; — DNB XL, S. 340 ff; — RE³ XIV, S. 1 ff; XXIV, S. 260; — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Hochkirchliche Bewegung: I. **Briliorth.**

3. Louis Israel, jüdischer Theologe, * 1893 in Providence (Rhode Island), seit 1918 Rabbiner in mehreren Städten Amerikas, in Deutschland vor allem bekannt durch sein groß angelegtes Werk über das Verhältnis von Judentum und Christentum, von dem bisher der umfangreiche Band „Jewish Influence on Christian Reform Movements“ 1925 erschienen ist (¶ Diaspora: I, 5). Seit 1924 lebt N. in S. Francisco.

Vf. ferner u. a.: Studies in Biblical Parallelism, 1918; Richard Cumberland, 1920; Anglo-Saxon and Jew, 1923. **Fiebig.**

Newton, 1. John (1725—1807), englischer Liederdichter. 1737—55 ein berüchtigter Schiffer und Sklavenhändler, bekehrte sich N. 1755 und wurde Schiffszollinspektor in Liverpool, 1762—79 Pfarrer in Olney, Bucks, seit 1780 an der St. Mary Woolnoth Church in London. Er gehörte der Evangelikalen Bewegung (¶ England, 5 a) an. Von den berühmten „Olney Hymns“, die er 1779 mit William ¶ Cowper herausgab, stammen 280 von ihm selbst. Es sind Lieder, einfach in der Sprache, aber voll Kraft und unmittelbarer Frömmigkeit (z. B. „Glorious things of Thee are spoken“; „One there is above all others“; „How sweet the name of Jesus sounds“; „Poor, weak, and worthless, though I am“; „We seek a rest beyond the skies“; ¶ Kirchenlied: I, 6 b).

Vf. ferner u. a.: The Authentic Narrative (autobiographisch), 1764; Sermons, 1767; Review of Ecclesiastical History, 1769; Omicron, 1774, und Cardiphonia, 1781 (geistliche Briefe); Letters to a Wife, 1793; Letters to Rev W. Bull, 1847; — N.s Gesammelte Werke, 6 Bde., 1808 (mit Einleitung von R. Cecil); — J. Campbell: Letters of J. N., 1808; — Ueber N. vgl. J. Callis: J. N., 1908; — T. Wright: A. M. Toplady and Contemporary Hymn-Writers, 1911; — Julian: Dictionary of Hymnology, 1907, S. 803 ff; — J. Moffat: Handbook of Church Hymnody, 1927, S. 446 f. **Goll.**

2. Sir Isaak (1643—1727), Naturforscher (¶ Naturwissenschaft, 1 b), hat in seinen „Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie“ eine logisch-mathematische Durchdringung der Bewegungen des Planetensystems vollbracht, die nicht nur das Kopernikanische Weltsystem für immer sicherstellte, sondern zugleich Jahrhunderte lang als ideales Beispiel exakter Methode unberechenbar großen Einfluß auf die wissenschaftliche Forschung ausgeübt hat. Im Gegensatz zur scholastischen, aber auch zur Cartesianischen Metaphysik (¶ Descartes) geht seine Methode dahin, unter möglichster Vermeidung aller Hypothesen von den beobachteten Bewegungsphänomenen auf die Kräfte zurückzuschließen und dann von diesen aus die weiteren Phänomene abzuleiten. Doch gehört ihm der Gottesgedanke, wie der Schlußabschnitt seiner Prinzipienlehre und die weitere Ausführung in den Briefen an ¶ Berkeley zeigt, notwendig in die Physik hinein, und er bekennt von vornherein sein „Augenmerk auf solche Prinzipien gerichtet zu haben, welche bei den denkenden Menschen den Glauben an ein göttliches Wesen hervorrufen möchten.“ Seine theologischen Studien über Daniel und die Offenbarung Johannis zeigen ihn als gelehrten Ausleger der Weissagungen und versuchen im Stile der Zeit eine Deutung auf den Ablauf der Weltgeschichte. Der kirchlichen Christologie stand N., wie später herausgegebene Aufzeichnungen zeigen, ablehnend gegenüber; seine religiösen Hoffnungen hat er mit seinem Weltbilde in dem Gedanken vereinigt, daß die Seligen die Himmelskörper bewohnen werden. In alle dem zeigt er sich ebenso wie in seiner Theologie als Vorläufer der religiösen ¶ Aufklärung (: 1, Sp. 636 f).

Opera I—V, ed. Horsley, 1779—85; — Prinzipien, deutsch von Wolfers, 1872; — Memoirs von Dav. Brewster I. II, 1855; — K. Dieterich: Kant und N., 1877; — J. Durbit: Leibniz und N., 1869; — K. Neumann: Ueber die Prinzipien der Galilei-N.schen Theorie, 1870; — Ferd. Rosenberger: J. N. und seine physik. Prinzipien, 1895; — A. Struve: N.s naturphilosophische Ansichten, 1869; — P Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 1910³, S. 344 ff. **Titius.**

Nexö, Martin Andersen, einer der bedeutendsten Arbeiterdichter der Gegenwart. * 1869 in Kopenhagen, von Kindheit an umgeben vom Sorgen und Dulden, Hoffen und Kämpfen der großstädtischen Industriearbeiterschaft. Auf Bornholm lernt er als Bauernknecht das harte Leben der Landarbeiter kennen. Durch Besuch der Volkshochschule findet er Gelegenheit, seine Erfahrungen zu weiten, seine Erlebnisse geistig zu verarbeiten und zu einer Weltanschauung ausreifen zu lassen. Nach einer skeptisch-naturalistischen Vorstufe seines Schaffens (z. B. in „Ueberfluß“, „Eine Mutter“, „Sühne“) ist sein eigentliches Lebenswerk (Romane und Kurzgeschichten) getragen von einem unerschütterlichen Glauben an den Sieg des Guten und von einer unerschöpflichen Liebe zu allem Lebendigen, zu Tier und Pflanze, besonders aber zu allem unterdrückten und mißachteten Menschentum. Dabei ist er immer Dichter, der auch die rauheste Wirklichkeit künstlerisch-verklärt schaut und gestaltet (z. B. in den „Proletariernovellen“). So wird „Pelle der Eroberer“, der Roman vom Aufstieg des Arbeiterführers, zum „Epos der Arbeiterbewegung“. Das weibliche Gegenstück zu diesem Werk der Weltliteratur ist „Stine Menschenkind“, die Geschichte eines Proletariermädchens. Beides sind Entwicklungsromane, durch hervorragendes Einfühlungsvermögen in kindliches, jugendliches und weibliches Seelenleben ausgezeichnet. Als intuitiver Deuter und fast prophetischer Künder des proletarischen Lebensgefühls und Klassenschicksals (besonders im „Pelle“) hat N. durch

seine von einer letzten Wirklichkeit getragenen Haltung und durch das Ethos seiner besonders in Arbeiterkreisen viel gelesenen Werke einen wesentlichen Beitrag zu dem Werden einer proletarisch-sozialistischen Kultur gegeben, gerade auch in Deutschland, da die deutsche Literatur (¶ Arbeiterdichtung) nichts Gleichartiges und Gleichwertiges aufzuweisen hat. Der deutsch-dänische Dichter lebt jetzt mit seiner Familie am Bodensee.

N.s wichtigste Werke: Schatten, 1898; Sühne, 1899 (deutsch 1902); Eine Mutter, 1900 (1923); Bornholmer Novellen, Bd. I, 1900; II, 1905 (1906); Die Familie Frank, 1901 (1920); Ueberfluß, 1902 (1914); Sonnentage. Reisebilder aus Andalusien, 1903 (1909); Pelle der Eroberer, 1906/10 (1912); Lobgesang aus der Tiefe, 1908 (1911); Die Küste der Kindheit, 1911 (1912); Das Glück, 1913 (1913); Die Leute auf Dangaard (Drama), 1915 (1918); Stine Menschenkind, 1917/21 (1918/23); Tiefseefische. 1918 (1924); Der Lotterieschwede, 1919 (1925); Dem jungen Morgen zu! Schilderungen einer Rußlandreise, 1923 (1923); Proletariernovellen, (1923); Bauernnovellen, (1928); Im Gottesland, 1929 (1929). — Ueber N. vgl. K. K. Nicolaisen: M. A. N., 1923; — Herm. Maurer: M. A. N. (Evg.-Soziol 34, 1929, S. 107 ff). **Maurer.**

Niasmission. Nias ist die größte unter den der Westküste Sumatras vorgelagerten Inseln. Die Bewohner (etwa 150 000) nennen sich ono niha, d. h. Menschenkinder (daher verstümmelt der Name der Insel). Sie gehören zur malaiischen Völkergruppe und sind mit den Bataks auf Sumatra (¶ Batakmission; ¶ Indonesien, 1) verwandt. Ihre Religion ist animistischer Geister- und Dämonendienst. Die in religiösen Vorstellungen wurzelnde Kopfjägerei, Menschenraub und goldgierige Häuptlingswillkür gefährdeten den Bestand der Bevölkerung. Während der ¶ Islam auf der Insel keinen Eingang fand (Vorliebe der Bewohner für Schweinefleisch), wurde sie eins der bedeutendsten Missionsfelder der Deutsch-Evg. Mission. Diese begann im Hafenplatz Padang auf Sumatra, wo der dem borneesischen Blutbad entronnene Missionar Denninger eine starke niassische Bevölkerung traf. 1865 siedelte er auf die Insel selbst über. Durch Fieber und Weglosigkeit behindert, besetzte man in der ersten Periode (1865—90) außer dem Hauptplatz der Insel, Goenoeng Sitoli, nur noch zwei Plätze und gewann 770 Christen. Auch wurde die schwierige Sprache erforscht, und Missionar Heinrich ¶ Sundermann betätigte sich als Bibelübersetzer. In der zweiten Periode (1891—1915) wurde die ganze Insel besetzt, im Süden durch die Arbeit des Missionars Thomas, im Westen durch den 1909 als Märtyrer auf den benachbarten Mentawei Inseln gestorbenen Missionar Lett und den 1903 früh verstorbenen Missionar Krumm (Eingang unter den „Kopfschnellern"), während gleichzeitig der Mission auch im Osten unerwartete Erfolge zufielen. Auf und um 14 Hauptstationen waren 1915 an 17 000 Christen gesammelt; an 8000 Heiden besuchten den Taufunterricht. Im Lehrerseminar zu Ombolata wurden die nötigen Kräfte für die wachsende Schularbeit ausgebildet. Die vier ersten eingeborenen Prediger traten in den Dienst. In der Kriegszeit setzte, von Humene auf der Ostküste (Missionar Rudersdorf) ausgehend, eine stark anwachsende und mit Unterbrechungen noch anhaltende Erweckungsbewegung ein, von den Niassern „die große Reue" genannt. Sie ergriff zunächst die Christengemeinden, sprang aber sehr bald auf die Heiden über und führte Zehntausende der Mission zu. Die Mission zählt heute 77 359 Christen und 15 649 Taufbewerber, 16 ordinierte Missionare, 15 eingeborene Prediger, 848 Aelteste, die zumeist Gemeindedienste tun, 191 Lehrer, 8 335 Schüler. Trotz Mangels an Missionaren geht die Insel der völligen Christianisierung entgegen.

Außer der Literatur bei ¶ Rheinische Mission vgl. H. Sundermann: Die Insel N. und die Mission daselbst, 1905; — Aug. Lett: Im Dienste des Evangeliums auf der Westküste von N., 1901; — Aug. Witteborg: Ein frühvollendetes Missionarsleben (Ewald Krumm), 1905; — R. Wegner: Die Erweckungsbewegung auf N., (1918) 1924². **Hannig.**

Nicänisches Symbol, die auf der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa 325 angenommene Glaubensformel, in der nicht sowohl die Wesensgleichheit als die Wesensselbheit von Vater und Sohn mit dem arianisches und origenistisches Mißverständnis ausschließenden Stichwort ὁμοούσιος bezeichnet wurde (¶ Christologie: II, 3 a). Das Symbol war nicht als Taufbekenntnis gedacht (¶ Nicäno-Konstantinopolitanum).

Friedrich Loofs: Der authentische Sinn des nicänischen Symbols, 1908; — Derſ.: Das Nicänum (in der Festgabe für Karl Müller, 1922, S. 68 ff); — Hans Lietzmann: Symbolstudien (ZNW 24, 1925, S. 193 ff); — A. E. Burn: The Council of Nicaea, 1925; — Aeltere Literatur über das Nicänische Konzil in RE³ XIV, S. 9 ff. **Gustav Krüger.**

Nicaeno-Konstantinopolitanum (auch verkürzt Symbolum Nicaenum), das zweite der ökumenischen ¶ Symbole (¶ Bekenntnis: III, 3), gilt der kirchlichen Ueberlieferung — ob mit Recht, ist in der Forschung strittig — seit dem Konzil von Chalcedon 451 als die auf dem Konzil von Konstantinopel 381 (¶ Christologie: II, 3 b) vorgenommene Erweiterung des ¶ Nicänischen Symbols. Gegen Ende des 4. Jhd.s Taufsymbol von Konstantinopel, ist es nach 451 allmählich zu ausschließlicher Herrschaft in der griechischen Kirche gekommen, in der es seit 565 bei der Feier der Eucharistie verlesen wird (¶ Orthodox-Anatolische Kirche). Auch im Abendland verdrängte es zeitweilig das römische Symbol (¶ Apostolikum), mußte aber in der zweiten Hälfte des 8. Jhd.s dem Apostolikum weichen. ¶ Karl der Große führte es im Frankenreich als Meßsymbol ein, als welches es bisher nur in der spanischen Kirche üblich gewesen war, und zwar mit einem von den Synoden zu Toledo 589 und Gentilly 767 gebilligten, unter Karl zu Aachen 809 von neuem anerkannten Zusatz im dritten Artikel, der den Ausgang des Heiligen Geistes nicht nur vom Vater (so das griechische Symbol), sondern auch vom Sohn (filioque) zum Ausdruck brachte (¶ Geist: IV, 1 b). Rom (¶ Leo III) hat diese Aenderung trotz sonstigen Einverständnisses noch längere Zeit gemißbilligt und erst 1014 das N.-K., nunmehr mit jenem Zusatz, als Meßsymbol (Credo) in seine Liturgie aufgenommen (¶ Messe: I, 2). Die abweichende Fassung des dritten Artikels trennt die orthodox-anatolische Kirche von der römischen bis auf den heutigen Tag (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 a); für jene ist das N.-K. als Zusammenfassung des Dogmas das einzige Symbol geblieben.

Adolf Harnack: RE³ XI, S. 12 ff; — Johannes Kunze: Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol, 1898; — Ferdinand Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, S. 152 ff; — Friedrich Loofs: Symbolik I, 1902, § 7.8. 28; — Eduard Schwartz: Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon (ZNW 25, 1926, S. 38 ff). **Gustav Krüger.**

Nicephorus ¶ Nikephorus.

Niceta ¶ Niketas.

Niclaes, Heinrich (1502—80 oder 81), Gründer der ¶ Familisten, * zu Münster, wo er ein Handelsgeschäft eröffnete. N. hatte schon als Knabe Visionen. Mit 27 Jahren wurde er wegen Häresie gefangen, aber bald losgelassen. 1532 zog er nach Amsterdam, wo er ebenfalls später vorübergehend gefangen ge-

setzt wurde als der Münsterischen Unruhen (¶ Wiedertäufer) mitverdächtig. 1539 oder 1540 erlebte er seine Berufung zum Propheten und gründete die Familia Caritatis. 1540—60 lebte er in Emden, wo er neben seinem Handelsgeschäft eine eifrige literarische Tätigkeit entfaltete unter den Initialen H. N. In dieser Periode kam er auch nach England, wo er besonders zahlreiche Anhänger fand (¶ Brereley). Später zog er nach Kampen, schließlich nach Köln. Während der ¶ Cromwell'schen Revolution (¶ England, 3 b) erschienen seine Hauptwerke in englischer Uebersetzung. Der „Spiegel der Gerechtigkeit" fand sich im Nachlaß von George ¶ Fox; „Terra Pacis" soll ¶ Bunyans Pilgrims Progress als Vorlage gedient haben.

Literatur bei ¶ Familisten. **Sippell.**

Nicolai, 1. Friedrich (1733—1811), für die Ausbreitung der ¶ Aufklärung (: 1, Sp. 637) bedeutender Buchhändler in Berlin. Man ist noch immer gewohnt, N. in der Beleuchtung der „Xenien" oder der Schmähschrift J. G. ¶ Fichtes zu sehen. In Wahrheit ist schon seine Persönlichkeit hoher Achtung wert: der Fleiß, mit dem er sich als Handlungslehrling eine besonders im klassischen Altertum heimische Bildung erwarb, seine Berufsauffassung, die Hingabe an große Aufgaben, sein unerschrockener und zäher Kampf gegen freimaurerisches und jesuitisches Dunkelmännertum, sein opferwilliger Patriotismus in Preußens Unglückszeit, echtes Freundschaftsempfinden (¶ Lessing, Moses ¶ Mendelssohn u. a.), gut bürgerliche Ehrenfestigkeit gegenüber der geniezeitlichen und romantischen Charakterschwäche („Geschichte eines dicken Mannes", 1794; „Vertraute Briefe der Adelheid B. an Julie S.", 1799) und endlich Pietät gegen die religiöse Sitte machen ihn zu einer menschlich sympathischen Erscheinung. Als Gelehrter (Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin und München) leistete er noch heute Anerkanntes im Fache der Geschichte. Neben der „Beschreibung der königlichen Residenzstädte Berlin und Potsdam" (1769; 1786 [3]) und den Biographien von sechs seiner Freunde (darunter ¶ Teller, J. A. ¶ Eberhard) ist besonders seine zwölfbändige „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz" (1783—96) eine Fundgrube für Kultur- und Kirchengeschichte des 18. Jhd.s. In philosophischer Hinsicht bekämpft sein Roman „Sempronius Gundibert" (1798) zwar nicht ohne Geist die praktische Philosophie der ¶ Kant'schen Schule, ist jedoch ihrer theoretischen Tiefe nicht gerecht geworden. Sein satirischer Roman „Sebaldus Nothanker" (1773/76), der die Schicksale eines wegen Irrlehre abgesetzten Geistlichen erzählt, geißelt die unduldsame Orthodoxie und erstrebt, ohne dem Radikalismus der ¶ Reimarus, ¶ Bahrdt, ¶ Basedow zu verfallen, eine sich sittlich bewährende Herzensreligion im Geiste des Vaterunsers. Unter den zahlreichen theologischen Werken seines Verlages steht obenan die 1765—1805 (mit Unterbrechung in der Zeit ¶ Wöllners) herausgegebene „Allgemeine deutsche Bibliothek", ein umfassendes Rezensionsjournal (insgesamt 268 Bände), das der theologischen Literatur den meisten Raum zuwandte, mit einem über Deutschland hinausreichenden Stab von Mitarbeitern, deren Briefe an N. in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin 90 Foliobände füllen.

ADB XXIII, S. 580 ff; — Gustav Rümelin: N. und sein Reisewerk über Schwaben (in: Reden und Aufsätze, 1881); — Rich. Schwinger: F. N.s Roman „Sebaldus Nothanker", 1897; — Karl Aner: Der Aufklärer F. N., 1912; — Walter Strauß: F. N. und die kritische Philosophie, 1927; — G. Ost: F. N.s Allgemeine deutsche Bibliothek, 1928. **Aner.**

2. Johann David (1742—1826), evg. Theologe, * in Hamburg, kam, bereits aufklärerisch eingestellt, 1771 als Lehrer an die Domschule und das Athenäum in Bremen (1778 Rektor) und wurde, seit 1781 Domprediger, neben J. J. ¶ Stolz der einflußreichste, temperamentvollste Führer des Rationalismus in ¶ Bremen (: 1). Dabei verfocht er energisch die lutherischen Sonderrechte des Doms nach dessen 1803 erfolgter Uebernahme in den meist reformierten Bremischen Staat (N.scher Kirchenstreit 1802—10) und war 1817 mitbestimmend bei der Verhinderung von Unionsverhandlungen zwischen Reformierten und Lutherischen.

Vf. u. a.: Das NT mit genauem Inhalt, Sinn und Zusammenhang, Anmerkungen, Anwendungen, Gebeten versehen, nebst einer Einleitung in das ganze NT und jedes Buch besonders, 5 Bde., 1775/76; Ein teutsches Programm von dem Werthe öffentlicher Schulen, 1780; Ueber die Uebereinstimmung Pauli mit den Reden Christi bei Johannes, 1801; Lesebuch für teutsche Schulen, hrsg. mit Rotermundt, 1801. — Ueber N. vgl. H. W. Rotermundt: Lexikon aller Bremischen Gelehrten, 1818, 2. Teil, S. 64 ff; — Bremische Biographie des 19. Jhd.s, 1921, S. 356. **Pfalzgraf.**

3. Philipp (1556—1608), lutherischer Theologe und Kirchenliederdichter. Ob H. v. Treitschke, als er Waldeck das „Genieländchen" nannte, außer an die Künstler und Gelehrten wie Rauch, Kaulbach, Bunsen u. a. wohl auch an den religiösen Genius N. gedacht hat? Jedenfalls nannte N., der zu Mengeringhausen in Waldeck geboren war, die damalige Grafschaft stets sein „liebes Vaterland". Hatte sie doch seinem westfälischen Vater Theodor Rafflenbeul, als er zu Herdecke a. d. Ruhr wegen seiner lutherischen Predigt amt- und heimatlos geworden war, wieder Amt und Heimat gegeben. In Mengeringhausen nahm die Pfarrerfamilie den Namen N. an. Um Ph. N. gerecht zu beurteilen, sind die Zeitverhältnisse zu beachten. Gegenreformation wie das Vordringen des Calvinismus in lutherisches Kirchengebiet verwickelten den eifrigen Lutheraner in harte Kämpfe. Von den Katholiken aus Herdecke vertrieben, wo er 1583 Pfarrer wurde, bediente er kurze Zeit die „heimliche evg. Gemeinde" in Köln. 1587 in die Heimat gerufen, wirkte er als Pfarrer und Hofprediger zu Wildungen, zugleich als Erzieher jenes jungen Grafen, dem das Morgenstern- und das Wächterlied, beide akrostichisch (s. u.), gewidmet sind. 1596 folgte er einem Ruf nach Unna; von da ging er 1601 nach Hamburg als Hauptpastor an St. Katharinen. An beiden Orten durchlebte er die schwersten Pestzeiten, die ihn eschatologisch stark bewegten und zu den beiden Trostschriften veranlaßten: „Der Freudenspiegel des ewigen Lebens", 1599, und „Theoria vitae aeternae", 1606. Der „Freudenspiegel" bringt seine beiden Hauptlieder „Wie schön leuchtet der Morgenstern" und „Wachet auf, ruft uns die Stimme"; Hymnologen rühmen sie als König und Königin unter den Chorälen (¶ Kirchenlied: I, 3 b; II, 3, Sp. 937). Auch N.s erbauliche Schriften, insbesondere die nach seinem Tode von Dedeken herausgegebenen Predigten, enthalten Ewigkeitswerte; in ihnen wie in seinem Kirchenlied vermählen sich Luthertum und Mystik (¶ Erbauungsliteratur, 3 b; ¶ Mystik: V C, 3).

Genannt sei noch seine dogmatische Schrift: Sacrosanctum omnipraesentiae Jesu Christi mysterium, 1602. — Ueber N. vgl. RE [3] XIV, S. 28 ff; XXIV, S. 260 f; — Bikk. Schultze: Ph. N., 1908; — Jos. Kirchner: Ph. N., 1907; — E. E. Koch II [3], S. 324 ff; — Wilh. Nelle: Schlüssel zum Evg. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, 1918, S. 171 ff. 289 f; — Derſ.: Festmelodien, 1904 [2], S. 57 ff. 98 ff. **A. Koch.**

Nicolas, Michel (1810—86), reformierter Theologe, * in Nîmes, 1835 Pfarrer in Metz, 1838 Professor an der theol. Fakultät in Montauban. N. erwarb sich große Verdienste um die Erforschung des Schulwesens in der alten Hugenottenkirche.

Vf. u. a.: Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie, 2 Bde., 1849—50; Histoire littéraire de Nîmes et des localités voisines, 3 Bde., 1854; Etudes critiques sur la Bible, 2 Bde., 1861—63; Essai de philosophie et d'histoire religieuse, 1863; Etudes sur les évangiles apocryphes, 1865; Le symbole des apôtres, 1867; Histoire de l'ancienne académie de Montauban et Puylaurens, 1885. — Vgl. E. Rabaud: M. N., sa vie, ses oeuvres, 1888; — RE³ XIV, S. 32 ff. **Lachenmann.**

v. Nicolay, Paul (1860—1920), finnischer Baron, kam während des Studiums der Rechte in Petersburg unter den Einfluß der von Oberst Paschkow geleiteten evangelistisch-pietistischen Adelskreise und vollzog, 1884—99 in russischem Staatsdienst stehend, 1888 seine „völlige Uebergabe an Gott" und den „Bruch mit der Welt". Er widmete sich der Evangelisation, besonders auf den finnischen Inseln und 1896—1905 in den russischen Gefängnissen bis nach Sibirien und legte 1899 auf Anregung von J. ¶ Mott und E. Fries den Grund zur christlichen Studentenbewegung in Rußland, zuerst in Petersburg und unter deutschen Protestanten (Bibelstunden, „Morgenwache"), seit 1902 auch russisch-orthodoxe Studenten, seit 1913 Studentinnen erfassend. N. pflegte eine rein individualistische Erlebnisfrömmigkeit auf interkonfessioneller Grundlage in strenger Abwendung von allen Problemen des öffentlichen, sozialen Lebens. Die Bewegung dehnte sich auf Riga, Dorpat, Moskau (1907), Kiew (1910) und Odessa aus, trotz des Widerstandes der orthodoxen Geistlichkeit. N. beteiligte sich an vielen Welt- und Landeskonferenzen des christlichen Studenten-Weltbundes, setzte auch seine Evangelisationsarbeit in Finnland im Sinne der „Allianz" fort.

Veröffentlicht wurden einzelne Vorträge und Bibelstudien, u. a. „Hilfsbuch zum Studium des Markusevangeliums" (russisch). — Ueber N. vgl. das Lebensbild N.s von G. Langenskiöld (schwedisch), englisch bearbeitet von R. E. Wilder; deutsch von H. v. Redern: Die Hand am Pflug, 1925; — Wl. Marzinkowskij: Christus unter der russischen Jugend, 1928. **Lieb.**

Nicole, Pierre (1625—95), Lehrer der Philosophie in ¶ Port Royal, Mitkämpfer A. ¶ Arnaulds und ¶ Pascals gegen die Jesuiten auf seiten des ¶ Jansenismus (: 4). Er lieferte Pascal das Material zu den Provinzialbriefen, verfaßte u. a. die „Lettres sur l'hérésie" (1664), eine weit verbreitete Nachahmung von Pascals Briefen gegen die Jesuiten. Nachdem er 1679 A. Arnaulds Exil in Belgien geteilt hatte, zog er sich abgekämpft von der Polemik zurück und unterwarf sich dem Erzbischof von Paris bedingungslos. Mit Arnauld zusammen verfaßte er die Logik von Port Royal „La logique ou l'art de penser" (1659). N. gab 1671 den ersten Band der dreizehnbändigen „Essais de Morale" heraus und arbeitete an ¶ Lancelots Grammatik mit. Später verfaßte er gehässige Schriften gegen die Calvinisten, um dadurch von seinem Jansenismus abzulenken. Brémonds Zeichnung N.s (s. u.) als eines Rationalisten ist nicht unberechtigt.

Abbé Goujet: Vie de N. (Essais de Morale XIV, 1741); — Sainte Beuve: Port Royal IV, 1867³, S. 411 ff; — H. Brémond: Histoire littéraire du Sentiment religieux IV, 1925, S. 418 ff. 472 ff; — RE³ XIV, S. 34 ff. **Bornhausen.**

Nicolovius, Ludwig (1767—1839), * in Königsberg i. Pr., studierte dort Sprachen, Philosophie und Theologie, legte die theologischen Prüfungen ab, vertiefte seine Bildung durch ausgedehnte Reisen im In- und Auslande und wurde 1795 durch Vermittelung des ihm freundschaftlich verbundenen Grafen Friedrich Leopold ¶ Stolberg Sekretär (1804 Assessor) der bischöflichen Kammer in Eutin. Eine feingebildete, im Klassizismus und in der Romantik wurzelnde, aufrichtig fromme, aber weiche und quietive Natur, fühlte er sich von ¶ Hamann, dem „Magus des Nordens", innerlich angezogen, gewann durch ihn die ihn zeitlebens bestimmende Freundschaft Fr. H. ¶ Jacobis und trat in rege Beziehungen zu den geistigen Führern seiner Zeit, vor allem auch zu ¶ Pestalozzi, in dessen Geist er an der Neugestaltung des preußischen Universitäts- und Schulwesens arbeitete, seit er nach kurzer Tätigkeit im Königsberger Konsistorium (1805—08) 1808 nach Berlin in eine leitende Stellung bei der Kultussektion des Innenministeriums berufen worden war. Unter Minister von ¶ Altenstein in dem 1817 verselbständigten Kultusministerium bis kurz vor seinem Tode als Direktor der geistlichen Abteilung, 1817—24 und nochmals 1832—39 auch der Unterrichtsabteilung tätig, war N. an der Neubegründung der preußischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III (¶ Preußen) hervorragend beteiligt. In der vom König betriebenen Agendenreform (¶ Agende, 2 c) trat er erfolgreich für die Wiederbelebung alten liturgischen Gutes (z. B. für den allsonntäglichen Gebrauch des ¶ Apostolikums) ein, ohne den reaktionären Maßnahmen des Königs zuzustimmen. Er wirkte überhaupt im freilassenden Sinne für die Pressefreiheit und für die Versöhnung der Konfessionen, was ihm zu Unrecht in den letzten Lebensjahren den Verdacht heimlicher Neigung zum Katholizismus einbrachte.

Alfred Nicolovius: Denkschrift auf G. H. L. N., 1841; — Erich Foerster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche I, 1905, S. 172 ff; — Ernst Müsebeck: Das Preußische Kultusministerium vor hundert Jahren, 1918, S. 47 ff. 125 ff. 180 ff; — ADB 23, S. 635 ff. **E. Schmidt.**

Niebergall, Friedrich, evg. Theologe, * 20. März 1866 zu Kirn a. d. Nahe, 1892 Pfarrer in seiner Vaterstadt, 1903 Privatdozent, 1908 a. o. Prof. für praktische Theologie in Heidelberg, seit 1922 ord. Prof. in Marburg. N. ist von allen praktischen Theologen der konsequenteste Vertreter religionswissenschaftlicher Arbeitsmethode und hat dadurch reiche Anregungen gegeben.

Vf. u. a.: Wie predigen wir dem modernen Menschen? I, (1902) 1920⁴; II, (1906) 1917³; III, 1921; Ein Pfad zur Gewißheit, 1902; Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht und in der Predigt, (1904) 1909; Die Kasualrede, (1904) 1917³; Die moderne Predigt, 1905; Was ist uns heute die Bibel?, 1907; Die evg. Kirche und ihre Reformen, 1908; Praktische Auslegung des NT.s, (1909) 1923³; Jesus im Unterricht, (1910) 1922⁴; Person und Persönlichkeit, 1911; Der Schulreligions- und Konfirmandenunterricht, 1912; Praktische Auslegung des AT.s I, 1912; II, (1915) 1925²; III, 1922; Behandlung von Jesus im Unterricht auf gefühlspsychologischer Grundlage, 1913; Theologie und Praxis, 1916; Praktische Theologie, 2 Bde., 1918/19; Die religiöse Erziehung in Schule und Haus, 1920; Evg. Sozialismus, 1920; Der evg. Geistliche, 1923; Das AT im Unterricht, 1923; Christliche Jugend und Volkserziehung, 1924; Geschichte des evg. Gottesdienstes, 1925; Der Neue Religionsunterricht, 4 Bde., 1926—30 (mit Emlein); Im Kampf um den Geist, 1927; Die moderne Predigt, 1929. — N. ist Hrsg. der Praktisch-theologischen Handbibliothek, seit 1904. **Rühle.**

Niebuhr, Barthold Georg (1776—1831), Historiker und Staatsmann, * in Kopenhagen, seit 1806 in preußischem Staatsdienst, hielt, in dieser Zeit außer Amtes, 1810—12 Vorlesungen über rö-

mische Geschichte an der Universität Berlin und wurde 1816 preußischer Gesandter in Rom (¶ Gesandtschaften am päpstlichen Hof). Als solcher führte er die Verhandlungen über die Organisation der kath. Kirche im preußischen Staate (¶ Preußen). N. gehörte zu den Gründern der deutschen evg. Gemeinde in Rom (¶ Italien, 7). 1823 aus dem Staatsdienst entlassen, lebte N. in Bonn und hielt dort, in freier Verbindung mit der Universität, Vorlesungen über alte und neueste Geschichte. Durch seine Methode hat N. auf die Geschichtswissenschaft in höchstem Maße befruchtend eingewirkt.

Vf. u. a.: Römische Geschichte, 3 Bde., 1811—32 (der 3. Bd. hrsg. von F. Classen); Die Briefe N.s hrsg. von D. Gerhard und W. Norwin, 2 Bde., 1926 und 1929. — Ueber N. vgl. Lebensnachrichten über B. G. N. von Dorothea Hensler, 3 Bde., 1838/39; — Joh. Classen: B. G. N., 1876; — F. Eyßenhardt: B. G. N., 1886. **Glaue.**

Niederbronner Schwestern, jetzt Genossenschaft der Schwestern vom Allerheiligsten Heiland, 1849 von Elisabeth Eppinger († 1866) in Niederbronn im Elsaß, als Töchter vom göttlichen Erlöser für Armen- und Krankenpflege, gegründet. Der Ordensregel auf Grundlage der ¶ Augustinerregel ist ein viertes Versprechen beigefügt: Armen- und Krankenpflege. Staatliche Anerkennung der Satzungen erfolgte 1854, die bischöfliche Bestätigung 1866, die päpstliche 1877. Das Mutterhaus ist seit 1880 in Oberbronn im Elsaß. Heute gibt es in Deutschland zwei Provinzen: eine Badisch-Hessische mit dem Provinzhaus in Bühl (Baden), Kloster Maria-Hilf (107 Niederlassungen mit 835 Schwestern in Baden, 29 Niederlassungen mit 306 Schwestern in Hessen) und eine Bayerische Provinz mit dem Provinzialmutterhaus St. Joseph in Neumarkt (Oberpfalz) (114 Niederlassungen und 1194 Schwestern), die in allen Zweigen des Unterrichts und der Waisen-, Fürsorge-, Armen- und Krankenpflege tätig sind. Aus den N. Schw. gingen seit 1866 drei selbständige Genossenschaften hervor: Töchter des göttlichen Heilandes, Mutterhaus Wien, wo sie seit 1856 wirkten, in Oesterreich 80 Niederlassungen, in Deutschland 4; — Töchter des göttlichen Erlösers, Mutterhaus zu Oedenburg in Raab in Ungarn, von Wien aus 1863 gegründet; — Töchter vom heiligen Erlöser, Mutterhaus in Würzburg, selbständig geworden aus einer 1854 gegründeten Niederbronner Filiale. Die Kongregation hat in Bayern 385 Niederlassungen mit 2126 Schwestern, in Baden 3 Niederlassungen mit 12 Schwestern für Armen-, Kranken- und Waisenfürsorge.

Heimbucher III, 1908², S. 570 ff; — Wilh. Liese: Wohlfahrtspflege und Caritas, 1914; — Alfons Zak: Oesterreichisches Klosterbuch, 1911; — Jos. Clauß: Konstanzer Geschichtliche Monatsschrift 1910, S. 787 ff; — Glöckler: Revue cath. d'Alsace 25, 1906, S. 496 ff; — L. Pfleger: Die Kongregation der N. Schw., 1921. **Sauren.**

Niederhuber, Johann Evangelist, kath. Theologe, * 1870 zu Rockersbach, 1908 a. o. Prof., seit 1918 ord. Prof. für NT an der philosophisch-theologischen Hochschule Regensburg.

Vf. u. a.: Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, 1904; Die Eschatologie des hl. Ambrosius, 1907; Das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus, 1922; Die vier Evangelien, 1926 (kleine Ausgabe 1928); Die hl. Evangelien und Episteln des Kirchenjahres für den gottesdienstlichen Gebrauch, 1927; Das NT für religiös Gebildete I, 1927; II, 1930. — In der Bibliothek der Kirchenväter hat N. die Werke des Ambrosius übersetzt (3 Bde., 1914—17). **Rühle.**

Niederlande.

1. Mittelalter; — 2. Reformation; — 3. Die Gründung der reformierten Kirche; — 4. Die Zeit der herrschenden Kirche; — 5. Die französische Zeit; — 6. Das 19. Jhd.; — 7. Die Gegenwart.

1. Die erste christliche Kirche in den N.n ist etwa 630 in Utrecht gestiftet worden. Nach Flandern wurde etwa gleichzeitig das Evangelium gebracht (durch ¶ Amandus, den Iren Livinus, ¶ Eligius von Noyon). Im Norden trat ¶ Wilfrith von York 678 zuerst missionarisch auf; als Apostel „der Friesen" aber wird ¶ Willibrord (seit 693) bezeichnet. Die christliche Kirche wurde dann von Winfried-¶ Bonifatius, endgültig aber erst unter ¶ Karl dem Großen durch Einverleibung des Gebiets in sein Reich befestigt (¶ Friesen; ¶ Christentum: III, 3 a. b). Nord-Niederland gehörte im Mittelalter großenteils zum Bistum ¶ Utrecht, Groningen und Achtkarspelen zu ¶ Münster. Im Süden (¶ Belgien, 1) war das Bistum ¶ Lüttich das größte; kleiner waren ¶ Cambrai und Doornik (= ¶ Tournai). Die kirchlichen Oberherren waren die Erzbischöfe von ¶ Köln, ¶ Trier und ¶ Reims. Viele Kirchen, Stifter und Klöster waren die Träger von Religion und Bildung im Lande. — An Opposition hat es auch nicht gefehlt: um 1025 gehörte im Süden der Italiener Gundulf (vgl. RE³ VII, S. 238), um 1109 in Utrecht, Brügge und Antwerpen der Fläminger ¶ Tanchelijn (Tanchelm) wohl zu den ¶ Katharern. Seit Ende des 13. Jhd.s breiteten sich ¶ Beginen und Begharden, Lollharde (¶ Wiclif) und ¶ Flagellanten in den N.n aus. Gleichzeitig tat sich eine religiöse Erweckung kund, die innerhalb der Kirche ein praktisch-religiöses Leben erstrebte. In ihr wurzelt auch die devotio moderna der ¶ Brüder vom gemeinsamen Leben und der ¶ Windesheimer Kongregation, die sich auch um das Schulwesen der N. verdient gemacht haben, und in denen die niederländische ¶ Mystik (: VB, 1 a, Sp. 349; ¶ Thomas a Kempis) ihre Pflegestätte fand. Das Volk war noch am Ende des Mittelalters im großen und ganzen der Kirche zugetan; die Gebildeten waren meistens gemäßigt (biblisch-)humanistisch (Pupper von ¶ Goch; Joh. Wessel ¶ Gansfort; Rudolf ¶ Agricola; Desiderius ¶ Erasmus; ¶ Humanismus).

2. Die deutsche Reformation machte sogleich in den N.n Eindruck. Schriften und Uebersetzungen ¶ Luthers wurden bald verbreitet, und seit 1523 kam auch die Bibel (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 b) unter das Volk. Eine reformatorische Bewegung ohne bestimmte Führer entstand. Die ersten Märtyrer im Süden (¶ Belgien, 4) waren die Augustiner Hendrik ¶ Voes und Johann van Essen, im Juli 1523 zu Brüssel verbrannt, denen im Norden 1525 Willem ¶ Dircksz und Johann Pistorius in Woerden, ein Schüler Hinne ¶ Rodes, folgten. Mönche und Nonnen verließen die Klöster, und Priester verkündeten trotz Bedrohung durch die Inquisition die neue Lehre. Viele mußten freilich ins Ausland flüchten, seitdem das strenge Edikt gegen die Ketzer vom 22. April 1522 im Jahre 1528 noch verschärft wurde. Sie waren die Gründer der niederländischen Flüchtlingsgemeinden, die zum Teil schon in den ersten Jahrzehnten der Reformation, besonders aber von 1544 ab in Deutschland und in England entstanden: in Emden, Bremen, Köln, Aachen, Wesel, Straßburg, in der Pfalz, in Frankfurt a. M., in London (Johann ¶ Laski), Norwich, Danzig usw. Anfangs stand die reformatorische Bewegung unter dem Einfluß des ¶ Erasmus von Rotterdam. In den zwanziger Jahren machte sich schweizerischer Einfluß (¶ Zwingli) geltend

und die Anhänger der Reformation wurden als „Sakramentisten" verschrien und verfolgt; auch ¶ Hoen, dessen symbolische Abendmahlslehre für Zwingli von Bedeutung geworden ist, wurde verhaftet. Seit 1530 gewannen dann die schwärmerischen ¶ Wiedertäufer großen Anhang. Mit äußerster Strenge wurden sie damals unterdrückt, wie noch später die auf ¶ Menno Simons zurückgehenden, vom revolutionären Täufertum geschiedenen ¶ Mennoniten (: 1). Ein neuer Faktor trat hinzu, als vom Süden her der Calvinismus (1550—55) in die N. hineinwirkte und viele tüchtige Prediger wie de ¶ Brès, ¶ Dathenus, Jean ¶ Taffin, Franz ¶ Junius neue Glut von Genf mitbrachten. Damals erst schritt man zu festerem Zusammenschluß. Dathenus übersetzte 1563 den ¶ Heidelberger Katechismus und fügte 1566 seine gereimten Psalmen (¶ Kirchenlied: I, 7) hinzu. Neben den Calvinisten gab es noch immer viele nicht-calvinistische Führer, den „Preciesen" (d. h. den streng Konfessionellen) gegenüber „Rekkelijken" (= Nachgiebige) genannt.

Die Freiheit haben sich die Evangelischen erst in harten Kämpfen erringen müssen. ¶ Karl V, seit 1543 auch Herr der ganzen N., deren größten Teil er seit 1515 beherrschte, hat mindestens zehn Blutedikte erlassen, die zahlreiche Opfer forderten (u. a. ¶ Merula). Und als Philipp II von Spanien, der 1556 auf seinen Vater folgte, mit geringer staatsmännischer Klugheit in dessen Fußstapfen trat (¶ Granvella), zwecks besserer Unterdrückung der Ketzerei die Zahl der Bistümer vermehrte, die Durchführung der Beschlüsse des ¶ Tridentinums anordnete, die Bitten der ¶ Geusen um „moderation" unbeachtet ließ und jeden Widerstand blutig bestrafte, veranlaßte dies, zumal unter dem Druck der Statthalterschaft Albas (1567—73), den erbitterten achtzigjährigen Krieg (1568—1648), in dem die nördlichen Provinzen anfangs unter Führung Wilhelms von Oranien (¶ Marnix) und seines Bruders Ludwig von Nassau, dann Moritz' von Oranien und seines Bruders Friedrich Heinrich ihre Freiheit erfochten. Während die meist kath. südlichen Provinzen, etwa das jetzige ¶ Belgien, dem Hause Habsburg verblieben (Spanische N.), erlangten Holland, Seeland, Utrecht, Geldern, Oberyssel, Friesland, Groningen als Republik der Vereinigten N. (seit 1588) im Westfälischen Frieden von 1648 (¶ Deutschland: I, 6) die Anerkennung ihrer Selbständigkeit. Die Republik war im 17. Jhd. eine Macht ersten Ranges.

3. Noch mitten im Kriege entstand die Kirchenverfassung der Reformierten. Nach einer vorläufigen Anordnung der Zusammenkunft zu Wesel (November 1568), wo das presbyterial-synodale Prinzip als Richtschnur genommen wurde, folgte eine Reihe nationaler Synoden, als grundlegende die von Emden (1571), wo die französische Kirchenordnung von 1559 und 1565 als Vorbild angenommen, die Kirche in Klassen eingeteilt (¶ Kirchenverfassung: III, 4) und die calvinischen Bekenntnisschriften, die Confessio Belgica von 1561 (de ¶ Brès) und die Gallicana von 1559 (¶ Frankreich, 4 a) unterzeichnet wurden. Die Arbeit dieser Synode, die den Anfang der reformierten Kirche in den N.n bedeutet, wurde in Dordrecht 1578, Middelburg 1581, Haag 1586 fortgesetzt. Man erstrebte eine vom Staat unabhängige Organisation. Dies erregte freilich einen fortwährenden Streit mit den Regenten, die eine Aufsicht, d. h. gesetzgebende Gewalt, über die Kirche verlangten; „Kirchliche" und „Politische" standen einander gegenüber. Störten schon diese Reibereien das Leben der jungen Kirche, so kamen bald dogmatische Streitigkeiten hinzu. Die strengen Calvinisten griffen die Andersdenkenden als „¶ Libertiner" an. In das 16. Jhd. fallen z. B. noch die Kämpfe mit ¶ Coornheert und Huibert ¶ Duifhuis. Der heißeste Streit entbrannte aber erst, als 1604 ¶ Gomarus den ¶ Arminius wegen Heterodoxie hinsichtlich der Prädestination und Willensfreiheit angriff und die ganze Kirche in diesen Streit hineingezogen wurde. Die ¶ Arminianer oder „Remonstranten" unter Führung ¶ Uytenbogaerts und die Gomaristen oder Kontraremonstranten (¶ Gomarus) standen einander schroff gegenüber, und eine Unmenge von Streitschriften überschwemmten das Land. Da auch politische Fragen hineinspielten, griff der Statthalter Moritz von Oranien ein, während die General-Staaten ¶ Oldenbarnevelbt, der die arminianische Remonstrantie bei ihnen eingereicht hatte, verhaften und später (Mai 1619) hinrichten ließen. Die 1618/19 abgehaltene ¶ Dordrechter Synode, die größte und wichtigste niederländische Synode, deren den Remonstranten entgegengestellte fünf Lehrregeln (die Dordrechter Kanones) als dritte Einheitsformel der Confessio Belgica und dem Katechismus zur Seite traten, gab der Kirche der N. durch Absetzung der Widerstrebenden die Lehreinheit. Auch viele andere Angelegenheiten wurden noch geregelt, u. a. der Beschluß zu einer neuen Bibelübersetzung gefaßt, die auf Kosten der Generalstaaten 1637 erschien („Statenbijbel"; ¶ Bibelübersetzungen: V, 3 b). In den Nachsitzungen (Postacta) wurde u. a. noch die Kirchenordnung von 1586 revidiert und Pfarrer, Rektoren und Schullehrer, theologische Professoren und Regenten zur Unterzeichnung der drei Einheitsformeln verpflichtet.

4. a. Die calvinistisch-orthodoxe Kirche war damit die herrschende geworden. Daß diese Herrschaft keine Alleinherrschaft bedeutete, sondern daneben die Existenz anderer Richtungen ermöglicht war, zeigt nicht nur die 1619 als neue Kirchengemeinschaft organisierte Gruppe der Remonstranten, die seit etwa 1630 in wachsendem Maße toleriert wurde (¶ Arminianer). Außer ihnen umgab vielmehr und umgibt bis zum heutigen Tage eine große Zahl von kleineren religiösen Gemeinschaften und Kirchen die niederländisch-reformierte Kirche, z. B. die Taufgesinnten, denen seit 1672 fast völlige Freiheit zugestanden war (¶ Mennoniten, 1. 2 d), und die Rijnsburger oder ¶ Kollegianten, seit 1621, die sich mehr und mehr den Taufgesinnten anschlossen und sich im Laufe des 18. Jhd.s auflösten. — Neben diesen zum Teil spezifisch niederländischen Sekten finden wir in den N.n auch ansehnliche Kirchen der nicht-reformierten großen christlichen Konfessionen. Die Lutheraner, anfangs sehr gering an Zahl und Macht, wurden bis 1605 bisweilen von den Reformierten belästigt (Joh. ¶ Ligarius). Am 30. Aug. 1605 hielten sie ihre erste Synode ab. Das reiche Amsterdam war im 17. und 18. Jhd. die Mutterkirche aller, meistens von Ausländern (Deutschen, Dänen u. a.) gebildeten lutherischen Gemeinden. Der Kampf um Rationalismus und Supranaturalismus veranlaßte 1791 in Amsterdam eine Trennung in zwei lutherische Gemeinden, die Evangelisch-Lutherische (Evangelisch-Luthersche Kerk) und die Wiederhergestellte Lutherische (Hersteld Evg.-Luthersche Kerk), denen sich später Gemeinden außerhalb Amsterdams anschlossen. Die ersteren bekamen 1816 ein Seminar zu Amsterdam, die andern 1853, das 1915 nach Utrecht verlegt wurde. —

Den Römisch-Katholischen war im Artikel XIII der Utrechter Union (1579) Gewissensfreiheit, aber nicht freie Religionsübung zugestanden. Im 17. Jhd. wurden öfters strenge Erlasse gegen sie abgefaßt und ihre Versammlungen verboten. Ihr Erzbischof (¶ Utrecht) wurde schon seit 1580 nicht mehr als Utrechter Erzbischof, sondern als Bischof von Philippi in partibus infidelium geweiht. Diese Tatsache wurde für den Bestand der kath. Kirche in den N.n verhängnisvoll, da sie den Jesuiten die Möglichkeit gab, sich selbst gegen den Willen der kirchlichen Obrigkeit einzuschleichen und immer wieder gegen die Bischöfe und Geistlichen des Bistums Utrecht die Anschuldigung auf „¶ Jansenismus" zu erheben. Aus dem Streit um Petrus ¶ Codde erwuchs die sogenannte Römisch-Katholische Kirche von der altbischöflichen „Clerezij" (= Geistlichkeit), seit 1870 „die Altkatholische Kirche" von Utrecht genannt (¶ Altkatholiken, 1 a). — In das durch Mannigfaltigkeit charakterisierte Bild des niederländischen Kirchentums gehören endlich noch die Juden (¶ Judentum: II A, 1 d). Portugiesische und spanische Juden ließen sich seit 1590 in großer Zahl zu Amsterdam nieder, stifteten 1598 eine geheime Synagoge, 1603 von einer zweiten gefolgt. Schon 1615 nahmen die Staaten von Holland ein tolerantes Reglement für die hebräische Nation an; 1671—75 wurde zu Amsterdam die große portugiesische Synagoge, damals die größte in Europa, erbaut. Ganz freie Religionsübung bekamen die Juden 1654 zugestanden, als ihre Zahl durch die Zuwanderung hochdeutscher, freilich minder gebildeter und minder angesehener Juden und zahlreicher eingewanderter Polen stark zugenommen hatte. 1673 verschmolzen die hochdeutschen und polnischen Juden zu einer Gemeinde; die spanisch-portugiesischen „Judäer" blieben jedoch diesen „Benjaminitern" gegenüber schroff ablehnend.

4. b. Was die herrschende Reformierte Kirche betrifft, so nahm diese nach der Dordrechter Synode eine überaus glänzende Stelle ein, staatlich als die eine wahre Kirche anerkannt, obgleich ihr keine vollständige Selbstregierung gestattet wurde. Eine besondere Stelle nahmen die französisch-sprechenden Holländer (die „Walen") ein; seit 1578 bildeten sie eine eigene Synode (die aber nicht selbständig war), und von 1606—68 besaßen sie ein eigenes Seminar (Collège Wallon) zu Leyden.

Auch im 17. Jhd. gab es im Innern der Kirche viele Streitigkeiten. ¶ Maccovius, ¶ Lubbertus, ¶ Amesius — alle drei in ¶ Franeker tätig —, ferner ¶ Maresius, ¶ Coccejus, ¶ Hoornbeek, ¶ Heidanus, ¶ Voetius u. a. haben es an Kampflust nicht fehlen lassen. Man stritt um die geistlichen Güter und um die Sabbathfrage; man kämpfte für und wider die Föderaltheologie (¶ Bund: III, 1) und für und wider den Cartesianismus (¶ Descartes), und in diese Kämpfe mischten sich wieder, wie einst, politische Fragen ein. Erst am Ende des 17. Jhd.s legte sich der Sturm einigermaßen (¶ Witsius). Gemeinschaftlich kehrten sich Coccejaner und Voetianer gegen Spinozismus (¶ Spinoza) und Aufklärung (Balth. ¶ Bekker, ¶ Roëll). — Neben der mehr scholastisch-dogmatischen Richtung, die nach der Dordrechter Synode ziemlich allgemein anzutreffen war, hatte sich im Laufe des 17. Jhd.s ein wohltätiger ¶ Pietismus erhoben (E. und W. ¶ Teellinck; G. ¶ Voetius; ¶ Amesius; Jod. v. ¶ Lodenstein; Jak. ¶ Koelman). Sektenbildend trat der Pietismus bei Jean de ¶ Labadie auf. Mystischer als die Labadisten waren die Anhänger J. G. ¶ Gichtels; mehr orthodox die des Antinomisten Jak. ¶ Verschoor; mehr freisinnig die des Pontiaen van ¶ Hattem.

Im Gegensatz zu diesem kräftig-religiösen, wenn auch zum Teil unkirchlichen Leben im 17. Jhd. sah das 18. Jhd. Religion und Kirche immer mehr dahinsiechen, auch bei den Sekten. Die Streitigkeiten zwischen Voetianern und Coccejanern loderten wieder auf, namentlich durch die Schriften von F. A. ¶ Lampe (1720—27 in Utrecht), aber ohne wie ehedem allgemeines Interesse zu finden. Der Einfluß des englischen ¶ Deismus (: III) und des dogmatischen Intellektualismus machte sich fühlbar. Als Reaktion breitete sich unter dem Volke, das öfters in den Konventikeln suchte, was die Kirche ihm vorenthielt, eine oft schwärmerisch-mystische Bewegung aus (W. ¶ Schortinghuis). Im Jahre 1749 erregte die sogenannte Nijkerksche Bewegung, als religiöse Erweckung nicht ohne Bedeutung, viel Aufsehen. Viel Streit erregte auch die Frage der Toleranz (H. ¶ Venema; Petrus ¶ Hofstede), ebenso die neue kritische Betrachtung der Bibel, besonders des AT (¶ Schultens). Zur Verteidigung der Religion wurden in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s zahlreiche apologetische Gesellschaften errichtet, am bekanntesten die ¶ Haager Gesellschaft; zum Zweck der Volksbildung die „Maatschappij tot Nut van het Algemeen" (= Gesellschaft zum gemeinen Nutzen, seit 1784). Die Kirche gab noch ein Lebenszeichen von sich durch die Einführung der Psalmenumdichtung von 1775 (¶ Kirchenlied: I, 7).

5. 1795 drang die Französische Revolution in den N.n durch, und die Batavische Republik entstand. Die Konstitution vom Jahre 1798 richtete unter Aufhebung der alten Provinzen den Einheitsstaat ein und führte eine vollständige Trennung von Staat und Kirche durch. Kirchen und Pfarrhäuser sollten im Verhältnis zu der Bevölkerung verteilt werden, alle Kirchengüter nach drei Jahren dem Staate verfallen und für Volkserziehung und Armenpflege verwendet werden, alle Gehälter zur gleichen Zeit von Staats wegen zurückgezogen und die theologische Fakultät abgeschafft und in der philosophischen untergebracht werden. Unter solchen Bedingungen hätte die reformierte Kirche sich kaum behaupten können. Eine Erleichterung war es ihr deshalb, als die Konstitution von 1801 alle Kirchen in gleicher Weise zu beschützen versprach, auch die wohlerworbenen Rechte und die bisherigen Einkünfte weiterhin garantierte; 1805 wurde dies bestätigt. Ludwig Napoleon (1806—10 König von Holland) wollte die Einheit der Kirche unter einer Synode herstellen; die Einverleibung der N. in Frankreich (1810) verhinderte die Ausführung seiner Absicht. Damals plante ¶ Napoleon Bonaparte, soviel wie möglich die geschiedenen Kirchen zu vereinigen; die Restauration (1813—15) vereitelte auch diese Pläne. Eine erfreuliche Glaubenstat während dieser Zeit war die Errichtung der „Niederländischen Missionsgenossenschaft" zu Rotterdam (1797, durch J. Th. van der ¶ Kemp; ¶ Missionsgesellschaften: II, 3). Dagegen wurde wieder eine Quelle von Uneinigkeit geöffnet, als die sämtlichen Provinzialsynoden das „Evg. Gesangbuch" neben den Psalmen einführten (1807; ¶ Kirchenlied: I, 7). Im großen und ganzen war es eine Zeit von „gemäßigtem Fortschritt und wahrer Aufklärung"; die Pfarrer waren meistens rationalistisch-supranaturalistisch, ohne Kraft zu kirchlicher Organisation.

6. a. Mit dankbarer Freude wurde es deshalb begrüßt, als König Wilhelm I, der 1815 die Regierung

über das vereinigte „Königreich der N." (bis 1830 mit Einschluß der südlichen N.; ¶ Belgien) angetreten hatte, im Januar 1816 von oben herab der Kirche eine Organisation gab, die sie zu einer Einheit zusammenschloß. Die Staatshoheit in kirchlichen Dingen, die faktisch zugestandene Lehrfreiheit, der immer noch vorhandene Rationalismus u. a. rief freilich ¶ Bilderdijk auf den Plan, der mit seinen Schülern J. Da ¶ Costa, A. ¶ Capadose u. a. unter heftigem Widerspruch die altväterliche, tüchtige Frömmigkeit zurücksehnte und in der von Genf aus in die N. vordringenden religiösen ¶ Erweckungsbewegung (: 2 b), vor allem in Männern wie ¶ Groen van Prinsterer, einen immer erfolgreicheren Helfer fand. 1834 folgte eine Separation: die Ausgeschiedenen, gering an Zahl und Ansehen — die Hauptführer im literarischen Kampf hatten den Schritt nicht mitgetan —, kehrten zu der Dordrechter Kirchenordnung von 1618/19 zurück. Sie wurden 1839 gesetzlich anerkannt und nannten sich seit 1869 die „Christliche Reformierte Kirche" (Christelijk Gereformeerde Kerk). Ihr stand die „große Kirche", die „Niederländische Reformierte Kirche" (Nederlandsche Hervormde Kerk) gegenüber, in der ¶ Groen, ¶ Capadose, Da ¶ Costa u. a. im Gegensatz vor allem gegen die ¶ Groninger Schule den Kampf gegen Lehrfreiheit und für Bekenntniseinheit fortsetzten. Der Bekenntnisstreit beherrscht auch fernerhin ein breites Stück der niederländischen Kirchengeschichte. Die Groninger Schule arbeitete in gewisser Hinsicht der ¶ Modernen Richtung vor. C. W. ¶ Opzoomer und A. ¶ Pierson in Utrecht, J. H. ¶ Scholten und Abr. ¶ Kuenen in Leyden, C. Busken ¶ Huet sind Hauptnamen aus dieser modernen Bewegung, wie der des mehr kantianischen, taufgesinnten S. ¶ Hoekstra in Amsterdam. Diesen Bestrebungen gegenüber geschahen auf seiten der Orthodoxie verschiedene Abwehrversuche. Der Jurist ¶ Groen hoffte auf kirchenrechtlichem und kirchenpolitischem Wege dem Abfall vom alten Glauben wehren zu können; er gründete deshalb den „Konfessionellen Verein" (1864). Dagegen wollten Theologen wie D. ¶ Chantepie de La Saussaye und sein jüngerer Freund J. H. ¶ Gunning nur auf innerlichem Wege die Kirche wieder aufbauen; sie vertraten die ¶ „Ethische" Richtung, die jede Parteibildung tadelt. Daneben läßt sich unter den Antimodernen oder Orthodoxen die kritische, historisch-grammatische Richtung von J. J. ¶ Doedes, die historisch-apologetische von J. J. van ¶ Oosterzee und seit 1867 die neocalvinistische von A. ¶ Kuyper unterscheiden.

In politischer Hinsicht wurde der Streit besonders um die Verfassungsfrage und um die Schule geführt. Die Schule war schon durch die Revolution (1795) der Aufsicht der Kirche entzogen; während sie aber nach dem Gesetz vom Jahre 1806 zunächst noch immer die Bibel als Lehrbuch besaß, wurde sie durch das Gesetz von 1857 radikal konfessionslos. Dies entfesselte einen heftigen Kampf für die christliche („freie") Schule, der den Erfolg hatte, daß diese durch das Schulgesetz von 1889 Staatsunterstützung erhielt und seit 1920 ebenbürtig neben der Staatsschule steht. — An den Universitäten erhielt die Hervormde Kerk seit 1876 besondere kirchliche Professuren.

In der Verfassungsfrage brachte das neue „Allgemeine Reglement für die Reformierte Kirche" von 1852, das der Kirche viel größere Unabhängigkeit verlieh, ein gut Stück vorwärts. Da seit 1867 der Kirchenrat (Aelteste und Diakone mit dem Pfarrer) von der Gemeinde selbst oder vom Repräsentanten-Kollegium gewählt wird, darf man die Niederländische Reformierte Kirche jetzt ganz unabhängig nennen. Sämtliche Prediger und eine gleich große Anzahl Aeltester bilden die Klassenversammlungen („Classicale Vergaderingen"), die einmal jährlich zur Vornahme der nötigen Wahlen und zur Beratung der von der Synode oder von den Mitgliedern vorgelegten Gesetzentwürfe zusammentreten. Zwischen den Klassenbehörden und der Synode stehen noch die Provinzialbehörden. Die direkte Teilnahme der Gemeindemitglieder an den kirchlichen Wahlen hat auf sehr augenfällige Weise in den meisten Gemeinden, namentlich in den großen Städten, der Orthodoxie wieder die kirchliche Macht in die Hände gegeben. A. ¶ Kuyper war damit jedoch nicht zufrieden. Er erstrebte eine neue Organisation, eine konfessionelle Bindung an Gottes Wort, eine supralapsarische, neucalvinistische Theologie, welche die von ihm 1880 gegründete „freie Universität" zu ¶ Amsterdam (: 2) zu lehren hatte. Als er dann die reformierte Gemeinde Amsterdams aus dem Verbande der Nederl. Hervormde Kerk zu lösen suchte und dies mißlang (1886), kam es im ganzen Lande zu einem Massenaustritt aus der Niederl. Reformierten Kirche, der sogenannten „Doleantie", wobei an manchem Orte heftige Szenen nicht fehlten. Die Ausgetretenen nannten sich „Niederdeutsch Reformierte" („Nederduitsche Gereformeerde Kerk) und vereinigten sich 1892 mit den „Christlich Reformierten", den „Afgescheidenen" von 1834 (s. o. Sp. 543) und führen seitdem den gemeinschaftlichen Namen von „Reformierten Kirchen in N." (Gereformeerde Kerken in N.) mit zwei Bildungsschulen für ihre Pfarrer, der freien Universität zu Amsterdam und der theologischen Schule zu Kampen. Diejenigen „Christlich Reformierten", welche die Verschmelzung mißbilligten, traten jetzt als die gesetzmäßige Fortsetzung der 1834 entstandenen Christelijk Gereformeerde Kerk auf und gründeten im Haag (jetzt zu Apeldoorn) eine eigene theologische Schule, damals mit zwei, jetzt mit vier Dozenten. Außerdem gibt es noch „Gereformeerde Gemeenten" (Reformierte Gemeinden), die 1926 eine theol. Schule zu Rotterdam gründeten. — Demgegenüber traten auch Tausende aus, die eine rechtlich anerkannte Lehrfreiheit verlangten und sich am meisten den Remonstranten (¶ Arminianer), einige auch den Taufgesinnten (¶ Mennoniten, 2 d) anschlossen, während in Amsterdam 1878 die Freie Gemeinde entstand.

6. b. Für die Stellung der Römisch-Katholischen war das 19. Jhd. durchaus günstig. Die Hierarchie wurde 1853 von ¶ Pius IX unter heftigem Widerspruch („Aprilbeweging"; Gründung der Evangelische Maatschappij; ¶ Internationaler Verband) wieder aufgerichtet. Im Königreich der N. gibt es jetzt eine kath. Kirchenprovinz mit 5 Diözesen, nämlich dem Erzbistum ¶ Utrecht und den Suffraganbistümern Haarlem, Herzogenbusch, Breda und Roermond. Jede Diözese besitzt ein Priesterseminar. Durch eine besonnene Politik machten die Katholiken große Fortschritte. In der Mitte des 19. Jhd.s traten sie, mit den Liberalen verbündet, gegen den Gebrauch der Bibel in der Volksschule auf; seit etwa 1881 mit den Anti-Revolutionären (A. ¶ Kuyper) und Christlich Historischen (de Savornin ¶ Lohman) zusammen für die freie Schule („Coalitiepolitiek", der 1925 ein Ende gemacht worden ist, als die Christlich Historischen die im Weltkrieg 1915 eingeführte Gesandtschaft am päpstlichen Hofe nicht mehr aufrecht

erhalten wollten). Infolge des französischen Trennungsgesetzes vom Jahre 1905 (¶ Frankreich, 6a) ließen sich auch viele französische Mönche und Nonnen im Süden nieder. In den letzten Jahren bemüht sich die Römisch-kath. Kirche besonders um die Bekehrung der evg. Niederlande. 1923 wurde in ¶ Nymwegen eine kath. Universität begründet.

7. In der Gegenwart spricht man auf kirchlichem Gebiet noch immer von Modernen, Evangelischen und Orthodoxen, die ihre eigenen Pfarrervereine haben. Der komplizierten Lage ist diese Unterscheidung aber ganz und gar nicht mehr angemessen. — Die Modernen, zu denen auch die Remonstranten und die meisten Taufgesinnten gehören (¶ Moderne Richtung), vereinigten sich 1870 zu dem „Protestantenbond" mit der Absicht, dadurch eine Gemeinschaft aller Freisinnigen zu bilden. Das stärker erwachende kirchliche Bewußtsein führte aber 1908 zur Gründung des „Central-Comité van vrijzinnig Hervormden in Nederland", aus dem ein immer kräftiger sich entwickelnder Verein geboren wurde mit eigenem Wochenblatt, das jedoch seit 1925 mit dem allgemeinen Wochenblatt für die Freisinnig-religiösen (De Hervorming) verschmolzen ist unter dem Namen „Kerk en Volk". Innerhalb der Modernen haben die Jung-Modernen, die tieferes Sündenbewußtsein besitzen, z. T. Christus wieder den Erlöser nennen, die Entwicklungslehre ablehnen usw., an Einfluß gewonnen (K. H. ¶ Roessingh). Seit 1902 gibt es auch eine wachsende Gruppe „Christen-Socialisten" (= Christlich-Sozial-Demokraten; ¶ Christlich-Sozial, 3c) mit einer Wochenschrift „De Blijde Wereld" (Die frohe Welt), die mit den Altliberalen öfters in Konflikt liegt. Die ¶ Haager Gesellschaft hat 1924 zwei besondere Professoren zu Utrecht ernannt, um die moderne Theologie zu verteidigen. Der Verein der freisinnig „Hervormden" bringt jetzt in die größten Gemeinden Pfarrer, die außerkirchlich wirksam sind. — Die Evangelischen (¶ Mallinckrodt, ¶ Beversluis u. a. gehörten zu den Führern) bilden die Fortsetzung der ¶ Groninger Schule. Auch bei ihnen unterscheidet man Alt- und Jungevangelische; es ist eine Gruppe von ungefähr 70 Pfarrern. Seit 1927 haben sie einen besonderen Professor zu Groningen. — Auch die Orthodoxen bilden keine Einheit. Viele nehmen die Resultate der neueren historischen Kritik an. Die zahlreichen Milderen, den Konfessionellen Gegenüberstehenden werden oft die „Ethischen" genannt, obwohl dieser Name wesentlich eine weit tiefere Bedeutung hat (¶ Ethische Richtung). Seit 1918 gibt es einen Verein zur Verstärkung des ethischen Prinzips; mehrere ordentliche Professoren gehören demselben an. Die Konfessionellen, mehr intellektualistisch, dogmatisch, kirchlich, suchen die Wahrheit der Konfession auf kirchenrechtlichem Wege zu behaupten und wünschen eine Reorganisation der Kirchenordnung, durch die die Klassenversammlungen mehr Einfluß gewinnen. Im Gegensatz zu den Reformierten A. ¶ Kuypers betonen die Konfessionellen die Notwendigkeit der Volkskirche. Ihre Organe sind die Wochenschrift „De Gereformeerde Kerk" (seit 1888) und das vierteljährige „Onder eigen Vaandel" (seit 1926). Den Konfessionellen und Ethischen gegenüber entstand 1906 der „Reformierte (Gereformeerde) Bund zur Befreiung der Kirche" (späterhin „zur Aufrechterhaltung der Wahrheit" genannt) mit der Wochenschrift „De Waarheidsvriend". Durch Beseitigung der gegenwärtigen synodalen Organisation und eine Verteilung der Kirchengüter erzielen sie eine streng konfessionelle Freie Kirche. — Zu den dogmatischen Streitpunkten, die u. a. noch 1926 zur Amtsentsetzung ¶ Geelkerkens geführt haben, hat sich seit 1920 ein neuer gefügt, da die Synode ein „Reglement op de Predikantstraktementen" (die Gehälter der Pfarrer) aufstellte und viele Gemeinden sich demselben nicht fügen wollen. — Zur Verständigung der freisinnigen und orthodoxen Mittelgruppen (ursprünglich nur als Verbindung zwischen denen, die einige Zeit in Woodbrooke, bei Rendel ¶ Harris, verbracht hatten) wurde 1908 der Verein „Woodbrookers in Holland" gegründet, mit Konferenzen in dem Dorfe Barchem, und deshalb allmählich auch die „Barchembewegung" genannt; in den letzten Jahren mehr frei-religiös. — Immer größeren Einfluß übt die Jugendbewegung, zumal unter den Studenten. Seit 1896 besteht der Niederländische Christliche Studenten-Verein, der N. C. S. V.; seit 1915 der Freisinnige-Christen-Studenten-Bund, der V. C. S. B.; daneben ein Röm.-kath. Studenten-Verein und eine Societas Studiosorum Reformatorum der „Gereformeerden".

Statistik	1909	1920
Niederl. Reformiert (Hervormd) . . .	2 588 261	2 826 633
Wallonisch Reformiert	9 660	8 962
Christlich Reformiert (Gereformeerd) .	55 720	49 892
Reformierte Kirchen (Gereformeerd) .	491 451	571 834
Remonstranten	27 450	31 215
Taufgesinnte	64 245	67 769
Evangelisch-Lutherisch	81 833	87 396
Hergestellt-Lutherisch	15 867	15 096
Römisch-Katholisch	2 053 021	2 444 583
Alt-Römisch	10 082	10 461
Niederländische Israeliten	99 785	109 293
Portugiesische Israeliten	6 624	5 930
Andere Kirchengemeinschaften	63 216	101 526
Religionslos	290 960	533 714

In %	1849	1869	1889	1909	1920
Niederl. Reformiert (Hervormd) — einschließlich Wallonisch	54,57	54,67	48,65	44,18	41,17
Reformierte Kirchen (Gereformeerd)	—	—	4,01	8,42	8,33
Römisch-Katholisch . . .	38,15	36,53	35,39	35,02	35,61
Israelitisch (Niederl. und Portugiesische)	1,92	1,90	2,15	1,81	1,68
Andere Kirchengemeinschaften	5,36	6,90	8,32	5,60	5,44
Religionslos	—	—	1,48	4,97	7,77

Aeltere Literatur in RGG[1] IV, Sp. 787, und RE[3] XIV, S. 37; — W. Moll: Kerkgeschiedenis van N. voor de Hervorming, 2 Bde., 1854—71; — J. J. Altmeyer: Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas, 2 Bde., 1886; — J. Reitsma: Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der N., (1893) 1916[2]; — S. Knappert: Geschiedenis der Nederl. Herv. Kerk gedurende de 16e en 17e Eeuw, 1911, und: gedurende de 18e en 19e Eeuw, 1912; — Derſ.. Het Ontstaan en de Vestiging van het Protestantisme in de N., 1924; — Derſ.: Schets van eene Geschiedenis onzer Handelskerken, 1928; — Pl. Kalkoff: Anfänge der Gegenreformation in den N.n, 1903; — A. A. van Schelven: De Nederduitsche vluchtelingenkerken der XVIde eeuw in Engeland en Duitschland, 1900; — F. de Schickler: Les Églises du Refuge en Angleterre, 3 Bde., 1892; — S. Cramer und F. Pijper: Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, 10 Bde., 1903—14; — Felix Rachfahl: Wilhelm von Oranien und der niederländische

Aufstand, 1906—08; — J. W. Pont: Geschiedenis van het Lutheranisme in de N. tot 1618, 1911; — J. Loosjes: Geschiedenis der Luthersche Kerk in de N., 1921; — W. J. Kühler: Het Socinianisme in N., 1912; — W. Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der N. bis zur Labadistischen Krisis 1670, 1911; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Joh. Coccejus, 1923; — S. Cuperus: Kerkelijk Leven der Hervormden in Friesland tijdens de Republiek, 2 Bde., 1916, 1920; — S. D. van Veen: Kerk en Secte, 1907—12 (mit Beiträgen der Führer der verschiedenen Kirchen und Richtungen); — RE³ VIII, S. 263 ff; XXIII, S. 653 ff; — S. Cramer in C. Werckshagen: Der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s II, 1900, S. 917 ff; — Fr. Siegmund-Schultze: Die evg. Kirchen der N., 1922; — L. Knappert: Godsdienstig Nederland, 1928; — W. P. C. Knuttel: De Toestand der Nederl. Katholieken ten tijde de Republiek, 2 Bde., 1892—94; — H. J. Allard: De Toestand der Ned. Kath. ten tijde de Republiek (in: Studien XXXIX); — P. Albers S. J.: Geschiedenis van het Herstel der Hierarchie in de N., 2 Bde., 1904; — J. P. Cannegieter: Het Ultramontanisme en de Christenen van N. sinds 1853, 1911; — J. H. Berends, A. Binkel u. a. (Alt-Kath.): Katholieke Stemmen, 1928; — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis, redig. von A. Eekhof und J. Lindeboom, seit 1884; Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland, 4 Bde., seit 1903. — Vgl. ferner die Literatur zu den im Text genannten Ergänzungsartikeln. **Brouwer.**

Niedlich, Joachim Kurd (1884—1928), Führer der ¶ Deutschkirchlichen Bewegung, * in Baudach (Kreis Sorau), Studienrat, zuletzt in Berlin an der 12. Realschule. Er ging zuerst in den Bahnen einer freien und sozialen Theologie. Durch den Weltkrieg, den er an der Front mitmachte, wurde er in die ¶ Völkische Bewegung hineingezogen. An der Arndthochschule (Volkshochschule völkischer Art) in Berlin hielt er Kurse für Lehrer in diesem Sinn; von hier aus organisierte er die deutschkirchliche Bewegung. Er hat seine Gedanken außer in Kampfschriften auch in dichterischer Form ausgesprochen: „Fridericus Rex", 1912; „Saul" (aus seiner ersten Zeit); „Der Heiland" (unvollendet; ¶ Christusdichtung, 4 b; ¶ Jesusbild: B, 2 e). N.s letztes Unternehmen waren Bildermappen mit Erklärungen: „Predigten aus der deutschen Kunst" I, 1: Vom lieben Gott, 1927.

„Vor Sonnenaufgang", Auswahl israelitischer Poesie, 1908; Religionsgeschichtliche Tabellen, 1908; Die Zulassung begabter Volksschüler zu den höheren Schulen und Berufen, 1909; Geschichte des israelitischen Volkes für Schule und Haus, 1914; Deutscher Heimatsschutz als Erzieher zu deutscher Kultur, 1920; Jahwe oder Jesus?, (1921) 1925² (im Nachwort ein Katechismus deutschen Christentums und Grundlinien für eine deutsche Kirche). — Ueber seine pädagogischen Schriften vgl. ¶ Deutschkirchliche Bewegung, Sp. 1871. — Vgl. Gedächtnisnummer der „Deutschkirche", 1929, Nr. 1, und die Gedächtnispredigt Friedr. Andersens, ebda. Nr. 4 und 5. **Weinel.**

Niedner, Christian Wilhelm (1797—1865), evg. Theologe, * in Oberwinkel bei Waldenburg i. S., 1826 Privatdozent in der phil. Fakultät in Leipzig, 1829 ao. und 1838 ord. Prof. der Theologie. 1848 flüchtete er vor der Revolution, legte 1850 seine Professur nieder und lebte seitdem zurückgezogen in Wittenberg, bis er 1859 Professor und Konsistorialrat in Berlin wurde. Schüler von H. G. ¶ Tzschirner, war er Vermittlungstheologe, der Tübinger Schule F. Chr. ¶ Baurs wie dem Konfessionalismus gleich abgeneigt, aber philosophisch stark interessiert. Die leitende Idee seiner Kirchengeschichte war „der sittliche Geist des Christentums" (¶ Kirchengeschichte: I, 6).

N. gab die „Zeitschrift für historische Theologie" (¶ Illgen) 1845—65, sowie das nachgelassene Werk von H. G. Tzschirner Der Fall des Heidentums, 1. (einziger) Bd. 1829 heraus. — Vf. u. a.: Philosophiae Hermesii Bonnensis novarum rerum in Theologia exordii explicatio et existimatio, 1838 f; Vorlesung zur akademischen Gedächtnisfeier Luthers an seinem 300jährigen Todestage, 1846 (über die beiden Prinzipien des Protestantismus); Geschichte der christlichen Kirche, (1846) 1866³. — Ueber N. vgl. ADB 23, S. 666 f; — RE³ XIV, S. 51 ff; — F. Chr. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, 1852, S. 244 f. **K. Bauer.**

Niege (Nigidius), Georg (1525—88), evg. Kirchenliederdichter, * zu Allendorf a. d. Werra, wurde N. nach Beendigung seiner Studien Landsknecht und führte mehrere Jahrzehnte hindurch ein unruhiges Soldatenleben, war dann 1567 Sekretär der Ritterschaft und Landschaft des Stiftes Minden, 1569 Oberamtmann in Hausberge, nach nochmaligem Kriegsdienst Statthalter zu Lage bei Herford, 1585 Verwalter der Kommenturei zu Herford, von wo er sich 1587 nach Rinteln zurückzog. Sein weit verbreitetes Lied: „Aus meines Herzens Grunde", dessen ältester Druck sich im Bremer Gesangbuch von 1583 (niederdeutsch) findet (erst 1911 aufgefunden), ward lange Zeit Johann ¶ Matthesius zugeschrieben; Strophe 1 war das tägliche Morgenlied Gustav Adolfs.

MGkK 16, 1911, S. 289 ff; 35, 1930, S. 78 ff; — Pl. Althaus in Festschrift für N. Bonwetsch, 1918, S. 80 ff; — W. Nelle: Schlüssel zum Evg. Gesangbuch von Rheinland und Westfalen, 1920, S. 237 ff. **Paul.**

Niellius, Karl der Jüngere (1576—1652), remonstrantischer Theologe, * zu Wesel, wo sein Vater, Karl N. der Aeltere, 1568—98 die wallonische Flüchtlingsgemeinde leitete, Freund von ¶ Uytenbogaert und ¶ Episkopius, nach der ¶ Dordrechter Synode verbannt, organisierte N. dann zu Waalwijk und Antwerpen die remonstrantische Partei und arbeitete schriftstellerisch in ihrem Dienste. 1623 zu Loevestein in Gefangenschaft geraten, entfloh er 1631 und wurde 1632 remonstrantischer Prediger zu Amsterdam und 1643 Professor am dortigen Remonstrantenseminar.

C. D. Sax: C. N., Amsterdam 1896; — P. J. Blok in P. C. Molhuysen: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek I, 1911, S. 1373 ff. **Eekhof.**

Nielsen, 1. Ditlef, dänischer Orientalist, * 1874 zu Kopenhagen, seit 1915 Bibliothekar an der Universitätsbibliothek Kopenhagen, zugleich Privatdozent an der Universität daselbst.

Vf. u. a.: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung, 1904; Neue katabanische Inschriften, 1908; Der sabäische Gott Almukah, 1909; Der dreieinige Gott in religionshistorischer Betrachtung, 1922; Den historiske Jesus, 1922 (deutsch 1928). — N. gibt mit ¶ Hommel und ¶ Rhodokanakis das Handbuch der altarabischen Altertumskunde heraus (bis jetzt Bd. I: Altarabische Kultur, 1927). **Rühle.**

2. Fredrik (1846—1907), lutherischer Theologe, * zu Aalborg (Dänemark), schon im Gymnasium von Bischof P. C. ¶ Kierkegaard, in Jena von K. von ¶ Hase beeinflußt, wurde 1873 Katechet an der Erlöserkirche in Christianshavn und 1877 Professor der Theologie in Kopenhagen. Sein Hauptarbeitsfeld war die Kirchengeschichte. 1900 wurde er Bischof von Aalborg, 1905 von Aarhus. Als ausgesprochener Anhänger ¶ Grundtvigs verteidigte N. dessen Lehren gegen die Angriffe C. H. ¶ Scharlings (1891) und C. P. ¶ Caspari (1893), polemisierte auch gegen die zeitgenössische Freigeisterei in mehreren Schriften und als Mitarbeiter der Tageszeitung „Dagbladet" 1872 bis 1882. Zur Förderung christlicher Aufklärung im Volke gab er 1886—96 zehn Bände „Smaaskrifter til Oplysning for Kristne" heraus. 1873—82 war N.

Mitredakteur von „Dansk Kirketidende"; 1896 ff Herausgeber von „Kirke-Leksikon for Norden".

Vf. u. a.: Romerkirken i det 19. Hundreaar, I, 1876; II, 1881; 1895—98[2] (ins Deutsche übersetzt); Haandbog i Kirkens Historie, 2 Bde., (1885—92) 1893—98[2]; Ledetraad i Kirkens Historie, 2 Bde., (1887) 1897—98[4]; Aktstykker til Gudstjenestens og Liturgiens Historie, 1878; Den moderne Jödedom, 1878; Den konfessionsløse Skole, 1880; Frimureriet i Norden, 1882; Hofpræst Stöcker og den kristeligsociale Bevægelse i Berlin, 1886; N. F. S. Grundtvigs religiøse Udvikling, 1889. — Ueber N. vgl. J. C. Kall: Fr. N., 1911; — L. Moltesen in Bricka: Dansk biogr. Lex. XII, S. 225 ff; — H. Mosbech in Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleks. II, S. 758; — RE[3] XXIV, S. 261 ff.

3. Nicolaus Johann Ernst (1806—83), lutherischer Theologe, * zu Rendsburg. Im Elternhaus und im Gymnasium herrnhutisch beeinflußt, als Student von ¶ Schleiermacher und A. ¶ Neander bestimmt, wurde er 1830 Hauslehrer bei Claus ¶ Harms in Kiel, 1832 Pfarrer in Sarau (Holstein), 1840 Pfarrer in Stadt Schleswig-Friedrichsberg und Propst für Hütten, sowie zweites geistliches Mitglied der kgl. Regierung auf Gottorf. Als eifriger Schleswig-Holsteiner wurde er nach Beginn der Erhebung 1848 Generalsuperintendent für den deutschsprachigen Teil Schleswigs. 1849 veröffentlichte er die „Materialien zu einer Appellation für Schleswig-Holstein und seine Geistlichkeit", die zu einer heftigen Polemik, u. a. auch mit seinem Vetter H. L. ¶ Martensen, führten. 1850 von der siegreichen dänischen Regierung seines Amtes entsetzt, zog N. nach Kiel, wo er in der Klosterkirche „Betstunden, Vorträge in bezug auf die schleswig-holsteinische Landessache" (Kiel 1851) hielt. Von der Amnestie ausgeschlossen, folgte er einem Ruf als Superintendent und Hauptpastor im oldenburgischen Eutin; 1853—79 war er Oberhofprediger und Kirchenrat in Oldenburg. N. wird als hinreißender Prediger gerühmt. Er trat für ein lebendiges Gemeindebewußtsein in der Kirche ein und war für den Ausbau der in Schleswig-Holstein sehr vernachlässigten Liturgie wirksam.

Vf. ferner u. a.: Liturgische Studien und Stimmen, 1842; Geschichte des Oldenburger Gustav-Adolf-Vereins, 1881. — Ueber N. vgl. ADB 23, S. 669 ff; — Carstens: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte 19, 1889, S. 76 ff; — Fr. Nielsen in Bricka: Dansk biogr. Lex. XII, S. 165 f, und in Kirke-Leks. for Norden III, S. 371. **Waschnitius.**

Niemeyer, 1. August Hermann (1754 bis 1828), evg. Theologe und Pädagoge, * in Halle, als Urenkel A. H. ¶ Franckes und als Schüler des Halleschen Pädagogiums in die Tradition der Franckeschen Stiftungen hineingewachsen, als Student vor allem durch ¶ Semler und ¶ Nösselt bestimmt, seit 1777 philologischer Dozent in Halle, 1779 ao. und 1784 ord. Professor der Theologie ebenda, seit 1784 zugleich Inspektor des Pädagogiums und seit 1785 Mitdirektor der Franckeschen Stiftungen, die er seit 1799 als alleiniger Direktor geleitet hat. Wie er den Weltruf der Halleschen Anstalten neubegründet hat, so wurde er in der Zeit des Niedergangs Preußens in der Napoleonischen Zeit auch der Neuorganisator der Universität Halle, seit 1808 ihr Kanzler und (bis 1816) Rector perpetuus. Theologisch blieb N. zeitlebens „Neologe" im Geiste seiner Lehrer, ohne bei aller Zusammenordnung von Christentum und Vernunft die Entwicklung zu dem konsequenten Rationalismus auf ¶ Kant'scher Grundlage mitzumachen (¶ Rationalismus: II); dagegen zeigt er sich von ¶ Herders Humanitätsideal wie von dessen ästhetischer Bibelbetrachtung und seelischer Einfühlung in die biblischen Gestalten, auch von Herders Germanisierungswillen stark berührt. Denselben Geist atmet seine Pädagogik; in ihr liegt seine eigentliche Lebensleistung, und seine „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts" (s. u.) waren die erste deutsche systematische Darstellung dieser Disziplin. Unter ¶ Wöllner, dem er mutig Widerstand geleistet hat, in seiner akademischen Tätigkeit belästigt (¶ Halle, 3), obwohl auch Friedrich Wilhelm II abgesehen von seiner Dogmatik „sonsten empfehlende Eigenschaften" an ihm anerkannte, gehörte er unter Friedrich Wilhelm III zu den kirchlichen und pädagogischen Ratgebern des Königs (1804 Mitglied des Berliner Oberschulkollegiums). N. ist auch als Dichter in ¶ Klopstocks Fußstapfen hervorgetreten (Oden, religiöse Dramen u. a.); von seinen geistlichen Liedern, die früher in großer Zahl in den deutschen Gesangbüchern begegneten, sei „Ich weiß, an wen ich glaube, und daß mein Heiland lebt" hervorgehoben.

Vf. u. a.: Charakteristik der Bibel, 5 Bde., (1775—82) 1794[5]; Gedichte, 1778 (vermehrte Ausgabe: Religiöse Gedichte, 1814); Philotas, ein Versuch zur Belehrung und Beruhigung für Leidende, 3 Bde., (1779—91) 1808[2]; Timotheus, zur Erweckung und Beförderung der Andacht nachdenkender Christen (1783), 3 Bde., 1789/90[2]; Gesangbuch für höhere Schulen und Erziehungsanstalten, (1785) 1825[10]; Sammlung neuer geistlicher Lieder, (1790) 1801[2]; Handbuch für christliche Religionslehrer, 2 Bde. (1790—92) 1827[6]; Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 1796, erweitert 1799[3] (1825[8]; Ausgabe von W. Rein, 3 Bde., 1878, 1882[2]; von Theod. Edelbluth, 1914); Briefe an christliche Religionslehrer, 3 Bde., (1796—99) 1803[2]; Lehrbuch für die oberen Religionsklassen in Gelehrtenschulen, (1801) 1827[15]; Die Universität Halle, 1817; Beobachtungen auf Reisen in und außer Deutschland, 4 Bde., 1820—26; — N.s Ausgewählte pädagogische Schriften, hrsg. von Joh. Meyer, 2 Bde., 1888. — Ueber N. vgl. RE[3] XIV, S. 54 ff; — ADB XXIII, S. 677 ff; — Jacobs und Gruber: A. H. N., 1831; — E. E. Koch[3] VI, S. 369 ff; — Karl Menne: A. H. N., 1928 (S. 121 ff Schriften N.s). **Zscharnack.**

2. Hermann Agathon (1802—51), evg. Theologe und Pädagoge, Sohn von 1, 1826 ao. Prof. der Theologie in Jena, 1829 in Halle, zugleich Kondirektor der Franckeschen Stiftungen in Halle. Um die Lutherforschung hat sich N. verdient gemacht durch die kritische Herausgabe von Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe von 1545 (3 Bde., Halle 1845—55, in Verbindung mit H. E. Bindseil).

ADB 23, S. 682 ff; — RE[3] XIV, S. 58 f. **Glaue.**

Niere. Der Glaube an die N. als Macht- und Seelenträger gleich dem ¶ Blute tritt in der literarischen Ueberlieferung und dem lebendigen Volksglauben nur relativ selten hervor. Er ist vor allem bei australischen Stämmen und bei den Semiten deutlich nachweisbar, muß aber ehedem eine größere Rolle gespielt haben. Für seinen Ursprung sind wir ganz auf Vermutungen angewiesen; die wahrscheinlichste geht dahin, daß ein Zusammenhang zwischen der N. und den äußeren Geschlechtsorganen angenommen worden sei. Sein Nachleben zeigt sich: 1. in dem Verbot, die N. selbst oder das N.fett zu essen (vgl. Ex 29_{17} Lev 3_{45}); vielmehr sind sie (wie das Blut) der Gottheit vorbehalten (Lev $3_{4.15}$; ¶ Opfer: II, 2 a). Vielleicht geht das Verbot des Bohnengenusses, das wir z. B. in der Neupythagoreischen Schule finden (Philostrat, Vita Apollonii I, 8; anderes bei Roscher, ASG XX, 2, 1900, S. 27 Anm. 65), wie überhaupt die Sonderstellung der Bohne auf ihre Aehnlichkeit mit der N. zurück, so daß die ärztlichen Gründe eines Androkydes (vgl. Corssen, Rheinisches Museum 67, S.

240 ff) sich als sekundäre Rationalisierungen eines tabu darstellen würden; — 2. In der Verwendung der N. als Amulett, von der sich auch im vedischen Totenritual eine Spur findet: Als Schutz gegen die Hunde des Totengottes werden dem zu verbrennenden Toten die beiden N. einer Kuh in die Hände gelegt (Oldenberg, Religion des Veda², S. 577); — 3. In der Verwendung der N. und des N.fettes im ¶ Aneignungszauber, so in der Aufbewahrung des N.fettes eines in der Blutrache erschlagenen Feindes durch den Mörder bei australischen Stämmen oder in der Salbung (auch von Waffen) mit dem N.fett der Opfertiere. Letztere ist früh durch die Salbung mit vegetabilem Oele verdrängt, analog der Ersetzung des Blutrankes durch das Traubenblut. Also auch hier parallele Entwicklung des Blutes und der N. in Magie und Kultus; — 4. In der Vorstellung von den N.n als dem Sitze der denkenden Seele. So begegnet griechisch νεφρός geradezu in der Bedeutung λογισμός (Suidas; vgl. auch φρένες, die die N. mitumfassen können). Am ausgeprägtesten ist diese Vorstellung im AT, vor allem in den Psalmen (7 10 16 7 26 2 73 21 139 13), bei Jeremia (11 20 17 10 20 12) und im Hiob (16 13 19 27), wobei häufig Herz und N. einander parallel stehen.

Wilhelm Wundt: Mythus und Religion I³, 1920, S. 88 ff u. ö. (s. Register); — Robertson Smith: Lectures of the Religion of the Semites, ed. St. A. Cook, 1927, S. 379 ff. 634 f; — A. Bertholet: Das Dynamistische im AT, 1926, S. 11. **Hempel.**

Nieremberg, Joh. Eusebius (1595 oder 1590? bis 1658), spanischer Jesuit deutscher Abstammung, aszetischer Schriftsteller, * zu Madrid, studierte zu Salamanka, trat 1614 in den Orden, wurde Professor der Naturwissenschaften und Philosophie, später der Exegese am Kolleg zu Madrid. — ¶ Erbauungsliteratur, 2 b.

Vf. u. a.: Vida del San Ignacio, 1631 u. ö.; Del aprecio y estima de la divina gracia, 1638 u. ö. (deutsch von ¶ Scheeben: Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 1862 u. ö.); De la diferencia entre lo temporal y eterno, 1638 u. ö. (deutsch: Waagschale der Zeit und Ewigkeit, 1695 u. ö.); Doctrinae asceticae, 1643 u. ö.; Tradados espirituales, 1647; Opera parthenica, 1659 (mariologische Schriften mit Biographie). — Ueber N. vgl. Sommervogel V, S. 1725 ff; IX, S. 720 f; — HN³ III, Sp. 395 ff; — KHL I, Sp. 1131 f. **Stolz.**

Niesen. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des N.s liegt zum Teil in seiner Verwurzelung mit dem Hauchzauber, der seinerseits auf der Kraft des ¶ Atems beruht. In dieser Hinsicht ist das N. mit dem Pfeifen verwandt, das gelegentlich verboten wird, um nicht böse Geister anzulocken (AR XVIII, S. 592). Anderseits hängt diese Bedeutung des N.s mit animistisch-dämonistischen Vorstellungen zusammen: sein unvermittelt und unbeabsichtigt auftretendes Geräusch wird als unheimlich empfunden. Ein gewisses Etwas, eine Art Seele oder Geist, fährt aus dem N.den heraus, ohne daß er die Macht hat, es zurückzuhalten. Oder umgekehrt sucht im Augenblick des N.s eine Seele oder ein Geist von ihm Besitz zu ergreifen. Unter Umständen erscheint es als Zeichen, daß in den N.den eine Gottheit einfährt (so bei Dravidas), oder daß Seele und Leben in ihn zurückkehren (vgl. II Kön 4 35). Je nachdem geschieht das N. zum Schaden oder zum Heil des N.den wie seiner Umgebung, und dementsprechend wird es zum bösen oder zum guten Vorzeichen, ersteres namentlich bei Beginn einer Unternehmung (so z. B. bei Tonga-Insulanern), beim Schuhausziehen (germanischer Volksglaube) u. a. (vgl. AR VII, S. 501; XIV, S. 232; XXIV, S. 304 f); zu letzterem vgl. Odyssee XVII, 541 ff. Bei den Koita auf Neu-Guinea ist es von übler Vorbedeutung, wenn jemand einige Wochen nicht niest. Unter solchen Umständen wird begreiflich, daß die Umgebung des N.den mit irgendeiner Aeußerung, die allfälligen Schaden abwehren oder das Heil festhalten soll, reagiert. So rief der Grieche sein ζῆθι (= „lebe"), der Römer sein salve, der Germane sein „Helfiu Got", der heidnische Araber: „Mögen sich deine Feinde nicht über dich freuen" (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1897², S. 163, 3); die Juden hatten ihre Asusa-Formel, und in christlicher Zeit wurde beim N. das Kreuz geschlagen. Bei Primitiven kommt es gelegentlich bis zur Tötung des Königs, der niest (J. G. Frazer, The Worship of Nature I, 1926, S. 125). Ins Mythologische hinüber spielt (bei den Upotos am Obern Kongo) die Erklärung des Windes als eines N.s ihres Himmelsgottes Libanza (S. 149).

ERE IX, S. 398 (Nose 4); X, S. 376 a (Prodigies and Portents 6); — T. Kowalski: Nase und Niesen im arabischen Volksglauben (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 31, 1924, S. 193 ff). **Bertholet.**

Nietzsche, Friedrich (15. Okt. 1844 bis 25. Aug. 1900).

1. Lebensgeschichte; — 2. Werk; — 3. Wirkung.

1. Das Leben N.s gliedert sich in drei Abschnitte. a) Die Jugend bis zur Berufung des 25jährigen zum Professor der klassischen Philologie in Basel. Dem Sprößling eines Pfarrergeschlechts (* in Röcken bei Lützen) starb fünfjährig der Vater. Dadurch lag N.s Erziehung bis zum 14. Jahre ausschließlich in Frauenhänden (Mutter, Großmutter und zwei Tanten). Erst durch den Besuch der Klosterschule von Pforta (1858 bis 1864) kommt N. auch unter den Einfluß des anderen Geschlechts. Für die Wahl seines Studiums war entscheidend, daß das Hauptgewicht des Pförtner Unterrichts auf den klassischen Sprachen lag; daher wandte er sich, wenn auch nach längerem Ueberlegen, der klassischen Philologie zu (Bonn, Leipzig). Von schicksalhafter Bedeutung in der Studienzeit war sein Verhältnis zu seinem Lehrer Fr. Ritschl und zu seinem Studienfreund E. ¶ Rhode, sein Bekanntwerden mit der Philosophie ¶ Schopenhauers und sein Zusammentreffen mit Richard ¶ Wagner. Ohne die Möglichkeit zu persönlicher Ausreifung, durch Lektüre Schopenhauers im seelischen Zustand der Selbstverachtung und Selbstzernagung, aber auch zu tieferer Selbsterkenntnis geführt, wird N. auf Grund philologischer Leistungen (im „Rheinischen Museum") ohne Promotion, aber auch ohne die Erfahrung der Abwandlung der Lebensformen und Lebensstufen Ordinarius in Basel. — b) Die Baseler Dozentenzeit 1869—79 ist die Zeit der Begeisterung und Enttäuschung, der Wandlungen, Befreiungen und Entscheidungen, die Zeit der Krise und der Vorbereitung auf das Werk. Aus dem verkappten Philologen wird zunächst ein deutender Philosoph spezieller Prägung. Der Philologe N. führt die in Leipzig schon einsetzende Kritik an der Philologie zur Revolutionierung dieser Wissenschaft. Er sah im Philologiebetrieb damaliger Zeit eine leb- und blutlose Erinnerung an die Vergangenheit, die der „ethischen Wendung" als einer Prophetie der Zukunft entbehrt, der das Beste fehlt, was die Geschichte zu geben hat: der Enthusiasmus. Aus dieser Einstellung will er die Philologie befreien und ihr das Ziel poetischer Neuschöpfung von Geistern, Ereignissen und Charakteren geben. Sein Wille entlädt sich 1871 in der Schrift: „Die Geburt der Tragödie". Dies antiphilologische Buch zeigt die Wandlung des Philologen zum deutenden Philoso-

phen. Er deutet die griechische Seele neu von der Musik, vom Chorlied der Tragödie, vom Dithyrambus. Aber das 1878 erschienene Werk: „Menschliches, Allzumenschliches" bringt die Wandlung dieses deutenden Philosophen. N. verläßt den bisher gegangenen Weg. Die verehrten Götter: Wagner, Schopenhauer, Metaphysik, Kunst, Moral, Genie, Heiliger werden verbrannt und neue Götter treten an ihre Stelle: die Wissenschaft und die Vernunft, als die höchste Kraft des Menschen. N. treibt Physik, Medizin und Naturwissenschaft. Er ist „realitätshungrig". Von Wichtigkeit für seine Entfaltung in dieser Epoche ist noch sein Bekanntwerden mit französischen Denkern wie ¶ Montaigne, ¶ La Rochefoucauld, ¶ Pascal, ¶ Voltaire, ¶ Diderot, ¶ Michelet, seine Freundschaft und Entfremdung mit J. ¶ Burckhardt, die aufopfernde Bereitschaft für Wagner und der völlige Bruch dieser Freundschaft, und die das Leben hindurch währende Bekanntschaft mit Franz ¶ Overbeck. Den Abschluß dieser Zeit bildet die durch Krankheit notwendig gewordene Aufgabe der Professur. „Ausgezogen bin ich aus dem Hause der Gelehrten, und die Tür habe ich noch hinter mir zugeworfen." — c) Der wandernde, von den Menschen nicht verstandene, von den Freunden *verlassene* Dichter-Philosoph N. ist frei von Wagner, frei von seiner Professur, wird aber immer mehr an sein Selbst gebunden und findet immer weniger ein Du. Er wandert in den Sonnenländern und an den Meeren des Südens; der Norden ist ihm unerträglich. Als sein Schatten begleitet ihn eine ihn immer stärker packende und ihn aushöhlende Einsamkeit. Die besten Freunde Burckhardt, Rhode, Lou schweigen oder antworten nur matt auf sein Werk; Stein stirbt; Rée und Gast stehen treu zu ihm, aber sie sind keine Brücke zu den Menschen. Georg ¶ Brandes' Ovation allein kann den enthusiastischen Beifall der Menschheit, nach dem N. sich so heiß sehnte, nicht ersetzen. Schaffensfreude wechselt mit Produktionslähmung; Liebe wird zu Haß; Nichtverstandenwerden zeugt Nichtverstehen und gebiert die maßlose Ablehnung der gesamten Umwelt. Der Einsame zerbricht. — In diesem Auf und Ab des Lebens überfällt und peinigt N. das prophetische Schaffen-Müssen. Die in 1 b aufgezeigte Umbiegung der Geisteshaltung wird zunächst beibehalten; die „Morgenröte" (1881) ist von diesem positivistischen Realismus (¶ Positivismus) durchweg getragen. N. sieht hier in der Physiologie die letzte Bindung unseres Seins. In der „Fröhlichen Wissenschaft" (1882) dagegen wird diese Periode überwunden. Neben dem Intellekt tritt wieder die Empfindung in ihr Recht, wird das Bewußtsein nicht mehr als das Höchste anerkannt, wird die Aenderung des Geschmacks für wichtiger gehalten als die Aenderung der Meinung. Die Fragen der Metaphysik, Kunst, Religion werden wieder von zentraler Bedeutung. N. findet sich wieder zurück zu dem, was anfänglich in ihm schlummert; er wird Deuter des Seins und Prophet einer neu zu schaffenden Kulturwelt. Im „Zarathustra" (1883—85) entwirft er das Bild des zukünftigen Menschen; im „Antichrist" (1888) kündet er eindringlich in Auseinandersetzung mit dem Christentum die Religion der durch ihn heraufzuführenden Kulturepoche, und im „Ecce homo" (1888) läßt er uns Blicke tun in sich selbst und lüftet den Schleier zu der Frage: wie man wird, was man ist.

2. a. N.s *wissenschaftlicher Gedankenbau* ist nicht wie der anderer großer Philosophen in knappen Konturen aufzuzeichnen. Er hat kein rational geordnetes Denksystem angelegt, und da, wo er es versuchte, kam er über den ersten Ansatz nicht hinaus. Daher entzieht sich das Eigentliche seines Gedankenbaus wissenschaftlichem Zugriff, ist nur annäherungsweise zu fassen. Trotzdem hat sein halb dichterisches halb denkerisches Werk mehr als nur literarische Bedeutung. — Bestehen bleibt innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre N.s Geltung und Leistung für die ¶ *Psychologie*. Wenn es sich in der Psychologie um ein methodisches Wissen um seelische Vorgänge handelt, so hat N. als Psychologe den Bereich der Seele neu entdeckt und weiter abgesteckt. Er sieht, daß die ¶ Seele sich nicht mit dem Bewußtsein deckt, und daß daher die Vermögenspsychologie eine unmögliche Angelegenheit ist. N. weiß, daß das Bewußtsein nach außer ihm liegenden Zwecken handelt, und daß es von einer Triebschicht abhängig ist. Zur Aufnahme dieser elementaren Welt, in der unbewußt und dunkel das schöpferische Leben gründet, ist das Denkgehäuse zu erweitern. Als Psychologe entlarvt N. das Ich, indem er seine Hintergründe aufzeigt, und stellt die Fragwürdigkeit des menschlichen Soseins in grelles Licht. Auf dieser psychologischen Einsicht ruht überhaupt das, was er als Seher und Prophet verkündet; sie erklärt sein Bemühen in der Frage der ¶ *Bildung*, die er von dem sie tötenden ¶ Intellektualismus und von dem sie erstickenden geschichtlichen Balast (¶ Historismus) befreien will (¶ Imago-Charakter); sie erklärt seinen Kampf gegen jeden Staat, der das Volkstum erwürgt; sie gibt die Perspektive für sein Ringen um neue Lebensmitte, die keine Angelegenheit des Bewußtseins sein darf; sie gibt die Basis für den Kampf gegen die abendländisch christliche Kultur, die sich immer mehr zu einer Bewußtseinskultur entwickelt hat; sie läßt ihn gegen die Freigeisterei ohne Leidenschaft wie gegen die Orthodoxie mit ihrer stumpfen Geistigkeit Front machen.

2. b. Ihr Pathos erhält N.s prophetische Botschaft durch seinen *Kampf gegen das Christentum*. Diese Religion will er durch seine Verkündung ersetzen. Die Gründe seiner Ablehnung des Christentums sind verschiedene. Genannt seien zuerst diejenigen, die zeigen, daß N. das Christentum total verkennt: es beschmutze den amor intellectualis; die Glaubenswelt sei an die metaphysische Methode gebunden; der Priester habe wie der Idealist alle großen Begriffe in der Hand und spiele sie mit einem Wohlwollen gegen den Verstand und die Sinne aus; das Christentum sei ein Feind der Sinne und des Leibes, verneine den Staatsgedanken, hemme die Kultur, die Wissenschaft, die Kunst (¶ Jesusbild: A, 2 d; ¶ Liebe: IV, 3; ¶ Mitleid, 2 b; ¶ Demut: II, 2; ¶ Antike und Christentum, 5). Wichtig für N.s Stellung zum Christentum ist, daß er das im Christentum geforderte soziologische Verhältnis des Einzelnen zu dem in innerer Ueberzeugung gewonnenen Letzten und zu der Gesamtheit der Menschen sich nicht aneignen kann. N. kann kein Verhältnis zu einem Du gewinnen (¶ Individualismus: IV, 7; ¶ Herrenmoral; ¶ Egoismus, 1). Zusammengefaßt sind die Gründe der Ablehnung des Christentums die, daß N. den christlichen Gottesgedanken und das christliche Menschenbild ablehnt und durch die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen und durch die Lehre vom Uebermenschen den Sinn des Seins deutet. Der Leitgedanke seiner in sich nicht restlos harmonischen Botschaft ist *das neu zu prägende Menschenbild* (Der Gedanke der Wiederkehr des Gleichen ist mehr spielerischer und ihn berauschender Art und bleibt in seiner Gedankenwelt ohne tieferführende Auswirkung). N.s Menschenbild ist absolut diesseitig, aber doch nicht nur rein biologisch; denn der sich ihm da-

mals anbietende Entwicklungsgedanke in der Fassung ¶ Darwins ist für N. nur ein Ausdruck einer dynamischen Auffassung vom Menschen und den Kulturgebilden und ein Ausdruck für eine optimistische Betrachtung der Welt. Ferner ist in diesem Menschenbild der Mensch absolut auf sich selbst gestellt. Geschöpf und Schöpfer sind in ihm vereint. Es stammt aus dem bewußtlos schaffenden Leben und findet seinen Sinngehalt im Vertrauen zu diesem Lebensgrund. Die Grundierung des Menschenbildes durch den Gottesgedanken (¶ Fiktionalismus; ¶ Atheismus: II, 2 b) wird radikal abgelehnt. N.s Menschenbild ist gewonnen einmal durch die Entdeckung des Dionysischen als der tragenden und zeugenden Urgewalt der antiken Kultur und dann durch seine psychologische Einsicht, daß das bewußte Seelenleben erst durch die Region des ¶ Unbewußten erschlossen werden kann. Dieser letztere Gedanke wird für N. in dem Sinne zum vorherrschenden, daß er überhaupt nur das Triebleben als Realität anerkennt. Die Triebwelt ist die Welt des Leibes; alles Geistige ist nur Folge und Symbolik. — Von Wichtigkeit für die Beurteilung N.s ist es, daß seine Botschaft religiöse Tönung und Färbung aufweist, in einen religiösen Apparat eingekleidet erscheint. Seine Sprache ähnelt der religiöser Prophetie; die Personifizierung des Lebens hat religiösen Klang. Aber es muß eindeutig gesagt werden: seine Botschaft ist keine religiöse — auch keine allgemein religiöse; denn so etwas gibt es nicht —, sondern bedient sich nur des Zaubers der religiösen Verkündung. Die religiöse Tönung seiner Botschaft wird dadurch möglich, daß seine Lehre den Rahmen der Psychologie verläßt und in Metaphysik umschlägt. Seine Lehre ist religiös getönte Metaphysik, und nur dadurch hat sie die Wirkungsmacht einer Botschaft. Durch die metaphysische Haltung, die seiner Intention widerspricht, bleibt N. immer im Banne des Christentums und wird sein Menschenbild doch nicht eindeutig, diesseitig und wirklichkeitsnah wie das antike und das modern biologische, sondern bleibt zwiespältig und ähnelt dadurch dem christlichen trotz aller Verschiedenheit.

3. Die Zeit, in der N. totgeschwiegen wurde, ist vorüber, ebenso die erste Periode seines Nachwirkens, der Mode- und Sensations-„Nietzscheanismus". Sucht man seine Wirkung zu fassen und sieht dabei von der Nietzschediktion im Schrifttum ab, so kommt man in die Verlegenheit, daß sie überall spürbar und nur in wenigen Fällen konkret greifbar ist. Seine Wirkungsmacht ist spürbar überall da, wo die Frage der Kultur und der Religion ernsthaft erhoben wird, wo man den „Mut zur Wirklichkeit" hat und ihn in der Gestaltung des Denkens und der Kunst zum Ausdruck bringt, wo man um innere Form des Individuums ringt, wo man in der Psychologie neue Wege zum methodischen Wissen von der Seele sucht, auch da, wo man „mit dem Hammer" theologisiert, wie es K. ¶ Barth tat (Fragwürdigkeit des Menschen und der menschlichen Lebensinhalte). Konkret greifbar ist N.s Wirkung besonders in dem unermüdlichen Ringen J. ¶ Müllers um eine Wesenskultur, die die Bewußtseinskultur ablösen soll, und in der Richtung der bewußten Leibeskultur, die in Stephan ¶ George ihren priesterlichen Mittelpunkt hat. Man könnte noch viele Namen nennen, wie z. B. ¶ Klages, ¶ Spengler, ¶ Freud, Adler, ohne dadurch seine Wirkung auszuschöpfen. Vieles, um das er stritt, ist uns heute selbstverständlich; für vieles, was er sah, haben wir noch keinen Blick. Daß wir heute weithin sein tieferes Wollen sehen und die Problematik seines Werks in anderer Ebene erfassen, ist auf seine Wirkungsmacht selbst zurückzuführen.

Gesamtausgabe der Werke (Großoktav und Kleinoktav), 15 Bde., 1895; — Taschenausgabe, 11 Bde., 1906; — Musarionausgabe, 23 Bde., 1921—26; — N.s Briefe, 6 Bde., 1902—09. — Ueber N. vgl. Lou Andréas-Salomé: Fr. N. in seinen Werken, 1894; — N.s Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche: Das Leben Fr. N.s, 2 Bde., 1895, 1904; — Dies.: Der junge N., 1912; — Dies.: Der einsame N., 1913; — G. Simmel: Schopenhauer und N., 1907; — E. Bertram: N., Versuch einer Mythologie, 1919 [3]; — Fr. Rittelmeyer: Fr. N. und die Religion, 1920 [2]; — R. H. Grützmacher: N., 1921 [5. 6]; — E. Hirsch: Luther und N., 1921; — H. Römer: N., 1921; — M. Havenstein: N. als Erzieher, 1922; — Th. Odenwald: Das Religionsproblem bei Fr. N., 1922; — N. v. Bubnoff: Fr. N.s Kulturphilosophie und Umwertungslehre, 1924; — K. J. Obenauer: Fr. N., der ekstatische Nihilist, 1924; — Th. Odenwald: Fr. N. und das heutige Christentum, 1926; — L. Klages: N.s psychologische Errungenschaften, 1926; — R. Reininger: N.s Kampf um den Sinn des Lebens, 1926; — G. Kröpp: N.s Zarathustra und die christliche Ethik, 1927; — M. Schubert: Das Verhältnis der Vitalitätswerte zu den Geisteswerten in der Philosophie N.s, 1927; — H. Prinzhorn: N. und das 20. Jhd., 1928; — F. Krökel: Europas Selbstbesinnung durch N., 1929. — Bedeutsam ist die Wendung in der kath. N.-Literatur; vgl. Fr. Kiefl: Kath. Weltanschauung und modernes Denken, 1923; — R. Lindemann: N. und das Christentum (Der Gral, 1925); — E. Przywara: Um das Erbe Fr. N.s (Schweiz. Rundschau, 1925). — Weitere Literatur in RGG [1] IV, Sp. 800; — Ue IV, 1923 [12], S. 716 ff. — Hingewiesen sei auf die Nietzsche-Gesellschaft, gegründet 1924; über Zweck, Ziele und Veröffentlichungen siehe Jahrbuch der N.-Gesellschaft, seit 1925.

Odenwald.

Nieuwenhuis, Ferdinand Domela (1846 bis 1919), holländischer Sozialistenführer aus der ersten Periode. Ursprünglich Pfarrer der Lutherischen Kirche (1869—79), trat er unter dem Einfluß der freireligiösen Bewegung aus der Kirche aus und brach völlig mit Kirche und Religion. Er wurde mehr und mehr Anarchist, wobei er ein sehr bewegtes Leben führte. 1888—91 Mitglied des Parlaments.

Vf. u. a.: Mijn afscheid van de Kerk, 1879; Grond en bodem in gemeenschappelijk bezit, 1879; Algemeen Kiesrecht in beginsel en toepassing, 1880; De Fransche burgeroorlog van 1871, 1881; Leben Jesu, 1893; Die Bibel, 1894 [2]; Der Gottesbegriff, 1895; Het eigendom en zijn oorspronkelijke vormen, 1898; Vredesstemmen, 1899; De geschiedenis van het socialisme, 3 Teile, 1901, 1902; Is het atheisme onwetenschappelijk, onzedelijk, gevaarlijk? 1909; Multatuli een ketter bij uitnemendheid, 1909; Van Christen tot anarchist, 1910.

Broekman.

Nigthingale, Florence (1820—1910), Bahnbrecherin für die Krankenpflege durch gebildete Frauen in England. * in London, ausgebildet in Kaiserswerth durch Th. ¶ Fliedner, stellte sie sich bei Ausbruch des Krimkrieges dem englischen Kriegsministerium zur Verfügung. Ueber 10 000 Kranke und Verwundete verehrten sie als ihren guten Engel. Eine ihr zu Ehren veranstaltete Sammlung von 50 000 Pf. St. verwandte sie für ein Nightingale Home in London, in dem gebildete Frauen zu Pflegerinnen ausgebildet werden. Mit ihrer Tätigkeit beginnt die moderne Kriegskrankenpflege.

Vf. u. a.: Notes on Nursing, 1858 (deutsch: Die Pflege bei Kranken und Gesunden, 1861). — Ueber N. vgl. Sarah Tooley: Life of F. N., 1905 [3]; — RE [3] XIV, S. 59 ff; — J. Crone: F. N., 1898.

Israel.

Nihilismus ist die Bezeichnung für die russische Form des ¶ Anarchismus und die revolutionäre Bewegung, die in ¶ Rußland um die Mitte des 19. Jhd.s einsetzte. Den Namen führte Turgenjew ein in seinem 1861 erschienenen Roman „Väter und

Söhne" für den Typus des revolutionären Intellektuellen jener Epoche. Die mit diesem Namen bezeichnete Bewegung hat ihn also nicht selbst gewählt, sondern von außen her zugelegt bekommen. Das bedeutet, daß dieser Name nicht (wie „Anarchismus") eine programmatische Selbstcharakteristik darstellt, sondern den Reflex der revolutionären Bewegung in Kreisen auffängt, die ihr entgegenstehen. Dies gibt dem Namen eine gewisse begriffliche Unschärfe. Er kennzeichnet ganz allgemein die Mißachtung aller geltenden sittlichen oder politischen Autorität, die Ablehnung der bestehenden sozialen Ordnung und der sie tragenden Ideen und die volle Voraussetzungslosigkeit der jungen revolutionären Generation in der Aufstellung ihrer eigenen Ziele und Ideale. N. bedeutet also zunächst weder eine bestimmte politische noch eine besondere soziale Theorie, sondern lediglich eine allgemeine geistige Haltung radikal positivistischer Art, eine zweite Phase der ¶ Aufklärung auf materialistisch naturwissenschaftlicher Grundlage. Insofern hat die deutsche Philosophie, insbesondere die Junghegelianer und vor allem ¶ Feuerbach, auf den N. gewirkt, so sehr auch eine slavophile Strömung in ihm den westlichen Einfluß ablehnte. Vermittler dieser Wirkung war vor allem ¶ Herzen. Auf dieser Grundlage ergibt sich die theoretische Ablehnung von Religion, Metaphysik, Historismus und in aktivistischer Wendung der revolutionäre Kampf gegen die politische und soziale Ordnung. In diesem weitesten Sinne wird Tschernicevski, der Gründer einer revolutionären Gesellschaft „Das junge Rußland", als „Vater des N." bezeichnet. So umfaßt die nihilistische Bewegung sowohl Volksaufklärung — die von den nihilistischen Intellektuellen mit großer persönlicher Hingabe betrieben wurde — wie Frauenemanzipation wie andererseits politische und wirtschaftliche Reformen. Auf die sozialen Ideen hat der französische ¶ Sozialismus einen gewissen Einfluß gehabt, ohne daß es in dieser Hinsicht zu einem klaren und endgültigen Programm innerhalb des N. gekommen wäre. In der Folge der Entwicklung tritt die revolutionäre Idee als solche immer stärker in den Vordergrund. Diese politische Wendung begann schon unter Kaiser Nikolaus I mit der Verschwörung des Petraschewski. Unter Alexander II trat durch die Führung von A. Herzen und den reformatorischen Willen des Zaren selbst der revolutionäre Charakter der Bewegung vorübergehend zurück. Nachdem jedoch Alexander II mit seiner Reformpolitik sowohl an reaktionären Widerständen wie an dem unbefriedigten Radikalismus der Linken gescheitert und zur energischen Abwehr der nihilistischen Bewegung übergegangen war, trat der N. in seine aktivistische und terroristische revolutionäre Periode ein. Unter der Führung von ¶ Bakunin und Krapotkin (¶ Anarchismus, Sp. 319) vollzog sich die Durchbildung der theoretischen Grundlagen wie der Methoden des N. in der Richtung des revolutionären Anarchismus. Je bestimmter sich von da ab soziale und politische Zukunftsziele der revolutionären Bewegung in Rußland herausgestalteten, um so mehr verschwindet der Name N. hinter den Bezeichnungen, die im engeren Sinne und in bestimmterer Form programmatisch den Grundriß der neuen Gesellschaftsordnung ausdrücken, für die gekämpft wird (¶ Anarchismus, ¶ Kommunismus und Bolschewismus u. a.). N. ist diesen Strömungen gegenüber einerseits der engere Begriff, sofern der Name auf die russische sozialrevolutionäre Bewegung einer bestimmten Zeit beschränkt ist, andererseits der weitere Begriff, weil, ohne scharfe Begrenzung auf die Vertretung eines bestimmten politisch-sozialen Systems, die radikale Ablehnung der bestehenden sittlich-sozialen Ordnung auf ganz allgemeiner geistiger Grundlage für den N. charakteristisch ist.

Außer der bei ¶ Anarchismus genannten Literatur vgl. K. Oldenberg: Der russische N. von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, 1888; — J. B. Arnaudo: Le Nihilisme et les Nihilistes, Paris (o. J.); — Alfred v. Hedenström: Geschichte Rußlands von 1878—1918, 1922; — Franz Schweyer: Politische Geheimverbände, 1925. **Gertrud Bäumer.**

Nikel, Johannes (1863—1924), kath. Theologe, * zu Sohrau (Oberschl.), nach Tätigkeit als Kaplan in Rosenberg und Königshütte 1890—97 Oberlehrer an den Gymnasien Leobschütz, Neiße, Breslau, dann 1897 ao. und 1900 ord. Prof. für AT an der Universität Breslau, zuletzt auch Dompropst. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 g.

Vf. u. a.: Die Lehre des AT.s über die Cherubim und Seraphim, 1890; Die heidnischen Kulturvölker des Altertums, 1891; Sozialpolitische und soziale Bewegungen im Altertum, 1892; Der Monotheismus Israels, 1893; Allgemeine Kulturgeschichte, (1895) 1907²; Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, 1900; Genesis und Keilschriftforschung, 1903; Zur Verständigung über Bibel und Babel, 1903; Alte und neue Angriffe auf das AT, (1907) 1912⁴; Der Ursprung des at.lichen Gottesglaubens, (1908) 1912⁴; Die Glaubwürdigkeit des AT.s, 1908; Das AT im Licht der altorientalischen Forschungen, 5 Teile, 1909—16; Das AT und die vergleichende Religionsgeschichte, 1911; Die Verwendung des AT.s in der Predigt, 1913; Das AT und die Nächstenliebe, 1914; Der Hebräerbrief, 1914; Die Pentateuchfrage, 1921; Grundriß der Einleitung in das AT, 1924. — N. ist Herausgeber des Exegetischen Handbuchs zum AT, 1911 ff; der At.lichen Abhandlungen, 1907 ff; Mitherausgeber der Biblischen Zeitfragen, seit 1908. **Rühle.**

Nikephorus, 1. Blemmydes (etwa 1198 bis 1272), * in Konstantinopel, trat in den geistlichen Stand ein, wurde Lehrer des nachmaligen Kaisers Theodoros II Laskaris, für den er einen Fürstenspiegel schrieb, später Mönch und Leiter eines von ihm bei Ephesus erbauten Klosters, dessen von ihm verfaßte Regel (Typikon) teilweise erhalten ist. Den ihm wegen seiner Gelehrsamkeit 1255 angebotenen Patriarchenstuhl schlug er aus. Seine Schriftstellerei erstreckte sich auf die verschiedensten Gebiete; auch dichterisch hat er sich versucht. Bei seinem weitreichenden Einfluß war es bedeutsam, daß er theologisch für die Union mit Rom eintrat (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b).

K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 445 ff.

2. Gregoras (1295 — bald nach 1359), Universalgelehrter, * in Heraklea, wurde Vertrauter des Kaisers Andronikos Palaeologos (1282—1328). Er plante eine Kalenderverbesserung, deren Durchführung der Kaiser jedoch nicht wagte; Papst ¶ Gregor XIII nahm später diese Idee auf (¶ Chronologie: III, 1). Nach dem Sturze seines kaiserlichen Gönners lebte G. philosophischen und astronomischen Studien, bis ihn die barlaamitischen Streitigkeiten (¶ Barlaam) wieder in die Oeffentlichkeit und in ein Lehramt führten. Er entwickelte sich zu einem Hauptgegner der ¶ Hesychasten, unterlag aber in diesem Kampfe, da nach manchen Schwankungen die Synode von 1351 sich endgültig für die „Omphalopsychiten" erklärte. G. wurde in ein Kloster verbannt.

Sein Hauptwerk ist eine „Römische Geschichte" in 37 Büchern über die Zeit von 1204—1359. — Vf. ferner Streitschriften, exegetische Schriften und Heiligenlegenden, darunter ein Lebensbild

der Kaiserin Theophano. Seine Schriften (MSG 148. 149) sind nur zum Teil herausgegeben. — Vgl. K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 101 ff. 204 f. 293 ff. 589 f. † Schwarzlose.

3. Kallisti Xanthopoulos, Kirchenhistoriker aus Konstantinopel um 1320 zur Zeit des Kaisers Andronicus II Palaeologus. Neben dichterischen Erzeugnissen steht als sein Hauptwerk die Kirchengeschichte (¶ Kirchengeschichte: I, 1), in 18 Büchern von Christi Geburt bis Kaiser Phokas (610), eine stilistische Ueberarbeitung eines älteren Werkes aus den Jahren 911—920, dessen letzter Teil (5 Bücher) nur in einer Inhaltsangabe wiedergegeben ist; das Werk wurde 1555 von Joh. Lange ins Lateinische übersetzt. Als Geschichtswerk wertlos, aber eine Fundgrube für Material aus apokryphen Legendenschriften. Eine kritische Untersuchung seiner gesamten Schriftstellerei steht noch aus; manches unediert.

RE³ XIV, S. 20 f; XXIV, S. 260; — KL² IX, S. 259 f; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 291 ff; — L. Jeep: Zur Ueberlieferung des Philostorgius (TU, N. F. II, 3 b), 1899. Carl Schmidt.

4. von Konstantinopel (etwa 750—829), griechischer Theologe, * in Konstantinopel, wurde wie sein Vater Theodor kaiserlicher Geheimsekretär, nahm an der bilderfreundlichen Synode von 787 (¶ Bilder: III, 2) teil, wurde Leiter des größten Hospitals von Konstantinopel und, obwohl bis dahin noch Laie, 806 Patriarch von Konstantinopel, 815 jedoch von dem bilderfeindlichen Kaiser Leo dem Armenier wieder entsetzt und nach Chrysopolis in die Verbannung geschickt, wo er vom Kloster aus weiter literarisch für die Bilder kämpfte. Vf. u. a. eine größere und kleinere Apologie und drei Antirrhetici für die Bilderverehrung, deren christologische Grundlage er nachweist, außerdem ein historisches Werk: Historia syntomos, auch Breviarium Nikephori genannt, die Zeit von 602—729 umfassend, sowie Tabellen zur Weltgeschichte: Chronographikon syntomon.

Seine Werke (MSG 100) sind zum Teil noch nicht herausgegeben. — RE³ XIV, S. 22 ff; XXIV, S. 260; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 71 f. 349 ff; — Karl Schwarzlose: Der Bilderstreit, 1890, S. 124 f. 173. 180. 205. † Schwarzlose.

Niketas, 1. Akominatos (etwa 1150—1210), griechischer Historiker und Dogmatiker, * zu Chonae in Phrygien, widmete sich dem Staatsdienst und stieg unter den Kaisern aus dem Hause Angelos zu hohen Aemtern auf. Er war Großlogothet und um 1189 Statthalter des Themas Philippopel. 1204 seiner Würden entsetzt, erlebte er die furchtbare Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (¶ Kreuzzüge, 6), entkam nach Nicaea, wo er am Hofe des Theodoros Laskaris von neuem Stellung und Einfluß erhielt. Seine wichtigste Arbeit ist ein die Zeit von 1180—1206 umfassendes Geschichtswerk, sein theologisches Hauptwerk der Thesauros Orthodoxias, der sich als eine Fortsetzung der Panoplia des ¶ Euthymius Zigabenos darstellt und wie diese den rechten Glauben gegen alle häretischen Meinungen verteidigt.

Schriften in MSG 139. — Vgl. RE³ XIV, S. 25; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 91 f. 281 f. † Schwarzlose.

2. Bischof von Remesiana (= Bela Palanka in Serbien), etwa 366—414. ¶ Paulinus von Nola rühmt ihn als erfolgreichen Missionar bei den Balkanvölkern, und ¶ Gennadius von Massilia nennt ihn als Verfasser von dogmatischen und katechetischen Schriften. Die berühmtesten und wohl auch gesicherten sind eine Explanatio Symboli, die als datiertes Zeugnis für die Geschichte des ¶ Apostolikums (: I) und seiner Deutung sehr wichtig geworden ist (z. B. ¶ Gemeinschaft der Heiligen), und der Hymnus Te deum laudamus (¶ Ambrosianischer Lobgesang). Die späte und zersplitterte Ueberlieferung läßt über die Zueignung und Textgestalt mancher Stücke aus N.s literarischem Nachlaß noch Zweifel übrig.

RE³ XIV, S. 26 ff; — Bardenhewer III, 1923², S. 598 ff; — F. Kattenbusch: Das apostolische Symbol I, 1894, S. 107 ff; II, 1900, S. 440 ff; — A. E. Burn: N. of R., his life and his works, 1905 (mit den Texten); — Derſ.: The Hymn Te Deum and its Author, 1926. v. Soden.

Nikodemus ist im JohEv Repräsentant derjenigen Juden, die von Jesus erfaßt sind (3 1 ff das nächtliche Gespräch), gelegentlich bei ihren christusfeindlichen Volksgenossen für ihn eintreten (7 50 ff), auch durch den Kreuzestod nicht irre werden (19 39) und trotzdem kein entscheidendes christliches Bekenntnis wie ¶ Nathanael ablegen. Ueber die Anerkennung des „von Gott kommenden Lehrers" (3 2) gelangen sie nicht hinaus. N. wird als begütertes Mitglied des Synedriums und als führender Schriftgelehrter dargestellt. Ob diese christliche mit der rabbinischen Tradition vom reichen Naqdemon ben Gorion in Zusammenhang steht, ist fraglich.

H. L. Strack und P. Billerbeck: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II, 1924, S. 412 ff. Bauernfeind.

Nikodemus von Naxos (1748—1809), so genannt nach seiner Heimat, der Insel Naxos, oder: vom Athosberg (Hagiorites), so nach seinem Leben in dem Athoskloster des hl. Dionysios. Seine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit erfuhr nur eine Störung durch den sogenannten Kolybenstreit, der in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s die Athosmönche erregte, und in dem N. sich auf die Seite der Strengen stellte, die das Gedächtnis der Toten nicht am Sonntag, sondern nach alter Sitte am Sabbath begehen wollten. N. suchte als mystischer und asketischer Theologe vor allem die Kenntnis des Lebens der Heiligen zu verbreiten (¶ Philokalia; ¶ Mystik: V A, 1) und eine asketische Ethik samt der Mystik der ¶ Hesychasten neu zu beleben. Dadurch, daß er seine vielseitigen Schriften in der griechischen Volkssprache abfaßte, wurde er einer der einflußreichsten Schriftsteller der griechischen Kirche in neuerer Zeit und gehört zu denen, die sich um Hebung der Bildung in Kirche und Volk verdient gemacht haben.

Hauptwerke: Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, 1819, vom Athosmönch Onuphrios mit einer Biographie N.s hrsg.; Νέον Ἐκλόγιον, 1803; Νέον Μαρτυρολόγιον, 1799; Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικόν, 1801; Ἀόρατος πόλεμος, 1796; Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, 1782; Χρηστοήθεια τῶν Χριστιανῶν, 1803; Ὁμολογία πίστεως, 1819. — Sein Beichtbuch: Ἐξομολογητάριον, 1794, und sein Kommentar des griechischen Kirchenrechts: Πηδάλιον, werden noch heute benutzt. — Vgl. Ph. Meyer: RE³ XIV, S. 62 f, und: ZKG XI, 1889, S. 419 ff. 560 ff. 573 ff; — Diomedes Kyriakos: Geschichte der orientalischen Kirchen, deutsch von E. Rausch, 1902, S. 155 und S. 80 (Kolybenstreit); — L. Petit: La grande Controverse des Colybes (Échos d'Orient, 1899, S. 321 ff). † Schwarzlose.

Nikodemus-Evangelium. Die in griechischer Fassung, sowie in lateinischer und in koptischer Uebersetzung vorliegende Schrift dieses Namens zerfällt in zwei Teile, die nach Tischendorfs Nachweisen ursprünglich nichts miteinander zu tun gehabt haben. Der erste Teil (Kap. 1—16) berichtet über Jesu Verhör vor Pilatus, dann über die Kreuzigung und Auferstehung in einer Weise, die besonders die völlige

Unschuld des Herrn und die zweifellose Tatsächlichkeit seiner Auferstehung sicherstellen will. Das sind die Acta oder Gesta Pilati (Pilatusakten), wohl frühestens im 4. Jhd. entstanden und daher durchaus nicht mit dem gleichzusetzen, was ¶ Justin (Apologia I 35. 48) unter den „Akten unter Pontius Pilatus" oder ¶ Tertullian (Apologeticus 5. 21) unter dem Bericht des Pilatus an Tiberius verstanden haben mögen. Im zweiten Teil (Kap. 17—27) erzählen die von den Toten auferstandenen Söhne Symeons (Luk 2 25 ff; ein Zweig der Ueberlieferung nennt sie Lucius und Charinus) von der ¶ Höllenfahrt Jesu, der Besiegung Satans und der Befreiung der Seelen. Auch diese Schrift ist gewiß nicht älter als das 4. Jhd. Der Name N. für die ganze Schrift, und zwar in ihrer lateinischen Gestalt, taucht zur Zeit Karls des Großen auf.

C. v. Tischendorf: Evangelia apocrypha, (1853) 1876 ², S. LIV—LXXVI. 210—432; — R. A. Lipsius: Die Pilatus-Akten, (1871) 1886 ²; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Euseb I, 1893, S. 21 ff; — J. Kroll: Beiträge zum Descensus ad inferos (Beilage zum Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg, Winter 1922/23, S. 34 ff); — Bardenhewer I, (1902) 1913 ², S. 515 f; — RE ³ I, S. 658 ff. **W. Bauer.**

Nikolaiten, 1. im NT zu Pergamon (Apok 2 15), während sie in Ephesus keinen Boden fanden (6) (¶ Häretiker des Urchristentums, 2 a). Was dort an ihnen (aus dem Vergleich mit 14) gerügt wird, nämlich „Unzucht und Teilnahme an Götzenopfermahlen", wird in Thyatira ohne Nennung der N. auf prophetische (pneumatische) Agitation zurückgeführt (20 f) und (24) mit einer inneren Zielsetzung begründet, die an spätere gnostische Formulierungen (¶ Gnosis; vgl. Irenäus I 31 2: ¶ Kainiten, Hippolyt V 6: ¶ Naassener) erinnert. Nach Tertullian (De pudicitia 19) wäre auch hier eine Agitation der N. vorhergegangen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Hippolyt (und schon Justin?) in seinem Syntagma vier gnostische Sekten kennt, die auf dem Boden Syriens entstanden sind, darunter die oben genannten, und an erster Stelle die N. Zwar haben wir über das Fortbestehen der N. der Apok keine sichere Kunde (vgl. Irenäus, der sie aber III 11 1 als Teilerscheinung der Gnosis kennt, und Tertullian). Aber Clemens von Alexandria erwähnt Stromateis II 20 118 Leute, die sich für Nachfolger des Nikolaos ausgaben, womit (schon nach Iren. I 26 3) einer der 7 Witwenpfleger Apgsch 6 5 gemeint ist, der Proselyt aus Antiochia, also geborener Heide war. Zur Begründung ihrer ungebundenen sexuellen Lebensweise beriefen sie sich auf dessen Ausspruch, „man solle das Fleisch mißbrauchen (nicht schonen)", sowie auf eine Anekdote, wonach jener sein schönes Weib im Sinne der Weibergemeinschaft bloßgestellt habe (III 4 25 f: Eusebius Kirchengesch. III 29, und in ähnlicher Version, eher verstärkt, in Hippolyts Syntagma). Derartiges kann schwerlich damals erst erfunden sein, sondern wird sich innerhalb der Sekte als angebliche oder wirkliche Erinnerung forterhalten haben. Wie weit an dem von Hippolyt und seinen Ausschreibern geschilderten gnostischen System die N. wirklich Anteil hatten, und ob ihnen bestimmte apokryphe Schriften zuzuweisen sind, muß offen bleiben. Die ¶ Apostolischen Konstitutionen erwähnen noch, daß die N. „durch jegliche Frevelhaftigkeit gehen in der Erwartung, daß die Seele so allein den weltlichen Archonten entfliehen werde" (VI 10).

2. Schließlich wurden dann im Mittelalter von der Mitte des 11. Jhd.s an im Kampf um das ¶ Zölibat als N. die Vollzieher der Priesterehe bezeichnet.

Zu 1 vgl. Kommentare zur ¶ Johannesapokalypse; — R. Knopf: Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 293 f (gegen die etymologische Gleichsetzung mit „Bileamiten"). — Aeltere Literatur in RE ³ XIV, S. 63 ff; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 156; II 1, 1897, S. 536 Anm.; — A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 408 ff; — W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 73 Anm. 1. 103 ff. — Zu 2 vgl. Paulus: De haeresibus libellus ed. F. Oehler, Corp. haereseolog. I, 1856, S. 314 (vgl. Konzil von Tours vom Jahre 567 can. 19 ed. Bruns, Canones ap. et conc., 1839, II 230); — C. Mirbt: Quellen, 1924 ⁴, S. 140 Anm. **Hennecke.**

Nikolaus I, Papst 24. April 858 bis 13. Nov. 867, Römer. Unter dem Pontifikat dieses hochbedeutenden Mannes erreicht die Entwicklung des hierarchischen Gedankens sowohl theoretisch wie praktisch einen ersten Gipfelpunkt (¶ Papsttum: I). N. beansprucht bereits eine tatsächliche Oberhoheit über die weltlichen Gewalten und vermag diesen Anspruch im Ehehandel Lothars II auch weitgehend durchzusetzen. Daneben tritt er als unumschränkter Gebieter der Kirche auf; seinem Willen müssen so mächtige Kirchenfürsten wie ¶ Hinkmar v. Rheims (Wiedereinsetzung des Bischofs ¶ Rothad von Soissons durch den Papst) und die Erzbischöfe von Köln und Trier (von N. abgesetzt wegen ihrer Haltung in dem erwähnten Ehehandel) sich beugen. Nur in Byzanz erlitt N. eine Niederlage bei dem Versuch, im Streit der Patriarchen Ignatius und ¶ Photius die römischen Primatsansprüche zugunsten des ersteren geltend zu machen (¶ Byzanz, 3 b, Sp. 1413). Daß N. durch Aufnahme der Mission unter den ¶ Bulgaren die römische Sphäre nach Osten hin ausdehnte, führte zu einer weiteren Verschärfung der Lage.

RE ³ XIV, S. 68 ff; — MG Epistolae VI, 1925, S. 207 ff. 257 ff; — A. Greinacher: Die Anschauungen des Papstes N. I über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1909; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 417 ff. 515 ff; — E. Perels: Papst N. I, 1920.

II, Papst Dez. 1058 bis 19. (27?) Juli 1061; vorher (seit 1045) Bischof Gerhard von Florenz, aus Burgund gebürtig. Bedeutender Vertreter der Reformpartei (¶ Papsttum: I), die ihn unter Hildebrands (¶ Gregor VII) Führung gegen ¶ Benedikt X erhob. Sein Pontifikat ist gekennzeichnet durch eine Reihe wichtiger, den Wiederaufstieg des Papsttums vorbereitender Maßnahmen: Bündnis mit der ¶ Pataria in Oberitalien sowie mit den ¶ Normannen, unter Aufgabe der bisherigen, gegen sie gerichteten Politik (¶ Leo IX); sodann Neuordnung der Papstwahl auf der Lateransynode von 1059 (¶ Papstwahlen), von deren Beschlüssen sonst noch die Verwerfung der Abendmahlslehre des ¶ Berengar von Tours Erwähnung verdient.

RE ³ XIV, S. 72 ff; XXIV, S. 270; — Hauck III, S. 681 ff; — Papstwahlgesetz bei Mirbt, 1924 ⁴, S. 140 ff; — P. Brand und J. Garin: Un pape savoyard, N. II, 1925.

III, Papst 25. Nov. 1277 bis 22. August 1280, vorher Johann Gaetan Orsini, Römer, 1244 Kardinal. Eine geborene Herrschernatur, stärkte er die politische Machtstellung des Papsttums erheblich, indem er einerseits die schon von seinen Vorgängern geforderte Angliederung der Romagna an den Kirchenstaat durchsetzte, andererseits das bedrohlich gewordene Uebergewicht Karls I von Anjou herabminderte. Stark umstritten ist sein angeblicher Plan, das Imperium in vier Teilreiche zu zerlegen und dafür den Habsburgern in Deutschland das Erbrecht zuzugestehen. Erwähnenswert seine Bautätigkeit: Erweiterung und Neugestaltung des vatikanischen Pa-

lastes und Anlage der vatikanischen Gärten. Seinen ¶ Nepotismus haben schon die Zeitgenossen (¶ Dante, Inferno XIX) getadelt.

RE³ XIV, S. 76 f; XXIV, S. 270; — Registres de N. III, in der Bibliothèque des écoles franç., 1898 ff; — A. Demski: Papst N. III, 1903; — R. Sternfeld: Der Kardinal Johann Gaetan Orsini, 1905.

IV, Papst 22. Febr. 1288 bis 4. April 1292, vorher Hieronymus Masci aus Askoli, Minorit, 1274 Ordensgeneral, 1278 Kardinal, der erste Franziskaner auf dem Stuhl Petri. Sein Pontifikat ist ohne größere Bedeutung. Weder kam es zur Kaiserkrönung Rudolfs von Habsburg noch gelang ihm die Lösung der sizilianischen Frage (¶ Martin IV); auch seine Bemühungen, nach dem Fall von Akkon (1291; ¶ Kreuzzüge, 8) einen allgemeinen Kreuzzug zustande zu bringen, blieben umsonst. Die Abhängigkeit, in die er gegenüber der stark von ihm begünstigten römischen Adelsfamilie der Colonna mehr und mehr geriet, erregte bereits den Spott der Zeitgenossen.

RE³ XIV, S. 77 f; XXIV, S. 270; — Registres de N. IV, in der Bibliothèque des écoles franç., 1905; — O. Schiff: Studien zur Geschichte N.s IV, 1897.

(V), Petrus Rainalducci aus Corvara (Abruzzen), Minorit und angesehener Prediger, am 12. Mai 1328 von Ludwig dem Bayern in einer römischen Volksversammlung gegen ¶ Johannes XXII erhoben, der letzte kaiserliche Gegenpapst. Er bestätigte das Kaisertum Ludwigs und die Absetzung Johanns, mußte aber beim Abzug des Kaisers aus Rom die Stadt ebenfalls verlassen und sich, bald nachdem Ludwig Italien den Rücken gekehrt, am 25. Juli 1330 Johann unterwerfen. In Avignon in Haft gehalten, starb er am 16. Okt. 1333.

RE³ XIV, S. 78 f; — K. Eubel: HJG XII, 1891, S. 277 ff; — Derſ.: Archivalische Zeitschrift N. F. IV, 1893, S. 122 ff; — Derſ.: RQ XVII, 1903, S. 181 ff; — G. v. Pflugk-Harttung: ZKG XXII, 1901, S. 566 ff; — A. Mercati: AFrH XX, 1927, S. 260 ff.

V, Papst 6. März 1447 bis 24. März 1455. Tommaso Parentucelli, * 1397 in Sarzana, 1444 Bischof von Bologna, 1446 Kardinal. Die Bedeutung seines Pontifikats liegt in erster Linie auf kulturellem Gebiet. Indem N., selbst ein namhafter Gelehrter, dem Humanismus und den aufblühenden Künsten an der Kurie eine Stätte eröffnete, sicherte er dem Papsttum eine Führerstellung innerhalb der das Jahrhundert erfüllenden Geistesbewegung. Bedeutsam war vor allem die Begründung der vatikanischen Bibliothek, sodann seine Bemühungen um die bauliche Neugestaltung Roms, wenn auch sein großer Plan für den Umbau der Leostadt, des Vatikans und der Peterskirche nicht zur Ausführung kam. An politischen Ereignissen fällt in seine Zeit die Wiederherstellung der Kircheneinheit (Verzicht ¶ Felix' V), die durch ein Jubiläum 1450 gefeiert wurde, und die letzte, an Friedrich III am 19. März 1452 vollzogene Kaiserkrönung. Dem Vordringen der Türken (Fall Konstantinopels 29. Mai 1453; ¶ Byzanz, 4 a) wußte N. nur mit unzulänglichen Mitteln zu begegnen. Für die Geschichte der ¶ Kirchenverfassung (: I, 5, Sp. 1004) ist seine die Politik ¶ Eugens IV fortführende Gewährung von Zugeständnissen an die Landesfürsten von Bedeutung geworden.

RE³ XIV, S. 79 ff; — L. v. Pastor I, 1925⁶⁻⁷, S. 371 ff; — K. Pleyer: Die Politik N.s V, 1927. **Baethgen.**

Nikolaus, 1. von Amiens, Kanonikus daselbst, † nach 1203. Bis zu diesem Jahre führt seine Weltchronik (Chronicon), die größtenteils ohne Selbständigkeit aus den entsprechenden Werken von ¶ Eusebius von Cäsarea, ¶ Hieronymus und ¶ Sigebert von Gembloux (bis 1111 reichend) zusammengestellt ist. In der theologischen Methode ist er von ¶ Alanus ab Insulis beeinflußt, dem sein apologetisches Werk De arte fidei catholicae zugeschrieben worden ist.

Auszug aus dem Chronicon in MG SS VI, S. 473 f; De arte in MSL 210, S. 595 ff (vgl. C. I. Baeumker: Handschriftliches zu den Werken des Alanus, in Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft VI—VII, 1893 f, und RE³ I, S. 285 f). **Zscharnack.**

2. von Autrecourt († nach 1350), extremer Nominalist (¶ Scholastik), magister artium und Baccalar der Theologie in Paris, wurde 1346 von ¶ Clemens VI wegen seiner Lehre verurteilt. Er mußte seine Briefe an Bernhard von Arezzo und sein Hauptwerk „Exigit ordo executionis" (das A. Birkenmajer neuestens wieder aufgefunden hat) am 25. Nov. 1347 vor versammelter Universität verbrennen und die verurteilten 60 Thesen widerrufen. N., der „mittelalterliche ¶ Hume", bezweifelte die philosophischen Grundlagen der scholastischen Theologie; eine genaue Beurteilung ist jedoch erst nach Herausgabe des Hauptwerkes möglich.

Denifle-Chatelain: Chartularium Universitatis Parisiensis II, 1891; — J. Lappe: N. v. A., 1908. **J. Koch.**

3. von Basel, ein namhafter Vertreter der ¶ Brüder des freien Geistes, wegen Verbreitung ketzerischer Lehren um 1395 mit einigen Genossen in Wien verbrannt. Seinen Ruf verdankt er vor allem dem Umstand, daß Karl Schmidt (s. Lit.) in ihm den „Gottesfreund aus dem Oberlande" gefunden zu haben glaubte und die diesem großen Unbekannten untergeschobenen Schriften unter seinem Namen herausgab. Ueber die Unrichtigkeit dieser Hypothese vgl. ¶ Merswin.

K. Schmidt: N. v. B. Leben und ausgewählte Schriften, 1866; — Derſ.: N. v. B. Bericht von der Bekehrung Taulers, 1875; — W. Preger in ZhistTh, 1869, S. 137 ff; — H. S. Denifle: Der Gottesfreund im Oberland und N. v. B. (Separatabdruck aus HPBl), 1875.

4. von der Flüe (1417—87), genannt „Bruder Klaus", * in Flüeli bei Sachseln (Kanton Obwalden), lebte seit 1467, von Frau und Kindern getrennt, als strenger Einsiedler, Mystiker und Visionär in der Felsenschlucht Ranft im Kanton Unterwalden, wohin sein Ruf bald große Mengen von Pilgern lockte. Daß er durch seine Volkstümlichkeit auch politisch zu wirken vermochte, zeigt u. a. die Mahnung zum Friedensschluß zwischen den eidgenössischen Städten und den Landgemeinden, die er 1481 an die Tagsatzung in Stans sandte, und durch die das Grundgesetz vom 22. Dez. d. J., das „Verkommnis zu Stans", zustandegekommen ist. Seine Verehrung wirkte selbst in reformatorischen Kreisen nach; auch Luther gab 1528 „Ein Gesichte Bruder Clausens in der Schwytz und seine Deutung" heraus (WA 26, S. 125. 130 ff). 1669 seliggesprochen; seine Grabstätte in Sachseln ist noch heute beliebter Wallfahrtsort.

ADB VII, S. 135 ff; — RE³ VI, S. 117 ff; — Biographien von G. Baumberger, 1916, und A. Büchi, 1917; — Robert Durrer: Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über N. v. d. Fl., sein Leben und seinen Einfluß, 2 Bde., 1917 bis 1921. **Zscharnack.**

5. der Heilige, ist eine historisch nicht zu fassende Persönlichkeit. Als wahrscheinlich darf nur angenommen werden, daß es zu Beginn des 4. Jhd.s in Myra einen Bischof N. gegeben hat, von dem wir aber weiter nichts wissen. Berühmtheit erlangte er dadurch, daß er mit der antiken Σωτήρ-Gestalt (¶ Hei-

land) in Verbindung gebracht und so zu einem der beliebtesten Volksheiligen der griechischen Kirche wurde. Ueppig wucherte die Legende; es gibt kaum ein Wunder, das dem N. nicht angedichtet wird. Sein Grab in Myra wurde zum vielbesuchten Wallfahrtsort, an dem zahlreiche Heilwunder geschahen. Sehr bald griff der Kult über den lokalen Wirkungskreis des N. hinaus. Justinian I weihte ihm in Konstantinopel eine Kapelle. Im 7. und 8. Jhd. ist die Ueberlieferung über N. sehr spärlich; das 9. Jhd. wird dann zum klassischen Zeitalter der N.-Texte: Die Verehrung des N. ist allgemein verbreitet: sein Fest ist der 6. Dez. Im 10. Jhd. — nicht erst infolge der angeblich 1087 erfolgten Ueberführung der Gebeine des Heiligen nach Bari in Unteritalien — drang der N.kult auch ins Abendland vor. Weil nach der Legende durch N.s Gebet ein Schiff aus schwerer Seenot gerettet wurde, machten ihn die Schiffer und Fischer zu ihrem Schutzheiligen (¶ Nothelfer); besonders in den Seestädten des germanischen Nordens zeugen die Nikolai-Kirchen von seiner Beliebtheit im Mittelalter. In geradliniger Fortsetzung seiner Verehrung in der griechischen Kirche wurde N. zum russischen Nationalheiligen. Im deutschen Volksglauben ist er vor allem Patron der Kinder, wohl im Zusammenhang mit einer Legende, die erzählt, wie er einem bedrängten Vater die Sorge für seine Kinder abnimmt. Als gefürchteter Vorbote des Christkindes ist N. mit anderen Lieblingsgestalten des Volksglaubens verschmolzen (Knecht Ruprecht, Pelzmärtel u. a.).

Texte und Untersuchungen bei G. Anrich: Hagios Nikolaos, 2 Bde., 1913/17; — K. Meisen: N.kult und N.brauch im Abendland, 1930. — Aeltere Literatur in RE³ XIV, S. 83 f; XXIV, S. 270. **Rühle.**

6. von Kues, lateinisch Nicolaus Cusanus (1401—64). * in Kues an der Mosel, erzogen bei den ¶ Brüdern vom gemeinsamen Leben zu Deventer, studierte N. von 1416 ab Rechtswissenschaft, Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie in Heidelberg und Padua, ging schließlich ganz zur Theologie über und hat dann als Prediger, Theologe und Kirchenpolitiker eine bedeutsame Rolle in den Bewegungen und Kämpfen der Zeit gespielt. Er war seit 1430 Dekan zu St. Florin in Koblenz, seit 1432 reformfreudiges Mitglied des Basler Konzils (¶ Reformkonzile), auf dem er als einer der Hauptvertreter des ¶ Episkopalismus und der Konzilsrechte, sowie in den Verhandlungen mit den Böhmen (Laienkelchfrage; ¶ Hus, 2) hervortrat. In der Frage des Unionskonzils (¶ Eugen IV; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) trat er auf die Seite des Papstes, als dessen Gesandter er dann auch auf den deutschen Reichs- und Fürstentagen 1441—47 eine einflußreiche Tätigkeit entfaltet hat. 1448 wurde er Kardinal, 1450 Bischof von Brixen. 1451 f suchte er als päpstlicher Legat in verschiedenen Gegenden Deutschlands und Oesterreichs, sowie in den Niederlanden (Provinzialsynoden in Salzburg, Magdeburg, Mainz, Köln) kirchliche Reformen im Sinne der ¶ Windesheimer und der ¶ Bursfelder Kongregation durchzusetzen. Mit Herzog Sigismund von Tirol wegen der von ihm geforderten bischöflich-landesherrlichen Rechte von Anfang an in Streit, hat N. 1460 sein Bistum endgültig verlassen und seitdem in Rom gelebt.

Auf der Rückfahrt von Konstantinopel, wohin er als Mitglied einer päpstlichen Gesandtschaft zu den kirchlichen Einigungsverhandlungen mit Byzanz gesandt war, ging ihm 1438 der Kerngedanke seiner Philosophie und Theologie in jäher Erleuchtung auf: das Prinzip der ¶ Coincidentia oppositorum. 1440 eröffnet die Schrift De docta ignorantia die große Reihe seiner philosophischen Werke, mit denen N. der schlechthin führende und überragende Denker aus der Uebergangsepoche vom Mittelalter in die Neuzeit und zum größten deutschen Philosophen vor ¶ Leibniz geworden ist (¶ Philosophie: II A). Auf die Gruppe der Erstlingswerke und deren Ergänzungen, Verteidigungen, Umbildungen folgt in den 50er Jahren eine neue Reihe von Schriften, die in zentralen Fragen der Gotteslehre veränderte und vertiefte Erkenntnisse bringen. Die Neubildung setzt sich in wichtigen Werken zu Beginn der 60er Jahre fort. — Das Allgemeine des Gedankens vom Zusammenfall der Gegensätze in Gott stammt aus der alten neuplatonisch-mystischen Tradition. N. aber gibt ihm neuen Gehalt und bestimmte Erkenntnisform durch die Beziehung auf das rationale Denken der Mathematik. An geometrischen Figuren wird gezeigt, daß das Verschiedene und Gegensätzliche, sobald es ins Unendliche gesteigert wird, in einfache Identität übergeht. Was im Endlichen sich ausschließt (Kreis und Gerade, Peripherie und Mittelpunkt, auch Ruhe und Bewegung), fällt in der Seinsweise der Unendlichkeit (z. B. bei unendlich großem Radius) zusammen. Das Absolut-Unendliche des göttlichen Wesens wird danach nicht nur in einem alle Wirklichkeiten und Begriffe überspringenden ekstatisch-mystischen Erlebnis, sondern in gewisser Weise auch in begrifflich-rationaler Betrachtung der endlichen Gegebenheiten dem erkennenden Geist zugänglich. Im richtig durchgedachten Begriff jedes Endlichen liegt der notwendige Uebergang in die Richtung auf das Unendlich-Eine. — Der zweite Kerngedanke ist die Lehre von der Welt als explicatio (apparitio) Dei. Was im Unendlich-Einen „komplikatio" gebunden ist, tritt in der Welt in ausgebreiteter Fülle auseinander (¶ Entwicklung: I, 1). Die Welt ist ihrem Grundwesen nach nicht Gegensatz zu Gott, sondern unmittelbare Selbstdarstellung in der Form des Auseinander und der Endlichkeit. Die Welt und jedes einzelne Wesen in ihr ist „gleichsam eine endliche Unendlichkeit" oder „geschaffener" „sichtbarer Gott". — Diese Wendung hat nun wichtige kosmologische Folgen. Die Welt ist, als das sichtbar gewordene Unendliche, selbst — in Raum und Zeit — unendlich. Die innere Unendlichkeit Gottes entfaltet sich im Wirklichen als unendliche Ausbreitung. Diese Welt-Unendlichkeit ist völlig unterschieden von der infinitudo Gottes. Denn sie enthält Vielheit und Zusammensetzung, Mehr und Weniger, also Endlichkeitsbestimmungen; sie ist auch nicht ewig (zeitüberlegen), sondern nur von grenzenloser Dauer, ein Indeterminatum in Raum und Zeit. Aber solche Grenzenlosigkeit ist eben doch die „größtmögliche Nachahmung" der absoluten Unendlichkeit. Damit aber fallen auch für den Weltbegriff die Gegensätze, mit denen wir im Einzeln-Endlichen zu rechnen haben, zuletzt zusammen. Es gibt keine absolute Verschiedenheit von Mittelpunkt und Umkreis, Oben und Unten, Ruhe und Bewegung für das Universum als Ganzes. Der antik-mittelalterliche Gegensatzgedanke von der Welt „unter dem Monde" gegenüber den vollkommenen Gestirnsphären fällt dahin. Unsere Erde ist für N. nicht mehr „der geringste und unterste Teil der Welt", sondern ein edler Stern unter den anderen. Ueberall herrscht in der Unendlichkeit des Universums dieselbe Ordnung. Mit diesen Gedanken ist die veränderte Kosmologie der Neuzeit angekündigt und vorbereitet. Ihre stärkste Wirkung haben sie durch die begeisterte Verkündigung G. ¶ Brunos entfaltet.

— Als Deus creatus ist das Universum die schlechthin beste Welt. Ueberall ist in ihr (die bei aller Entfaltung in Vielheit und Gegensätzlichkeit sich dem göttlichen Einheitsursprung so nahe wie möglich hält) Sinn, Ordnung, Zusammenstimmung. Auch Feindschaft und Zerstörung fügen sich dem Rahmen dieses unendlich sinnvollen Geschehens ein. „Indem das Jdem sich in größtem Gegensatz der Kräfte manifestiert, so entsteht, indem jedes das sich Gleiche und dem anderen Entgegengesetzte wirkt, ein Kampf der Kräfte und aus diesem neue Zeugung und Zerstörung." Die Wirklichkeit ist eine Stufenordnung; aber auf jeder Stufe ist Gott in seiner ganzen Fülle gegenwärtig; jede Wesensart ist auf ihre Weise vollkommen, und keine kann sein ohne die anderen. Ja, bis in jedes Einzelwesen erstreckt sich die unendliche Vollkommenheit. „Nichts ist im Universum, das sich nicht eines gewissen singulären Seins erfreute, das sich in keinem anderen Wesen findet." „Jedes erschaffene Sein ruht in der Vollkommenheit, die es erhalten hat, und begehrt kein anderes Geschöpf zu sein, als wäre es dann vollkommener; sondern es hat eine Vorliebe zu dem Sein, das es von Gott hat, als zu einem göttlichen Geschenk, das es unzerstörlich zu erhalten und zu vervollkommnen sucht." Ein neuer Individualismus, gestützt auf alte christliche Gedanken, findet hier, zweieinhalb Jahrhunderte vor ¶ Leibniz, metaphysisch-systematischen Ausdruck in einer universalen Weltkonzeption. Die „Harmonie" des Weltganzen besteht in der allseitigen Verflechtung der einzigartigen Daseinsfunktionen der Individuen. „Der gütige Gott hat alles so erschaffen, daß jedes Wesen, indem es sein Sein wie einen göttlichen Beruf zu erhalten strebt, dies in Gemeinschaft mit den anderen vollzieht." Jede Kreatur ist in jedem Punkte ihres Daseins bezogen auf alle anderen und spiegelt daher auf ihre Art das Universum, als eine unvergleichlich-eigne „Kontraktion" des Ganzen.

Wichtigste Schriften: De docta ignorantia; De conjecturis; Apologia doctae ignorantiae; De visione Dei; De possest; dazu die kirchenpolitischen: De concordantia catholica, 1433; De auctoritate praesidendi in concilio generali; De pace fidei u. a. Ungedrucktes in SAH, seit 1928. — Ausgaben der Werke: Paris 1514, Basel 1565; Einzelausgabe der Docta ignorantia, besorgt von P. Rotta, Bari 1913; neue Uebersetzung von A. Schmidt, Hellerau 1919. — Neue Gesamtausgabe der Heidelberger Akademie, 1930 ff (bis jetzt erschienen: Docta ignorantia, hrsg. von E. Hoffmann und R. Klibansky). — Die einzige umfassendere Uebersetzung von Schriften des N. ist die von F. A. Scharpff, 1862; Auswahl von Karl Pl. Hasse: N. v. K. (Die Religion der Klassiker II), 1913. — Ueber N. vgl. E. Vansteenbergh: Le cardinal N. de C., Paris 1921; — P. Rotta: Il cardinale N. di C. La vita ed il pensiero, Mailand 1928; — Joh. Uebinger: Die Gotteslehre des N. C., 1888; — R. Falckenberg: Grundzüge der Philosophie des N. C., 1880; — A. Zimmermann: N. C. als Vorgänger Leibnizens (SAW 1852); — P. P. Albert: N. v. K. und seine Stellung zu der Lehre vom päpstlichen Primat (in: Festgabe für Hermann Grauert, 1910); — St. Ehses: Der Reformentwurf des N. C. (HJG 1911, S. 279 ff); — P. Neumann: Die Psychologie des N. C., Diss. München 1912; — H. v. Schubert: Geschichte des deutschen Glaubens, 1924, S. 125 ff; — Rud. Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von N. C. bis Seb. Franck, 1929; — Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927 (S. 203 ff Uebersetzung von N.s Liber de mente). — Aelteres in RE³ IV, S. 360 ff; XXIII, S. 335. — Ausführliche Bibliographie in Ue III, 1924¹², S. 636 f. **Heimsoeth.**

7. von Lyra ¶ Lyra.

8. von Methone (im Peloponnes), daselbst Bischof († etwa 1164), galt lange für den hervorragendsten Theologen des 12. Jhd.s, bis sich die Abhängigkeit seiner Abhandlungen von früheren Schriftstellern herausstellte. Dagegen behalten seine Schriften insofern Wert, als sie uns über antikirchliche Strömungen (z. B. ¶ Bogomilen) und theologische Streitigkeiten seiner Zeit (z. B. ob Gott der Vater allein Empfänger des eucharistischen Opfers sei) Auskunft geben. Beachtenswert auch, daß er in seiner „Anáptyxis" gegen ¶ Proklus die Bekämpfung des Neuplatonismus wieder aufnahm, der in der Kommenenzeit in vornehmen Kreisen wieder aufgelebt war. Auch gegen die Lateiner und den Primat des Papstes hat er geschrieben.

MSG 135; die meisten seiner Arbeiten jedoch noch ungedruckt. — RE³ XIV, S. 81 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 85 ff. 126. † **Schwarzlose.**

9. von Straßburg, Dominikaner, Lektor in Köln, ein nicht besonders hervorragender mystischer Prediger der Zeit Meister ¶ Eckeharts, in dessen Prozeß er 1326 und 1327 verwickelt wurde, ohne jedoch die Gunst des Papstes ¶ Johannes XXII zu verlieren. Noch nach dieser Zeit wird er als Vikar der Ordensprovinz Teutonia erwähnt und ist jedenfalls nach 1329 gestorben.

RE³ XIV, S. 84 ff; — Hnr. Denifle: Der Plagiator N. v. Str. (ALKgMA IV, 1888, S. 312 ff: über N.s Schrift De adventu Christi); — N.s Predigten in Frz. Pfeiffer: Deutsche Mystiker I, 1845, S. 261 ff. **Zscharnack.**

Nikon (1605—81), russischer Patriarch. Nach längerer Tätigkeit als (verheirateter) Weltpriester in Moskau Mönch geworden, stieg er über die Stellung als Archimandrit eines Moskauer Klosters 1649 zum Metropoliten von Novgorod, 1652 zum Patriarchen von ¶ Moskau auf. Er verlangte vom Zaren ein feierliches Gehorsamsgelöbnis unter die Gebote der Kirche und des Patriarchen und regierte als „Großer Herrscher" tatsächlich unumschränkt in Staat und Kirche (¶ Rußland). Durch die Vereinigung der klein- und weißrussischen Kirche erhöhte er die kirchliche Bedeutung Moskaus. Seinem Streben nach völliger Selbständigkeit der Kirche diente die Herausgabe der Kormčaja mit einer Darlegung der Unabhängigkeit des russischen Patriarchates und der Beilage der sogenannten ¶ Konstantinischen Schenkung. Er ernannte die Bischöfe und Archimandriten und übte die Gerichtsbarkeit über die Geistlichen in bürgerlichen Sachen. In der inneren Kirchenverwaltung trat er als energischer Reformator auf. Er gründete eine griechisch-lateinische Schule, verlangte häufigere Predigten, ging rücksichtslos gegen unwürdige Geistliche vor, paßte die russische Liturgie der Liturgie der griechischen Mutterkirche an. Während die nach demselben Grundsatz unternommene Revision des Bibeltextes unvollendet blieb, wurden die neuen liturgischen Bücher von mehreren Synoden (Moskau 1654, 1655, 1656) approbiert. Seine Hauptgegner, besonders der Protopope Avvakum, wurden nach Sibirien verbannt. Die der liturgischen Reform feindliche Partei, die Staroverjery (¶ Russische Sekten), untergruben freilich sein Ansehen im Volke; die von ihm als Untergebene behandelten Bojaren entfremdeten ihm die Gunst des Zaren. Daher zog er sich 1658 in das von ihm erbaute Auferstehungskloster bei Moskau zurück, nachdem er feierlich die Würde des Patriarchen niedergelegt hatte. Den Verweser des Patriarchenstuhles belegte er mit dem Anathem und drohte mit einer Appellation an den Papst. Aber die Patriarchen des Orients sprachen sich gegen ihn aus; eine Synode

von Moskau setzte ihn 1666 endgültig ab und verbannte ihn in ein Kloster. Erst unmittelbar vor seinem Tode wurde ihm die Rückkehr gestattet.

Außer der Lit. über ¶ Rußland vgl. RE³ XIV, S. 86 ff; — RGG¹ IV, Sp. 811 f; — W. Palmer: The Patriarch and the Tsars, 6 Bde., 1871—76; — R. Seeberg: Aus Religion und Geschichte I, 1906, S. 311 ff; — H. Uebersberger: Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte I, 1910, S. 557 ff. **Haase.**

Nil, bei Homer Αἴγυπτος, ägyptisch Hapi, der Aegypten befruchtende Strom. Er wurde von den Aegyptern als „Vater der Götter" bezeichnet und gelegentlich mit Osiris gleichgesetzt (vgl. Erman, Aegyptische Religion, 1909², S 96). Man sang ihm Hymnen und verehrte ihn — besonders zur Zeit der Nilüberschwemmung — durch Feste; aber zu den Hauptgöttern des Landes wurde er nicht gerechnet. In Reliefs und Statuen wird er als ein wohlbeleibter Mann dargestellt, mit Götterbart und hängenden Brüsten. — Nach altägyptischer Vorstellung quillt der N., bis dahin unterirdisch fließend, bei Assuan aus zwei Quellöchern hervor, als der „oberägyptische Nil" und der „unterägyptische Nil", die auch in den Reliefs immer einander gegenübergestellt werden. Eine alte Bezeichnung des Nils jōtōr, jō'ōr, „der Fluß", ist schon früh wie ein Eigenname gebraucht worden und wird hebräisch durch jeôr wiedergegeben. Das AT kennt die Bedeutung des N.s für Aegypten gut und weiß nichts Schrecklicheres für die Aegypter zu ersinnen, als daß das Wasser des N.s vertrocknen oder ungenießbar werden soll (vgl. Ex 7 $_{17\,ff}$ Jes 19 $_{5\,f}$ Ezech 30 $_{12}$ Ps 78 $_{44}$; auch Gen 41). Die zur Ueberschwemmungszeit mächtig und regelmäßig anschwellenden Wasser des N.s haben in der hebräischen Dichtung (vgl. Jerem 46 $_{8}$ Amos 8 $_{8}$) sprichwörtliche Bedeutung erlangt.

Ch. Palanque: Le Nil à l'époque pharaonique; son rôle et son culte en Egypte (Bibl. de l'école des hautes études, fasc. 144), Paris 1903. **Ranke.**

Nilles, Nikolaus (1828—1907), kath. Theologe, Jesuit, * in Rüppweiler (Luxemburg), nach pfarramtlicher Tätigkeit seit 1860 Professor des Kirchenrechts und Regens des theologischen Seminars zu Innsbruck. Seine Arbeiten gelten namentlich den christlichen Festen (¶ Liturgiewissenschaft, 1 b).

Vf. u. a.: De rationibus festorum sacratissimi cordis Jesu et purissimi cordis Mariae, 2 Bde., (1867) 1885⁵; Kalendarium manuale utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis, 3 Bde., (1879—85) 1896 f.³. **Mulert.**

Nilssön, Jens (1538—1600), norwegischer Theologe, * in Oslo, 1563—71 Rektor, dann Hilfsbischof und seit 1580 wirklicher Bischof in Oslo, wo er die Reformation (¶ Norwegen, 2 a) eifrig förderte und zugleich humanistisch anregend wirkte.

Vf. Predigten, lateinische Gedichte, kleine historische, theologische u. a. Aufsätze nach Art der polyhistorischen Zeit; am wichtigsten seine handschriftlich nachgelassenen Tagebücher, die er in seinen Visitationen führte, hrsg. von Y. Nielsen (Biskop J. N.s Visitatsböger og reiseoptegnelser, 1885). — Seine handschriftlich nachgelassenen Predigten gab, mit einer Biographie von Brandrud eingeleitet, Oluf Kolsrud heraus: J. N., To og Tredive Predikener, 1917. **Brandrud.**

Nilsson, Martin Persson, schwedischer Altphilologe, * 1874 zu Ballingslör, seit 1910 Professor für klassische Archäologie und alte Geschichte an der Universität Lund.

Vf. u. a.: Studia de Dionysiis atticis, 1900; Griechische Feste, 1906; Primitive Religion (RV III, 13/14), 1911; Volkstümliche Feste des Jahres (RV III, 17/18), 1914; Primitive Time-reckoning, 1920; A history of Greek Religion, 1925; Die Griechen (Chant⁴ II, 1925, S. 280—417); The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion, 1927. **Rühle.**

Nilus, 1. der Asket (seit dem 19. Jhd. fälschlich der Sinait genannt), berühmter griechischer Mönch des ausgehenden 4. und des beginnenden 5. Jhd.s († nach 426). N. lebte in oder bei Ankyra in Kleinasien, höchstwahrscheinlich als Klostervorsteher, in weiten Kreisen, auch am Hofe von Konstantinopel, in großem Ansehen, stark beeinflußt von Joh. ¶ Chrysostomus, wenn wohl auch nicht zu dessen nächstem Freundeskreise gehörig. Er ist der Verfasser einer Reihe von asketischen Traktaten (¶ Mystik: V A; ¶ Mönchtum: II, 3), sowie von zahlreichen Briefen; die kritische Sichtung dieser Literatur gibt der Forschung ziemlich schwierige Probleme auf. Daß N. früher hoher Staatsbeamter in Konstantinopel und nach der Auflösung seiner Familie Eremit am Sinai gewesen sei, ist durch den kritischen Nachweis der Unechtheit der sogenannten „Erzählung vom Ueberfall der Mönche am Sinai" als ungeschichtlich erkannt.

MSG 79; — F. Degenhart: Der hl. N. Sinaita, 1915 (unkritisch); — K. Heussi: Untersuchungen zu N. dem Asketen, 1917 (TU 42, 2); dagegen F. Degenhart: Neue Beiträge zur N.forschung, 1918; dagegen wieder K. Heussi: Das N.problem, 1921. — Aelteres in RE³ XIV, S. 90 ff.

2. von Rossano (N. der Jüngere, der Calabrese; 910—1005), aus griechischer, in Rossano ansässiger Familie, erst Mönch, dann Einsiedler an verschiedenen Niederlassungen, wo durch seine Schüler Klöster entstanden, Vertreter einer sehr schroffen Askese (¶ Mönchtum: II, 4 c). Heiligentag: 26. Sept.

Griechische Lebensbeschreibung: AS Sept. VII, S. 279 ff. — Vgl. RE³ XIV, S. 92 f; — KL² IX, Sp. 400 ff; — Rocchi; Vita di San Nilo abbate, 1904. **Heussi.**

Nimrod gilt nach der im Jahvisten niedergelegten Ueberlieferung als der „erste Gewaltige (Held, Machthaber) auf Erden", der König der babylonischen und Gründer der assyrischen Städte Gen 10 $_{8.\ 10—12}$; hierin zeigt sich das unvordenkliche Alter der babylonisch-assyrischen Kultur, sowie das höhere Altertum Babyloniens vor Assyrien. Man wird anzunehmen haben, daß N., von dem die Bibel so dürftige Notizen überliefert hat, einst eine wohlbekannte und reicher ausgestattete Sagengestalt, ursprünglich doch wohl aus Babylonien oder Assyrien stammend, gewesen ist. Auch Micha 5 $_{5}$ wird Assyrien „N.s Land" genannt Die Gleichsetzung mit dem babylonischen Helden Gilgamesch (¶ Babylonien: II, 10 b γ) ist nicht zu beweisen. N.s Vater heißt Kusch Gen 10 $_{8}$, wobei man an die Kaschschiter (Kossäer; ¶ Babylonien: I, Sp. 699) gedacht hat. — Eine andere, gleichfalls im Jahvisten erhaltene Nachricht nennt N. einen „gewaltigen Jäger vor Jahve" und führt das Sprichwort an „ein gewaltiger Jäger (Jagdrieſe) vor Jahve wie N." 10 $_{9}$; auch dies ist ein letzter Rest aus einer ganzen Ueberlieferung. Mythologische Jagdszenen finden sich auch auf babylonischen Abbildungen. Spätere jüdische Tradition erzählt von seiner Verfolgung Abrahams und andere Legenden. Neuere Forscher bringen ihn mit einem assyrischen Jagd- und Kriegsgott zusammen, der Ninib geschrieben, aber etwa Namurtu gesprochen wird (¶ Babylonien: III, 3, Sp. 716; vgl. Abb. Sp. 571). Das letzte Wort über N. ist wohl noch nicht gesprochen.

Vgl. die Kommentare zur ¶ Genesis; — RE³ XIV, S. 103 ff. — Jüdische Legende in Jew Enc. IX, S. 309 f. **Gunkel.**

Ninck, Karl Wilhelm Theodor (1834—87), evg. Theologe, * in Staffel bei Limburg, 1865 Pfarrer in Früchte bei Bad Ems, wo er sich als Geschäftsführer des Nassauischen Kolportagevereins hervortat, 1873 Pfarrer der streng konfessionellen St. Anschar-Kapellengemeinde in Hamburg; hier gründete er mehrere Anstalten der Inneren Mission; war auch

Leiter der „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Schriften".

Vf.: Auf biblischen Pfaden, (1885) 1888³. — Hrsg. von „Der Nachbar" (Christliches Volksblatt); von „Deutscher Kinderfreund". — Ueber N. vgl. RE³ XIV, S. 105 ff; — F. Cuntz: N., ein Lebensbild, 1890. **Glaue.**

Zu Nimrod (Sp. 570): Babylonischer Heros, in der Rechten das Wurfholz, in der Linken den bezwungenen Löwen.

Ninive, assyr. Nin(u)a, uralte Stadt auf dem linken Ufer des oberen Tigris gegenüber dem heutigen Mosul, an der Mündung des Chôser (assyr. Chusur) genannten Flusses. Schon von ¶ Hammurapi (2000) als Sitz der Göttin Ištar mit ihrem Tempel Emischmisch unter den großen Städten seines Reiches aufgeführt, war N. ursprünglich nach der Namensform eine subaräische Gründung; um 1500 v. Chr. gehörte es zum Mitannireich (¶ Hethiter, 2), um erst gegen 1350 v. Chr. endgültig an die Assyrer zu fallen und eine ihrer Hauptstädte zu werden (¶ Assyrien). Ständige Residenz der Könige wurde N. erst seit Sanherib, als dessen Hauptstadt es auch Jes 37 $_{37}$ bezeugt ist, und von dem es durch den Neubau eines Palastes auf dem heutigen Hügel Kujundschik, neue Stadtmauern und Straßen prächtig geschmückt wurde. Seine Glanzzeit erlebte N. unter Asurbanipal (Sardanapal); er errichtete auf dem Hügel Kujundschik im Norden einen neuen Palast neben dem alten, in dem er einen Teil seiner berühmten Bibliothek unterbrachte, während er den anderen im Nabutempel nebenan niederlegte. Von Sanherib und Asurbanipal stammen auch die bekannten prachtvollen Reliefs aus N. Nachdem schon die Propheten ¶ Zephanja und ¶ Nahum den Untergang N.s voraus gesagt hatten, erlag die Stadt 612 v. Chr. dem Angriff der Meder unter Umakischtar (Kyaxares) und Babylonier unter Nabopolassar, die es zerstörten. Die Tradition von der Lage der alten Stadt N. hat sich bis in die Neuzeit unter der einheimischen Bevölkerung erhalten, die auch annahm, daß der Prophet Jona, von dem die bekannte Novelle im AT erzählt wird (¶ Jonabuch), auf dem dortigen Hügel Nebi Junus begraben sei. Nach Untersuchungen von K. Niebuhr, Jones und Rich unternahm A. H. ¶ Layard von 1847 an dort Grabungen, die in großen Abständen von den Engländern bis zum Weltkriege fortgesetzt wurden und auch nach dem Kriege 1927 wieder aufgenommen worden sind.

A. H. Layard: Nineveh and its remains, 1848; — H. V. Hilprecht: Explorationsin Bible Lands, 1903. — Aelteres in RE³ XIV, S. 109 ff; XXIV, S. 270. **Opitz.**

Nippold, Friedrich (1838—1918), evg. Theologe, * in Emmerich, 1865 Privatdozent für Kirchengeschichte in Heidelberg, 1867 ao. Prof. daselbst, 1871 ord. Prof. in Bern, 1884 in Jena (als Nachfolger von K. v. ¶ Hase), seit 1907 im Ruhestand in Oberursel bei Frankfurt a. M. Er gehörte zu den Gründern des ¶ Evangelischen Bundes und war ebenso eifriger Gegner der Ritschlschen Schule, wie Freund der altkath. Bewegung. — ¶ Kirchengeschichte: I, 6.

N. gab heraus: die deutsche Ausgabe des Lebensbildes von Chr. K. Jos. Bunsen, 3 Bde., 1868—71; Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizer Reformationskirchen, 1884; die Neuausgabe von ¶ Hagenbachs Kirchengeschichte I, 1885⁴; II, 1886³; III, 1887⁵; die deutsche Ausgabe von J. G. de ¶ Hoop-Scheffer: Geschichte der Reformation in den Niederlanden bis 1531, 1886; R. ¶ Rothe: Stille Stunden, (1872) 1888²; R. Rothes Gesammelte Vorträge und Abhandlungen, 1886; Die Memoiren des Feldmarschalls von Boyen, 3 Bde., 1889 bis 1890. — Vf. u. a.: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, (1867) 1880—1906³; Die altkath. Kirche des Erzbistums Utrecht, 1872; R. Rothe, ein christl. Lebensbild, 2 Bde., (1873/74) 1877 bis 1878²; Die röm.-kath. Kirche im Königreiche der Niederlande, 1877; Die Thümmelschen Religionsprozesse, 1888; Ziele und Vorgeschichte des Evg. Bundes, 1889; Die theol. Einzelschule im Verhältnis zur evg. Kirche, 6 Bde., 1893—1900; Kleine Schriften zur inneren Geschichte des Katholizismus, 2 Bde., 1899; Kollegiales Sendschreiben an E. Häckel, 1901; Die Wege nach Rom und die Los-von-Rom-Bewegungen, 1909; Moderne Klostergründungen, 1910. **K. Bauer.**

Nirschl, Joseph (1823—1904), kath. Theologe, * in Durchfurth (Niederbayern), 1851 Priester, 1855 Religionslehrer in Passau, 1862 Professor der Kirchengeschichte und Patrologie daselbst, 1879 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Würzburg.

Vf. u. a.: Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus, 1854; Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien, 1869; Die Katechesen des hl. Kyrillus, Bischofs von Jerusalem, aus dem griechischen Urtext ins Deutsche übersetzt mit historischer Einleitung, 1871; Lehrbuch der Patrologie und Patristik, 3 Bde., 1881—85; Das Grab der hl. Jungfrau Maria, 1896; Das Haus und Grab der hl. Jungfrau Maria. Neue Untersuchungen, 1900. **Glaue.**

Nirvāṇa ist ein Sanskritwort (= Pāli: Nibbāna) und bedeutet das „Erlöschen", und zwar 1. einer Lampe, wenn kein Oel, oder eines Feuers, wenn kein Brennholz mehr da ist; 2. das Erlöschen aller Wünsche, Leidenschaften und Begierden, die der „Brennstoff" für das ¶ Karman und die Wiedergeburten sind, daher die selige Ruhe des Heiligen; und 3. das Erlöschen des Daseins eben eines solchen Heiligen, der daher keine Wiedergeburt mehr zu gewärtigen hat. Im Brahmanismus (¶ Vedische usw. Religion) bedeutet N. das Verlöschen oder Aufgehen der Seele im Brahman (daher auch: Brahma-N.), vgl. Bhagavadgītā 2, 72; 5, 24; 6, 15. In vielen religiös-philosophischen Texten des Mahābhārata wird N. als gleichbedeutend mit „Frieden", „Erlösung" (mokṣa) und höchster Seligkeit gebraucht (vgl. J. Dahlmann, N., 1896, S. 34 ff). Der Yogin gelangt durch Versenkungen zum N., der „Stätte der Ruhe". Śankara sagt, daß diejenigen, welche durch vollkommene Erkenntnis die Finsternis des Nichtwissens verscheucht haben und dem N. zustreben, zu keiner Wiedergeburt mehr zurückkehren werden (vgl. P. Deussen, System des Vedānta, 1883, S. 483 und SBE 38, S. 419). Auch die Jainas (¶ Jinismus) sprechen vom N. des Vollendeten (Kevala) als einer Stätte seliger Ruhe, einer Seligkeit, die höher ist als alle Wonnen des Himmels und durch Vernichtung des Karman erreicht wird. Die Seelen der Frommen erreichen das höchste N. Die großen Weisen gelangen zum N., dem Ende aller Leiden, dem seligen Orte der Ruhe. ¶ Mahāvīra ist „der Beste unter denen, welche N. gelehrt haben". Wer aufgehört hat, lebende Wesen zu vernichten, erlangt das in Frieden bestehende N. Vollendung, Befreiung, N. sind synonyme Ausdrücke. Vgl. SBE Bd. 45, S. 16, 99, 111, 128, 156, 271, 290, 311, 354, 372, 427. Am häufigsten wird allerdings N. bei den Buddhisten zur Bezeichnung des höchsten Heils, des Endziels alles Strebens, gebraucht (¶ Buddhismus: I, 3, Sp. 1319 f; vgl. auch M. Winternitz, Der ältere Buddhismus, RGL² 11, S. 106—129). **Winternitz.**

Nisibis in Persien, hart an der römischen Grenze gelegen, war schon um 300 Bischofssitz. Als ¶ Ephräm Syrus unter dem Druck der Verfolgung durch Schapor II (¶ Perser: IV) 363 seine Heimatstadt verließ, mag in ihr auch schon eine Gelehrtenschule bestanden haben. Ihre Bedeutung erlangte diese aber erst seit 489, nachdem die nestorianische Akademie von ¶ Edessa nach N. verlegt war und nun hier Jahrhunderte hindurch den geistigen Mittelpunkt der nestorianischen Kirche bildete (¶ Orientalische Nationalkirchen, 2). Die klassischen christologischen und exegetischen Schriften wurden hier ins Syrische übersetzt, außerdem manches von ¶ Aristoteles und medizinische Werke (¶ Syrische Literatur). Bis 800 Schüler sollen gelegentlich in der „Mutter der Wissenschaften" ihre Ausbildung erhalten haben. Die großen Kirchenführer und Aebte gingen durch sie hindurch, um hier wissenschaftliche Vertiefung zu finden. Ueberkommene Satzungen zeigen uns, wie der Schulbetrieb im Inneren gestaltet war. Die Schüler lebten im Konvikt zusammen und waren, abgesehen von den Sommerferien, in denen sie sich als Handwerker ihr Brot verdienten, zu ständiger Arbeit angehalten. Sie lernten syrische Schrift, liturgischen Gesang und Bibelexegese, zum Teil auch Philosophie und Medizin. Nach nisibenischem Vorbilde wurde noch eine ganze Reihe anderer Schulen gegründet. Die mongolische Sturmflut hat auch dies blühende Leben vernichtet.

A. v. Harnack: Mission, 1924⁴ (s. Reg.); — J. Guidi: Gli statuti della scuole di N. (Giornale della Societa Asiatica Italiana IV, 1890, S. 169 ff); — J. Labourt: Le christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904; — J. B. Chabot: L'école de Nisibe (Journal Asiatique, 9 ser., nro. 8, 1896, S. 43 ff); — H. R. Nelz: Die theologischen Studien der morgenländischen Kirchen, Diss. Bonn 1916; — Th. Hermann: Die Schule von N. vom 5.—7. Jhd. (ZNW 1926, S. 89 ff). **Abramowski.**

Nithack-Stahn, Walther, evg. Theologe und Schriftsteller, * 1866 in Berlin, 1893—96 Oberlehrer und Hilfsprediger am Potsdamer Militär-Waisenhaus, 1897 Pfarrer in Görlitz, seit 1906 Pfarrer an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin.

Vf. u. a.: Romane: Der Mittler, 1906; Zwei Frauen, 1910; An alle, 1922; Dies illa, 1923; Florentins Bruder, 1924; Geister am See, 1925. — Schauspiele: Das Christusdrama; Ahasver; Das neue Reich (Die Christen), 1897; Jakob Böhme, 1898; Luther in Oppenheim, 1899. — Festspiele: Deutsche Weihnacht, 1898; Lutherfestspiel, 1921. — Predigtbände: Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1907; Feiertage, 1925. — Ferner: Ueber das Leben nach dem Tode, 1904; Völkerfriede? Ein Streitgespräch, 1912; Barbareien, Gedanken zur Gegenwart, 1913; Kirche und Krieg, 1913; Höhengänge, Novellen, 1914; Jahrbuch einer Seele, 1917; Totentanz, 1925. **Glaue.**

Nitschmann, David. Die älteste Geschichte der ¶ Brüder-Unität (: II) kennt mehrere Träger dieses Namens, mährische Auswanderer, die sich ihres Zusammenhanges mit der alten ¶ Brüder-Unität (: I) noch bewußt waren: 1. D. N., der „Wagner" oder „Altvater", 1725 aus Kunwald (Mähren) nach Herrnhut gekommen, † 1758 in Bethlehem in Pennsylvanien, wurde 1738 aus symbolischen Gründen gelegentlich der Weihe ¶ Zinzendorfs zum mährischen Bischof dessen „Adoptivvater". Seine Tochter Anna, die eine der hervorragendsten Mitarbeiterinnen Zinzendorfs auf dem Gebiet der weiblichen Seelsorge war, wurde 1757 Zinzendorfs zweite Gemahlin; ihr Bruder, Johann N. der Jüngere, war Zinzendorfs ständiger Begleiter in seinen letzten Lebensjahren. — 2. D. N. I, „der Bekenner", starb 1729 fast gleichzeitig mit Melchior N. in mährischer Gefangenschaft. — 3. D. N. II, „der Bischof" († 1772), machte viele Seereisen im Dienste der Brüder, wurde 1735 ihr erster Bischof (von D. E. ¶ Jablonski in Berlin ordiniert), traf 1735/36 auf einer Reise nach Amerika mit den Brüdern ¶ Wesley zusammen. — 4. D. N. III, „der Syndikus" († 1779), machte einen Missionsversuch in Ceylon (1739/40), war nach Zinzendorfs Tod in der Leitung der Unität und erwarb sich besondere Verdienste um das Archiv der Brüdergemeine.

E. W. Cröger: Geschichte der erneuerten Brüderkirche, 3 Bde., 1851—54. **Jannasch.**

Nitzsch, 1. Friedrich (1832—98), evg. Theologe, * in Bonn, Sohn von 2, 1868 ord. Prof. für systematische Theologie in Gießen, 1872 in Kiel. N. war ebensosehr oder vielleicht noch mehr Dogmenhistoriker als Dogmatiker. Sein „Grundriß der Christlichen ¶ Dogmengeschichte" (I, 1870) ist durch den Bruch mit der sogenannten Lokalmethode bedeutsam; sein „Lehrbuch der Evg. Dogmatik" (1889—92, 1896²; Neuausgabe von H. ¶ Stephan, 1911/12) will in „den gegenwärtigen Stand der Fragen" einführen, ohne den Anspruch auf ein originales eigenes System zu erheben.

Vf. ferner u. a.: Das System des Boëthius, 1860; Augustins Lehre vom Wunder, 1865. — Ueber N. vgl. RE³ XIV, S. 125 ff; — Otto Baumgarten: DEBl 24, 1898, S. 116 ff.

2. Carl Immanuel (1787—1868), evg. Theologe, * zur Borna, Sohn von 3, 1810 Dozent in Wittenberg, 1817 Professor am Predigerseminar ebenda, 1822 an der Universität in Bonn, 1847 in Berlin, 1852

zugleich Mitglied des Oberkirchenrats und 1854 Propst zu St. Nikolai. N. war seit Schleiermacher der angesehenste Theologe und Kirchenmann in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s, zugleich im Rheinland wie in Berlin der eifrigste Verfechter der ¶ Union im Sinne einer wirklichen Bekenntnisgemeinschaft, für die er auf der Berliner Generalsynode 1846 ein neues Ordinationsbekenntnis forderte (¶ Apostolikum: II, 2), und energischer Vertreter des Gedankens einer freieren Kirchenverfassung und gemeindlicher Selbstverwaltung (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b). Nach den Mitteilungen seines Sohnes ließ er es sich gefallen, wenn er neben ¶ Twesten als der Hauptvertreter der ¶ Schleiermacher'schen Dogmatik betrachtet wurde. In der Tat hat er mit diesem die Grundauffassung der Religion als Gefühl gemein. Aber er sucht einen engeren Zusammenhang zwischen Fühlen, Denken und Handeln herzustellen, und in den Grundfragen des Dogmas vertritt er eine teils biblische, teils spekulative Haltung, welche über Schleiermacher hinausführt. Indem er überhaupt die verschiedensten Motive (Schleiermachersche, spekulative, traditionalistische, biblizistische) in sich vereinigt, erscheint er als typischer Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie. In der praktischen Theologie trifft er wieder mit Schleiermacher darin zusammen, daß er dieser Disziplin eine systematische Begründung gibt, die sie gleichwertig neben die anderen theologischen Disziplinen stellt.

Gab (zusammen mit K. Hnr. ¶ Sack) seit 1842 die „Monatsschrift für die evg. Kirche von Rheinland und Westfalen" heraus; gründete 1850 (zusammen mit A. ¶ Neander und Jul. ¶ Müller) die „Deutsche Zeitschrift für Christliche Wissenschaft und Christliches Leben". — Vf. u. a.: System der Christlichen Lehre, (1829) 1851⁶; Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers, 1835; Praktische Theologie, (1847—67) 1859 ff²; Urkundenbuch der evg. Union, 1853; Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, 1858; Predigten, Neue Gesamtausgabe, 1867; Gesammelte Abhandlungen, 2 Bde., 1870. — Ueber N. vgl. Biographien von W. Hoffmann (1868), W. Beyschlag (1872, 1882²) und Hermens (1886); — RE³ XIV, S. 128 ff. **Fr. Traub.**

3. Karl Ludwig (1751—1831), evg. Theologe, * in Wittenberg, 1781 Pfarrer in Beucha, 1785 Superintendent in Borna, 1788 in Zeitz, 1790 Generalsuperintendent und ord. Professor in Wittenberg, nach Verlegung der Universität erster Direktor am neubegründeten Predigerseminar. N. nahm eine Mittelstellung zwischen dem Rationalismus und dem Supranaturalismus seiner Zeit ein, indem er im Christentum eine ihrem Inhalt nach vernunftgemäße, sittliche Gottesoffenbarung erkannte, jedoch ihre Vermittlung an die Menschheit in übernatürlicher Weise durch den Weltheiland als notwendig betrachtete.

Vf. u. a.: Ueber das Heil der Welt, 1817; Ueber das Heil der Theologie, 1830; Ueber das Heil der Kirche, 1821. — Ueber N. vgl. RE³ XIV, S. 136 ff. **Walther Hoffmann.**

Noachische Gebote. Die rabbinische Theorie unterscheidet von der ¶ Tora, dem Mosesgesetz, auf das Israel am Sinai verpflichtet wurde, Grundgebote, die auch für die nichtisraelitischen Völker gelten. Damit erklärt sie, daß auch die Heiden Gott gegenüber verantwortlich sind. Solche hat Gott dem Adam und dem Noah (Gen 9_{4-6}) gegeben. Häufig wird eine Liste von sieben „noachischen" Geboten (daneben auch von dreißig) gegeben: 1. das Gebot der Rechtspflege (des Gehorsams gegen die Obrigkeit), 2. das Verbot der Gotteslästerung, 3. des Götzendienstes, 4. der Unzucht, 5. des Blutvergießens, 6. des Raubes, 7. des Genusses eines Gliedes von einem noch lebenden Tier und des Blutgenusses. Das ist also eine Auswahl von religiösen und sittlichen Forderungen, die nach jüdischem Empfinden die primitivsten und deshalb für jeden Menschen geltenden sind (¶ Fremde, 2). — Mehrfach hat man die vier Verbote des sogenannten Aposteldekrets Apgsch $15_{20.\,28}$ f 21_{25} auf die N.n G. zurückführen wollen. Diese verbieten 1. den Genuß von Götzenopferfleisch, 2. von Blut, 3. von Erstickem, 4. die Unzucht (d. h. blutschänderische Ehen, Geschlechtsgemeinschaft in verbotenen Verwandtschaftsgraden). Es sind also nur religiöse oder rituelle Forderungen, und sie sind nicht gemeint als primitive, für jedermann geltende Gebote, sondern sie sind ein Minimum an Reinheitsvorschriften, das den unbeschnittenen Heidenchristen auferlegt wurde, damit den Judenchristen der Verkehr mit ihnen möglich sei. Den Anlaß zu diesem Dekret werden Vorfälle wie der Gal 2_{11} ff berichtete und die Schwierigkeiten, die I Kor 8—10 und Apok $2_{14.\,20}$ ahnen lassen, gegeben haben. Denn daß dies Dekret beim Apostelkonvent von den Urapostеln mit Paulus und Barnabas beschlossen wurde, wie Apgsch 15 es darstellt, ist durch den Bericht des Paulus Gal 2 ausgeschlossen (¶ Heidenchristentum, 2 b, Sp. 1697 f). Auch handelte es sich auf diesem Konvent gar nicht um die praktische Frage des Verkehrs (der Tischgemeinschaft) zwischen Juden- und Heidenchristen, sondern um die grundsätzliche, ob Heiden, um am messianischen Heil teil zu erlangen, beschnitten, d. h. Juden werden müssen. — Als das Apostеldekret für die alte Kirche seine Bedeutung verloren hatte, wurden seine Forderungen in einer Klasse von Handschriften in allgemeine religiöse und moralische Gebote geändert: verboten ist Götzendienst, Mord, Unzucht (im allgemeinen Sinn) und „alles was ihr nicht wollt, daß es euch geschehe, das tut keinem andern."

Schürer III, 1909⁴, S. 128 ff; — G. Klein: Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, 1909, S. 61 ff; — M. L. Strack und P. Billerbeck: Kommentar zum NT II, 1924, S. 729 ff; III, 1926, S. 36 ff. — Dazu die Kommentare zur ¶ Apostelgeschichte. **Bultmann.**

Noah (hebräisch Nōaḥ), einer der biblischen Urväter, ist nach der ältesten, beim ¶ Jahvisten erhaltenen Sage „der Landmann", zugleich der erste Weinbauer und Vater von Sem, Japheth und Kanaan. Die Sage erzählt, daß er, trunken im Zelte liegend, von Kanaan schamlos, von den beiden Aelteren aber ehrfürchtig behandelt worden sei und daher Kanaan verflucht habe, der Knecht seiner Brüder zu werden (Gen 9_{20-27}). Deutlich gelten N.s Söhne hier als Ahnherren von Völkern. Neuere denken an Israel, die Philister (oder Phönizier) und Kanaan. Wahrscheinlich liegen indes hier Verhältnisse einer älteren Zeit vor, wo „Kanaan" weit in den Norden reicht und zugleich von der aramäisch-hebräischen Völkermasse (Sem) wie von den Nord- und Meeresvölkern (Japheth) bedrängt wird (um 1300 v. Chr.). N. ist also ursprünglich der Ahnherr der drei Völkergruppen Kanaans und Syriens. — Später hat man N. in die Liste der Sethiten (¶ Seth) eingesetzt und zu ¶ Lamechs Sohn gemacht (Gen 5_{28} ff J und P). Zugleich hat man seinen Namen in die Sage von der ¶ Sintflut (: II) eingesetzt, wodurch N. zum Ahnherrn der neuen Menschheit überhaupt geworden ist; dessen Söhne heißen dann Sem, Ham und Japheth (¶ Völkertafel). — Das Judentum (schon Ezech 14 $_{14.\,20}$) hat auch diese Gestalt mit Legenden umsponnen und N. apokalyptische Stücke zugeschrieben (¶ Henochbücher, 1 b. d; ¶ Noachische Gebote).

Vgl. die Kommentare zur ¶ Genesis; — RE³ XIV, S. 139 ff. — Ueber N. im Judentum vgl. Schürer III⁴, S. 281. 405 f. **Gunkel.**

de Noailles, Louis-Antoine (1651—1729), kath. Theologe, seit 1680 Bischof von Châlons, 1695 Erzbischof von Paris, 1700 Kardinal. Als Vermittlungstheologe und halber Jansenist unterstützte er die Verbreitung der Réflexions morales, die P. ¶ Quesnel seinem NT hatte folgen lassen (¶ Jansenismus, 4). Als er 1696 die jansenistische Schrift des Abbé de Barcos „Exposition de la foi" verurteilte, brachte eine jesuitische Schrift („Un problème ecclésiastique") die Unsicherheit N.s vor die Oeffentlichkeit. Dennoch schwankte er weiter, ließ sich immer mehr gegen die Jansenisten einnehmen und sogar die Zerstörung ¶ Port Royals geschehen. Zwar schloß er sich 1713 der Opposition der Jansenisten gegen die Bulle Unigenitus an, gab aber 1720 alle Ketzerei auf, worüber ihm ¶ Zinzendorf, mit dem er verkehrte, einen energischen Bußbrief schrieb.

RE³ XIV, S. 148 f; — E. de Barthelemy: Le cardinal de N., 1887; — A. Salomon: La Catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec la cardinal de N. et les évêques appelants 1719—28, Paris 1929. **Bornhausen.**

Nobili, Robert de (1577—1656), kath. Missionar, * in Montepulciano (Toskana) oder Rom, wurde 1597 Jesuit, wirkte seit 1606 in Madura (Vorderindien), wo er das römisch-kath. Christentum jesuitischer Prägung mit starker Selbstverleugnung und ungemeiner Findigkeit dem Brahmanismus anzupassen suchte (¶ Indien: III A, 2); wegen dieser Anbequemung (Akkommodation) an die Sitten und Gebräuche der Inder 1618 verklagt, durfte er erst 1623 seine Missionstätigkeit wieder aufnehmen. 1640—42 wurde N. gefangen gehalten. Seit 1651 lebte er im Jesuitenkolleg zu Dschaffnapatnan (Ceylon) und zuletzt in Mailapur (bei Madras), wo er starb. Als seine Missionserfolge werden 100 000 Bekehrungen angegeben. Nach Max Müller war N. der erste europäische Sanskritkenner. Er wirkte auch durch apologetische Schriften.

KL² IX, S. 414 ff; — KHL II, Sp. 1152. **Glaue.**

Nobiskrug. Modewort des 16. und 17. Jhd.s (Fischart, Freidank, Luther, Murner, H. Sachs) für Hölle, die als Wirtshaus gedacht wurde, dann auf lokalisierte Wirtshäuser, vor allem einsam gelegene, übertragen. Nach Junius aus in abysso, ital. nabisso, nach Laistner aus goth. ubizva (Halle), nach Grohne aus Rotwelsch nobis = non (zum Teufel) entstanden. Anekdotisch sind die Ableitungen von Inschriften: Nobis bene . . ., Si deus pro nobis, quis contra nobis (sic!). Im Sinne von Höllenwirtshaus auch in der modernen Dichtung. Vgl. von ¶ Münchhausen:

Am letzten Ende dieser Welt
liegt niedrig, breit und trüberhellt
die graue Nobisschenke.
Die Toten, die man heut begrub,
die füllen dort die Bänke.

Grimm: Deutsches Wörterbuch VII, S. 863 f; — Am Urquell I, 1890, S. 124; — Spinnstube 1926, S. 486; — Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1928, S. 193; — F. Lindemann: de Nobiskroog, 1923; — Boßtorf in Kahrstädts plattdeutscher Gedichtssammlung, 1916; — B. von Münchhausen: Beeren-Auslese, 1920. **Vorwahl.**

Nöldeke, Theodor, Orientalist, * 1836 in Harburg, 1861 Privatdozent in Göttingen, 1864 a. o. Professor in Kiel, 1868 o. Professor ebenda, 1872 in Straßburg, lebt seit 1906 im Ruhestand in Karlsruhe i. B.

Bf. u. a.: Geschichte des Korans, 1860; Mundart der Mandäer, 1862; Das Leben Muhammeds, 1863; Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, 1864; Ueber die Amalekiter, 1864; Die at.liche Literatur, 1868; Grammatik der neusyrischen Sprache, 1868; Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, 1870; Mandäische Grammatik, 1875; Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik von Tabari übersetzt, 1879; Kurzgefaßte syrische Grammatik, (1880) 1898²; Untersuchungen zur Kritik des AT.s, 1869; Die semitischen Sprachen, (1887) 1899²; Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887; Die Ghassânischen Fürsten, 1887; Persische Studien, 2 Bde., 1888. 1892; Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, 1890; Orientalische Skizzen, 1892; Das iranische Nationalepos, 1896; Zur Grammatik des klassischen Arabisch, 1896; Fünf Mo'allaqât I—III, 1899—1901; Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1904; Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1910; Untersuchungen zum Achiqar-Roman, 1913. — Bibliographie von Ernst Kuhn in: Orientalische Studien, Th. N. gewidmet, 1906, S. XIII ff (auch als Sonderdruck, 1907). **Rühle.**

Nörregaard, Jens, evg. Theologe, * 1887 in Rye (Seeland), wurde 1920 Privatdozent, 1923 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Kopenhagen.

Bf. u. a.: Augustins religiose Gennembrud, 1920 (deutsche Ausgabe: Augustins Bekehrung, übers. von A. Spelmeyer, 1923); Augustins Vej til Kristendommen, 1928. **Glaue.**

Nösgen, Karl Friedrich (1835—1913), evg. Theologe, * in Halberstadt, 1859 Hilfsprediger in Schloppe (Prov. Posen), 1861 Zwangsanstalts-Geistlicher in Graudenz, 1873 Pfarrer in Klein-Furra bei Nordhausen, 1883 ord. Professor für NT an der Universität Rostock.

Bf. u. a.: Christus, der Gottes- und Menschensohn, 1868; Kommentar über die Apostelgeschichte des Lukas, 1882; Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas (in ¶ Strack und ¶ Zöcklers Kurzgefaßtem Kommentar), (1886) 1897²; Geschichte der nt.lichen Offenbarung, 2 Bde., 1892 und 1894; Symbolik und konfessionelle Prinzipienlehre, 1897; Das Wesen und Wirken des Hl. Geistes, 2 Bde., 1905 und 1907; In der Sammlung: Biblische Volksbücher, hrsg. von J. Rump, Serie I, H. 4: Der einzig Reine unter den Unreinen, 1908; H. 10: Paulus, der Apostel der Heiden 1908; Serie II, H. 2: Die lutherische Lehre von der Inspiration, 1909; Deißmanns „Paulus" beleuchtet, 1912. **Glaue.**

Nösselt, Johann August (1734—1807), evg. Theologe, * in Halle, daselbst auf der Waisenhausschule und der Universität noch unter S. J. ¶ Baumgarten gebildet, 1757 Dozent, 1760 ao. und 1764 ord. Professor der Theologie ebenda, mutiger Vorkämpfer für die Freiheit der theologischen Fakultäten und das Recht freier theologischer Wissenschaft im Kampf gegen ¶ Wöllner (¶ Halle, 3). N. war vor allem nt.licher Exeget; er hat im Geiste ¶ Semlers auf die grammatische und historische Exegese den Ton gelegt und näherte sich, von der Orthodoxie ablenkend, allmählich auch dogmatisch (z. B. in der Anthropologie und Versöhnungslehre) dem mild aufklärerischen System der Neologie (¶ Rationalismus: II), aber, wie sein Schüler und Biograph A. H. ¶ Niemeyer ihm nachrühmt, immer darauf bedacht, „nur die eigene Denkfreiheit nicht zum Anstoß werden zu lassen den Schwachen."

Bf. u. a.: Verteidigung der Wahrheit und der Göttlichkeit der christlichen Religion, (1766) 1783⁵; Anweisung zur Kenntnis der besten allgemeineren Bücher in allen Teilen der Theologie, (1779) 1799⁴; Anweisung zur Bildung angehender Theologen, (1785) 1818/19³ von A. H. Niemeyer; Opuscula in interpretationem sacrarum scripturarum, 3 Bde., 1772, 1787, 1817. — Ueber N. vgl. RE³ XIV, S. 149 f; — A. H. Niemeyer: Leben, Charakter und Verdienste J. A. N.s, 2 Bde., 1809 (darin auch ungedruckte Aufsätze, Briefe und Fragmente); — Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 90 ff. **Zscharnack.**

Noët, aus Smyrna (nach Epiphanius aus Ephesus), Führer der modalistischen Monarchianer (¶ Christologie: II, 2 c), erregte durch Ablehnung der Logoschristologie und als „Patripassianer" Aufsehen (etwa 180/190), wurde zweimal verhört und schließlich aus der Kirche ausgestoßen (Zeit unbestimmt). Seine Schüler waren Epigonus und Kleomenes.

Quellen: Hippolyt: refut. IX, 2. 7—10, X, 27; c. Noët. (ed. Lagarde), S. 43 ff; Epiphanius: Panarion haer. 57; Theodoret: haer. fab. III, 3. — Ueber N. vgl. A. v. Harnack: RE³ XIII, S. 325 f und Dogmengeschichte I⁴, 1909, S. 737 ff; — KL² IX, Sp. 423; — DchrB IV, S. 49 f; — A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte, 1884, S. 615 ff. **W. Völker.**

Nolde, Emil, bedeutender zeitgenössischer Maler und Graphiker, * 1867 bei Tondern, lebt im Holsteinischen und in Berlin. Er ist verhältnismäßig spät zur Malerei gelangt und gehörte zeitweise der Dresdener „Brücke" an. Lange vor dem Weltkrieg zeigen seine Werke bereits einen voll entwickelten Ausdrucksstil von ungewöhnlicher und zunächst stark befremdlicher Art. Schon seit spätestens 1909 traten in seinem Schaffen Darstellungen biblischer Stoffe hervor, geschöpft aus einem an der Kunst der Exoten sowie bäuerisch-nordischer Ahnen genährten Formdenken. Obwohl diese Bilder episodisch und auf nur etwa sechs Entstehungsjahre beschränkt zu bleiben scheinen, sind sie Symbole eines Innengeschehens von denkbar größter Spannung und bilden die schicksalhaften Höhepunkte eines ungewöhnlich reichen Schaffens. Obwohl in der Folgezeit viel seltener, hat N. doch immer wieder zu biblischen Stoffen zurückgegriffen, und man gewinnt den Eindruck, als werde noch einmal eine zweite „Welle" folgen. — Wohl am bekanntesten ist das „Abendmahl" (Halle a. S.) sowie das Pfingstbild (Heidelberg) geworden; am umfangreichsten sind die Triptychen der „Kreuzigung" und der „Aegyptischen Maria" von 1912. Der N.sche Christus ist, gleich allen anderen Typen, von schwerer bäuerischer Derbheit, durch die ein ekstatisches Wesen bricht. — ¶ Malerei: IV, 3 a; ¶ Expressionismus: I.

C. G. Heise: E. N. Wesen und Weg seiner religiösen Malerei (in: „Genius" I, 1919); — G. Schiefler: E. N. Das graphische Werk, 1926; — M. Sauerland: E. N., 1921; — Derſ.: E. N., Briefe, 1928. **O. Beyer.**

Noldin, Hieronymus (1838—1922), kath. Theologe, 1861 Priester, 1865 Jesuit, 1875 Regens des Innsbrucker Theologenkonvikts S. Nikolai, 1886 Professor der philosophischen Propädeutik an der Universität Innsbruck, 1890 der Moral- und Pastoraltheologie, 1909 Rektor des Jesuitenkollegiums und des Aloysianums auf dem Freinberg bei Linz. Vertreter der kasuistischen Moraltheologie (¶ Kasuistik: III).

1887—90 Schriftleiter der „Zeitschrift für kath. Theologie". — Vf. u. a.: Summa theologiae moralis, 3 Bde., (1899 ff) I,1922 ¹⁵; II, 1923 ¹⁶; III, 1922 ¹⁸ (dazu zwei Complementa: De sexto praecepto, 1923 ²⁰; De poenis ecclesiasticis, 1922 ¹⁵); Decretum de sponsalibus et matrimoniis, 1908; De iure matrimoniali iuxta Codicem iuris canonici, 1919; Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu, 1923 ¹⁰. — Vgl. F. Hatheyer: P. H. N., 1923. **Fendt.**

Nomaden. Was religionsgeschichtlich die Eigenart des N.tums vor allem bedingt, ist die losere Beziehung des N. zu Grund und Boden, während die Religion gerade mit dem Boden eng verknüpft zu sein pflegt. Nun gibt es freilich verschiedene Stufen des N.tums (Jäger, Sammler, Hirten, Viehzüchter), und in der Wahl der Plätze, die der Nomade (namentlich der Vieh züchtende) aufsucht, liegt eine gewisse Stetigkeit, abgesehen davon, daß überhaupt der ganze Charakter der vom N. durchstreiften Gebiete wiederum bestimmte ähnliche religionsgeschichtliche Voraussetzungen schaffen kann. Es braucht darum auch dem N. nicht an Lokalgöttern und lokalen Heiligtümern zu fehlen, wenn er diese auch nur zeitweise und vorübergehend aufsucht. Vor allem aber hat er die ihm eigenen Bedürfnisse; bei der Unsicherheit seiner äußeren Verhältnisse, unter denen räuberische Ueberfälle vielleicht zu den Alltäglichkeiten gehören, pflegt ¶ Blutrache sein oberstes Gesetz zu sein, und als religiöses zugleich kann es schon ein besonderes Licht auf seine Gottesauffassung werfen. Wo es daneben den Kampf gegen wildes Getier gilt, da kann sich dieser in mythologischen Sagen spiegeln wie der iranischen von Atar (= Feuer) und dem Drachen Azhi Dahaka (Chant⁴ II, S. 216). Umgekehrt können die Tiere, von denen man lebt, oder die einen schützen, des N. ängstlich gehüteter und höchst gewerteter Besitz, heilig werden (vgl. die Heiligkeit der Kuh und des Hundes im Parsismus, Chant⁴ II, S. 212). Sonst wird die Gottheit nach Art der menschlichen Verhältnisse als Haupt des Clans oder Stammes gefaßt, durch Blutsverwandtschaft mit ihm auf Gedeih und Verderb verbunden; zuweilen mag diese Blutsverwandtschaft schon darin begründet sein, daß die verehrte Gottheit ein Ahn ist. Von Naturgottheiten dürfte im allgemeinen der Mond die größere Rolle spielen als die Sonne, weil, wenigstens in heißen Gegenden, der Nomade gerne des Nachts wandert. — Im Kultus ist der N. auf einfachste Mittel angewiesen, liegt es doch schon in der Natur der Dinge, daß er sich nicht gerne mit einem größeren Apparat wie Götterbildern u. dgl. belastet. Auch in der Totenbehandlung wird den Verhältnissen Rechnung getragen; so dürfte ¶ Leichenverbrennung bei N. häufiger sein, da sie das einfachste Mittel ist, sich der Toten zu entledigen, ohne sie schädlichen Einwirkungen auszusetzen. — Am Parsismus (¶ Perser: II) läßt sich studieren, wie er bestrebt war, aus Nomadenvölkern ein seßhaftes Bauernvolk zu machen (RGL I, S. 15); dabei ist nicht nur hier zu beobachten, wie ein nomadisches Ideal stellenweise bis in die Kultur der Ansässigkeit nachwirken kann (vgl. z. B. ¶ Nasiräer, ¶ Rechabiten). Auch die religiöse Sprache bewegt sich gerne in Bildern, die der Zeit des N.tums entnommen sind, vgl. im AT die Auffassung des Lebens als eines „Weges" und das Bild von dem Hirten und der Herde.

ERE VI, S. 874 ff (Hunting and Fishing); IX, S. 661 ff (Pastoral Peoples); — W. Munzinger: Ostafrikanische Studien, 1883 ²; — G. Jakob: Leben der vorislamischen Beduinen, 1897 u. a. **Bertholet.**

Nominalismus heißt im Gegensatz zu ¶ Realismus ein erkenntnistheoretisch-metaphysischer Standpunkt, der den Allgemeinbegriffen (universalia; ¶ Begriff) keine Seinswirklichkeit zugesteht, in ihnen vielmehr nur Erzeugnisse des abstrahierenden Denkens sieht: bloße Namen (nomina, voces, flatus vocis), die gleichartige oder ähnliche Einzeldinge begrifflich zusammenfassen, aber die Möglichkeit objektiver Erkenntnis ausschließen. Sachlich geht der N. auf die aristotelische Logik zurück (vgl. besonders ¶ Aristoteles' Schrift über die Kategorien). Seine größte Bedeutung hat er im ¶ Universalienstreit des Mittelalters gewonnen (¶ Scholastik; ¶ Mittelalter, 4 e); aus dieser Zeit stammt auch die zuerst bei ¶ Johannes von Salesbury nachweisbare Bezeichnung Nominalisten (nominalis secta). Vermittelnde Richtungen des N., wie sie etwa ¶ Abälard und ¶ Occam vertreten, sind Terminismus (die Universalien existieren nur als termini, Zeichen) und Kon-

zeptualismus (die Universalien sind conceptus, Vorstellungen). Die Konsequenzen des N. hat ¶ Berkeley mit seiner Leugnung der Existenz abstrakter Ideen überhaupt auf die Spitze getrieben. Im 19. Jhd. sind nominalistische Gedanken im ¶ Illusionismus eines ¶ Feuerbach wieder aufgelebt. In jüngster Zeit hat ¶ Mauthner einen extremen N. verfochten, und Ernst von Aster (* 1880; Professor der Philosophie in Gießen) hat eine Neubegründung des N. versucht (Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913). **Rühle.**

Nommensen, Ludwig Ingwer (1834 bis 1918), evg. Missionar, * auf der Hallig Nordstrand. Im Barmer Missionshaus ausgebildet, wurde er 1861 nach Sumatra ausgesandt, wo die ¶ Batakmission in ihm ihren Bahnbrecher und länger als ein halbes Jahrhundert ihren Führer gehabt hat. Er starb in Sigumpar am Tobasee.

Joh. Warneck: L. I. N., (1919) 1928³. **Hannig.**

Nomokanon, in der morgenländischen Kirche noch heute Name für amtliche kirchliche Vorschriftsammlungen, nannte man zunächst solche Sammlungen, die kirchliche Satzungen (κανόνες) und weltliche Gesetze (νόμοι) vereinigten. Der erste eigentliche N. wurde bald nach Justinian auf Grund der systematisch geordneten Gesetzessammlung des Johannes Scholastikus, Patriarchen von Konstantinopel (565—577; ¶ Johannes, 20) verfaßt. Ein anderer war der auf dem Konzil zu Konstantinopel 920 für die ganze Kirche als bindend erklärte. Dieser geht in den Anfang des 7. Jhd.s zurück, wurde 883 vervollständigt (eine Bemerkung ¶ Balsamons führte dazu, die Vervollständigung dem ¶ Photius zuzuschreiben) und im 11. Jhd. nochmals erweitert. Von seinen vielen Kommentaren haben diejenigen des Johannes ¶ Zonaras (um 1160) und Theodor ¶ Balsamon (um 1170) noch heute Geltung. Neben diesem N. gewann seiner besseren systematischen Uebersicht wegen das um 1335 verfaßte Syntagma des Matthäus ¶ Blastares als Handbuch große Verbreitung; es steht noch heute in kirchlichem Gebrauch. Für Serbien stellte der dortige Erzbischof Sava Anfang des 13. Jhd.s eine andere Sammlung unter dem Titel Kormitschaja kniga (Buch für den Steuermann) zusammen, die auch nach Bulgarien und Rußland kam, hier auf einer Synode zu Wladimir (1274) rezipiert wurde. Daneben ward im 19. Jhd. in Rußland die Kniga pravil (Steuerruder) eingeführt, in Serbien der Zbornik (1886 mit dem N.). Der Name „Steuerruder" (griech. πηδάλιον) wurde schon früher für das noch heute offizielle Handbuch bloß kirchlicher Satzungen der griechischen Kirche gebraucht, welches auf zwei Athosmönche, ¶ Nikodemus von Naxos und Agapius, zurückgeht und 1793 durch eine Synode zu Konstantinopel anerkannt ward.

Die Sammlung des Johannes Scholastikus und der darauf beruhende N. bei N. Justellus: Bibliotheca Juris Canonis Veteris II 1661, S. 499—672. — Der N. des Blastares und die erwähnten Kommentare bei Beveridge: Synodicon sive Pandectae Canonum (1672) und bei Ralles und Potles: Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (1852 ff). — Viel Literatur in Nik. Milas: Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, deutsch von A. Pessic, (1897) 1905²; — Tschedomili Mitrovitsch: Der N. der slawischen morgenländischen Kirche oder die Kormitschaja Kniga, 1898; — Hnr. Felix Schmid: Die N.-Uebersetzung des Methodius, 1922. — Vgl. RE³ XIV, S. 154 f. 447 f; — RGG¹ IV, Sp. 824 f. **Beth.**

Nonnus aus Panopolis in Oberägypten, ein heidnisch-griechischer Epiker, lebte um 400 n. Chr., bekannt als Verfasser der Dionysiaca, einer phantastischen Beschreibung der Geschichten des dionysischen Sagenkreises. Allgemein gilt er auch als der Schöpfer einer breiten, den Text umschreibenden Erklärung des JohEv in Hexametern (hrsg. A. Scheindler, 1881), der Fr. Blaß (Evang. sec. Joh., 1902) einen ganz unverdienten Einfluß bei der Herstellung des Textes des vierten Evangeliums zugebilligt hat. Aufrechterhalten läßt sich jene Annahme, die ihre stärkste Stütze in der weitgehenden Verwandtschaft von Wortschatz und Stil der beiden Werke besitzt, nur, wenn man ohne ein positives Zeugnis den Uebertritt des N. zum Christentum voraussetzt und darüber hinwegsieht, daß die metrische Form in der Paraphrase weit weniger streng gehandhabt wird.

KL² IX, S. 446 ff; — RE³ XIV, S. 156 ff; — Christ-Schmid: Geschichte der griechischen Literatur II 2, 1924⁶, S. 965 ff (neuere Literaturangaben); — K. Kuiper: De Nonno evangelii Iohannei interprete (Mnemosyne XLVI, 1918, S. 225 ff); — R. Janssen (TU XXIII 4, 1903) hat den von N. gebrauchten Johannestext wiederherzustellen gesucht in einer freilich völlig methodelosen Arbeit (vgl. W. Bousset: ThLZ, 1903, S. 587 ff). **W. Bauer.**

Norbert, der Heilige (etwa 1085—1134), früh Kanonikus an St. Viktor in Xanten, erst weltlich gesinnt, 1115 vom Blitz zu Boden gestreckt, darauf Mönch und Priester, durchzog Frankreich als Prediger, im Büßergewande, mit dem Rufe des Wundertäters. 1120 gründete er in Prémontré bei Laon ein Kloster und den neuen Orden der ¶ Prämonstratenser (¶ Mönchtum: II, 4 c). 1126 wurde er Erzbischof von Magdeburg, verdarb es aber durch seine Strenge mit seinen Untergebenen, so daß er von Mordversuchen und Volksaufläufen bedroht wurde. Im Schisma ¶ Anaklets stand er auf der Seite ¶ Innocenz' II, für den er bei Lothar II wirkte, nahm am Romzuge und der Kaiserkrönung (1133) teil und vertrat in der ¶ Investitur-Frage die päpstlichen Ansprüche. 1582 heiliggesprochen.

RE³ XV, S. 607 ff; — Hauck IV, 1903, S. 351 ff. — Weiteres bei ¶ Prämonstratenser. **Löffler.**

Nordau (Südfeld), Max (1849—1923), * in Budapest, Arzt und Schriftsteller, zumeist in Paris lebend, hat von positivistischen Aufklärungsanschauungen her den Gedanken einer Krisis unserer Kultur mannigfach in weite Kreise getragen, vor allem durch seine in zugespitztem populären Stil geschriebenen, einst viel gelesenen Bücher: „Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit" (1883), „Paradoxe" (1885), „Entartung" (1892), „Biologie der Ethik" (1916). Unter der Einwirkung der Dreyfus-Affäre (¶ Judentum: II B, 1 c) wurde er, ähnlich wie ¶ Herzl und auch durch diesen, zu den Problemen des Judentums hingeführt. Er wurde bald einer der Führer des neuen politischen ¶ Zionismus, von starkem Einfluß durch die Schärfe seiner Darstellung und das Pathos seiner Polemik. Den eigentlich religiösen Fragen und auch dem sog. Kulturzionismus blieb er fern.

M. N.s Zionistische Schriften, (1909) 1923³; — Simon Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes X, 1929, S. 316 ff. 439 f. **Baeck.**

Norddeutsche Missionsgesellschaft. Die seit 1818 in Bremen, Hamburg, Cuxhaven-Ritzebüttel und Stade entstandenen Missionsvereine schlossen sich unter Zustimmung der Vereine in Lehe-Bremerhaven und Lüneburg am 6. April 1836 in Hamburg zur N. M. zusammen. Der Vorsitz sollte unter den teils reformierten, teils lutherischen Vereinen wechseln; das Missionshaus mit dem Inspektor J. H. Brauer und dem theol. Lehrer Loewe wurde in Hamburg eröffnet. Die erste Missionsarbeit fand man 1842 unter den Maori auf Neuseeland und behielt sie bei,

bis die Maori Christen geworden waren und der letzte Missionar 1894 in Neuseeland starb. Ein zweites Missionsfeld in Indien wurde 1843 unter den Telugu in Angriff genommen, aber 1850 an die amerikanischen Lutheraner abgegeben, weil man für Indien nicht die nötigen Mittel und theologischen Kräfte zu haben meinte. Das dritte Missionsfeld unter den Ewe auf der Sklavenküste Westafrikas ist 1847 besetzt, unter dem Inspektorat F. M. ¶ Zahns (1862—1900) mit vielen Opfern gehalten und gewonnen, unter A. W. ¶ Schreiber (1900—1913) zur höchsten kolonialen Blüte entfaltet, von M. ¶ Schlunk (1913—1927) durch die Not des Weltkrieges und der Inflation geführt und steht jetzt unter G. ¶ Stoevesandt (seit 1927) vor der Aufgabe des Aufbaus einer teils englisch teils französisch bestimmten, doch an ihrer Einheit festhaltenden etwa 28 000 Seelen zählenden Eingeborenen-Kirche. Ihr Unionscharakter ist bis heute festgehalten, obwohl das zu erregten konfessionellen Auseinandersetzungen führte und die Verlegung der Leitung von Hamburg nach Bremen notwendig machte. Ihr „Hinterland" bilden positive Gemeinden Bremens, Hamburgs, in geringerem Umfange Lübecks, ferner verschiedene Striche Oldenburgs. Die Ostfriesische Missionsgesellschaft und der Lippesche Missionsverein sind ihr besonders wertvoller Rückhalt. In Schularbeit und Einordnung von Diakonissen in den Missionsdienst war sie führend. — ¶ Missionsgesellschaften: I.

G. Müller: Geschichte der Ewe-Mission, 1904; — A. W. Schreiber: Bausteine zur Geschichte der N. M., 1911; — M. Schlunk: Die N. M. in Togo, 2 Bde., 1910 und 1912; — Derſ.: Geschichte und Eigenart der N. M., 1913. **Schlunk.**

Norden, Eduard, klassischer Philologe und Religionsforscher, * 1868 zu Emden, 1892 Privatdozent in Straßburg, 1895 ord. Prof. in Greifswald, 1898 in Breslau, seit 1906 in Berlin. — ¶ Bibelwissenschaft: II, 5 b.

Vf. u. a.: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, 1892; Die antike Kunstprosa, (1898) 1909—15 [2]; Vergil, Aeneis Buch VI, (1903) 1926 [3]; Agnostos Theos, (1913) 1926 [2]; Josephus und Tacitus über Jesus Christus, 1913; Germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania, (1920) 1923 [3]; Die Geburt des Kindes, 1924; Logos und Rhythmus, 1927. **Rühle.**

Nordische Missionen ist die zusammenfassende Bezeichnung für die Reste der kath. Kirche in den nördlichen Ländern Europas, die als Enklaven in evg. Umgebung sich ohne feste hierarchische Organisation erhalten hatten. Die einzelnen Missionsstellen waren zugleich die Mittelpunkte für die Bestrebungen, in diesen Gebieten die Restauration des Katholizismus herbeizuführen. Die Zentrale dieser Bestrebungen war die päpstliche Nuntiatur in Köln (¶ Nuntien), deren Amtsbereich ganz Nordeuropa umfaßte. Eine Neuregelung dieser Verhältnisse erfolgte durch die 1622 errichtete ¶ Congregatio de propaganda fide in Rom, die eine Verteilung der nördlichen Missionsgebiete vornahm, indem sie Dänemark und Norwegen dem Nuntius in Brüssel, Schweden dem polnischen Nuntius und Norddeutschland dem Nuntius in Köln überwies. Die Vermehrung der Katholiken in der norddeutschen Diaspora führte dazu, daß 1667 ein apostolisches Vikariat für Norddeutschland errichtet wurde, von dem ein Teil 1709 als besonderes Vikariat dem Weihbischof von ¶ Osnabrück zufiel. Nach den politischen Wirren des napoleonischen Zeitalters wurden verschiedene Teile des Gebietes der Norddeutschen Missionen den benachbarten Bistümern angegliedert; Sachsen und Anhalt wurden besondere Vikariate; der Rest wurde nach dem Scheitern des Planes ¶ Gregors XVI, ihn in einem eigenen Vikariat unter einem Bischof i. p. i. in Hamburg zusammenzufassen, der Verwaltung des Bischofs von Osnabrück unterstellt. Dieses im Vergleich zu früher stark verkleinerte Vikariat der N. M. umfaßte die beiden Mecklenburg, die freien Städte Hamburg, Lübeck und Bremen, Schaumburg-Lippe und das oldenburgische Fürstentum Lübeck (Eutin). Da das zwischen dem Hl. Stuhl und Preußen am 14. Juni 1929 abgeschlossene Konkordat (Artikel 2 Nr. 3) bestimmt, daß dem Bistum Osnabrück die bisher von seinem Bischof verwalteten Missionsgebiete einverleibt werden, ist das Vikariat der N. M. als erloschen zu betrachten.

O. Meier: Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht II, 1853, S. 248 ff. 507 ff; — M. Lehmann und H. Granier: Preußen und die kath. Kirche seit 1640, 9 Bde., 1878 bis 1902; — Phil. Hiltebrandt: Preußen und die römische Kurie I, 1910; — Fr. W. Woker: Aus norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jhd.s, 1884; — Derſ.: Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers A. Steffani, 1885; — Derſ.: A. Steffani, B. v. Spiga, 1886; — A. Pieper: Die Propaganda-Kongregation und die N. M. im 17. Jhd., 1886; — H. V. Sauerland: Katholizismus und Protestantismus in den norddeutschen Diözesen 1607 (RQ 14, 1900, S. 384 ff); — P. Wittichen: Zur Geschichte des Apost. Vikariats des Nordens zu Beginn des 18. Jhd.s (Quellen und Forschungen 6, 1903/04, S. 343 ff); — Missiones catholicae anno 1922, 1922, S. 7 f. † **Mirbt.**

Normannen, eigentlich Wikinger (d. i. Krieger), bei den Engländern Dänen, bei den Iren Ostmannen genannt, die germanische Bevölkerung Skandinaviens, die als Seeräuber unter Seekönigen seit Karl dem Großen die Küsten Frankreichs und der Niederlande plünderten, auch in die Flüsse drangen und hier Niederlassungen gründeten. Sie eroberten dreimal Paris und liefen auch in die Garonne und Rhone ein. Ludwig III schlug sie 881 bei Saulcourt, verherrlicht durch den Ludwigsleich. Deutschland brandschatzten sie unter Karl dem Dicken bis Metz, Mainz und Worms; erst Arnulf setzte ihnen 891 an der Dyle in Brabant ein Ziel. Karl der Einfältige machte Rollo, der zum Christentum übertrat, zu seinem Schwiegersohn und überließ ihm 911 die untere Seine (Normandie). Die N. verschmolzen rasch mit den Franzosen. — Länger hatte ¶ England (: 1 a. b) zu leiden. Alfred d. Gr. hielt sie noch im Schach; aber unter Sven eroberten sie 1002 den größten Teil des Landes. Svens Sohn Knut d. Gr. (¶ Dänemark, 1; ¶ England, 1 b) war Herr von Dänemark, Norwegen und England. Als Harald, der Sohn Eduards des Bekenners, den Versuch machte, die Herrschaft für die ¶ Angelsachsen zurückzuerobern, trat dem der französische Normannenherrscher Wilhelm der Eroberer bei Hastings 1066 siegreich entgegen. Seitdem verschmolzen auch hier N. und Angelsachsen. — Im Mittelmeer fanden die N. anfangs an Westgoten und Arabern ebenbürtige Gegner. Als Pilger besuchten sie im 11. Jhd. die hl. Grotte am Garganus und mischten sich von da aus in die Streitigkeiten der süditalischen Herren mit Griechen und Sarazenen. Ihre Tapferkeit empfahl sie den kämpfenden Parteien. Sie bauten Aversa und gründeten unter Raimulf eine selbständige Grafschaft. Die ausgedehnte Familie Tankreds von Hauteville hat diese Herrschaft befestigt. Sie überwanden Sarazenen und Griechen und teilten Apulien unter sich. Dadurch gerieten sie in den Bereich der Päpste. Schon ¶ Benedikt VIII hatte normannische Ritter 1017

gegen die Griechen verwendet. Aber ihr Vordringen unter den Söhnen Tankreds brachte Verwicklungen, die seit 1050 ¶ Leo IX in Anspruch nahmen. Seine Hoffnung, sich mit Tankreds Sohn Drogo zu verbinden, wurde durch dessen Ermordung zunichte. Statt dessen besiegte Humfred den Papst 1053 bei Civitate und hielt ihn neun Monate kriegsgefangen in Benevent. Das Schwanken der päpstlichen Politik sowie ihre Konflikte mit Deutschland und den Griechen (¶ Byzanz, 3 b, Sp. 1413) kam den N. zustatten. Robert Guiscard wurde 1057 Graf von Apulien; Richard von Aversa gründete das Fürstentum Capua. Es war Hildebrands (¶ Gregor VII) Meisterstück, daß er die N., die sich nicht mehr verdrängen ließen, als Bundesgenossen der Kurie gewann. Anfang 1059 suchte er Richard in Capua auf; im August kam es zum Vertrag von Melfi. ¶ Nikolaus II belehnte Robert Guiscard mit Apulien, Calabrien, Sizilien, Richard mit Capua; beide gelobten dem Papste Treue, Unterstützung gegen auswärtige Feinde und Schutz zukünftiger Papstwahlen. Mittelbar wurden damit zum ersten Male die päpstlichen Ansprüche auf die Gebiete der sogenannten ¶ Konstantinischen Schenkung von fürstlicher Seite anerkannt. Auch konnte, gestützt auf diese Verhandlungen, die gleichzeitige Lateransynode bei dem neuen Papstwahlgesetz (¶ Papstwahlen) die Mitwirkung des deutschen Königs außer acht lassen. Dagegen blieb die politische Lage unsicher. Zwar zwangen die N. den Gegenpapst ¶ Benedikt X zur Kapitulation, ließen sich aber sonst von der Kurie politisch nicht beeinflussen. Robert Guiscard, obwohl sechs Jahre im Bann, half Papst ¶ Gregor VII nicht gegen König ¶ Heinrich IV. Erst als letzterer auch Campanien und Apulien bedrohte, besetzte Robert Rom, aber nur um es zu plündern und den Papst in der Verbannung von Salerno sterben zu lassen. Nachdem normannische Ritter unter Tankreds gleichnamigem Enkel beim ersten Kreuzzug (¶ Kreuzzüge, 2) eine Rolle gespielt hatten, vereinigte Roger II, Robert Guiscards Neffe, das ganze normannische Gebiet 1130 zum Königreich Neapel und Sizilien mit der Hauptstadt Palermo, im Einvernehmen mit den Päpsten. Daß die Gebiete 1189 durch Verheiratung des Hohenstaufen Heinrichs VI mit Constanze im Erbwege an die Hohenstaufen fielen (¶ Friedrich II, der Hohenstaufe), wurde für die Kurie der Grund, diese zu vernichten (¶ Papsttum: I). — N. waren auch die Waräger, die sich im Südosten des Finnischen Meerbusens festsetzten, unter Rurik († 879) das russische Reich mit Nowgorod gründeten (¶ Rußland) und bis an die Grenzen des griechischen Reiches vordrangen. Seit Annahme des Christentums unter Wladimir d. Gr. verschmolzen sie mit den Slaven.

Außer den allgemeinen Weltgeschichten und den Ländergeschichten vgl. H. Dondorf: Die N. und ihre Bedeutung für das europäische Kulturleben im Mittelalter, 1875; — J. Sternstrüp: Normannerne, 4 Bde., 1876—82; — G. Kaufmann: Die normannischen und romanischen Staatenbildungen (in Ulsteins Weltgeschichte II, 1909, S. 193 ff); — L. von Heinemann: Geschichte der N. in Unteritalien und Sizilien, 1894; — F. Chalandon: Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, 2 Bde., Paris 1907; — KL² IX, S. 500 ff; — RGG¹ IV, Sp. 829 ff (dort Einzelliteratur). **Wiegand.**

Normen, geistige. Norm, lat. norma, bezeichnet ursprünglich den Maßstab des Richtungsunterschiedes mehrerer Graden. Wesentlicher als dieser mathematische Sinn ist die Bedeutung, die der Begriff in der Jurisprudenz, in der Ethik und in der Logik gewonnen hat; ja auch der Versuch, die Aesthetik zur Normwissenschaft (¶ Erkennen, Sp. 238) zu machen, ist nicht unterblieben (¶ Cohen). Dagegen waren auf theologischem Boden die Bemühungen, die Inhalte der Frömmigkeit als normativ zur Anerkennung zu bringen, vergeblich. Der eine Versuch, die Normbestimmtheit der Religion herauszustellen, wurde von ¶ Kant unternommen. N. bedeuten die eigentümliche Notwendigkeit des durch das Sittengesetz bestimmten Handelns. Normativ ist „ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre". Damit werden also die N. für die Sittlichkeit allein in Anspruch genommen; der Primat der praktischen Vernunft stellt auch die Normativität des Gottesbegriffs (¶ Gottesbeweise) heraus. Denn insofern die Norm das Prinzip alles Handelns und seiner Beurteilung ist, hat die Gottesvorstellung die höchste Allwirksamkeit, sie ist die absolute Norm (Opus Postumum). Diese alleinige Betonung des sittlichen Moments in der Religion hat ¶ Fichte fortgesetzt; sie ist für die ethische Religion herrschend geblieben (W. ¶ Herrmann). — Zu dieser Theorie stellt ¶ Schleiermacher eine andere, weiter ausgreifende. Norm ist nicht bloß Geltungsform und Beurteilungsmaßstab im Sittlichen (Kant), sondern „die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Gesamtbewußtsein = Gattungsbewußtsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schließt, weil darin alle als eins gesetzt sind". Die Norm ist nicht bloß eine „Anmutung" eines Gebietenden gegenüber einem Gehorchenden, sondern der Mut zum Handeln erweist seine Wirkung auf die innere Haltung des Menschen zu seiner Umgebung. In dieser Lebenshaltung entfalten sich die N., die als Wertgefühle und Wertgedanken nun in einer Gesamtheit von Menschen gelten. Die Härte der Unterwerfungsforderung unter den normativen Pflichtbegriff wäre ergänzt durch die Weichheit persönlicher freiwilliger Hingabe an den normativen, d. h. wertvollen Lebensvollzug. Die Führung Gottes als Schöpfers und Erhalters zieht das Vertrauen der Menschen auf sich, und die Gottesliebe zu den Menschen ist die Norm des frommen Menschenlebens in dem Doppelsinn der schlechthinnigen Abhängigkeit und schlechthinnigen Freiheit zugleich. — Aus dem ästhetischen Gefühl (¶ Schiller, ¶ Schleiermacher, ¶ Fries) hat sich neben die ethisch-juridische Auffassung (N. sind Ausdruck des Sittengesetzes) die ethisch-religiöse Auffassung gestellt: N. sind Ausdruck der Geltung von Werten. Seit Ende des 19. Jhd.s geht das gesamte europäische Denken auf die Normvorstellung der Werte (¶ Wertphilosophie) ein. Es ist ein von der Philosophie nicht beachtetes und von der Theologie nicht anerkanntes bedeutendes Verdienst A. ¶ Ritschls, den Versuch gemacht zu haben, die Wichtigkeit des Normgedankens für die Theologie herauszustellen, indem er das ¶ Werturteil als die spezifische Urteilsform dieser Wissenschaft erweisen wollte.

In der Philosophie fand der Normbegriff seine verschiedenartigste Fortbildung, in wertphilosophischer Deutung durch ¶ Husserl und ¶ Scheler ebenso wie durch ¶ Windelband, ¶ Rickert, ¶ Spranger. Eine charakteristische Formulierung des Normgedankens findet sich bei Hönigswald, Vom Problem der Idee (Logos XV, 1926, S. 278): „Die Idee bedeutet die Geltung als Bedingung des Vollzugs, die Geltung als Norm."

Ernst ¶ Troeltsch hat die entscheidende Bedeutung des Problems für die christliche Religionslehre gesichtet und die Verbindung von Theologie und Philosophie wieder herstellen wollen, indem er die N. im

geschichtlichen Leben aufwies. N. sind gesollte Werte oder „objektive Zwecke", die sich vom Individuum lösen und über ihm gelten. Gewiß, das Individuum setzt diese Werte und will nach ihnen leben, aber in höherem Auftrag. Ob dieser als Geistesgesetz der Geschichte oder als Gott symbolisiert wird, bleibt sich gleich. Genug, daß „hoch über der Zeit und dem Raume webt lebendig der höchste Gedanke". Norm gewinnt vollen Gehalt in der Religion: in der Unbedingtheit des Glaubens enthüllt sich ihr letzter Sinn. Und so ist sie der entscheidende Hindeut des Menschengeistes aus seiner Relativität auf transzendentale Absolutheit.

J. Kaftan: Sollen und Sein, 1872; — Derſ.: Die Philosophie des Protestantismus, 1917; — K. Binding: Die Normen und ihre Uebertretung, 1916[3]; — W. Herrmann: Ethik, 1913[5]; — E. Troeltſch: Der Historismus und seine Probleme, 1922; — E. Grimm: Das Sittliche, 1928. **Bornhausen.**

Norrby, Carl Johannes, evg. Theologe, * 1870 in Visby (Gothland), 1904 Pfarrer in Lovö und Schloßprediger in Drottningholm, 1905 Hofprediger, 1909 Vorsteher der Diakonissenanstalt Ersta in Stockholm. Anerkannter Förderer des schwedischen Diakonissenwesens.

Gab heraus: Tro och liv, dagliga betraktelzer, 1925; Ur djupen, psaltarebetraktelser I—II, 1928. **Th. Tiedje.**

Norström, Vitalis (1856—1916), * in Åmål, Schweden, 1885 Dozent in Uppsala, 1891 Prof. der Philosophie in Gothenburg, charaktervoller und tiefgrabender Denker, der selbständig und scharf auf ähnlichen Wegen wie ¶ Eucken einen zähen Kampf gegen den Naturalismus führte. Auf dem Grunde des Idealismus wollte er in der Religion die Macht sehen, die das Recht hätte, das letzte Wort der Erkenntnis zu sprechen.

Vf. Grunddragen af Herbert Spencers Sedelära, 1889; Tankelinjer, 1905; Den nyaste människan, 1907; Das tausendjährige Reich, 1907; Naturkunskapens självbesinning, 1908; Religion och tanke, 1912. — Nach seinem Tode hrsg.: Om viljans frihet, 1917; Tal och tankar, 1919; Brev, 1924. **Aulén.**

Norton, 1. Andrews (1786—1853), amerikanischer ¶ Unitarier, war 1811 Lehrer der Mathematik in Harvard, 1813 ebenda Bibliothekar und Lehrer für biblische Wissenschaften, nach Gründung der Harvard Divinity School (1819) bis 1830 Prof. der biblischen Literatur. Er galt als hervorragender Exponent des Unitarismus, gleich scharf in seinem Protest gegen den Calvinismus wie in seiner Opposition gegen die naturalistische Theologie ¶ Parkers.

Seine literarisch einflußreichsten Werk sind: The evidences of the genuineness of the gospel I, 1837; II—III, 1844 (1846 [3] von seinem Sohn Charles N.) und The internal evidences etc., 1855 (von demselben hrsg.). — Vgl. RE [3] XIV, S. 213 f.

2. Charles (1827—1908), amerikanischer Gelehrter, Sohn von 1., begann im Geschäftsleben, war 1864—68 Herausgeber der North American Review und 1875—98 Prof. der Kirchengeschichte in Harvard. Er stand sowohl dem Namen „Unitarier" wie auch der Gründung der unitarischen Gemeinschaft ablehnend gegenüber. Er gab die Arbeiten seines Vaters nach dessen Tode heraus. **Haupt.**

Norwegen.

1. Mittelalter; — 2. Dänische Periode; — 3. Seit 1814.

1. Die Christianisierung N.s (¶ Christentum: III, 3 b) geschah wie in anderen germanischen Ländern in engstem Zusammenhang mit der Sammlung des Reiches und wurde daher hauptsächlich durch die reichsgründenden Könige durchgeführt. Den ersten Versuch machte der in England erzogene Haakon Adalsteinsfostri (um 935—61). Aber die eigentlichen Begründer des Christentums wie des norwegischen Gesamtstaates wurden doch die zwei Olave. Der in England getaufte Wikingerkönig Olav Tryggvasſön (995—1000) sammelte und führte die Küstengebiete zum Christentum über und sandte auch nach den Kolonien im Westen (¶ Island, Färöer, Orknöer usw.) christliche Missionare. Olav Haraldsſön (1015—30), in England bekehrt, in Rouen getauft, führte sowohl die Reichssammlung als die Christianisierung durch und legte mit Hilfe angelsächsischer Geistlicher (Bischof Grimkell u. a.) und nach angelsächsischen Mustern den Grund zu einer kirchlichen Gesetzgebung und Organisation. Ein von England unterstützter Aufruhr der heidnischen Stammeshäuptlinge brachte ihn in der Schlacht bei Stiklestad 1030 ums Leben. Aber eben das wurde sein Sieg; bald wurde er überall als Nationalheiliger verehrt. Der Gegensatz zu England bahnte dem Einfluß ¶ Hamburg-Bremens den Weg. Harald Hardraade (1047—66) bekämpfte zwar aufs eifrigste ¶ Adalbert von Bremen. Aber sein Nachfolger Olav Kyrre (1066—93) erkannte ihn an und schloß die hierarchische Organisation (vorläufig drei Bistümer, später fünf) im Anschluß an Hamburg-Bremen ab. Jetzt meldete sich aber auch das bisher ganz im Hintergrunde stehende Rom. 1103/04 kam durch päpstliche Politik die norwegische Kirche unter das nordische Erzbistum ¶ Lund, wurde aber 1152 zu einer selbständigen Kirchenprovinz erhoben (Metropole ¶ Drontheim) unter direkter Unterordnung unter Rom. Seitdem machte auch erst die Romanisierung Fortschritte, und der Kampf zwischen Hierarchie und Königtum entbrannte. 1163/64 mußte der illegitime König Magnus Erlingsſön, um gekrönt zu werden, gegenüber dem eifrigen Gregorianer Erzbischof Eystein († 1188) sein Land von „Gott und St. Olav", d. h. dem norwegischen Erzbischof, zu Lehen nehmen. Dies wurde zwar von dem als Priester erzogenen König Sverre (1177—1202), einem „norwegischen Hohenstaufen", endgültig beseitigt. Aber unter seinen kirchenfreundlichen Nachfolgern (Haakon Haakonsſön, 1217—63, u. a.) stieg die Hierarchie immer weiter empor, und mit dem Konkordat von Tunsberg 1277, das der Erzbischof Jon Raude († 1282) dem Königtum abrang, kam sie zum Sieg. Seitdem bestand in N. eine ganz freie Kirche, die allmählich auch politische Herrscherrechte (Sitz der Bischöfe im Reichsrat u. a.) gewann. Sowohl politisch als geistig stand die norwegische Kirche des Mittelalters jetzt auf der Höhe. Doch setzte allmählich der Verfall ein. Dazu wirkte vor allem die seit 1380 eingeleitete Union mit ¶ Dänemark.

2. a. Die Reformation erfolgte in N. nicht durch irgendeine religiös-sittliche oder allgemein geistige und nationale Erhebung des norwegischen Volkes; dazu war dies unter der Mißwirtschaft des Königtums (Monopolisierung des Handels durch die Hanseaten) und dem Rückgang des norwegischen Adels und Bürgertums im späteren Mittelalter zu sehr zu einem Bauernvolk herabgesunken. Kleine Ansätze waren da. So entstand seit etwa 1526 durch einwandernde lutherische Prediger, unter denen ein deutscher Mönch Antonius als erster zu nennen ist, in Bergen eine lutherische Bewegung, die sich unter dem Schutze des Königtums (Friedrich I) auch anderswo ausbreitete; aber sie war zu schwach, um etwas zu bedeuten. Erst als Christian III in Dänemark gesiegt hatte und dort die Reformation einführte (1536 ff; ¶ Dänemark, 2), schlug auch für N. die Stunde der Reformation, aber dann in einer für N. höchst unerfreulichen Weise, indem Christian in seiner Handfeste

gegenüber dem dänischen Adel 1536 N. für eine dänische Provinz erklärte. Dies wurde zwar nicht ernstlich durchgeführt, vielmehr bildete N. auch jetzt gewissermaßen ein eigenes Reich mit einer eigenen Kirche. Aber die nationale Selbständigkeit verlor es doch, und damit war auch eine Reformation in überwiegend dänischen Formen gegeben. So wurde seit 1539 auch in N. die dänische Kirchenordinanz eingeführt, meist durch dänische Männer, die als Lehensvorsteher und Superintendenten nach N. versetzt wurden. Bibel (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 d), Liturgie, Gesangbuch (¶ Kirchenlied: I, 4) usw. wurden gleichfalls in dänischer Sprache eingeführt, und statt der früheren Romanisierung trat immer mehr eine Dänisierung des kirchlichen Lebens ein. Es versteht sich von selbst, daß dies der Reformation nicht günstig war, und das norwegische Volk widersetzte sich auch nach Kräften den dänischen lutherischen Einrichtungen; besonders wurde, neben dem Kampf um die Heiligenverehrung u. dgl., ein Streit um die Zehntenordnung (Drei- oder Vierteilung; die letztere in N. üblich) der Reformation sehr hinderlich. Aber allmählich mußte das Volk sich fügen, und dank der eifrigen Tätigkeit mehrerer tüchtiger Superintendenten (Gieble ¶ Pedersson, Jens Skjelderup und Anders Foß in Bergen, Franz Berg und Jens ¶ Nilsson in Oslo, Jörgen ¶ Eriksson in Stavanger u. a.) erfolgte wenigstens unter der Geistlichkeit eine kleine Renaissance, die doch vorläufig mehr humanistisch bzw. melanchthonisch als streng lutherisch gefärbt war. Zu Ende geführt wurde die Reformation erst unter Christian IV (1588—1648), indem er 1607 N. eine eigene lutherische Kirchenordinanz gab (hauptsächlich freilich doch nur eine Revision der dänischen) und unter Abweisung der Gegenreformation die Reste des Katholizismus unter der Geistlichkeit unterdrückte.

2. b. Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung hat N. auch noch unter der Vereinigung mit Dänemark erlebt, und zwar unter fortgesetzter Dänisierung des Kirchenlebens, die unter dem 1660 siegenden und alles in Kopenhagen zentralisierenden Absolutismus (vgl. ¶ Dänemark, 3) noch gesteigert wurde, aber auch unter wachsender Berücksichtigung N.s von seiten der Regierung und unter steigender Anteilnahme desselben am geistigen und religiös-kirchlichen Gesamtleben der „Zwillingsreiche". Unter der Orthodoxie, die mit der Unterdrückung des Kryptocalvinismus und vollends mit der Absetzung des wegen Weigelianismus (¶ Weigel) angeklagten Lektors N. S. Chronich in Oslo 1652 siegte, machten sich mehrere norwegische Geistliche als Verfasser besonders von Katechismuserklärungen bemerkbar. Eine religiöse Liederdichtung sproßte auch hervor, besonders durch den frisch-volkstümlichen Nordlandspfarrer Petter Daß († 1708) und die Pfarrerwitwe Dorothe Engelbrechtstochter († 1716). Unter dem Pietismus, der seit Anfang des 18. Jhd.s von Deutschland und Dänemark her eindrang und unter Christian VI (1730—46) siegte, sind besonders die beiden norwegischen Missionsgestalten Thomas v. ¶ Westen und Hans ¶ Egede als Zeichen eines erstarkenden sowohl christlichen als nationalen Lebens zu nennen. Aber besonders unter der Aufklärung, die vor allem der in Kopenhagen angestellte Norweger Professor Ludvig Holberg (Geschichtsschreiber, Komödiendichter; † 1754) einleitete, und die seit etwa 1760 unter der norwegischen Geistlichkeit in ihren verschiedenen Formen eindrang, wurde der norwegische Einschlag im Gesamtleben der Reiche bemerkbar, und gleichzeitig bahnte sich, nicht zum wenigsten unter der Geistlichkeit, ein stärkeres Nationalgefühl an. So schuf der allseitig gelehrte Bischof Joh. Ernst Gunnerus in Drontheim († 1773; supranaturalistischer Theologe, Naturrechtslehrer, Botaniker usw.; Institutiones theologiae dogmaticae, 1755) 1760 mit anderen zusammen die erste norwegische Wissenschaftsgesellschaft in Drontheim und formulierte als erster auch die Forderung einer (1811 verwirklichten) norwegischen Universität (¶ Oslo, 1). In derselben Richtung wirkten der als Redner, Dichter und auch als Bekämpfer des Rationalismus bekannte Bischof J. N. Brun in Bergen († 1816) und viele andere. An eine Scheidung von Dänemark dachte freilich niemand. Aber die europäischen Kriegswirren brachten eine Aenderung: 1814 wurde N. von Dänemark plötzlich losgerissen.

3. a. Mit der politischen Scheidung von Dänemark wurde N. auch wieder kirchlich frei. Das bedeutete nicht, daß jetzt auch eine freie Kirche geschaffen wurde; vielmehr blieb in der Hauptsache das alte, von der Dänenzeit ererbte lutherische Staatskirchensystem bestehen, zum Teil auch mit dem alten absolutistischen Staatskirchenrecht. Aber eine rein nationalkirchliche Entwicklung konnte beginnen, und mit der freien demokratisch-konstitutionellen Verfassung, die die Norweger sich jetzt gaben — die neue Union mit ¶ Schweden (1814—1905), wesentlich eine Personalunion, brachte darin keine größere Aenderung —, waren Voraussetzungen gegeben auch für eine freiere, volkstümlichere und eben deshalb auch stets nationalere Entwicklung des Kirchenlebens. Nur war nicht mehr an eine einheitliche Entwicklung zu denken.

Zwei Hauptrichtungen traten einander auf dem religiös-kirchlichen Gebiete sogleich zur Seite bzw. auch entgegen. Auf der einen Seite stand eine mehr orthodox lutherische, bzw. auch hochkirchliche, das Amt und die objektiven Momente der Kirche betonende (¶ Luthertum: II), wesentlich von der Geistlichkeit und der Theologenwelt getragen, darunter an führender Stelle besonders die von ¶ Grundtvig beeinflußten Professoren ¶ Hersleb und ¶ Stenersen und der ebenfalls von Grundtvig bestimmte W. A. ¶ Wexels, und auf der anderen Seite eine mehr demokratische und pietistische, die Bekehrung, die Heiligung und das allgemeine Priestertum der Gläubigen betonende, besonders von dem Laienprediger und späteren Volksheiligen H. N. ¶ Hauge und seinen Anhängern (¶ Erweckungsbewegung, 2 c) repräsentiert. Beide Richtungen waren stark antirationalistisch gestimmt und trugen, neben einem ebenfalls neuerwachten Herrnhutertum, dazu bei, den Rationalismus unter der Geistlichkeit und den Gebildeten allmählich zu untergraben, erwärmten sich auch allmählich für dieselben positiven Kirchenaufgaben wie Bibelausbreitung, Mission usw. (¶ Bibelgesellschaften, 1 b; ¶ Missionsgesellschaften: II, 5 b). Aber sie schieden sich im Kirchenbegriff und in der allgemeinen Kultureinstellung; besonders war auch die ¶ Laienpredigt eine Hauptstreitfrage, und überhaupt konnten sich die verschiedenen Erweckungsrichtungen nur schwer einigen.

Allmählich fanden sie sich doch weithin zusammen. Dazu trug bei, daß die Laienpredigt durch die Aufhebung des alten Konventikelverbotes 1842 endlich anerkannt wurde, was die Haugeaner mit der Kirche versöhnte. Sie entwickelten sich von nun an, indem sie ihre strenge Gesetzlichkeit allmählich aufgaben, immer mehr kirchlich und streng orthodox-lutherisch, und da gleichzeitig immer mehr Geistliche und Gebildete auch von der pietistischen Erweckung ergriffen wurden und für ihre Missionsideale sich er-

wärmten, war ein Zusammengehen möglich geworden. Freilich wurde jetzt auch, besonders seit den religiös hoch erregten fünfziger Jahren, ein radikal weltflüchtiger und demokratischer Pietismus entfesselt, der sich dem Sektentum immer mehr näherte und zum Teil in Sektentum umschlug; so die Lammersche Freie Apostolische Gemeinde 1856, die auf den Pfarrer Gustav Adolph Lammers († 1878) in Skien (Südnorwegen) zurückgeht, die Jarlsbergsche Freigemeinde 1871, die Norwegische Luth. Freikirche 1877 u. a. m. Und auf der anderen Seite setzte jetzt auch, schon von Wexels leise angebahnt, eine entschiedenere ¶ Grundtvig'sche Strömung ein, die mit ihrem volkstümlich-„fröhlichen" Christusglauben und allgemeinen Kirchen- und Apostolikumglauben sowohl gegen den Orthodoxismus als besonders gegen den Pietismus sich aufbäumte. Aber eben die Verbindung mit der stets fortschreitenden Verweltlichung der Kultur trieb die orthodox-pietistischen Kräfte zusammen, und aus der Krisis der fünfziger Jahre entstand unter Führung besonders Gisle ¶ Johnsons eine große, sowohl Hauge als Luther kanonisierende orthodox-pietistische Kirchenpartei, die in der Folgezeit die herrschende wurde und zum Teil noch herrscht. Sie trat für allerlei Reformen im Kirchenleben ein, darunter auch für eine Reform der Kirchenverfassung im Sinne einer mit Lehr- und Kirchenzucht ausgerüsteten demokratischen Synodalordnung. Aber da dies nicht gelang, warf sie sich um so mehr auf die übrigens längst begonnene freiwillige Organisation. Neben einer freiwilligen Synodalordnung (Stifts- und Landessynoden), wozu später auch ein freiwilliger Kirchenrat gekommen ist, schuf sie unter der Leitung Gisle Johnsons u. a., meistens die Wortverkündigung, aber immer mehr auch die Tatmission vor Augen, eine Menge von freiwilligen Organisationen für innere und äußere Mission. Genannt sei besonders die von Gisle Johnson u. a. 1868 ins Leben gerufene „Lutherstiftung", die durch Aussendung von „Bibelboten" über das ganze Land für Ausbreitung der Bibel und christlicher Literatur usw. wirken sollte. Sie vermochte zwar, weil vom alten Vorurteil gegen die Laienpredigt noch nicht ganz freigemacht, nicht die mehr demokratischen Pietisten zu sammeln, auch nicht nachdem sie sich 1891 in die die Laienpredigt voll anerkennende und ganz demokratisch organisierte „Norwegisch Lutherische Innenmissionsgesellschaft" verwandelt hatte; vielmehr entstanden jetzt, besonders auf dem Westlande, aber später auch anderswo, eine Reihe von selbständigen und sich zum Teil ganz unkirchlich entwickelnden Organisationen, so z. B. der Chinamissions-Bund 1891, der Westländische Innenmissions-Verband 1898 u. a. m. Aber sie blieb doch die größte Organisation dieser Art, zugleich auch die kirchlichste, und hat sich im Kirchenleben immer mehr geltend gemacht, zum Teil auch als kirchenpolitische Größe (größte Unterabteilung ist der Osloer Innenmissions-Verein von 1855, stark philanthropisch). Neben ihr stehen eine Reihe von spezielleren Innenmissions-Organisationen: die Norwegische Bibelgesellschaft 1816 (Hauptleistung: die norwegische Bibelübersetzung, 1904 fertig; ¶ Bibelübersetzungen: V, 3 d); die Gesellschaft für Herausgabe christlicher Andachtsbücher 1820; die Seemannsmission 1864; die Diakonissenanstalt in Oslo 1868; die Finnenmission 1888; der Sonntagsschul-Bund 1889; die Landstreichermission 1896 u. a. m. Von Gesellschaften für äußere Mission seien genannt: Die Norwegische Missionsgesellschaft 1842 (¶ Missionsgesellschaften: II, 5 b; Hauptorganisator L. ¶ Dahle), die Israelsmission 1844, die Santhalmission 1867 (mit Dänemark zusammen; L. O. ¶ Skrefsrud, † 1910); die Mission der norwegischen Kirche (durch ¶ Schreuder 1873 begründet; Natal, Zulu usw.). — Gegenüber diesem, in sich zwar nicht gleichartigen, aber nach außen ziemlich gesammelten Aufmarsch der orthodox-pietistischen Kräfte, die sich auch im Geistesleben überlegen betätigten (vgl. die Systematik Gisle ¶ Johnsons, die Symbolforschungen C. P. ¶ Caspars, die Kirchengeschichtsschreibung A. Chr. ¶ Bangs, die Liederdichtung M. B. ¶ Landstads usw.) vermochte sich die grundtvigisch beeinflußte Richtung nur schwer zu behaupten. Sie machte einen bedeutsamen Einsatz durch ihre ¶ Volkshochschulen (vgl. u. a. Chr. A. ¶ Bruun) und hat durch ihre Pflege des Nationalen und Gemeinchristlichen stark dazu beigetragen, eine mehr nationalkirchliche Gesinnung und auch ein mehr „freisinniges Christentum" in weite Kreise des Volkes zu verbreiten, besonders unter der geistig mehr erweckten Bauernjugend. Aber sie trat doch allmählich zurück und ging meistens in eine mehr allgemein nationalromantische Bewegung über, die sich mehr nur äußerlich zur Kirche hält. Statt ihrer haben andere Kräfte die religiös-kirchliche Oppositionsrolle gegenüber der orthodox-pietistischen Partei übernommen.

3. b. Seit den achtziger Jahren drang in Verbindung mit dem Durchbruch des modernen Geisteslebens die moderne oder, wie sie in N. allgemein heißt, liberale Theologie allmählich ein und kam nach dem Tode Johnsons und Casparis sogar in der theologischen Fakultät zur Herrschaft (¶ Oslo, 1). Das entfesselte, vom Bischof J. C. ¶ Heuch eingeleitet, einen heftigen Streit, der sich immer mehr zu einem Kampf gegen die tolerante Staatskirche entwickelte. Besonders heftig wurde der Kampf, als der ausgesprochen liberale J. ¶ Ording 1906 zum Nachfolger Fredr. ¶ Petersens als Professor der systematischen Theologie ernannt wurde, der konservative Kultusminister schied aus dem Ministerium aus. Der orthodoxe Professor S. ¶ Odland legte seine theologische Professur nieder und gründete 1908 in Oslo eine sogenannte freie Gemeindefakultät (¶ Oslo, 2), und in der Folgezeit entbrannte wie nie zuvor der Kampf für eine „freie Volkskirche", eine „freie Staatskirche", oder was für Formen für eine freie Kirche unter den Konservativen bevorzugt wurden; die Konservativen sind ja hier überhaupt nie ganz einig gewesen. Doch hat sich der Kampf allmählich gelegt, nachdem der Staat durch Anerkennung der Gemeindefakultät und durch Kirchenreformen (s. u.) sich bereit gezeigt hat, den Konservativen in bezug auf größere Freiheit für die Kirche wenigstens teilweise entgegenzukommen. Eine starke Animosität gegen die liberale Theologie hat sich freilich in weiten Kreisen des im ganzen konservativen Kirchenvolkes gehalten und wird von verschiedenen Seiten fortwährend geschürt; sie äußerte sich z. B. auch in dem Kampf gegen die Ernennung Jens ¶ Gleditschs zum Bischof von Drontheim 1923. Aber eine steigende Müdigkeit am kirchlichen und theologischen Streit hat sich in immer weitere Kreise ausgebreitet und wirkt dämpfend auf den konfessionellen Hader. Die Liberalen (jetziger Führer J. Lyder ¶ Brun, früher besonders Fredr. ¶ Petersen, dann Thorvald ¶ Klaveneß) haben sich auch immer mehr von den konfessionellen Streitproblemen abgewandt und zu anderen Problemen und Aufgaben hingewandt. — Es sind natürlich auch ganz andere Kräfte, die die norwegische lutherische Kirche bedrohen als

die im ganzen ziemlich konservativ gebliebene liberale Theologie: vor allem eine stark voranschreitende und ziemlich kirchenfeindliche Sozialdemokratie, dazu auch eine verstärkte römisch-kath. Propaganda (s. 3 d), eine rege Sektenpropaganda (vgl. u. a. die Barrattsche ¶ Pfingstbewegung, seit 1907), eine theosophische Propaganda u. a. m. Auch das wirkt dämpfend auf den innerkirchlichen Streit. Und im ganzen halten die verschiedenen kirchlichen Richtungen alle zur alten nationalen Volkskirche.

3. c. Nach der wiederholt revidierten Verfassung vom 17. Mai 1814 ist die norwegische lutherische Kirche eine Staatskirche. Aber sie ist immer volkskirchlicher und freier geworden und dazu auch nationaler. Die gesetzgeberische und bewilligende Gewalt liegt, vom rein Rituellen abgesehen, in den Händen des volkserwählten, aber nicht konfessionell gebundenen Stortings, die ausübende Gewalt mit Einschluß der Anordnung des Gottesdienstes in den Händen des konfessionell gebundenen Königs und der Regierung, von der wenigstens über die Hälfte (darunter selbstverständlich der Kirchen- und Unterrichtsminister) ebenfalls der Staatskirche angehören muß. Eine Synode oder selbständig beratende Kircheninstanz besteht nicht, außer in rein freiwilliger und die Regierung nicht verpflichtender Form. In wichtigeren Kirchenfragen holt aber der Kirchenminister Gutachten bei den Bischöfen und den theologischen Fakultäten ein. — Nach der jetzigen Einteilung zerfällt die Volkskirche in sieben „Bistümer" (früher „Stifte"), die seit 1918 nationalere Namen erhalten haben, nämlich: Oslo (früher Kristiania), Nidaros (früher Trondhjem), Björgvin (früher Bergen), Hålogaland (früher Tromsö), Agder (früher Kristianssand), Hamar und (seit 1924) Stavanger. Von den Bischöfen gilt der von Oslo als primus inter pares. Die Bistümer zerfallen wieder in 91 Propsteien, 519 selbständige Pfarreien mit mehr als 1200 Kirchen und Kapellen und 713 Geistlichen. Auf jeden Geistlichen fallen durchschnittlich 4269 Kirchenmitglieder, in den Städten 5000—10 000. Die Geistlichkeit, die übrigens auch in den Volksschulkommissionen mitwirkt und die Aufsicht über den öffentlichen Religionsunterricht führt, wird vom König ernannt; doch haben die Gemeinden und auch die Geistlichkeit selbst hier große Rechte erhalten (s. u.). Offizielle Bekenntnisschriften sind noch die im norwegischen Gesetz von 1686 gebotenen (Augustana; Luthers kleiner Katechismus, die drei ökumenischen Symbole); aber das jetzige Ordinationsgelübde verpflichtet nur auf „Gottes Wort, wie es in der Hl. Schrift gegeben ist und unsere Kirche in ihren Bekenntnisschriften davon zeugt". Gottesdienst und kirchliche Handlungen sind zuletzt durch das in zwei sprachlichen Redaktionen („Riksmaal" und „Neunorwegisch") vorliegende Altarbuch von 1920 reguliert. Jetzige Gesangbücher sind seit 1926 (¶ Kirchenlied: I, 4): 1. das durch Gustav M. ¶ Jensen u. a. revidierte ¶ Landstad'sche Gesangbuch (enthält auch viele neunorwegische Lieder, besonders von Elias ¶ Blix); 2. Nynorsk salmebok (ganz neunorwegisch). Die Wahl zwischen den verschiedenen Liturgien und Gesangbüchern steht den Gemeinden zu, die allmählich ein bedeutendes Selbstverwaltungsrecht erhalten haben. Am wichtigsten wurde hier das Gemeinderatgesetz von 1920, wodurch endlich die Lokalgemeinden organisiert wurden und große Rechte erhielten, u. a. das Recht, bei Erledigung einer Pfarrstelle ihre Wünsche auszusprechen und sogar bei Propst- und Bischofswahlen, mit der Geistlichkeit zusammen, Vorschläge zu machen. Seit der Freigabe der ¶ Laienpredigt 1842 (s. oben) haben Laien allmählich gewisse Rechte erhalten, in der Kirche zu sprechen, seit 1913 auch bei ordnungsmäßigen Gottesdiensten zu predigen. 1913 wurde ihnen auch freie Abendmahlsverwaltung zugestanden, und zwar auch außerhalb der Kirche. Nach kirchlicher Ordnung dürfen jedoch nur solche Laien, die vom Bischof bestellt sind, das Abendmahl verwalten.

3. d. Durch das Dissentergesetz 1845 und das Judengesetz 1851 erhielten christliche Dissenter und Juden freie Religionsübung, die das neue Dissentergesetz von 1891 erweiterte, und der auch bürgerliche Rechte allmählich nachfolgten. Wahlfreie Zivilehe wurde 1918 eingeführt. Diese Neuordnungen sind auch dem Katholizismus zugute gekommen, der erst im 19. Jhd. wieder Eingang in N. gefunden hat, seit 1897 auch Ordensniederlassungen begründen durfte, mit Ausnahme der noch heute offiziell ausgeschlossenen Jesuiten. Zu den ¶ Nordischen Missionen gehörig und bis 1869 vom Apostolischen Vikariat Schweden mitverwaltet, wurde N. 1869 eigene apostolische Präfektur unter dem Franzosen Bernard, dann unter ¶ Fallize Apostolisches Vikariat und hat seit diesem neues Leben gewonnen. 1930 ist zum erstenmal seit der Reformation wieder ein Norweger zum kath. Bischof ernannt worden: O. Offerdahl. Die Zahl der Katholiken ist aber trotz reger Propaganda und vielbesprochener Uebertritte namhafter Personen wie ¶ Krogh-Tonning (1900), Sigrid ¶ Undset (1925) nur wenig angewachsen; bei der Konfessionszählung des Jahres 1900 waren es: 1888, bei der des Jahres 1920: 2612. Organ der Katholiken ist seit 1889 das Wochenblatt St. Olav.

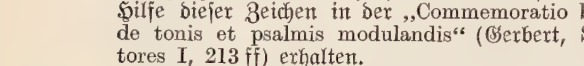
3. e. Statistik. Die Einwohnerzahl betrug am 31. Dez. 1920: 2 649 775. Zur lutherischen Volkskirche gehören: 2 578 714; zu lutherischen Freigemeinden: 18 204; Römische Katholiken: 2612; Methodisten: 11 455; Baptisten: 7214; Adventisten: 1928; Mormonen: 464; Juden: 1457; keiner Religionsgesellschaft angehörig: 16 999.

Die ältere Literatur in RGG[1] IV, Sp. 838; — RE[3] XIV, S. 214 ff; — Edv. Bull: Folk og kirke i middelalderen, 1912; — Fr. Paasche: Kristendom og Kvad, 1914; — Edv. Sverdrup: Fra Norges kristenliv, 1918; — Olaf Moe: Norges Kirke, 1919; — L. Selmer: Oplysningsmenn i den norske Kirke, 1923; — A. Seierstad: Kyrkjelegt Reformarbeid i Noreg, 1923; — V. H. Günther: H. N. Hauge, 1928; — A. Skrondal: Grundtvig og Noreg, 1929; — M. Gjessing: Norwegische Kirchenkunde, 1911; — Norvegia Sacra, Aarbok og Skrifter til Kunnskap om den norske Kirke i Fortid og Samtid, hrsg. von N. Oluf ¶ Kolsrud (seit 1921); — Norsk Teol. Tidsskrift (seit 1900); Tidsskrift for Teologi og Kirke (1930 ff). — Kirchliche Blätter: Luthersk Kirketidende; Kristelig Ukeblad; Dagen (sämtlich konservativ); Norsk Kirkeblad und Kirke og Kultur (beide liberal). **Brandrud.**

Notation. Die Ueberlieferung der kirchlichen Melodien war ursprünglich eine mündliche; Sängerschulen pflegten die Tradition. Von schriftlicher Fixierung der Weisen hören wir im Abendlande bis zum 8./9. Jhd. wenig. Noch ¶ Isidor von Sevilla betont im 7. Jhd., daß Melodien nicht geschrieben werden könnten. Es gab aber bereits Tonschriften, die der Praxis hätten nutzbar gemacht werden können, wie die griechische, die mit Buchstaben operierte. Sie wird auch von dem Musiktheoretiker ¶ Hucbald von Sankt Amand im 9. Jhd. zur Fixierung einiger weniger Alleluja-Melismen herangezogen und später vom Verfasser der „Musica enchiriadis" (10. Jhd.) und von Hermannus Contractus, dem gelehrten Mönche

der Reichenau († 1054), noch tiefergehend berührt. Ja, in der „Musica enchiriadis“ tritt uns sogar eine neue Tonschrift entgegen, die aus griechischem Geiste herausgeboren ist, die Dasia-Notation. Der Verfasser scheint von der Prosodia daseia auszugehen und an die griechischen Instrumentalzeichen für die Töne d e f g anzuknüpfen, indem er eine Folge von vier Zeichen auf nebeneinandergesetzte Viertongruppen mit der Anordnung Ganzton, Halbton, Ganzton anwendet und für die ganze Reihe so nutzbar macht, daß er sie bald um die Vertikalachse dreht, bald in normaler Stellung benutzt, bald die gedrehten und dann die normalen Zeichen auf den Kopf stellt und schließlich mit den ersten beiden umgelegten Zeichen endigt:

G A B C | d e f g | a h c′ d′ | e′ fis′ g′ a′ |h′ cis″



Ein ganzes Bündel kirchlicher Melodien ist uns mit Hilfe dieser Zeichen in der „Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis“ (Gerbert, Scriptores I, 213 ff) erhalten.

Wie die Griechen die Buchstaben als Mittel der Tonbezeichnung heranzogen, so auch die Lateiner. Das Alphabet von A bis P sehen wir im Gebrauch bei einer Tonschrift, die auf die Monochordteilungs-Buchstaben in der „Musica“ des ¶ Boethius († 525) zurückgeht und sich auf die damals übliche, dem Männergesang angepaßte Doppeloktave von A—a′ bezieht, die sogenannte boethianische Notation. Ihr ist die Erschließung der kirchenmusikalischen Praxis des Abendlandes im 11. Jhd. zu danken, indem sie im Meßtonale von Montpellier zu einer N. hinzutrat, die damals schon nicht mehr verstanden wurde, die Neumation. Aber auch der beschränktere Ausschnitt des Alphabets von A—G wurde bald auf die natürliche Tonreihe von C (¶ Hucbald), bald auf die von A (¶ Odo von Cluni) angewendet. In Choraltraktaten des Mittelalters sehen wir so manche kirchliche Melodie auf diese Weise übermittelt. Gelegentlich werden auch die Saiten eines Instrumentes hingezeichnet und ihnen die Textsilben aufgeschrieben und damit ebenfalls ein sicheres Mittel der Melodienotierung gewonnen.

Die eigentliche kirchliche N. des Mittelalters ist aber die Neumation. Zwei Arten werden vor allem unterschieden: Punkt- und Strichneumation. Erstere operiert mit Punkten, die nach Tonhöhen angeordnet sind (aquitanische Neumen), letztere mit Strich und Punkt als den Grundelementen, sowie deren Verbindung. Die Herkunft der Strichneumen aus der Interpunktion und der Zusammenhang mit den Sprachakzenten ist wahrscheinlich; sicherlich sind in ihnen aber auch erstarrte Handzeichen des Chorführers zu erkennen. Aus den einfachen Zeichen der virga / oder — und des Punktes . entstehen durch Zusammensetzung: ⌟| podatus = tief hoch, ⩘ clivis = hoch tief, ⸝ scandicus = drei aufsteigende Töne, ⸜. climacus = drei absteigende Töne, ſ torculus = tief hoch tief, ~ porrectus = hoch tief hoch usf. Bestand ein Zusammenhang der lateinischen und der byzantinischen Neumen, die für jedes diatonische Intervall auf- und abwärts besondere Zeichen und Zeichengruppen hatten (z. B. |_ ison = gleicher Ton, — oligon = Sekunde aufwärts, ⟍ kentema = Terz aufwärts, *l* hypsele = Quinte aufwärts; ˒ apostrophos = Sekunde abwärts, ⟋ elaphron = Terz abwärts, ϰ chamile = Quinte abwärts), so ist auch für die lateinische Neumation eine ursprüngliche Intervallbedeutung zu vermuten, wenn sie auch an Hand der überkommenen theoretischen Quellen nicht mehr nachweisbar ist. Tonliche Bedeutung gewinnen für uns die Neumen erst seit ihrer Verbindung mit Linien, den ursprünglichen Abbildern von Saiten. Seit etwa dem Jahre 1000 beobachten wir aber eine Unterscheidung von Linie und Zwischenraum. Nun verändern die Neumen im Zusammenhang mit dem Liniensystem ihre Gestalt, da der Schreiber unter Beibehaltung der alten Neumenformen die Lage der Töne im Liniensystem durch Verstärkung zu fixieren sich bemüht. Je nach der Federhaltung im Verhältnis zur horizontalen Schriftlinie ergeben sich bei senkrechtem Aufsetzen der breiten Federspitze quadratische Verdickungen und leichte Abstriche oder bei schrägem Aufsetzen rhombische Verdickungen und feste nagelförmige Abstriche. Die beiden Typen der Choralnotation, die römische oder quadratische und die gotische oder rhombische, entstehen und gewinnen beide für die einstimmige kirchliche wie weltliche Musik Bedeutung. Aus der Quadratnotenschrift mit den Grundwerten ┓ ■ ◆ entwickelt sich seit dem 12. Jhd. die Tonschrift der gemessenen Werte, die Mensuralnotation, die im 12./13. Jhd. die longa ┓, im 14./15. Jhd. die brevis ■ und später die semibrevis ◆ vornehmlich als Takteinheit ansah. Wurden ursprünglich volle Notenformen verwendet, so erkannte man im 15. Jhd. die leichtere Schreibbarkeit der leeren Noten. Um 1450 vollzog sich daraufhin ein Umschwung in der Schreibpraxis; es ergab sich das Wertmaterial: ┓ = longa, ⊢┤ = brevis, ◇ = semibrevis, ◊ = minima, ◊ oder ⧫ = semiminima, ◊ oder ⧫ = fusa, ◊ oder ⧫ = semifusa. Bei kursiver Schreibung wurden nach dreieckigen Durchgangsstadien ◢ bei den kleineren Werten von der semibrevis, unserer ganzen Note, abwärts die Ecken abgeschliffen, und es entstanden unsere noch heute gebräuchlichen runden Notenformen. Alle diese geschilderten Notationen fanden innerhalb der kath. wie der evg. Kirche Verwendung. Verwiesen sei nur auf Joh. ¶ Spangenbergs „Cantiones ecclesiasticae“, 1545, auf Lukas ¶ Lossius' „Psalmodia“, 1553, auf das „Teutsch Kirchenampt“, Straßburg 1525, und auf die Erfurter Enchiridien, 1524 (¶ Gesangbuch: I, 1 b), um die älteren Typen zu belegen.

Peter Wagner: Neumenkunde, 1912²; — Johannes Wolf: Handbuch der Notationskunde I, 1913. **Joh. Wolf.**

Noth, Martin, evg. Theologe, * 3. Aug. 1902 zu Dresden, 1927 Privatdozent für AT in Greifswald, 1928 in Leipzig, 1930 ord. Prof. in Königsberg.

Vf. u. a.: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, 1929. — Seit 1929 Herausgeber der ZDPV. **Rengstorf.**

Nothelfer ist die zusammenfassende Bezeichnung für eine Gruppe von vierzehn christlichen Heiligen, die vor anderen als Retter in schweren Nöten und unvorhergesehenen Drangsalen gelten (¶ Heiligenverehrung: II, 2, Sp. 1745 f). Gewöhnlich werden zu ihnen gerechnet: Achatius (der Märtyrer, der 306 in Byzanz hingerichtet sein soll), ¶ Aegidius, ¶ Barbara, ¶ Blasius, ¶ Christophorus, ¶ Cyriakus, ¶ Dionysius, Erasmus (nach der Legende Bischof und Märtyrer vom Jahre 303), ¶ Eustachius, ¶ Georg, ¶ Katharina, ¶ Margarethe, ¶ Pantaleon, ¶ Vitus. Je nach lokaler Tradition und örtlichem Brauch wird eine dieser Heiligengestalten ersetzt durch den Ortsheiligen oder Landespatron; auf diese Weise sind z. B. ¶ Leonhard, ¶ Nikolaus (:5), ¶ Rochus, ¶ Pankratius u. a. in die N.gruppe gekommen. Gelegentlich taucht als Mittelpunkt und

15. Figur die Jungfrau ¶ Maria auf. Umstritten und viel diskutiert ist die Frage, wie die Zusammenordnung dieser 14 Heiligen zu einer einheitlichen Gruppe erfolgte. Uhrigs Hypothese (s. Lit.), daß die 14 N. die direkten Nachfahren der 14 Götterbilder seien, deren Kultstätten Papst ¶ Bonifatius IV bei der Verchristlichung des römischen Pantheons (610) in christliche Altäre verwandelte, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Vielmehr ist zu bedenken, daß im Grunde genommen jeder einzelne volkstümliche Heilige ein Retter in der Not ist, und es leuchtet ohne weiteres ein, daß einige Heilige zusammen mehr Heil und Hilfe garantieren als einer allein. So dürfen wir die gemeinsame Anrufung mehrerer Heiliger mit Sicherheit als sehr alt betrachten. Daß dann irgendwann einmal bei der Zahl 14 Halt gemacht wurde, dürfte seinen Grund haben in der nicht unwesentlichen Rolle, die 14 als 7 + 7 in der mittelalterlichen Kunstsymbolik spielte (vgl. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4], S. 299). Die Auswahl aus dem großen Kreis von Heiligen, die sich schließlich durchgesetzt hat, mag auf die Arbeit eines gelehrten Mönches zurückgehen, der auf Grund von Legendenstudien diejenigen Heiligen, deren Legenden in besonderem Maße von wunderbaren Errettungen, Gebetserhörungen usw. erzählen, zusammengestellt hat. Erst um die Mitte des 14. Jhd.s tritt der Kult der N. im Zusammenhang mit der fürchterlichen Pestseuche ins helle Licht der Geschichte, und zwar hat er wohl seinen Ausgang in der oberen Maingegend genommen. Hier hatte der Hirte Hermann Leicht 1446 die Vision des von den 14 N.n umgebenen Jesuskindes, die den Anstoß zum Bau der Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen gab. Von da aus hat sich der Kult rasch über ganz Deutschland und darüber hinaus verbreitet, um am Ende des Mittelalters seine höchste Blüte zu entfalten.

Uhrig: Die 14 hl. N. (ThQ 70, 1888, S. 72 ff); — H. Weber: Die Verehrung der hl. 14 N., 1886; — RE[3] XIV, S. 217 f; XXIV, S. 289; — Künstle, S. 469 ff. **Rühle.**

Notker, 1. Balbulus (= der Stammler; um 840—912), Benediktinermönch in St. ¶ Gallen, Bibliothekar, Gastmeister und besonders Lehrer an der Klosterschule. Er setzte die um 816 von Erchanbert verfaßte Chronik (Breviarium regum Francorum) fort, schrieb ein Martyrologium sowie eine metrische Biographie des hl. ¶ Gallus und ist auch der „monachus Sangallensis", dem wir das interessante Sagen- und Anekdotenbuch über ¶ Karl d. Gr. (Gesta Caroli Magni) verdanken. Er gilt ferner als Erfinder und Hauptförderer der ¶ Sequenzen-Dichtung (¶ Kirchenlied: I, 2 d; II, 2); welche Sequenzen er selbst gedichtet hat, ist aber noch nicht mit Sicherheit entschieden. Das „Media vita" wird ihm erst spät und zu Unrecht zugeschrieben.

RE[3] XIV, S. 219; XXI, S. 895 f; — Jakob Werner: N.s Sequenzen, 1901; — Paul v. Winterfeld: Welche Sequenzen hat N. gedichtet? (Zeitschrift für deutsches Altertum XLVII, 1904, S. 321 ff); — J. Schwalm und P. v. Winterfeld: Zu N. dem Stammler (NA XXVII, 1902, S. 740 ff); — Sam. Singer: Die Dichterschule von St. Gallen, 1922.

2. Labeo (= mit der großen Lippe; um 950 bis 1022), später wegen seiner Verdienste um die deutsche Sprache „der Deutsche" (Teutonicus) genannt, Mönch in St. ¶ Gallen und Leiter der Klosterschule, der bedeutendste Sprachmeister und Schriftsteller der althochdeutschen Literatur, der sich in seinen Uebersetzungen aus dem Lateinischen ins Deutsche durch scharfe Beobachtung der Sprachgesetze (Anlautgesetz und Akzentsystem), vollendete Stilistik, Reichtum der Ausdrucksweise, Gewandtheit auch in der Verdeutschung schwieriger philosophischer Ausdrücke auszeichnet. Die von W. Wackernagel (1833) vorgetragene und lange nachgeschriebene Meinung, N. sei bloß Leiter einer Uebersetzerschule gewesen, ist irrig.

Erhalten sind u. a. seine Uebersetzung des Psalters (¶ Bibelübersetzungen: IV, 1 a), von ¶ Boethius: De consolatione philosophiae; von ¶ Aristoteles: De categoriis und de interpretatione, ferner eine deutsche Schrift über die Musik (¶ Musik: III A, 1) und die fast ganz lateinischen Computus (Anleitung, das Datum der kirchlichen Feste zu ermitteln), De partibus logicae und eine Rhetorik; Ausgabe der Werke von Paul Piper, 1882 bis 1883. — Vgl. RE[3] XIV, S. 220 f; — G. Ehrismann: Geschichte der deutschen Literatur I, 1918, S. 406 ff. **Löffler.**

3. Bischof von Lüttich (seit 972), vorher Propst von St. Gallen, Lehrer an der Schule zu Stablo, 969 kaiserlicher Kaplan in Italien. Er stand als Neffe Kaiser Ottos I dem Herrscherhaus sehr nahe und genoß als Staatsmann, Gelehrter und Förderer der Kunst und des Schulwesens in ¶ Lüttich, dessen Territorialbesitz in seinem Grundstock auch auf ihn zurückgeht, hohes Ansehen († 1008).

G. Kurth: N. de Luttich et la civilisation au 10. siècle, 1905; — KHL II, Sp. 1166 f. **Zscharnack.**

Notwehr ist nach dem geltenden deutschen Recht die zur Abwehr eines gegenwärtigen, rechtswidrigen Angriffs erforderliche Verteidigung. Notlage liegt also hier vor, sobald irgendein Rechtsgut (z. B. ¶ Ehre oder auch sittliches und religiöses Gefühl) durch einen gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff gefährdet ist; ob es sich um den Schutz eigenen oder fremden Rechts handelt, ist nicht von prinzipieller Bedeutung. Selbstverständlich hört das Recht der N. auf, sobald die Gefährdung beseitigt ist. Aber selbst wenn die Abwehr das erforderliche Maß überschreitet (N.-Exzeß) oder von irrtümlicher Voraussetzung (der Gefährdung) ausgeht (Putativ-N.), wirkt doch der gute Glaube bzw. der vorhandene Schrecken in hohem Maße entschuldigend — ein Beweis für den hohen Wert, den das allgemeine Rechtsempfinden der N. beilegt. Es dient der Klarheit, die bei N. vorausgesetzte Situation mit der des allgemeinen „Notstandes" zu vergleichen. Ein solcher tritt ein, wenn eine Gefahr besteht, ohne daß ein rechtswidriger Wille vorhanden ist, wie beim Angriff durch ein Tier, bei Feuersgefahr u. dgl. In solchem Fall darf, um den Schaden abzuwenden, eine fremde Sache beschädigt oder zerstört werden, ohne daß ein Schadenersatzanspruch entsteht, aber (nach geltendem Recht) nur dann, wenn Gefahr für Leib und Leben besteht, sei es des Täters selbst oder eines Angehörigen, wenn der Schaden nicht außer Verhältnis zur Gefahr steht, und wenn eigene Verschuldung nicht vorliegt. Wie die Kautelen zeigen, sind für das Rechtsempfinden beide Fälle verschieden gelagert. Bei N. wird ein rechtswidriger Angriff abgewehrt, also das Recht gegen Unrecht verteidigt; eine solche Handlung kann nach allgemeinem Rechtsempfinden niemals rechtswidrig sein. Im Falle des Notstandes dagegen wird das eigene Recht aufrechterhalten unter Schädigung fremden (wenn auch minder wichtigen) Rechtes; man wird vom Standpunkte strengen Rechtes daran zweifeln, ob hier wirklich eine in vollem Maße rechtmäßige oder nur eine durch den Zwang der Umstände entschuldbare Handlung vorliege. Die Berechtigung der N. ergibt sich mithin unmittelbar aus dem Wesen des ¶ Rechtes, die der Notstandshandlung erst aus dem (sozialen) „Zweck im Rechte". Wie weit diese Zwecksetzung in der Rechtsbeschränkung des Einen zugunsten des Andern geht, wird von der Bedeutung des einzelnen Falles für das Ganze und von der Höhe des Gemeinsinnes abhängen. In der religiösen

Sittlichkeit kann es, wie Mtth 5_{39} ff zeigt, zu Forderungen kommen, welche die N. und damit das Recht selbst aufheben. Es ist begreiflich, daß solche Sätze den um das Recht Kämpfenden ein Aergernis werden; aber man sollte verstehen, daß das Evangelium erlösender Liebe jenseits des Rechts und der N. liegen muß (¶ Bergpredigt; ¶ Krieg: II; ¶ Kampf).

O. v. Alberti: Das N.recht, 1901; — L. Ebermayer: Handwörterbuch der Rechtswissenschaft IV, 1927, S. 242 ff; — Fr. Oetker: Ueber N. und Notstand, 1903. **Titius.**

Nourry, Emile, kath. Modernist, * 1870 in Autun, wirkte zwei Jahre als Lehrer am niederen Priesterseminar in Autun, verzichtete dann aber auf die geistliche Laufbahn und gründete die Librairie critique E. Nourry in Paris. N. ist der Verleger der wichtigsten Schriften A. ¶ Loisys, A. ¶ Houtins und der gesamten französischen modernistischen Literatur (Bibliothèque de critique religieuse) und unter dem Pseudonym Pierre Saintyves selbst hervorragender modernistischer Schriftsteller (¶ Reformkatholizismus).

N. veröffentlichte als P. Saintyves: La réforme intellectuelle du clergé et la liberté d'Enseignement, 1904; Le miracle et la critique historique, 1907; Le miracle et la critique scientifique, 1907; Les Saints, successeurs des dieux I, 1907 (diese vier Schriften wurden 1908 auf den Index gesetzt); Les Vierges mères et les naissances miraculeuses, 1908. **Lachenmann.**

Novalis (Friedrich v. Hardenberg; 1772 bis 1801), der bedeutendste dichterisch-religiöse Mensch der deutschen Frühromantik (¶ Romantik), * in Oberwiedenstedt, im Geist Herrnhuter Frömmigkeit erzogen. Es folgen Studienjahre in Jena (¶ Schiller, Reinhold), Leipzig (Freundschaft mit Fr. ¶ Schlegel), Wittenberg und Freiberg, wobei ihm als äußeres Ziel der Eintritt in die Bergbauverwaltung vorschwebt. Die Naturstudien dieser künstlerisch noch wenig fruchtbaren Zeit legen den Grund zu seiner „magischen" Naturphilosophie, wie sie in den Studienheften und Fragmenten, in dem Torso der „Lehrlinge zu Sais" und in einzelnen Teilen seines Romans (Gestalt des Bergmanns!) mehr oder weniger trümmerhaft erhalten ist. Der frühe Tod seiner jungen Braut Sophie von Kühn im März 1797 (das Urbild der Mathilde im „Heinrich von Ofterdingen") bestimmt dann wie nichts anderes seine gesamte, seelisch-geistige Verfassung. Aus dem Erlebnis dieses Todes entsteht nun allmählich seine eigenste, magisch-dichterisch-religiöse Welt. Der Entschluß, Sophien nachzusterben, der ihn Monate lang beherrscht, entwickelt bisher schlummernde geistige Kräfte und führt zu einer Wandlung seines gesamten Wesens, die ihn bald alles von einer anderen Welt her sehen und beurteilen läßt; eine Flamme lodert auf, die, durch äußeres Schicksal entbunden, „alles Irdische nachgerade verzehrt". Das Erlebnis auf dem Grabe Sophiens überwindet die todsüchtige Verzweiflung und erfüllt ihn mit hellstem Vertrauen in diese höhere Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt, der er sich von nun an nah wußte, und in der der Schwerpunkt seiner Existenz ruhte. Die verklärende, schmerzstillende Wirkung dieses ekstatischen „Graberlebnisses", in dem blitzartig, wie er glaubte, der Schleier vor einer jenseitigen Welt zerriß und weltweite Zusammenhänge, letzte Tiefen des Lebens sich zu erhellen schienen, wirkt, dichterisch ausgestaltet, in fast all seinen Schriften und Liedern irgendwie nach und wird zunächst vor allen andern Kristallisationspunkt der „Hymnen an die Nacht". Indem diese zuerst die Mysterien von Nacht und Tod weit über die von Licht und diesseitigem Leben setzen, bedeuten sie eine letzte ungeheuere Umwertung der metaphysischen Werte am Ende des aufgeklärten Jahrhunderts, und sie verbinden mit dieser urromantischen neuen Weltschau mythische Motive persönlichster Art, indem Sophie und Christus zu den tragenden Sinnbildern dieses „himmlischen Todes", dieses Wunderreiches der Nacht, werden. — Eine zweite Verlobung (mit Julie von Charpentier) wie der freundschaftliche Verkehr mit ¶ Tieck und den Jenaer Romantikern hat N. vorübergehend noch einmal dem diesseitigen Leben genähert. Aus dem Plan zu einem neuen Gesangbuch entstehen jetzt die vollendetsten geistlichen Lieder der Goethezeit („Wenn alle untreu werden . .."; „Wenn ich ihn nur habe . . ."; „Ich sag es jedem, daß er lebt . . ."; „Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt?.." usf.; ¶ Lyrik: I, 2; II, 1 a). Die Nähe ¶ Goethes sowie lange innere Auseinandersetzung mit „Wilh. Meisters Lehrjahren" bringt zuletzt den Plan zu „Heinrich von Ofterdingen" zur Reife, einem Roman, der die magische Mission der romantischen Poesie darstellen sollte, in dem N. seine originale Welt jedenfalls am reifsten und verständlichsten zusammenfaßte, und den er dennoch ebenfalls nicht mehr vollenden sollte.

Wie die „Hymnen an die Nacht" um individuellstes Erleben religions-, natur- und geschichtsphilosophische Motive gruppieren, so wird man, um das Spezifische der Christlichkeit von N. zu bestimmen, drei Momente hervorheben müssen: 1. die romantische Subjektivität seines „magischen Idealismus", die das Erbe Herrnhuts (¶ Brüderunität: II), des ¶ Pietismus, J. ¶ Böhmes, Rosenkreuzerisches (¶ Rosenkreutzer) wie neuplatonische Mystik (¶ Neuplatonismus) völlig frei mit den Bildungselementen der Zeit verwebt. Kein Objektives in Kirche, Schrift, Gesetz wird jemals zentrale Macht für N.; sein theosophisch gefärbter Glaubensbegriff steht im denkbar größten Gegensatz zu dem der Kirche sowohl wie zu dem idealistischen Grunderlebnis der ¶ Kant, ¶ Schiller, ¶ Fichte, das ethisch-gesetzlicher Art war. Glaube ist ihm ein neuer individueller Sinn für das Uebersinnliche überhaupt, „Empfindung des Erwachens und Wirkens in einer andern Welt", und Religion begreift demzufolge „das ganze Gebiet des sogenannten Uebersinnlichen und Ueberirdischen in sich". Am deutlichsten erkennbar wird diese romantische Subjektivität in seinem Verhältnis zur Bibel. Die Tradition des AT.s (Transzendenz Gottes, Begriff der Sünde usw.) ist bei N. sehr stark verblaßt; im Urchristentum sieht er, im Gegensatz zur Zeit, nur den rohen abstrakten Entwurf der Religion; in den Evangelien selbst liegen, bestenfalls, die „Grundzüge künftiger und höherer Evangelien". Gerne betont er, der Hl. Geist sei mehr denn die Bibel: „er soll unser Lehrer des Christentums sein, nicht toter, irdischer, zweideutiger Buchstabe", und in einem Brief an Just unterscheidet er ausdrücklich die Religion derer, die „mit kindlichem Sinn an den unwandelbaren Chiffern einer geheimnisreichen Urkunde hängen", von der eigenen Religion, die sich selbst einen Weg in die „Urwelt" bahnen wolle, und für die deshalb die christliche Religion nur die „symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion" sei. Die wahre Schrift, deren Chiffern es für ihn zu entziffern gilt, wird deshalb Natur und Geschichte. — Das führt zu dem 2. Moment seiner Christlichkeit, der religiösen Geschichtsauffassung, die in dem Satz gipfelt: die ganze Geschichte ist Evangelium. Sie hält im Unterschied zu ¶ Herder und der ¶ Aufklärung daran fest, daß Christi Tod zentrales Ereignis der Geschichte, Anfang einer neuen „höheren Natur" sei (¶ Heilstatsachen), und sie beweist sich dann vor

allem in der durchaus originalen neuen Schau der „echtkath. Zeiten" des Mittelalters (Marienlieder!). Auch hier eine kühne Umwertung der Werte: das neue Geschichtsbild des N. sieht zum erstenmal wieder die Entwicklung vom Universalismus des Mittelalters über die Reformation und Gegenreformation zur Aufklärung pessimistisch als einen Weg vom Leben zum Tod, vom lebendigen Organismus zur Anarchie. Indessen ist es ihm nie allein um Wiederherstellung des Verlorenen, sondern um eine ideelle Katholizität zu tun, deren wesentliche Züge („Allgegenwart im Leben, tiefe Humanität, Unverbrüchlichkeit der Ehen, menschenfreundliche Mitteilsamkeit und Freude an Armut, Gehorsam und Treue") in jeder erneuerten Christenheit wieder wirksam werden müssen, während die „zufällige Form" des römischen Katholizismus ihm als geschichtliche Macht so gut wie vernichtet schien. Bezeichnend hierfür ist auch, daß selbst in seinem im Mittelalter spielenden Roman die Kirche selbst in keiner besonderen Gestalt hervortritt. Bei aller Sehnsucht nach diesen Zeiten und bei aller negativen Wertung des Protestantismus lebt in N. ein sehr zukunftfrohes, stark eschatologisches Christentum, das, an Verheißungen der Apokalypse anknüpfend, sich schon in den „Hymnen" und dann noch stärker besonders in dem großen Märchen von Eros und Fabel ausspricht, mit dem der erste Teil des „Ofterdingen" abschließt. — Auch die Natur wird in den großen Prozeß der Wandlung, den die Geschichte darstellt, einbezogen: Christus wird ihm immer mehr zum „Messias der Natur" („Aus Kraut und Stein und Meer und Licht schimmert sein kindlich Angesicht"). Man darf deshalb 3. von einem pantheistischen Moment seiner Christlichkeit sprechen; Predigten sollten z. B. nach N. „pantheistisch sein; angewandte, individuelle Religion, individualisierte Theologie" enthalten. Hier berührte er sich mit ¶ Schleiermacher. Das entscheidend pantheistische Moment liegt bei N. in seiner Erweiterung des Mittlergedankens, in seiner Ansicht von der „Allfähigkeit alles Irdischen, Brot und Wein des ewigen Lebens" zu werden. Alles Natürliche kann Mittler werden, und in Christus ist dann nur diese pantheistische Mittelwelt zentriert. Hierauf beruht zuletzt das Problematische dieser Christlichkeit, in der oft genug christliche und weltliche Liebe, Eros und Agape, Christus und Dionysos verschmelzen und ineinanderfließen (¶ Antike, 5). Die christliche Liebe, die einige seiner Lieder so vollendet ausdrücken (z. B. „Gern verweil ich noch im Tale . ."), wird in einzelnen hymnischen Gesängen zu einem rauschhaft erotischen Welt- und Lebensgenuß, in dem der Sensualismus des 18. Jhd.s, unendlich vergeistigt, ausklingt. In der kühnen, gewagten Erotik der Abendmahlshymne vereinigen sich zuletzt all diese subjektiv-mystischen, spekulativ-eschatologischen und sensualistisch-pantheistischen Elemente. Heute sehen theosophische Kreise in N. den zukunftsträchtigen, vorausahnenden Wiederentdecker einer seit Jakob ¶ Böhme verlorenen Welt, während geistesgeschichtlich Orientierte in der romantischen Christlichkeit dieses unendlich weiten Geistes nur zu schnell ein eklektisches Ende, eine synkretistische Verschmelzung aller früher sich bekämpfenden und ausschließenden, nun aber des Kampfes müde werdenden Mächte sehen: den Verschmelzungsprozeß pietistischer und katholischer, pantheistischer und transzendenter, theosophisch-naturphilosophischer und mystisch-ekstatischer Elemente, die fraglos diesen überaus komplexen Typ frühromantischer Christlichkeit wesentlich mitbestimmen, ohne daß das Geheimnis seiner Natur damit ganz aufzulösen wäre.

Neuere Ausgaben der Werke N.s von W. Bölsche, 3 Bde., 1903 und die des Bibliographischen Instituts von P. Kluckhohn, 4 Bde., 1929. — Ueber N. vgl. W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, 1913⁴; — K. J. Obenauer: Hölderlin-Novalis, 1925; — R. Samuel: Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Fr. v. H.s, 1925; — Derſ. u. a.: Romantik-Forschungen (Sonderband 16 der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte), 1929; — E. Spenlé: N., Paris 1904; — R. Unger: Herder, N. und Kleist, 1924. **Obenauer.**

Novatian, römischer Priester, ein wissenschaftlich gebildeter, strenger, selbstbewußter Mann, der während der Erledigung des römischen Bischofsstuhles durch den Tod ¶ Fabians eine hervorragende Rolle gespielt und im Namen des römischen Klerus zwei Briefe (die epp. 30 und 36 der ¶ Cyprian'schen Sammlung) nach Karthago geschrieben hatte und dann nach der Wahl des ¶ Cornelius von einem Teil der Gemeinde, mit den Bekennern an der Spitze, zum Gegenbischof erhoben wurde (251). Hinter dem persönlichen Ehrgeiz N.s stand ein Gegensatz der Anschauungen über die Behandlung der dem Opferzwang Erlegenen (lapsi; ¶ Bußwesen: II, 1 d, Sp. 1396). Von stoischen Gedanken ausgehend, vertrat N. den Standpunkt, daß diese schweren Sünder aus der Gemeinde ausgeschlossen und dem Urteil Gottes überlassen bleiben sollen, während Cornelius, wie die Afrikaner (¶ Afrika: I, 3), bereit war, sie nach geleisteter Buße wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. ¶ Cyprian stellte als Wortführer der Afrikaner sein ganzes Ansehen und seine gewandte Feder in den Dienst des Kampfes gegen die novatianische Spaltung und gegen eine Anschauung über Kirche und Sünde, der er selbst früher gehuldigt hatte (¶ Kirche: III, 1 b). Auch ¶ Dionysius von Alexandrien, an den Cornelius sich wandte, stimmte dessen Haltung bei und mahnte N. zur Umkehr. Die römischen Bekenner verließen bald dessen Fahne und traten zu Cornelius über. Anderseits gewann er nicht bloß in Rom, sondern auch im übrigen Abendlande und selbst im Osten zahlreiche Anhänger, und so entstand neben der kath. Kirche ein novatianisches Kirchentum, das sich bis ins 7. Jhd. hielt. Im Dogma durchaus auf rechtgläubigem Boden stehend, stritten die Novatianer im 4. Jhd. neben den kath. Theologen wider die Arianer. In der Bußfrage aber schraubten sie folgerichtig die vorherige Entwicklung zurück und versagten auch den Fleischessündern wieder die Gemeinschaft, um eine Kirche der Reinen zu verkörpern, wie sie auch zur Gültigkeit eines Sakraments die sittliche Würdigkeit des Spenders für notwendig erachteten und darum die übertretenden Katholiken nochmals tauften (vgl. ¶ Ketzertaufstreit). — Von der schriftstellerischen Tätigkeit N.s hat sich außer den schon genannten zwei Briefen die in irenäisch-tertullianischen Bahnen gehende Schrift De trinitate (aus der Zeit vor der Spaltung; ¶ Dreieinigkeit: III, 1; ¶ Christologie: II, 2 b. c) und ein Sendschreiben De cibis Judaicis erhalten. Auch die beiden pseudo-cyprianischen Traktate De spectaculis und De bono pudicitiae werden ihm von neueren Forschern zugewiesen; doch stammt der erstere schwerlich von ihm.

De trinitate, hrsg. von W. Yorke Fausset, Cambridge 1909; De cibis Jud. von Landgraf-Weyman, 1898; die Briefe 30 und 36 in der Hartelschen Ausgabe ¶ Cyprians; De spect. und de bono pud. ebenfalls bei Hartel III. — Ueber N. vgl. RE³ XIV, S. 223 ff; — Bardenhewer II, 1914², S. 626 ff; — A. d' Alès: Novatien, Paris 1925; — H. Koch: ZKG 1920, S. 86 ff; — Derſ.: Cyprianische Untersuchungen, 1926 (siehe im Register unter N.). **H. Koch.**

Nowack, Wilhelm (1850—1928), evg. Theologe, * in Berlin, 1875 Privatdozent für AT ebenda, 1877 Pfarrer ebenda, 1877 in Rummelsburg, 1880 ao. Prof. in Berlin, 1881 ord. Prof. in Straßburg, 1903 zugleich Mitglied des Elsässischen Oberkonsistoriums, 1919 vertrieben, dann in Leipzig, im Ruhestande 1921. Vertreter der historisch-kritischen Richtung (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 d).

Vf. u. a.: Hosea, 1880; Psalmen I. II, 1888. 1889 (Neubearbeitung von ¶ Hupfelds Psalmen); Hebräische Archäologie I. II, 1894; Kleine Propheten, (1897) 1903; Richter und Ruth, 1900; Bücher Samuelis, 1902; — Textausgabe der kleinen Propheten, 1906; Amos und Hosea (RV), 1908; Dekalog, 1918; Bundesbuch, 1920. — Gab heraus: ¶ Bertheaus und ¶ Hitzigs Kommentare zu den Sprüchen und dem Prediger Salomos, 1883², und in Verbindung mit anderen den Handkommentar zum AT, seit 1892; übersetzte und erklärte die Mischnatraktate Schabbat und ʿErubin, 1924. 1926. **Gunkel.**

Nubien.

1. Land; — 2. Bevölkerung und Sprache; — 3. Geschichte; — 4. Religion.

1. Als N. bezeichnet man das Niltal zwischen Assuan im Norden und dem 4. Katarakt im Süden. Durch die politische Zugehörigkeit gliedert es sich in Unternubien, das sich vom 1. zum 2. Katarakt (Wâdi Halfa) erstreckt und als Bezirk Derr der ägyptischen Regierung untersteht, und Obernubien, das sich von Wâdi Halfa nilaufwärts ausdehnt und seit 1898 zum englisch-ägyptischen Sudan gehört. Im Gegensatz zum Steppencharakter des Sudans ist N. ein nur im Bezirk Dongola mehr als 1 km breites Tal mit trockenem Wüstenklima und nur schmalen Fruchtlandstreifen auf den Nilufern, begrenzt durch die steilaufragenden Randgebirge.

2. Der einheitliche Name der Bevölkerung, nôb, wird, da er die Bedeutungsfärbung „Sklave" angenommen hat, gern durch die ägyptische Bezeichnung Berberiner ersetzt, die übrigens nichts mit dem nordwestafrikanischen Stamme der Berber (¶ Afrika: I, 1) zu tun hat. Die Nubier stellen ihrem Ursprung nach eine Mischrasse dar aus a) einer mit den vor- und frühgeschichtlichen Aegyptern verbundenen Grundschicht, b) einer Einwanderungsschicht von Negern aus dem Gebiet des Sudan, und c) einer Beimischung von den arabischen Beduinenstämmen. — Ihre Sprache, das Nuba, bildet eine besondere Gruppe von Dialekten innerhalb der afrikanischen Sprachen: der nördlichste, Kenûz, wird von Assuan bis es-Sebûʿa gesprochen, der mittlere, el-Mahâsi, von Korosko bis Hannek; der Dongoladialekt im Süden herrscht in der Provinz gleichen Namens. Die Sprachforschung wandte sich zunächst dem modernen Nubisch zu (Lepsius 1880, Reinisch 1879; Almkvist, Schäfer, Abel, Czermak, Zyhlarz), sammelte unter Mitarbeit des ungewöhnlich begabten Helfers der Sudan-Pionier-Mission, Samuel Ali Hisên, der auch die Evangelien ins Nubische übersetzte, wertvolle profane Texte (Schäfer und Junker seit 1913) und ging dann zur Bearbeitung religiöser Texte der Zeit um 1000 n. Chr. über (Schäfer, Griffith).

3. Gegenüber einer Uebereinstimmung der nubischen mit der ägyptischen Kultur in vorgeschichtlicher Zeit (vor 3000 v. Chr.) bleibt N. bald in der Entwicklung hinter ¶ Aegypten zurück und wird im Verlauf des Alten Reiches durch gelegentliche Raub- bzw. Handelszüge nach Unternubien (um 2400 v. Chr.) ebensowenig beeinflußt wie durch die Angliederung des Gebietes bis zum 2. Katarakt an Aegypten unter Sesostris III (um 1800 v. Chr.; Grenzfestungen Semne und Kumme). Erst die Könige der 18. Dynastie schieben die Grenze bis zum 4. Katarakt vor (Grenzfestung beim Gebel Barkal) und unterstellen das Gebiet zur Ausbeutung des Goldes einem besonderen Statthalter, dem „Königssohn von Kusch". Zugleich wird N. Durchgangsland für die Güter des Sudans: Elfenbein, Weihrauch, Sklaven, und gelangt durch die zahlreichen ägyptischen Beamten, Kaufleute und Soldaten zu höherer Kultur. Diese bildet die Grundlage zu der Aufrichtung eines selbständigen nubischen Reiches im 8. und 7. Jhd. v. Chr. (Hauptstadt Napata), das sich sogar für kurze Zeit Aegyptens bemächtigt (Pianchi, Taharka) und als Volk der „Aethiopen" (später mit der im Sudan gelegenen Hauptstadt Meroë) auf lange Zeit eine Rolle gespielt hat. — In griechisch-römischer Zeit (seit 331 v. Chr.) gehört nur der nördliche Teil Unternubiens, der Dodekaschoinos, zum Ptolemäer- bzw. Römerreich, während das südliche Nubien auch die Einfälle der Blemyer (seit dem 2. Jhd. n. Chr.), die im Dodekaschoinos ein eigenes Reich begründen, überdauert. Inzwischen war die Vorherrschaft im Sudan an das Königreich ¶ Abessinien übergegangen, und so lehnten sich die nubischen Kleinkönige des 6. und der folgenden Jhd.e (im Gebiet Dongola mit wechselnder Hauptstadt) um so mehr an dieses an, als die seit 641 Aegypten beherrschenden Araber Assuan als starke Grenzfestung gegen N. ausbauten und der religiöse Gegensatz N. zunächst scharf vom Norden abschloß. Abgesehen von gelegentlicher Abhängigkeit N.s von Aegypten hat es unter Vorherrschaft der verschiedensten Gebiete seine Selbständigkeit bewahrt, bis es zu Beginn des 19. Jhd.s (Mohammed ʿAli; ¶ Aegypten: V, 1) unter türkische Oberhoheit kam. Die Niederwerfung der nubischen Freiheitsbewegung 1883—96 (Mahdistenaufstand) führte zur Aufteilung N.s an Aegypten und den Sudan.

4. a. Ueber die Religion N.s während der ägyptischen Vor- und Frühzeit ist nur wenig bekannt. Zu beobachten ist die Verehrung örtlicher Gottheiten, deren einige (aus der Gegend des 1. Kataraktes) in den ägyptischen Götterkreis hinübergenommen worden sind. Umgekehrt treten neben den Landesgott N.s, Dedwen, bald die großen ägyptischen Gottheiten wie Amûn, Re-Harachte und Ptah und mit diesen auch die Eroberer des Landes: Sesostris III, Amenophis III und Ramses II. Besonders in Unternubien finden sich zahlreiche, zum Teil großartige Tempelbauten (z. B. Debôd, Kalâbsche, Dakke, Abu Simbel) der verschiedenen Zeiten. Die Reiche von Napata und Meroë bleiben in ihrer Nachahmung ägyptischer Kultur der Verehrung ägyptischer Gottheiten, wenn auch in barbarischer Form, treu, und auf der bereits zu N. gehörigen Insel Philae lebte der Isisdienst bis zur Schließung des Tempels durch Justinian 545 fort.

4. b. In diesem Zeitpunkt setzt die Bekehrung N.s zum Christentum durch kaiserliche Boten aus Byzanz ein, und allmählich werden die alten Tempel durch Einbauten in Kirchen verwandelt (besterhaltenes Beispiel der Tempel vom Gebel Adde). Klosterbauten treten diesen zur Seite. Die nubische Kirche unterstand dem Patriarchen von ¶ Alexandria: dieser sandte ihr auf Verlangen der Könige Bischöfe, und so schloß sich das nubische Christentum immer mehr dessen ägyptischer Form (¶ Aegypten: IV) an. Die Texte des 9.—11. Jhd.s enthalten ein Lektionar, eine Heiligengeschichte (¶ Menas), eine Predigt mit einem Hymnus auf das Kreuz und werden

ergänzt durch kirchliche Urkunden, Grabsteine und Bauinschriften. Kennzeichnend für die Frömmigkeit ist ein ungewöhnlicher Fanatismus, der eine Erklärung liefert für die erstaunlich späte Bekehrung N.s zum Islam. Das Zurückdrängen des Christentums schreitet auf friedlichem Wege langsam fort; erst im 14. Jhd. kann das Land als vorwiegend mohammedanisch gelten. Bis heute aber ist die Erinnerung an die frühere Zugehörigkeit N.s zum Christentum beim Volke lebendig geblieben. Der Islam wird mit der gleichen Begeisterung vertreten wie einst das Christentum.

4. c. Die im 19. Jhd. einsetzende Mission traf infolgedessen auf den in mohammedanischen Ländern gewohnten Widerstand. Nach dem Mahdistenaufstand, der stark religiöses Gepräge trug, setzten von protestantischer wie kath. Seite neue Versuche ein. Als Ausgangspunkt wurde neben der in den Sudan vordringenden englischen Church Mission Society und der amerikanischen Presbyterianermission (¶ Aegypten: V, 2) Assuan gewählt. Dort begann auch die 1900 ins Leben gerufene Sudan-Pionier-Mission (¶ Aegypten: V, 2, Sp. 113; ¶ Missionsgesellschaften: I, 1). Eine Schule für Knaben und Mädchen wurde eingerichtet; 1904 konnte dieser eine Poliklinik unter Leitung eines Missionsarztes angegliedert werden; 1909 wurde eine Kirche erbaut. Zweigstationen im Norden (Daraw 1907, Edfu 1911) folgten. 1913 ging aus der Zusammenarbeit Samuel Alî Hisêns mit Prof. ¶ Westermann, Berlin, eine nubische Fibel (Wiesbaden) hervor. Gegenstand der Arbeit war hauptsächlich die nubische Bevölkerung, wenn auch nach N. hinein nur gelegentliche Reisen unternommen werden konnten. Nach dem Weltkrieg kam es nicht nur zur Wiederaufnahme der Arbeit, sondern neben der Errichtung eines Hospitalgebäudes in Assuan (1927) auch zur Gründung der ersten nubischen Station Koschtamme (1926) unter Leitung dreier Missionarinnen. Die Arbeit wird zur Zeit, auf wachsendes Interesse im Mutterlande gestützt, immer mehr ausgebaut, wenn auch sichtliche Erfolge in Gestalt von Uebertritten oder gar Gemeindebildungen kaum erreicht werden.

K. Baedeker: Aegypten und der Sûdân, 1928; — Außer den wertvollen älteren Reiseberichten von Burckhardt (1819), Caillaud (1826), Rüppell (1829), Prokesch v. Osten (1831) vgl. E. A. Wallis Budge: The Egyptian Sûdân, 2 Bde., 1907; — E. Zyhlarz: Grundzüge der nubischen Grammatik, 1928 (mit Angabe der übrigen Grammatiken und Textausgaben); — H. Schäfer: Nubische Texte im Dialekte der Kunûzi, 1917 (ABA, phil.-hist. Klasse Nr. 5; mit Abriß der Geschichte der nubischen Sprachforschung); — F. Ll. Griffith: Christian Documents from Nubia, 1928 (Proceedings Brit. Acad. XIV); — H. Junker: Die christlichen Grabsteine N.s (ZAeg 60, 1925, S. 111 ff); — G. Roeder: Die Geschichte N.s und des Sudans (Klio 12, 1912, S. 51 ff; mit reichen Literaturangaben); — Service des Antiquités de l'Egypte. Les Temples immergés de la Nubie, seit 1911; — Ministry of Finance, Egypt. Survey Department. The Archaeological Survey of Nubia, seit 1910; — University of Pennsylvania. Publications of the Egyptian Department of the University Museum. Eckley B. Coxe junior Expedition to Nubia, seit 1909; — F. Ll. Griffith: Oxford Excavations in Nubia (Ann. Arch. Anthrop. Liverpool, von Bd. VIII an); — H. Schäfer u. a.: Aegyptische Goldschmiedearbeiten, 1910 (Kgl. Museen Berlin, Mitteilungen aus der Aegyptischen Sammlung I; Goldschmuck von Meroë); — G. Roeder: Die christliche Zeit N.s und des Sudans (ZKG 33, 1912, S. 364 ff); — G. Mileham: Churches in Lower Nubia, 1910.

Zippert.

Nuelsen, John Louis, methodistischer Theologe, * 1867 in Zürich, studierte in Halle und Berlin, sowie in Amerika, dort Professor der Theologie und Herausgeber der „Deutsch-amerikanischen Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1908 zum Bischof gewählt, 1912 Bischof in Europa, jetzt des mitteleuropäischen Sprengels (¶ Methodismus, 1 f).

Vf. u. a.: Die Bedeutung des Evangeliums Johannes, 1903; Das Leben Jesu im Wortlaut der vier Evangelien, 1904; J. Wesley, ausgewählte Predigten, 1905; Methodismus und Weltmission, 1913; Reformation und Methodismus, 1917; Der Methodismus im kirchlichen Leben Europas, 1925; Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus, (1920) 1929[3] (zusammen mit Th. Mann); J. W. Fletcher, der erste schweizerische Methodist, 1929.

Fleisch.

Numenius von Apamea (in Syrien), ¶ Neupythagoräer, lebte in der 2. Hälfte des 2. Jhd.s. Obgleich er den Pythagoras als ältesten und ehrwürdigsten griechischen Philosophen verehrte, hat er doch vor allem als Fortbildner des Platonismus und als Vorläufer des ¶ Neuplatonismus zu gelten. Sein Eigentümliches ist, daß er neben der Philosophie auch orientalische Weisheit hochschätzte, beiderseitige Uebereinstimmung, ja die Abhängigkeit der griechischen Philosophie vom Orient lehrte. So nannte er Plato einen attisch redenden Moses. Er gab Auslegungen von Moses und den Propheten und hat auch, wie es scheint, einmal eine Geschichte von Jesus angeführt. ¶ Origenes spielt ihn gegen ¶ Celsus aus. Die dualistische Seelenlehre Platos führte er weiter aus; er unterschied zwei Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose. Anderseits faßte er die Geburt als die schuldhafte Einkörperung der Seele, die entweder geläutert zum Urwesen zurückkehrt oder zur ¶ Seelenwanderung verurteilt wird. Alle Einsicht war ihm Offenbarung. Seine Eschatologie entnahm er den eschatologischen Mythen Platos, doch erweiterte er sie durch astrologische Phantastik. Er ist der Vertreter eines philosophischen Synkretismus und den christlichen Gnostikern, insoweit sie platonisieren (¶ Gnosis), geistesverwandt. In seiner Theologie kam er, vielleicht unter dem Einfluß ¶ Philos oder christlicher Gnostiker, zu einer Trinitätslehre: der höchste Gott; der zweite Gott, der Weltbildner, und der dritte Gott, der Kosmos.

Hauptquelle: ¶ Eusebius, Praeparatio evangelica. — Sammlung aller Fragmente bei Fr. Thedinga: De Numenio philosopho Platonico, 1875; — Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen III 2, 1903[4]; — Ue I, 1926[12], S. 520 ff.

Windisch.

Numeri ist der lateinische Name des IV. Mosebuches, griechisch Ἀριθμοί, hebräisch nach dem Stichwort des ersten Verses bammidbär. Seinen lateinischen und griechischen Namen (= Zahlen) hat es von den Zählungen und Musterungen Kap. 1—4. Im übrigen enthält sein erster Teil bis 10_{10} vorwiegend Gesetze in ziemlich bunter Reihe. Mit 10_{11} hebt die Erzählung wieder an: Aufbruch vom Sinai, Erlebnisse in der Wüste, Kundschaftergeschichte mit anschließender Verurteilung zu 40jährigem Wüstenaufenthalt (Kap. 14). Kap. 15—20 wieder Gesetze. Mit 20_{14} beginnt die Auseinandersetzung mit den Nachbarn im Süden und Osten (bis Kap. 25) mit eingestreuten kleineren Liedern und Liedfragmenten (in Kap. 21) und der Geschichte und den Sprüchen ¶ Bileams (Kap. 22—24). Nach erneuter Volkszählung (26) werden Kap. 27—30 wieder gesetzliche Bestimmungen mitgeteilt; darauf Kap. 31—33 Geschichtliches: Zug gegen die Midianiter, Verteilung des Ostjordanlandes und Liste der Wüstenzugsstationen. Mit Anweisungen über die Eroberung des Landes (34), über Leviten- und Freistädte (35), sowie einem

Gesetzesnachtrag zu Kap. 27 (36) schließt das Buch. Die gesetzlichen Abschnitte gehören P an, in den erzählenden ist P mit JE verbunden (¶ Mosesbücher).

Kritische Ausgabe des hebr. Textes von J. A. Paterson (Regenbogenbibel), 1900; — Zur Quellenscheidung vgl. O. Eißfeldt: Hexateuchsynopse, 1922, S. 160 ff; — Kommentare von Aug. Knobel, 1861; Aug. Dillmann, 1886; Herm. Strack, 1894; Br. Baentsch, 1903; H. Holzinger, 1903; G. B. Gray, 1903. **Bertholet.**

Numinos. Der Ausdruck wurde geprägt von R. ¶ Otto. Er wollte innerhalb dessen, was in traditionellem Sprachgebrauch als ¶ Heilig bezeichnet zu werden pflegt, das Herausheben, was nach Abzug aller sittlich rationalen Elemente als selbständige irrationale Größe übrig bleibt. So fand er für das Heilige, sofern es eine selbständige, spezifisch religiöse Kategorie ist, den Ausdruck „n." (¶ Heilig: II). Das Erste, was innerhalb des menschlichen Bewußtseins auf ein außerhalb seiner befindliches Objektives im Sinne des N.en hinweist, ist das ¶ „Kreaturgefühl". In ihm erblicken wir die allgemeine, auf die Begegnung mit dem N.en folgende Gemütsreaktion, die eine „Abwertung des Subjektes hinsichtlich seiner selbst" bedeutet. Als Unterstes und Tiefstes in frommer Gefühlsbewegung erkannte R. Otto das Gefühl des mysterium tremendum. Unter dem tremendum hat man das in aller Religion zugrunde liegende Gefühl des Schauervollen zu verstehen (¶ Furcht, 2). Die objektive, d. h. göttlich transzendente Eigenschaft des N.en, die diesen tremor erregt, ist der ¶ Zorn Gottes. Als zweites Moment innerhalb dieses Gefühlskomplexes ist die majestas zu nennen, umschreibbar mit den Ausdrücken „Macht, Gewalt, Uebergewalt, schlechthinnige Uebergewalt". Diesem Moment gesellt sich drittens das energicum, womit das mitgegebene Gefühl der Lebendigkeit, der Leidenschaftlichkeit und Spannung im Göttlichen angedeutet und zum Bewußtsein gebracht sein soll. Beim mysterium gilt es, auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß das N.e, abgesehen von seinem zitternerregenden Charakter sich geltend macht als das Staunen Erregende, absolut Wunderbare und Befremdliche. Nach dieser Seite hin erscheint es dem Frommen als das aller Erklärbarkeit, aller rationalen Erkenntnis und jedem Versuch adäquaten Ausdrucks Ueberlegene und Entzogene (das „ganz Andere"). — Neben dem tremendum als dem ersten Grundmoment des N.en steht ein zweites völlig entgegengesetztes, das fascinans. In aller religiösen Erfahrung wird beim N.en inhaltlich nicht nur eine erschütternde und hoheitsvolle Ferne erfahren, sondern zugleich die Notwendigkeit, seine Nähe zu suchen. Denn das N.e selbst ist das Beseligende, das den sich ihm Hingebenden mit Wonne und seligem Frieden erfüllt. Hierher gehört zugleich, was in allen Religionen irgendwie als ekstatische und überschwängliche Heilserfahrung bekannt wird. — Der Selbstabwertung in der oben angedeuteten Form des Kreaturgefühls tritt in dem dritten Grundelement des n.en Erlebnisses eine Abwertung besonderer Art zur Seite. Das Objektive, auf das hier reagiert wird, nennt Otto das augustum und versteht darunter das N.e, insofern es sich als heiliger Wert dem Bewußtsein fühlbar macht. Handelte es sich bei dem Kreaturgefühl um das Zunichtewerden des Menschen als Kreatur vor dem Schöpfer, ganz abgesehen von jeder inhaltlichen Wertung, so erwacht nun hier angesichts des N.en als absoluten Wertes das tiefe Bewußtsein, selbst Unwert zu sein, wobei zu beachten ist, daß der Unwertcharakter des Menschen sich auf den ganzen Menschen nach seiner gesamten Wirklichkeit bezieht. Von hier aus ergibt sich ein eigentümliches, der Lutherschen Auffassung entsprechendes Verständnis der ¶ Sünde. Wenn ¶ Luther von peccatum essentiale spricht, so meint er eben dieses seinsmäßige Unwertsein des Menschen. Zugleich ergibt sich aber auch, daß dieser Unwert der Sünde nicht erkannt wird auf Grund der Beziehung des Menschen und seines Tuns zum rationalen Gesetz, sondern allein durch die erlebnismäßige Beziehung des N.en selbst zum profanen Menschen. Daher kann Sünde im Sinne der Erkenntnis der Verlorenheit der Gesamtsituation des Menschen nie erkannt werden durch bloße moralische Zurechtweisung. Anders ausgedrückt: Sünde ist ein rein religiöser Begriff, der für „natürliches" Verständnis ohne jeden Sinn sein muß, da die Realität der Sünde, im Sinne des Gegenteils des n.en Wertes, zu ihrer Erkenntnis die positive Erfahrung des N.en voraussetzt und keineswegs nur die Idee eines Wertes. ¶ Paulus meint dasselbe, wenn er das gesamte Sein des natürlichen Menschen mit der religiösen Kategorie „¶ Fleisch" abwertet. Diese Bewertung geht somit aller rational moralischen Beurteilung an Hand konkreter Gesetze vorher. Sofern also hernach konkrete Verfehlung und Verschuldung dem moralischen Gesetz gegenüber als Tatsünde bezeichnet wird, ist das Sündhafte darin nicht die Normwidrigkeit, sondern jener seinsmäßige Tatbestand der Profanität des Menschen und der damit gegebenen Selbstbehauptung des Natürlichen vor dem N.en. — Aus dieser vom n.en Werte her gegebenen Lage des natürlichen Menschen ergibt sich das religiöse Verlangen nach Sühne und Weihe, nach Reinigung und ¶ Heiligung. Wir verstehen darunter das Bestreben des Menschen, der vom N.en sich gerichtet fühlt, vom heiligen Wert selbst sich erheben zu lassen in eine neue Wirklichkeit. Alle kultischen Akte von Reinigung und Weihe haben den Sinn, den der Gottheit Nahenden für den Augenblick selbst n. zu machen und ihn somit zum Verkehr mit dem Numen fähig zu machen. ¶ Erlösung aber ist der Dauerzustand des „heilig" Gewordenen, d. h. dessen, dem das Numen seinen n.en Wert beständig verliehen hat.

Ottos Theorie hat in und außerhalb der Theologie weithin Beifall gefunden; doch hat die kritische Erörterung sich ihr noch wenig zugewandt.

Rudolf Otto: Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, (1917) 1929 17—22; — Derſ.: Aufsätze, das Numinose betreffend, (1923) 1929 4; — Fr. K. Feigel: Das Heilige, kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch, 1929. **Mensching.**

Nuntiaturstreit, Münchener, veranlaßt durch die 1784 auf Drängen Bayerns von ¶ Pius VI genehmigte und Anfang 1785 endgültig vollzogene Errichtung einer neuen Nuntiatur in München (¶ Nuntien), die das bayerische Gebiet von dem Kölner und dem Wiener Nuntius loslöste und ihm einen eigenen Nuntius gab. Diese Neuschöpfung fiel in eine Zeit, wo unter dem Einfluß episkopalistischer und febronianischer Ideen (¶ Episkopalismus; ¶ Febronius; ¶ Kirchenverfassung: IV, 3) schon seit längerem eine Opposition gegen römische Zentralisierungstendenzen und päpstliche Nuntiaturen als „Barrieren gegen die Bischöfe" vorhanden war (u. a. Koblenzer Kongreß 1769). Gleichwohl gelang es den die Protestbewegung gegen die neue Nuntiatur führenden Erzbischöfen von Mainz (Friedr. Karl v. ¶ Erthal) und Salzburg (Hieron. Colloredo), denen sich der freilich mehrfach schwankende Trierer Clemens Wenzeslaus und später der Kölner Maximilian Franz beigesellten, nicht, den

deutschen Episkopat oder auch nur alle bayerischen Bischöfe zu einem gemeinsamen Vorgehen zusammenzuschließen und wenigstens die Aufhebung der Jurisdiktions- und Judikaturrechte des Nuntius zu erreichen, obwohl sie in dieser Frage Kaiser ¶ Joseph II auf ihrer Seite hatten (kaiserlicher Erlaß 12. Okt. 1785). Die mehrfachen Denkschriften, die von einzelnen Gruppen der oppositionellen Bischöfe in Rom überreicht wurden, die zahlreichen Flugschriften und Aufsätze, die zu dieser Frage in den Jahren 1785—90 erschienen, der Appell an die bayerische Regierung, die dessenungeachtet dem im Mai 1786 eintreffenden Nuntius Cesare Zoglio ausdrücklich auch die Jurisdiktionsgewalt zusprach, die „Punktationen" des ¶ Emser Kongresses (August 1786) und die Bemühungen, die deutschen Fürsten zu interessieren, haben letztlich nichts erreicht. Auch Joseph II, der durch den erwähnten Erlaß den Oppositionellen den Rücken gestärkt hat, und der z. B. auch auf die im Februar 1787 ihm eingereichte erzbischöfliche Beschwerdeschrift gegen Maßnahmen des neuen Kölner Nuntius ¶ Pacca und gegen Zoglio im Sinne der Opposition antwortete, war doch durch politische (z. B. Beitritt des Mainzer Kurfürsten zu dem gegen ihn gerichteten Fürstenbund) und kirchenpolitische Erwägungen (Mißtrauen gegen die Machtbestrebungen der Erzbischöfe) in einer restlosen Unterstützung der antikurialen Bewegung gehemmt. Ihrem Ruf nach einem deutschen Nationalkonzil hat er nicht zugestimmt. Wenn er aber durch Hofdekret vom 9. Aug. 1788 die Entscheidung dem Reichstag zuschob, so war auch von dieser Instanz ein einheitliches Vorgehen nicht zu erhoffen. Daß Bayern hier im Sinne der päpstlichen Nuntiaturpolitik arbeitete, war selbstverständlich. Und was z. B. Preußen betrifft, so sah wohl Friedrich Wilhelm II „die Abschickung und Anstellung beständiger päpstlicher Nuntien mit Fakultäten und Jurisdiktionen" als „den deutschen Fürstenkonkordaten und den darin aufgenommenen Schlüssen des Baseler Kirchenrats (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b, Sp. 1004) nicht gemäß" an, begann aber nach anfänglicher völliger Neutralität seit Februar 1787 (Ende 1786 war die endliche Anerkennung des preußischen Königstitels durch den Papst erfolgt!) auf Versöhnung der streitenden Parteien hinzuwirken, um endlich angesichts des auf beiden Seiten fehlenden Willens zu einem Vergleich seine Vermittlungspolitik einzustellen, zumal der Papst in seiner Responsio von Ende 1789 bedingungslose Unterwerfung unter seine „oberste Kirchengewalt" forderte. Die preußische Rückerinnerung an die spätmittelalterlichen Konkordate und Konzilsbeschlüsse begegnet zwar auch in den damals für den neuen Kaiser festgesetzten Wahlkapitulationen, die dadurch die Tätigkeit der Nuntien einengen wollten; diese sind aber niemals zur Ausführung gelangt. Die in die Gebiete der rheinischen geistlichen Kurfürsten eindringende französische Revolution hat dann die Fragen der Nuntiaturen aus dem Mittelpunkt des Interesses gerückt.

Außer der Literatur zu ¶ Emser Kongreß vgl. RGG[1] IV, Sp. 847 ff; — RE[3] V, S. 342. 343 f; — Fr. Endres: Die Errichtung der Münchener Nuntiatur und der N. bis zum Emser Kongreß (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte XIV, 1908; XV, 1909); — Max Immich: Preußens Vermittlung im N. 1787—89 (Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte VIII, 1895, S. 143 ff). **Zscharnack.**

Nuntien heißen seit dem Ende des 16. Jhd.s im Unterschied von den mit gelegentlichen Missionen betrauten Legaten die ständigen diplomatischen Vertreter der römischen ¶ Kurie bei den auswärtigen Regierungen im Sinne von Can. 265, § 1 des Codex iuris canonici (¶ Kirchenverfassung: IV, 6; zur geschichtlichen Entwicklung vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 997 f). Die Einrichtung der sogenannten Apokrisarii (Responsales; d. i. solcher, die auf eine vom Kaiser an sie gestellte Frage im Namen des Papstes Antwort geben sollten) am byzantinischen Hofe bzw. bei dem Exarchen in Ravenna darf als erste dauernde diplomatische Vertretung der römischen Kurie angesehen werden, wohingegen die gleichbenannten päpstlichen Bevollmächtigten im Frankenreich lediglich als Legaten mit längerer Amtsdauer zu bewerten sind. Die Notwendigkeit der Einführung ständiger Nuntiaturen ergab sich im 16. Jhd. aus dem gesteigerten Bedürfnis der Kurie, mit den kath. Regierungen zwecks sicherer Durchführung der zur Abwehr des Protestantismus (¶ Gegenreformation, 3) angebahnten kirchlichen Zentralisierung in unmittelbarere Beziehungen zu treten. So ist es kein Zufall, daß dieses Institut seine endgültige Ausprägung unter ¶ Gregor XIII, dem Papst der gesteigerten Gegenreformation im Geiste des ¶ Tridentinums, erhalten hat. Die Sorge um den Kirchenstaat und die gefährdete Kircheneinheit hatte allerdings bereits Jahrzehnte vorher die Kurie veranlaßt, gelegentliche Gesandtschaften in ständige diplomatische Vertretungen umzugestalten, zumal als sich auch bei den anderen Regierungen diese Gepflogenheit durchzusetzen begann. Um die Besitzergreifung der Romagna durch Venedig abzuwenden, ernannte ¶ Alexander VI 1500 den Bischof von Tivoli Angelo Leonini zu seinem Nuntius bei der Markusrepublik. ¶ Leo X ging seit 1513 daran, bei den Regierungen in Deutschland, Frankreich und England ständige Bevollmächtigte zu bestellen, nachdem sein Vorgänger ¶ Julius II das gleiche in Spanien getan hatte. Als erster Nuntius erschien daraufhin am deutschen Kaiserhofe Lorenzo ¶ Campegio. Die Beglaubigung ordentlicher N. schloß die Entsendung außerordentlicher päpstlicher N. in wichtigen Angelegenheiten nicht aus; so erhielt 1520 Hieronymus ¶ Aleander den Auftrag, neben Marino Caracciolo, dem Nuntius bei ¶ Karl V, die Verurteilung Luthers und die Unterdrückung seiner Lehrmeinungen zu betreiben. Unter den N. der Anfangszeit finden sich Persönlichkeiten, die über ihren engeren Wirkungskreis hinaus sich bemerkbar gemacht haben, wie z. B. der nachmalige Bekämpfer des Papsttums Paulo ¶ Vergerio, der als Nuntius ¶ Pauls III bei Ferdinand I die Konzilsfrage prüfen sollte, weshalb er auch Luther in Wittenberg aufsuchte, ferner dessen Nachfolger Giovanni ¶ Morone, der vom Standpunkt seines verinnerlichten Katholizismus auf den Religionsgesprächen eine Verständigung mit den Lutheranern anstrebte. Für die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse im Osten wurde die 1555 in ¶ Polen errichtete Nuntiatur von Bedeutung, wie die nach Beseitigung des zum Luthertum übergetretenen Erzbischofs ¶ Gebhard 1582 in Köln angeordnete den rheinischen Katholizismus befestigte (¶ Rheinland) und die 1586 in Luzern auf Anregung des Karl ¶ Borromäus ins Leben gerufene (bis 1874) den Besitzstand der Papstkirche in der Welschen ¶ Schweiz sicherte. Unter Gregor XIII stieg die Zahl der Nuntiaturen bereits auf 13 (¶ Gegenreformation, 3, Sp. 930).

Infolge der besonderen Vollmachten der N. waren Streitigkeiten über Rechtsbefugnisse mit den Bischöfen unvermeidlich. Auf dem Regensburger Reichstag 1598 wurde sogar die Aufhebung der Nuntiaturen, besonders hinsichtlich der

Gerichtsbarkeit, in Deutschland gefordert. Ihren Höhepunkt erreichte diese Spannung 1785 in dem Münchener ¶ Nuntiaturstreit, als der deutsche Episkopat die zwischen ¶ Pius VI und dem bayerischen Kurfürsten Karl Theodor verabredete Errichtung einer Nuntiatur in München, allerdings erfolglos, zu verhindern suchte. Schwierigkeiten ergaben sich aber auch in anderer Hinsicht: So wurde die Warschauer Nuntiatur 1728 auf Betreiben des polnischen Reichstages für einige Tage geschlossen, als der Nuntius Vincento Santini für die freie Abtwahl der Klöster eintrat. Seit der Aufhebung des Kirchenstaates 1871 fallen in den Wirkungskreis der N. naturgemäß rein innerkirchliche Angelegenheiten.

Die Entstehung neuer Staaten nach dem Weltkriege sowie die veränderte Weltlage ließ eine Neuordnung der päpstlichen diplomatischen Vertretungen notwendig erscheinen (¶ Katholizismus: II, 1 a). Zurzeit bestehen Nuntiaturen in Argentinien, Bayern, Belgien, Brasilien, Chile, Deutschland (Berlin; ¶ Pacelli 1919—29; seitdem ¶ Orsenigo), Frankreich, Jugoslawien, Kolumbien, Oesterreich, Paraguay, Peru, Polen, Portugal, Rumänien, Schweiz, Spanien, Tschecho-Slowakei, Ungarn und Venezuela, ferner Internuntiaturen (s. u.) in Bolivien, Costarica-Nicaragua-Honduras, Haiti, Holland, Lettland, Litauen und Luxemburg, endlich päpstliche Delegationen in China, Estland und der Türkei.

Die Stellung der N. im diplomatischen Korps hat der Wiener Kongreß 1815 in Artikel 118, Nr. 17 der Schlußakte und in dem zugehörigen Reglement über den Rang unter den diplomatischen Agenten vom 19. März 1815 in der Weise geregelt, daß er ihnen und den päpstlichen Legaten den Rang diplomatischer Vertreter erster Klasse zuerkannte, wobei ihnen der Vortritt (Doyen des diplomatischen Korps) überlassen wird. Doch ist neuerdings am Ort neugegründeter Nuntiaturen (so in Bern und Berlin) aus dem diplomatischen Korps heraus Einspruch gegen ein permanentes Doyennat des päpstlichen Vertreters erhoben und die Anwendung des auch auf dem Wiener Kongreß festgelegten Grundsatzes, wonach die Gesandten der einzelnen Klassen unter sich nach dem Zeitpunkt der offiziellen Anmeldung ihres Amtsantritts rangieren, gefordert worden.

Als Internuntien werden die diplomatischen Vertreter des Papstes in Kleinstaaten bzw. in Ländern mit einer geringen Zahl von Katholiken bezeichnet. Doch werden gelegentlich Pronuntiaturen mit Nuntiaturen in einer Hand vereinigt, so z. B. Belgien-Luxemburg. Mit der Kardinalswürde bekleidete N. erhalten den Titel eines Pro-Nuntius. In der Regel sind die N. jedoch Titular-Erzbischöfe in partibus infidelium. Die Kurie betraut mit der Leitung einer Nuntiatur zumeist Italiener; doch macht sie gelegentlich eine Ausnahme, wie die Ernennung des Oesterreichers ¶ Frühwirth zum Nuntius in München zeigt. Das italienische Garantiegesetz (¶ Italien, 6) sichert im 11. und 12. Artikel den N. bei Reisen durch Italien den Schutz des Völkerrechtes zu, das für die N. auch sonst in Geltung steht (Exterritorialität).

Die Nuntiaturberichte sind kirchenhistorische Quellen allerersten Ranges. Um die Herausgabe der auf Deutschland bezüglichen (seit 1892 fortlaufend) bemühten sich besonders das preußische und österreichische Geschichtsinstitut in Rom sowie die Görres-Gesellschaft. In andern Ländern machen sich ähnliche wissenschaftliche Bestrebungen geltend.

Aeltere Literatur in RE³ XI, S. 340 ff, und RGG¹ IV, Sp. 850 ff (einschließlich Nuntiaturberichte); — A. Pieper: Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen, 1894; — Derſ.: Die päpstlichen Legaten und N. in Deutschland, Frankreich und Spanien seit der Mitte des 16. Jhd.s, 1897; — Max Lenz: Päpstliche Nuntiaturen in Deutschland im 16. Jhd. (Kleine Historische Schriften II, 1920, S. 84 ff); — H. Biaudet: Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648, 1910; — A. Wynen: Die päpstliche Diplomatie; geschichtlich und rechtlich dargestellt, 1922; — J. B. Haring: Grundzüge des kath. Kirchenrechtes I, 1924, S. 256 ff; — Gothaisches Jahrbuch, 1928. — Zur Rangfrage vgl. noch Adolpho Gobbio: Lezioni di Diplomazia Ecclesiastica, Rom 1899, S. 450 ff; zum Rangstreit in Bern und Berlin vgl. Hnr. Hermelink: ChrW 1930, S. 235 ff. **K. Völker.**

Nygren, Anders Theodor Samuel, * 1890 in Gothenburg, 1912 Pfarrer, 1921 Dozent und 1924 Professor der systematischen Theologie in Lund. Seine Arbeit gilt hauptsächlich den prinzipiellen Fragen der Theologie: Gültigkeitsfrage der Religion, Verhältnis zwischen philosophischer und christlicher Ethik, Wissenschaftlichkeit der Dogmatik u. ä.

Vf. u. a.: Religiöst apriori, 1921; Det religionsfilosofiska grundproblemet, 1921; Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung, 1922; Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, 1922; Filosofisk och kristen etik, 1923; Etiska grundfrågor, 1926. **Aulén.**

Nymwegen (Nijmegen), Universität. N. besaß schon im 17. Jhd. einmal für kurze Zeit eine Hochschule (1655—79), an der u. a. Chr. ¶ Wittich als Theologe lehrte. Seit 1923 besteht dort wiederum eine Universität, die als erste und einzige kath. Hochschule in den Niederlanden eine eigene Stellung inmitten der niederländischen Hochschulen einnimmt, ein Gegenstück zu der freien reformierten Universität in ¶ Amsterdam, dessen Schaffung die holländischen Katholiken seit längerer Zeit erstrebten. Die Grundlagen dafür schuf die 1905 begründete St. Radbout-Stiftung unter dem Vorsitz des Utrechter Erzbischofs. Unter vorläufigem Verzicht auf eine naturwissenschaftliche und eine medizinische Fakultät besteht die nach Karl d. Gr. benannte Universitas Carolina zur Zeit aus drei Fakultäten, der kath.-theologischen, der philosophisch-literarisch-historischen und der juristischen, von denen die theologische nur bereits zu Priestern Geweihte mit abgeschlossenem theologischem Studium aufnimmt, um ihnen eine vertiefte Ausbildung zu geben. Die demgemäß nur wenige Studierende zählende theologische Fakultät hat 7 ord. und 1 ao. Professor, darunter von deutschen Theologen den AT.ler Paul ¶ Heinisch und den Religionswissenschaftler und Archäologen Joh. Peter ¶ Steffes. Wie man in dieser darauf verzichtet hat, die Lehrstühle nur Ordensgeistlichen oder gar (wie in Innsbruck oder Freiburg, Schweiz) einem einzigen Orden zu übertragen, so ist in den beiden weltlichen Fakultäten der Grundsatz befolgt, das geistliche Element nicht überwiegen zu lassen (7 unter 24 Professoren und Lektoren). Zur philosophischen Fakultät gehört u. a. A. ¶ Baumstark als Orientalist.

E. Drerup in: Mitteilungen des Verbandes der Deutschen Hochschulen III, 1923, S. 134 ff; — Gregor Richter: Der Plan einer kath. Universität (Fuldaer Geschichtsblätter XV, 1921, S. 49 ff; XVI, 1922, S. 10 ff). **Zscharnack.**

O

Obadja. Ein O.-Buch kann man die 21 masorethischen Verse, die unter der Ueberschrift „Gesicht des O." 1 $_1$ (LXX: Obdias; lat.: Abdias = „Knecht Jahves") die vierte und kleinste Schrift des Zwölfprophetenbuches bilden, nicht nennen; doch ist durch die Stellung des Stücks zwischen ¶ Amos und ¶ Jona angedeutet, daß die Sammler des Prophetenkanons es für sehr alt gehalten haben. Wenn man also mit einzelnen Auslegern das offenbar im Buche ¶ Jeremia (Jerem 49 $_{7—22}$), in einer freilich nicht mit Sicherheit auf Jeremia zurückzuführenden Bedrohung Edoms, als Vorlage benützte erste Gedicht ($_{1—10}$), das den ¶ Edomitern in Aussicht stellt, ihre eigenen früheren Bundesgenossen ($_7$) würden sich gegen sie erheben und das Herrenvolk trotz seiner Adlerhorsten gleichenden Felsenburgen ($_3$ f) von Grund und Boden wegtreiben ($_7$), als Grundstock des Ganzen faßt und die darin genannten Frevel Edoms gegen Jakob ($_{10}$), sowie die angedrohte Demütigung Edoms auf die Ereignisse unter König Jehoram von Juda (852 bis 845) bezieht ($_5$), so ist dieses in der Tat das älteste uns erhaltene Denkmal der Schriftprophetie. Doch sind die Vorgänge jener Zeit in den Königsbüchern (II Kön 8 $_{20}$ ff) nicht deutlich genug dargestellt, um ein sicheres Urteil zu erlauben; aber ebensowenig wissen wir Genaueres über Edoms Schicksale in nachexilischer Zeit. Vom Jahre 312 ab freilich ist nach dem griechischen Geschichtsschreiber Diodor (XIX 94) die von O. erwähnte edomitische Hauptstadt ¶ Petra in Händen der Araber, O.s Drohung also gegenstandslos. — Das zweite Gedicht ($_{11—14.\ 15b}$) dagegen setzt deutlich in jedem Vers den durch Edoms eifrige Mitwirkung bei der Plünderung und Zerstörung Jerusalems (586) unheilbar gewordenen Nationalhaß der Juden gegen den südlichen Nachbarn voraus und dürfte aus der Zeit des ¶ Maleachi (Mitte des 5. Jhd.s) stammen, der ähnliche Drohungen gegen Edom schleudert (Maleachi 1 $_{2—5}$). — Andere fassen beide Gedichte als Einheit und lassen so das Ganze in nachexilischer Zeit entstanden sein. — Daß das dritte Gedicht ($_{15a.\ 16—21}$) vom allgemeinen Völkergericht ($_{16.\ 19}$) und der Herrlichkeit der Endzeit für Juda ($_{17.\ 20}$ f) handelt und Edom nur beiläufig erwähnt ($_{18}$), kennzeichnet es als Anhang, wie man sie später den prophetischen Drohworten beizufügen pflegte, um sie dem gottesdienstlichen Gebrauch der Synagoge anzupassen. Ueberhaupt ist die ganze Schrift mit vielen Zusätzen und Ergänzungen versehen ($_{1b.\ 8a.\ 13b.\ 18}$ u. a.), also stark überarbeitet, was den Eindruck der sonst durch lapidare Sprache und Wirklichkeitssinn ausgezeichneten Prophetie des O. beeinträchtigt. Ueber den Verfasser — der Name O. scheint in der Königszeit (I Kön 18 $_3$) nicht selten gewesen zu sein — ist dem Büchlein nichts zu entnehmen und auch sonst nichts bekannt, als daß er augenscheinlich wirklich durch visionäres Erleben zum Sprechen genötigt wurde ($_1$ f LXX).

K. Marti: Dodekapropheton, 1904; — W. Nowack: Kleine Propheten, (1897) 1922[3]; — B. Duhm: Anmerkungen zu den Zwölf Propheten. Buch O. (ZAW XXXI, 1911, S. 175 ff); — E. Sellin: Zwölfprophetenbuch, (1922) 1929[2]; — M. Haller: Edom im Urteil der Propheten (Festschrift für K. Marti, 1925, S. 109 ff). — Aelteres in RE[3] XIV, S. 246 ff; XXIV, S. 289.

Haller.

Obbink, Herman Theodorus, evg. Theologe ¶ Ethischer Richtung, * 1869, zunächst Pfarrer der Nederl. Herv. Kerk, zuletzt im Haag, 1910 ord. Prof. für allgemeine Religionsgeschichte und Geschichte der israelitischen Religion an der städtischen Universität in Amsterdam, seit 1913 an der Staatsuniversität in Utrecht, 1929 zum Hofprediger der Königin der Niederlande ernannt.

Vf. u. a.: De heilige oorlog volgens den Koran, 1901; Volmaakt in Hem, 1911[2]; De beteekenis van Egypte en Babylonie in de oude religieuze denkwereld, 1910; Oud-egyptische voorstellingen aangaande dood en leven, 1913; Oostersch leven, 2 Teile, 1914; Het bybelsch Paradysverhaal en de babylonische bronnen, 1917; Godsdienstwetenschap, 1917; De Bybel (Uebersetzung des AT.s in verkürzter Ausgabe), 1917—27; De godsdienst van Israel, 1927[3]; Inleiding tot den Bybel (mit ¶ Brouwer), 1928; Op bybelschen bodem, 1928[2]; Survivals, 1929.

Rühle.

Oberkirchenrat heißen die obersten Verwaltungsbehörden mehrerer deutscher Landeskirchen (Altpreußen, Württemberg, Baden, beide Mecklenburg, Oldenburg), sowie der evg. Kirchen Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Deutsch-Oesterreich, während andere Kirchen für die entsprechenden Behörden Bezeichnungen wie Landeskirchenrat, Landeskirchenamt gewählt haben. Diese Behörden sind aus theologischen und juristischen Räten zusammengesetzt, deren Amtsbezeichnungen sehr verschieden lauten. Den Vorsitz führt in Altpreußen und Oldenburg ein Präsident; in Oldenburg ist ausdrücklich bestimmt, daß er Geistlicher oder Nichtgeistlicher sein kann; in Baden und Württemberg ist Vorsitzender der Kirchenpräsident, in den beiden Mecklenburg der Landesbischof. Der Vorsitzende des O.s ist immer der oberste Repräsentant der Kirche; seine Wahl geschieht in mehreren Kirchen durch die oberste Synode (Baden, Oldenburg), sonst durch die Behörde, der die Kirchenleitung zusteht. Die letztere ernennt überall die Mitglieder. Der O. ist eine kollegiale Behörde; er entscheidet im Bereich seiner Zuständigkeit durch Mehrheitsbeschluß. Vor 1918 unterstand der O. dem Summus episopus (¶ Landesherrliches Kirchenregiment); jetzt sind die Entscheidungen der obersten Synoden und der in ihrem Namen leitenden Behörde (¶ Synodalverfassung) für ihn maßgebend. Stellt er somit nicht die oberste Behörde einer Kirche schlechthin dar, so ist doch sein Einfluß von außerordentlichem Gewicht; nicht bloß, weil der Verwaltung ein großes Maß eigener Entscheidungen zugewiesen ist, sondern auch weil ihm großenteils die Vorbereitung der Beschlußfassung der Synoden und der Leitungsbehörden zufällt; auch haben regelmäßig mehrere Mitglieder des O.s in diesen Behörden Sitz und Stimme; meist liegt auch der Vorsitz in derselben Hand. Letzteres trifft in der altpreußischen Kirche nicht zu; hier führt der Präses der Generalsynode den Vorsitz im Kirchensenat.

Weitaus die größte Bedeutung besitzt unter diesen Behörden der Evg. Oberkirchenrat der evg. Kirche der altpreußischen Union in Berlin als die leitende Behörde der größten deutschen Landeskirche. Seine Begründung bedeutete seinerzeit 1850 einen wichtigen Schritt auf dem Wege der Lösung der kirchlichen Verwaltung von der staatlichen, der die preußische Landeskirche durch die

¶ Stein'schen Reformen völlig unterstellt worden war (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b; ¶ Preußen). Immerhin unterstand er dem König (ob ihm als Landesherrn oder nur als dem Summus episcopus, war eine rein theoretische Frage) und hatte in vielen wichtigen Angelegenheiten mit dem ¶ Kultusministerium „zusammenzuwirken". Seit Einführung der Synodalverfassung war der Generalsynodalvorstand in wesentlichen Fragen an der Entscheidung zu beteiligen. Trotz dieser Bindungen hat der O. in Berlin eine kirchengeschichtlich sehr bedeutsame Stellung gehabt. Anfangs waren Fragen der ¶ Union brennend; eine Kabinettsordre vom 6. März 1852 verfügte, daß, wenn eine Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden könne, die konfessionelle Vorfrage lediglich nach den Stimmen des betreffenden Bekenntnisses zu lösen sei. Die dafür notwendige ¶ Itio in partes ist nicht praktisch geworden. Dem O. gehört regelmäßig ein theologisches Mitglied an, das sich zur reformierten Konfession zählt. Sehr einschneidend wurde die Haltung des O.s in der Frage der Einführung und Gestaltung einer Gemeinde- und Kirchenverfassung, die endlich unter dem Präsidium Emil ¶ Herrmanns 1873 zustandekam (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b). Schwere Kämpfe brachten die Streitigkeiten der theologisch-kirchlichen Richtungen und Parteien, zumal die letzte Entscheidung in den zahlreichen Lehrprozessen (¶ Apostolikum: III) und über die Bestätigung von Pfarrern, deren Wahl ihrer Lehre wegen angefochten wurde, beim O. lag (¶ Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit, ¶ Spruchkollegium). Der O. nahm im allgemeinen eine zurückhaltende Stellung ein; Entscheidungen ihm unterstellter Provinzialkonsistorien milderte er mehrfach ab. Durch die Einsetzung des Spruchkollegiums (1911), dem die Entscheidung über Lehrabweichungen zugewiesen wurde, fand der O. Entlastung; doch blieb er an der Vorbereitung des Spruchs soweit beteiligt, daß die Erregung über den Ausgang des Falles ¶ Jatho auch ihn in die Kritik einbezog. Als Disziplinarbehörde verurteilte der O. den Pfarrer G. ¶ Traub 1912 zur Amtsentsetzung; dadurch wurde er Gegenstand heftiger Angriffe. Stark umstritten wurde die Haltung des O.s in der Frage der sozialen Arbeit. Ein Erlaß vom 17. April 1890 ermutigte die Pfarrer zu sozialer Tätigkeit, empfahl auch Eingreifen in Volksversammlungen; 1895 aber folgte ein zweiter, zur Zurückhaltung mahnender Erlaß; an den Gegensatz beider Erlasse, der vielfach auf die in jenen Jahren erfolgte Wandlung in der Stimmung des Kaisers zurückgeführt wurde, knüpft sich bis heute mannigfache Kritik. Allgemeiner Zustimmung begegnete die Tätigkeit des O.s in der Fürsorge für evg. Auslandsgemeinden (¶ Diaspora: III). Im Weltkrieg (¶ Krieg: III A) vertrat der O. mit Entschiedenheit die aus der vaterländischen Einstellung und der seelsorgerlich-karitativen Aufgabe der evg. Kirche sich ergebende Haltung. Der Zusammenschluß der Deutschen evg. Landeskirchen fand beim O. freundliche, wenn auch vorsichtig abwägende Förderung. Der Präsident des O.s wurde zugleich Präsident des deutschen Evg. ¶ Kirchenausschusses. In dieser Eigenschaft hatte er nach dem Weltkrieg den als notwendig erkannten Abschluß des ¶ Kirchenbundes vorzubereiten. Der Präsident des O.s ist auch nach Gründung des Kirchenbundes Präsident des Kirchenausschusses; als solcher vertrat er den Kirchenbund bei der Stockholmer Konferenz (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 b). — Von hervorragenden Persönlichkeiten in der Leitung des O.s in Berlin seien genannt die Präsidenten Emil ¶ Herrmann (1872—78), Friedr. Wilh. Barkhausen (1891—1903), Bodo ¶ Voigts (1903—19), Reinhard ¶ Möller (1919—25), Hermann ¶ Kapler (seit 1925) und die geistlichen Vizepräsidenten Hermann von der ¶ Goltz (1892—1906), Ernst ¶ Dryander (1906—21), Julius ¶ Kaftan (1921—25), Paul ¶ Conrad (1925 bis 1927) und Georg ¶ Burghart (seit 1927). Sehr einflußreiches Mitglied war seit 1879 Rudolf ¶ Kögel.

Die Entwicklung der evg. Landeskirche seit der Errichtung des Evg. O.s (Jubiläumsdenkschrift), 1900; — W. Beyschlag: Die Jubiläumsdenkschrift des Evg. O.s (DBl 1900, S. 497 ff. 745 ff); — W. Nithack-Stahn: Die preußische Landeskirche unter Friedrich Wilhelm IV (PrJ 128, 1907, S. 191 ff); — E. v. d. Goltz: Preußen, kirchlich-statistisch (RE³ XXI, S. 815 ff, bes. S. 825); — M. Schian: Die deutsche evg. Kirche im Weltkrieg, 2 Bde., 1921 und 1926; — J. W. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, 3 Bde., 1921—27; — Ferner die Darstellungen der Kirchengeschichte, bes. F. Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte V, 1906², § 37. 38. 40. 42. — Vgl. auch die Schriften zu Emil ¶ Herrmann, Rudolf ¶ Kögel, Hermann v. d. ¶ Goltz. **Schian.**

Oberkofler, Joseph Georg, * 1889 in St. Johann-Ahrn (Südtirol), kath. Dichter mit beachtenswerter künstlerischer Eigenart. Seine Gedichtbücher: Stimmen der Wüste, 1918, und Gebein aller Dinge, 1922, sind Ausdruck eines tief erlebten religiösen Ringens und Reifens. Auf denselben Ton ist sein starker geschichtlicher Roman: Sebastian und Leidlieb (1926, 11. Tausend 1928) abgestimmt. **Corn. Schröder.**

Oberlehrer ¶ Studienrat.

Oberlin, Johann Friedrich (1740—1826), der Patriarch des Steintales (¶ Elsaß, 2), geborener Straßburger, seit 1767 Pfarrer in Waldersbach im Steintal (Ban de la Roche). Die acht Ortschaften umfassende, seit 1584 protestantische Herrschaft Zum Stein in den mittleren Vogesen war nach der Entvölkerung durch den Dreißigjährigen Krieg von einer verwilderten französischen Mischbevölkerung besiedelt worden, deren Hebung seit 1750 der nachmals Straßburger Pfarrer Joh. Georg Stuber mit Erfolg in Angriff nahm. Er ließ O. zu seinem Nachfolger berufen. Innerlichstes religiöses Leben verband sich in ihm mit praktischem Geschick, dienende Hingabe mit der Willenskraft des Herrschers. Er begann mit der Fürsorge für den Volksunterricht, wurde der Vater der Kleinkinderschule, mit durch Verdienst seiner Gehilfin Luise Scheppler (¶ Kinderfürsorge, 1), gründete Kassen, führte Obstbäume und Futterpflanzen ein, sorgte für Straßenbau und führte die Industrie im Tal ein, indem er Jean Luc Legrand, seinen Helfer in sozialer Arbeit und Vater einer Fabrikantengruppe von starkem christlich-sozialem Empfinden (¶ Fallot), zur Niederlassung veranlaßte. Hauptsache blieb ihm die religiöse Wirksamkeit. Sein Christentum war biblizistisch, nicht ganz ohne rationalisierende Züge, aber im Anschluß an ¶ Swedenborg mit mystisch-apokalyptischen Theorien durchsetzt. Damit ist O., der zu ¶ Urlsperger, ¶ Jung-Stilling und Frau von ¶ Krüdener Beziehungen hatte, aber auch das ¶ Basedow'sche Philanthropin unterstützte, und den in seinem Alter die Kreise der „Erweckten" als Patriarchen verehrten, wie ¶ Lavater ein Bindeglied zwischen der Gläubigkeit des 18. und 19. Jhd.s.

Hackenschmidt in RE³ XIV, S. 249 ff (hier die ältere Literatur). — Hauptwerke: D. E. Stoeber: Vie de J. Fr. O., pasteur à Waldbach, 1831; ergänzt durch Camille Leenhardt: La Vie de J. Fr. O. de D. E. Stoeber. Refondue et augmentée de nombreux documents inédits, 1911 (mit sehr ausführlicher Bibliographie); — W. Burckhardt: J. Fr. O.s

vollständige Lebensgeschichte und gesammelte Schriften, 4 Teile 1843 (Teil 2 und 3 Uebersetzung von Stoeber, auch separat); — H. Strohl: Etudes sur O., 1925. — Ueber O. als Pädagoge vgl. E. Barisot: J. Fr. O., un éducateur mystique, 1905, und T. Fallot in: Nouveau Dictionnaire de pédagogie par F. Buisson, 1911, S. 1454 ff. — Vgl. auch Fr. Lienhards Roman: Oberlin, 1910. **Anrich.**

Oberlinhaus. Das O. in Nowawes (Brandenburg) verdankt seine Entstehung 1874 dem Wirken des Freiherrn v. Bissing-Beerberg für die Verbreitung und Pflege der Kleinkinderschule. Als Seminar für Kleinkinderschullehrerinnen entfaltete es unter Direktor Friedrich Ranke, der von 1850—74 erster Lehrer in dem Fliednerschen Kleinkinderschulseminar in ¶ Kaiserswerth gewesen war, eine vorbildliche Wirksamkeit; Rankes Spiel- und Liederbücher sind noch heute von hoher Bedeutung. Nach Rankes schwerer Erkrankung 1878 und einer kurzen Zwischenleitung durch P. Röhricht wurde P. ¶ Hoppe 1879 Vorsteher des Hauses. Unter ihm erlebte es seine Umwandlung in ein Diakonissenhaus und übernahm von 1886 als die erste Anstalt der freien Liebestätigkeit die Versorgung von Krüppeln, und unter diesen wieder als Spezialität die Ausbildung der Taubstummblinden. Von 1886 bis 1926 fanden hier 2341 Krüppelpfleglinge Aufnahme, Verpflegung und Ausbildung. Das Haus hat über 300 Schwestern, die auf rund 150 Arbeitsfeldern tätig sind. Derzeitiger Leiter P. Kleinau (seit 1930).

Th. Hoppe: Deutsche Krüppelheime, 1914; — Derſ.: Die Taubstummblinden, 1914; — G. Großmann: Die Mitarbeit der Frau in der evg. Liebestätigkeit in Deutschland von 1800 bis 1928, 1928, S. 35 ff; — 1886—1926 Bericht Oberlinkrüppelheim, Nowawes 1926. **Mahling.**

Oberrealschule. Unter den vier Hauptformen höherer Schulen, die zur Reifeprüfung führen (¶ Gymnasium, ¶ Realgymnasium, Oberrealschule, Deutsche ¶ Oberschule), hat die O. nach der Erkämpfung der Gleichberechtigung mit Gymnasium und Realgymnasium (in Preußen seit 1901; die anderen Staaten folgten Preußen bald; ¶ Schulreform) an Zahl und Bedeutung immer mehr gewonnen. Im Deutschen Reich befanden sich am 1. April 1927 unter 1250 grundständigen (= neunstufigen) Vollanstalten für die männliche Jugend 323 Oberrealschulen (= 25,9%). Zu diesen 323 grundständigen O.n kommen noch 9 Aufbauschulen (sechsstufige von U III—O I; ¶ Oberschule, 2), so daß sich die Gesamtzahl der O.n innerhalb des Deutschen Reiches auf 332 belief. Diese O.n verteilten sich in folgender Weise auf die Länder. Es entfielen auf Preußen: 175 = 20,9% der Gesamtzahl seiner höheren Schulen für die männliche Jugend, Bayern 26 = 31%, Sachsen 18 = 21,2%, Württemberg 23 = 39%, Baden 24 = 43,6%, Thüringen 18 = 41,9%, Hessen 17 = 54,9%, Hamburg 8 = 50%, Mecklenburg-Schwerin 3 = 18,7%, Braunschweig 7 = 43,8%, Oldenburg 7 = 43,8%, Anhalt 2 = 22,2%, Bremen 1 = 12,5%, Lippe 1 = 33,3%, Lübeck 1 = 20%, Mecklenburg-Strelitz —, Waldeck —, Schaumburg-Lippe 1 = 33,3%.

Wie die übrigen höheren Schulen will auch die O. keine Fachschule sein, sondern sie erstrebt als allgemein bildende höhere Lehranstalt das Ziel, die Schüler zu einem geschichtlich vertieften Verständnis der Gegenwart und der deutschen Kulturaufgaben zu erziehen. Sie stützt sich dabei in erster Linie auf die kulturkundlichen Fächer (Deutsch, Geschichte, Erdkunde, Religion) und betont daneben besonders stark die Mathematik und die Naturwissenschaften, sowie die neusprachlichen Fächer. Preußen hat bei der Reform des höheren Schulwesens von 1924 der Mathematik und den Naturwissenschaften vor den in der Stundenzahl beschränkten neusprachlichen Fächern eine Vorzugsstellung eingeräumt und so den Typus eines „mathematisch-naturwissenschaftlichen Gymnasiums" geschaffen. Süddeutschland hat demgegenüber an der gleichmäßig starken Betonung der neueren Sprachen festgehalten. Für alle Länder gilt heute die zuerst 1901 verkündete Gleichberechtigung der höheren Schulen, so daß jeder Schüler, der die Reifeprüfung einer der vier höheren Lehranstalten bestanden hat, zum Studium an den Hochschulen zugelassen wird. Für gewisse Studien werden allerdings von Schülern solcher Anstalten, die kein Latein oder Griechisch betreiben, Ergänzungsprüfungen verlangt.

Am ausgeprägtesten ist der Typus der O. in Preußen, das in seiner Reform jeder der vier Schularten eine festumrissene Stellung in dem gemeinsamen Bezirk der deutschen Bildung zugewiesen hat. Die Reform stellt die vier Schulformen, das „altsprachliche Gymnasium", das „neusprachliche Gymnasium" (Realgymnasium), das „deutsche Gymnasium" (Deutsche Oberschule) und das „mathematisch-naturwissenschaftliche Gymnasium" (Oberrealschule) nebeneinander, gibt ihnen allen in der Kulturkunde den zentralen Mittelpunkt und weist einer jeden von den stark betonten Fächern aus ihre Sonderaufgabe zu (vgl. ¶ Einheitsschule, 4). So hofft Preußen für das „mathematisch-naturwissenschaftliche Gymnasium", daß es in der Lage sein wird, „Gegenwartsmenschen von ganz besonders bestimmter Prägung heranzubilden". Die „Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens" (Weidmann, Berlin) fordern von den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern, daß sie die geistesgeschichtliche, kulturelle, philosophische Leistung der Mathematik und Naturwissenschaften für die Entstehung des modernen Geistes und für unsere Gegenwartskultur gegenüber rein fachlicher Einstellung stärker als bisher betonen müssen. Nach ihnen soll der Deutsche ¶ Idealismus, der in seinen Höhepunkten ¶ Kant und ¶ Goethe wesentlich durch die Mathematik und Naturwissenschaften seine Lebensform erhalten hat, der ideale Zielpunkt für die Gesamtheit sein. Die Verkürzung der Stundenzahl für neuere Sprachen wird mit dem Hinweis auf die Sonderaufgabe des „neusprachlichen Gymnasiums" begründet, dem die Erkenntnis der Kulturen Frankreichs und Englands und deren Einfluß auf die deutsche Kultur obliegt (¶ Realgymnasium). Im Sinne des Bildungszieles der O. fällt bei ihr den neusprachlichen Fächern die Aufgabe zu, die Gegenwartskultur der fremden Völker mehr aus modernen Quellen zu erfassen, ohne ein historisches Verständnis dieser Gegenwartskultur zu verabsäumen.

Die O. in Deutschland ist einerseits aus Oesterreich übernommen worden, wo seit 1851 Real- und Oberrealschule als Gegengewicht gegen das humanistische Gymnasium begründet wurden — so in Württemberg, das sie 1874 einführte —, anderseits aus der alten ¶ Fachschule für Handwerker und Gewerbetreibende, die allmählich in lateinlose Realschulen I. Ordnung mit 9 Jahresklassen umgewandelt wurden. Seit der Bonetzschen Reform Preußens im Jahre 1882 hießen sie O.n. 1891 bekamen sie vermehrte Rechte. 1901 wurde die Gleichberechtigung mit Gymnasium und Realgymnasium ausgesprochen.

G. Louis: Die Realschule, 1924; — R. Eickhoff: Das Realschulwesen, 1923; — M. Mayer: Geschichte des württembergischen Realschulwesens, 1923; — O. Boelitz: Der Aufbau des preußischen Bildungswesens nach der Staatsumwälzung, 1925². **Boelitz**

Oberschule, Deutsche.

1. Deutsche Oberschule; — 2. Deutsche Aufbauschule; — 3. Bestand.

1. Die D. O. erfüllt ihren Beruf im Rahmen der ¶ Einheitsschule in besonderer Weise, weil das durch die ¶ Schulreform in den Mittelpunkt aller schulischer Veranstaltungen gerückte nationale Bildungsgut hier zugleich den Bildungstyp der neuen Schulform ausmacht. Das Beiwort „Deutsch" ist also nicht ein Werturteil, sondern hebt das Hauptbildungsfach hervor. Die Deutschkunde schließt eine ganze Fächergruppe: Religion, Deutsch, Philosophie, Geschichte, Erdkunde, Kunstunterricht zur Einheit zusammen und würdigt in diesem Rahmen auch das Recht, die Sitte, die Wirtschaft, die Mundart als Bildungsmittel des deutschen Menschen. Sie stellt aber auch die anderen Unterrichtsgruppen in den Dienst ihrer Gesamtidee, so daß tatsächlich eine neue Schulform ersteht, deren organische Geschlossenheit der Verwechselung mit der ihr nächstverwandten ¶ Oberrealschule wehrt.

Die Idee der „Deutschen" Bildungsschule hat ihre geistesgeschichtlichen Wurzeln in dem Denken und der Seele großer Forscher und Erzieher (¶ Klopstock, ¶ Herder, ¶ Goethe, ¶ Lagarde, Rud. ¶ Hildebrand, Fr. ¶ Paulsen); sie ist also ein Kind des deutschen ¶ Idealismus, kein Zeitprodukt. Zur Ausreifung gelangte die Idee freilich erst unter der Herabwürdigung der deutschen Kultur im Weltkrieg, in Abwehr gegen die Kulturpropaganda fremder Nationen in unsern Grenzgebieten, aus dem Gefühl der Kulturgemeinschaft mit den Deutschen im Ausland und in den verlorenen Ländern und als Ausdruck eines starken Bildungseinheit-Willens. Die D. O. darf zufolge ihrer Sonderart sich mehr als die überlieferten Formen der höheren Schule als natürliche Fortsetzung der ¶ Volksschule betrachten, und sie leistet, indem sie in ihrem Teil den seit Jahrhunderten klaffenden Spalt zwischen Volksbildung und höherer Bildung zu überbrücken strebt, neben ihrer kulturpolitischen Aufgabe sozialen Dienst am Volk.

Die D. O. scheint den Weg zur Nationalerziehung am direktesten zu bahnen, indem sie der Auswirkung der deutschen Sprachwissenschaft denselben Raum schafft, den die älteren Schulformen der Altertumskunde oder der Philologie der modernen Fremdsprachen einräumen. Daß für einen solchen heimatbetonten Unterricht die Stoffe und Methoden noch nicht so gründlich durchgearbeitet sind, ist ohne weiteres zuzugeben; aber daß an diesen Stoffen sich eine wissenschaftliche Arbeitsweise nicht auswirken könnte, ist ein Fehl- oder Vorurteil, das eindringender Kenntnis der sie begründenden Stoffe nicht standhält. Natürlich kann die deutsche Kultur in ihrer Tiefe und Eigenart nur dann erfaßt werden, wenn sie die Berührungspunkte mit fremdem Geistesleben zur Anschauung bringt; aber wie hierbei einerseits die „Naturgeschichte" der deutschen Gesellschaft in ihren Entwicklungsabschnitten und daneben die philosophische Lektüre und die staatsbürgerliche Erziehung ein besonderes Gewicht bekommen, so hat andererseits das Fremde nur in dem Maße Interesse, als es Inhalt oder Formprinzip des deutschen Kulturbewußtseins geworden ist. Als Vergleichsobjekt und Gegenbild genügt eine lebende fremde Sprache und Kultur (zumeist Englisch oder Französisch); die Einführung einer zweiten Fremdsprache (zumeist des Lateinischen) von U II ar wird als der Zugangsweg zum Universitätsstudium oder als Ausweismittel einer vollwertigen höheren Bildung gerechtfertigt. In Preußen ist die zweite Fremdsprache, wenn auch in einer gewissen Randstellung und in sich wahlfrei (bis zum Spanischen oder Dänischen und anderen Grenzsprachen), in den Kreis der Pflichtfächer einbezogen. Die Kunst- und Musikpflege in der D. O. rechtfertigen sich als tiefste Offenbarungen der deutschen Seele von selbst. Aber auch der Mathematik und den Naturwissenschaften (Biologie!) erwachsen neben ihren Fachaufgaben besondere kulturkundliche; sie helfen das Reich der Werte mit dem Geist der Gesetzmäßigkeit und dem Prinzip des funktionellen Denkens durchdringen, ohne welche die Geistesbetätigung der sicheren Wirklichkeitserkenntnis ermangelt. — Die Starrheit der früheren Stoffverteilung im Lehrplan ist der Verschiebbarkeit der Lehrfächer und ihrer Stundenzahl im Rahmen der Stundentafel gewichen (das gilt besonders von den philosophischen und staatsbürgerlichen Elementen); damit schwindet die schon von Lagarde als Krebsschaden unserer höheren Bildung beklagte Beziehungslosigkeit der Fächer. Diese Fortentwicklung des Nebeneinander zur Querverbindung eines Gesamtunterrichts erfordert freilich sorgsamst ausgearbeitete Lehr- und Arbeitspläne für jede Klasse und jeden Jahrgang, dazu die verständnisvolle Zusammenarbeit aller Fachlehrer derselben Klasse unter Ausschaltung jedes Fachegoismus. Aber wenn alle Voraussetzungen einschließlich des hingegebenen Arbeitswillens der Schüler und der aus Heimat, Landschaft und Sitte aufsteigenden Erlebnismöglichkeiten der Stoffe erfüllt sind, so darf die Frucht eines einheitlichen deutschen Kulturbewußtseins von dieser Arbeit erhofft werden.

2. Der Gedanke der Bildungseinheit mit der Volksschule kommt in der Aufbauform der D. O. am stärksten zum Ausdruck. Sie schafft als ländliche Sammelschule die Gelegenheit, daß begabte Volksschüler vom Lande und aus der kleinen Stadt, die für ein vollwertiges Menschsein durch den instinktsicheren Zusammenhang mit Heimat und Gemeinschaft zugerüstet sind, mit gesammelter Kraft im Laufe von sechs Jahren sich eine den andern Schularten gleichwertige und gleichberechtigte Reife erwerben. Die deutsche Aufbauschule (A.) baut auf dem Lehrgang des vollendeten 7. Volksschuljahrs ihre unterste Klasse (U III) auf und führt also in dem üblichen Zeitraum von 13 Gesamtschuljahren zur Hochschulreife. Sie ist, wie die Realschule, eine sechsstufige Anstalt, gilt aber als Vollanstalt, weil sie Mittel- und Oberstufe umfaßt. Ihre amtliche Bezeichnung in Preußen ist: D. O. (oder Oberrealschule) in Aufbauform.

Wie hier die schulpolitische Leistung im Dienste der deutschen Bildungseinheit verstärkt ins Licht tritt, so füllt die A. auch sozialpolitisch noch eindrücklicher als die D. O. die Lücke zwischen Volksschule und höherer Schulbildung aus. Denn sie schafft allen denen, die aus wirtschaftlichen Gründen der Eltern, aus verspätetem Erwachen der Begabung oder aus ländlich-häuslichen Erziehungseinsichten noch nach nahezu vollendetem Besuch der Volksschule den Weg zu einer höheren Bildung suchen, die Anschlußmöglichkeit. Sie bildet also den Kanal, durch den der tüchtige Nachwuchs aus der ländlichen bodenständigen Bevölkerung zu den Führerschichten unseres Volkes aufsteigt. Wenn diese Landgeborenen früher vielfach durch die Präparandenanstalten und die Lehrerseminare den Zutritt zu einer höheren Lebensform fanden, so ist nach Abbau der Seminare hier eine andere und breitere Aufstiegsform geschaffen. Und nicht nur der Umstand, daß diese A.n vielfach an die Stelle und die Stätte

der abgebauten Lehrerseminare getreten sind, sondern mehr noch die innere Einstellung der neuen Schulform auf das deutsche Bildungsgut werden ihr voraussichtlich aus den künftigen Lehrerstudenten manche Anwärter zuführen. Diese Entwicklung wäre im Interesse eines heimatstarken, gesunden Lehrerstandes nur zu begrüßen; aber weder die Tatsache, daß der künftige Volkslehrer hier die berufsnächste Form seiner Allgemeinbildung findet, noch auch die für die Zukunft dringend zu erstrebende Verbindung von Schülerheimen mit den A.n berechtigt zu der Verdächtigung der neuen Anstalten als verkappter Lehrerseminare.

Die innere Ordnung der deutschen Aufbauschule entspricht der der D. O. (bzw. der Oberrealschule). Die den Unterricht gestaltenden Grundsätze sind vor anderen das Heimat-, das Arbeits- und das Konzentrationsprinzip. Es kann sich in der A. keinesfalls um kompendienhafte Zusammendrängung des Stoffes der 9jährigen Anstalt auf 6 Schuljahre handeln, sondern alles liegt an der organischen Entwicklung der Bildungsstoffe und an der Entfaltung lebendiger Bildungskraft. Je weniger der Zusammenhang mit der Volksschule und der ihr entsprechenden Schicht verlassen wird, desto sicherer wird die Aufbauschule die ihr eigentümlichen Kräfte der Bildung zum Nutzen eines gemütlich vertieften und soziologisch gesunden Volksgeistes entwickeln. Aber um dieses Zusammenhanges willen die A. gewissermaßen nur als einen Oberbau der Volksschule zu bewerten, geht doch nicht an (Ob und in welcher Form das gegenwärtig viel erörterte Problem Auf- und Ausbau der ¶ Volksschule abermals zu neuen Formen oder Umformungen unseres Schulwesens führen wird, bleibt abzuwarten). Das Mißtrauen und die Sorge, die von den Vertretern einer 9jährigen höheren Schulpflicht dieser kürzeren und „billigeren" Schulform entgegengebracht werden, sind verständlich und sind durch die erstmalig zu Ostern 1928 gezeitigten günstigen Reifeprüfungs-Erfolge nicht beseitigt worden. Aber eine strenge Auslese der „Begabten", auch mit einem ernsten Bildungswillen und Gesundheit Begabten, und ein ernstlich in dem Glauben an die A.idee verbundener und an ihre Wertmöglichkeiten hingegebener Lehrkörper werden die vorhandenen Schwierigkeiten, die nicht zuletzt in der wirtschaftlichen Lage der Schulgemeinden und Schulverwaltungen gründen, überwinden helfen. Es wiederholt sich hier der Kampf, dem s. Zt. das Gymnasialmonopol erlag (¶ Schulreform); die Idee der „deutschen" Bildungsschule könnte nur mit den Quellen der deutschen Bildung selbst wieder versiegen.

3. Die meisten der D. O.n sind noch in der Entwicklung begriffen und (Ende 1928) etwa bis zur O II oder I gediehen. Preußen zählt zurzeit 22, Sachsen 24, Hamburg 8, Bremen 2, Lübeck 1. Von diesen 55 Anstalten sind 20 reine Mädchenschulen und 33 mit einer anderen höheren Lehranstalt verbunden. — A.n sind nicht vorhanden in Württemberg, Mecklenburg-Strelitz, Waldeck, Schaumburg-Lippe; Bayern hat im Zusammenhang mit der Lehrerbildungsreform die Einrichtung der Unterklasse auf 1929 vorgesehen und wird von dem sonst üblichen Aufbau nicht abweichen; Baden geht mit dem 7jährigen Lehrgang (ab IV) neue Wege; Oesterreich gibt durch das Mittelschul- (= höhere Schul-) Gesetz vom 2. August 1927 die Möglichkeit zu versuchsweiser Einrichtung der A. mit 5jährigem Bildungsgang; die dort bestehende 4klassige D. O. ist durch dasselbe Gesetz zum Abbau ab 1928 verurteilt. In Preußen bestehen (seit 1922 und später) zurzeit (einschließlich 21 Mädchenschulen) 114 A.n, von denen Ostern 1928 35 zum Abitur führten; in Sachsen und Thüringen je 11; in Hessen 4, in Baden und dem Saargebiet je 3, in Oldenburg und Braunschweig je 2 usw. — Der Schultyp der D. O. hat sich überwiegend durchgesetzt und ist auch in den außerpreußischen Ländern mehr oder minder nach der preußischen Denkschrift und den Richertschen Richtlinien orientiert. Der Oberrealschultyp ist vertreten in Preußen mit 21 und Baden mit 2 Schulen; die dritte badische A. wurde 1927 mit realgymnasialem Lehrgang eröffnet.

Die D. O. bietet nicht nur durch die Freiheit und Beweglichkeit der Lehrpläne auch für die Mädchenbildung (¶ Mädchenschulwesen) starken Anreiz; hier verbinden sich, unter bewußter Zurückdrängung des rein ästhetisierenden Bildungsideals, Wirklichkeitssinn und wissenschaftliche Arbeit mit jener Ideenfülle der Humanität, deren Trägerin stets die deutsche Frau gewesen ist. Die A. spiegelt ihren volkstümlichen Charakter auch darin, daß sie Knaben und Mädchen gemeinsam unterrichtet (¶ Coedukation), in Preußen unter Zulassung der Mädchen, in Sachsen, Thüringen usw. grundsätzlich; nicht zugelassen ist die Coedukation in Hessen und im Saargebiet. Der religiösen Unterweisung gebührt in dem Bildungsplan um deswillen eine besondere Bedeutung, weil „der deutsche Mensch" in seiner Rundung inhaltsarm und an seinem Wesen ein reichlich formales Gebilde bleibt, wenn nicht der Wesenszug des Religiösen in der Form des christlich geprägten Bildungsgutes ihn durchwärmt. Die beiden Schulformen sind als höhere Anstalten grundsätzlich paritätisch; um so mehr wird der Arbeitsplan bei Aufstellung der Querverbindungen darüber zu wachen haben, daß nicht der Religionsunterricht rein kulturkundlich ausgepreßt werde, sondern auch seinerseits die Religion als Gestaltungsfaktor der Kultur zur Geltung bringt und den Schülern kulturkritische Maßstäbe an die Hand gibt (¶ Religionsunterricht).

Der „Verband deutscher Oberschulen und Aufbauschulen", der auch Oesterreich einschließt, gibt seit 1928 die Zeitschrift: „Deutsche Oberschule und Aufbauschule" heraus.

Preußische Denkschrift über die grundständige D. O. vom 18 Febr. 1922; — Denkschrift über die A.; — H. Richert: Die Ober- und Aufbauschule, 1923; — Ders.: Richtlinien für einen Lehrplan der D. O. und der A., 1924; — O. Boelitz: Aufbau des preußischen Bildungswesens nach der Staatsumwälzung, 1925²; — W. Landé: Die A. in Preußen (Sammlung von Bestimmungen, 1925; mit Uebersicht über die außerpreußischen A.n und bibliographischem Nachweis); — U. Peters: Vom Sinn der D. O. in: Die Neue deutsche Schule, 1928⁸; — Pädagogisches Lexikon I, 1928, S. 282 ff. **Eberhard.**

Obert, Franz (1828—1908), evg. Theologe, * in Taterloch (Siebenbürgen), 1852 Gymnasiallehrer in Mediasch, seit 1860 Pfarrer in mehreren Landgemeinden, 1881—1907 Stadtpfarrer in Kronstadt. Erfüllt von Gedanken Stephan Ludwig ¶ Roths, machte sich O. vornehmlich um das evg. Volksschulwesen der Sachsen in ¶ Siebenbürgen und die Weckung eines neuen Lehrergeistes verdient. Unter seiner Leitung fand 1869 der erste Fortbildungskurs für Volksschullehrer, 1870 der erste siebenbürgisch-sächsische Lehrertag statt. O. veranlaßte auch das Zusammentreten des ersten „Sachsentages", der ein Volksprogramm zur Wahrung der sächsischen Rechte schuf (1872).

Trausch-Schuller: Schriftstellerlexikon der Siebenbürger Deutschen IV, 1902, S. 326 ff; — Eduard Morres: F. O. Sein Leben und Wirken, 1927. **Netoliczka.**

Oberthür, Franz (1745—1831), kath. Theologe. * in Würzburg, wurde O. 1769 Priester, 1773 Professor der Dogmatik in Würzburg, 1780—84 auch Direktor der dortigen Trivialschulen. Fürstbischof Franz Ludwig von ¶ Erthal wollte den wegen aufklärerischer Anschauungen vielfach Verdächtigten durch Ernennung zum Direktor der Armenpolizeidirektion von der Professur entfernen; doch behielt er diese bis 1809 und war seit 1806 in der theologischen Sektion, in der seit der Umgestaltung der Universität durch die bayrische Regierung kath. und protestantische Theologen zusammen wirkten (¶ Würzburg). 1821 wurde O. Domkapitular im reorganisierten Würzburger Kapitel. Den Einfluß der ¶ Aufklärung (: 5) zeigt seine praktische Auffassung des Christentums, das ihm mit ¶ Humanität fast identisch ist, sein Bestreben um Vereinigung der Konfessionen, sein Bemühen um Begründung einer biblischen Theologie und um Reform der theologischen Methode. Neben weitausgedehnter schriftstellerischer Tätigkeit gab O. vielfältige Anregungen auf dem Gebiet der Volkserziehung und zur Förderung gemeinnütziger Unternehmungen.

Vf. u. a.: Dogmaticae et Polemicae pars una, Theologia revelata, 1776; Opera omnia ss. Patrum latinorum de veritate religionis christianae contra Gentiles et Judaeos, 13 Bde. und Opera Patrum graecorum graece et latine, 21 Bde., 1777—94; Flavii Josephi opera omnia, 3 Bde., 1782—85; Encyclopaedia et Methodologia Pars I, 1786; Idea biblica ecclesiae dei, 6 Bde. 1790—1821; Michael Ignaz Schmidt, der Geschichtsschreiber der Deutschen, Lebensgeschichte, 1802; Biblische Anthropologie, 4 Bde., 1807—10; Meine Ansichten von der Bestimmung der Domkapitel und von dem Gottesdienst in den Kathedralkirchen, 1826; Theologische Encyclopädie oder der theologischen Wissenschaften Umfang und Zusammenhang, 2 Bde., 1828; Methodologie der theologischen Wissenschaften überhaupt und der Dogmatik insbesondere, 1828. — Ueber O. vgl. ADB XXIV, S. 107 ff (wiederabgedruckt in Wegele: Vorträge und Abhandlungen, 1898, S. 233 ff); — KL IX, Sp. 612 ff; — KHL II, Sp. 1182; — HN V³, Sp. 955 ff; — R. Stölzle in: Lebensläufe aus Franken I, 1919, S. 336 ff (hier S. 355 ff Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften); — L. Faulhaber: O. als Pädagoge, 1921. **Seppelt.**

Oblaten (vom lateinischen oblatus = dargebracht, „gottverlobt") bezeichnet 1. a) zunächst die in altkirchlicher und mittelalterlicher Zeit (bis zum 11., teilweise bis zum 13. Jhd.) in den Klöstern vorhandenen pueri oblati („Klosterkinder"), die dort für den Ordensstand erzogen wurden; — b) klösterliche ¶ Laienbrüder; — c) weltliche O., d. h. Erwachsene, die sich, ohne Mönche zu werden, einem Kloster verloben und bestimmte asketische Verpflichtungen übernehmen. Diese besonders von den ¶ Benediktinern ausgebildete und dort seit 1884 wieder aufgenommene Einrichtung (Oblati saeculares Ordinis St. Benedicti) ist eine Parallele zu den ¶ Tertiariern anderer Orden.

2. Bezeichnung verschiedener religiöser Genossenschaften. — a) Zu den männlichen gehören u. a.: die O. des hl. Ambrosius, auch Ambrosianer oder Mailänder O. genannt, Weltpriester, 1578 in Mailand von Karl ¶ Borromäus gegründet zur Uebernahme jeder seelsorgerlichen Arbeit; — die ihnen nachgebildeten Englischen O., 1857 von ¶ Manning in London (Bayswater) gegründet; — die O. des hl. Franz v. Sales von Annecy, seit 1833 (¶ Missionspriester); — die O. des hl. Franz v. Sales von Troyes, 1872 unter Anregung von Marie de Chappuis (Salesianerin) von P. Brisson zur Erziehung jugendlicher Arbeiter gegründet (jetzt Mutterhaus Rom, Via Dandolo 49; eine deutsche Provinz in Overbach bei Jülich, ferner tätig in Oesterreich, Nord- und Mittelamerika und Afrika); — am verbreitetsten die O. (-Missionare) der Unbefleckten Jungfrau Maria, von dem späteren Bischof Charles Eugen de Mazenod 1816 in Aix (Provence) gegründet zum Zweck der Volksmissionen, seit 1841 auch Heidenmission (¶ Missionsgesellschaften: III). Heute ist das Generalhaus in Rom, Via Vittorino da Feltre 5, mit 19 Provinzen, über 250 Häusern und etwa 2600 Ordensmitgliedern (Priestern und Laienbrüdern). Seit 1895 ist das deutsche Provinzialhaus in Hünfeld bei Fulda, mit 16 Niederlassungen; bis 1916 bestand eine staatlich anerkannte Kolonialschule in Engelport bei Treis a. d. Mosel, wo heute das Noviziatshaus ist (deutsche Monatsschrift: „Monatsblätter der O." Hünfeld, 1930 im 37. Jahrgang). — b) Von den weiblichen Genossenschaften der Oblatinnen seien genannt: die O. von der Himmelfahrt Mariä oder Assumptionistinnen, 1867 von P. d'Alzon zu Nîmes gegründet zur Unterstützung der ¶ Assumptionisten in weiblicher Erziehung und Unterricht (Hauptarbeitsfeld: Bulgarien und Türkei); — O. der hl. Franziska Romana (Damen von Tor de 'Specchi), 1425 gegründet zur Pflege der Wohltätigkeit, unter einer Präsidentin zum gemeinsamen Leben nach der Regel des hl. Benedikt vereinigt; nach ihrem Beispiel entstanden u. a. die O.-Schwestern von der ewigen Anbetung, 1857 zu Rickenbach (Schweiz); — O. vom hl. Franz von Sales zu Troyes, um 1865 von Mutter Maria Chappuis und Bischof ¶ Mermillod von Genf mit dem Mutterhaus in Troyes gegründet; heute Mutterhaus in Perugia, mit der Aufgabe der Erziehung und Betreuung von Arbeiterinnen (Verbreitung in ganz Europa, Afrika und Südamerika).

Zu 1 vgl. KL² IX, Sp. 620 ff; — RE³ XIV, S. 255 f; — J. M. Besse: Du droit d'oblat (in: Revue Mabillon III, 1907, S. 1 ff. 116 ff); — Seb. v. Oer: Handbuch für die O., Beuron 1903². — Zu 2 vgl. Heimbucher I—III, 1907/08²; — Robert Streit: Die Kongregation der O., Hünfeld (o. J.); — Hans Karl Wendlandt: Die weiblichen Orden, 1924; — RGG¹ IV, Sp. 862 ff. **Sauren.**

Observanten nennt man in einigen Mönchsorden (vgl. z. B. ¶ Augustiner, 3; ¶ Humiliaten; ¶ Karmeliter) auftretende Gruppen, die nach „Observanz", d. i. möglichst strenger Beobachtung der Ordensregel, streben. Besonders aber versteht man unter O. eine Abzweigung des ¶ Franziskaner-Ordens. Hier dauerte auch nach dem Armutsstreit (¶ Clareni fratres, ¶ Spiritualen) einerseits das Streben nach möglichst strenger Beobachtung, anderseits das Streben nach Milderung der Franziskanerregel fort. Seit dem Ausgang des 14. Jhd.s entstanden mehrere Observanzgenossenschaften. Die bedeutendste war die des Italieners Paolo de' Trinci, auch Paoletto oder Paolucci genannt († 1398); seine Anhänger nannten sich Fratres de observantia. Die Loslösung vom Hauptstamm begann 1415 mit der Zubilligung gewisser Sonderrechte für 15 Klöster durch das Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile). 1517 trennte die Kurie (¶ Leo X) durch die Bullen Ite et vos in vineam und Omnipotens Deus den Minoritenorden in O. und ¶ Konventualen. Dabei waren die O. insofern bevorzugt, als ihr General den Titel Minister generalis totius Ordinis Minorum erhielt, somit als der rechtmäßige Minoritengeneral erschien, während der tatsächlich von ihm fast unabhängige Leiter der Kon-

ventualen sich mit dem Titel Magister generalis Fratrum Minorum Conventualium begnügen mußte. Eine Reformgenossenschaft innerhalb der O. waren die ¶ Kapuziner. 1909 hat die Kurie das Verhältnis von O., Konventualen und Kapuzinern neu geregelt (¶ Franziskaner, Sp. 687). Ueber Observantinnen vgl. ¶ Klarissenorden.

Heimbucher II, 1907², S. 370 ff; — KL² IX, Sp. 632 ff. — Ferner die Literatur zu ¶ Franziskaner. **Heussi.**

Observanz ist ein Brauch, der innerhalb einer Religionsgesellschaft herkömmlicherweise oder verabredungsgemäß faktisch beobachtet wird, ohne doch dem Bereiche des ¶ Kultus oder der ¶ Magie anzugehören.

Solche Bräuche gibt es innerhalb jedes Religionsgebietes, sowohl auf der primitivsten Stufe wie auf der höchsten. Auch die Australneger z. B. kennen im Bereiche ihrer ganz magisch-kultisch durchsetzten Welt Einrichtungen und Vorgänge, bei denen die Willkür oder das Uebereinkommen der Aeltesten entscheidet, ohne daß sie doch aufhörten, streng geregelt dem freien Ermessen des Einzelnen entrückt zu sein. Und ebenso kann auch jene Religionsform, die heute noch die größten Anstrengungen macht, sich von aller äußerlichen Gebundenheit freizuhalten, die quäkerische (¶ Quäker), gewisse O.en nicht entbehren. Dies liegt im Wesen der Religion als Gemeinschaftserscheinung; ohne Ordnungen und Regelungen würde ein Chaos entstehen, das die notwendige Gleichrichtung der Geister in Andacht und Erhebung oder in kultisch-magischem Akt verhindern würde. — Dennoch ist die O. aber weder mit dem kultischen Akt, der die notwendige und richtige Form der Herstellung der Gemeinschaft mit dem Göttlichen ist, noch mit magischen Riten identisch, durch welche Ursachen gesetzt werden, die, nach den Gesetzen primitiver Kausalität, notwendige supranaturale Wirkungen ausüben sollen. Solange die O. als solche bewußt ist, ist sie als rein faktisches und opportunistisches Gebilde betrachtet und wird nach praktischen Gesichtspunkten im Bedarfsfalle abgeändert. Dennoch behauptet sie aber selten lange diese Stellung, die man heute eine rein profane nennen würde. Auf primitiver Stufe hängt dies mit der allgemeinen Mentalität zusammen, die jedem Wort und jeder Handlung supranaturale Wirkungen unterlegt, wobei sie in ständiger Angst vor den unabsehbaren Folgen schwebt, die irgendein Abweichen von dem Althergebrachten nach sich ziehen kann. Verliert ein Brauch aber seine Wandelbarkeit, so steht er schon in Gefahr, als notwendiger Bestandteil des Ritus oder Kultus, d. h. als Selbstwert aufgefaßt zu werden und den Charakter als O. zu verlieren. Auf der anderen Seite war es das Werk der israelitischen Propheten, das von Jesus dann in verstärktem Maße fortgesetzt wurde, Ritus und Kultus auf O.charakter zurückzuführen und das Aeußerliche als vergängliche Ordnung, als wandelbare, des Eigenwerts entbehrende Hülle für den inneren Gehalt aufzuzeigen. Dennoch konnte das junge Christentum aber nicht lange ohne eigene O.en bestehen, da diese eben notwendig zur Gemeinschaftsreligion gehören, ebensowenig wie ohne eigenen Kultus. Seither ist es eine der wichtigsten Aufgaben in der dogmatisch religiösen Entwicklung geblieben, zwischen Kultus und O. die richtigen Grenzen innezuhalten und die Empfänglichkeit dafür zu bewahren, was aus dem Gebiete des faktisch geübten Zeremoniells O. ist und was nicht, bzw. inwiefern eine bestimmte O. zeitgemäß den ihr zugrundeliegenden Gedanken ausdrückt und ihren Zweck erfüllt.

Am nächsten liegt und am gefährlichsten ist das Uebergehen von O.en in magische Manipulationen, wobei das Unterlassen gewisser Handlungen (bzw. ihre Durchführung) mit mehr oder minder vagen Hoffnungen und Befürchtungen begleitet wird oder ihnen die Wirksamkeit eines ¶ opus operatum zugeschrieben wird. Diese Gefahr ist um so größer, je mehr die eigentliche Bedeutung eines Brauches und seine historischen Zusammenhänge dem Gedächtnis entschwinden. Die Wafwa, ein primitives Volk, das sich noch bewußt ist, erst vor kurzem den Gebrauch des Feuers gelernt zu haben, kennt keine Feuerriten. Je ferner aber solche Anknüpfung entschwindet, desto mehr ist die Unterlassung oder Begehung einer O. der Gefahr ausgesetzt, als supranatural wirksam angesehen zu werden; spätere Erfindungen lassen die früheren Methoden als O.en erscheinen, die höhere Bedeutung haben und als solche blind magisch befolgt werden müssen.

Die konkrete Religion kann dadurch eine völlige Verkehrung erfahren, indem an Stelle der eigentlichen Glaubens- oder Kultobjekte die Befolgung der O.en an die zentrale religiöse Stelle rückt und die Einhaltung der hergebrachten Ordnung Selbstzweck wird, über dem das Bewußtsein von den eigentlichen Inhalten entschwindet. Dieser Gefahr zu entgehen, wird eine möglichste Vereinfachung, ja Vernachlässigung des Aeußerlichen bisweilen versucht, die aber auf die Dauer sich nicht behaupten kann, weil sie notwendige Bedürfnisse unbefriedigt läßt. Das religiöse Dilemma ist nur in beständiger Selbstreinigung und Selbstbesinnung zu lösen — und auch nur in immer erneuter Wiedergeburt des religiösen Kernes gelöst worden. **Beth.**

v. Occam (Ockham), Wilhelm (vor 1300 bis 1349 oder 1350), scholastischer Theologe (¶ Scholastik) und kirchenpolitischer Schriftsteller. * zu Ockham bei London, wurde Franziskaner, studierte in Oxford (kein Schüler des Duns ¶ Scotus) und lehrte in Paris. 1324—28 war er an der Kurie in Avignon in Untersuchungshaft wegen glaubenswidriger Lehren (vgl. das von A. Pelzer entdeckte theologische Gutachten in RHE 1922). 1328 floh er mit Bonagratia und dem Ordensgeneral Michael von ¶ Cesena zu Ludwig dem Bayern und schrieb daselbst seine kirchenpolitischen Traktate. † zu München. — O. ist ein scharfsinniger kritischer Denker von größter Wirkkraft auf die geistigen Bewegungen des späteren ¶ Mittelalters (: 5 a. b) bis auf Luther. Er ist der eigentliche Schöpfer des ¶ Nominalismus (Konzeptualismus, Terminismus) des 14. und 15. Jhd.s (¶ Universalienstreit), der als via moderna (gegenüber der via antiqua des Realismus von ¶ Thomas von Aquino und Duns ¶ Scotus) sich seit der Mitte des 14. Jhd.s an der Pariser Universität und dann auch an den meisten deutschen Universitäten eine beherrschende Stellung erobert hat. O. baut seine konzeptualistisch-terministische Erkenntnislehre auf seine Theorie von der Intuition und Abstraktion auf. Durch Intuition erkennt die Phantasie das Einzelding, und auch der Intellekt erfaßt direkt durch Intuition das Einzelding und urteilt über dessen Existenz. In der intellektuellen Abstraktion fingiert sich der Intellekt einen subjektiven conceptus und setzt ihn als Zeichen für das Einzelding. Dieser subjektive conceptus ist durch die Eigenschaft, Zeichen für eine Mehrheit von Dingen, ein Universale, Allgemeinbegriff, dem außerhalb der Seele in den Einzeldingen nichts Reales entspricht. Für diesen subjektiven conceptus substituiert (supponiert) der Intellekt einen Namen, einen terminus (Terminismus, Terministae). Unmittelbarer Gegenstand der Wissenschaft sind nicht die Dinge, sondern die conceptus und termini. Diese

subjektiv orientierte Erkenntnislehre hat auch die Metaphysik O.s bestimmend beeinflußt. Die Begriffe Substanz, Ursache, auch das Kausalprinzip bekamen eine rein subjektive Bedeutung. Die ¶ Gottesbeweise haben keine stringente Kraft, nur Wahrscheinlichkeit. Auch die Einheit und Unendlichkeit Gottes kann nicht bewiesen werden (¶ Gottesglaube: IV, 2 b). Auch die Existenz der menschlichen Geistseele kann nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben erkannt werden. In der Ethik huldigt O. einem moralischen Positivismus und Relativismus, insofern nach ihm das natürliche Sittengesetz nicht im Wesen, sondern im freien Willen Gottes begründet ist und deshalb nicht metaphysisch unveränderlich ist. Auf dem Gebiete der Gnaden- und Rechtfertigungslehre (¶ Gnade: IV, 2 b; ¶ Rechtfertigung: II) hält O. die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Habitus für nicht innerlich notwendig; der wahre Grund für die Verdienstlichkeit der Werke (¶ Verdienst) ist die freie Akzeptation Gottes. Diese Akzeptationstheorie ist eine Vorstufe und Vorbereitung der Rechtfertigungslehre (Imputationstheorie) Luthers, der sich als aus der Schule O.s stammend bezeichnet (¶ Luther, 2 a. b). — In seinen kirchenpolitischen Theorien stellt O. sich in Gegensatz zu den Auffassungen des Aegidius Romanus (Egidio ¶ Colonna), ¶ Augustinus Triumphus, ¶ Alvaro Pelayo u. a. über die päpstliche Gewalt (¶ Papst und Primat). Diese erstreckt sich nach ihm nicht auf rein Zeitliches; in weltlichen Dingen steht der Papst unter der kaiserlichen Jurisdiktion, wie auch die Apostel der weltlichen Gewalt untertan waren. Der Kaiser selbst erhält sein Amt durch die Wahl der Kurfürsten und bedarf keiner päpstlichen Bestätigung. Die Heilige Schrift, die irrtumslos ist, steht über dem Papst und über den Konzilien, die irren können.

Von seinen philosophisch-theologischen Werken sind gedruckt: Sentenzenkommentar; Quodlibeta; Centiloquium theologicum; De sacramento altaris; De futuris contingentibus; Summula totius logicae; Expositio aurea super totam artem veterem; Quaestiones in octo libros physicorum; Ungedruckt: De successivis (De motu, loco, tempore) und De principiis theologicis (von Baudry entdeckt). — Seine kirchenpolitischen Schriften (Ausgaben bei Goldast: Monarchia II, 1612 und Rich. Scholz: Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern II, 1914): Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate; Opus nonaginta dierum; Tractatus contra Johannem XXII; Compendium errorum Johannis XXII; De dogmatibus Johannis XXII (= 2. Hauptteil des Dialogus); Tractatus contra Benedictum XII; Allegationes de potestate imperiali; An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum; Octo quaestiones super potestate et dignitate papali; Tractatus de imperatorum et pontificum potestate (Separatausgaben von W. Mulder, 1924, und C. K. Brampton, 1927); Epistola ad Fratres Minores apud Assissium congregatos (ganz ediert und eingeleitet von L. Baudry: Revue d'histoire Franciscaine, 1926, S. 185 ff). — Ueber O. vgl. Ue II, 1928[11], S. 571 ff. 781; — RE[3] XIV, S. 260 ff; — Fr. Ehrle: Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, 1925; — E. Hochstetter: Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre W.s v. O., 1927; — Fr. Kropatschek: O. und Luther, 1900. **Grabmann.**

Ochino, Bernardino (1487—1565), aus Siena, Franziskaner, hernach Kapuziner, 1539 Ordensgeneral, eindrucksvoller Prediger, kehrte unter dem Eindruck der evg. Glaubensrichtung, mit der er in Neapel in Berührung gekommen war (¶ Italien, 4), 1542 der Papstkirche den Rücken, worauf er vor den Nachstellungen der Inquisition nach Zürich flüchtete. 1545 übernahm er nach kurzem Aufenthalt in Genf und Basel die Predigerstelle bei den „Welschen" in Augsburg, von wo er nach dem Zusammenbruch des Schmalkaldener Bundes über die Schweiz, nunmehr mit Frau und Kind, 1548 nach England übersiedelte. Vor dem Schreckensregiment der „blutigen" Maria (¶ England, 2 a) entwich er abermals nach Zürich. Wegen angeblicher Empfehlung der Polygamie 1563 von hier ausgewiesen, gelangte er über Nürnberg und Polen 1565 nach Austerlitz in Mähren, wo er starb. Ein fruchtbarer Schriftsteller, der sich zwar nicht zum Antitrinitarismus (¶ Unitarier) bekannte, ihn aber durch seine Fragestellungen begünstigte.

K. Benrath: B. O. von Siena, 1892[2]; — RE[3] XIV, S. 256 ff; XXIV, S. 289; — B. D. Bertrand: Les idées philosophiques de B. O., 1924. **K. Völker.**

Ochsenfurt am Main, Tochterkloster von ¶ Tauberbischofsheim, wie ¶ Kitzingen geleitet durch ¶ Liobas Verwandte Thekla, bereits im 8. Jhd. eingegangen.

H. Karlinger: Kunstdenkmäler Bayerns III 1, 1911, S. 134; — G. Link: Klosterbuch der Diözese Würzburg II, 1876. S. 571; — Hauck I, 1904[3], S. 494; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 304; — F. Flaskamp: Missionsmethode des hl. Bonifatius, 1929[2], S. 47 ff. **Flaskamp.**

Ockeghem, Johannes, Kirchenkomponist, * etwa 1430 in Holland, † 1495 in Tours, als Chorknabe in Antwerpen, später wahrscheinlich Schüler von ¶ Dufay. Seit 1459 in hohen musikalischen Ehrenstellungen in Frankreich, hat er in seinen Kirchenkompositionen (erschienen sind 15 Messen, 7 Motetten und kleinere Werke) den durchimitierenden a-capella-Stil zu einer letzten hohen Blüte gebracht. — ¶ Musik und Gesang: III A, 1.

Burbure: J. v. O., 1868[2]; — M. Brenet: J. d. O., 1893; — de Marcy: J. O., 1895; — Plamenac: Autour d'O. (Revue musicale, Febr. 1928). — Seine Werke zum Teil in Riemann: Handbuch der Musikgeschichte II 1, 1907, S. 225 ff. **W. Sieberk.**

O'Connell, Daniel (1775—1847), irischer Politiker, „der Befreier", * in Carhen House bei Cahirciveen, † in Genua. Seit 1798 Advokat in Dublin, war er seit 1810 der unbestrittene Führer seines Volkes im Kampf um die Katholikenemanzipation und die politische Selbständigkeit ¶ Irlands (: II, 3).

Biographie von seinem Sohn John O., 2 Bde., Dublin 1846 ff; — CathEnc. XI, S. 200 ff; — KL IX, S. 665 ff; — A. Zimmermann: D. O., 1909. **Dannenbauer.**

Odenwald, Theodor, evg. Theologe, * 6. Juni 1889 zu Tauberbischofsheim, 1922 Privatdozent für systematische Theologie in Heidelberg, seit 1929 ord. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: Das Religionsproblem bei Fr. Nietzsche, 1922; A. E. Biedermann in der neueren Theologie, 1924; Fr. Nietzsche und das heutige Christentum, 1926; Protestantische Theologie, Ueberblick und Einführung, 1928; Vom Sinn der protestantischen Theologie, 1929. **Rühle.**

Oderborn, Paul (um 1556?—1604), evg. Kirchenliederdichter, stammt aus Pommern, Prediger zu Kauen in Litauen, 1587 Oberpfarrer an der Petrikirche zu Riga, dann Hofprediger bei Herzog Friedrich von Kurland, später auch Superintendent. Sein Kolloquium mit dem jesuitischen Gymnasialrektor Becano 1599 machte ihn weithin bekannt. Von ihm verfaßt sind u. a. verschiedene Bücher über religiöse Sitten und Gebräuche bei den Russen und Tataren. Von seinen Liedern begegnet noch: „Der Tag hat sich geneiget, die Finsternis bricht an"; doch wird die Verfasserschaft bestritten.

Jöchers Gelehrtenlexikon III, 1751, Sp. 1021; — Adelung-Roetermunds Fortsetzung V, 1816, Sp. 927 f. **Paul.**

Odilo (etwa 962—1048), seit 994 Abt von ¶ Cluni, das unter ihm den Höhepunkt seines Einflusses erstieg; eine stattliche Zahl von Klöstern in Frankreich, Burgund, Lothringen, Italien und Nordspanien wurde unter ihm von Cluni aus reformiert und zum Teil unter die unmittelbare Leitung des „Erzabtes" von Cluni gestellt. Auch an der Aufrichtung des ¶ Gottesfriedens in Südfrankreich und Italien hatte O. bedeutenden Anteil. Auf ihn geht ferner der ¶ Allerseelentag zurück, der von Cluni aus die ganze Kirche eroberte. Auch als Schriftsteller, Dichter und Bauherr hat sich O. betätigt.

MSL 142, Sp. 831 ff; — KL² IX, Sp. 687 ff; — E. Sackur: Die Cluniacenser I, 1892, S. 300 ff; II, 1894, passim; — O. Ringholz: Der hl. O., 1885; — A. Jarbet: St. Odilon, 1899. **Heussi.**

Odland, Sigurd, evg. Theologe, * 1857 in Bergen, Professor der nt.lichen Exegese in Oslo, 1894—1906 an der Universität, 1908—15 an der theologischen Gemeindefakultät (¶ Oslo, 2). Er hat sich dann als Privatgelehrter literarischer Arbeit gewidmet. O. war 1891—1911 Vorsitzender der Norsk-lutherske Indremissionsselskap und ist seit 1896 tätiges Mitglied des Komitees der norwegischen Bibelgesellschaft für eine Neuübersetzung des NT.s (1905 erschienen) und für die Revision der Uebersetzung des AT.s.

Vf. u. a.: Jakobs Brev (Jakobusbrief), indledet og fortolket, 1889; Apostolatets Begreb og Oprindelse (Begriff und Ursprung des Apostolats), 1897. **Olaf Moe.**

Odo von Cluni (um 879—942), Mönch und später Lehrer erst in Tours, dann in Baume, wo er um 924 Abt wurde, Schüler Bernos von Baume, des ersten Abts von ¶ Cluni, dessen Einfluß O. als Bernos Nachfolger (927—942) begründet hat. Er hat, gestützt auf das den Zusammenschluß mehrerer Klöster unter seiner Leitung (¶ Kirchenverfassung: II, 3, Sp. 996) ermöglichende päpstliche Privileg von 931, zahlreiche französische Klöster durch Austausch von Mönchen und andere Mittel nach dem Vorbilde Clunis reformiert und, unterstützt von Päpsten wie ¶ Leo VII, auch in italienischen Klöstern den cluniazensischen Gedanken Eingang verschafft.

Schriften in MSL 133; seine Occupatio, eine epische Dichtung über die gesamte Heilsgeschichte, gab erstmals Swoboda 1900 heraus. — Außer der Literatur zu ¶ Cluni vgl. RE³ IV, S. 181 f; — Biographie von Du Bourg, Paris 1905. **Zscharnack.**

Oedmann, Samuel Lorentz (1750—1829), schwedischer Naturforscher und Theologe, * in Växjö, Schüler ¶ Linnés, seit 1784 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Stockholm, als Pfarrer an verschiedenen Orten, seit 1790 in Upsala tätig, gewann durch seine „Strödda samlingar utur naturkunnigheten till den Heliga skrifts upplysning" (Zerstreute Studien aus dem Bereich der Naturkunde zur Aufhellung der Hl. Schrift, 1783—94; deutsch von K. G. Gröning, 1786—96) auch im Ausland Ansehen. 1799 wurde er Professor der Theologie in Upsala, seit 1806 zugleich Direktor an dem neueingerichteten Predigerseminar. Oe., der auch Psalmendichter („Försök till kyrkosånger", 1797) und Komponist war, vertrat dogmatisch einen neologisierenden Biblizismus (¶ Rationalismus: II).

Von Oe.s übrigen Schriften sind bemerkenswert die 1801 verfaßten und oftmals neugedruckten Högkomster från hembygden och skolan (Erinnerungen an die Heimat und die Schule;) Strödda försök öfver Nya testamentets heliga skrifter, 4 Bde., 1799—1822; Anvisning till ett christeligt predikosätt (eine Homiletik), (1807) 1812². — Ueber Oe. vgl. H. Wijkmark: S. Oe., 1923. **Newman.**

Oeffentliche Mission.

1. Der Ausdruck: Oe. M. ist erst neueren Datums. Die Sache selbst ist auf deutschem evg. Boden schon von ¶ Wichern vertreten worden. Sein Begriff der ¶ Inneren Mission war ein das ganze Volk umfassender. Ehe, Familie, Berufsgenossenschaft, Staat, Volk sollten von den Geisteskräften des Evangeliums durchdrungen werden; der Christ sollte sich am öffentlichen Leben, darum auch an dem politischen Leben beteiligen (¶ Christlich-Sozial, 2 a). Die Geschichte der Inneren Mission aber ging mehr den Weg langsam und gründlich aufbauender Einzelliebestätigkeit und privater Fürsorge; das öffentliche Leben und seine Beeinflussung trat zurück. Erst durch ¶ Stöckers und später durch Fr. ¶ Naumanns Auftreten kam es zu einer neuen Frontstellung.

Gerhard ¶ Uhlhorn hatte in seiner 1887 erschienenen Schrift „Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage" zwei Thesen gegenübergestellt:

a) Stöckers These: „In der Tat, wenn die Kirche erklärt, bei einer so allentscheidenden Sache, wie die soziale Frage ist, keine andere Aufgabe zu haben, als Predigt, Seelsorge, Wohltätigkeit und Anfassen der Notstände durch Innere Mission, dann begibt sie sich des Anspruchs, an der geistigen Leitung der Menschen teilzunehmen. Neue Verhältnisse fordern neue Wege."

b) Uhlhorn Antithese: „Wer da meint, daß die Kirche auch der sozialen Frage gegenüber eine andere Aufgabe habe, als Predigt und Seelsorge, der ist auf römischem Irrwege."

Uhlhorn bekämpfte Stöckers Standpunkt; dieser verteidigte ihn in der „Deutschen evg. Kirchenzeitung (1887 Nr. 14—18) und kam zu dem Resultat: „Wir meinen, daß Kirchen, denen vom Staat so sehr der Stempel der Sichtbarkeit aufgedrückt ist, wie die unseren, an den öffentlichen Aufgaben des Staates überall in den gemeinsamen Punkten teilnehmen müssen. Schulgesetze, soweit sie die religiöse Erziehung betreffen, Ehegesetze, soweit sie den religiösen Charakter der Ehe berühren, Sonntagsgesetze, Staatskirchenrecht und alle damit verbundenen Maßregeln gehören unleugbar zur Politik. Der Kirche von heute darauf jeden Einfluß prinzipiell abstreiten, heißt, sie von vornherein für machtlos zu erklären." Das hier behandelte ungemein wichtige Problem kam durch die Wirkung der kaiserlichen Februarerlasse von 1890, durch die Begründung des ¶ Evangelisch-Sozialen Kongresses, durch die Entwicklung der sozialethischen Debatten innerhalb der ersten Hälfte der neunziger Jahre stark in Fluß. 1895 wurde die Frage auf dem Kongreß für Innere Mission in Posen aufgenommen. Rudolf ¶ Sohm hielt das Referat über das Thema: „Der Christ im öffentlichen Leben." Er vertrat den Standpunkt, daß der Einzelchrist im öffentlichen Leben an dem Klassenkampf teilnehme, um das Gift der Ungerechtigkeit und des Bruderhasses zu entfernen. „Die Fragen des öffentlichen Lebens, unter denen heute die soziale Frage hervortritt, sind Fragen der Gerechtigkeit, der Machtverteilung, d. h. sie sind Fragen von dieser Welt; sie werden durch das Christentum nicht gelöst; es gibt keine christliche soziale Ordnung; ja der Christ ist nach seinem Glauben von allen diesen Dingen frei; aber nach der Liebe ist er allen diesen Dingen untertan. Als Diener der Gerechtigkeit wirkt der Christ unmittelbar, als Diener der Liebe (Innere Mission) nur mittelbar auf das öffentliche Leben ein. Dennoch ist beides gleich wichtig für das öffentliche Leben." Stöcker und Naumann ergänzten und widersprachen in der Diskussion. Das Resultat war die Annahme der Entschließung: „Es ist Pflicht jedes Christen, an seiner Stelle und nach seinem Berufe, sein Bekenntnis zum Evangelium im

öffentlichen Leben zur Geltung zu bringen und dafür einzutreten, daß die Lebenskräfte des Evangeliums auch im Rechte der Gegenwart und im öffentlichen Leben wirksam werden." Von jenem Jahre 1895 an wird die Durchdringung des öffentlichen Lebens mit dem Geiste des Evangeliums als besondere Aufgabe der Kirche und der Inneren Mission immer wieder neu hervorgehoben. In dem Aufruf zur Begründung der ¶ Kirchlich-Sozialen Konferenz 1896 heißt es: „In der Mitwirkung der Kirche an der sozialen Reformarbeit sehen wir die verheißungsvolle Bürgschaft für den gedeihlichen Fortschritt des öffentlichen Lebens und die unerläßliche Bedingung gesegneter kirchlicher Arbeit". 1911 tritt der „Deutsche evg. Volksbund für öffentliche Mission des Christentums" mit dem Aufruf hervor, eine Vereinigung zu sein, „welche die Lebenskräfte des positiven Christentums vor allem auch für das öffentliche Volksleben zur Durchsetzung und Auswirkung bringen will." 1912 begründet der Evg. Preßverband für Deutschland (¶ Presse: VI) die Notwendigkeit seiner Arbeit mit den Worten: „Wir müssen die Möglichkeit haben, auch in der Presse alle Tagesfragen des öffentlichen Lebens im Lichte der christlich-sittlichen Weltanschauung zu beleuchten."

Durch die Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: VII) auf Grund der Ereignisse von 1918 und der ¶ Reichsverfassung von 1919 ist der Gedanke der ö. M. der Kirche stark unterstrichen und zur Grundlage einer wichtigen Seite des Handelns der organisierten Kirche gemacht worden. Der Deutsch-evg. Kirchentag in Bethel 1924 erließ eine Kundgebung, in der er sich auf das energischste mit dem „öffentlichen Leben" auseinandersetzt, und sich über Ehe, Familie, Schule, Jugendzeit, Wirtschaftsleben, Besitz, Arbeit, Beruf, Arbeitgeberschaft und Arbeitnehmerschaft und ihr Verhältnis zueinander vom Standpunkt des Evangeliums aus aussprach und so die ö. M. der Kirche im Sinne einer christlichen Gewissensmahnung zur Geltung brachte. Der Kirchentag von Königsberg 1927 schloß sich in der Besprechung der volkstümlichen und vaterländischen Probleme dieser Auseinandersetzung an. Und dazwischen liegt die ökumenische Botschaft von Stockholm 1925, in der fast alle christlichen Kirchen der Welt zu den Fragen des öffentlichen Lebens Stellung nehmen (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 b). So hat sich der Gedanke der ö. M. der Kirche und ihrer Inneren Mission allenthalben durchgesetzt. Die Notwendigkeit einer solchen ö. M. ist anerkannt.

2. Ihre Durchführung besteht in der Erledigung einer doppelten Aufgabe. Einmal müssen die einzelnen Glieder der christlichen Gemeinde an den Gedanken gewöhnt und für ihn erzogen werden. Es handelt sich bei dem Evangelium Jesu nicht nur um die innere Gewinnung der einzelnen für Gott, sondern durch die Existenz der Gemeinde auch um die Auseinandersetzung der christlichen Gemeinde als einer Gemeinschaft mit anderen Lebensverbindungen, also vor allem mit dem Volk, mit dem dazu gehörigen Staat, und mit der Menschheit. Und ferner müssen die Kirchen sich daran gewöhnen, ihren Einfluß auf die Entwicklung des öffentlichen Lebens im Gesamtbereich der Kultur wie der staatlichen Gesetzgebung zur Geltung zu bringen, nimmermehr in dem Sinne, daß sie selbst herrschen wollen, wohl aber in dem Sinne, daß sie dem Staat und dem Volk den besten Dienst erweisen wollen, den sie ihnen nur erweisen können, indem die Gesinnung, die Jesus hatte, auch in den Menschen zur Grundlage all ihres Handelns werden soll, und indem alle Gesetze und Einrichtungen daraufhin geprüft werden, ob sie dieser Einstellung hinderlich oder förderlich sind. Ohne individuelle Gerechtigkeit und ohne soziale Gerechtigkeit kann kein Volk bestehen. Und ohne die Herrschaft des Geistes über das Triebleben versinkt ein Volk in Zuchtlosigkeit und Lieblosigkeit. So gliedert sich die ö. M. der Kirche in folgende Einzelgebiete, innerhalb deren die christliche Gemeinde ihrem Oeffentlichkeitswillen Geltung zu verschaffen berufen ist: a) das staatliche Gebiet mit seinem ¶ Recht und seiner Gesetzgebung; — b) das Gebiet der sozialethischen Fragen, die durch das gemeinsame Empfinden des Volks als Aufgaben gestellt werden: die nationale Frage, die Freude an der Heimat, die Pflege des Heimatbewußtseins, Grund- und Bodenfrage (¶ Bodenreform), ¶ Wohnungsfrage, ¶ Siedlungswesen; Fragen der Erholung, ebenso durch das gemeinsame Erkennen des Volkes: ¶ Volksbildungs-, Erziehungs- und Schulfragen, wie auch durch das gemeinsame Wollen des Volkes: Abwehr der für das gesundheitliche wie sittliche Leben des Volkes schädlichen Infektionskeime, darum Kampf gegen den Alkoholismus (¶ Alkoholfrage) und die Geschlechtskrankheiten wie die Geschlechtssünden überhaupt (¶ Sittlichkeitsbestrebungen) und Zufuhr gesunder Lebenskeime, Pflege von Spiel und Sport, von Wissenschaft und Kunst, von Volkserholung und Volksfreude, von Musik und Gesang und Theater; — endlich c) das Gebiet der sozialpolitischen Fragen, das im einzelnen schon oben bei der geschichtlichen Darstellung beleuchtet worden ist (¶ Sozialpolitik).

Um jedes Mißverständnis abzuwehren, sei noch ausdrücklich betont, daß die Vertretung der ö. M. der Kirche mit der Bildung einer besonderen christlichen Partei im Parlamente, wie sie der Katholizismus im ¶ Zentrum besitzt, in keiner Weise etwas zu tun hat.

Evangelischer Einfluß im öffentlichen Leben, Denkschrift der Deutsch-evg. Volksvereinigung in Frankfurt a. M., 1929; — Martin Hennig: Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission, 1912.

Mahling.

Oehler, 1. Gustav Friedrich (1812—72), evg. Theologe, * zu Ebingen (Württ.), 1834—37 Lehrer am Basler Missionshaus, 1837 Repetent in Tübingen, 1840 Stadtvikar in Stuttgart, darauf Professor am Seminar in Schönthal, 1845 Professor in Breslau, 1852 in Tübingen. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 b.

Gab 1840 J. Chr. Fr. ¶ Steudels Theologie des AT.s heraus. — Vf.: Prolegomena zur Theologie des AT.s, 1845; Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris illustrata, 1846; Die Grundzüge der at.lichen Weisheit, 1854; Ueber das Verhältnis der at.lichen Prophetie zur heidnischen Mantik, 1861. Nach seinem Tode kamen heraus: Theologie des AT.s, (1873) 1891[3]; Lehrbuch der Symbolik, (1876) 1891[2]. — Ueber O. vgl. Joseph Knapp: G. F. O. Ein Lebensbild, 1876; — RE[3] XIV, S. 280 ff; — ADB XXIV, S. 181 ff.

Bertholet.

2. Theodor (1850—1915), evg. Theologe, * in Breslau als Sohn von 1, 1878—84 Helfer in Leonberg, 1885—1915 Inspektor und Direktor der ¶ Baseler Missionsgesellschaft, seit 1890 auch Vorsitzender des Deutschen Evg. Missionsausschusses. Oe. hat seine Missionsgesellschaft äußerlich zur Blüte geführt und innerlich in der Kraft des schwäbischen Pietismus erhalten, die Missionstheorie durch gedankenreiche, biblisch orientierte Aufsätze gefördert und im Verkehr mit den Kolonialkreisen und den Behörden mit Ernst und Liebe die Interessen der Mission wahrgenommen.

AMZ 1915, S. 321 ff; — Evg. Missionsmagazin 1915, S. 321 ff; — Die evg. Missionen 1915, S. 193 ff; — August Oehler: Th. O. Ein Leben in Glaubensgehorsam, 1923 (S. 269 Verzeichnis seiner Schriften).

Schlunk.

3. Wilhelm, evg. Theologe, * 4. Juni 1877 in Hausen a. L., Neffe von 2, 1906—20 Missionar in der Kantonprovinz in China, 1920—26 Hausgeistlicher am Tropengenesungsheim und Deutschen Institut für ärztliche Mission in Tübingen mit Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Universität, seit 1926 Missionsinspektor und Privatdozent in Basel.

Vf.: Die Taiping-Bewegung, 1921; China und die christliche Mission, 1925; Chinas Erwachen, 1925. — Uebersetzte K. Reichelts „Der chinesische Buddhismus", 1926. — Hrsg. des Evg. Missionsmagazins, seit 1926. **Schlunk.**

Oekolampad, Johannes (1482—1531), schweizerischer Reformator. * in Weinsberg, studierte Oe. seit 1499 in Heidelberg, wurde 1506 Pädagog bei den vier jüngeren, damals in Mainz studierenden kurpfälzischen Prinzen und trat 1510 die für ihn gestiftete Prädikatur an der Weinsberger Pfarrkirche an. Geistig kam er her von dem mystisch-humanistisch gefärbten Reformkatholizismus ¶ Wimpfeling'scher Richtung, wuchs nun aber auch stark in die gelehrten Tendenzen des eigentlichen ¶ Humanismus hinein. So lag er von 1513—15 in Tübingen, bei ¶ Reuchlin in Stuttgart, in Heidelberg griechischen und hebräischen Studien ob und arbeitete im Winter 1515/16 mit ¶ Erasmus zusammen an der Herausgabe des griechischen NT.s. Ein neuer Aufenthalt in Weinsberg folgte, bis ihm im Frühjahr 1518 sein Freund ¶ Capito einen Ruf an das Basler Münster verschaffte. Im November 1518 erhielt er auf Empfehlung ¶ Pirkheimers die Domprädikatur in Augsburg. Sofort wurde er in den für und wider Luther tobenden Kampf hineingerissen und immer mehr von der Wahrheit der reformatorischen Botschaft überzeugt. Um zu letzter Klarheit durchzustoßen, verließ er im April 1520 seinen exponierten Posten und trat in das weltabgelegene Brigittenkloster Altomünster. Von dort ließ er im Frühjahr 1521 seine entscheidende Reformationsschrift über die Beichte ausgehen. Um den Nachstellungen antireformatorischer Kreise zuvorzukommen, ergriff er im Januar 1522 die Flucht und tauchte im April als Schloßkaplan auf der Ebernburg (¶ Sickingen) auf. Dort begann er mit kirchlichen Reformen (¶ Gottesdienst: III, 3 a) und setzte daneben seine schon früher begonnene Tätigkeit als Kirchenväterübersetzer fort; die drohende Katastrophe Sickingens vertrieb ihn aber bereits im November und führte ihn aufs Neue nach Basel, zunächst nur als wissenschaftlichen Mitarbeiter des Buchdruckers Andreas Cratander. Aber bald wuchs er in die Stellung eines Führers der dort seit langem angefachten, aber noch nicht zur Klarheit durchgedrungenen evg. Bewegung hinein (¶ Schweiz). Nach Ostern 1523 eröffnete er unter großem Zulauf aus der Bürgerschaft seine biblischen Vorlesungen an der Universität. Bald darauf ernannte ihn der Rat zum ord. Professor (¶ Basel: II, 2). In demselben Jahre war er auch Vikar zu St. Martin geworden; 1525 folgte die Erhebung zum Leutpriester. In dieser Doppelstellung als Professor und Pfarrer (seit 1529 am Münster) hat Oe. die Reformation der Basler Kirche durch alle Schwierigkeiten hindurch zum Durchbruch und zum Ausbau geführt. Auf der Badener Disputation von 1526 tat er sich auch als Vorkämpfer der evg. Sache auf eidgenössischem Boden hervor. Im Abendmahlsstreit, auch auf dem Marburger Religionsgespräch (1529; ¶ Abendmahl: II, 4 a) stand er als Gegner der realistischen Deutung Luthers auf Zwinglis Seite (De genuina verborum Domini: hoc est Corpus meum etc. expositione, 1525; Antisyngramma 1525/6, gegen ¶ Brenz). 1531 half er bei der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Ulm, Memmingen und Biberach mit. Unmittelbar nach der Niederlage bei Kappel (¶ Zwingli) ist er gestorben. — Oe. ist dank seiner humanistischen Bildung und seiner stillen, treuen Art in erster Linie Bibeltheologe gewesen; in Vorlesungen und Kommentaren (voran stehen die Prophetenkommentare, unter ihnen an der Spitze der zu Jesaja), in mündlichen und gedruckten Predigten über ganze biblische Bücher hat er für seine Zeit das biblische Wort auszuschöpfen unternommen. So besteht seine Botschaft und sein kirchliches Programm wesentlich darin, Gottes Majestät im Geist und in der Wahrheit zur Geltung zu bringen im Einzelnen, in der Kirche und in der Welt, und er darf füglich als ein Vorläufer ¶ Calvins bezeichnet werden.

Aeltere Literatur in RE³ XIV, S. 286 ff; XXIV, S. 290; — Walther Köhler: Zwingli und Luther, ihr Streit über das Abendmahl I, 1924; — Ernst Staehelin: Briefe und Akten zum Leben Oe.s I, 1927; — Derſ.: Das Buch der Basler Reformation, 1929. **Staehelin.**

Oekonomische Geschichtsauffassung oder materialistische Geschichtsauffassung heißt das theoretisch und praktisch zentrale Stück der ¶ Marx'schen Lehre. Man kann an ihr drei Elemente unterscheiden: die Dialektik, deren „materialistische" Wendung und die äußerste Zuspitzung dieser Wendung eben im „Oekonomismus".

1. Als Dialektik ist sie unmittelbar aus der ¶ Hegel'schen Lehre entnommen, stellt also die Geschichte als die Entfaltung immer neuer wesenhafter Qualitäten dar, wo aus jeder Stufe der Entfaltung neue, von ihr noch nicht umfaßte Qualität hervorbricht und die Auseinandersetzung zwischen beiden sich in einer umfassenderen Einheit löst (¶ Entwicklung: II, 1; ¶ Geschichte: II, 2. 3). Die ¶ Kausalität (: II) dieses Prozesses ist nicht mathematisch-mechanistisch, sondern produktiv: nicht Verschiebung und wechselnde Verbindung von Quantitäten, sondern Einbruch und Aufbruch von grundsätzlich Neuem ist der Inhalt der Geschichte; er kann nicht im voraus errechnet, nur in seinem gegenwärtigen oder abgeschlossenen Ablauf verstanden werden. Erst mit Beginn der Dunkelheit beginnt, nach Hegel, die Eule der Minerva ihren Flug: erst die vollendete Entfaltung wird ihres eigenen Prinzips inne; und genau so ist die von der Wirtschaft beherrschte, von den Klassenkämpfen erfüllte „Vorgeschichte" der Menschheit, nach Marx, in ihrem Prinzip und in ihrem künftigen Abschluß erst vom Standpunkt der vorletzten Stufe, des ¶ Kapitalismus, aus übersehbar, weil erst hier die vom Kapitalismus geschaffene, ihn bekämpfende und überwindende Kraft des ¶ Proletariats, des Trägers der letzten Geschichtsstufe, sichtbar und in der notwendigen Richtung ihres Strebens verstehbar wird. Die Annahme eines Geschichtsabschlusses ist bei beiden Denkern natürlich ein Fremdkörper in der Dialektik. Die Hegelsche Annahme eines bürgerlichen Endzustandes am „Abend" der Geschichte hängt mit der liberalen Fortschrittsidee zusammen, während diese Idee bei Marx durchaus nicht abendlich, vielmehr prophetisch-eschatologisch gefärbt ist, nämlich die „Vorgeschichte" mit dem „Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" abschließen läßt, hierfür aber eine ökonomisch-rationalistische Begründung gibt: es sei keine ausgebeutete Klasse mehr da, also kein Widerspruch und keine Dialektik mehr möglich. Es liegt aber gerade im Wesen der Dialektik, daß die etwaigen künftigen Widersprüche einer künftigen sozialistischen Ordnung vom heutigen kapitalistischen Standort aus noch nicht sichtbar sein können, ähnlich wie vom Standort der Feudalzeit aus das gewerbliche

Bürgertum als letzte Klasse, seine Befreiung daher als Abschluß der Sozialgeschichte — in Wahrheit nur der Geschichtsepoche — erscheinen mußte und die erst durch die Großtechnik vollzogene Spaltung innerhalb des Bürgertums zwischen Großbürgertum und Proletariat nicht voraussehbar war. Gerade die Reinheit der Dialektik fordert also den Verzicht auf die — noch so stark säkularisierte — Vorstellung eines Reiches Gottes auf Erden innerhalb der Geschichtsphilosophie, gemäß dem von Marx formulierten dialektischen Grundsatz: „Theorie und Praxis sind eins".

2. Die Wurzel dieser Einheit wird aber von Hegel und von Marx verschieden gesehen. Hegels logizistischer Idealismus verlegt den Schwerpunkt in die Begriffe, nimmt diese als real und die Welt als ihr Substrat: Geschichte ist die Selbstdarstellung, Selbstentfaltung und Selbsterlösung des Geistes. In dieser grandiosen Hybris gipfelt der Idealismus und stürzt dann, wie vom rächenden Blitz getroffen, in sich zusammen, ohne Jahrzehnte hindurch eine Fortsetzung zu finden. Der Rationalismus des Glaubens an die bürgerliche Gesellschaft als die endgültige Freiheitsordnung des Geistes wurde im Sozialen von der Tatsache der täglich sich verschärfenden Klassenspaltung genau so überzeugend widerlegt wie im Individuellen der Glaube an die ihrer Freiheit bewußte Persönlichkeit durch das Aufbrechen der unterbewußten und aus dem Bewußtsein verdrängten Tiefenschichten (¶ Nietzsche und die ¶ Psychoanalyse). Es findet also zuerst in der Sozialtheorie — eben durch Marx — die radikale Umkehr statt, die trotzdem — oder eben deswegen — weitgehend Identität bleibt, wie vor allem Plenge (s. Lit.) zeigt. Beides ist deutlich ausgedrückt in dem doppelsinnigen Marxschen Satze, daß die Philosophen die Welt „auf den Kopf gestellt" hätten — d. h. einerseits: auf das Denken gegründet, anderseits: verkehrt herum dargestellt —, und daß man sie nun wieder „auf die Füße stellen" müsse — das Schema wird umgedreht, aber übernommen. Die gegen den Idealismus gerichtete Absicht dieses „Materialismus" ist also einfach *Realismus*: Verständnis der Wirklichkeit und ihres Bewegungsgesetzes mit Hilfe der aus ihr selbst gewonnenen Kategorien, statt aus der Selbstbewegung des Geistes. Das (soziale) Sein ist nicht mehr eine Funktion des schöpferischen und gestaltenden Denkens, sondern das Denken eine Funktion des Seins: es ist „seinsgebunden" (Mannheim); es erkennt nur, weil und insoweit es an der jeweiligen Seinslage und daher an den ihr Verständnis ermöglichenden Kategorien Anteil hat. Beides ist ¶ Identitätsphilosophie, der Schwerpunkt aber aus der Bewegung des Denkens in die Uebermacht der Seinsbewegung verlegt. Diese Bewegung ist elementar, vital, real; die gegenwärtige Bewegung in ihren treibenden Kräften — dem ¶ Klassenkampf der durch die kapitalistische Proletarisierung wachsenden proletarischen Macht — und in ihrer Zielrichtung — Aufhebung des Privateigentums als der Bedingung der Proletarität (¶ Eigentum, 2. 3) — zu erkennen, das ist der Hauptanwendungsfall der Lehre. Dieses Erkennen aber ist nur dem Mitlebenden gegeben, nicht dem am Beharren einer früheren Seinslage und ihres Erkenntnisstandes Interessierten. „Theorie und Praxis ist eins". Dies alles ist Dialektik, die Lehre vom sinnvollen Fortgang der Geschichte in dem Rhythmus von Spannung und Lösung. Idealistisch bleibt darin der Glaube an den Sinn, an die Produktivität der Geschichte. Sie ist alles andere als ein mechanischer, geist- und sinnloser Ablauf; eine Verbindung des „historischen Materialismus" zum „philosophischen ¶ Materialismus" besteht weder historisch noch systematisch, wie denn Marx sich außerhalb der Sozialtheorie ausdrücklich als Agnostizisten bekannte, und anderseits der Vulgär-Marxismus, indem er jene Verbindung vollzog, dabei notwendig das Kernstück seines Erbes, nämlich die Dialektik preisgab. Aber diese Dialektik ist nicht mehr die logizistische Hegelsche; sie ist „*Realdialektik*" (Tillich) und dadurch objektiv, wenn auch ohne Absicht und Bewußtsein, dem Denkstrom angeschlossen, der inoffiziell, unterirdisch, vielfach verschüttet und überwuchert die offizielle rationalistische Geschichte des modernen Denkens begleitet, nämlich über den späteren ¶ Schelling auf Jakob ¶ Böhme zurückführt (Tillich). Nicht „alles was ist, ist vernünftig", weil aus dem vernünftigen Denken stammend, wie bei dem konservativen Hegel. Sondern das auf einer bestimmten Geschichtsstufe Sinnvolle, in bestimmten Sozialgestalten und durch sie Verwirklichte widerstrebt dem Fortgang der Geschichte durch neue Sozialkräfte zu neuer Sozialgestaltung; es wird sinnwidrig mit seiner Kraft der Sinnverwirklichung, zerstörerisch auf der Grundlage seiner positiven Leistung — dies ist das Bild des Kapitalismus bei Marx; es ist aber grundsätzlich nur die historisch-politische Wendung der Dialektik von Schicksal und Freiheit, gut und böse, Gnade und Verwerfung als objektiven, überindividuellen und überrationalen Mächten. In dem freien Geistesreiche Hegels ist solche Trübung unbekannt; der Realdialektiker Marx kämpft mit säkularisiertem Weltbilde den antidämonischen Kampf, den die Zweideutigkeit jeder Lebenslage und jeder geschichtlichen Wirklichkeit immer wieder fordert, und wird daher auch von den Einwendungen S. ¶ Kierkegaards gegen Hegel nicht getroffen. Die „Seinsgebundenheit" alles ideellen Lebens aber, die Einheitlichkeit jeder Sozialgestalt und Sozialepoche in allen ihren Lebensäußerungen, der wenn auch komplizierte und oft durch Phasenverschiebungen gebrochene Zusammenhang der geistigen Sphäre mit der vitalen und organisatorischen ist der Grundgedanke aller ¶ Soziologie.

3. In seinem Bestreben, durch die idealistische Fassade hindurch zu der Realität des Soziallebens vorzustoßen, wird Marx zu der fundamentalen Bedeutung der „materiellen Bedingungen" für alle Lebensgestaltung geführt, also zum „*Materialismus*" im engeren Sinne oder „*Oekonomismus*", und sucht nun hierin das Prinzip der Seinsbewegung. Die Aufdeckung dieses grundlegenden Zusammenhanges bleibt eine unverlierbare Errungenschaft, wie immer man sich zu der Fülle der dadurch aufgeworfenen Einzelprobleme stellt. Daß die *Wirtschaft* im Zeitalter des ¶ Kapitalismus das gesamte Sozialleben weitgehend bestimmt, wird fast allgemein anerkannt und durchaus im Marxschen Sinne als „Verwirtschaftlichung" beklagt. Daß es so sein müsse und unter allen ideologischen Verhüllungen immer so gewesen sei, ist schon viel fraglicher, und es genügt offenbar für einen Beweis nicht, die unbestreitbare Zugehörigkeit bestimmter Wirtschaftsformen zu früheren Sozialgestalten zu beweisen, da und insoweit als den Wirtschaftsformen eine fundierende Bedeutung zugeschrieben werden soll. Anderseits ist es unzulässig, der materialistischen Geschichtsdeutung eine materialistische Gesinnung vorzuwerfen; wenn das „Interesse" die treibende Kraft der Geschichte ist, so richtet sich dieses stets auf umfassende Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung der Sozialgestalten und freilich auch auf ihr wirtschaftliches Wohlbefinden in dem von ihnen nach ihren besonderen Wertvorstellungen gestalteten Lebensraum, aber so, daß gerade der geistige Charakter

aller Wirtschaftsgestaltung sichtbar wird und im ganzen nicht etwa das Geistige zu einer bloßen Funktion des Wirtschaftlichen erniedrigt, sondern im Gegenteil das Wirtschaftliche in die Sphäre der Gestaltung erhöht wird. Der Zusammenhang zwischen den Einzelsphären wird häufig in Bildern ausgedrückt; das Geistige ist „Reflex", im äußersten Falle „bloßer Schein", häufig „Ueberbau" über dem wirtschaftlichen „Unterbau". Das alles sagt wenig und durchaus nichts Eindeutiges: der Ueberbau beruht zwar auf dem Unterbau, kann sich aber auf demselben Unterbau in ganz verschiedenartiger Weise entfalten; und selbst der „Reflex" und „bloße Schein" setzt eine eigene Stofflichkeit voraus, an der er erscheint. Marx hat die Methode mit virtuoser Meisterschaft gehandhabt, besonders in seinen politischen Schriften, hat sie aber nirgends systematisch dargestellt. Die am häufigsten zitierte Stelle führt das Oekonomische noch einen Schritt weiter auf das Technische als das Prinzip der geschichtlichen Bewegung zurück, was wegen der Nähe zur Wissenschaft ziemlich bedenklich für den „Materialismus" ist. Doch bleibt immer der schon erwähnte Kern bestehen, daß die Dialektik der Produktionsverhältnisse im Kapitalismus zur Zusammenballung der Kapitalmacht einerseits, des proletarischen Umsturzwillens anderseits hinführt, daß der wachsende Widerspruch zwischen der vom Kapitalismus durchgeführten kollektiven Organisation der Produktion und dem individuellen und privaten Eigentum Weniger durch Ueberführung in das kollektive Eigentum gelöst und mit dem juristischen der ganze geistige Ueberbau dem kollektiven Unterbau angepaßt wird. Von den Sonderproblemen der Revolutionstheorie abgesehen besagt das, daß die von der bürgerlichen Welt geschaffene, sie tragende, aber von ihr ausgeschlossene Arbeiterschaft im Kapitalismus Sitz der geschichtlichen Dynamik ist, daß in ihrem Klassenkampf das Arbeits- und Kollektivprinzip, in dem sie sich selbst erfaßt, sich gegen das bürgerliche Erwerbs- und Individualprinzip vorkämpft. Die fruchtbare, zukunftgerichtete Spannung der Gegenwart ist also im Wirtschaftlichen lokalisiert, und allenthalben im „Ueberbau" machen heute die Parallelbewegungen sich geltend, am sichtbarsten in der Architektur. Daß aber diese Parallelbewegungen nur Reflexbewegungen wären, läßt sich nicht beweisen; und daß die grundlegende ökonomische Bewegung rein ökonomische Ursachen hätte, ist sogar entschieden falsch, weil die Dynamik der Konkurrenz und des Kapitals, aus der das Wachstum der Kapitalmacht und der Proletarität folgt, niemals institutionell-organisatorisch begriffen werden kann: auch eine statische Konkurrenz mit überlieferten Geschäftsmethoden und gleichbleibenden Geschäftsgewinnen wäre denkbar, und das eigentliche Problem liegt also in dem Einbrechen eines antitraditionalistischen, revolutionär-rationalistischen Geistes in die in dieser Beziehung neutrale Wirtschaftsform und enthüllt sich so als ein Teil der allgemeinen Frage nach dem Ursprung des modernen dynamischen Geistes überhaupt. Gleichgültig ob zuerst in der Wirtschaft nachweisbar oder nicht, bleibt dieses Prinzip doch immer ein geistiges Prinzip und somit der vermeintliche Materialismus in Wahrheit echte Dialektik.

Joh. Plenge: Marx und Hegel, 1911; — G. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, 1922 (hervorragendstes neueres Beispiel der Dialektik); — Pl. Tillich: Die religiöse Lage der Gegenwart, 1925 (Parallelität und Zusammenhang aller Einzelbewegungen); — Derſ.: Logos und Kairos, im Jahrbuch „Kairos" I, 1926 (Der geistesgeschichtliche Zusammenhang der Realdialektik); — K. Mannheim: Ideologie und Utopie, 1929 (Seinsgebundenheit und „Relationierung" alles Denkens); — Ed. Heimann: Soziale Theorie des Kapitalismus, 1929 (Neueste Anwendung der Dialektik). **Heimann.**

Oekonomos, Konstantin (1780—1857), griechischer Theologe. Zuerst Nachfolger seines Vaters als οἰκονόμος des Bistums Elasson, wegen seiner Teilnahme an einem thessalischen Aufstand flüchtig (1808), wurde Oe. Direktor des angesehenen philologischen Gymnasiums in Smyrna, wo er auch eine erfolgreiche Tätigkeit als Kanzelredner entfaltete, und war 1819—21 μέγας οἰκονόμος des ökumenischen Stuhles und Hauptprediger der Großkirche in Konstantinopel, bis der 1821 ausgebrochene griechische Freiheitskampf, der den Patriarchen Gregor V als Opfer forderte, dieser Tätigkeit ein Ende machte. Oe. floh vor türkischer Nachstellung nach Odessa und wirkte dann, vom russischen Kaiser protegiert, in Petersburg, wo er Muße zu reicher wissenschaftlicher Betätigung fand und auch als Kanzelredner tätig war; die letzten Jahrzehnte seines Lebens (seit 1834) verbrachte Oe. in Nauplia, der ersten Hauptstadt des befreiten Griechenlands. — Während Oe. vor seinem Petersburger Aufenthalt manche Hinneigung zu evg. Anschauungen (z. B. in bezug auf Sünde und Gnade, Heiligenverehrung, Bilderdienst) bekundet hatte, verfocht er später die überlieferte Orthodoxie und befehdete die durch ¶ Korais u. a. in die griechische Kirche hineingetragene Aufklärung und abendländische Beeinflussung. Dieser seiner Polemik diente vor allem die 1835 gegründete Zeitschrift „Die evg. Posaune". Kirchenpolitisch empfahl er die weitere Abhängigkeit der griechischen Kirche vom ökumenischen Patriarchen (¶ Griechenland, 3).

Hauptschriften: Κατήχησις ἡ ὀρθόδοξος διδασκαλία τῆς χριστιανικῆς, 1813; Τριακονταετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ ἢ συνταγμάτιον ἱστορικὸν τῶν ἐν τῷ βασιλείῳ τῆς Ἑλλάδος ἐκκλησιαστικῶν συμβεβηκότων ἀπὸ τοῦ 1821 μέχρι τοῦ 1852, ein für die neuere hellenische Kirchengeschichte wertvolles Werk, abgedruckt in der von seinem Sohne Sophokles Oe. unter dem Titel Σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, 1862 bis 1866, hrsg. Sammlung seiner Schriften. — Vgl. R. Nicolai: Geschichte der neugriechischen Literatur, 1876; — RE³ XIV, S. 299 ff. — Ferner Literatur zu ¶ Griechenland. † **Schwarzlose.**

Oekumenisch. „Oikumene" (ἡ οἰκουμένη χώρα) bedeutet nach altgriechischem Sprachgebrauch das bewohnte, bebaute Land der Griechen im Unterschied von den Barbaren, also wesentlich die griechische Welt. In der ¶ Orthodox-Anatolischen Kirche wird dann dasjenige ö. genannt, was irgendwie mit dem Charakter der Kirche als Reichskirche zusammenhängt: der ö.e Patriarch von Konstantinopel, die drei ö.en Lehrer, d. h. offiziellen Theologen (¶ Chrysostomus, ¶ Basilius der Große und ¶ Gregor von Nazianz), die sieben „ö.en Synoden" (¶ Konzilien, 2). In der römisch-kath. Kirche ist nach dem ¶ Codex Iuris Canonici das ö.e Konzil eine Versammlung der höchsten Würdenträger der Kirche, die vom Papst berufen wird, in der der Papst den Vorsitz führt, und deren Beschlüsse der Papst bestätigt (¶ Konzilien, 7). In der evg. Christenheit wird der Ausdruck ö. auf das ¶ Apostolikum, das ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum und das ¶ Athanasianische Symbol angewendet (¶ Bekenntnis: III, 3; ¶ Symbole), und zwar im Anschluß an das ¶ Konkordienbuch („Tria Symbola Catholica seu Oecumenica"; ¶ Apostolikum: II, 1). Als „ö.e Bewegung" bezeichnet man heute die Gesamtheit der christlichen ¶ Einigungsbestrebungen (: III) und nennt ö. alles, was die gesamte Christen-

heit im Unterschiede von den partikularen Kirchen, Gemeinschaften und Bewegungen betrifft. Und zwar denkt man dabei sowohl an die loseren und festeren Beziehungen, die auf irgendeinem Gebiet des Glaubens und Lebens über die Grenzen der Sondergruppen hinweg angeknüpft und gepflegt werden, als auch an letzte Normen, die für die ganze Christenheit gelten oder als allgemein verbindlich gelten sollten. Die im strengsten Sinn ö.e Norm der Christenheit ist die Bibel, in ihr besonders die Hauptstücke des AT und NT, die durch den gottesdienstlichen und katechetischen Gebrauch im Gemeinbewußtsein der Christenheit lebendig sind. Unter ihnen steht an erster Stelle das ¶ Vaterunser.

J. Kaerst: Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung, 1903; — Ad. Schlatter, Ad. Deißmann, Ad. Jülicher, Ad. v. Harnack, Fr. Loofs u. a.: Grundfragen einer Einigung der Kirche Christi (Sonderheft der „Eiche" XIII, 1925, Heft 3); — Cajus Fabricius: Oe.e Aufgaben der deutschen Theologie und Kirche (Das Evg. Deutschland, 1926, Nr. 48 u. 49); — Derſ.: Oe.es Handbuch der christlichen Kirchen, 1927 (englisch: Oecumenical Handbook of the Churches of Christ, 1927); — August Hinderer: Oe.es Schrifttum, 1927; — Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit, Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Hrsg. von Cajus Fabricius, seit 1928. **Fabricius.**

Oekumenische Arbeitsgemeinschaft. Die Oe. A. ist herausgewachsen aus der ¶ Hochkirchlichen Bewegung (: II), die im Bereich des deutschen Protestantismus eine Erneuerung des kultischen Lebens auf Grund stärkerer Herausarbeitung der objektiven Form anstrebte. Zwei Richtungen waren anfänglich in der „Hochkirchlichen Vereinigung" vertreten, eine bewußt protestantisch-landeskirchliche, die ihre Hauptaufgabe konfessionell begrenzt innerhalb der deutschen Landeskirchen sah, und eine stärker ökumenisch gerichtete, die sich nicht durch konfessionelle Grenzlinien von den Beziehungen zu ausländischem Kirchentum (¶ Anglikanische Kirche und ¶ Orthodox-Anatolische Kirche) abschließen lassen wollte. Das führte 1924 zur Gründung des „Hochkirchlich-Oekumenischen Bundes" neben der „Hochkirchlichen Vereinigung". Die Grundsätze des „H.-Oe. B." betonen stark das kirchliche Interesse der Arbeit durch Rückgang auf die Ursprünge der Kirche, den Willen, an der Wiederherstellung der „Autorität des von Christus eingesetzten hl. Amtes der Kirche und der bischöflichen Verfassung, sowie des objektiven Charakters der Sakramente und der altkirchlichen Liturgie" zu arbeiten. Auch eine Wiederbelebung der klösterlichen Berufe war ins Auge gefaßt. Angestrebt wurde „eine enge Fühlung ... mit allen Christen ... ohne Rücksicht auf die Grenzen von Ländern und Konfessionen." Gedacht war hierbei vor allem an eine Verbindungsmöglichkeit mit römischen Katholiken. Als Organ der Bewegung erschien die „Una Sancta". 1927 kam es zur Neuordnung des Verhältnisses zur „Hochkirchlichen Vereinigung". Beide Bewegungen erkannten ihre grundsätzliche Verwandtschaft und fanden sich zu freundnachbarlicher Arbeit wieder zusammen der Art, daß das hochkirchliche Interesse in seiner Auswirkung auf den deutschen Protestantismus von der „Hochkirchlichen Vereinigung" getragen werden sollte, wogegen die ökumenischen Beziehungen unter besonderer Richtung auf das Zusammenwirken mit römischen Katholiken vom „Oekumenischen Bund", wie er von jetzt ab hieß, gepflegt werden sollten. Beide Vereinigungen hielten wieder gemeinsame Tagungen ab.

Unter der Einwirkung der Lausanner Weltkonferenz 1927, die gezeigt hatte, daß es bei dem Vorhandensein irgendeines „Einigungsprogramms", irgendwelcher Arbeitslinien, die den Kirchenbegriff berühren, unmöglich sei, die Mitarbeit des römischen Katholizismus zu gewinnen, und unter dem unmittelbaren Eindruck der päpstlichen Enzyklika „Mortalium animos", die den Katholiken jegliche Mitarbeit an den fest organisierten ¶ Einigungsbestrebungen (: I, 2b) verbot, ebenso die Mitarbeit am „Oekumenischen Bund" und seiner Zeitschrift „Una Sancta", der man schon durch Hinzuziehung bewußt protestantischer Kreise eine neue Richtung gegeben hatte, ist dann der „Oe. B." 1927 und vor allem auf der Junitagung 1928 umgewandelt worden in die „Oekumenische Arbeitsgemeinschaft", die sich in der Zeitschrift „Religiöse Besinnung" (Schriftl. Dr. G. Voß) ihren Ausdruck geschaffen hat. Die „Oe. A." hat kein eigentlich kirchliches Programm mehr, da ihr grundsätzlich an der Zusammenarbeit mit dem römischen Katholizismus liegt. Sie setzt ihrer Arbeit gewisse innere Voraussetzungen, die erst ein fruchtbares Gespräch zwischen den Kirchenkörpern ermöglichen: auf beiden Seiten muß christliche Wahrheit und Erkenntnis sein. Die Auseinandersetzung muß von ökumenischer Gesinnung, dem Geist der Brüderlichkeit getragen sein mit dem Ziel eines besseren gegenseitigen Verständnisses aus dem Geist der Vergebung heraus. Rein dogmatische Fragen sollen aus dem Gespräch ausgeschaltet bleiben, konfessionell strittige Fragen der Kirchengeschichte dagegen, die Ausprägungen christlicher Wahrheit bei den verschiedenen Völkern, auch Fragen des religiös-sittlichen Lebens ihre Behandlung erfahren. In voller gegenseitiger Aufgeschlossenheit werden die Gespräche in der Zeitschrift „Religiöse Besinnung" geführt; die Tagungen bringen dann den notwendigen persönlichen Austausch. Die „Oe. A." arbeitet unter Leitung von A. v. ¶ Martin. Da die großen ¶ Einigungsbestrebungen (: III) von Stockholm, Lausanne, ja sogar die Arbeit des ¶ Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen wegen ihres offiziellen Charakters keine Beteiligung der römischen Kirche zulassen, das Gespräch zwischen Rom und dem Protestantismus auf diesem Weg also nicht in Gang kommt, bleibt nur noch die Möglichkeit eines inoffiziellen Austauschs mit römischen Katholiken, wie die „Oe. A." ihn anstrebt und er selbst von kath. Seite als ein Zeiterfordernis anerkannt ist. Die „Oe. A." ist somit eine der wenigen Möglichkeiten, neben dem paritätischen Schlichtungsausschuß der schmale Weg, auf dem heute überhaupt nur ein wesentlicher religiös-ernster Austausch zwischen Katholizismus und deutschem Protestantismus aller Richtungen zustande kommt. Darin liegt ihre große Bedeutung für die Gegenwart und unsere besondere Situation in Deutschland.

Zeitschriften: Die Hochkirche, 1918 ff; Una Sancta, 1925—27; Religiöse Besinnung, 1928 ff. — Vgl. A. v. Martin: Luther in ökumenischer Sicht (Sammelwerk), 1929; — G. Voß: Die Erbschuld der Glaubensspaltung, 1927; — Max Pribilla: Um kirchliche Einheit, 1929. **Wallau.**

Oekumenius. Das Dunkel, das lange Zeit die Persönlichkeit und literarische Tätigkeit des Oe., Bischofs von Trikka in Thessalien, umgab, hat sich etwas gelichtet durch die Auffindung seines Kommentars zur Offb Joh durch F. Diekamp (SAB 1901, S. 1046—56). Danach hat Oe. um 600 gelebt. Seit dem 16. Jhd. werden ihm drei Kommentare zur Apgsch, den katholischen und den pauliniſchen Briefen zugeschrieben, deren Unechtheit so gut wie gewiß ist.

K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 131 ff; — KL² IX, S. 708 ff; — RE³ XIV, S. 304; — Herm. v. Soden: Die Schriften des NTs I 1, 1902, S. 270 ff. 288 f. 291. 687. 689 ff. 694 ff. 704. **W. Bauer.**

Oelberg, wörtlicher übersetzt: Oelbaumberg, die Jerusalem in einer Entfernung von 1 km gegenüberliegende, heute eṭ-ṭūr (= der Berg) genannte, etwa 810 m hohe Kuppe. Auch im AT (II Sam 15 $_{30.32}$ Sach 14 $_{4}$) genannt, ist der Oe. doch vor allem als Schauplatz mancher Ereignisse aus der Leidens- und Himmelfahrts-Geschichte Jesu berühmt geworden. Bethphage und ¶ Bethanien (Mtth 21 $_{1}$ Mrk 11 $_{1}$ Luk 19 $_{29}$) liegen am Ostabfall des gelegentlich auch Oe. genannten Bergrückens, zu dem der eigentliche Oe. gehört, ¶ Gethsemane (Mtth 26 $_{30}$ ff Mrk 14 $_{26}$ ff Luk 22 $_{39}$ ff) am Fuße des sich zum Kidron-Tal senkenden westlichen Oe.-Abhanges. Die nach Luk 24 $_{50}$ ff und Apgsch 1 $_{11}$ bei Bethanien oder auf dem Oe. geschehene Himmelfahrt wird von der christlichen Tradition spätestens seit dem 4. Jhd. n. Chr. auf dem höchsten Punkt der Kuppe eṭ-ṭūr lokalisiert (¶ Jerusalem: III, 6).

G. Dalman: Orte und Wege Jesu, (1919) 1924³, S. 277 ff. **Eißfeldt.**

Oelung, Letzte (extrema unctio), das römisch-kath. Sterbesakrament, zuerst nachweisbar im 15. Kanon der dem Erzbischof Sonnatius von Rheims zugeschriebenen Statuta synodalia (zwischen 600 und 631), erhielt abendländische Geltung durch ¶ Petrus Lombardus (Sentenzen IV, 2, 1), wurde auf dem Florentiner Konzil 1439 sanktioniert und auf dem ¶ Tridentinum (sessio XIV) gegen die reformatorische Leugnung ihres Sakramentscharakters sichergestellt. Die kath. Dogmatik findet sie Mrk 6 $_{13}$ „insinuiert" und Jak 5 $_{14}$ f „promulgiert", verbindet sie also mit der altchristlichen Krankensalbung (¶ Gebetsheilung, 1; ¶ Salbung), die sich in der morgenländischen Kirche als εὐχέλαιον erhalten hat. Bei der Beurteilung dieser Theorie ist zu bedenken, daß hinter Mrk 6 $_{13}$ und Jak 5 $_{14}$ f (vgl. 5 $_{7.8}$) ein streng eschatologischer Hintergrund steht: Kranke werden geheilt, Sünden werden vergeben, weil zu diesem Geschlecht der jetzt Lebenden das Reich Gottes kommen soll. Mit dem Zurücktreten des eschatologischen Gedankens und seiner Umwandlung in den individuellen Todesgedanken mußte die Oe., wenn sie des Hauptmomentes, nämlich des eschatologischen, doch irgendwie mächtig bleiben wollte, auf den individuellen Tod, das Sterben, bezogen werden. Daß dies teilweise wirklich geschah, dafür ist Beweis die Tatsache, daß nachher um 600 der Charakter der Oe. als Sterbesakrament das Uebergewicht über alle anderen Auffassungen bekommen konnte; ferner daß im Gnostizismus eine Ueberbetonung des Todesgedankens bei der Oe. erkenntlich ist, nämlich bei den Markosiern (¶ Markus, Gnostiker) und in der Schule ¶ Herakleons, sowie in dem „Mysterium der Auflösung der Siegel" in der ¶ Pistis Sophia (ed. Carl Schmidt, S. 185; 188; 217), vielleicht auch bei den Naassenern (¶ Ophiten: die Oe. macht unsichtbar für die Aeonen oder doch unangreifbar). Trotz dieser historischen Grundlagen ist es verständlich, daß die Reformatoren auf die Oe. verzichteten, aus Jak 5 $_{14}$ nur das Gebet über Kranke entnahmen (Luther, De captivitate Babylonica) und, an ¶Taufe und ¶Abendmahl messend, den Sakramentscharakter der Oe. leugneten. — Die Spendung innerhalb der römisch-kath. Kirche geschieht heutzutage durch einen Priester, vor allem durch den Pfarrer (bis zum 13. Jhd. durch mehrere Priester) mit dem vom Bischof am Gründonnerstag geweihten Krankenöl (¶ Chrisma). Vollzogen wird sie an dem schwerkranken erwachsenen Getauften, und zwar in der gleichen Krankheit nur einmal. Unter Handauflegung und Gebet werden Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände gesalbt (eigentlich auch die Füße, was aber nach Can. 947 des ¶ Codex iuris canonici unterbleiben kann; die Lenden werden nicht mehr gesalbt). Die Formel lautet: „Durch diese heilige Salbung und seine liebreichste Barmherzigkeit vergebe dir Gott, was du durch (deine Sinne) gesündigt hast. Amen." Im Notfall erfolgt eine einzige Salbung auf die Stirne mit dieser Formel.

Codex iuris canonici c. 937—947; — Rituale Romanum V, c. 1. 2; — KHL II, Sp. 1211 ff; — Dd'A V, Sp. 1029 ff; — ERE XII, S. 509 ff; — RE³ XIV, S. 304 ff. — Vgl. auch die Literatur bei ¶ Salbung. **Fendt.**

Oemeken, Gerdt (Gerhard) (etwa 1500 bis 1562), evg. Theologe, * in Kamen (Westfalen), 1525 Nachfolger des Joh. ¶ Klopreis als Vikar in Büderich bei Wesel; 1529 vertrieben, wirkte er in Lübeck; 1530 reformatorisch tätig in Lippstadt, „na gebruke der hilligen Wittenbergischen Kerken", führte dort die deutsche Messe ein. Die Abfassung einer Lippstädter Ordinanz (Kirchenordnung) durch ihn ist unsicher. 1531 vertrieben, fand er Anstellung in Soest (Kirchenordnung der Ehrenreichen Stadt Soest) und wurde dann 1533 Pastor in Lemgo, 1535 in Minden (Westfalen), 1547 Propst in Güstrow bei Schwerin, wo er 1553 eine Domschule gründete.

Vf. (außer der Soester Kirchenordnung): Eyn Christlicker Trost, 1551. — Ueber Oe. vgl. E. Knodt: G. Oe. (Christliche Lebenszeugen aus und in Westfalen I), 1898; — C. Krafft: Der westfälische Reformator G. Oe. über seine Lebensgeschichte (Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins XXX, 1894, S. 267 ff); — H. Rothert: Zur Kirchengeschichte der „ehrenreichen" Stadt Soest, 1905, S. 81; — H. Niemöller: Reformationsgeschichte von Lippstadt, 1900, S. 25 ff. **Rotscheidt.**

Oepke, Albrecht, evg. Theologe, * 10. September 1881 zu Arle (Ostfriesland), 1909 Pfarrer in Völlen (Kr. Leer), 1914 Dozent am Missionsseminar Leipzig, seit 1922 ao. Prof. für NT und hellenistische Religionsgeschichte an der Universität daselbst.

Vf. u. a.: Die Missionspredigt des Apostels Paulus, 1920; Karl Barth und die Mystik, 1928; Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe (Festschrift für Ihmels), 1928. **Rühle.**

Oertel, Friedrich Wilhelm Philipp (1798—1867), evg. Theologe, * in Horn bei Simmern (Hunsrück), 1822 Pfarrer in Manubach, 1835—63 Pfarrer und Superintendent in Sobernheim (Nahe), † in Wiesbaden. Erwarb sich unter dem Pseudonym W. O. von Horn den Namen eines ¶ Volksschriftstellers von „weittönendem, guten Klange" durch seine seit 1846 alljährlich erscheinende „Spinnstube" (neu aufgelegt in 6 Bänden, 1927, mit den Bildern von Ludwig ¶ Richter). Reichster und glücklichster Erbe der ¶ Hebel'schen Muse. **Rotscheidt.**

von Oertzen, 1. Dietrich, * 1849 in Frankfurt a. M., widmete sich zuerst seit 1868 der Offizierslaufbahn, machte den Krieg 1870 mit, später Landwirt, 1881—96 Chefredakteur der Konservativen Monatsschrift, später des „Volk", Organs der Christlich-Sozialen Partei (¶ Christlich-Sozial, 2 b), lange Zeit Vorsitzender der Christlich-Sozialen Partei, lebt seit 1908 in Doberan.

Vf. u. a. neben vielen Flugschriften: Von Wichern bis Posadowsky, 1908; Adolf Stöcker, 1910. **W. Wendland.**

2. Jasper (1833—93), Bruder von 1, Offizier und Landwirt, durch ¶Wichern in die ¶ Innere Mission gezogen, anfangs sein Gehilfe, 1870 Leiter des „Pensionats" im Rauhen Hause, 1875—84 Vorsteher der Hamburger Stadtmission, seit 1880 Präses des nord-

deutschen Männer- und Jünglingsbundes. Bereits 1873 zum Vorsitzenden des Vereins für Innere Mission in Schleswig-Holstein (¶ Gemeinschaften, altpietistische) gewählt, wurde er zugleich Führer der beginnenden ¶ Gemeinschaftsbewegung und Anreger der Gnadauer Konferenzen. — ¶ Evangelisation, 2 a.

D. v. Oertzen: Jaspar v. Oe., ein Arbeiter im Reiche Gottes, o. J. (1905). **Fleisch.**

Oesel, Bistum, 1228 gegründet, nachdem der tatenfrohe Bischof ¶ Albert von Riga (¶ Baltisches Gebiet, 1) der Unterwerfung Livlands und Estlands die Eroberung der berüchtigten Seeräuberinsel Oe. 1227 mit Hilfe der von ihm gestifteten Schwertbrüder hatte folgen lassen, die estnischen Einwohner unterworfen und zur Taufe gezwungen hatte. 1255 wurde es der Metropole ¶ Riga unterstellt. Schon Reinhold Buxhövden, seit 1532 Bischof, war reformationsfreundlich; sein Nachfolger Johann von Münchhausen gab 1559 sein Bistum auf und verkaufte die Insel an Dänemark. Sie kam dann 1645 an Schweden, 1721 an Rußland und ist seit 1919 ein Teil des Freistaates Estland.

F. G. Bunge: Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch, 1863. **Wotschke.**

Oeser, Hermann (1849—1912), einer der eigenartigsten Vertreter religiösen Schrifttums, Verkünder eines zarten, tiefen, fröhlichen Christentums „für besinnliche Leute". * in Lindheim (Hessen) als Sohn des Volksschriftstellers „O. Glaubrecht" (¶ Volksschriftsteller), ist Oe. auf ländlichem Pfarrhofe aufgewachsen. Dort sind die unverwischbaren Gemütsgrundlagen auch seiner schriftstellerischen Art zu suchen. Dazu kamen, wie er bekannt hat, drei Dinge, die von Anfang an maßgebende Bedeutung für sein Schaffen hatten: der Zwang zum wissenschaftlichen Denken, die Abneigung gegen jede Orthodoxie und die Nötigung zum „inneren Leben" und zu theosophischen Gedankengängen. ¶ Novalis, Jakob ¶ Böhme, ¶ Herders „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts", ¶ Spinoza beschäftigten schon den Schüler. Die Studentenzeit (1868—73) begann mit Theologie, die er bald aufgab, „um sie nie aufzugeben". Mit spinozistischen Gedanken las der für alle Naturerkenntnis von jeher aufgeschlossene Mann ¶ Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte", wozu sich die Einflüsse der ¶ „Deutschen Theologie", Meister ¶ Eckeharts, ¶ Tersteegens, ¶ Schleiermachers und Karl ¶ Steffensens in eigentümlicher Mischung gesellten. Nach dem Kriege 1870/71, den er als Reserveoffizier mitmachte, wurde er Gymnasiallehrer in Gießen und Worms. Bewußter Pantheismus verbindet sich in dieser Zeit mit stets im Innersten bewahrter Heilandsliebe, die sich aber in Ablehnung gegen die ¶ Thomas a Kempis zugeschriebene „Nachfolge Christi" bewegt. Nach dem Uebergang in den badischen Schuldienst (1879) tritt Goethe die religiöse Führung in seinem Leben an, dem sich dann Th. ¶ Carlyle und S. ¶ Kierkegaard zugesellten. Daß Luther ihn zwar historisch-enthusiastisch, aber religiös nicht berührte, lag wohl an der Abwehr, zu der er früh durch lutherische Enge genötigt war. Eine große Aufgeschlossenheit für alles Innerliche, Freie, Starke und Schöne läßt ihn überall das Gute lieben und an die Sonnenseite rücken. So hat seine Liebe sich ¶ Björnson und ¶ Maeterlinck, ¶ Emerson und ¶ Thoreau und andern Propheten der „Immanenz" zugewandt und mit großer Feinfühligkeit das Gesunde und Wesentliche überall und unbefangen herauszulesen gewußt. Der entschieden freiheitliche Zug in seinem Wesen wird oft übersehen. Denn obwohl O. gegen die „Kirche" eine „Sohmsche Abneigung" hegte (über Sohm vgl. ¶ Kirchenrecht: II B, 1) und auch in den kritischsten Zeiten als Mitarbeiter stets zur „ChrW" gestanden hat, rechnete ihn die kirchliche Rechte zu den Ihren. Er fühlte sich in der Tat durch „das Geheimnis um Jesus Christus", womit aber nicht die wunderbare Geburt gemeint ist, mit ihr verbunden. Aber ihre ganze Theologie lehnte er ab; insonderheit war ihm Christus kein „Halbgeborener". Theosophische Gedanken („Die Seele des Menschen ist älter als Vater und Mutter"), pantheistische und theistische Strömungen werden in ihm immer wieder in Goethescher Weise und Biegsamkeit vereint. Dieselbe Geistesart spiegelt sich auch in der Auswahl der Stücke in seinen Anthologien, die aus seiner pädagogischen Tätigkeit hervorgegangen sind, und in diesem Geiste leitete er ein Menschenalter lang (1882—1912) sein Lehrerinnenseminar in Karlsruhe, wo er auch durch regelmäßige öffentliche Vorträge über Kunst und Literatur auf eine weitere stille Gemeinde im Sinne einer freien, frommen Innerlichkeit wirkte.

Schriften: Vom Tage, Lebensspiegelungen, (1888) 1927[7]; Stille Leute, (1890) 1927[13]; Des Herrn Archemoros Gedanken, (1891) 1929[10]; Am Wege und abseits, (1893) 1929[8]; Midaskinder, (1898) 1930[8]; Aus der kleineren Zahl, (1904) 1929[6]; Zweistimmen, Novellen, (1908) 1930[7]; Hausbuch aus deutscher Dichtung und Prosa, (1890) 1901[2]; Kunst und Künste, ein Lesebuch, (1904) 1909[2]; Von Menschen, Bildern und Büchern, 1922[4]; Ehzuchtbüchlein, (1913) 80. Tausend 1930; Sonnwärts, (1916) 40. Tausend 1930; Worte aus vergangenen Tagen, 1928. — Ueber Oe. vgl. Paul Faegers Einleitung zu dem „Briefwechsel zwischen H. Oeser und Dora Schlatter", (1920) 1929[3]; — Ernst Jenny: Hermann Oeser, 1930. **Jaeger.**

Oesterley, William, * 1866 in Kalkutta, nach langjähriger Wirksamkeit im Pfarramt 1926 Professor für AT in London.

Vf. u. a.: The religion and worship of the synagogue, 1907; Evolution of the messianic idea, 1908; Doctrine of the last things, 1908; The books of the Apokrypha, 1916; The sacred dance, 1923; The jewish background of the christian liturgy, 1925; The wisdom of Egypt and the OT; 1927; The book of Proverbs, 1929. **Galling.**

Oesterreich, Traugott Konstantin, Philosoph, * 1880 in Stettin, 1910 Privatdozent in Tübingen, 1917 ao. Prof., vertritt einen kritischen Realismus und eine Metaphysik, die das Naturerkennen und die Geistesforschung zusammenfassen soll. Seine Psychologie steht auf monadologischem Boden und nimmt die parapsychologischen Phänomene, ebenso Telekinese und Materialisationsphänomene auf (vgl. ¶ Okkultismus).

Vf. u. a.: Kant und die Metaphysik, 1906; Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, 1915; Einführung in die Religionspsychologie, 1917; Das Weltbild der Gegenwart, 1920; Der Okkultismus im modernen Weltbild, 1922[3]. — Gab Ue IV, 1923[12], und V, 1928[12], heraus. **J. Wendland.**

Oesterreich.

1. Zur historischen Geographie Oe.s; — 2. Die mittelalterliche Kirche; — 3. Reformation und Gegenreformation; — 4. Das neuere Oesterreich; — 5. Nach dem Weltkrieg.

1. Das Stammland von Oe. ist die Markgrafschaft (später Herzogtum) Oe., d. h. die Ostmark Deutschlands. Durch Krieg, Vertrag und Heirat kamen dazu: Steiermark (1192), Böhmen mit Mähren (1310), Kärnten (1335), Krain (1335), Tirol (1363), Istrien (1374), die ungarischen Länder (1387; ¶ Ungarn), Schlesien (1526; kam großenteils durch die Kriege Friedrichs d. Gr. an Preußen; ¶ Schlesien), Lausitz (1158. 1373. 1490. 1635—1815), Galizien und Bukowina (1772), Salzburg (1805), Dalmatien (1797. 1814), schließlich (1908 bzw. 1910) Bosnien und die

Herzegowina. Der Friedensschluß von St. Germain en Laye (10. Sept. 1919) am Ende des Weltkrieges hat dieses weitgedehnte Reich zerschlagen: Böhmen, Mähren und Teile von Oesterreichisch-Schlesien fielen an die ¶ Tschechoslowakei, andere Teile von Schlesien, sowie Galizien an ¶ Polen, Dalmatien, Teile von Kärnten und Krain an Jugoslawien (¶ Serbien), Teile von Tirol, Kärnten, Istrien, Triest an ¶ Italien, die Bukowina an ¶ Rumänien. Der Rest, dem der größte Teil des bis dahin Ungarn eingegliederten alten deutschen „Burgenlandes" zugewiesen wurde, bildet die heutige „Republik Oe." mit insgesamt etwa 6½ Millionen Einwohnern.

2. Die Spuren des Christentums in den Donauländern (¶ Christentum: III, 2a) gehen bis zur Römerzeit zurück, deren archäologisch bedeutsamste Reste sich in Carnuntum bei Wien und Spalato in Dalmatien finden. Aber erst vom 3. zum 4. Jhd. treten die gewiß längst gegründeten Bistümer deutlicher hervor. Weitere Ausdehnung der Kirche brachte dann die mittelalterliche, teils von der römisch-kath. Kirche, teils (bei den Slaven und Magyaren) von Byzanz betriebene Missionsarbeit (¶ Christentum: III, 3b). Die deutsch-österreichischen Lande wurden bei ihrer kirchlichen Organisation dem Erzbischof von ¶ Salzburg und dem Patriarchen von ¶ Aquileja unterstellt; erheblich war auch die Ausdehnung des Bistums ¶ Passau. In Böhmen, unter den Slawen, gab dem Christentum die Gründung des Bistums ¶ Prag festen Bestand; Mähren erhielt 1063 einen eigenen Bischof zu ¶ Olmütz. Trotz dieser straffen kirchlichen Organisation währte der Kampf mit heidnischen Gebräuchen noch lange Zeit. — Unter den allenthalben entstehenden Klöstern, die sich nicht nur in den Dienst der Mission und der Seelsorge stellten, sondern wichtige Pflanz- und Pflegestätten der Kultur waren, ragten die der ¶ Benediktiner hervor. Die ältesten Klöster auf deutsch-österreichischem Gebiet sind in Salzburg das Männerkloster St. Peter und das Frauenkloster Nonnberg, die auf den hl. ¶ Rupert zurückgehen, ferner das Benediktinerstift Mondsee, das von Herzog Odilo von Bayern 748 gegründet wurde, Innichen im Pustertal (769), zur Bekehrung der Slaven bestimmt, Kremsmünster (777), zum Zweck der Christianisierung der Völker jenseits der Enns, der Slaven und Avaren, begründet. Ins 11. Jhd. gehören die berühmten Stifte Lambach, Admont, St. Paul im Lavanttale, Göttweih, die den Benediktinern zufielen. Den ¶ Zisterziensern gehören auf deutsch-österreichischem Boden Sittich (1136), Heiligenkreuz (1134), Zwettl (1137), Lilienfeld (1209), Stams (1271). Regulierte ¶ Augustiner-Chorherren zogen in St. Florian ein; ihr berühmtester Sitz wurde Klosterneuburg (1133). Auch ¶ Ritterorden fehlen nicht, wie auch die Bettelmönche (¶ Franziskaner, ¶ Dominikaner u. a.) in Oe. bald nach Gründung ihrer Orden weite Verbreitung fanden. — Die Bildung der Geistlichen war trotz der Klosterschulen und der Domschulen oft sehr minderwertig, ebenso nicht selten ihr sittliches Leben. Der wachsende Reichtum der Klöster verführte auch die Mönche zur Ueppigkeit. Wegen jener kirchlichen Gebresten fanden auch Sekten wie die ¶ Katharer und ¶ Waldenser in Oe. Anklang. Herzog Leopold VI von Oe. wird wegen mehrfacher Hinrichtung von Ketzern (1210) in den Klosterannalen gerühmt; Prior und Subprior der Dominikaner in Friesach wurden 1231 zu Inquisitoren in Steiermark und Kärnten ernannt. Doch mit dem in den beiden letzten Jhd.en des Mittelalters stärkeren allgemeinen sittlichen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Niedergang der Kirche, den auch die angestellten Visitationen nicht zu hemmen vermochten, wuchs der Aberglaube und der Einfluß der Ketzer; 1397 wurden in Steyr mehr als tausend Personen eingezogen, ohne daß der Widerspruch gegen die verweltlichte Kirche völlig unterdrückt werden konnte. Prediger wie ¶ Konrad von Waldhausen, ¶ Militsch von Kremsier, Matthias von ¶ Janow bereiteten im 14. Jhd. der Reformation in Böhmen den Boden, und im 15. Jhd. fanden ¶ Hus und seine Gesinnungsgenossen einen gewaltigen Anhang, so daß die Taboriten es sogar zur Organisation einer von der Papstkirche getrennten eigenen Kirche, der böhmisch-mährischen Brüderkirche, brachten (¶ Brüderunität: I). — Mit dem Verfall der Gewalt der Kirche erweiterte sich die des Staates. Dafür wirkte in den österreichischen Erblanden am meisten Rudolf IV (1358—65), der sich als Herrn der Geistlichkeit betrachtete und ihren Besitz beschränkte. Ihm folgten darin im 15. Jhd. Friedrich III und sein Sohn Maximilian I, beide um die Erweiterung der habsburgischen Hausmacht durch die Verbindung mit dem burgundischen Fürstenhaus und der spanischen Dynastie (¶ Karl V) verdient, beide auch als deutsche Kaiser bekannt. Im Zusammenhang mit dem Wiener Konkordat (1448) bemühte sich Friedrich III mit Erfolg, entscheidenden Einfluß auf die Besetzung der Bistümer in seinen Erblanden zu gewinnen (vgl. ¶ Kirchenverfassung: II, 5b, Sp. 1004).

3. Auf dem durch so mannigfache gegenkirchliche Kräfte gefurchten Acker ging die Saat der Reformation schnell auf.

3. a. In Nieder-Oe., wo u. a. Paulus ¶ Speratus im Dom von St. Stephan zu Wien gegen den Zölibatszwang predigte, erging am 12. März 1523 von König Ferdinand I († 1564), dem auch für die reichsdeutsche Reformationsgeschichte bedeutsamen Bruder Kaiser Karls V (¶ Deutschland: I, 5), das erste Mandat gegen die Neuerer; im Jahre darauf wurde Caspar Tauber, ein geachteter Wiener Bürger, dessen erstes Brandopfer. Einen starken Rückhalt bekam das Luthertum aber durch den Anschluß vieler Adeligen, Herren und Ritter. Als die Bauern die evg. Freiheit mit der politischen zusammenkoppelten (¶ Bauernkrieg) und die ¶ Wiedertäufer für ihre schwärmerische Mystik mit Erfolg Propaganda machten, als selbst Pfarrer, Mönche und Nonnen dem „Unglauben" gegenüber nicht Stand hielten und auch die Visitationen und Edikte versagten, zumal da der Adel unablässig auf Religionsfreiheit drängte, zog Ferdinand 1551 als Retter von Thron und Altar die Jesuiten herbei. Ihr Haupt, Petrus ¶ Canisius, hat die Rekatholisierung in die Wege geleitet und zum Teil durchgeführt. Ihr Hauptdenkmal ist sein trefflicher „Catechismus Ferdinandi" (1555), der noch heute ein Grundstück der kath. Katechetik bildet (¶ Katechismus: I, 4). Immerhin fand Ferdinands Sohn und Nachfolger Maximilian II (1564—76) bei seinem Regierungsantritt nur noch einen Bruchteil der Bevölkerung katholisch vor. Seine unklare „Religionskonzession" vom 18. Aug. 1568 gewährte den Ständen der Herren und Ritter die ¶ Augsburger Konfession (invariata), sobald eine Agende vorhanden wäre. Nachdem diese von ¶ Chyträus zusammen mit dem Schloßprediger Christoph Reuter ausgearbeitet und vom Kaiser genehmigt war, wurde jene Religionskonzession versichert durch die „Assekuration" (14. Jan. 1571). Aber Rudolf II (1576—1612) brauchte sich nur auf den Buchstaben der „Konzession" zurückzuziehen, um die Neuerung erheblich einzudämmen. Einige Ausschreitungen ab-

gerechnet, vollzog sich die ¶ Gegenreformation in Nieder-Oe. ohne bemerkenswerte Schärfe, ja ohne Musketiere, durch Edikte und Predigten, Bevorzugung der Reuigen u. dgl. Aber in den Wirren des Bruderzwistes im Hause Habsburg zwischen Rudolf und den von seinem Bruder Matthias († 1619) geführten andern Prinzen des österreichischen Hauses erhob das Luthertum nochmals das Haupt. Da Matthias an Rudolf II 1608 die Herrschaft im Herzogtum Oe., Ungarn und Mähren abtreten und sich auf den protestantischen Adel stützen mußte, so hatte er Religionsfreiheit zu gewähren; seine Kapitulations-Resolution vom 19. März 1609 übertraf die „Konzession" von 1568 bedeutend. Sie kam freilich nicht zur Durchführung. Aber selbst Ferdinand II († 1637), an den die Herrschaft 1619 überging, und unter dem der Dreißigjährige Krieg die Lande verwüstete (¶ Deutschland: I, 6 b), hat, seinem Eide treu, die Konzession nicht eigentlich beseitigt, sondern nur lahmgelegt, indem er die Adeligen durch Vertreibung der Prediger und Lehrer und durch das Verbot, lutherische Bücher zu lesen, religiös aushungerte. Sein Nachfolger Ferdinand III (1637—57), durch keinen Eid gefesselt, verbot dann jede nichtkatholische Religionsübung innerhalb und außerhalb des Landes und verweigerte hartnäckig die Anwendung des Westfälischen Friedens (¶ Deutschland: I, 6 b) auf die Erbländer. So kam die Zeit des heimlichen Protestantismus, bis auf Kaiser Joseph II (s. 4 a), jener seelenverderblichen Heuchelei, insofern sich die heimlichen Protestanten als Katholiken gebärdeten und sich nur daheim, mit aller Vorsicht und dank unglaublichen Verstecken der Postillen und Gebetbücher, nach ihrem Geschmack erbauten.

3. b. Viel heißer war der Kampf um die Reformation in Ober-Oe., weil sich hier die kernhaften Bauern mit Leib und Seele dem Luthertum verschrieben hatten, dem allerdings auch Adel und Bürgertum huldigte.n. Durch Luthers Trostbrief an Leonhard Kaiser (20. Mai 1527) ist der durch ¶ Eck und den Passauer Bischof veranlaßte Märtyrertod dieses Geistlichen (1527) besonders geweiht. Das Gegenstück zur niederösterreichischen Konzession war hier die „Resolution" (7. Dez. 1568), die aber, nicht „assekuriert", nicht einmal die Kraft jener Urkunde erlangte. Die Bauernunruhen, die mehr religiös als wirtschaftlich begründet waren und doch von den protestantischen Adeligen bekämpft und überwältigt wurden, zogen die Gegenreformation nach sich. Sie wurde wohl auch im Anfang des 17. Jhd.s unter Matthias (s. 3 a) unterbrochen, indem man die „Resolution" wieder hervorholte. Dem kurzen Wahn folgte aber die um so längere und schrecklichere Wirklichkeit. Zur Sühne für den Bund mit den Böhmen und für die Versagung der Huldigung, wie für die eigenwillige Verteidigung und Verwaltung wurde Ober-Oe. von Ferdinand II an Herzog Maximilian von Bayern (¶ Bayern: I, 2 c) verpfändet, dessen Statthalter, der Konvertit Adam von Herbersdorf, die Rekatholisierung dem Kaiser zuschob. Dessen „Reformationspatent" (10. Okt. 1625) entfachte den viel beschriebenen heldenhaften Bauernkrieg. Nach erstaunlichen Erfolgen erlitten die verzweifelten, für Scholle und Hl. Schrift mit bewundernswerter Aufopferung, natürlich auch nicht ohne Greueltaten, kämpfenden Bauern vernichtende Niederlagen. Der Rest fiel dem Scharfrichter in die Hände. Das ganze Geschlecht, das im Luthertum erzogen war, mußte aussterben, ehe Kaiser und Papst dem „Landl" den Fuß auf den Nacken setzen konnten. Immer hielten sich hier heimliche Unbeugsame, namentlich im Salzkammergut.

3. c. In Inner-Oe. (Steiermark, Kärnten, Krain, Graz, Triest, Istrien), das einst tonangebend für Deutschland gewesen, waren wieder die Adeligen die Stützen des Luthertums. Auch Karl II, 1564—90 Ferdinands I Nachfolger in Inner-Oe., klagte, daß er nur noch die Reliquien des Katholizismus überkommen habe. Trotz alles Sträubens mußte er den beiden Ständen der Herren und Ritter die „Grazer Pazifikation" (1572) zubilligen mit fast voller Gewissens- und Kultusfreiheit für sie selbst, ihre Familien und ihre Untertanen. Auch hier half ¶ Chyträus' bewährtes Organisationstalent; seine Kirchenordnung wurde auf dem Generallandtage zu Bruck (1578) eingeführt. Alle religiösen Errungenschaften wurden vereinigt in der „Steirischen Religionspazifikation" (1578). Doch in zäher, schlauer Minierarbeit wurde in der Gegenreformation allmählich Stück für Stück der stolzen Feste beseitigt. Bei dem Volk half neben der Predigt Einquartierung, Geldstrafe, Kerker, Auspeitschen. Daß es zu keinem blutigen Aufstand kam, ist wesentlich das Verdienst des loyalen Adels, der lieber auswanderte — 800 zogen ab —, als unlutherisch-hugenottisch gegen den Landesherrn die Hand zu erheben. Wie sonst wurde mit dem Protestantismus die politische Macht des Adels gebrochen. In Krain wurde mit dem Luthertum auch das slowenische Schrifttum fast vernichtet, um das sich insbesondere Primus ¶ Trubar verdient gemacht hatte. In Triest haben die Evangelischen sich überraschend lange behauptet; ja hier wurde dem Handel zuliebe schon vor der Toleranz (¶ Joseph II) freie Religionsübung gewährt, wie auch in Asch, Schlesien und Galizien.

3. d. In den deutschen Gebieten erregten die Schicksale der Evangelischen in Salzburg das meiste Aufsehen. In dem mächtigen Erzbistum ¶ Salzburg, in dessen Hauptstadt ¶ Staupitz sich vor Luthers Geist zurückgezogen, hatten hussitische Strömungen, Schriften Luthers, Knappen aus Sachsen, Unruhen der Bauern, Verfolgungen der Täufer heftige Bewegungen hervorgerufen. Hinrichtungen von Lutheranern kamen bereits unter dem humanistisch interessierten Erzbischof Matthäus Lang (1519—40) vor. Die systematische Ketzerverfolgung leitete Johann Jakob Khuen-Belasy (1560—86) ein, und schon unter dem kunst- und prunkliebenden Wolf Dietrich (1587 bis 1612) begannen die Verjagungen. Nach einer Pause hob damit aufs neue Kardinal Maximilian Gandolf, Graf von Kuenburg (1668—87) an, der 1685 mitten im Winter die lutherischen ¶ Defferegger, unter ihnen Joseph ¶ Schaitberger, aus ihrer Heimat vertrieb. Den übelsten Namen unter den Salzburger Erzbischöfen machte sich Erzbischof v. Firmian (1727 bis 1744), ein unbedeutender Mann, der aber seinen unerbittlichen Kanzler Hieronymus Cristani von Rall(o) walten ließ. Am Thesentage, 31. Oktober, 1731 erging das übereilte Emigrationspatent über die Unglücklichen, die sich in heimlichen Zusammenkünften durch einen biblischen Salzbund vereinigt hatten (¶ Salzburger Emigranten).

3. e. Tirol, „das Land der Glaubenseinheit", ist dem Protestantismus am längsten feindselig gewesen, obschon es ihm anfangs sehr entgegenkam. Hier rücken noch mehr als in Ober-Oe. die Bauern in erste Linie, die aber durch ihren Aufstand die religiöse Befreiung gerade schädigten. Der Bauerntaiding in Meran (30. Mai bis 8. Juni 1525) einigte sich auf eine neue staatliche und kirchliche Landesordnung in 62 Artikeln. Er hat wirklich dauernde, erhebliche wirtschaftliche Besserung durchgedrückt; aber den bedeut-

samsten kirchenpolitischen Forderungen hat sich Ferdinand I (s. 3 a) widersetzt. Und nun wurde das Luthertum abgelöst vom Täufertum (¶ Wiedertäufer), dessen Ausdehnung die Behörden in Atem hielt. Staat und Kirche, Predigt und Gewalt machten nach 70jähriger Anstrengung Tirol wieder katholisch und beförderten zugleich die nationale Romanisierung. — In Tirol kam es noch im 19. Jhd. zu einer Protestantenauswanderung. Trotz entgegenstehender Behauptungen ist aber das Toleranzpatent ¶ Josephs II (s. unten 4 a) auch in Tirol in aller Form kundgemacht worden. Einen Haken hatte seine Anwendung im Zillertal insofern, als dieses unter Joseph II teils zu Tirol, teils zu ¶ Salzburg (s. oben 3 d) geschlagen war; in Tirol war das Patent unmittelbar, in Salzburg nur mittelbar publiziert worden. Beide Länder gehörten dann zu Bayern (Tirol 1806—14, Salzburg 1809—16). Infolgedessen konnte die Rechtskraft jener Toleranzgesetze als unterbrochen erscheinen. Zwar erklärte das Hofdekret vom 10. Jan. 1832 sie als verbindlich; aber die Landesbehörde wagte nicht, daraus die Folgerungen zu ziehen, und wußte sich schließlich aus dem Gewirr der eigenen Widersprüche nur durch Gewalttätigkeit zu retten. Infolge der Bemühungen im Landtag und Klerus wurden die Toleranzgesetze, die Entscheidungen der Hofkanzlei, des Kaisers persönliche Vertröstungen beiseite gesetzt. Das Majestätsgesuch der zum Luthertum Hinneigenden (daher „Inklinanten" genannt) wurde am 2. April 1834 dahin beschieden, daß, wie vor Joseph II, nur Auswanderung in andere Kronländer mit Nichtkatholiken genehmigt wurde, und dieser Entscheid wurde 19. Jan. 1837 bestätigt. Da erklärten sich fast alle Inklinanten für Auswanderung. Die Regierung führte die ihr selbst peinliche Maßregel möglichst schonend durch. Die 437 Zillertaler fanden Unterkunft in Erdmannsdorf am Riesengebirge, wo die Eingabe der Düsseldorfer Kreissynode (Th. ¶ Fliedner) ihnen eine neue Heimat verschafft hatte, in der sie sich als Gärtner und Milchwirte hervortaten. Den Jesuiten gelang es zwar nicht, im Zillertal eine ideale Kirchlichkeit einzuführen. Aber die Lage der Protestanten blieb unsicher. Wie das Toleranzpatent hätte man auch das „Protestantenpatent" (1861) und die „interkonfessionellen Gesetze" vom Jahre 1868 (s. unten 4 b) in Tirol gern verleugnet. Wirklich genehmigte das Ministerium Belcredi (1866), daß der Tiroler Landtag in jedem einzelnen Fall Erwerbung von Grundbesitz durch einen Evangelischen genehmigen müsse. Dieser erhob auch u. a. Einspruch gegen die Genehmigung der Gründung evg. Gemeinden in Innsbruck und Meran, später gegen die evg. Kirchen in Bozen und Sulden; hierzu gehören auch die Friedhofsärgernisse. Das Witzblatt der „Scherer", der „Huttenbund" und die ¶ „Los-von-Rom-Bewegung" vermochten wenig gegen die gefeite Hochwarte des Ultramontanismus.

3. f. In Galizien, das bis zur Teilung ¶ Polens zu dessen Geschichte gehört und seit 1919 wieder an Polen gefallen ist, hat der Protestantismus durch den Anfall an Oe. (1772) Stärkung erfahren, besonders dank der Fürsorge des Erzherzogs Joseph (des späteren Kaisers ¶ Joseph II), des „Schöpfers von Galizien". Um das verkommene Land durch deutsche Ansiedler zu heben, rief Maria Theresia aus Württemberg und Baden, Nassau und dem Elsaß, der Pfalz und Schleswig-Holstein Protestanten herbei, die in vier Städten (Lemberg, Jaroslau, Zamość, Zaleszczyki) zunächst freie Andachtsübung in ihren Häusern und im nächsten Jahre die Erlaubnis erhielten, einen Geistlichen zu berufen.

3. g. Auch in den heute wieder von Oe. getrennten Gebieten von Böhmen, Mähren, Schlesien (¶ Tschechoslowakei, ¶ Polen, ¶ Schlesien) ist die kirchliche Entwicklung so eng mit der gesamtösterreichischen verbunden, daß ihrer hier kurz gedacht werden muß.

In Böhmen begrüßten die deutschen Städte, auch zur Stärkung ihres Volkstums, das Luthertum freudig, während die ¶ Brüderunität (: I) ihre Anhänger unter den Tschechen fand, auch in dem hohen Adel, dessen Macht es den Evangelischen ermöglichte, selbst den königlichen Verboten zu trotzen. Um die Confessio Bohemica von 1575 konnten sich alle Evangelischen sammeln; bis zur Schlacht am Weißen Berge (s. u.) hat sie ihre Werbekraft bewährt. Als die von den Jesuiten Erzogenen in die Aemter kamen, erfolgten zwar unter dem Druck des päpstlichen Nuntius um die Wende des Jhd.s die Gegenzüge. Aber dank dem Bruderzwist im Hause Habsburg (s. oben 3 a) mußte sich Rudolf II zu dem „Majestätsbrief" (1609) herbeilassen, der für alle Gemeinschaften vollkommene Religionsfreiheit verkündete. Der Versuch, diesen Brief wieder zu zerreißen, stürzte ihn vom Thron. Zwar wurde die Urkunde von Kaiser Matthias bestätigt, aber nicht geschützt. Die unzweifelhaften Uebertretungen derselben und ungezählte Bedrängnisse veranlaßten die von den Ständen bestimmten „Defensoren", Protestantentage nach Prag einzuberufen. Deren Ergebnis war, daß die als Hauptfeinde betrachteten Statthaltereiräte nach altem böhmischem Brauch — auch die Hussitenkriege begannen mit solchem Frevel — zum Fenster hinausgestürzt wurden. Darauf erfolgte allgemeine Bewaffnung, Einsetzung einer vorläufigen Regierung, und als der verhängnisvollste Schritt nach Matthias' Tode (1619) die Wahl des reformierten Kurfürsten Friedrich V von der Pfalz zum Könige, dessen „Winterkönigtum" in der Schlacht am Weißen Berge zusammenbrach (8. Nov. 1620). Auf der Prager Blutbühne fielen 27 Opfer der Adelsherrschaft und der Glaubensfreiheit. Die konfiszierten Güter wurden verschleudert; die religiösen Bücher in haushohen Scheiterhaufen verbrannt. 185 Adelsgeschlechter, 30 000 Familien zogen damals das Exil dem Glaubenswechsel vor. Auch der Westfälische Friede brachte keine Erleichterung.

In Mähren, das im 16. Jhd. eine Burg der religiösen Toleranz war, sogar für die sonst gehetzten Täufer, hat die Reformation eine ähnliche Geschichte durchgemacht. Doch wurde dieses Land mehr durch sanften Jesuitenzwang und Mischehen der Vornehmen zu Rom zurückgeführt, bis die Schlacht am Weißen Berge auch hier zum Markstein wurde. Der Spielberg bei Brünn mit seinen martervollen Kerkern wurde eine Protestanten-Zwingburg. Doch dürften gerade die fortbestehenden heimlichen protestantischen Bewegungen in Mähren das Toleranzpatent ¶ Josephs II (s. unten 4 a) mit veranlaßt haben.

Schlesien hatte sich kurz vor dem Anheimfall an Böhmen (1526) dem Protestantismus zugewandt. In keinem deutsch-slavischen Land Oe.s hat dieser so siegreichen Widerstand geleistet, obwohl die Kämpfe besonders im Fürstentum Troppau, aber auch (1707 bis 1709) in den drei andern schlesischen Fürstentümern Neiße, Jägerndorf und Teschen keineswegs leicht waren. Aber schon im Anfang des 18. Jhd.s errang der Protestantismus in Schlesien eine vertragsmäßig gesicherte Stellung und durch die Jesuskirche in Teschen eine Stätte freier Religionsübung. Neben Teschen, der „Mutter des Protestantismus in Oe.", verdient auch Bielitz als protestantische Stätte in Ostschlesien Erwähnung.

4. a. Das neuere Oesterreich beginnt konfessionell mit ¶ Josephs II Toleranzpatent vom 13. Okt. 1781. Der Kaiser war zwar gut katholisch. Aber seinem Selbstherrschertum, seiner Aufklärung und Menschlichkeit widerstrebten die „Szenen der abscheulichen Intoleranz", die er unter der harten Hand seiner Mutter Maria Theresia erlebt hatte, die Abschiebungen nach Ungarn und Siebenbürgen, sowie die Maßregelungen in der mährischen Walachei, die gerade in den letzten Zeiten der Kaiserin stattgefunden hatten. Das Patent gewährte den Lutheranern, den Reformierten und den nicht-unierten Griechen ein „Privatexerzitium"; wo 100 Familien (oder 500 Personen) vorhanden seien, dürften sie sich auch Bethaus und Schule bauen und Prediger und Lehrer berufen, alles im wesentlichen auf eigene Kosten, und ohne daß der kath. Konfession ihr Charakter als herrschender Konfession genommen worden wäre; sogar die Stolgebühren blieben den kath. Pfarrern, die auch allein als zur Führung der Kirchenbücher und Standesamtslisten berechtigt galten. In Mischehen sollten dem kath. Vater alle Kinder, dem evg. nur die männlichen Kinder folgen. Der Kaiser ernannte Superintendenten und Senioren für die je drei lutherischen und reformierten Sprengel. Das Kirchenregiment für beide Konfessionen war das alte Konsistorium in Teschen, das 1784 nach Wien verlegt und auf Wunsch der Reformierten für Lutheraner und Reformierte getrennt wurde. Charakteristisch ist, daß der Kaiser dieser evg. Behörde einen kath. Präsidenten gab.

4. b. Während Joseph manche von seinen oft überhasteten Schöpfungen versinken sah, wurde das Toleranzpatent von diesem Mißgeschick verschont. Es wurde auch nicht angetastet, als nach dem Wiener Kongreß (1815) der Gegensatz zur Aufklärung und zur französischen Revolution die äußere und innere Politik beherrschte und Deutschland und Oesterreich unter Führung Clemens Metternichs (1821—48) eine Restauration des Alten erstrebten. In dieser Zeit der Reaktion hat man doch die josephinischen Kirchengrundsätze noch großenteils festgehalten; der Ultramontanismus hat erst in den fünfziger Jahren seine Herrschaft begründet. Josephs II Werk den Nichtkatholiken gegenüber ist vollendet worden durch Franz Joseph I (1848—1916), der, obwohl strenger Katholik, allen Andersgläubigen stets eine bewundernswerte Unparteilichkeit, ja landesväterliche Huld bewiesen hat. Im Revolutionsjahr wurde allen Staatsbürgern volle Glaubens- und Gewissensfreiheit verbürgt (25. April 1848), im Jahre darauf (4. Mai 1849) jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgemeinschaft das Recht gemeinsamer öffentlicher Religionsübung und der Selbständigkeit in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten zuerkannt. Die evg. Bethäuser dürfen seitdem Glocken und öffentliche Eingänge haben; der Religionsunterricht in den Volksschulen ist frei, und schon 1849 konnten die in Wien versammelten evg. Superintendenten und Vertrauensmänner eine Presbyterial- und Synodalverfassung feststellen, in der die beiden Konfessionen zusammengeschlossen waren. Aber infolge des Konkordates von 1855, das den ¶ Josephinismus preisgab, eine geistliche Nebenregierung einrichtete, indem es Unterricht und Ehegesetzgebung der Geistlichkeit anvertraute, und das Land, wenigstens auf dem Papier, Rom auslieferte, fiel ein Mehltau auf die junge Blüte. Erst die traurigen politischen Ereignisse veranlaßten das Protestantenpatent (8. April 1861). Es gewährleistet den nichtkath. Untertanen, deren protestantischem Teil nunmehr auch der Name „Evangelische" (bis dahin „A-katholiken") zugestanden wurde, für alle Zeiten die Gleichheit vor dem Gesetz. Ihre beiden Konsistorien gingen auf im k. k. Oberkirchenrat, der dem Kultusministerium unterstellt war. Am Tage nach dem Patent wurde vorläufig eine evg. Kirchenverfassung oktroyiert; ihr folgte 1866 die eigentliche, die wenig verändert in der dann seit 1891 gültigen fortbesteht. Eine Ergänzung jener Gesetzgebung brachten die sogenannten „interkonfessionellen Gesetze" von 1868. Sie sollten das Konkordat von 1855 möglichst unschädlich machen, das 1870, nach der päpstlichen Unfehlbarkeitserklärung auf dem ¶ Vatikanum, kurzerhand durch eine Depesche gekündigt und durch Gesetz vom 7. Mai 1874 aufgehoben wurde. Die Genugtuung über jene Gesetze wurde freilich wesentlich beeinträchtigt durch das freiheitlich gedachte Reichsvolksschulgesetz (14. Mai 1869), weil es die evg. ¶ Konfessionsschulen aufs schwerste bedrohte, so daß in der Tat Hunderte von ihnen eingingen, weil es unmöglich war, die Doppellasten der öffentlichen und der Konfessionsschule auf die Dauer zu tragen.

4. c. In den folgenden Jahrzehnten bis zum Weltkrieg zeigt der österreichische Protestantismus, der durch die ¶ Los-von-Rom-Bewegung neuen Zuwachs erhielt und (nach der Volkszählung von 1910) unter 28½ Millionen Einwohnern rund 588 000 Seelen zählte, ein reges Leben. Er entwickelte ein mannigfaltiges kirchliches Vereinswesen und schuf eine umfassende Innere Mission, aus der als Beispiele die Tätigkeit des Bielitzer und Teschener Pfarrers Th. K. ¶ Haase, des österreichischen A. H. Francke, die Diakonissenhäuser in Gallneukirchen, Prag und Wien, die Anstalten in Stanislau (Th. ¶ Zöckler), Waiern (D. Schwarz) und Treffen, die Konfirmandenanstalten in der Diaspora, der österreichische Gustav-Adolf-Verein herausgehoben seien. Er war freilich zahlenmäßig, verglichen mit der römisch-kath. Kirche mit ihren 22½ Millionen Seelen, zu denen noch die 3½ Millionen Glieder der ¶ Unierten Kirchen in den österreichischen Ländern traten (zur ¶ Orthodox-Anatolischen Kirche gehörten in dem konfessionell so stark gemischten alten Oe. rund 666 000 Seelen), eine nur kleine Größe, und der österreichische Reichsrat war, trotz des starken roten Einschlags, wesentlich klerikal.

5. Infolge der politischen Entwicklung schieden 1918/19 die zahlenmäßig stärksten Kirchen Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Böhmen, Mähren und der Slowakei samt der sudetendeutschen protestantischen Bevölkerung (¶ Tschechoslowakei) und die an Zahl gleichfalls beträchtlichen evg. Gemeinden in Ostschlesien und Galizien (¶ Polen) wie die kleineren Gruppen von Protestanten in dem abgetretenen Teile von Kärnten und Krain, in Istrien, Triest, Bukowina aus der evg. Kirche Oe.s aus. Die so zahlenmäßig verringerte Kirche hat sich schnell aufgerafft. Der erste deutsch-österreichische Kirchentag in Wien (22. Okt. 1919) stellte zunächst Richtlinien für eine „deutsche Volkskirche" auf, die sich von der früheren Kirchenverfassung nicht weit entfernten. — Seit 4. Juni 1926 ist die evg. Kirche Oe.s Mitglied des „Deutschen Evg. ¶ Kirchenbundes". Sie gliedert sich in folgende Superintendenturen: Wiener Sup. Augsburgischen Bekenntnisses (umfaßt Wien, das seit 1. Jan. 1922 eigenes Bundesland ist, Nieder-Oe., Steiermark, Kärnten), Oberösterreichische Sup. A. B. (Ober-Oe., Salzburg, Tirol), Burgenländische Sup. A. B. (Burgenland), Wiener Sup. Helvetischen Bekenntnisses (umfaßt das ganze Bundesgebiet mit Ausnahme des Sprengels jener Gemeinden A. u. H. B., die unter

dem Augsburgischen Kirchenregiment stehen; von den Gemeinden A. u. H. B. stehen nur Bregenz und Feldkirch unter dem Kirchenregiment H. B.). Die Seelenzahl betrug am 31. Dez. 1927: A. B. 248 078, H. B. 12 988, zusammen 261 066 Seelen. Die Eintritte in die evg. Kirche betrugen 1912—27 insgesamt 53 004, die Austritte 17 222, der Reingewinn also 35 782 Seelen. Neben den Kirchen Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses sind die Herrnhuter (¶ Brüderunität: II) seit 1880 staatlich anerkannt. Außerdem finden sich Baptisten, Mennoniten, Irvingianer, Methodisten, amerikanische Kongregationalisten, schottische Independenten.

Auch die römisch-kath. Kirche hat durch die Zertrümmerung des alten Oe.s nicht nur die Stütze, die sie an dem habsburgischen Herrscherhaus gehabt hatte, sondern auch an Seelenzahl verloren. Sie zählt rund 5 900 000 Mitglieder (Erzbistümer ¶ Wien und ¶ Salzburg; Apostolische Administration in Feldkirch-Innsbruck; für das Burgenland in Wien). Die Zahl der klösterlichen Niederlassungen und ihrer Insassen ist noch immer beträchtlich. Der unierte Ritus (¶ Unierte Kirchen) zählt 2000 bis 3000 Seelen. — Die ¶ Altkatholiken haben 8 Pfarreien mit insgesamt etwa 33 000 Seelen. Zur ¶ Orthodox-Anatolischen Kirche gehören etwa 4000 Mitglieder.

Von Nichtchristen sind die Israeliten (besonders in Wien) zahlenmäßig stark vertreten: etwa 215 000 in 33 Kultusgemeinden. Die Zahl der Konfessionslosen beträgt ungefähr 120 000.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oe., seit 1880 (mit Literaturberichten); — E. Friedberg: Die geltenden Verfassungsgesetze der evg. Landeskirche in Oe. und Siebenbürgen, 1885; — G. v. Gasteiger: Die Zillertaler Protestanten und ihre Ausweisung aus Tirol, 1892 (dazu RE³ XVII, S. 408 ff); — A. Gindely: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, 1894; — J. Loserth: Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im 16. Jhd., 1898; — Derſ.: Fontes Rerum Austriacarum, Bd. 50 (1898), 58 (1906), 60 (1907); — Derſ.: Die protestantischen Schulen der Steiermark im 16. Jhd., 1916; — Fr. Arnold: Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg, 1900/01 (dazu RE³ XVII, S. 408 ff); — J. Struadt: Der Bauernkrieg in Ober-Oe., 1903³; — Georg Loesche: Luther, Melanchthon und Calvin in Oe.-Ungarn, 1909; — Derſ.: RE³ XIV, S. 311 ff; — Derſ.: Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Oe., 1930³ (mit drei Karten); — R. E. Wagner: Der Bielitzer Zion in den Predigten seiner Pastoren, 1921; — B. Bretholz: Geschichte Böhmens und Mährens, Bd. II—IV, 1922—25; — K. Völker: Kirchengeschichte Polens, 1929; — Fr. Selle: Schicksalsbuch der evg. Kirche in Oe., 1928. — Vgl. die Literatur bei ¶ Brüder-Unität; ¶ Joseph II.

Loesche.

Oetinger, Friedrich Christoph (1702—82), württembergischer Pietist, Mystiker, Alchemist, Theosoph, * zu Göppingen. In Tübingen unter dem Einfluß des Wolffianers Bilfinger, fand Oe. doch in der herrschenden Philosophie und Theologie kein Genüge, sondern hielt sich lebenslang an ¶ Bengels apokalyptische Visionen, die Kabbala (¶ Mystik: III, 2), Jakob ¶ Böhme, ¶ Swedenborg und die französisch-spanische Mystik (¶ Therese, deren Leben und Briefe er übersetzte; Frau v. ¶ Guyon; ¶ Fénelon). Auf Reisen (besonders seit 1729) machte er die Bekanntschaft von Separatisten und Erweckten („Berleburger"), versuchte mit seiner „philosophia sacra" auch mehrmals vergeblich sein Glück in Herrnhut bei der ¶ Brüderunität, deren Gesangbuch er verteidigte, verstand sich aber mit ¶ Zinzendorf nicht. Seit 1738 bekleidete er in Württemberg unter häufigem Ortswechsel geistliche Aemter (1752 Dekan in Weinsberg, 1759 in Herrenberg, 1766 Prälat in Murrhardt). Seine Schriften bringen Bengelsche Eschatologie, mystische, theosophische und orthodox-kirchliche Elemente in ein System, das durch den „Parallelismus der Natur und Gnade" gekennzeichnet ist. Er sieht, ähnlich wie ¶ Lavater, den „Leib als Offenbarung des Geistes" an, gründet darauf die Christologie der Offenbarung Gottes im Fleische, erblickt „in Christo das Heil der Natur und die wahre Medizin". Seine mystische Theosophie hat starken Einfluß ausgeübt (¶ Schelling, ¶ Collenbusch, Phil. Matth. ¶ Hahn, Joh. Mich. ¶ Hahn, ¶ Hamberger u. a.) und findet noch heute besonders in Württemberg eine Stätte. — ¶ Mystik: V C, 4; ¶ Biblizismus.

Hauptwerke: Reden nach dem allgemeinen Wahrheitsgefühl (Weinsberger Predigtbuch), 1758 f; im Anhang dazu: Versuch eines biblischen Wörterbuchs (Neuausgabe von F. Hamberger, 1849); Murrhardter Predigtbuch, hrsg. von E. Ehmann, 1858; Theologia ex idea vitae deducta, 1765 (deutsch von F. Hamberger, 1852); Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie, 1765; Beihilfe zum reinen Schriftverstand, 1777; E. Ehmann: Oe.s Leben (Autobiographie) und Briefe, 1859; — Derſ.: Oe.s Sämtliche Predigten, 1852—57; — Auswahl von Otto Hertel: Fr. Chr. Oe., die heilige Philosophie, 1923. — Ueber Oe. vgl. RE³ XIV, S. 332 ff; — K. A. Auberlen: Die Theosophie Oe.s, 1847; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886, S. 126 ff; — M. Wieser: Der sentimentale Mensch, 1924, S. 109 ff; — H. Wohlbold: Das Geheimnis von dem Salz, 1924.

Wieser.

v. Oettingen, Alexander (1827—1906), luth. Theologe (¶ Luthertum: II), * in Wissust (Estland), 1856—90 Nachfolger F. A. ¶ Philippis in Dorpat. Das Hauptwerk „Moralstatistik. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage" (2 Bde., 1868, 1882 ³) erregte Aufsehen und ist in seinen prinzipiellen Ausführungen noch heute lehrreich, nicht fortgeführt (¶ Moralstatistik). Die „Lutherische Dogmatik" (3 Bde., 1897—1902) bietet einen nur losen Ausgleich altlutherischer, Philippischer und Frankscher Dogmatik (¶ Erlanger Schule) mit A. ¶ Ritschl und den Zeitgenossen. Seine literarische Vielseitigkeit illustrieren die „Vorlesungen über Goethes Faust", 1880.

Selbstdarstellung in J. Frey: Die theologische Fakultät Dorpat, 1905. — Vgl. auch W. Gruehn: Die Theologie K. Girgensohns, 1927.

Gruehn.

Oettli, Samuel, evg. Theologe (1846—1911). * zu St. Gallen, 1871 Pfarrer in Roggwil, 1875 in Wangen, 1879 ao. Professor für AT in Bern, 1880 ord. Professor ebenda, 1895 in Greifswald.

Pf. u. a.: Kommentar zum Hohenlied und den Klageliedern, 1889; zu Chronik, Esra, Nehemia, Ruth, Esther, 1889; zu Deuteronomium, Buch Josua, Buch der Richter, 1893; Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels, 1903; Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen, 1905; Hiob, 1908. — Vgl. RE³ XXIV, S. 290 ff.

Gunkel.

Offenbarung.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT; — III. Im Judentum; — IV. Im NT; — V A. Religionsphilosophisch; — V B. Christliche O., dogmatisch.

Offenbarung: I. Religionsgeschichtlich.

1. Religionswissenschaft und O.; — 2. O.serlebnis am Gegenstand; — 3. O.serlebnis am Wort.

1. Infolge des ausgesprochen paradoxen Charakters des Begriffs O. (¶ Offenbarung: V A, 3) ist die Feststellung dessen, was O. ist, der Religionswissenschaft entzogen. Diese kann nur das äußerliche religiöse Phänomen, sodann das religiöse ¶ Erlebnis

beschreiben; vor der O. macht sie halt. Sie muß aber, wenn sie dem vollen Reichtum des religiösen Erlebens Recht widerfahren lassen will, das O.serlebnis in seiner vollen Wucht gelten lassen. D. h. sie darf es nicht rationalisieren. O. wird eben erlebt als eine Enthüllung dessen, was prinzipiell unenthüllbar ist, als ein Sich-kund-tun dessen, was kein Ohr je gehört und kein Auge je gesehen. Erstens sind also diejenigen Erscheinungen auszuschalten, auf die wir den Ausdruck O. nur bildlich anwenden. Jede plötzliche Einsicht, auch auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft, kann uns zwar kommen wie eine „Erleuchtung", wie eine „O."; da gehört aber die Verborgenheit nicht zum Wesen des Offenbarten. Ebenfalls müssen wir absehen vom sogenannten ¶ Okkultismus; denn das Okkulte, das sich uns mitteilt, bedeutet eine bloße Bereicherung unserer Kenntnisse, nicht eine Kenntnis über alle Vernunft. Auch die Beziehung auf ein religiöses ¶ Apriori oder einen religiösen Elementargedanken (¶ Natürliche Religion) fruchtet hier nichts, da eine solche zwar der religiösen Anlage der menschlichen Psyche gerecht werden könnte, nicht aber dem „ganz Andern" dessen, was sich in der O. enthüllt. Noch schlimmer ist die Trennung zwischen einer „allgemeinen", jedem zugänglichen und einer „besonderen", nur dem Frommen einer bestimmten Glaubensweise geschenkten O. (¶ Offenbarung: V A, 7; B, 1). Denn O. will eben als solche erlebt sein und ist nur denjenigen zugänglich, die das gleiche Erlebnis haben. Wenn man also redet von einer „allgemeinen" O. in Natur oder Geschichte, so kann das nur bedeuten, daß Natur und Geschichte der großen Menge als besonders fähige O.sträger vorkommen, weil sie schon so manchen zur wirklichen O. geworden sind. Die O. als rein persönliches Erlebnis kann nie irgendwelchen Kriterien der Allgemein-Erkennbarkeit oder Allgemein-Verständlichkeit unterliegen. Die Religionswissenschaft hat daher als O. gelten zu lassen, was sich als solche gibt. Sie kann nur unterscheiden zwischen echtem und unechtem O.serlebnis, das bloß Abgeleitete und Imitative trennen vom Ursprünglich-Wesenhaften. Und auch das kann sie nur, wenn sie das Wesen der O. als letzten, unerkennbaren, sich aber kenntlich machenden Sinn, in religiöser Sprache: als Tat Gottes fortwährend im Auge behält.

2. Das O.serlebnis vollzieht sich in der Religionsgeschichte zunächst am Gegenstand. — Ein Ding, ein Platz, eine bestimmte Zeit ist ¶ „heilig" durch seine Beziehung zur O. Dem Primitiven offenbart sich in irgendeinem Objekt eine ¶ Macht, von der er weiß, daß er sie nicht versteht, auch dann nicht, wenn er sie zu seinen Zwecken verwendet (¶ Primitive Religion). Der Dynamismus oder die Religion des ¶ Mana stützt sich auf das O.serlebnis in charakteristischer Weise. Keineswegs theoretisch, sondern rein empirisch wird auf Grund der außerordentlichen „Mächtigkeit" irgendeines Objektes die Folgerung gezogen: es hat Mana, d. h. in ihm lebt eine Macht, welche sich unserem Verständnis entzieht. Der Gegenstand ist sodann ¶ tabu. Zeigt er die Machtfülle in dauernder Weise, so kann er auch zum Fetisch werden (¶ Fetischismus). Nichts ist auf dieser Stufe der primitiven Religion noch theoretisiert: das O.serlebnis findet statt, hat aber, wenn es sich nicht wiederholt, keine weiteren Konsequenzen. Der Häuptling — in diesem Zusammenhang mehr Gegenstand als Person — hat Macht, d. h. an ihm offenbart sich eine außerordentliche Fülle des „Heiligen"; schwächt ihn aber das Alter, so hat er offenbar seine Macht verloren.

In der Halbkultur ist man schon näher daran aus dem O.serlebnis ein O.system zu machen. Irgend jemand hat einmal unter einem bestimmten Baume eine Erleuchtung gehabt; nun gilt der Baum als heilig, und man wallfahrtet zu ihm, um sich ein ¶ Orakel zu holen (¶ Mantik, 2); man kann sich darauf verlassen, daß die O. an dem einmal als heilig bewährten Ort nicht ausbleiben wird. Man fängt auch an, sich über die O. zu wundern, d. h. man ist zur Ueberzeugung gelangt, daß die große Menge der Gegenstände keine O.sträger sind (der Primitive ist immer bereit, sie als solche gelten zu lassen!) und betrachtet die unleugbaren Ausnahmen als ¶ Wunder. Damit hängt zusammen, daß die als O.sträger geltenden Gegenstände in immer weitere, immaterielle Ferne gerückt werden. Die harten Fetische werden zu den flüchtigen Gebilden des ¶ Traumes, der ¶ Erleuchtung, der ¶ Vision. Der junge Indianer, der der männlichen Reife entgegengeht (¶ Pubertät), zieht sich in die Einsamkeit zurück und lernt, durch fortwährendes Fasten vorbereitet, in einer traumhaften Vision, seinen Nagual kennen, d. i. eine Art mit seinem Leben aufs innigste verbundener Schutzgeist, meist in Form eines Tieres gedacht (¶ Nagualismus). Wie oft der Traum als Vermittler der O. in der Religionsgeschichte vorkommt, ist wohl allgemein bekannt. Als klassisches Beispiel der Vision mag diejenige ¶ Moses gelten, der brennende Dornbusch, der zum Träger der O. wird. — In allen diesen Fällen hebt die wachsende Theoretisierung den Ausnahmecharakter der O. hervor. Sie kann aber auch die O. zu regulieren versuchen, wie wir das schon am Beispiel des Orakels sahen. Das geschieht besonders im ¶ Kultus. Zu bestimmten Zeiten offenbart sich der Gott den Seinen, sei es durch Wunder und Zeichen (Heilungen), sei es im Sakrament. Man ruft ihn an (Epiklese), und er erscheint (¶ Epiphanie). „Denn ein Engel fuhr herab zu seiner Zeit in den Teich und bewegte das Wasser" (Joh 5 $_4$). Auch an die Stätte wird die O. gebunden: wer im Tempel des ¶ Asklepios zu Epidauros sich schlafen legt, zu dem kommt der Gott im Traum (¶ Inkubation).

3. Je nachdem aber die Auffassung des Göttlichen als Macht der mehr persönlichen weicht (¶ Gottesglaube: I), tritt die O. am Gegenstand zurück, um der O. am Wort Platz zu machen. Dabei ist aber sofort zu bemerken, daß die Wort-O. auch in ihrer höchsten Potenz (s. u.) des Gegenstandes nie ganz entbehren kann: auch im geistig-persönlichen Christentum meldet sich ein Rest, der in das Wort nicht ganz aufgeht, und führt zur Sakramentslehre. — Das Wort setzt einen Sprecher voraus, also eine Person, einen Willen. Daher knüpft die O. am Wort nicht an die visuellen Prozesse an, sondern an die intellektuellen und sittlichen; an die auditiven nur soweit es eine „innere Stimme" gilt. Nannten doch schon die alten Aegypter das ¶ Gewissen eine „Stimme Gottes". Natürlich gibt es mancherlei Uebergangsformen, in denen das innere Vernehmen der Gottesstimme mit einem äußerlichen, auch mit einem äußerlichen Schauen verbunden ist: In der Erzählung Exodus 24 liegt das ganze Gewicht der O. auf ihrem intellektuellen und sittlichen Inhalt; dennoch „sehen" Moses und Aaron den Herrn (¶ Offenbarung: II, 2). Das Eigentliche ist aber weder das Geschaute noch die Weisung, welche geoffenbart wird, sondern das Unaussprechlich-¶ Numinose. Weil aber hier dennoch gesprochen werden soll, ist eine gewisse Rationalisierung unvermeidlich, in stärkerem Maße als bei der O. am Gegenstand. Man fängt an, von einem

Inhalt der O. zu reden. Und oft vergaß man dabei, daß der Inhalt der O. immer nur Gott selbst sein kann; alles andere ist ja nicht wesensmäßig verborgen. So sah man dasjenige, was nur O.sträger war, wie ¶ Lehre und ¶ Gesetz als den eigentlichen Inhalt der O. an. In der Weise entstanden dann die großen O.ssysteme. Was in der Gemeinschaft an sittlichem und rituellem Bestand vorhanden war, wurde als O. neu verkündet. Das geschah allerdings nie, ohne daß ein wirkliches O.serlebnis, eines ¶ Moses, ¶ Muhammed, ¶ Zarathustra, das Ueberkommene bereicherte und durch neuen Schwung, oft auch neuen Geist belebte. Denn die Wort-O. wird nur empfangen im persönlichen Verkehr mit dem übermächtigen Willen Gottes. Sehr wichtig sind daher die O.smittler, die als ¶ Propheten auftretend das Wort Gottes verkünden. Solche gibt es in allen möglichen Religionen und Sekten. Auf ihr Erlebnis gründen sie eine wenigstens teilweise neue Lehre, ein neues Gesetz und einen neuen Geist. Dieser Geist, und zwar nicht als kulturelle Richtung, sondern in seinem evtl. numinosen Gehalt, ist es, der auch bei andern den Eindruck des „Anderswoher" weckt und gelegentlich zu weiteren, ähnlichen O.en führt. So entstehen religiöse Gemeinschaften; so entstehen Religionen. Sie gehen in letzter Instanz auf die ¶ Inspiration der Gottesmänner zurück. Eine solche O. erhielten die obengenannten, auch ¶ Buddha, ¶ Jesus Christus, in abgeleiteter Weise ein Mann wie ¶ Paulus, aber auch die zahllosen Stifter von Sekten und religiösen Bewegungen (¶ Mormonen, ¶ Theosophie, ¶ Anthroposophie usw.). In der Religion des AT treten diese Mittler dem O.swalten Gottes in der Geschichte seines Volks gegenüber in den Schatten (¶ Offenbarung: II, 3. 4).

Die letzte Entwicklung des O.sbegriffs findet statt, wenn das Wort als O.sträger als ungenügend, zu rationell oder zu dinglich empfunden wird. Dann wird das Wort zum „Logos"; der O.smittler aber wird zur O. selbst. Nicht nur das von ihm vermittelte Wort, sondern das ganze Leben, die ganze Persönlichkeit des ¶ Mittlers wird da zur O. ¶ Buddha hat sich dieser Erhebung seiner Person über seine Lehre widersetzt. Auch im ¶ Islam gilt das Wort, polemisch gegen das Christentum, höchstens als ein Attribut Gottes; ihm wohnt keine eigene Kraft inne. Grundlage und Voraussetzung des Christentums aber ist die Inkarnation des Logos in Jesus: „Das Wort wird Fleisch" (¶ Offenbarung: IV), und folgerichtig ward in der christlichen Dogmatik jede O. Gottes auf Christus bezogen, auch die Schöpfung, auch die ganze Geschichte (¶ Offenbarung: VB). Im Lichte des oben aufgestellten O.sbegriffes hat das den Sinn, daß mannigfaltige und dem absoluten Charakter der O. widersprechende O.sarten vermieden werden: im Moment der Menschwerdung neigt sich der Himmel zur Erde; alles Weitere ist in dieser O. begriffen.

Nath. Söderblom: O. (Internationale Wochenschrift, 10. Dez. 1910); — P. Tillich: Die Idee der O. (ZThK N. F. VIII, 1927, S. 403 ff). — Weitere Literatur bei den folgenden Artikeln.

van der Leeuw.

Offenbarung: II. Im AT.

1. O. in der Natur; — 2. Gottschauen; — 3. Das Wort Jahwes; — 4. O. in der Geschichte; — 5. O. in der Eschatologie; — 6. Geltung der O. im AT.

Wie jede lebendige Religion ist auch die des AT.s von der Ueberzeugung getragen, daß der mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Gott (¶ Gottesglaube: II A, 1) bisweilen aus seiner Verborgenheit hervortritt, daß er sich „offenbart" (hebräisch: gilla).

1. Aus vorisraelitischer Religion klingt die Vorstellung nach, daß sich die Gottheit in der Natur kundmacht: „Wenn du das Geräusch von Schritten in den Bakasträuchern hörst, dann ist Jahve ausgezogen vor dir her!" (II Sam 5 $_{24}$). Der Donner (¶ Gewitter) wird als ¶ Jahwes Stimme aufgefaßt (z. B. Ps 18 $_{14}$ 29 $_{3}$), das ¶ Erdbeben als die Erschütterung des Bodens unter den Schritten seiner Füße (z. B. Hab 3 $_{6}$). Im allgemeinen aber werden die Naturerscheinungen doch nicht mehr als Lebensäußerungen des Gottes verstanden, sie sind entweder Begleiterscheinungen seines Gegenwärtigseins (so z. B. die verschiedenen Züge aus der Vorstellung eines Vulkans in den Sinai-Perikopen; ¶ Berge: II); oder es sind Wesen, die von seiner Schaffenskraft zeugen, oder die „seinen Ruhm" verkünden (z. B. die Gestirne: Ps 19 $_{2}$ Jes 40 $_{26}$). In diesem Sinne kann man dann sagen, daß die ganze Schöpfung als eine O. Gottes angesehen wird (Ps 114 Gen 1). Mit aller Deutlichkeit kommt die Ueberzeugung von dem Unzureichenden auch des Gewaltigen in der Natur, die Gottheit zu offenbaren, in dem Horeberlebnis des ¶ Elias zum Ausdruck (I Kön 19 $_{9}$ ff): Sturm, Erdbeben und Feuer gehen Gott voran; die Gottheit selbst sind sie nicht; sie ist auch nicht in ihnen.

2. Eine andere gleichfalls alte Anschauung ist die, daß bevorzugte Augen die Gottheit leibhaftig zu sehen bekommen. In den Sagen z. B. der Genesis wird dies vorausgesetzt. Sonst aber verknüpft sich diese Vorstellung einerseits mit dem Kultus: Man kommt — so ist der Sprachgebrauch — in den Tempel, um „Gott zu schauen". Es scheint, daß an manchen Kultusstätten dabei an ein Schauen im ¶ Traum zu denken ist (vgl. z. B. Gen 28 $_{11}$ ff I Sam 3). Aber die Ueberlieferung unserer Texte rückt deutlich von solchem Glauben ab, indem sie etwa „Gott schauen" in „vor Gott erscheinen" verändert (Ps 42 $_{3}$, vgl. 11 $_{7}$ 17 $_{15}$). Wie sehr sie damit den Geist der in besonderem Sinne israelitischen Religion getroffen hat, zeigt das Erschrecken, das dem Erscheinen der Gottheit, wo von ihm erzählt wird, begegnet, zeigt vor allem Ex 33 $_{22}$, wo selbst dem ¶ Mose nicht mehr zuerkannt wird, als daß er dem Gott von fern nachblicken darf. — Das „Schauen" der Gottheit gehört ferner zum Erleben der at.lichen ¶ Propheten (: II). Wird doch dieses Erleben ganz gewöhnlich mit dem Worte „chazah" = „Schauen" bezeichnet. Es handelt sich dabei um ein Wahrnehmen in der Verzückung. Da liegt der mit der O. Begnadete „hingesunken, enthüllten Auges" (Num 24 $_{4}$; ¶ Ekstase).

3. Aber schon frühe wird daneben und je länger desto mehr als eigentlicher Inhalt der Wahrnehmung im Augenblick der O. das „Wort Jahwes" bezeichnet. „Jahve ist in meinen Ohren" heißt es bei Jesaja (Jes 5 $_{9}$). Ein Prophet ist nach Jeremia nicht, wer von sich sagen kann: „ich habe einen Traum gehabt", sondern wer „im Rate Jahwes gestanden" hat, so daß er imstande ist „kund zu geben seine Worte" (Jerem 23 $_{18.\ 22}$; vgl. auch Num 12 $_{6-8}$). „So hat Jahve gesprochen" — ist der geläufigste Eingang einer O.schilderung. Bei solchem Erlebnis hört der at.liche O.empfänger die Worte des Gottes wie die einer ganz bestimmten Person. Wer die Stimme einmal vernommen hat, erkennt sie sogleich wieder (I Sam 3 $_{2}$). Diese Betonung der Wortoffenbarung ist der israelitischen Frömmigkeit besonders gemäß wegen des ihr eigenen Abstandsgefühles gegenüber Gott; das Wort hört man auch aus der Ferne. Sie ist verständlich vor allem aber auch aus der engen Verbindung, die die israelitische

Religion mit dem Urerlebnis des Sittlichen hat (¶ Sittlichkeit: II). Ein sittliches Gebot ist ja nur vorstellbar als gebietendes Wort. Damit ist gegeben, daß der Begriff der O. im AT das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren je länger desto mehr verläßt. Jeder starke, Gott gemäße Willensantrieb wird als auf O. ruhend empfunden. Nicht die Stunde der Verzückung, sondern das ganze Leben eines Propheten erscheint als von O. erfüllt.

4. Neben diesem unmittelbaren Sichkundmachen der Gottheit gibt es ein vermitteltes, das man wahrnehmen kann aus dem seltsamen oder dem sinnvollen oder dem sittlich bestimmten Verlauf der Ereignisse, und zwar sowohl im persönlichen Leben als auch im Leben der Allgemeinheit. Daß Mann und Weib, die füreinander bestimmt sind, sich finden (Gen 24_{21}), daß sich ein plötzlicher Ausweg aus dringender Gefahr zeigt — noch dazu etwa gerade, während man an einem Heiligtum vorübergeht (II Sam 15_{32}) —, daß man von einer Krankheit oder von Nachstellungen gerettet wird (Ps 103_4 118_{13}), oder anderseits, daß Frevler plötzlich sterben (Ps 73_{17}) — in all solcher persönlichen Führung erkennt man das Handeln des lebendigen Gottes, aber nicht das allein, sondern sein Wesen, seine Güte und Treue, seine Gerechtigkeit und Heiligkeit (Ps 98_2 Jerem 33_{16}). Die Propheten namentlich haben die Augen dafür geöffnet, so auch die Geschichte des Volkes, ja der Welt zu betrachten, sie zu sehen als ein Gefüge aus Schuld und eingreifender Strafe Gottes, aus Reue und Vergebung.

5. Das Aufachten auf das Handeln des lebendigen Gottes in der Geschichte, auf seinen „Rat" lenkt den Blick von selbst auf ein letztes Ziel; die durch kein Kulterleben, durch keine Stunde der Verzückung gestillte Sehnsucht nach einer vollen und uneingeschränkten Erkenntnis Gottes weist ebenfalls in die Zukunft. So ist das at.liche Schrifttum, das der Propheten zumal, schon früh erfüllt von der Vorstellung eines „Tages Jahves", dessen eigentlicher Inhalt das vollkommene Offenbarwerden der Gottheit am Ende und Abschluß der Dinge ist (¶ Eschatologie: II, 2).

6. So stark das AT das gehörte Wort als Mittel der O. hervorhebt, so weit ist es davon entfernt, dieses Wort — in Schrift gefaßt — als unwandelbar, als unfehlbar anzusehen. Jesaia z. B. betont (Jes $28_{23\,ff}$) in dem Bilde des Bauern, der heute diese und morgen jene Arbeit verrichtet, das souveräne Recht des Gottes, seinen Willen, also auch sein Wort, zu ändern. Prophetenworte, ausdrücklich aus der O. abgeleitet, stehen nicht selten in Widerspruch miteinander. Im ¶ Deuteronomium sogar, in dem zum erstenmal ein Buch als Mittel der O. in die Geschichte der israelitischen Religion eintritt, haben wir gelegentlich erklärende Randbemerkungen zu überlieferten Gottesworten, die geradezu einer Polemik nahekommen (Deutn 7_9 u. $_{10}$; vgl. Deutn 5_9 u. $_{10}$). Diese Freiheit des AT.s muß beachtet werden, wenn man über die dauernde und noch gegenwärtige Geltung der im AT gegebenen O. nachdenkt: Es sind menschliche Gedanken, die der O. hier Gestalt und Form gegeben haben, als solche zeitlich und persönlich bedingt und beschränkt. Aber freilich auf der Höhe des at.lichen Schrifttums ist bisweilen zu bemerken, daß diese Gedanken und Erkenntnisse eine dem im AT zu uns redenden Schriftsteller selbst nicht durchschaubare Transparenz, eine überzeitliche Tiefe und Gewalt haben, derart, daß wir ihrer Herkunft aus Gott und ihrer ewigen Geltung „innerlich gewiß" sind.

Justus Köberle: Die at.liche O., 1908; — Wolf Graf Baudissin: Gottschauen (AR XVIII, 1915, S. 232 ff); — Johannes Hänel: Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 1923; — Hans Duhm: Der Verkehr Gottes mit den Menschen im AT., 1926; — Johannes Hempel: Gott und Mensch im AT., 1927. **Hans Schmidt.**

Offenbarung: III. Im Judentum.

Der Gedanke der O. hat im nachbiblischen Judentum seinen zwiefachen Ausdruck gefunden: den der unmittelbaren Kundgebung Gottes an den Menschen und den des Anteils an der O., die in der Hl. Schrift enthalten ist; mit beidem hat sich dann immer der Gedanke vom jüdischen Volke als dem Volke der O. verbunden.

1. Im Wesen des biblischen Kanons (¶ Bibel: I B) liegt es zwar, daß er wie einen Anfang, so ein Ende der O. bestimmen soll, und so wird denn der letzte der biblischen Propheten als der letzte Empfänger der O. hingestellt. Aber anderseits ist die Bibel nicht eigentlich abgeschlossen; sie wird durch die mündliche Lehre (¶ Mischna, 1) weitergeführt, und so wird auch manchem ihrer Männer zugeschrieben, daß er, vom Hl. ¶ Geiste (: II, 2) erfaßt, Träger der O. gewesen ist. Noch im Mittelalter wurden so religionsgesetzliche Erklärungen und Entscheidungen auf himmlische Vermittlung zurückgeführt. Besonders durch den Gedanken von der Schechina (¶ Hypostasen, 3), von dem steten Wohnen Gottes in der Gemeinde der Tora (Abot III, 3 ff) wurde eine Fortdauer der O. verbürgt. Ein wesentlicher Teil der mystischen Erlebnisse (¶ Mystik: III, 1) geht auf diese Gewißheit zurück. Der Versuch, eine philosophische Erkenntnislehre mit dem Supranaturalismus und dadurch einen Universalismus der O. mit der Besonderheit dessen, was die Propheten erfuhren, zu vereinen, wird von der rationalistischen ¶ Jüdischen Philosophie des Mittelalters, in ihr vor allem von ¶ Maimonides, gemacht. Einerseits wird hier O. mit der „natürlichen" Erleuchtung gleichgesetzt, in welcher der menschliche Geist ein Zuströmen der Wahrheit und eine Gemeinschaft mit Gott erlangt, anderseits wird die Einzigartigkeit der O. festgehalten, die Moses im Unmittelbaren von Gott empfing. Das Irrationale der O. wird entschieden von ¶ Jehuda Ha-levi hervorgehoben. Für ihn ist sie durch ein Charisma, ein „göttliches Vermögen" bedingt und ganz durch Gott bewirkt; demgemäß wird von ihm das Eigene des jüdischen Volkes betont, das Genie der O., das diesem allein von Gott zugeteilt worden sei. Die Auffassung des 19. Jhd.s bleibt wesentlich auf diesen beiden Wegen, auf dem rationalen z. B. die von Abr. ¶ Geiger und, mit Vertiefung des Begriffes der Schöpfung und der Korrelation zwischen Gott und Mensch, die von ¶ Cohen, auf dem irrationalen die von ¶ Steinheim und S. R. ¶ Hirsch.

2. Die andere Form des Glaubens an die O. ist die an den O.scharakter der Bibel (tora min haschschamajim), an die stete Beziehung zur O., die dadurch gewährleistet ist. Dieser Glaube hatte schon in der Priesterliturgie des zweiten Tempels (Tamid V, 1) seinen feierlichen Ausdruck gefunden, und er wird zum Fundament der religiösen Lehre (Sanhedrin X, 1 und Siphre zu Num 15_{31}). Durch ihn wird die Bibel das Buch, ja das einzige Buch für den Menschen. Die gesamte folgende Zeit ist hierdurch so sehr bestimmt, daß sich an die Bibel die Fülle der Kommentare anschließt, die die Fülle der O. darstellen wollen, daß das philosophische und mystische Schrifttum, ja vermöge eines biblischen Mosaikstils im Grunde auch die religiöse Dichtung nur eine Er-

klärung der Bibel sein will, daß selbst die ekstatischen Verzückungen ganz eigentlich um dieses Buch kreisen. Eindringen in die Bibel und Erlebnis von ihr wird Anteil an der O.; „gib uns Anteil an deiner Tora" ist altes Gebetswort. „Gabe der Tora" (mattan tora) wird eine Bezeichnung der O. Das Pfingstfest (¶ Feste: II, 3c) in diesem Sinne wird das Fest der O., und die messianische Zeit ist wie die Zeit der allgemeinen unmittelbaren O. (nach Joel 3_{1} f), so die des allgemeinen Besitzes dieser Gabe (nach Jes 54_{13}). Demgemäß wird, schon in der talmudischen Zeit, der Tag vom Sinai mit der Weltschöpfung in innere Verbindung gebracht, dem geschichtlichen O.sereignis die kosmische Bedeutung gegeben. Die Tora ist hier Sinn und Zweck der Schöpfung, sie ist präexistent; sie ist der Logos, das Prinzip (reschith), durch das Gott die Welt geschaffen hat (vgl. ähnlich mit Bezug auf den Christus I Kor 8_{6} Hebr 1_{2} Kol 1_{15} f Apok 3_{14}); sie ist die Kraft, die das Chaos beseitigt und der Welt Bestand gibt. Anteil an der O. ist so Anteil an dem Innersten der Welt. In der späteren Zeit sind dann diese Vorstellungen zurückgetreten. Der Gedanke des geoffenbarten Buches hat sich mit dem geschichtlichen Gedanken der Auserwählung Israels verbunden.

JewEnc. X, 1905, S. 396 ff; — Kaufmann Kohler: Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, 1910, S. 28 ff; — Jakob Guttmann im Sammelwerk: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß II, 1914, S. 221 ff; — Abr. Geiger in Jüd. Zeitschrift II, 1863, S. 185 ff; — Sal. Ludwig Steinheim: Die O. nach dem Lehrbegriff der Synagoge, 4 Teile, 1835, 1856 und 1865; — Hermann Cohen: Religion der Vernunft, (1919) 1929², S. 82 ff; — Leo Baeck in Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums, 1925, S. 262 ff; — G. F. Moore: Judaism I, 1927, S. 247 f. **Baeck.**

Offenbarung: IV. Im NT.

1. Formale Bestimmung des Begriffs; — 2. Der Inhalt der O.; — 3. Der eigentümlich christliche Sinn der O.

1. Im herkömmlichen Sprachgebrauch bedeutet O. zunächst die wunderbare Mitteilung übernatürlichen Wissens (über Gottes Wesen, über himmlische Geheimnisse, über die Zukunft u. dgl.). In diesem Sinne ist, wie im AT, so gelegentlich auch im NT von O. die Rede: Mtth 16_{7} I Petr 1_{12} Gal 2_{2} II Kor $12_{1.7}$. So nennt der Verf. der Apok sein Buch eine O. (1_{1}), und so trugen im Gemeindegottesdienst einzelne Christen ihre wunderbaren Erkenntnisse als O. vor (I Kor $14_{6.26.30}$; ¶ Geist: III, 2). Aber der beherrschende Sprachgebrauch des NT.s ist das nicht; insbesondere wird im NT nicht ein Wissen um Gottes Existenz und Wesen auf O. zurückgeführt, wie sich schon daran zeigt, daß es nicht als eine theologische Aufgabe gilt, über das Verhältnis der O. zum natürlichen und vernünftigen Wissen nachzudenken. Vielmehr versteht das NT unter O. in erster Linie ein Geschehen, das Gott wirkt, und durch welches er das, was bisher nur in seinem Ratschluß wirklich war (was auch als im Himmel präexistent gedacht sein kann), auf Erden und für die Menschen wirksam macht. Gott selbst ist es im Grunde, der in der O. sichtbar wird, wie denn der scheidende Jesus das als Ziel seiner O. bezeichnen kann, daß er Gott kundgemacht hat (Joh $17_{6.26}$). Gott wird aber nicht so offenbar, daß er damit für die Betrachtung und Forschung vorhanden wäre, sondern so, daß er durch das ihn offenbarende Geschehen auf den Menschen wirkt, ihn in eine neue Situation stellt und etwas von ihm fordert. Wenn Gott etwas „kundtut" und „zeigt", so wirkt er etwas unter den Menschen und verlangt etwas von ihnen (Röm 3_{25} f $9_{17.22}$ Phil 1_{28}). Daraus ergibt sich zweierlei: a) Es ist möglich, daß Gott in der O. verhüllt bleibt, nämlich für den, der sich dem Wirken und offenbaren Willen Gottes verschließt. So sehen die Heiden Röm 1_{18} ff gar nicht, daß sich unter ihnen Gottes Zorn „offenbart"; so ist auch im Evangelium Gottes O. verhüllt für den Unglauben II Kor 4_{3} f, und wenn das Evangelium für die Gläubigen eine Kraft zum Heil ist (Röm 1_{16} f I Kor 1_{24}), so ist es für die Ungläubigen Aergernis und Torheit (I Kor 1_{22} f). Die Predigt, die „Gottes Erkenntnis offenbart", führt die einen zum Tode, die andern zum Leben (II Kor 2_{14-16}). Die O. ist also ebenso Gericht wie Heil. — b) Da durch solches Geschehen der Mensch in eine neue Situation versetzt ist und er dies im ¶ Glauben verstehen kann, ist in der O. auch ein Wissen begründet, ein Wissen des Menschen um sich selbst in seinem Verhältnis zu Gott. Solches „Erkennen" ist aber nur echt, wenn es im „Erkanntwerden" von Gott begründet ist (I Kor 8_{2} f 13_{12} Gal 4_{9} Phil 3_{8-11}), d. h. wenn es im Glauben, in der gehorsamen Unterwerfung unter Gottes Tun begründet ist. Deshalb protestiert Paulus in I Kor gegen solche „Weisheit", die durch ihren Mangel an Liebe zeigt, daß sie keine wirkliche Erkenntnis Gottes ist. Und deshalb sagt Joh, daß sich am Unglauben der Juden zeige, daß sie von Gott nichts wissen.

2. Etwas anderes als Heil (bzw. Gericht) kann nie der Inhalt der O. sein, eben weil es Gottes O. ist; da der gnädige Gott zugleich der fordernde ist, kann aber natürlich auch sein Gesetz, das Heil und Gericht enthält, als O. gelten (Röm 2_{20}). Dagegen redet das NT nicht von Gottes O. in Natur und Geschichte in dem Sinne, als könnte aus ihnen die Existenz oder die Vorsehung Gottes erschlossen werden. Jesus verweist auf Vögel und Blumen (Mtth 6_{25-30}) nicht, weil sich in ihnen Gott offenbare, sondern weil der Mensch, der Gott schon kennt, von diesen Geschöpfen etwas lernen kann. Und wenn I Kor 10_{1-13} auf die Geschichte Israels in der Wüste hingewiesen wird, so nicht deshalb, weil aus einer Geschichtsbetrachtung auf Gott erst geschlossen werden soll, sondern weil mit einer gleichen Gerichts-O. gedroht wird, wie sie damals stattfand. Allerdings kann im NT auch der griechische Gedanke von einer in der (geschaffenen) Welt vorliegenden O. (Apgsch 14_{16} f 17_{26-28}) verwertet werden, wie denn auch Joh 1_{3} f sagt, daß Gottes „Wort", durch das die Welt geschaffen wurde, von jeher das „Licht" dieser Welt war. Dabei ist aber, wie Röm 1_{18-23} besonders deutlich zeigt, vorausgesetzt, daß Gottes O. in der Welt zugleich seine Forderung bedeutet, und daß ihre Erkenntnis zugleich der Gehorsam ist. Dahin gehört auch das Wort Röm 2_{14} f, daß die Heiden, auch ohne Gottes O. im Gesetz zu haben, seinen Willen erkennen im Gewissen (¶ Natürliche Religion, 1).

Der für das NT bezeichnendste Sprachgebrauch geht davon aus, daß O. das Heil bedeutet. Da man die jetzige vergehende Welt als eine Welt des Unheils unter dem Regiment des Teufels ansieht, redet man, wie schon das Judentum, vor allem von Gottes (oder des Messias, des Menschensohns) künftiger Offenbarung, die dieser Welt ein Ende macht und das Heil (bzw. das Gericht) heraufführt (Luk 17_{30} I Kor 1_{7} 3_{13} Röm 8_{18} f I Petr 1_{5} 5_{1} usw.). Ist also O. ihrem Grundsinn nach immer schon ein „eschatologischer" Begriff, insofern Gott in der O. dem Wesen und Wirken des Menschen ein Ende macht, so ist nun O. betont eschatologisch verstanden als das Geschehen, das dieser Welt überhaupt ein Ende

macht (¶ Eschatologie: III). Daher kann auch als Inhalt der O. alles genannt werden, was vom eschatologischen Heil erwartet wird: das Leben (I Joh 1 2), die von Gott geschenkte Gerechtigkeit (Röm 1 17 3 21), die Tilgung der Sünde (I Joh 3 5. 8), die Freiheit (Röm 8 18 ff).

3. Ein Unterschied vom jüdischen O.sgedanken ist mit alledem noch nicht gegeben. Ein solcher Unterschied ist auch in den Worten Jesu noch nicht gegeben, in denen der Begriff der O. übrigens kaum vorkommt. Sofern Jesus auf das kommende Gottesreich wartet, teilt er den jüdischen O.sbegriff (vgl. auch Luk 17 30). Nur in zwei ihm in den Mund gelegten Worten ist von O. ausdrücklich die Rede: Mtth 11 25 = Luk 10 21 (aus einer jüdischen Schrift?) und Mtth 11 27 = Luk 10 22 (hellenistisch). Was als Gegenstand der O. im ersten Wort gemeint ist, ist nicht deutlich; im zweiten ist es die Erkenntnis Gottes und seines Sohnes. In beiden Worten soll betont werden, daß Gott (und sein Wirken) nicht dem forschenden Erkennen zugänglich, daß O. etwas Wunderbares ist.

Der charakteristisch christliche O.sgedanke entsteht mit dem Glauben der Gemeinde, daß das eschatologische Heil nicht erst und allein der Zukunft angehört, sondern schon der Gegenwart, daß Gott die entscheidende Heilstat schon getan hat mit der Sendung bzw. dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi (¶ Christologie: I). In verschiedener Klarheit ist dieser Gedanke im NT entwickelt, am konsequentesten bei Joh, für den sich das Gericht mit dem Kommen Jesu vollzogen hat (3 17—19 9 39 12 31. 47 f), das Leben aber für den Glauben Gegenwart ist (5 24 f 11 25 f; ¶ Johannesevangelium, 7 d); aber auch bei ¶ Paulus, für den die Sendung des Sohnes die „Erfüllung der Zeit" bedeutet (Gal 4 4), für den die Gottesgerechtigkeit Gegenwart ist (Röm 1 16 f 3 21 5 1 u. a.) und das „Leben Jesu" schon jetzt an unserem Leib „offenbart" wird (II Kor 4 10 f). Deshalb kann jetzt auch das als O. bezeichnet werden, worin sich die Heilstat Gottes fortsetzt, und was deshalb selbst zu ihr gehört: das Evangelium, das gepredigte Wort (Röm 1 17 II Kor 2 14—16 4 1—6 Kol 1 25 f II Tim 1 9 f), ebenso auch der ¶ Glaube, der dem Worte gehorcht (Gal 3 23), und die ¶ Liebe (I Joh 4 9 f). Und von der O. Christi braucht man nun nicht mehr nur als von einer künftigen zu reden (I Kor 1 7), sondern als von einer schon geschehenen (I Joh 3 5. 8 I Petr 1 20 I Tim 3 16 Hebr 9 26). So ist für Joh eben der irdische Jesus, der fleischgewordene Sohn, die O., und zwar als das „Wort", d. h. indem er durch sein Wort den Vater und sich als den vom Vater gesandten Sohn „offenbart"; wie sich denn die O. in der Gemeinde durch den ¶ Parakleten, d. h. das in der Gemeinde verkündigte Wort fortsetzt.

Daß in diesem Wirken Gottes und dem ihm gehorchenden Glauben auch ein Wissen begründet ist, ist von Paulus und Joh stark betont. Das entspricht eben der Tatsache, daß das Wort offenbar macht (vgl. II Kor 4 1—6 und bei Joh die häufige Verbindung von Glauben und Erkennen, z. B. 8 31 f). Solches Wissen kann gepflegt und entwickelt werden; aber es kann nicht vom Glauben gelöst werden und gilt deshalb als vom Geist oder von Gott gelehrt (z. B. I Kor 2 6—16 Phil 3 15).

Der O.sgedanke des NT.s enthält also nicht nur den Gedanken, daß das Heil des Menschen auf der O. als Gottes wunderbarem Wirken, und nur auf ihr, beruht, so daß ohne sie der Mensch im Tode wäre und bliebe, sondern auch den Gedanken, daß die O. in der Sendung Jesu Christi entscheidend geschehen ist und in Wort und Glauben jeweils Gegenwart wird.

RGG¹ IV, Sp. 913 ff; — Die Lehrbücher der ¶ Biblischen Theologie des NT.s; — R. Bultmann: Der Begriff der O. im NT., 1929. **Bultmann.**

Offenbarung: V A. Religionsphilosophisch.

1. Die Wurzeln des O.sbegriffes; — 2. Religionsphilosophischer und theologischer O.sbegriff; — 3. Das Woher der O.; — 4. Der Inhalt der O.; — 5. Der Charakter der O.; — 6. Die Norm der O.; — 7. O.sgeschichte und Religionsgeschichte; — 8. O. und Vernunft.

1. Der Begriff der O. entstammt einer doppelten Quelle: erstens der orientalisch-jüdischen ¶ Apokalyptik. Hier ist O. Enthüllung des göttlichen Weltplanes, namentlich in bezug auf die kommende Endkatastrophe (¶ Eschatologie: II). Träger der O. ist der Seher, dem ein Blick in die transzendenten Geheimnisse gewährt ist, und der die O. in visionärem Zustande empfängt. Die zweite Quelle ist das Bedürfnis der spätgriechischen Philosophie nach einer Wahrheit, die der Unsicherheit der philosophischen Diskussion entzogen ist (¶ Griechisch-Römische Philosophie, 6). O. ist hier das Korrelat zur Skepsis, — dem tragischen Ausklang des autonomen Erkenntnisversuches der griechischen Philosophie. Die späten Schulen (¶ Neupythagoräer; ¶ Neuplatonismus) führten ihre Lehren auf O.en zurück, die entweder den Schulgründern zuteil geworden oder von diesen aus uralten orientalischen O.squellen übernommen seien. Enthüllung des verborgenen Geschehens oder Aufdeckung des verhüllten Seins sind die beiden maßgebenden O.sinhalte; sie entsprechen dem semitischen und dem griechischen Wahrheitsgedanken. Auf christlichem Boden werden beide Elemente vereinigt und durch ein drittes bereichert: Die O. ist in einem personhaften Leben verwirklicht (¶ Offenbarung: IV, 3). Die Enthüllung des Weltplanes in ¶ Jesus Christus ist zugleich seine Erfüllung; und in dieser Erfüllung ist die Wahrheit gegeben, die die Griechen vergeblich gesucht haben. Der zweite Gesichtspunkt überwiegt in der Vätertheologie und führt zu einer supranatural-intellektualisierenden Fassung von O. Diese drückt sich namentlich aus in der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher O., die schon auf ¶ Paulus (¶ Natürliche Religion, 1) zurückgeht, von den Vätern durchgeführt ist, in dem Gegensatz von Vernunft und O. die ¶ Scholastik beherrscht und im 18. Jhd. für die theologische Diskussion zwischen ¶ Rationalismus und Supranaturalismus maßgebend ist (¶ Aufklärung, 3 a; 4 b; 5). Gegen diese Unterscheidung, die nicht in der Sache begründet ist, sondern aus dem Zusammenstoß des griechischen Naturbildes mit der religiösen Tradition des Ostens erklärt werden muß, hat sich die theologische und philosophische Arbeit seit ¶ Schleiermacher gewendet. Eine völlige Neubegründung des O.sbegriffes ist notwendig geworden.

2. Die Frage, ob der O.sbegriff theologisch oder religionsphilosophisch sei, ist ohne Belang, sofern nicht die sachliche Frage gemeint ist, ob O. eine religiöse Kategorie sei oder ein einmaliges, jede religiöse Kategorie sprengendes Ereignis. Diese, namentlich von der ¶ „Dialektischen Theologie" vertretene und von ihr im Sinne der zweiten Möglichkeit beantwortete Alternative ist aber falsch gestellt. Der einmalige und universale Anspruch, den O. in sich trägt und den die ¶ Theologie zur Voraussetzung hat, schließt gleichartige Ansprüche auf einmalige O., die anderenortes erhoben wer-

den, nicht aus, sondern ein. Die Ablehnung oder teilweise Anerkennung solcher Ansprüche (z. B. der älteren Theologie gegenüber dem Judentum, ja auch dem Heidentum; ¶ Apologetik: II, 2 b) setzt die Gleichartigkeit der Ebene voraus, in der bejaht und verneint wird, ermöglicht also eine kategoriale Verwendung des O.sbegriffs. Die universelle Betrachtung schließt die generelle nicht aus, sondern ein. Und das gleiche gilt umgekehrt: Der O.sbegriff teilt die Eigenschaft aller geisteswissenschaftlichen Begriffe, nicht durch Abstraktion, sondern nur durch Konkretion gewonnen werden zu können. Die O. als Kategorie ist nicht das Allgemeinste, was nach Abzug des Konkreten aller O.en übrig bleibt, sondern sie ist der begrifflich intensivierte Ausdruck der konkreten O., in der der Erkennende steht, und von der aus er überhaupt erst feststellt, was als O. in Frage kommt. Die generelle Betrachtung schließt die universelle (das Stehen auf einer bestimmten O.) nicht aus, sondern setzt sie voraus. Die Behandlung des O.sbegriffes ist also immer zugleich einmalig und kategorial, universell und generell oder — wenn man diesen Unterschied der Blickrichtung wissenschaftssystematisch ausmünzen will — theologisch und religionsphilosophisch.

3. Offenbar werden kann nur das Verborgene. Nun ist alles Seiende in irgendeiner Beziehung verborgen. Es erschließt sich aber in praktischem und theoretischem Umgang dem erkennenden Bewußtsein. Es ist nur relativ verborgen. Manches Seiende und manches am Seienden ist der Erkenntnis für immer verschlossen. Es bleibt verborgen, weil es nicht so in die Sphäre des erkennenden Bewußtseins gelangt, daß es sich ihm erschließen kann. Dieses ist zwar bleibend verborgen, aber seine Verborgenheit ist doch nur relativ, relativ nämlich auf das erkennende Bewußtsein. Das Sich-Erschließen dieses Seienden — und da jedes Seiende mit jedem Seienden in Beziehung steht, des Seienden überhaupt — ist nicht O. O. ist die Mitteilung des Verborgenen, das durch die Mitteilung nicht aufhört, das Verborgene zu bleiben, d. h. des Unbedingt-Verborgenen. Das, was wesensmäßig verborgen ist, kann nur in einem Akt der O. aus dem Verborgenen hervortreten, das also, zu dem es keinen Weg oder Umweg gibt, es der Verborgenheit zu entreißen. Alles Seiende steht in grundsätzlicher Zugänglichkeit zu dem erkennenden Bewußtsein; wenn aber das grundsätzlich Unzugängliche sich dem Bewußtsein erschließt, so geschieht es in dem Akt der O. Das grundsätzlich Unzugängliche oder das Unbedingt-Verborgene aber sind Bezeichnungen für das im religiösen Akt Letzt-Gemeinte, für das ¶ Unbedingte als solches. Das Woher der O. ist das Unbedingte in seiner Eigenschaft als das Unbedingt-Verborgene. Damit ist zugleich der Ort bestimmt, an dem O. als religionsphilosophische Kategorie steht. O. ist die Gegebenheitsart des im religiösen Akt Gemeinten für das aufnehmende Bewußtsein. O. ist die Gegebenheitsart des Unbedingt-Transzendenten für die Erkenntnis.

4. Wenn das Unbedingt-Verborgene offenbar wird, so kann es offenbar werden nur als das, was im Offenbarwerden verborgen bleibt. Inhalt der O. kann nur etwas sein, was die Verborgenheitsqualität nicht aufhebt, sondern gerade sie offenbar macht; aber eben offenbar macht, also an einem O.sinhalt aufweist. O.sinhalt kann also nur ein Sichzeigen des Unbedingt-Transzendenten als Unbedingt-Transzendentes sein. Daraus ergibt sich ein dreifaches: Zuerst dieses, daß es nur einen eigentlichen, letztgültigen O.sinhalt geben kann. Jeder Einzelinhalt drückt eine bestimmte Beziehung aus, in der der eine Inhalt sich darstellt. Es gibt streng genommen keine „O.en", sondern nur O. des einen, was allein sich offenbaren kann, des Unbedingt-Verborgenen. — Zweitens folgt daraus, daß O. nicht Mitteilung über ein Sein, etwa über ein transzendentes Sein ist, die als Mitteilung über etwas entgegengenommen werden kann, das durch die Tatsache dieser Mitteilung selbst unberührt bleibt. Sondern O. ist ein Sich-Geben des Unbedingt-Verborgenen, das eben damit, daß es sich gibt, aus seiner Verborgenheit hervortritt. O. ist nicht Mitteilung über Dasein, Eigenschaften oder Handlungen eines Seienden, sondern Sich-Verwirklichen des Unbedingt-Verborgenen im Sein, Ergriffenwerden des Seienden durch ein Unbedingt-Ergreifendes. O. ist Verwirklichung, nicht Mitteilung. — Drittens gehört zum Inhalt der O., daß in ihm das Unbedingt-Verborgene unbedingt offenbar wird. O. ist nicht teilweise oder halbdunkle Kundgebung. O. vollzieht sich nicht im Dämmer; sondern in ihr gibt sich als Unbedingt-Offenbares das, was zugleich das Unbedingt-Verborgene ist und bleibt. Um diese Unbedingtheit des Offenbarwerdens zu sichern, kämpfte die alte Kirche für die „Gottheit Christi" (¶ Christologie: II, 3).

5. Ueber die Art der O. streiten miteinander die supranaturalistische und die rationalistische Auffassung. Die erste denkt bei O.svorgängen, seien es innere oder äußere, an einen wunderbar übernatürlichen Eingriff in den natürlichen Zusammenhang des Seienden. Der natürliche Zusammenhang wird durch die O. zerbrochen; die ¶ Naturgesetze des Natur- und Seelenlebens werden teilweise und zeitweise außer Kraft gesetzt. Demgegenüber versteht die rationalistische Auffassung O. als Enthüllung des Transzendenten im natürlichen Verlauf des Geschehens, also in und durch die Naturgesetze. Beide Auffassungen sind abzulehnen. Die supranaturalistische macht das Unbedingte zu einem Gegenstand neben und über dem natürlichen Zusammenhang des Seienden, dessen Dasein sich in negativen Wirkungen gegen den natürlichen Zusammenhang dokumentiert. Die rationalistische Auffassung löst die Transzendenz in den immanenten Geschehensprozeß auf (¶ Immanenz und Transzendenz) und nimmt ihr damit den Charakter der unbedingten Verborgenheit, den der Supranaturalismus, wenn auch mit unzulänglichen Mitteln, wahren wollte. O. ist weder Vollzug noch Zerbrechung des Natürlichen, sondern seine Erschütterung und Umwendung. In „Erschütterung" liegt das negative Element, auf das es dem Supranaturalismus ankam; das Natürliche bleibt nicht in seinem natürlichen Gleichgewicht. „Umwendung" ist die positive Ergänzung dazu: die natürliche Richtung des Seienden, die von dem Unbedingt-Transzendenten abgewandt ist, wird umd. h. ihm zugewandt. Dies alles aber, ohne daß das Natürliche als Natürliches aufgehoben wird. O. erscheint also an natürlichen Dingen und Vorgängen. Diese werden dadurch zu O.strägern, daß an ihnen die Erschütterung und Umwendung sichtbar wird, in der sich das Unbedingt-Verborgene als Offenbares verwirklicht. Sie sind also nicht durch sich selbst, durch ihre Seinsart O.sträger, sondern dadurch, daß an ihnen etwas erscheint, was nicht aus ihnen, sondern in ihnen und immer auch gegen sie ist. Es ist der Charakter „transzendenten Bedeutens",

der sie zu O.strägern macht, nicht aber transzendenten Seins. — Da O. nicht gegenständlich ist, sondern auf einem Wechselverhältnis von Ergriffenwerden und Ergreifen beruht, so ist sie immer zugleich objektiv und subjektiv. Sie ist nicht, ohne für jemand zu sein. Die Selbstverwirklichung des Unbedingt-Verborgenen als offenbar ist immer Selbstverwirklichung für jemand. Sie ist kein Vorgang neben oder über anderen Vorgängen, sondern sie ist ein Vorgang, der durch eine bestimmte Qualität ausgezeichnet ist, die immer und notwendig Qualität für einen Anschauenden ist. O. ist nur in der O.skorrelation, in der Einheit von „Manifestation" und „Inspiration".

6. Wenn O. als religionsphilosophische Kategorie verwendet wird, so muß zugleich die konkrete Norm genannt werden, aus der die Kategorie entnommen ist, und mit deren Hilfe sie kritisch gegen fremde O.ansprüche verwendet werden kann. Die konkrete Norm ist entnommen aus der christlichen Verkündigung des „Kreuzes Christi" als O.svorgang (¶ Offenbarung: IV, 3; V B, 3) und enthält dieses: Jede O., in der der O.sträger durch sich selbst Unbedingtheit beansprucht, ist dämonisierte O.; denn Prinzip des Dämonischen ist Erhebung eines begrenzten Seienden zur Unbedingtheit, zur Würde des Unbedingt-Verborgenen. Vollkommen ist eine O., sofern sie jeden Moment ihrer konkreten Verwirklichung unter die Erschütterung und Umwendung stellen läßt, die mit der echten O. verbunden ist. Vollkommen ist eine O., in der es nichts Unbedingtes gibt, außer dem Unbedingt-Verborgenen selbst, das in ihr offenbar wird („die Ehre Gottes" im calvinistischen Sinne). — Von da aus ergibt sich ein Maßstab, mit dem die ¶ Religionsgeschichte beurteilt werden kann, der aber zugleich gegen die beurteilende Religion selbst gewendet werden muß, aus der der Maßstab entnommen ist. Denn auch die vollkommene O. ist der Dämonisierung offen, und ihre historische Existenz, die „Geschichte der Kirche", ist nichts als ein fortlaufender Kampf der O. gegen die grundsätzlich in ihr überwundene Dämonisierung. Darum stellte die christliche und in Sonderheit die protestantische Kirche das Kreuz in den Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit und Theologie. Denn vollkommene O. ist O. des Kreuzes auch über den Träger der O. und über die Gemeinschaft, in der die O. weiter getragen wird. Das Unbedingt-Verborgene kann nur dadurch zum Unbedingt-Offenbaren werden, daß es allen O.sbesitz als Besitz wieder und wieder erschüttert und umwendet.

7. Der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher O. ist aufgehoben: Jede O. ist übernatürlich, sofern sie Erscheinung des Unbedingt-Transzendenten ist, und jede O. geschieht im natürlichen Zusammenhang des Seienden, den sie zwar erschüttert und umwendet, aber nicht zerbricht. An die Stelle jener Unterscheidung muß eine andere treten: geschichtliche und ungeschichtliche O. Jede O. geschieht, wenn sie geschieht, in der Geschichte; denn nur in der Geschichte, sei es des Einzelnen, sei es der Gruppen, kann für diesen Einzelnen oder für diese Gruppe das Unbedingt-Verborgene offenbar werden. Aber eine O. ist darum noch nicht geschichtlich, daß sie in der Geschichte geschieht. Das ist sie erst dann, wenn sie selbst als Geschichte wirklich ist, wenn also nicht nur einzelne unzusammenhängende O.en hier und dort in der Geschichte auftauchen, sondern wenn O. selbst als Geschichte auftritt, wenn es zum Offenbarwerden des Unbedingt-Verborgenen gehört, sich in einer O.sgeschichte für das Seiende zu verwirklichen. Ungeschichtliche O. ist also nicht natürliche O., sondern ungeschichtliche ist solche „übernatürliche", d. h. wirkliche O., die nicht die Form einer zusammenhängenden O.sgeschichte hat.

Hier entsteht nun die Frage, wie sich solche O.sgeschichte zur Geschichte der Religionen überhaupt verhält. Es gibt zwei entgegengesetzte Stellungnahmen zu dem Problem: O.sgeschichte und Religionsgeschichte. Die eine, idealistische Auffassung, von ¶ Hegel und der ¶ Liberalen Theologie vertreten, löst die O.sgeschichte in ¶ Religionsgeschichte auf; und da die Religionsgeschichte ein Element der allgemeinen Geschichte ist, so wird O.sgeschichte zur Geschichte überhaupt. Die entgegengesetzte Auffassung, von S. ¶ Kierkegaard und der ¶ Dialektischen Theologie vertreten, stellt die O.sgeschichte als göttliche Tat in ausschließenden Gegensatz zur Religionsgeschichte als menschlichem Werk. Beide Auffassungen sind unzulänglich. Die Gleichsetzung von O.sgeschichte und Geschichte überhaupt vergißt einmal, daß O. Erschütterung und Umwendung aller menschlichen Möglichkeiten, auch der menschlichen Geschichte ist; dann, daß O. immer nur auftritt in O.s-Korrelation, daß es darum unmöglich ist, rechtmäßig von O. zu reden, die nicht O. für den Redenden ist. Ebenso unmöglich aber ist es, da O. zu bestreiten, wo man nicht von ihr reden kann, und die eigene O. nicht nur zur Norm, sondern zum „Existential" der O. überhaupt zu machen. Daß irgendwo O. sei, kann generell weder behauptet noch bestritten werden: denn begründetes Reden von O. gibt es nur in der O.skorrelation. Damit ist noch keineswegs entschieden, daß die O.skorrelation nur so weit reicht wie die „eigene" Religion. Deswegen nicht, weil die eigene Religion nirgends ein eindeutiges Gebilde ist, sondern immer eine fast unbegrenzte Fülle verschiedener Elemente in sich trägt. Selbst die „vollkommene", d. h. dem Dämonischen grundsätzlich entzogene O. hat als wirkliche Religion ständig dämonische Elemente in sich. Und umgekehrt haben die grundsätzlich dämonisierten O.en allenthalben Elemente antidämonischen Kampfes in sich, in denen die vollkommene O. sich wiederfinden kann. Das ergibt Möglichkeiten, die O.skorrelation jeweilig und konkret zu erweitern; aber es gibt keine Möglichkeit, O.sgeschichte und Geschichte überhaupt gleichzusetzen.

8. Das Problem „O. und Vernunft" kann zweierlei bedeuten. Erstens kann es die Frage enthalten: Kann die Vernunft als sich das erkennen, was in der O. gegeben wird? Alles vom ¶ Rationalismus bestimmte Denken bejaht diese Frage; der Supranaturalismus verneint sie. ¶ Lessing hat in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" die Antwort gegeben, daß die O. den pädagogischen Prozeß beschleunige, aber nichts gebe, was der Vernunft an sich verborgen sei (vgl. ¶ Aufklärung, 5; Deismus: III; ¶ Rationalismus: II). — Auch diese Frage verliert ihre Bedeutung, sobald eingesehen ist, daß O. Erscheinen des Unbedingt-Verborgenen im Seinszusammenhang ist, also niemals als Akt eines Seienden gedacht werden kann. Sie ist vielmehr Erschütterung und Umwendung jedes Seinsaktes, also auch der Vernunft als Einheit der sinngebenden Akte. Sie negiert die Vernunft nicht, stellt sich nicht gegen sie, zerbricht sie nicht — ein Gedanke, der schon deswegen unmöglich ist, weil mit dem Zerbrechen der Vernunft der Ort genommen wäre, auf dem O. allein stattfinden kann. Aber O. läßt die Vernunft auch nicht in sich selbst und ihrem Gleichgewicht und ihrer natürlichen Richtung, sie erschüttert sie und wendet sie um. — Die Frage „Ver-

nunft und O." kann zweitens bedeuten: Inwieweit ist es möglich, die O.sinhalte rational zu begründen und darzustellen? Dazu ist zu sagen: Die Begründung irgendeines O.sinhaltes, also irgendeiner Aussage über das Unbedingt-Verborgene auf Einsichten in die Sphäre des Relativ-Verborgenen, also auf Welterkenntnis ist unmöglich und widerspricht dem Sinn des Unbedingt-Verborgen-Seins. Wohl aber ist es möglich, die von der erschütterten und umgewendeten Vernunft vernommenen O.sinhalte zu sinnvoller, einander begründender und rechtfertigender Darstellung zu bringen. Dabei müssen die Mittel der Darstellung gerade darin ihre Vernünftigkeit beweisen, daß sie „der Sache" angemessen sind. D. h. es dürfen nicht Gesetze und Kategorien verwendet werden, die einer Seinshaltung entnommen sind, deren Struktur der Struktur von O.sinhalten schlechterdings heterogen ist (z. B. dem mathematisch-physikalischen Weltbild). — Die Gegenüberstellung von O. und Vernunft ist also in jedem Sinne fragwürdig. An ihre Stelle müssen die Gegensätze von erschütterter und unerschütterter Vernunft und von adäquaten und inadäquaten Vernunftkategorien in der Auffassung der O. treten.

Außer den allgemeinen Werken zur ¶ Religionsphilosophie und ¶ Dogmatik vgl. Rich. Rothe: Zur Dogmatik, 1869²; — E. Brunner: Philosophie und O., 1925; — F. ¶ Gogartens Schriften; — P. Tillich: Die Idee der O. (ZThK N. F. VIII, 1927, S. 403 ff). Tillich.

Offenbarung: V B. Christliche Offenbarung, dogmatisch.

1. O. als Grundbegriff aller echten Religion; — 2. O. des „wirklichen" Gottes; — 3. Die Wirklichkeit solcher O. in dem Jesus Christus des Glaubens.

1. Wo immer uns echte Religion begegnet, beruft sie sich auf O. als den Vorgang, durch den sich ihr der Verkehr mit der Gottheit allein eröffnet, weil das Göttliche die Sphäre des Geheimnisvollen ist, profaner Erkenntnis schlechthin verborgen und doch ihr zum Trotz in wunderhaftem Geschehen sich manifestierend (¶ Offenbarung: I; V A, 5). Geheimnis, Wunder, O. sind sonach Korrelatbegriffe, durch die echte Religion zum Ausdruck bringt, daß der „Gegenstand" religiöser Erfahrung — das ¶ Numinose — als prinzipiell verborgener nur kraft eigener Spontaneität oder überhaupt nicht einen Zugang zu sich erschließt. Mit diesen Korrelatbegriffen bzw. dem von ihnen angedeuteten Sinngehalt steht und fällt (wie schon der Redner ¶ Schleiermacher gesehen hat) religiöse Erfahrung überhaupt. Wo sie fehlen, haben wir es bestenfalls mit illegitimen Absenkern echter Religion zu tun. — ¶ Erleuchtung.

2. So grundlegend und unerläßlich diese phänomenologische Einsicht ist, so bleibt sie als strukturpsychologische letztlich doch nur eine formale. Und über ihr erhebt sich, auf einer andern Ebene, eine Frage grundsätzlich kritischer Art — die Frage nach dem Substanzgehalt der O. selbst. Diese Fragestellung aber verdichtet sich sofort zu der genaueren Frage nach dem Substanzgehalt bestimmter O. Denn es wird sich nicht übersehen lassen, daß nicht eine jede O. zur anderen sei es in ergänzendem Wechsel- oder sei es wenigstens in einem Stufenverhältnis steht, daß es vielmehr O. gibt, die mit dem Anspruch ausschließenden Gegensatzes auftritt, in anderen „O.en" also gerade dämonische Verhüllungen des „wirklichen" Gottes wahrzunehmen behauptet. Man denke nur an den Kampf der ¶ Propheten gegen die israelitische Volksreligion und deren Synkretismus oder an ¶ Luthers Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Das heißt: nicht jedes Geheimnis unzweifelhaft echter Religion enthüllt sich religiöser Kritik als wirkliches, als letztes Geheimnis. Und nicht jede O. ist, mag sie es auch behaupten, wirkliche O. — von einer Wirklichkeit nämlich, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist.

So drängt sich unabweisbar die theologische Frage auf nach den Kriterien wirklicher O. des wirklichen Gottes. Diese Kriterien werden zwar durchaus in der Richtung des eben Erörterten liegen, also jene phänomenologische Einsicht ihrerseits zu letztem Ernst bringen: O. im strengen Sinne nur da, wo es um ein wirkliches Geheimnis geht, an das als an ein Letztletztes „nicht mit eigener Vernunft noch Kraft" (Luther) heranzukommen ist, das aber auch nicht, nachdem es erst offenbar geworden, nun zu „durchschauen" wäre und etwa ein Mittel theurgischen Handelns, kultisch-sakraler oder mystisch-meditativer Technik werden könnte. O. darum nur da, wo das „servum arbitrium" der Reformatoren (¶ Willensfreiheit) durch sie in Kraft tritt, das Bewußtsein nämlich, daß Menschen Gott und den Verkehr mit ihm keinen Augenblick in ihrem „Belieben" haben, daß vielmehr Gott „Gott" nur ist, sofern er in ganz aktuellem Sinn der „Herr" ist und bleibt, die Macht über alles, die, indem sie sich offenbart, Geheimnis bleibt, ja wirkliches Geheimnis erst wird (¶ Gottesglaube: V). Das besagt dann aber weiterhin, daß die Frage nach den Kriterien wirklicher O. bereits eine bestimmte Stellungnahme voraussetzt, so gewiß alles Denken darüber ein Nachdenken aus der Existenz vor Gott ist. Denn O. ist nur sinnvoll, wo sie Glauben findet, genauer Glauben wirkt, der Anerkennung ist, aktuelle Beugung unter den in der O. ihm entgegentretenden Wahrheitsgehalt und damit Aktualisierung der O. selbst (¶ Glaube: V. VI). Ist sie ohne Glauben sinnentleert, überhaupt nicht eigentlich O., dann ist jedenfalls nur der Glaube Erkenntnisorgan der O. und ihrer Wahrheitskriterien. Oder anders gewendet: O. im strengen Sinn ist nur, was wirklichen Glauben weckt und begründet, der das Zur-Herrschaft-Kommen Gottes bedeutet und damit das Wirklichwerden einer neuen Existenz.

Von O. Gottes können wir somit dann im Ernst reden, wenn wir einer Wirklichkeit begegnen, die uns sich völlig unterwirft, indem sie ein lauteres Vertrauen in uns schafft. Einer Wirklichkeit, die uns die konkrete Not unseres zeitlichen Daseins (¶ Sünde und Schuld, ¶ Tod) in letzter Tiefe als für uns unüberwindbare enthüllt und uns zugleich aus ihr erlöst, uns somit in eine völlig neue Existenz versetzt, in der wir gerettet sind aus der Zerstreuung unseres natürlichen Daseins und aus der Ohnmacht und Zerrissenheit unseres sittlichen Kampfes (¶ Erlösung). O. des lebendigen Gottes ist also eine Macht, die uns als Lebenschaffendes begegnet, als qualitativer Gegensatz zur Ohnmacht unserer natürlichen Existenz — als Allmacht nämlich reiner schöpferischer und unerschöpflicher Güte, die uns bezwingt zu grenzenlosem Vertrauen. In diesem „Ganz-Anderen" reiner, sich selbstlos ausschenkender Güte, die das Gericht ist über die Verlorenheit unserer grenzenlosen Selbstsucht und die Rettung aus ihr (¶ Numinos), offenbart sich wirklich letztes Geheimnis, ein schlechthin Unableitbares, Transrationales, das für uns als Wahrheit faßbar ist nur, indem es sich immer neu in Anschaulichkeit offenbart, und das, indem es sich offenbart, damit zugleich immer unbegreiflicher wird. In diesem „Ganz-Anderen" reiner Güte offenbart sich zugleich die einzige

Wirklichkeit der Majestät, die uns schlechthin von sich abhängig macht und damit im existenten Sinn zum Herrn wird über unsere Seele, dem allein wir wirklich vertrauen. Denn nur in der schlechthinnigen Abhängigkeit stehen wir vor dem Wirklichen, das wir Gott nennen dürfen. Ein reines Bewußtsein wehrloser Abhängigkeit ist aber nur da möglich, wo sie das Merkmal freien, überzeugten Gehorsams hat. Beides in Einheit ist der durch die Macht reiner Güte geschaffene Glaube (¶ Gottvertrauen). Jede andere Form von Abhängigkeit ist naturhafter Art, trägt den Charakter der Schicksalsbestimmtheit oder unentrinnbaren Zwanges und ist um so weniger eine unbedingte, als sie vielmehr unseren natürlichen Lebenswillen zum Widerstand gegen sie verleitet.

O. Gottes wird also der überwältigende Eindruck eines schrankenlos guten, reines Vertrauen erst ermöglichenden Personwillens auf unser Selbstbewußtsein sein. Das heißt genauer: a) sie ist unmittelbar in unserem Dasein gegenwärtige Selbsterschließung Gottes und doch nicht unvermittelte; b) sie erscheint vielmehr in der „Geschichte" als der Sphäre personhaften Geschehens, also in räumlich-zeitlicher Einmaligkeit und ist geschichtliche doch nur in aktueller Gleichzeitigkeit; c) sie ist ein von unserer subjektiven Stellungnahme unabhängiges Faktum und ist O. doch nur als in der Ueberwindung unseres Selbst wirksame Wirklichkeit; d) sie ist zu blindem Gehorsam unterwerfende und doch keine äußerlich gesetzte, heteronome Autorität. — Mit diesen Näherbestimmungen sind zugleich die Hauptfehler der traditionalistischen (supernaturalistischen), rationalistischen und mystischen O.stheorien abgewehrt und als Verkürzungen des Vollgehalts der O. durchschaut.

3. Bei solchem Verständnis der Kriterien wirklicher O. sind wir gewiesen an die Person Jesu Christi (¶ Offenbarung: IV; ¶ Christologie: III) als das einzige wirklichen Glauben schaffende und begründende Faktum. Und zwar in dem genaueren Sinn, daß nicht jene Kriterien der primäre, an diesen Personwillen hinterher zu legende Maßstab sind, daß vielmehr erst an dieser Person der Maßstab wirklicher O. sich darbietet (¶ Offenbarung: V A, 6). Zwar darf und kann gerade der christliche Glaube nicht vergessen, daß πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας (Hebr 1_1). Aber das schließt nicht aus, daß der Glaube nur in dieser Person wirkliche „Selbst"-O. Gottes zu sehen meint, eschatologische Selbstmitteilung (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων). Denn nur in Christus begegnet ihm in dieser Zeit der eine Wille, der ein wirkliches „Gegenüber", letztes Geheimnis schöpferischer und unerschöpflicher, also geschichtsmächtiger, reines Vertrauen begründender Güte ist. Die einzige Wirklichkeit „respectu nostri" (Luther), die sich der tiefsten Not unseres Daseins annimmt, annehmen kann, so gewiß diese Person und nur sie als vollkommenes Organ des göttlichen Willens „Spiegelbild des väterlichen Herzens Gottes" (Luther) selbst ist, also mit dem Anspruch Gottes an uns herantritt, Sünde vergebend und zu grenzenloser Hingabe unterwerfend. Daß Gott selbst uns nur in Christus nahe ist, daß er uns in Christus aber wirklich nahe ist — das ist der Glaube der christlichen Gemeinde, der darin seinen schärfsten Ausdruck findet, daß diese Gemeinde sich (in der urchristlich-reformatorisch verstandenen Idee der „Kirche") selbst zum Glaubensgegenstand wird.

Zum näheren Verständnis vgl. F. W. Schmidt: Die Grundfrage der Theologie, 1929; — Derſ.: Einleitung zu Luthers de servo arbitrio in der Münchener Lutherausgabe Bd. V, 1923. — Im übrigen vgl. M. Kähler (RE³ XIV, S. 339 ff) und E. Troeltsch (RGG¹ IV, Sp. 918 ff), sowie die entsprechenden Abschnitte in den Lehrbüchern der ¶ Dogmatik. Außerdem W. Herrmann: O. und Wunder, 1908; — Fr. Gogarten: Von Glauben und O., 1923; — K. Bornhausen: Die O., 1928; — R. Winkler: Das Problem der O. (Christentum und Wissenschaft, 1928); — Ed. Thurneysen: O. in Religionsgeschichte und Bibel (ZZ 1928, S. 451 ff).

Fr. W. Schmidt.

Offene Schuld. Die im Gottesdienst stattfindende allgemeine ¶ Beichte (: II, 1 a) mit folgender Absolution hat sachlich und dem Namen nach ihren Ursprung im Südosten Deutschlands, wo sie wohl schon zu Karls des Großen Zeit in Uebung war. Sie wurde auch in die evg. Kirche übernommen. Als Sündenbekenntnis mit Gnadenversicherung findet sie sich heute in den meisten Agenden am Anfang des Gottesdienstes, als „O. Sch." z. B. im Freistaat Sachsen noch nach der Predigt.

G. Rietschel: Die O. Sch. im Gottesdienste und ihre Stellung nach der Predigt (MGkK I, 1896/97, S. 396 ff); — RE³ XIV, S. 347 ff.

Glaue.

Offenhalten der Kirchen zu stiller Andacht ist 1892 von der Eisenacher Konferenz, seitdem am nachdrücklichsten von Friedrich ¶ Curtius verlangt worden. Letzterer geht aus von :„Mein Haus soll ein Bethaus sein", während die evg. Kirchen wesentlich Hörsäle für Predigten geworden sind. Das Bedürfnis der stillen ¶ Anbetung, für die in engen, lärmerfüllten Wohnungen zusammengepferchten Großstädter im eigenen Heim nicht zu befriedigen, und die nicht bloß für Katholiken wesentliche Erziehung zu öffentlicher ¶ Andacht weisen auf das O. auch evg. Kirchen. Curtius rechnet freilich mit der jahrhundertelangen Entwöhnung des evg. Volkes, die durch mangelnde Verdienstlichkeit des Kirchenbesuchs befestigt ist. Auch von höchststehenden Personen wurde die Offenhaltung als Heilmittel der Unkirchlichkeit unter Empfehlung von Morgenandachten in den Kirchen gewünscht. Doch hört man immer weniger davon, weil, von wenigen, wenig durchschlagenden Fällen abgesehen, der Erfolg dieser Anregungen, die schon an den Kosten der Bewachung und an der Angst vor Rückfall in Katholizismus scheiterten, ausblieb.

ChrW 1894, S. 117 f. 405 f.

Baumgarten.

Ohl, Hermann Leberecht (1808—85), evg. Theologe, * in Breslau. 1831 Hilfsprediger in Neustrelitz, unterrichtete er seit 1833 die großherzoglichen Kinder, ging 1841 als Präpositus nach Stargard, 1844 als Stadtprediger und Konsistorialrat nach Neustrelitz, wurde 1848 Hofprediger und Superintendent, 1881 Oberhofprediger und Konsistorialpräsident. Fest auf lutherischem Bekenntnis fußend, doch weit genug, auch abweichende Meinungen ertragen zu können, hatte er weittragenden Einfluß und hinterließ der Landeskirche Mecklenburg-Strelitz als sein lebendiges Erbe die Treue zum lutherischen Bekenntnis, aber auch den Geist der Duldung und des Friedens (¶ Mecklenburg: II, 1 c).

Georg Krüger: Die Pastoren im Lande Stargard seit der Reformation, 1904, S. 144 ff.

Georg Krüger.

Ohlemüller, Gerhard, * 23. Februar 1877 zu Schleiden in der Eifel, 1903 kath. Priester, schied gelegentlich der Modernistenbewegung (¶ Reformkatholizismus) 1912 aus der römischen Kirche aus, seit 1915 in der wissenschaftlichen Abteilung des ¶ Evangelischen Bundes tätig, trat 1922 offiziell zum Protestantismus über. O. ist seit 1923 auch Generalsekretär des ¶ Internationalen Verbandes zur Verteidigung und Förderung des Protestantismus.

Vf. (außer Flugschriften unter dem Decknamen G. O. Sleiban) u. a.: Papst, Kurie und Weltkrieg, 1918[3]; Deutschland und der Vatikan, 1924[4]; Gegenreformation einst und heute im deutschen Volks- und Staatsleben, 1925[6]; Aeußere Geschäftigkeit und innerer Fortschritt im heutigen Katholizismus, 1925[2]; Konkordatsfrage, 1925; Amtliche römisch-kath. Kundgebungen zur Einigungsfrage der christlichen Kirchen 1928. — Seit 1923 ist O. Hauptschriftleiter der dreisprachigen „Protestantischen Rundschau". **Rühle.**

Ohly, Emil (1830—88), luth. Theologe, * in Niedermeilingen, 1852 Vikar in Schierstein, 1857 Pfarrer in Haiger. Hier gründete er 1863 den „Verein zur Pflege des christlichen Gemeinschaftslebens im Dilltal" (Rettung und Erziehung verwahrloster Kinder), war Leiter des Nassauischen Kolportagevereins, Gründer der Nassauischen Konferenz evg. Geistlicher und Gemeindeglieder (1864), 1871 Feldlazarettpfarrer („Aus der Mappe eines Feldlazarettpfarrers"), gab seit 1871 das Wochenblatt „Der barmherzige Samariter" heraus, wurde 1877 Pfarrer in Kirberg, 1882 in Elberfeld, seit 1883 zugleich Präses der ¶ Evangelischen Gesellschaft für Deutschland.

E. O. Erinnerungen aus dem Leben eines hessischen Pastors, o. J.; — C. Ohly: E. O. Ein Lebensbild, 1891. **Rotscheidt.**

Ohrdruf a. Ohra, thüringisches Benediktinerkloster, Ende 724 durch Wynfrith-¶ Bonifatius gegründet, ausgestattet durch den christlichen Landesadel; Bildungsstätte des ¶ Lullus; später Kollegiatstift, dann Karmeliterkloster, aufgehoben in der Reformation.

O. Dobenecker: Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae, 3 Bde., 1896/1925; — Hauck I, 1904[3], S. 477; — P. Weber: O., 1916; — F. Flaskamp: Missionsmethode des hl. Bonifatius, 1929[2], S. 47 ff. **Flaskamp.**

Oischinger, Johann Nepomuk Paulus (1817—76), kath. Philosoph und Theologe, 1841 Priester, nach einjähriger Seelsorgertätigkeit Privatgelehrter in München. Von ¶ Schelling, ¶ Baader, ¶ Görres beeinflußt, suchte O. ein philosophisches System aufzustellen, das die christliche Philosophie neu begründen und das kath. Dogma aus dem wissenschaftlichen Denken darstellen sollte, gegen ¶ Thomas von Aquino ebenso wie gegen ¶ Perrone, ¶ Denzinger, ¶ Kleutgen einerseits und A. ¶ Günther anderseits. So gehört O. zur jüngeren christlich-philosophischen Münchener Schule (J. N. ¶ Huber; ¶ Neuscholastik, 2 b).

Vf. u. a.: Grundriß zu einem neuen System der Philosophie, (1843) 1852[2]; Philosophie und Religion, 1849; Die christliche Trinitätslehre, 1850; Die Güntherische Philosophie, 1852; Spekulative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie, 1853/54; Die spekulative Theologie des hl. Thomas von Aquin, 1858 (dazu ein Apologetischer Nachtrag, 1859); System der christlichen Glaubenslehre, 1858/59; Commentarii theologici, 1860; Die Einheitslehre der göttlichen Trinität, 1862. — Vgl. ADB XXIV, S. 210; — KL IX, Sp. 789 ff; — KHL II, Sp. 1198; — HN V, S. 1552 ff. **Fendt.**

Oken, Lorenz (1779—1851), Naturphilosoph und Naturforscher aus dem Kreise ¶ Schellings, dessen spätere Theosophie er aber ablehnte. Die Welt gilt ihm als Gottes Selbstbewußtsein, das er mit dem Lichtäther in enge Beziehung setzt. Anregend gewirkt haben namentlich seine Ideen über „Die Zeugung" (1805), sowie die Gedanken einer im Menschen gipfelnden und in ihm zusammengefaßten Entwicklung der Organismenwelt. Einflußreich waren das „Lehrbuch des Systems der Naturphilosophie", (1809—11) 1843[3], und das „Lehrbuch der Naturgeschichte", 1813—26, sowie die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Isis" (1817—48). — ¶ Entwicklung: I, 1. 7; ¶ Deszendenztheorie, 1; ¶ Biogenetisches Grundgesetz.

A. Ecker: L. O. Eine biographische Skizze, 1880; — C. Göttler: L. O. und sein Verhältnis zur modernen Entwicklungslehre, 1884; — W. Hartung: Die Bedeutung der Schelling-Okenschen Lehre für die Entwicklung der Fechnerschen Metaphysik, Diss. Bonn 1912. **Titius.**

Okkultismus.

1. Begriffliches; — 2. Zur Geschichte des O.; — 3. Wissenschaftliche Erforschung des O.; — 4. Grundsätzliches.

1. Unter O. versteht man heute noch das Gesamtgebiet psychischer bzw. psychophysischer (auch „physikalische" genannt) abnormer, in ihrer Echtheit noch nicht allgemein anerkannter Phänomene, welche sich dem sogenannten „naturwissenschaftlichen" Weltbild der Gegenwart bzw. der letzten Jahrzehnte nicht ohne weiteres einordnen lassen wollen. Die Beschäftigung mit diesen Dingen nennt man jetzt gern „wissenschaftlicher O." Der technische Ausdruck dafür ist in Deutschland ¶ „Parapsychologie" bzw. „Parapsychophysik" (oder kürzer „Paraphysik"). Die umstrittenen Phänomene heißen auch kurz „Paraphänomene". In Frankreich überwiegt die Bezeichnung „Metapsychologie", in den angelsächsischen Ländern spricht man von „Psychical Research" — im Gegensatz zur gewöhnlichen psychologischen Forschung, die „Psychological Research" heißt (¶ Psychologie).

Es handelt sich um Phänomene, die, soweit man von ihrer Echtheit überzeugt ist, sämtlich als psychisch bedingt angesehen werden. Sie werden je nach dem Standpunkt der einzelnen Forscher aufgefaßt als verursacht durch lebende Personen („animistische" Deutung) oder durch Verstorbene („spiritistische" Deutung). Die Individuen, an welche die Phänomene gebunden sind, heißen „Medien". Eine einst weitverbreitete dritte Auffassung, welche Wirkungen sogenannter Dämonen annahm, ist heute aus der wissenschaftlichen Sphäre so gut wie verschwunden.

Die wichtigsten der sogenannten okkulten Phänomene sind auf der psychischen Seite: a) „Telepathie"; sie bedeutet das Beeinflußtwerden (bzw. Beeinflussen) einer Psyche durch eine andere unter Ausschluß der Vermittlung durch normale Sinneswahrnehmung infolge physikalischer Einwirkung durch den fremden Organismus. — b) „Hellsehen", d. h. sinnliche Wahrnehmung von an sich sinnlich wahrnehmbaren Objekten und Vorgängen unter Verhältnissen, bei denen eine normale Wahrnehmung ausgeschlossen ist, sei es, weil z. B. das Objekt sich in einem undurchsichtigen Behälter oder in zu großer Entfernung befindet. — Erfolgt eine solche supranormale Wahrnehmung von erst in der Zukunft liegenden Dingen, so spricht man von c) „Prophetie". — Gehören sie bereits der Vergangenheit an, so redet man von d) „Psychometrie"; dieser wenig glückliche Ausdruck, der auf einen amerikanischen Autor zurückgeht, hat sich so eingebürgert, daß er nicht mehr zu beseitigen ist. Auch spricht man ganz allgemein von „Kryptoskopie" oder von „Hellsehen in Raum und Zeit". Ob und wieweit das rein geistige Vorgänge ohne physiologische und physikalische Komponenten sind, ist umstritten.

Von den sogenannten „physikalischen" Phänomenen ist das wichtigste die „Telekinesie" (oder „Telekinese"), d. h. eine Bewegung von Gegenständen ohne zureichende physikalische Ursache. Ein spezieller Fall derselben ist die „Levitation", d. h. die Erhebung von Gegenständen ohne physikalische Ursache. Ein weiteres Phänomen ist die „Materialisation", d. h. allerlei sichtbare Erscheinungen von nebelartigen Gebilden bis zu tastbaren Gliedern, Köpfen oder ganzen (menschlichen oder tierischen) Gestalten, wo vorher keine vorhanden waren und ohne daß solche auf nor-

malem Wege dahin gelangt sind („Ektoplasma", „Teleplasma"). Das Gegenteil zur Materialisation ist die „Dematerialisation", d. h. das supranormale Verschwinden materieller toter oder lebender Körper bzw. von Teilen solcher. Endlich gehören hierher die „Spukphänomene" sowie die angeblichen „Wunderheilungen" unter dem Einfluß bestimmter Individuen, denen man früher als Analogon schädliche „Zauberwirkungen" zur Seite setzte. — Neben den aufgeführten gibt es freilich noch eine große Menge anderer sogenannter okkulter Phänomene, für die sich ebenfalls überall die Frage der Echtheit erhebt. — Die Annahme willkürlicher Erzeugbarkeit okkulter psychophysischer Phänomene ergibt die ¶ „Magie".

2. a. Was die Geschichte des O. betrifft, so sind über prähistorischen O. nur Vermutungen möglich. Sie haben auszugehen von den bei lebenden primitiven Völkern vorgefundenen Tatsachen. In jüngster Zeit ist von dem Geologen Dacqué darüber hinaus die Hypothese aufgestellt worden, daß die prähistorischen Urmenschen nicht nur gesteigerte parapsychische Fähigkeiten besessen hätten, sondern auch zu exorbitanten magischen Leistungen befähigt gewesen seien. Die Aufrichtung der kolossalen prähistorischen Steindenkmäler soll danach nicht in mühsamer mechanischer Weise vor sich gegangen sein (wie ¶ Mach zu zeigen versucht hat), sondern auf magischem Wege.

Die Bedeutung des O. in der Sphäre der heute lebenden ¶ Naturvölker ist eine außerordentlich große. Die genauere systematische Feststellung des Einzelnen steht noch aus. Sie ist außerordentlich schwierig, da die okkulten Vorgänge nicht bei allen Personen vorhanden sind, und da sie zugleich in enger Beziehung zum religiösen Leben zu stehen pflegen, das der Primitive vor dem Auge des Europäers verbirgt. Es kommt hinzu, daß die sonstigen Schwierigkeiten für die Feststellung solcher Phänomene, welche uns in der Kultursphäre entgegentreten, auch hier nicht fehlen, sondern infolge der Denkweise des Primitiven sich noch steigern. Der allgemeine Eindruck, den man aus dem Material der Ethnologen und der Missionare gewinnt, ist der, daß die primitive Sphäre nicht nur voll von okkultistischen Anschauungen, bis hin zu dem überall vorhandenen Glauben an ¶ Magie, ist, sondern daß auch okkulte Phänomene viel häufiger als innerhalb der Kulturwelt sind. Sowohl telepathische und Hellsehakte wie auch telekinetische und andere Phänomene scheinen nicht selten zu sein. Die Missionare berichten von zahlreichen derartigen Dingen (z. B. G. Warneck: Die Lebenskräfte des Evangeliums, 1908). Mit den sogenannten ¶ Besessenheits-Zuständen verbinden sich nach den Berichten sehr häufig Hellseh- und telepathische Phänomene. Die Besessenen sind die Medien der primitiven Welt (Reiches Material bei J. Warneck: Die Religion der Batak, 1909). Daraus ergibt sich, daß in weitem Umfange die Zauberer und Medizinmänner, die sehr vielfach Trancezustände haben, als Medien fungieren. Es besteht die Möglichkeit, daß sie teilweise Paraphänomene mehr oder weniger willkürlich oder mindestens unter Beteiligung des Willens hervorzurufen vermögen. Nach neuesten Schilderungen wollen sogar ethnologische Forscher am eigenen Leibe Heilwirkungen der von primitiven Medizinmännern angewandten magischen Methoden erfahren haben. Diese Behauptungen sind selbstverständlich noch nicht spruchreif. Immerhin zeigen sie den völligen Wandel der Anschauungen europäischer Ethnologen hinsichtlich dessen, was ihnen als möglich bzw. unmöglich erscheint. Würden sich die positiven Angaben bestätigen, so wäre die Magie der primitiven Völker teilweise gänzlich anders als bisher zu bewerten, wo sie bis in ihre tiefsten Wurzeln hinein lediglich als höchstens autosuggestiv wirksamer ¶ Aberglauben gilt. Der beste lebende Kenner der primitiven Psyche, L. ¶ Lévy-Bruhl, vertritt die gleiche Auffassung (La Mentalité primitive, Paris 1925). Ferner sind die viel zu wenig geschätzten Arbeiten von Andrew ¶ Lang wichtig (The Making of Religion, London 1903[3]. Eine Spezialarbeit über die Verhältnisse auf Madagaskar von Th. Besterman, Proceedings of the Society for psychical Research, vol. 38 Part. 109, Dez. 1928). Die Erklärung für die Häufigkeit medialer Phänomene in der primitiven Sphäre liegt wahrscheinlich in der geringen Festigkeit der Persönlichkeit der Primitiven. Trancezustände, Bewußtseinsspaltungen u. dgl., die erfahrungsgemäß günstige psychologische Bedingungen für Paraphänomene schaffen, sind bei ihnen überaus häufig. Zu ¶ Schamanen werden derartig disponierte Persönlichkeiten besonders bevorzugt.

2. b. Innerhalb der nicht mehr primitiven Sphäre hat der O. seine größte Bedeutung in Indien erlangt. Wenn die indische Yogapraxis (¶ Ekstase, 4) in ihren höheren Formen das Auftreten okkulter Phänomene zwar nicht zum eigentlichen Ziele hat, sondern vielmehr die Loslösung des Individuums vom Leben und der Welt, so bringt nach indischem Glauben gleichwohl die Erreichung dieses Zieles doch mit Notwendigkeit zugleich eine Erhöhung der psychischen und psychophysischen Fähigkeiten des Menschen mit sich. Nach indischem Glauben wird der wahrhaft heilige Mensch zugleich allwissend und allmächtig, wenn er diese Fähigkeiten auch niemals zur Schau stellen werde. Neben dem eigentlichen höheren religiösen Yogawesen existiert aber seit langem auch ein niederes, das sich öffentlich preisgibt und allenthalben auf Straßen und Plätzen auftritt. Die indische Welt und auch manche Reiseberichte sind voll von den Wunderleistungen dieser Yogin, die, wenn sie echt sind, in das Bereich der willkürlich hervorgerufenen Paraphänomene hineingehören würden. Ueber die Frage der Echtheit sind die Akten jedoch noch nicht geschlossen. Nachgewiesen scheint zu sein, daß manche Phänomene lediglich in einer Erzeugung von Massenhalluzinationen in der Zuschauermenge bestehen, denn bei Photoaufnahmen zeigten die Platten keine Spur der vermeintlich von den Zuschauern gesehenen Vorgänge. Doch legt die Erzeugung von derartigen Gruppenhalluzinationen den Verdacht einer telepathischen Suggestion seitens des Yogi nahe, die selbst ein parapsychischer Vorgang wäre.

2. c. Mit dem Eintritt in das Kulturzeitalter weichen die okkulten Phänomene wohl etwas zurück, ohne jedoch zu verschwinden. Nur in den Aufklärungszeitaltern werden die gebildeten Schichten so gut wie frei davon. Gewaltsam zurückgedrängt wurde der O. durch den Einfluß der Religion in Israel. Doch hörte die Tätigkeit von Hellsehern und Totenbeschwörern (¶ Orakel, 1) niemals wirklich auf (z. B. Hexe von Endor). Und auch auf der Höhe der at.lichen Religiosität zeigten sich bei den ¶ Propheten okkulte Phänomene (Prophetien, Telepathien, Hellsehen, Heilungswunder). — In Griechenland hat das Orakelwesen, an erster Stelle Delphi, sogar dauernden und zwar sehr wohltätigen Einfluß auf das Staatsleben geübt (¶ Orakel, 1). Auch ¶ Plato glaubte an die göttliche Inspiration der Pythia, die als ein Trancemedium anzusehen ist. Im ausgehenden Griechentum ist der O. zusehends stärker und wohl auch immer unkritischer geworden. Von den Philosophen der Zeit des ¶ Neu-

platonismus werden vielfach parapsychische Fähigkeiten behauptet. ¶ Proklus kennt auch bereits ganz sichtlich die Materialisationsphänomene. Die theoretische Deutung der Paraphänomene ist großenteils dämonologischer Natur gewesen. — Auch die Welt des Islam ist voll von O. Eine nähere Untersuchung hat davon sehr viel an den Tag gebracht (Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, 1921).

2. d. Eine nähere Untersuchung über den O. des Mittelalters fehlt bisher. Es ist davon mindestens so voll wie die Spätantike und huldigt spiritistischen und dämonologischen Theorien. Auch die Kirche erkannte die Phänomene an und verlangte ihr Vorhandensein sowohl von Heiligzusprechenden wie von den echten Besessenen, für die okkulte Phänomene geradezu als Kriterium gelten.

2. e. In der Neuzeit haben diese Lehren zunächst noch angedauert, solange die Herrschaft der Theologie fortbestand. Mit dem Einsetzen der ¶ Aufklärung treten, wie der Dämonenglaube, so auch die okkulten Phänomene in den Hintergrund, wiederum, ohne jemals vollständig zu verschwinden. Zumal ¶ Goethe ist von ihrem Vorhandensein dauernd überzeugt gewesen, ebenso ¶ Fichte, ¶ Hegel, ¶ Schopenhauer. Im Zusammenhang mit dem Studium des ¶ Hypnotismus begannen in der ¶ Romantik die ersten Versuche auch zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung (¶ Kerner). Die materialistische Welle der Mitte des 19. Jhd.s ließ es aber zu keiner größeren Fortsetzung dieses Anlaufs kommen. Die mechanische Weltansicht, die nicht einmal für die Existenz und die Einwirkung normaler psychischer Vorgänge auf das Weltgeschehen irgendwelchen Raum hatte, lehnte natürlich erst recht die Anerkennung der Existenz und Wirkung supranormaler psychischer Akte ab. Wir finden deshalb auch überall dort in der Wissenschaft die Leugnung der Existenz der sogenannten Paraphänomene, um so gefühlsbetonter und um so dogmatischer, je mehr der betreffende Wissenschaftszweig noch unter der Einwirkung der mechanischen Weltansicht steht. Am meisten geneigt zur Anerkennung jener Phänomene ist darum unter allen Wissenschaften dauernd die Theologie gewesen, und zwar bezeichnender Weise die weiter rechts stehende mehr als die links und aufklärerisch orientierte, am wenigsten dagegen die experimentelle Psychologie, und zwar in allen Ländern. — Des Vordringens des Materialismus innerhalb der Wissenschaft und der Gebildeten ungeachtet hat in breiteren Kreisen des mittleren Bürgertums der O. seit der Mitte des 19. Jhd.s eine starke Zunahme erfahren. An die Stelle des früheren Teufels- und Dämonenglaubens trat die spiritistische Auffassung (¶ Spiritismus), die zuerst in Amerika stärker hervortrat und sich unter gleichzeitiger Pflege des sogenannten Tischrückens und weiterhin des automatischen Schreibens rasch nach Europa hin ausdehnte, sämtliche Länder ergreifend, am meisten freilich, wie es scheint, Frankreich und England. In Frankreich war der geistige Leiter der spiritistischen Bewegung Allan Kardec, dessen auch ins Deutsche übersetzte, weit verbreitet gewesene Bücher Le Livre des Esprits und Le Livre des Médiums klassische Produkte derselben sind. In der angelsächsischen Welt kam es teilweise zur Durchsetzung des spiritistischen O. mit Religiosität und zur Verschmelzung desselben mit neubelebter altindischer ¶ Theosophie (¶ Neubuddhismus). Dieser Vorgang knüpft sich an die Gestalt der Russin ¶ Blavatsky, welche die Theosophische Gesellschaft (Hauptsitz in Indien) gründete, und die ihrer Nachfolgerin Annie Besant. In Deutschland ist die beherrschende Gestalt dieses religiösen O. später Rudolf ¶ Steiner geworden (¶ Anthroposophie).

3. Wissenschaftsgeschichtlich viel bedeutsamer ist die Tatsache geworden, daß bald nach dem Auftreten des Spiritismus Bemühungen von anerkannten Gelehrten einsetzten, die die exakte Feststellung der Echtheit der Phänomene zum Ziele hatten. Auch heute überwiegt bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen auf diesem Gebiet noch immer die Tendenz nach Sicherung der Echtheit. Solange die Anerkennung derselben bei der Mehrzahl der Gelehrten noch auf Widerstand stößt, tritt in der positiven Forschung die Frage nach dem qualitativen Wesen der Phänomene in den Hintergrund vor dem Streben, ihre einfache Realität in überzeugender Weise sicherzustellen.

3. a. Die amerikanischen Autoren des ausgehenden 19. Jhd.s sind heute vergessen und haben keine anhaltende Wirkung geübt. Anders steht es mit einigen englischen und deutschen Forschern. Charakteristischer Weise haben dabei die Deutschen mehr in der Theorie, die Engländer mehr in der Feststellung von Tatsachen geleistet. Zunächst standen auch in England die sogenannten physikalischen Phänomene im Vordergrund. Als erstes Medium wurde der Amerikaner D. D. Home (Selbstbiographie: Incidents in My Life, London 1863; Second Series, 1872) untersucht, zunächst vom Physiker D. Brewster, dann von dem Chemiker W. Crookes (deutsch: Der Spiritualismus und die Wissenschaft, 1871). Beide kamen zu einem positiven Ergebnis, wie denn Home überhaupt niemals eines Betruges überführt worden zu sein scheint. Crookes beschäftigte sich auch noch mit anderen Versuchspersonen (so Florence Cook) und trat besonders für die Echtheit der Materialisationsphänomene ein (die wichtigsten Dokumente gesammelt: Materialisationsexperimente, 1923). Andere bekannte Naturforscher, die ebenfalls zu positiven Versuchsergebnissen kamen, waren der Zoologe Wallace und der Physiker Barrett. Das gleiche gilt von dem „Bericht über den Spiritualismus von seiten des Komitees der dialektischen Gesellschaft zu London" (deutsch 1875, 3 Bde.).

Bei weitem der folgenreichste Schritt für die weitere wissenschaftliche Entwicklung war die 1882 erfolgte Gründung der englischen Society for Psychical Research. Die Londoner Gesellschaft, die dauernd hervorragende Gelehrte zu ihren Mitgliedern zählte, hat seit jeher in ihren Proceedings den größten Wert auf wissenschaftliche Strenge gelegt. Neben den Proceedings gibt sie ein für weitere Kreise bestimmtes allmonatliches Journal heraus. Die weit überwiegende Zahl der Publikationen, welche in den bis 1930 erschienenen 40 Bänden der Proceedings veröffentlicht wurden, beschäftigen sich mit parapsychischen Problemen, nur wenige mit paraphysischen. Zunächst waren es vor allem die Phänomene des Hellsehens und der Telepathie, sodann im Zusammenhange damit die der „Erscheinungen" Lebender (Phantasms of Living). Diese Probleme führten auf den Begriff des ¶ Unterbewußten, mit dem sich besonders F. W. H. Myers beschäftigte. Außerordentliche Anregungen brachte das Studium des amerikanischen Mediums Mrs. Piper, das von dem amerikanischen Philosophen und Psychologen W. ¶ James entdeckt und dann viele Jahre lang von Hodgson beobachtet wurde. Sie gab Anlaß zum Studium der sogenannten psychometrischen Phänomene (vgl. Alta L. Piper, The Life and Work of Mrs. Piper, London 1929). In den neueren Bänden der Proceedings spielt eine große Rolle das seit 1900 aufgetretene Phänomen

der sogenannten Cross-Correspondence, das darin besteht, daß zwischen den Schriftstücken mehrerer, unabhängig voneinander schreibenden Medien inhaltliche Beziehungen bestehen, die auf einen gemeinsamen geistigen Ursprung hinweisen.

Nur zögernd und mit großer Skepsis sind die führenden Mitglieder der Society an die Untersuchung der sogenannten paraphysischen Phänomene herangetreten. Untersucht wurden vor allem Eusapia Palladino (zunächst mit negativem, später mit positivem Ergebnis), in den letzten Jahren Eva C., Willi Schneider und Frau Silbert. Die Berichte lassen erkennen, wie groß selbst innerhalb der Society der Widerwille gegen die Anerkennung dieser Phänomene noch bei den meisten ist. Er vor allem war wohl Veranlassung, daß sich in den letzten Jahren noch ein zweites Zentrum für parapsychologische Forschung in London gebildet hat, das von H. Price geleitete National Laboratory, das Proceedings herausgibt (seit 1929). Außerdem existiert noch ein ausgesprochen spiritistisch orientiertes British College of Psychic Science.

Außer den in den Proceedings of the Society for Psychical Research veröffentlichten Arbeiten weist die englische Literatur des letzten Menschenalters noch eine erhebliche Zahl größerer selbständiger wertvoller Werke auf. Hervorzuheben und viel umstritten ist der Physiker W. J. Crawford, der das große Verdienst besitzt, an die Stelle reiner Beobachtung ein eigentlich experimentelles Verfahren auf Grund bestimmter Fragestellungen gesetzt zu haben.

3. b. In Amerika verdankt die Parapsychologie ihre Entstehung W. ¶ James, der die Entdeckung der subliminalen Phänomene geradezu als die wichtigste psychologische Entdeckung seiner Zeit bezeichnet hat. 1906 entstand eine American Society for Psychical Research, die ebenfalls alljährlich Proceedings und allmonatlich ein Journal herausgibt. Auch ihre Arbeiten sind überwiegend den psychischen Phänomenen gewidmet. Die Autoren sind teilweise dieselben, welche in den Londoner Proceedings begegnen. Der tätigste Forscher war Hyslop. Es scheinen Konflikte über wissenschaftliche Strenge gewesen zu sein, die 1926 zur Begründung einer zweiten amerikanischen Forschungsgesellschaft, der Boston Society for Psychical Research, geführt haben. Ihre leitenden Köpfe sind W. F. ¶ Prince und der aus England stammende Psychologe Mc Dougall (Duke Univ.), der nicht müde wird, die amerikanische Universitätswissenschaft auf die fundamentale Wichtigkeit des parapsychologischen Problemgebietes hinzuweisen und dabei bereits einigen Erfolg erzielt hat. So veranstaltete 1927 die Clark University eine Vortragsreihe von 14 Forschern der verschiedensten Standpunkte: The Case for and against Psychical Belief, Clark Univ. 1927. Auch in Amerika traten in den letzten Jahren die paraphysischen Phänomene stärker in den Vordergrund. Ganz besonders erbittert ist der Streit um das Medium Margery, die Frau eines Chirurgen, in bezug auf deren Phänomene die Meinungen einander diametral gegenüberstehen, so daß schon eine ganze Literatur über sie existiert. Der bedeutendste gegenwärtige amerikanische Forscher ist der Theologe W. F. Prince, dessen umfassende Werke sehr solide fundamentiert sind. Er ist zugleich ein hervorragender Psychotherapeut. Auch er ist allmählich zur spiritistischen Interpretation übergegangen, ebenso wie Mc Dougall ihr jetzt zuneigt. Von Bedeutung sind ferner die der Psychometrie gewidmeten Arbeiten des deutsch-amerikanischen Chirurgen Pagenstecher, dessen Medium — eine seiner Patientinnen — durch eine Kommission der Mexikanischen Aerztevereinigung in positivem Sinne begutachtet worden ist (Die Geheimnisse der Psychometrie, 1928).

3. c. In jüngster Zeit ist auch Frankreich lebhaft hervorgetreten. Große Stiftungen durch den Mäzen Jean Meyer ermöglichten 1920 die Begründung des Institut Métapsychique International in Paris (Zeitschrift: Revue Métapsychique). Schon seit Jahrzehnten hatte sich der Physiologe Ch. Richet mit Paraproblemen beschäftigt, der auch das erste Lehrbuch auf diesem Gebiet geschrieben hat (Traité de Métapsychique, 1921; deutsch: Grundriß der Parapsychologie und Parapsychophysik, 1923). Populärer waren der Astronom C. Flammarion, der Jurist Maxwell, der Philosoph Boirac, der Oberst Rochas u. a. Der Psychopathologe P. Janet hat sich in jüngeren Jahren ebenfalls mit parapsychischen Experimenten, besonders Fernhypnosen u. dgl. beschäftigt. Auch weiterhin hat die Forschung in Frankreich in medizinischen Händen gelegen. Besonders fruchtbar war die Arbeit des ersten Leiters des genannten Instituts Gustave Geley (1868—1924) und seines Nachfolgers Eugène Osty. Die Tätigkeit Geleys, der zugleich ein umfassender philosophischer Kopf war, hatte ihr Schwergewicht auf dem Gebiet der parapsychophysischen Untersuchungen. Er neigte dem Spiritismus zu, wenn auch nicht in dogmatischer Form (De l'Inconscient au Conscient, Paris 1919, deutsch 1924; L'Ectoplasmie et la Clairvoyance, 1925, deutsch 1926). Ostys Arbeitsgebiet ist wesentlich psychologisch (La Connaissance supranormale, Paris 1921; Une Faculté de Connaissance supranormale, Pascal Forthuny, 1926). Auch der Metaphysiker H. ¶ Bergson hat sich auf die Seite des O. gestellt (L'Energie spirituelle, Paris 1920, deutsch 1928). Dem französischen Kulturgebiet gehörte auch der Genfer Psychologe Th. ¶ Flournoy an, der in seinem Buch Des Indes à la planète Mars, Genf 1900 (Fortsetzung: Nouvelles Observations sur un cas de somnambulisme, Genf 1902) eine vorbildliche Analyse eines sogenannten Inkarnationsmediums gab (beides zusammen deutsch: Spiritismus und Experimentalpsychologie, 2. Ausg. 1921).

3. d. Ein erhebliches Interesse bewiesen ferner Polen und Rußland. Zu nennen sind: der Pole J. Ochorowicz (Professor der Philosophie) (De la Suggestion mentale, Paris 1887); seine wertvollen Untersuchungen über das telekinetische Medium Tomczyk schwer zugänglich in den Annales des Sciences Psychiques 1909—12 (Auszug bei v. Schrenck-Notzing, Physikalische Phänomene des Mediumismus, 1920). Ferner A. N. Chowrin (ein russischer Arzt), Experimentelle Untersuchungen auf dem Gebiete des räumlichen Hellsehens, München 1919. In den slavischen Ländern zeigt auch die offizielle Wissenschaft viel Verständnis. — Sehr verdient um die ältere deutsche Forschung hat sich — schon damals fand sich kein Deutscher als Mäzen bereit — der Russe Alex. Aksakow (1832—1903) gemacht, der eine Reihe englischer Werke ins Deutsche übersetzen ließ und 1874 die (freilich unzureichenden) „Psychischen Studien" begründete. Er arbeitete ein großes eigenes und fremdes Material auf in dem Werk Animismus und Spiritismus, 2 Bde., 1895, 1919[5], in welchem er gegen Eduard v. ¶ Hartmann den Spiritismus verteidigte.

3. e. Die italienische Wissenschaft gruppierte sich Jahrzehnte hindurch um das Neapler Medium Eusapia Palladino, das von zahlreichen italienischen Gelehrten, insbesondere Psychiatern und Physiologen untersucht worden ist. Sie kamen zu positiven

Ergebnissen (Zusammenfassend Enrico Morselli, Professor der Psychiatrie in Genua, Psicologia e Spiritismo, 2 Bde., 1908; nicht übersetzt). Das Medium ist wiederholt auch im Ausland untersucht worden (im Pariser Institut Général Psychologique und von zwei Kommissionen der Londoner Society for Psychical Research). Unter den gegenwärtigen italienischen Forschern war besonders produktiv Bozzano, der spiritistisch eingestellt ist. Es scheint, daß in Italien die offizielle Forschung nie so überwiegend ablehnend war wie in den übrigen Ländern. — Hauptorgan: Luce e Ombra (nicht rein wissenschaftlich).

3. f. In Deutschland ist innerhalb der Philosophie der zur Zeit der Romantik angesponnene Faden niemals ganz abgerissen. Um die Mitte des 19. Jhd.s zog J. H. ¶ Fichte (Sohn J. G. Fichtes), der Begründer des spekulativen Theismus, die Paraphänomene in die metaphysische Gedankenbildung mit hinein. Das vorhandene Material sammelte in größeren Werken Max Perty. Experimentelle Untersuchungen stellte vor allem an der Astrophysiker Carl Friedr. Zoellner (1834—82), gemeinsam mit E. H. Weber und G. Th. ¶ Fechner, mit dem amerikanischen, viel umstrittenen Medium Slade (seine hierher gehörigen Arbeiten sind von R. Tischner gesammelt unter dem Titel Fr. Zoellner, Vierte Dimension und O., 1922). Zoellner baute gleichzeitig die Hypothese einer vierten Dimension der Wirklichkeit aus. Um philosophische Verarbeitung der damals vorliegenden Beobachtungen bemühte sich auch E. v. ¶ Hartmann. Das Gleiche gilt von Carl du Prel, der zugleich sehr umfangreiche historische Studien getrieben hat. Die offizielle experimentelle Psychologie und Physiologie weigerte sich (¶ Wundt, ¶ Helmholtz), sich die Versuche auch nur persönlich anzusehen.

Die beherrschende Gestalt der experimentellen deutschen Forschung des letzten Menschenalters ist Frh. v. ¶ Schrenck-Notzing († 1929) gewesen. Er verdankte seine Stellung in gleichem Maße seiner rücksichtslosen Energie wie seinen großen materiellen Mitteln. Gestützt auf diese vermochte er sich Versuchspersonen aus aller Welt für beliebige Zeit kommen zu lassen. Seine Arbeit hat allmählich immer mehr den physikalischen Phänomenen gegolten, insbesondere der Telekinesie und der Materialisation. Die ersten näher von ihm untersuchten Personen waren die schon durch andere Hände gegangenen Eusapia Palladino, Stanislawa Tomczyk und Eva C.; gegen die letzte blieben auch bei ihm sonst Geneigten manche Bedenken bestehen. In den letzten Jahren galten seine Versuche besonders dem Medium Willi Schneider und dessen Bruder Rudi (Materialisationsphänomene, 1914, in 2 Bden. 1923[2]; Physikalische Phänomene des Mediumismus, 1920; Gesammelte Aufsätze zur Parapsychologie, 1930). Sein Bestreben war wie seine Veranlagung mehr auf überzeugende Sicherung der Echtheit durch entsprechende unablässig strenger gestaltete Versuchsbedingungen und auf Ueberzeugung möglichst zahlreicher Männer der Wissenschaft als auf die im Grunde noch völlig ausstehende Ermittlung der physikalischen Natur der Phänomene gerichtet. Zu jenem Zweck hat er längere Zeit hindurch zahlreiche Demonstrationssitzungen mit erheblichem Erfolg für offizielle und Privatgelehrte abgehalten, deren Gutachten von ihm veröffentlicht worden sind (Experimente der Fernbewegung, 1924). In der Polemik ist er nicht immer glücklich gewesen und auch sonst sind ihm gelegentlich Mißgriffe untergelaufen. — An weiteren deutschen Forschern der Gegenwart sind zu nennen Rudolf Tischner (Augenarzt), der mustergültige Arbeiten über Hellsehen und Telepathie sowie auch auf historischem und theoretischem Gebiet veröffentlicht hat (Ueber Telepathie und Hellsehen, 1920, 1921[2]). Ferner haben gründliche verwandte Untersuchungen angestellt die Neurologen Carl Bruck (Experimentelle Telepathie, 1925) und Oskar Fischer (Experimente mit Raphael Scherman, 1924). — Um die philosophische Auswertung des neuen Tatsachenmaterials sind besonders bemüht gewesen Hans ¶ Driesch (in der 2. Aufl. der Ordnungslehre, 1923; Grundprobleme der Psychologie, 1926) und T. K. ¶ Oesterreich (Der O. im modernen Weltbild, 1923[3]; Die philosophische Bedeutung der mediumistischen Phänomene, 1924; Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich, 1928).

Dem bisher genannten Forscherkreise stand gegenüber eine andere, um den Nervenarzt Alb. Moll, einen auf diesem Gebiet unwissenschaftlichen negativistischen Fanatiker, sich scharende Gruppe von Gelehrten, die eine wesentlich skeptischere, obwohl nicht durchweg und nicht überall ablehnende Haltung einnahmen und einige Jahre die „Zeitschrift für kritischen O." herausgaben. Der geistig Bedeutendste dieses Kreises war bzw. ist Max Dessoir, dessen Haltung nicht ganz schwankungsfrei ist, der aber überhaupt einer der ersten war, die sich mit dem O. wissenschaftlich beschäftigten (Vom Jenseits der Seele, 1917 u. ö.). Er veranlaßte die Herausgabe des Werkes „Der O. in Urkunden" (2 Bde., 1925), das eine äußerst scharfe, jedoch infolge der teilweisen Verschweigung entscheidenden Materials seitens zweier Bearbeiter schwache Kritik der positiven Forschung darstellt; hinsichtlich der parapsychischen Leistungen von Hellsehen und Telepathie gelangt der Autor des II. Bandes, Rich. Bärwald († 1929), ebenfalls zu einer Anerkennung ihrer Realität, wenn er sie auch in Hyperästhesie aufzulösen bemüht ist. Als Gegenschrift erschien von Frhr. v. Schrenck-Notzing in Gemeinschaft mit sechs anderen Autoren: Die physikalischen Phänomene der großen Medien, 1926.

Seit dem Tode v. Schrenck-Notzings ist in Deutschland eine gewisse Stagnation eingetreten. Zwar erscheint die Zeitschrift für Parapsychologie weiter, aber weder ist bisher die von den verschiedensten Seiten erstrebte Gründung einer deutschen Parallelgesellschaft zur Londoner Society for Psychical Research Wirklichkeit geworden, noch auch konnte die wünschenswerte Nachuntersuchung seiner Versuchspersonen vorgenommen werden. Der wesentliche Grund ist überall das Fehlen der erforderlichen Geldmittel. Um so intensiver arbeitet das Ausland, in welchem die Bereitschaft, für kulturelle Zwecke Privatmittel aufzuwenden, seit jeher größer gewesen ist. Werden nicht bald solche zur Verfügung gestellt, so wird innerhalb der deutschen Wissenschaft die für jede Forschung unentbehrliche Kontinuität aufhören, und der Vorsprung, den sie über das Ausland zu gewinnen im Begriff war, wieder verlorengehen.

3. g. Erst wenig in Angriff genommen sind die sich auf dem Gebiet der Religion erhebenden parapsychologischen Probleme. Ihr Vorhandensein wurde nachdrücklich deutlich an dem Fall der stigmatisierten Therese Neumann in Konnersreuth (¶ Stigmatisierte), bei der wahrscheinlich sowohl parapsychische wie paraphysische Tatbestände vorliegen (W. Kröner, Das Rätsel von Konnersreuth, 1927). Verwandte, jedoch meist nicht so vielartige Probleme erheben sich in bezug auf Heilige aller Kulturreligionen. Am häufigsten ist bisher wohl versucht worden, die soge-

nannten Wunder Jesu, insbesondere die Auferstehung in Analogie zu Paraphänomenen zu bringen (Rich. ¶ Hoffmann, Das Geheimnis der Auferstehung Jesu, 1921). Zu den Problemen der ¶ Mystik hat vor allem E. Mattiesen dieselben in Beziehung zu setzen begonnen (Der jenseitige Mensch, 1925).

Vielfach versucht worden ist von Laienkreisen, mit Hilfe von Medien Verbrechen aufzuklären. Die damit verbundenen Gefahren führten 1929 zu einem diesbezüglichen amtlichen Verbot in Preußen an die Kriminalbehörden (A. Hellwig, O. und Verbrechen, 1929 [negativistisch]; T. K. Oesterreich, Gutachten in einem Hellseherprozeß, 1930.)

Am dunkelsten ist noch das Problem, ob der Bereich der parapsychischen Vorgänge über den Menschen hinausreicht, und ob es auch innerhalb der Tierwelt dergleichen gibt bzw. ob z. B. telepathische Beziehungen zwischen Menschen- und Tierseele möglich sind. Die Leistungen der „rechnenden" Tiere werden, da vieles gegen wirkliches Rechnen der Tiere spricht und die Pfungstsche Theorie der unwillkürlichen Zeichengebung für manche Fälle zu versagen scheint, von K. Gruber auf telepathische Beeinflussung durch den Untersucher zurückgeführt. Ihre Mitwirkung wird auch von K. Krall zugegeben. Ebenso nimmt Maeterlinck parapsychische Prozesse (E. Bozzano, Les Manifestations métapsychiques et les animaux, Paris 1926; K. Krall, Die Uebertragung zwischen Mensch und Tier, Zeitschrift für Parapsychologie, 1926) bei den Tieren an (¶ Tierpsychologie).

Eine Einführung in das ganze Gebiet des O. gibt T. K. Oesterreich: Der O. im modernen Weltbild, (1920) 1923². Dieser ersten deutschen Gesamtdarstellung folgten bald eine ganze Reihe anderer, z. B. R. Tischner: Einführung in den O. und Spiritismus, 1923²; — R. Lambert: Geheimnisvolle Tatsachen, 1921; — W. Platz: Das Forschungsgebiet des O., 1924; — K. Gruber: Parapsychologische Erkenntnisse, 1925; — A. Messer: Wissenschaftlicher O., 1928; — J. M. Verweyen: Die Probleme des Mediumismus, 1928; — R. Sudre: Introduction à la Métapsychique, Paris 1926; — Ch. Richet: Traité de Métapschyique, Paris 1923, deutsch 1924. — Wertlos und unwissenschaftlich sind die Schriften A. Molls. — Geschichtliches bei K. Kiesewetter: Geschichte des neueren O., 1909²; — Geschichte der okkultistischen (metapsychischen) Forschung: I. Teil. A. F. Ludwig: Von der Antike bis zur Mitte des 19. Jhd.s; II. Teil. R. Tischner: Von der Mitte des 19. Jhd.s bis zur Gegenwart, 1922 und 1924 (das beste Buch); — Alfr. Lehmann: Aberglaube und Zauberei, deutsch 1925². — Ziemlich vollständige Berichte über die Fortschritte der letzten Jahre in der Revue Métapsychique und der Zeitschrift für Parapsychologie.

Seit 1922 werden Internationale Kongresse veranstaltet (1921: Kopenhagen; 1923: Warschau; 1927: Paris; 1930: Athen; 1932: London). Die Berichte erscheinen mit wechselndem Verlagsort. **Oesterreich.**

4. a. Die im einzelnen recht verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen des O. setzen ausnahmslos eine Fassung des gesamten Daseins als Organismus voraus. Geistiges und Körperliches, Sinnliches und Uebersinnliches stehen in engstem, dynamisch geladenem, rhythmisch bewegtem Zusammenhang und darum in steter Wechselwirkung mit- und aufeinander (¶ Leib und Seele). Primitiven Kulturen mit ihrer naiven Einbettung des Menschen in das Ganze des Kosmos ist solche Einheitsschau Selbstverständlichkeit. In dem Umfang, als sich solche, vor allem in den unteren Schichten, erhält oder nach Uebersättigung an Zivilisation, besonders in den oberen Kreisen, wiedergewonnen wird, ist die Voraussetzung für O. auch später noch immer wieder gegeben. In dem Maße, als auf stoisch-atomistischer Basis das Individuum sich der Umwelt gegenüber verselbständigt und letzten Endes nur noch ein formal gefaßtes Individuum und ein entseelter grobmaterieller Stoff einander gegenübergestellt und erst nachträglich zueinander in Beziehung gesetzt werden, wird O. mehr und mehr zu einer von der alten inneren Einstellung getragenen, auf vergessene Zusammenhänge hinweisenden Oppositionsströmung. Die Verdrängung des O. in die Opposition durch kirchliche und profane Wissenschaft hat eine immer schärfere Trennung von Offenbarem und Geheimnisvollem und eine einseitige Betonung des tatsächlich Okkulten zur Folge gehabt. Man geht von dem Empfinden aus, daß der Aufschwung von Wissenschaft, Technik und Weltbeherrschung das Leben im Grunde nicht reicher, sondern durch das damit gegebene Abreißen der Beziehungen zu den Hintergründen in Wirklichkeit ärmer gemacht habe. Man lebt der Ueberzeugung, mit Mikroskop und Experiment doch nur einem weniger wichtigen Teil desselben auf die Spur gekommen zu sein. Im Gegensatz zu dem Bestreben, das Dasein auf eine einfache, errechenbare Formel zu bringen, wird dasselbe vom O. als Geheimnis erlebt. Von da aus drängt man theoretisch und praktisch zum Zwecke einer Erneuerung und Bereicherung des Lebens, eines Ergreifens seiner ganzen Fülle, einer Ueberwindung der schwer empfundenen Isolierung des Individuums, einer Gestaltung, sei es des gesamten kosmischen, sei es des speziellen menschlichen Seins auf Grund von letzten Sinnzusammenhängen zu diesen hintergründlichen Kräften zurück. Je nach der Gunst oder Ungunst der Zeitstimmung arbeitet man mehr oder weniger öffentlich oder in der Verborgenheit geheimer Zirkel; daher verdankt der O. nicht nur dem Objekt, sondern auch der Art seiner Betätigung seinen Namen. Zumeist steht eine gewisse öffentliche Propaganda und die Reservierung der letzten Geheimnisse für einen kleinen Kreis von Eingeweihten nebeneinander.

4. b. O. ist demnach zunächst nicht so sehr Welt- als Lebensanschauung, eine spezifische, praktisch bedingte Haltung dem Leben gegenüber. Da liegt der berechtigte Kern der immer wiederkehrenden Behauptung, wer nicht selbst Okkultist sei, könne O. überhaupt nicht verstehen, geschweige denn beurteilen. Anderseits leuchtet ohne weiteres ein, daß ein derartiges Empfinden wie das beschriebene zu theoretischen Aussagen fortdrängt, daß eine solche Lebensanschauung in einer bestimmten Weltanschauung eine tragende Grundlage zu finden versuchen muß. So steht denn hinter allem O. noch heute jener geiststoffliche ¶ Monismus, durch den sich primitives Denken, von griechischer Philosophie unterstützt, bis um die Mitte unseres Jahrtausends allgemein das Ineinanderübergehen von Sinnlichem und Uebersinnlichem gedanklich möglich gemacht hat. Auch das Uebersinnliche ist Stoff und somit dem gröberen, materiellen, der in einem großen Kreislauf aus jenem hervorgegangen ist und in dasselbe zurückkehrt, kommensurabel. Damit ist dann aber auch das unmittelbar praktische Handeln, das auf allen Stufen des O. vom primitiven Zauber (¶ Magie) bis zur Menschenweihehandlung der ¶ Christengemeinschaft, trotz der äußeren Verschiedenheit der einzelnen Erscheinungsformen, seiner innersten Struktur nach dasselbe ist, erklärt und begründet. Ist das Uebersinnliche Geist stoff, so kommt zwar einerseits der Weg der Erkenntnis, und zwar vor allem der ¶ Intuition, als Mittel der Erhebung aus materieller Gebundenheit zu den Höhen der Ueberwelt in Betracht. Anderseits liegt wesentlich näher der Weg des

Physisch-Magischen. Mit Hilfe eines Gegenstandes, an den er sich heftet, vermittelt durch eine dingliche Handlung, die ihn überträgt, fließt Geiststoff aus den höheren Schichten in die niederen ein, wird Kraft von einem auf den anderen zu seinem Nutzen oder Schaden übermittelt.

Auf dieser gemeinsamen Basis bestimmt sich sodann die Stellung, welche die einzelnen Erscheinungsformen auf der Stufenleiter der geschichtlich aufeinanderfolgenden, heute nebeneinanderstehenden Ausprägungen des O. einnehmen, vor allem nach dem Grad der Ausbildung und Betonung der besonderen theoretischen Aussagen. Beim Volks-¶Aberglauben überwiegt das praktische Interesse am Eindringen in verborgene Zusammenhänge und an Machtwirkungen zum Nutzen oder Schaden noch völlig das an systematischer Ausgestaltung der Weltanschauungsgrundlagen. Die Folge ist, daß man in der Regel auf selbständige Aussagen verzichtet und seine Praxis an vorgefundene und geeignet erscheinende Theorien anderer, z. B. den ¶Teufelsglauben des Christentums, die jüdische Kabbala (¶Mystik: III) oder chaldäische ¶Astrologie anlehnt. Der ¶Spiritismus steht insofern bereits wesentlich höher, als sich die Grundvoraussetzung hier zu einer einfachen, aber geschlossenen Weltanschauung entfaltet hat. Tritt diese für den Durchschnittsspiritisten immer noch wieder hinter die Praxis der Sitzungen und ihre unmittelbare Bedeutung für die Lebensführung zurück, so ziehen ¶Theosophie, ¶Anthroposophie und ¶Christengemeinschaft die vor allem für die Gegenwart unvermeidliche letzte Konsequenz, nicht nur ein geschlossenes, im einzelnen sehr kompliziertes System zu gestalten, sondern auch die Kenntnis desselben zu einem notwendigen Teil der Sache selbst, zum Mittel der gesuchten Lebensbereicherung zu erheben.

4. c. Was die Beziehungen des O. zur Philosophie betrifft, so ist weitgehende Berührung seiner letzten Voraussetzungen mit der vom ¶Neuplatonismus ausgehenden Linie der Geistesgeschichte offensichtlich. In dem Fragen nach letzten, womöglich irrationalen Untergründen sowie in der Betonung der Organismusstruktur ergeben sich auf dem Hintergrunde eines gemeinsamen Gegensatzes zur stoisch-individualistisch-mechanistisch-rationalen Linie starke Berührungspunkte auch mit der Religion. Auf primitiver Stufe gehen infolgedessen O. und Religion ständig ineinander über. Innerhalb des Christentums kommt das Gemeinsame in der selbstverständlichen Voraussetzung der Kirche, daß man es im O. mit zwar nicht verwendbaren, daher in die Nachtseite des Glaubens abzuschiebenden, aber doch unbestreitbaren Realitäten zu tun habe, zur Anerkennung. In dem Maße, als Kirche und Theologie selbst von jener atomistisch-rationalistischen Linie infiziert werden, glaubt der O., seinerseits durch Zurückführung zum esoterischen Gehalt des Christentums das Gemeinsame wahrnehmen und insbesondere heute die nach letzterem aufzuziehende große Synthese von Mechanismus und Organismus herstellen zu müssen.

4. d. Eine Beurteilung des O. hat niemals in der Form überheblichen Absprechens zu erfolgen, sondern muß auf der Basis genauer Erforschung der einzelnen Erscheinungsformen Licht und Schatten besonders sorgfältig verteilen. Zweifellos wird zunächst die Grundtendenz, sowohl nach ihrer negativ-kritischen Seite (der Entwicklung der Zivilisation gegenüber) als auch nach der positiven (Organismus!) hin anerkannt werden müssen. Der im Zusammenhang damit erfolgende Hinweis auf verborgene Kräfte hat von jeher der Wissenschaft Anregung gegeben und in der Neuzeit vielfach, wenn auch zumeist unter Reduktion auf innerweltliche Potenzen (Mediumismus statt Spiritismus), die exakte Forschung der Medizin, Psychologie usw. zur Feststellung bisher unbekannter Tatsachenkomplexe geführt. Sofern dem O. mit seiner Erweiterung des Weltbildes, insbesondere um psychische Kräfte, Wirklichkeitsgehalt eignet, wird er auch in Zukunft in allen Weltanschauungskrisen verhältnismäßig günstig abschneiden. Religion braucht den O., sofern und soweit er nur diese Erweiterung des Weltbildes besagt und damit ihr Gebiet gar nicht oder höchstens indirekt berührt, nicht zu fürchten, ja darf auch in bezug auf Weltanschauung, besonders in der gegenwärtigen Krise, an diesem durch die ganze Geschichte hindurch von unverbildetem Empfinden aller Mechanisierung des Lebens gegenüber warnend erhobenen Finger nicht achtlos vorübergehen.

Anderseits müssen Wissenschaft und Christentum starke Bedenken anmelden. Die Bindung an die alte Vermischung von Geist und Stoff und die daraus abfolgende magische Praxis, d. h. also das ganze theoretische Fundament, ist nicht nur seit Humanismus und Reformation wissenschaftlich überholt, sondern läßt vor allem auch, sachlich angesehen, das spezifische Wesen des ¶Geistes nicht zu seinem Recht kommen. Seitens des O. droht, wie jede Verknüpfung mit ihm beweist, immer aufs Neue der Uebergang des Persönlich-Religiös-Sittlichen in das Kosmisch-Naturhafte, damit aber für das religiöse Leben ein Vorbeigehen an dem wichtigsten Punkte, an der Irrationalität des ¶Bösen, die der O. weder richtig zu bestimmen noch wirklich zu beheben vermag. Zum Gegensatz der Ziele kommt der der Wege. Daß der O. neben der Magie immer stärker den der Erkenntnis zum Heilsmittel erhebt, nähert diesen verschleierten ¶Intellektualismus in verhängnisvoller Verkennung der Tatsache, daß nicht schon das Streben nach übersinnlichen Objekten, sondern erst eine Umstellung in der ganzen inneren Haltung eine wirkliche Abkehr von der mechanistisch-rationalistischen Linie besagen würde, in bedenklichster Weise dieser selbst an und erweist ihn auch am Gegensatz des Weges als stark wesensanders gegenüber der, recht verstanden, immer voluntaristisch (¶Voluntarismus) eingestellten geschichtlichen Religion. In Konsequenz der kosmisch-intellektualistischen Haltung untergräbt die Bevorzugung des Unter- resp. Ueberbewußten zugleich das nur auf dem Wege bewußter Willenserziehung zu erzielende ethische Handeln.

H. Freimark: Die okkultistische Bewegung, 1912; — A. F. Stolzenburg: O. (in C. Schweitzer: Das religiöse Deutschland der Gegenwart I, 1928, S. 266—316); — A. Titius: Natur und Gott, 1930³. **Stolzenburg.**

Olcott, Henry Steel († 1907), amerikanischer Advokat, dann Offizier, Versicherungsagent und Redakteur, lange begeisterter Spiritist (¶Spiritismus), begründete mit seiner Freundin und geistigen Führerin H. ¶Blavatsky Mai 1875 den Miracle Club zur Erforschung der verborgenen Kräfte des Menschen und der Natur, nach dessen Fiasko November 1875 die „Theosophische Gesellschaft" in New-York (¶Theosophie). Oberst O. fand den Namen, wurde Präsident und behauptete diesen Platz auch nach Blavatskys Tode in unerfreulichen Machtkämpfen. Seinem Organisationstalent verdankt die nach der Uebersiedelung nach Indien 1879 zur „Allgemeinen Theosophischen Gesellschaft" zusammengefaßte Bewegung ihren großen äußeren Aufschwung, aber auch den Uebergang zu

den später insbesondere von A. Besant gehandhabten autokratisch-hierarchischen Formen, die, in Zusammenhang mit Skandalaffären, Absplitterungen hervorriefen. Sachlich vertritt O. im Gegensatz zu den brahmanistisch-hinduistischen und gnostisch-kabbalistischen Tendenzen der Besant die ursprüngliche, auch äußere Phänomene nicht verschmähende, zum Buddhismus neigende und damit antichristliche Richtung der Blavatsky (¶ Neubuddhismus).

Vf. u. a.: Theosophy, Religion and occult Science, 1885; Buddhistischer Katechismus, deutsch 1887. **Stolzenburg.**

van Oldenbarnevelt, Johan (1547—1619), niederländischer Staatsmann, * zu Amersfoort (Provinz Utrecht), 1569 Advokat am Hof van Holland, 1576 Pensionaris von Rotterdam und 1586 Advokaat van den Lande. Berater Wilhelms von Oranien und Stütze Moritz' von Oranien (¶ Niederlande, 2. 3), wurde er zu den wichtigsten Staatsgeschäften herangezogen, war Gesandter in Frankreich und England, wirkte mit Eifer für die Errichtung der Ostindischen Kompagnie (1602), setzte sich entscheidend für die Statthalterschaft Moritz', ebenso für den 12jährigen Waffenstillstand (1609—21) ein, kam aber inmitten der inneren Streitigkeiten in Holland politisch wie kirchlich in einen Gegensatz zu Moritz von Oranien: kirchlich, weil er zu den ¶ Arminianern neigte, deren „Remonstrantie" 1610 bei den Staaten von Holland einreichte und im Gegensatz zur ¶ Dordrechter Synode für Lehrfreiheit eintrat; politisch, weil er im Gegensatz zu der auf Zentralisierung bedachten Statthalterpartei darauf bedacht blieb, das Recht der Provinzen zu schützen. Den calvinistischen Kreisen gab er noch besonderes Aergernis, weil er sich für die Staatsaufsicht über die Kirche einsetzte. O. wurde mit Unrecht des Hochverrats beschuldigt und nach langem Prozeß am 13. Mai 1619 enthauptet.

John Lothrop Motley: The Life and death of John of Barneveld, 2 Bde., London-Haag 1874 (holländisch mit Einleitung von R. C. Bakhuizen van den Brink, 1881); dagegen vom calvinistischem Standpunkt G. Groen van Prinsterer: Maurice et Barnevelt, Utrecht 1875; — H. Brugmans: J. v. O. (Onze Eeuw XVI, 1916, S. 229 ff; XIX, 1919, S. 129 ff); — P. J. Blok in P. C. Molhuysen: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek V, 1921, S. 384 ff; — Petit-Ruys: Repertorium, 1928, S. 38 ff. **Eckhof.**

Oldenberg, Hermann (1854—1920), Indologe, * in Hamburg, 1878 Privatdozent für Sanskritphilologie in Berlin, 1889 ord. Prof. in Kiel, seit 1908 in Göttingen, ein hervorragender Forscher, der nicht nur zahlreiche Textausgaben veranstaltet, sondern vor allem durch Aufdeckung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge die Kenntnis des Entwicklungsgangs der indischen Religionsgeschichte entscheidend gefördert und vertieft hat.

Vf. u. a.: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, (1881) 1923[12]; Die Religion des Veda, (1894) 1923 [4]; Aus Indien und Iran, 1899; Die Literatur des alten Indien, (1903) 1923[3]; Göttergnade und Menschenkraft in den altindischen Religionen, 1906; Indien und die Religionswissenschaft, 1906; Rigveda. Textkritische und exegetische Noten, 2 Teile, 1909 und 1912; Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus, (1915) 1923[3]; Zur Geschichte der altindischen Prosa, 1915; Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmana-Texte, 1919; Das Mahabharata. Seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form, 1922; Reden des Buddha, 1922. — Textausgaben: Dipawamsa, 1879; Vinaya Pitaka, 5 Bde., 1879—83; Theragata, 1883. — Uebersetzungen in den SBE: Vinaya Pitaka (13. 17. 20), 1881/85; Grihya Sutras (29/30), 1886/92; Vedic Hymns (46), 1897. — Ueber O. vgl. die Gedächtnisrede von A. Bertholet: NGW, Geschäftliche Mitteilungen Jahrg. 1920, S. 53 ff. **Rühle.**

Oldenburg, Bistum. Nach Curschmann bereits 948, gleichzeitig mit ¶ Brandenburg und ¶ Havelberg, von Otto I im Gebiet der Wagrier errichtet und ¶ Hamburg (bis 968 ¶ Mainz?) unterstellt. Das feindliche Verhalten der slavischen Stämme (¶ Christentum: III, 3 b) in dem von der Eider bis zur Peene reichenden Sprengel zwang die Bischöfe, sich wiederholt längere Zeit im Mutterland aufzuhalten. Erzbischof ¶ Adalbert verkleinerte die Diözese 1060 durch Gründung der Bistümer ¶ Mecklenburg und ¶ Ratzeburg. Doch machte schon 1066 ein Aufstand diesen wie auch O. ein Ende. Erst 1149 erhielt O. in ¶ Vizelin wieder einen Bischof; unter seinem Nachfolger Gerold (1054—63) verlegte Heinrich der Löwe den Sitz des Bistums nach ¶ Lübeck.

RE[3] XI, S. 670 f; XXIV, S. 37; — Hauck III[3. 4], S. 105 ff; IV[3. 4], S. 622 ff; — H. v. Schubert: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, 1907; — H. Breßlau: Zur Chronologie und Geschichte der ältesten Bischöfe von O. (Forschungen zur Brandenburgischen u. Preußischen Geschichte I, 1888, S. 78 ff; VI, 1893, S. 565; dazu Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XI, 1894, S. 154 ff); — Fritz Curschmann: Die Entstehung des Bistums O. (HV XIV, 1911, S. 182 ff). **Bauermann.**

Oldenburg, Freistaat.

1. Statistisches; — 2. Geschichtliches bis Mitte des 19. Jhd.s; — 3. Seit 1848; insbesondere Kirchenverfassung; — 4. Kirchliches Leben in der Gegenwart.

1. Der Freistaat O. besteht aus 3 Landesteilen: a) dem früheren Herzogtum O., b) dem ehemaligen Fürstbistum ¶ Lübeck, c) Birkenfeld (an der Nahe). Einwohner- und Konfessionszahlen am 16. Juni 1925: a) O.: 442 029 Einwohner, darunter 323 006 (= 73,07%) landeskirchlich evg., 111 261 (= 25,17%) kath., 3172 bei evg. Freikirchen und Sekten, 1015 (= 0,23%) Juden, 2624 (= 0,59%) religionslos; — b) Lübeck: 47 494 Einwohner, darunter 45 895 (= 96,63%) landeskirchlich evg., 1310 (= 2,76%) kath., 68 bei evg. Freikirchen und Sekten, 44 (= 0,09%) Juden, 137 (= 0,29%) religionslos; — c) Birkenfeld: 55 649 Einwohner, darunter 43 706 (= 78,54%) landeskirchlich evg., 11 111 (= 19,97%) kath., 15 bei evg. Freikirchen und Sekten, 454 (= 0,82%) Juden, 116 (= 0,21%) religionslos. — Jeder Landesteil hat eine eigene Landeskirche. Der Bekenntnisstand ist in a) und b) evg.-luth., in c) evg. (uniert).

2. Zur Reformationszeit gehörte dem Grafen von O. außer der die Stadt O. umgebenden Grafschaft O. die Wesermarsch Stedingen (seit dem „Kreuzzug" 1234 gegen die ¶ Stedinger). Der regierende Graf Anton (seit 1529) und sein geistlicher Bruder Graf Christoph, Kölner Domherr, förderten die Reformation, nicht ohne viel Kirchengut an sich zu bringen. Graf Christoph, der ¶ Hardenberg ins Land zog, begünstigte die reformierte Richtung. In der Grafschaft Delmenhorst, die bis 1547 zu ¶ Münster gehörte, und ebenso in dem erst seit 1803 oldenburgischen Münsterland führte Hermann ¶ Bonnus auf Befehl des Bischofs Franz von Walbeck die Reformation ein. Die Herrschaft Jever, bis 1575 selbständig, wurde wahrscheinlich um 1546 evangelisch. Der kirchliche Organisator O.s ist der 1573 als Superintendent dorthin berufene ¶ Hamelmann mit seiner Kirchenordnung von 1573. Er brachte in O. das Luthertum gegen Calvinismus und Täufertum, zumal in Jever nicht ohne Kampf, zum Siege. Nur in der 1623 von O. in Besitz genommenen Herrlichkeit Kniphausen hielt sich der auf Hardenberg zurückgehende reformierte Charakter. Nach dem Tode des letzten Grafen Anton Günther (1603—67) wurde

das Land zersplittert: Varel-Kniphausen fiel an seinen natürlichen Sohn Graf Anton von Aldenburg (später an die Bentincks), Jeverland an Anhalt-Zerbst, 1793 sogar für kurze Zeit an Rußland, während der Hauptteil des Landes bis 1773 an das verwandte dänische Königshaus kam. Durch Friedrich IV von Dänemark ist 1725 eine neue, vielfach pietistisches Gepräge tragende Kirchenordnung eingeführt worden. Auch das Gesangbuch von 1753, das das alte von 1690 ablöste, zeigt pietistische Spuren. Doch scheint der Pietismus in O. wenig Eingang gefunden zu haben. Um so mehr setzte sich, der nüchternen, praktischen, im Gemütsleben zurückhaltenden Natur des Volksschlags entsprechend, die Aufklärung durch, die in dem ganz und gar rationalistischen O.schen Gesangbuch von 1791 und dem Jeverschen von 1792, sowie in der von dem O.schen Generalsuperintendenten Mutzenbecher 1795 unverbindlich herausgegebenen Agende kennzeichnenden Ausdruck fand. — Inzwischen war das Land 1773 von Dänemark abgetreten an die bischöflich-lübische Linie des Hauses Holstein-Gottorp, das seit 1586 dem damals bereits ein halbes Jahrhundert evg. Bistum ¶ Lübeck die (ausschließlich protestantischen) Bischöfe gestellt hatte. 1777 wurde O. Herzogtum. 1803 ging das säkularisierte Bistum Lübeck sowie das hannöversche Amt Wildeshausen (ein altes oldenburgisches Besitztum), ferner ein Teil des Niederstifts Münster, nämlich die fast ganz kath. Aemter Vechta und Kloppenburg, und einige benachbarte Gemeinden an O. über. Varel-Kniphausen und Jever fielen in der Zeit auch an O. zurück. Im Wiener Kongreß 1815 erhielt O. dazu ein kleines Gebiet an der Nahe, das damals aus Landesteilen verschiedenartiger territorialer und entsprechender kirchengeschichtlicher Vergangenheit (z. B. Grafschaft Sponheim, Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, Wild- und Rhein-Grafschaft u. a.; ¶ Bayern: II, 1 b) neugebildete Fürstentum Birkenfeld und wurde Großherzogtum.

3. Infolge der Revolution von 1848 erhielt O. 1849 eine Kirchenverfassung, die das landesherrliche Kirchenregiment abschaffte und die Kirche einschließlich des „Oberkirchenrats" völlig auf presbyterial-synodaler Grundlage aufbaute. Der evg. Bekenntnischarakter wurde lediglich negativ bestimmt: „Sie duldet keine Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, weder durch Bekenntnisschriften noch durch kirchliche Anordnungen und Einrichtungen." Nachdem jedoch das Staatsgrundgesetz von 1852 die Verbindung der Kirche mit dem Staat wieder verlangt hatte, mußte die revidierte Kirchenverfassung von 1853 das Kirchenregiment des Großherzogs wieder anerkennen, der dieses durch den von ihm ernannten Oberkirchenrat ausübte. Der Bekenntnischarakter wurde jetzt als evg.-luth. bezeichnet und in Art. 2 positiv bestimmt: „Sie steht auf dem Grunde der Hl. Schrift und bleibt in Uebereinstimmung mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich mit der Augsburgischen Konfession."

Die Umwälzung von 1918, die mit dem Fürsten das landesherrliche Kirchenregiment beseitigte, machte eine neue Verfassung nötig (verkündet am 12. November 1920), die aber in vielem auf Vorhandenem aufbauen konnte. Der Bekenntnischarakter blieb unverändert; ausdrücklich wurden aber auch anderen, innerhalb einer Kirchengemeinde wohnenden nicht-lutherischen Evangelischen „die Rechte der Mitglieder der Kirchengemeinde" zugesprochen, „solange sie die damit verbundenen Pflichten erfüllen." Bemerkenswerte Einzelheiten sind etwa: Pfarrerwahl durch die Gemeindeversammlung, jedoch mit zwei Drittel Mehrheit und aus der Zahl der vom Oberkirchenrat vorzuschlagenden drei „geeigneten" Bewerber; andernfalls besetzt der Oberkirchenrat mit Zustimmung des Synodalausschusses die Stelle. Der von der Kreissynode zu wählende „Kreispfarrer" ist nur Vorsitzender; Aufsichtsbefugnisse hat er nicht. Die Landessynode geht aus Urwahlen („in allgemeiner, gleicher, unmittelbarer und geheimer Wahl") innerhalb der einzelnen Kirchenkreise hervor. Im übrigen stimmt die Verfassung mit dem Typus der in anderen deutschen Ländern bestehenden neueren Verfassungen (¶ Kirchenverfassung: III, 6) überein. — Die beiden anderen Landeskirchen haben sich 1920 (Birkenfeld) und 1921 (Lübeck) auch eigene Verfassungen gegeben.

4. Das kirchliche Leben in O. ist je nach der Gegend verschieden, ob in der wohlhabenden viehzüchtenden Marsch oder auf der ärmeren ackerbautreibenden Geest oder in den Städten und Industrieorten. Gemeinden mit regerem gottesdienstlichem Leben und fester kirchlicher Sitte sind fast nur auf der Geest und insbesondere in der Diaspora des Münsterlandes zu finden; vor allem die Marschgemeinden sind das unkirchlichste Gebiet Niedersachsens. Die Zahl der Kirchenaustritte ist trotzdem gering; kirchenfeindliche Agitation hatte bisher wenig Erfolg. Stellenweise, besonders in mehreren Städten sind in letzter Zeit Fortschritte des kirchlichen Lebens zu erkennen. — Für die Ausbildung der Pfarrer, die größtenteils Landeskinder sind, ist es ein empfindlicher Mangel, daß ein Predigerseminar fehlt. Die Lehrverpflichtung ist immer weitherzig gehandhabt worden; Lehrprozesse sind nicht vorgekommen und, wo sie drohten, von der Behörde mit weisem Takt vermieden worden. Die (rund 100) Pfarrer sind so gut wie ausnahmslos zusammengeschlossen im „General-Predigerverein", neben dem ein lutherisch-konfessioneller „Evg.-lutherischer Predigerverein" und ein freier gerichteter „Evg. Predigerverein" bestehen. Von theologisch-kirchlichen Parteifehden ist es still geworden; man findet sich in gemeinsamer praktischer Arbeit. — Einen großen Fortschritt bedeutet das 1923 eingeführte neue O.ische Gesangbuch, jetzt eins der besten, wie das frühere von 1868 eins der schlechtesten in Deutschland war (¶ Gesangbuch: I, 3 b). Neubelebung der liturgischen Formen wird versucht. — Die freien Wohlfahrtseinrichtungen und -Bestrebungen sind im „Evg. Landeswohlfahrtsdienst" zusammengefaßt, darunter vor allem das Diakonissen-Mutterhaus „Elisabethstift" in O. (gegründet 1889) mit rund 150 Schwestern auf 37 Arbeitsfeldern, das „Gertrudenheim" für Krüppel und Schwachsinnige in O. (gegründet 1887), das Evg. Krankenhaus in O. (gegründet 1892) und die Anstalten des 1903 gegründeten „Landesvereins für Innere Mission": das Erziehungshaus „to Hus" in Dötlingen (gegründet 1912), das Kinderkurhaus „Heideheim" in Ahlhorn (gegründet 1921), Männeraltenheime, Herbergen zur Heimat u. a. m. Die Arbeit für die äußere Mission kommt in erster Linie der Bremer Norddeutschen Mission zugute, aber auch (in Arbeitsgemeinschaft mit dieser) der Leipziger, ferner der Ostasien-Mission, die aber von der 1905 gegründeten „Oldenburgisch-hanseatischen Missionskonferenz" ausgeschlossen ist. Der Gustav-Adolf-Verein, für den infolge des Vorhandenseins einer eigenen Diaspora stets Verständnis vorhanden war, erfreut sich zunehmender Mitarbeit. Der Luthe-

rische Gotteskasten hat einen kleinen Kreis unterstützender Freunde. Der Evg. Bund ist nach dem Kriege sehr gewachsen. — Das Schulwesen in O. ist konfessionell gegliedert. Ein geistliches Mitglied des Oberkirchenrats ist stimmberechtigtes Mitglied des Evg. Oberschulkollegiums; der Pfarrer ist Mitglied des örtlichen Schulvorstandes. Die geistliche Ortsschulaufsicht ist durch das Schulgesetz vom 4. Februar 1910 aufgehoben; die gesetzlich noch bestehende „Fachaufsicht" über den Religionsunterricht wird nicht mehr ausgeübt. Um das Zusammenwirken von Schule und Kirche zu sichern, ist auf Grund der Landesverfassung durch Staatsgesetz vom 3. Mai 1921 ein Verständigungsausschuß (Sachverständigen-Gutachter-Ausschuß) gebildet. Mit den Kirchenvisitationen ist auch eine Religionsprüfung verbunden, deren Ergebnis durch den Oberkirchenrat dem Evg. Oberschulkollegium mitgeteilt wird.

RE³ XIV, S. 351 ff; — RGG¹ IV, Sp. 943 ff; — Ernst Rolffs: Das kirchliche Leben der evg. Kirchen in Niedersachsen, 1917, S. 296 ff (H. Iben: Die O.sche Landeskirche); — L. Schauenburg: Hundert Jahre O.ischer Kirchengeschichte von Hamelmann bis auf Cadovius (1573—1667), 5 Bde., 1894—1908; — Derſ.: Beiträge zur Kunde der Reformationsgeschichte der Grafschaften O. und Delmenhorst, 1888; — Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogtums O., bearbeitet im Auftrag des Großh. Staatsministeriums, 1896 ff; — O.isches Kirchenblatt (seit 1895). **Lueken.**

Oldendorp, Johann (etwa 1480—1567), Jurist, * in Hamburg, Professor in Greifswald, dann als Syndikus in Rostock für die kirchliche Reform tätig, in Lübeck in die Wullenweberschen Wirren verwickelt, brachte die Kölner Juristenfakultät zu kurzer Blüte, 1540 von ¶ Philipp v. Hessen nach Marburg berufen. O. vereinigte in sich mittelalterliche, humanistische und reformatorische Antriebe. Er ist methodisch Gegner des mos Italicus, vor allem aber rechtsphilosophisch bedeutungsvoll durch seine Εἰσαγωγὴ iuris naturalis sive elementaria introductio juris naturae, gentium et civilis (Köln 1539), in der er von ¶ Melanchthons Epitome philosophiae moralis abhängig ist. Indem er als erster das positive Recht in größerem Umfange aus dem ¶ Naturrecht herleitet, ist er als Vorläufer von ¶ Althusius und Hugo ¶ Grotius zu betrachten (¶ Luthertum: I, 4).

Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte X, 1795, S. 110 ff; — R. Stintzing: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I, 1880, S. 311 ff. **Elert.**

Oldham, Joseph Houldsworth, schottischer Missionar, * 1874, wurde nach Vollendung seiner Studienzeit Sekretär der Christlichen Studentenbewegung in Großbritannien und ging dann als Sekretär des Christlichen Vereins Junger Männer nach Lahore. Von dort nach England zurückgekehrt, studierte er Theologie und pflegte das heimatliche Missionsleben in Schottland. Aus diesem erfolgreichen Dienst riefen ihn 1908 die Vorbereitungen der Edinburger Weltmissionskonferenz (¶ Missionskonferenzen). In dieser arbeitsreichen Aufgabe bewährte er sich so ausgezeichnet, daß er zum Sekretär des Edinburger Fortsetzungsausschusses und dann weiterhin auch der aus diesem hervorgegangenen Organisationen, jetzt des ¶ Internationalen Missionsrates, und seines Arbeitsausschusses (International Missionary Council and Committee) gewählt wurde. Als solcher begründete er die International Review of Missions (1912), die führende Missionszeitschrift der angelsächsischen Missionswelt, und redigierte sie 1912 bis 1927. Neuerdings hat er als Mitglied einer „dauernden britischen Regierungskommission" besonders die Erziehung der eingeborenen Rassen und als Mitglied einer von der Regierung nach Ostafrika gesandten Kommission das Verhältnis von Schwarz und Weiß in Afrika studiert (¶ Rasse: III).

Vf. u. a.: Christianity and the Race Problem 1924; White and Black in Africa, 1930. **J. Richter.**

Olearius, 1. Johannes (1546—1623), lutherischer Theologe, Stammvater einer namhaften Theologenfamilie, der er (Sohn eines „Oelschlägers" in Wesel) ihren Gelehrtennamen gegeben hat. 1574 Gymnasialrektor in Königsberg i. Pr., 1578 Professor in Helmstedt, 1581 Oberpfarrer und Superintendent in Halle, war O., seinem Schwiegervater Tilemann ¶ Heßhus geistig verwandt, ein streitbarer orthodoxer Lutheraner im Kampf gegen die Calvinisten wie gegen jede Lehrabweichung (¶ Helmstedt).

Gab u. a. Heßhus' Streitschrift De duabus naturis in Christo, 1590, heraus. — Vgl. RE³ XIV, S. 353 f; — ADB XXIV, S. 278 f. **Zscharnack.**

2. Johannes (1611—84), lutherischer Theologe, * in Halle als Sohn von 1, 1637 Superintendent in Querfurt, 1643 Hofprediger in Halle, 1664 zugleich Generalsuperintendent, seit 1680 in derselben Stellung in Weißenfels. Ohne den Standpunkt dogmatischer Rechtgläubigkeit zu verlassen, trat er für weitgehende kirchliche Reformpläne ein (Heranziehung der Laien, christliche Unterredungen auf Grund von I Kor 14), so daß er unter die Vorläufer ¶ Speners zu rechnen ist. Doch redete er im Gegensatz zum späteren Pietismus einer stärkeren wissenschaftlichen Ausbildung der jungen Theologen das Wort. Von seiner tiefen Religiosität zeugen seine vielen zum Teil noch heute in den Gesangbüchern begegnenden Kirchenlieder (z. B. „Herr, öffne mir die Herzenstür"; „O Jesu, dir sei ewig Dank") und Erbauungsbücher.

Vf. u. a.: Geduldschule, 1661; Methodus studii theologici, 1664; Oratoria sacra, 1665; Geistliche Singekunst, 1671; ferner Bibelerklärungen, 5 Bde., 1678—81. — Vgl. Jöcher: Allg. Gelehrten-Lexicon III, 1751, Sp. 1052 f; — Pl. Grünberg: Ph. J. Spener I, 1893, S. 94; — H. Beck: Die religiöse Volksliteratur der evg. Kirche Deutschlands, 1891, S. 102 f; — E. E. Koch³ III, S. 344 ff; — RE³ XIV, S. 353. 355 f.

3. Johannes (1639—1713), lutherischer Theologe, * in Halle, 1664 Prof. für alte Sprachen, 1677 für Theologie in Leipzig. Dogmatisch rechtgläubig verschloß er sich den pietistischen Ideen nicht. Wenn er auch das Verhalten A. H. ¶ Franckes gegen die Leipziger Fakultät mißbilligte, bekämpfte er dennoch die Kampfmethode seines Kollegen ¶ Carpzov gegen den Leipziger Pietismus und hielt an der Freundschaft mit ¶ Spener fest. Mehr Gelehrter als Kirchenmann, ging er oft in den pietistischen Streitigkeiten einer klaren Stellungnahme ängstlich aus dem Weg.

Vf. u. a.: De stylo Novi Testamenti, 1668 (zusammen mit J. H. Boecler: De lingua Novi Testamenti originali, 1721). — Vgl. Michael Ranfft: Leben und Schriften der churſächſ. Gottesgelehrten, 1742, S. 809 ff; — O. Kirn: Die Leipziger Theol. Fakultät, 1909; — H. Leube: Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig, Diss. Leipzig 1921; — ADB 24, S. 280 ff; — RE³ XIV, S. 354. 357. **Leube.**

4. Johann Christoph (1668—1747), Sohn von 5, * in Halle, 1694 Prediger in Arnstadt, 1714 Mitglied der königlichen Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, 1727 Kirchenrat, 1737 Oberpfarrer und Superintendent in Arnstadt, Gegner des Pietismus. In der Geschichte der Hymnologie hat er durch Forschungen über die Geschichte der Lieder und der Liederverfasser Wertvolles geleistet. Von seinen Zeitgenossen wurde er als Polyhistor gerühmt.

Vf. u. a.: Entwurf einer Liederbibliothek, 1702; Evg. Liederschatz, 4 Teile, 1705 ff; Jubilierende Liederfreude und Nach-

richten von den ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; Evg. Lieder-Annales über 100 Gesänge, 1725. — Vgl. E. E. Koch³ III, S. 537; — RE³ XIV, S. 354. 356; — ADB 24, S. 283 f.

5. Johann Gottfried (1635—1711), evg. Theologe und Kirchenliederdichter, * in Halle, 1662 Diakonus in Halle, 1685 Inspektor der 2. Diözese des Saalkreises, 1688 Pastor und Superintendent in Arnstadt. Von ihm stammt das Adventslied „Komm, du wertes Lösegeld".

Vf. u. a.: Poetische Erstlinge, 1664; Geistliche Singelust, 1697; Abacus patrologicus, (1673) 1711² (als Bibliotheca scriptorum ecclesiasticorum von seinem Sohn Joh. Gottlieb herausgegeben). — Vgl. ADB 24, S. 280; — RE³ XIV, S. 353 f. 356; — E. E. Koch³ III, S. 350 f. **Glaue.**

Olevian, Caspar (1536—87), * in Trier, studierte Rechtswissenschaft, dann — nach erschütterndem Erlebnis — Theologie in Genf und Zürich und wirkte 1559 als Lehrer reformatorisch in seiner Vaterstadt, bis die Bewegung unterdrückt wurde. 1560 nach Heidelberg berufen, war er 1570—76 tätig bei Einführung reformierter Lehre, Verfassung und strenger Kirchenzucht in der Pfalz (¶ Bayern: II, 1 b; ¶ Baden, 1 b), besonders als Mitverfasser des ¶ Heidelberger Katechismus, den er in volkstümlichen Predigten erklärte und durch Wort und Schrift verteidigte. Von dem lutherischen Kurfürsten Ludwig VI entlassen, erschloß er seit 1576 in Berleburg, seit 1584 in Herborn, zuletzt als Professor an der dortigen Akademie, dem Calvinismus einige kleinere Gebiete. Einflußreicher Vertreter der Förderaltheologie (¶ Bund: III, 1 b).

Vf. u. a.: Vester Grund, d. i. die Artikel des alten, wahren, ungezweifelten christlichen Glaubens, 1575; Bauernkatechismus; De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos, 1585 (Von dem Wesen des Gnadenbundes, 1590). — Ueber O. vgl. RE³ XIV, S. 358 ff; — K. Sudhoff: C. O. und Z. Ursinus, 1857; — F. W. Cuno in: ADB XXIV, S. 286 ff; — Rey: Die Reformation in Trier, 1559, 1906/07. **Ludwig.**

Olier, Jean Jaques (1608—57), kath. Theologe, * in Paris, wuchs in Lyon, der Stadt des ¶ Franz v. Sales, auf, studierte in Paris und erfuhr u. a. den Einfluß von ¶ Vincentius v. Paulo. O. ist der Gründer des Seminars von Saint-Sulpice (¶ Sulpizianer). Innerhalb der französischen Mystik des 17. Jhd.s (¶ Mystik: V B, 2 b. d) war er der Popularisator der sogenannten „französischen Schule", deren Begründer Pierre de Berulle (¶ Oratorianer, 2) und Charles Condren waren, und deren Ziel die Heiligung des Klerus bildete. Das neue Leben im Wiedergeborenen entstehe aus einer schöpferischen Nachempfindung der Welt, der gegenüber das Dogma vom Sündenfall nur die Selbstvernichtung, die zur Selbstentfaltung führt, bedeutet. Während sich Berulle mit ¶ Bossuet und ¶ Franz v. Sales vergleichen läßt, ist O. in seinem Wesen, seiner pädagogischen Begabung und seiner Lehre ¶ Fénelon verwandt. Seine Lehre von der Vernichtung des Ichs und der Religion des „Herzens" pflanzte sich im ¶ Herz-Jesu-Kultus fort und drang durch ¶ Poiret, der 1703 O.s Catéchisme chrétien pour la vie intérieure herausgab, über Holland auch in die Kreise der Pietisten.

RE³ XIV, S. 362 f; — G. M. de Fruges: J.-J. O., 1904; — G. Letourneau: La mission de J. J. O., 1905; — H. Brémond: Histoire litteraire du sentiment religieux en France III, 1924. **Wieser.**

Oliger, Livarius, kath. Theologe, * 1875 in Schorbach (Frankreich), trat in den Franziskanerorden ein, war 1906—11 Lektor der Kirchengeschichte im Kolleg St. Antonio zu Rom, in das er 1923 in gleicher Stellung zurückkehrte, nachdem er von 1911 bis 1923 als Mitglied des Gelehrtenheims Quaracchi in Florenz geweilt hatte.

Gab u. a. heraus: Expositio Regulae Fratrum Minorum auctore Fr. Angelo Clareno, 1912; Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia, 1913; Vita e Diarii del Card. Lorenzo Cozza (1654—1729), 1925. **Glaue.**

Olivetaner, eine von den ¶ Benediktinern abgezweigte Kongregation, gestiftet durch Bernhard Tolomei († 1348), bestätigt 1324 durch Johann XXII (¶ Mönchtum: II, 4 e). An Strenge die ¶ Zisterzienser noch überbietend (kein Weinbau). Im 14. Jhd. mehr als 100 Klöster (meist in Italien und Sizilien), im 18. Jhd. noch etwa 80, seit dem 19. Jhd. nur ein halbes Dutzend. Das große, festungsartige Kloster Monte Oliveto, 1319 von Tolomei erbaut, wurde im 19. Jhd. Eigentum des italienischen Staats; die Mönche siedelten nach Settignano bei Florenz über. Der weibliche Zweig der O., in neuerer Zeit in Amerika vertreten, war allezeit nur schwach entwickelt.

Heimbucher I, 1907², S. 281 ff; — KL² IX, Sp. 825 ff; — AS Aug. IV, S. 464 ff; — B. M. Maréchaux: Vie du bienheureux Bern. Tolomei, 1888. **Heussi.**

Olivetanus, Pierre Robert (etwa 1506 bis 1538), reformierter Theologe, * zu Noyon (Picardie), der Vaterstadt ¶ Calvins, mit dem er verwandt war. Seitdem er 1528 von Orleans, seiner Studienstadt, nach Straßburg flüchten mußte, gab er sich dem Studium der hebräischen und griechischen Sprache hin, lebte 1531—32 in Genf als Hauslehrer, 1532 bis 1535 als Schullehrer in den piemontesischen Tälern. Dort beendigte er seine französische Uebersetzung der Bibel, die 1535 mit Calvins Vorreden zu Neuchatel erschien (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 c α). Er hat das AT aus dem Hebräischen übersetzt, für die Apokryphen dagegen und das NT sich mit einer hastigen Revision der Uebersetzung des ¶ Faber Stapulensis nach dem lateinischen Texte begnügt. Nach Genf zurückgekehrt, hat O. noch mit Calvin an der Organisation der reformierten Kirche Genfs (¶ Schweiz) gearbeitet, bis er 1538 nach Italien reiste, von wo er nicht heimkehrte.

E. Doumergue: Jean Calvin I, 1901; — RE³ XIV, S. 363 f. **Choisy.**

Olivi, Petrus Johannis (1248 oder 1249—98), theologischer Schriftsteller, * in Sérignan (Languedoc), † in Narbonne, erwarb sich im Franziskanerorden als Wortführer der strengeren Partei (¶ Spiritualen) begeisterte Anhänger, aber auch wütende Feinde. Zu seinen Lebzeiten blieb er noch ziemlich unangefochten. Als aber nach seinem Tode die Spiritualen seine Heiligsprechung verlangten, zog die Gegenpartei (¶ Konventualen) aus O.s Schriften 33 falsche Sätze, von denen Clemens V 1312 drei Sätze verurteilte. O. steht in seinen Schriften auf dem Boden der Mystik ¶ Bonaventuras, ist aber auch von ¶ Joachim von Flore beeinflußt.

Er schrieb u. a.: Quaestiones oder Quodlibeta über praktische und dogmatische Fragen; eine Erklärung (Expositio) der Ordensregel der Minoriten; 17 Quaestiones de perfectione evangelica, die für die Geschichte des Armutsstreites besonders wichtig sind; mehrere Postillen zu biblischen Büchern; Principia generalia in s. scripturam; Quaestio et epistola de renunciatione papae Coelestini V (hrsg. von Liv. Oliger: AFrH XI, 1919, Heft 3—4); Quaestiones in secundum librum Sententiarum (hrsg. von Bernh. Jansen, 2 Bde., 1922/24). — Vgl. RE³ XIV, S. 364 ff; XXIV, S. 292; — KL² IX, Sp. 828 ff; — Franz Ehrle: ALKgMA III, 1887, S. 409 ff; — Bernh. Jansen: die Erkenntnislehre O.s, 1921. **Löffler.**

Olivier, Heinrich (Geburtsjahr u.-ort unbekannt), methodistischer Theologe, zuerst Missionar in Obercanada, dann Pfarrer an der Dissidentengemeinde

in Nyon; seit 1839 verbreitete er als Pfarrer an der Dissidentengemeinde von Saint Pierre in Lausanne, angeregt durch den dortigen französischen Prediger Anthelme Boucher, im ganzen Kanton Waadt die Lehre der Wesleyanischen ¶ Methodisten von der christlichen Vollkommenheit (¶ Heiligungsbewegung), die ihm als Reaktion gegen den Mangel am rechten Ernst der Heiligung wertvoll war, ohne daß er deshalb die absolute Prädestination aufgegeben hatte. Die Schriften von ¶ Wesley, Rooger, de la Flechère und ¶ Finney wurden verbreitet. Als ¶ Darby (¶ Plymouthbrüder) 1840 in Lausanne erschien und sich gegen den Perfektionismus wandte, gab O. nach, freilich ohne dauernd innerlich Gefolgschaft zu leisten. Seit 1843 nahm sein Bruder, François O., den Kampf gegen Darby und gegen den Methodismus seines Bruders auf.

Ernst Eylenstein: Karl Brockhaus (ZKG N. F. 9, 1927, S. 275 ff); — J. Cart: Histoire du mouvement religieux . . . dans le canton de Vaud III, 1879; — J. H. Herzog: Plymouthbrüder (Hengstenbergs Evg. Kirchenzeitung XXXIV, 1844, Nr. 23—26. 28—33); — L. Peter: Geschichte der bischöflichen Methodistenkirche in der Schweiz, 1906. **Eylenstein.**

Ollé-Laprune, Léon (1839—98), Philosoph, Vater der modernistischen Bewegung in Frankreich (¶ Reformkatholizismus; ¶ Französische Literaturgeschichte, 6e). * in Paris, 1861—75 Lehrer der Philosophie an französischen lycées, 1875 Prof. an der École normale. Im Mittelpunkt seiner Philosophie steht das Problem der moralischen Gewißheit, die einerseits Erkenntnis, anderseits Glaube ist; einerseits Aeußerung des Willens darstellt, anderseits auf Gnade beruht.

Werke: De la certitude morale, 1880; Essai sur la morale d'Aristote, 1881; La philosophie et le temps présent, 1890; Les sources de la vie intellectuelle, 1892; Le prix de la vie, 1894; Ce qu'on va chercher à Rome, 1895; De la virilité intellectuelle, 1896; Éloge du père Gratry, 1896. — Vgl. M. Blondel: O.-L., 1899; — E. Boutroux: Vie et oeuvre de O.-L. (Revue de philosophie 1903); — G. Fonsegrive: L. O.-L., l'homme et le penseur, 1912. **Paira.**

Olmütz, kath. Erzbistum in Mähren (¶ Tschechoslovakei). Das Bistum ist eine Gründung des böhmischen Herzogs Vratislaus II, mit Zustimmung Papst ¶ Alexanders II im Jahre 1063 auf dem Boden des den Bistümern ¶ Passau und nachher ¶ Prag unterstellten ehemaligen Missionsgebietes der „Slavenapostel" ¶ Konstantin und Methodius errichtet. Den äußeren Glanz des Bistums erhöhte Bischof Bruno (1245—81), der Gründer von Braunsberg auf dem Preußenkreuzzug in Gemeinschaft mit König Premysl Ottokar II. Als „Hussitenschreck" erwies sich Bischof Johannes XI „der Eiserne" (1416—30), wie auch Bischof Protasius von Boskowitz (1457—82) durch den Anschluß an den Ungarkönig Mathias Corvinus den durch den Böhmenkönig Georg Podiebrad begünstigten Husitismus (¶ Hus, 2) in seiner Diözese unschädlich zu machen suchte. Bischof Thurzo (1497—1540), ein Freund des Humanismus, bekämpfte das Täufertum, das in Mähren unter dem Schutz des Adels eine Zufluchtsstätte gefunden hatte (¶ Wiedertäufer). Die Gegenreformation förderten besonders die Bischöfe Wilhelm Prusinowsky, der die Jesuiten berief, und Kardinal Franz Fürst von Dietrichstein (1599—1636), der Nutznießer des Sieges Ferdinands II in der Schlacht am weißen Berg (1620), nachdem Bischof Markus Kühn (1553—65) durch Gewährung des Laienkelches der evg. Bewegung entgegengekommen war. Unter Bischof Erzherzog Leopold Wilhelm (1637—62), einem Sohne Ferdinands II, hielten die Schweden O. von 1642—50 besetzt. — Durch die Bulle Pius' VI vom 5. Dezember 1777 wurde O. zur Metropole mit dem Suffraganatbistum ¶ Brünn erhoben. Der erste Erzbischof Kardinal Anton Theodor, Graf von Colloredo-Waldsee (1777—1811) trat der Josephinischen Kirchenpolitik (¶ Josephinismus) entgegen. Von den Erzbischöfen des 19. Jhd.s hat Theodor Kohn (1893—1904; †1915) wegen seiner Vermögensgebahrung, die ihm bedeutende Stiftungen ermöglichte, von sich reden gemacht. Nach dem Uebergang der Erzdiözese an die tschechoslovakische Regierung ist der letzte österreichische Erzbischof Kardinal Skrbensky 1920 von seinem Amt zurückgetreten, worauf der Erzstuhl dem ehemaligen tschechischen Politiker Anton Cyrill Stojan übertragen wurde. 1923: 8 Archipresbyterate, 51 Dekanate, 599 Pfarreien, 1052 Kuratgeistliche, 171 theologische Lehrer (darunter 7 ord. Professoren der theologischen Fakultät, dem letzten Rest der ehemaligen O.er Universität), im ganzen 1478 Weltgeistliche, 132 männliche, 2330 weibliche Ordenspersonen, 1 902 581 Seelen. Das Erzbistum O. greift noch heute in preußisches Gebiet hinüber (¶ Breslau: I, 2 b).

RE³ XIV, S. 319; — KL² IX, S. 835 ff; — M. Heim: Die Geschichte der älteren Bischöfe von O., 1069—1207, 1903; — G. Deutsch: Die theologische Fakultät O., 1885; — W. Müller: Geschichte der kgl. Stadt O., 1882; — Catalogus venerabilis cleri archidioecesis Olomucensis, 1923. **K. Völker.**

Olshausen, 1. Hermann (1796—1839), evg. Theologe, * in Oldesloe, 1820 Privatdozent in Berlin, 1821 a. o. und 1827 o. Prof. für NT in Königsberg, wo er sich der Gruppe um ¶ Ebel, ¶ Diestel u. a. (¶ Muckerprozeß) anschloß, 1834 o. Prof. in Erlangen. — ¶ Bibelwissenschaft: II, 4 b.

Vf. u. a.: Historiae ecclesiae veteris monumenta, 1820—22. Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen, 1823; Christus der einzige Meister, 1826; Kommentar über sämtliche Schriften des NT.s, Bd. 1—4, 1830 ff. — Vgl. RE³ XIV, S. 366 ff. **Glaue.**

2. Justus (1800—82), Bruder von 1, Orientalist, * zu Hohenfelde in Holstein, 1823 ao., 1830 o. Prof. der orientalischen Sprachen in Kiel, wo er auch über AT las. Seine Kieler Wirksamkeit fand 1852 wegen seiner Teilnahme an den politischen Bewegungen in den Elbherzogtümern (¶ Schleswig-Holstein) ein gewaltsames Ende. O. wurde als Professor und Oberbibliothekar nach Königsberg berufen. 1858 übernahm er die Stelle eines vortragenden Rats für die Universitätsangelegenheiten in Berlin, die er bis zu seiner Pensionierung 1874 bekleidete. — Die meisten Werke O.s gehören dem Gebiet der Orientalistik an. Besonders mit dem Mittelpersischen hat er sich befaßt. Auch die Assyriologie ist ihm zu Dank verpflichtet (vgl. seine 1864 der Berliner Akademie vorgelegte Prüfung der in den assyrischen Keilinschriften enthaltenen semitischen Sprache). Für die at.liche Wissenschaft ist er der Neubegründer der philologischen Kritik geworden (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 b; ¶ Bibel: I C, 5).

Emendationen zum AT, 1826; Observationes criticae ad V. T., 1836; Ueber den Ursprung des Alphabetes und die Vokalbezeichnung in den hl. Schriften der Israeliten, 1841; Ueber das Vokalsystem der hebr. Sprache nach der sogenannten assyrischen Punktation, 1865; Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis, 1870; Kommentare zu Hiob, 1852 (2. Auflage des Hirzelschen), und zu den Psalmen, 1853; Lehrbuch der hebräischen Sprache, 1861; Zur Topographie des alten Jerusalem, 1833. — Ueber O. vgl. RE³ XIV, S. 368 ff; — ADB XXIV, S. 328 ff. **Bertholet.**

Oltramare, Hugues (1813—91), Pastor und seit 1854 Professor der nt.lichen Theologie und Exegese in seiner Vaterstadt Genf, bekannt als Polemiker gegen die

römische Kirche und als Gegner der Geltung der Glaubensbekenntnisse und der Trennung der Kirche vom Staat. A. ¶ Neanders Theologie hatte großen Einfluß auf ihn gewonnen. — ¶ Bibelwissenschaft: II, 4 b.

Sein hervorragendstes Werk ist die Uebersetzung des NT.s, Genf und Paris 1872 (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 c α). — Vgl. auch seinen Kommentar über den Brief an die Römer, 2 Bde., 1881—82. — Vgl. F. Chaponnière: H. O., Genf 1891; — RE³ XIV, S. 371 f. **Choisy.**

Oman, John Wood, englischer Theologe, * 1860 zu Stenneß (Orkney), seit 1907 Professor für systematische Theologie am presbyterianischen Westminster-College zu Cambridge. Kein englischer Denker seiner Generation hat mehr ein religiös-sittliches Verständnis des Christentums gefördert, besonders von Grund und Erweis des Glaubens, der inneren Autorität der Wahrheit und der persönlichen Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Seine wichtigen Schriften über das Wesen der Religion haben tiefen Einfluß geübt; seine Uebersetzung von ¶ Schleiermachers „Reden" (1893) war ein bedeutsamer Beitrag zum Studium deutschen Denkens in England.

Vf.: Vision and Authority, 1902; The Problem of Faith and Freedom, 1907; Grace and Personality, 1918. **Mackintosh.**

Omen.

1. Der Glaube an Omina (= Vorzeichen, τέρατα; ¶ Mantik) begreift sich auf dem Untergrund der magischen Auffassung von einem allgemeinen Zusammenhang der Dinge, auf die der Primitive auf dem Wege prälogischer assoziativer Vorstellungen geführt wird (¶ Magie). So betrachtet, kann jedes Ding und jedes Geschehen zum O. werden. Es kommt nur darauf an, es richtig zu deuten, und das ist Sache der „Teratologie". Zu ihrem Verständnis wird man die natürliche Empfindung des Menschen für die Beziehung einer Erscheinung zu seinem unmittelbaren Wohlbefinden nicht übersehen dürfen (vgl. AR XIII, S. 456): berührt sie ihn angenehm, so wird sie zum günstigen O. und umgekehrt. Dazu kommt — und darin zeigt sich die Verwurzelung des O.glaubens in der ¶ Magie (: 4. 5) — die Auswirkung des doppelten magischen Grundsatzes, daß Gleiches oder Aehnliches Gleiches oder Aehnliches erzeugt, und daß Teil und Ganzes solidarisch zusammenhängen: Zur Bestimmung des Geschlechtes eines erwarteten Kindes wird ein Brahmanensohn angewiesen, die Schwangere zu berühren. Ist das von ihm berührte Glied männlichen Geschlechtes, so wird ein Knabe geboren werden (ERE IV, S. 828 f). Fliegen Vögel vor einem ausziehenden Heer geradeaus, so wird es Erfolg haben; kreuzen sie seinen Weg, so wird es auf Widerstand stoßen. Wiederum: ein glücklicher erster Tag eines neuen Lebensabschnittes verbürgt das Glück des ganzen (¶ Neujahr). Aufkommende Religion nimmt den O.glauben in sich auf, und es gilt: „Aus vielen Zeichen wird die göttliche Fügung der Dinge offenbar" (Herodot IX, 100). Freilich hat auf dem Boden Griechenlands auch schon die Kritik dagegen früh ihre ersten Anläufe genommen (vgl. Chant⁴ II, S. 352 f).

2. Zur Einteilung der Omina bietet sich die Unterscheidungsmöglichkeit dar, ob der Mensch ungesucht auf ein O. stößt oder ob er bewußt auf seine Aufdeckung ausgeht.

a) Ersterer Art sind vor allem Naturerscheinungen, die aus dem Rahmen des Alltäglichen heraustreten und einen gewaltigen, überwältigenden Charakter an sich tragen wie ¶ Erdbeben, ¶ Sonnen- und ¶ Mond-Finsternisse, aufziehende Sturmwolken, Blitze und Donner (¶ Gewitter), Hagel, „Blutregen", ¶ Regenbogen, ¶ Kometen, Sternschnuppen (¶ Sterne) usw., und für die Schreckhaftigkeit ihrer Eindrücke waren besonders Zeiten empfänglich, in denen die Gemüter unter dem Erlebnis von Geschichtskatastrophen sich so wie so schon in einem Zustand erhöhter Reizbarkeit und Erregbarkeit befanden (vgl. z. B. Thukydides I, 23). Dagegen mochte z. B. ein plötzliches Durchbrechen der Sonne durch die Wolken einen freundlicheren Ausblick eröffnen. Und in der näherliegenden Welt des Vegetabilischen und Animalischen wiederholt es sich: was sich da an Ueberraschendem und Auffälligem zuträgt, auch das scheinbar Harmloseste, hat etwas zu bedeuten, bald Heil-, bald Unheilvolles: Mißwachs, Mißgeburten und Mißgestaltungen aller Art, der unheimliche Ruf eines Nachtvogels, das plötzliche Erscheinen von Ratten und Fliegen, das Schwärmen eines Bienenvolkes, das Hervorkriechen einer Schlange oder einer Eidechse (Eidechsenweissagung in Sizilien!), das Auftauchen eines weißen Tieres, das Wiehern eines Pferdes, beim Menschen Klingen im Ohr, Zuckungen und Jucken, ¶ Niesen (vgl. Odyssee XVII, 541 ff), ein zufällig gesprochenes Wort (κληδών, vgl. Odyssee XVIII, 117), das Aufkommen eines Gerüchtes (ὄσσα, vgl. die Bezeichnung des Zeus als πανομφαῖος), vor allem auch Begegnung mit Mensch und Tier, der sogenannte „Angang", der sich sogar, wenn auch seltener, bis auf die unbelebte Natur erstrecken kann und noch im heutigen Volksglauben (vgl. HWdA, I, Sp. 409 ff) eine besondere Rolle spielt: „Spinne am Morgen — Kummer und Sorgen, Spinne am Abend — erquickend und labend." In Nordafrika ist z. B. besonders glückverheißend die Begegnung mit einem, der Milch trägt. Sodann die ganze Welt der vorbedeutenden Träume (¶ Traum). Schließlich werden zu ungesuchten Omina rein dingliche Geschehnisse: das Herabfallen eines Spiegels, das Umstürzen eines Dreifußes, das Brechen einer Fußbank, das Krachen in der Wand usw. — Im angeführten Beispiel der Spinne ist die Zeit für die Bedeutung mitentscheidend. Das geschieht hundertfach. Auch gewisse ¶ Orakel gibt es nur an bestimmten Tagen, so am 7. Bysios (Chant⁴ II, S. 365; vgl. ERE IV, S. 822). Und wie auf die Zeit, so kann es auf Ort und Richtung des O.s ankommen (vgl. AR XVIII, S. 84). Aber damit steht man auch schon an der Grenze zwischen ungesuchten Omina und künstlich beobachteten.

b) Bei diesen Omina der zweiten Art ist von vornherein menschliches Aufmerken und Beobachten am Werk. Man sieht nach Aufgang und Lauf der Gestirne, nach ihrer Stellung zueinander (¶ Astrologie), nach der Bildung der Wolken u. a. So galt der euhemeristisch gedeutete irische Meergott als „bester Pilot des Okzidents, weil er durch Beobachtung des Aussehens des Himmels und der Atmosphäre diejenige Zeitspanne ausfindig machte, in der gutes, und die, in der schlechtes Wetter sein würde, und wann beide Perioden wechselten" (RGL 13, S. 8). Sonst ist Babylonien (neben China) das klassische Land der Glaubens an astrologische O. Neben diesem spielt die Hauptrolle Vogelschau, deren Bedeutung bei den Römern noch in unserm Gebrauch des Wortes „Auspizien" nachklingt, — der Rabe z. B. der Unglücksvogel — und Opferschau (haruspicium; ¶ Opfer: I, 1). Hier liegen die Anhaltspunkte einerseits in der besonderen Art der Opferflamme und ihres Rauches (Empyromantie, Kapnomantie): ließ sich jene in der Gleichmäßigkeit ihres Loderns weder durch die Feuchtigkeit des Fleisches noch das Bersten der hineingeworfenen Gallenblase stören, stieg der Rauch gerade empor, so war das ein günstiges O.; wenn dagegen das Feuer mühsam brannte und qualmte, niederging und zu erlöschen drohte, so war es ungünstig (AR

XVIII, S. 90 f). Anderseits lagen die Omina im Verhalten der Opfertiere, z. B. im Fressen der Hühner, vorab in der Beschaffenheit ihrer Eingeweide: Herz, Lunge, besonders Leber (¶ Leberschau), Galle und Milz sowie auch ihres Felles; ferner in der Art, in der ihr Blut ausfloß (vgl. die gleichem Zwecke dienende Tötung von Kriegsgefangenen, ERE IV, S. 814 b). Bei Aeschylos rühmt sich Prometheus, was er die Menschen gelehrt: „die Glätte der Eingeweide, welche Farbe sie haben müßten, um den Göttern angenehm zu sein, der Galle und der Leber blutgefärbte Wohlgestalt. Glieder in Fett gewickelt und das lange Seitenstück im Feuer verbrennend, zeigte ich den Sterblichen den Weg zur schwer zu erlernenden Kunst. Auch die Zeichen der Feuerschau, die bis dahin im Dunkel lagen, führte ich ihnen vor Augen" (AR XVIII, S. 92). Solche Beschäftigung mit anatomischen Eigentümlichkeiten mag es gefördert haben, auch außerhalb des Opfers aus besonderen Merkmalen nicht nur innerhalb der Tierwelt, sondern auch beim Menschen auf Omina zu achten, wie das z. B. auf babylonischem Boden bis zur Virtuosität ausgebildet worden ist. Natürlich handelt es sich dabei vor allem um krankhafte Erscheinungen wie Geschwüre, Flecken und Anschwellungen oder um die Gesichtsfarbe oder die Hautfarbe eines Körperteils oder die Farbe des Urins, daneben aber auch Erscheinungen wie die Kopf-, Fuß-, Mund-, Lippen-, Ohren-, Augenbildung, die Haarfarbe, die Form der Finger oder Zehen, die Farbe der Nägel usw. ad infinitum (M. Jastrow [s. u.] II, S. 929 f).

ERE IV, S. 775 ff; X, S. 362 ff; — M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, S. 203 ff; — H. Diels: Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients (ABA 1907. 1908); — K. Th. Preuß: Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmaßen in der Völkerkunde (Globus 95, 1909, S. 245 ff); — J. v. Negelein: Die Wahrzeichen des Himmels in der indischen Mantik (AR XXVI, 1928, S. 241 ff). — Weitere Literatur unter ¶ Mantik, ¶ Orakel. **Bertholet.**

Omnebene, Magister, ein Schüler ¶ Abälards, schrieb um die Mitte des 12. Jhd.s ein noch unediertes Sentenzenbuch, das die Theologie in der auf Abälard zurückgehenden Dreiteilung: fides, sacramentum, dilectio behandelt. Als Hauptquellen, die O. vielfach nur exzerpiert und wenig weiterführt, dienten: Abälards Theologia, ein bisher nicht aufgefundener Liber sententiarum aus dessen Schule, die Sentenzen des Magister Roland (später Papst ¶ Alexander III), Hugo von St. Viktor (¶ Viktoriner) und die Summa sententiarum. O. ist vielleicht identisch mit dem schon vor 1153 in Bologna lebenden Kanonisten und Gratianschüler Omnibonus, dem eine Abbreviatio decreti zugeschrieben wird.

Hnr. Denifle in ALKgMA I, 1885, S. 461 ff; — Fr. A. M. Gietl: Die Sentenzen Rolands, 1891; — M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode II, 1911, S. 227 f; — Ue II, 1928 [11], S. 225 f; — H. Ostlender: Sententiae Florianenses, 1929. **Ostlender.**

Omri (hebräisch 'Omrī), König von ¶ Israel etwa 882—871, unbekannter, jedenfalls unköniglicher Herkunft, erwarb sich den Thron als Führer des israelitischen Heerbannes gegen den schnell beseitigten Usurpator Simri, der das regierende Geschlecht Baesas gestürzt hatte, und wußte seine Herrschaft auch dem länger dauernden Gegenkönigtum Thibnis gegenüber durchzusetzen (I Kön 16 $_{8}$ ff). Für seine innere Politik ist bezeichnend die Gründung der neuen Hauptstadt ¶ Samaria ($_{24}$), nach außen hin die Zurückdrängung der ¶ Moabiter (¶ Mesa-Inschrift; vgl. II Kön 3 $_{4}$), die Einleitung der Kämpfe gegen das ¶ Aramäer-Reich von ¶ Damaskus (I Kön 20 $_{34}$) und die Anbahnung enger Beziehungen zu dem Königshaus von Tyrus (16 $_{31}$). Die Kraft seiner Herrschaft wirkt darin nach, daß sein Geschlecht ein halbes Jahrhundert lang den Thron behauptete (¶ Ahab), und daß die Assyrer selbst später noch (¶ Jehu) das Reich Israel als sein Haus (bīt Humria) ansahen.

Vgl. die Darstellungen der Geschichte ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern; — RE [3] XIV, S. 372 ff. **Alt.**

On, griechisch Heliopolis, keilschriftlich Ana (später Unu), koptisch On, Hauptstadt des 13. unterägyptischen Gaues, etwa 10 km nordöstlich von Kairo. On war in der älteren Zeit der Sitz der einflußreichsten Priesterschaft Aegyptens, die zum erstenmale eine einheitliche Zusammenfassung der vielverzweigten ägyptischen Götterwelt versuchte, und gehörte immer zu den bekanntesten Städten des Landes (vgl. Ezech 30 $_{17}$). In On wurde (nach Ed. Meyer) im Jahre 4241 v. Chr. der ägyptische Kalender eingeführt (¶ Aegypten: I, 1; ¶ Chronologie: II, 2 a), der später von Cäsar übernommen wurde und so auch unserem heutigen Kalender zugrunde liegt. Ueber den Lokalkult von On und die Eigenart seiner Heiligtümer vgl. ¶ Aegypten: II, 2 a. Nach israelitischer Tradition wird Asnath, die Gattin ¶ Josephs, als eine Tochter des Hohenpriesters von On bezeichnet (Gen 41 $_{45.\,50}$. 46 $_{20}$).

Pieper: Heliopolis in Pauly-Wissowa VIII, Sp. 49 f; — RE [3] XIV, S. 374 f. **Ranke.**

Onān, ein altes, früh zugrunde gegangenes Geschlecht in Juda; in der Stammessage von Juda (Gen 38) Sohn Judas. Er weigert sich nach dieser Sage, der Sitte der ¶ Leviratsehe entsprechend, seinem verstorbenen Bruder mit dessen Witwe Thamar Kinder zu zeugen, und wird daher von Jahve getötet. Seine Sünde ist also nicht sowohl die nach seinem Namen genannte (Onanie), sondern vielmehr Lieblosigkeit gegen seinen Bruder. **Gunkel.**

Oncken, Johann Gerhard (1800—84), Begründer des deutschen Baptismus (¶ Baptisten, 2 b). * in Varel (Oldenburg), kam er mit 14 Jahren nach Leith (Schottland), 1819 nach London, wo er unter der Predigt eines Methodisten über Röm 8 sein Christuserlebnis hatte. 1823 durch die Continental Society (Bibelgesellschaft) nach Hamburg gesandt, gründete er hier 1824 eine Sonntagsschule, deren Protektor Pastor ¶ Rautenberg und deren Mitarbeiter J. H. ¶ Wichern wurde. 1828 wurde O. Agent der Nationalen Bibelgesellschaft von Schottland. Sein Bibelstudium brachte ihn dann in Konflikt mit Kindertaufe und Staatskirchentum. 1834 von Prof. Sears aus Amerika in der Elbe getauft, stand er seit 1835 im Dienste der American Baptist Missionary Union, gründete 1839 die erste Baptistengemeinde in Dänemark, 1845 in Holland, 1847 in Schweden, 1847 in Oesterreich, 1858 in Polen, 1860 in Lettland, 1863 in Rußland, Rumänien und Böhmen. Er war von hinreißender Beredsamkeit, ein umsichtiger Organisator, der erfolgreiche Erzieher eines jungen Predigergeschlechts. Der 1836 von ihm gegründete „Hamburger Traktatverein", entwickelte sich zu dem durch seine ¶ Spurgeon-Schriften weithin bekannten „Verlagshaus der deutschen Baptisten" (seit 1898 in Kassel).

Th. Duprée: Ein Bahnbrecher für biblische Wahrheiten, 1900; — Ed. Scheve: Dem Herrn hintennach sehen, 1908; — RE [3] XIV, S. 375 ff. — Vgl. Literatur zu ¶ Baptisten. **Hoefs.**

Onias (hebräisch Choni), jüdischer Personenname der hellenistischen Zeit, insbesondere Name einer Reihe von Hohenpriestern: 1. O. I., 309—265 v. Chr. (Josephus Ant. 11, 8 $_{7}$; 1 Makk 12 $_{7.\,8.\,20}$). — 2. O. II., Enkel des vorigen, um 240 v. Chr. (Josephus Ant.

12, 4 1 f). — 3. O. III., um 175 v. Chr. (Dan 9 26; 11 22; Josephus Ant. 12, 4 10; 12, 5 1). — 4. O. IV., Sohn des vorigen, Gründer des Tempels zu Leontopolis (¶ Diaspora: I, 2); Josephus Ant. 12, 5 1; 9 7; 13, 3 1). — 5. O., jüdischer Feldherr des Ptolemäus VI (Josephus gegen Apion II, 5). — 6. O., der Kreiszieher, um 100 v. Chr., als Beter um Regen berühmt (b. Taanith 19 a; Josephus Ant. 14, 2 1).

Schürer I, 1901 3. 4, S. 182. 194—196. 215. 237; III, 1909 4, S. 42. 131. 144 ff. — Zu Nr. 6 vgl. P. Fiebig: Jüdische Wundergeschichten, 1911, S. 14 ff; — J. Hamburgers Realenzyklopädie des Judentums II, 1896, S. 440. **Fiebig.**

Ontologie ist Wissenschaft vom Sein oder Wesen. Sie sucht das im Wechsel Dauernde, das in aller Vielheit Einheitliche, das den Erscheinungen Zugrundeliegende zu erfassen. In diesem Sinne bezeichnet ¶ Plato die ¶ Ideen als das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν). Ebenso ist das Thema der O. durch den Begriff einer „ersten Philosophie" im Sinne des ¶ Aristoteles umschrieben und wurde später mit dieser gleichgesetzt. Der Ausdruck findet sich nach Eisler zuerst bei R. Goclenius (1547—1628) in seinem Lexicon philosophicum (1613). J. Clauberg (1622 bis 1645) braucht O. synonym mit Ontosophie. So lautet der Titel seiner 1694 veröffentlichten Schrift „Ontosophia, quae vulgo Metaphysica vocatur". Ihr Thema ist das ens in genere. Als erster Teil der ¶ Metaphysik erscheint dann die O. im System der Philosophie von Christian ¶ Wolff und seiner Schule. Wolff definiert sie als „pars illa philosophiae, quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit" (Philosophia rationalis sive Logica, ed. altera 1732, § 73). 1728 veröffentlichte er eine „Philosophia prima sive ontologia, qua omnis cognitionis humanae principia continentur". Aus Wolffs Schule sei nur noch A. G. Baumgarten genannt, in dessen von ¶ Kant als Kompendium für seine Vorlesungen benutzter „Metaphysica" in § 4 sich die Definition findet: „Ontologia (die Grundwissenschaft; ontosophia, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generaliorum" (ed. V, 1763). Die Methode dieser O. ist aprioriſch und wurde von Kant als „die Wissenschaft der Dinge aus Begriffen" charakterisiert. Dieser hat in seiner Dissertation vom Jahre 1770 noch die Möglichkeit eines usus dogmaticus der Vernunft und damit die Möglichkeit einer O. anerkannt (a. a. O. § 9). In den 1821 veröffentlichten, allerdings nicht sicher datierbaren „Vorlesungen über die Metaphysik" bildet die O. den ersten Teil der Metaphysik und wird „allgemeine Wesenlehre" genannt. In der „Kritik der reinen Vernunft" wird dann die Möglichkeit einer O., „welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben" bestritten; an ihre Stelle tritt eine bloße Analytik des reinen Verstandes. ¶ Hegel kritisiert an der Wolffschen O., daß sie kein Prinzip gehabt und deshalb die Bestimmungen des Seins nur empirisch aufgezählt habe (Enzyklopädie § 33). Seine Stellung wie überhaupt die des nachkantischen ¶ Idealismus zur O. ist durch die Methode der transzendentalen Deduktion der Grundbegriffe des Seins aus dem ¶ Absoluten gegeben.

In der Gegenwart haben ontologische Probleme eine Erneuerung erfahren. F. Brentano, Husserl, N. Hartmann, Heidegger bemühen sich in verschiedener Weise um die Erneuerung einer O. ¶ Brentano betont im Gegensatz zu Kants Subjektivismus, daß dem Vorgestellten immer ein „Etwas" entsprechen müsse, unabhängig von der Frage, ob es existiere oder nicht. ¶ Husserl nennt die O. im Sinne seiner phänomenologischen Terminologie (¶ Phänomenologie) eine „Wesenswissenschaft". Sie wird weiter bestimmt durch ihr Verhältnis zu den Tatsachenwissenschaften. „Jede Tatsachenwissenschaft hat wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen O.en". Diese werden regionale genannt, z. B. entspricht eine O. der Natur allen naturwissenschaftlichen Disziplinen. Sie zerfallen weiter in die formale und die materialen O.en. Erstere wird von den letzteren dadurch geschieden, daß sie sich nur mit der Wesensform beschäftigt, die auf alle Wesen paßt, sie ist „leere Form von Region überhaupt" und schreibt den materialen O.en eine gemeinsame Verfassung vor. „Beispiele logischer Kategorien sind Begriffe wie Eigenschaft, relative Beschaffenheit, Sachverhalt, Relation, Identität, Gleichheit, Menge, Anzahl, Ganzes und Teil, Gattung und Art usw." Die material-ontologischen Disziplinen behandeln alle Wesensartungen einer bestimmten Region, z. B. der der Naturgegenständlichkeit. Als material-ontologische Ausdrücke werden genannt: „Ding, Figur, Ursache." Neuerdings bezeichnet Husserl die „formale O." als „eine apriorische Wissenschaft von Gegenständen überhaupt" und trennt sie von einer „reinen Mathematik der Widerspruchslosigkeit" einerseits und einer Wissenschaftslehre anderseits. — N. ¶ Hartmann tritt für eine neue „kritische O." ein. Sie ist nicht zu verwechseln mit der vorkantischen, die eine Logik des Seins sein wollte. Aber Kants Kritik ging zu weit; die Aufgabe ist „seine negative O. in eine positive umzuwandeln". Ihre These lautet: „Es gibt ein reales Sein außerhalb des Bewußtseins, außerhalb der logischen Sphäre und der Grenzen der ratio; die Objekterkenntnis hat Beziehung zu diesem Seienden und gibt ein Stück von ihm wieder ..., aber das Erkenntnisbild deckt sich mit dem Seienden nicht." Diese neue O. kann in historischer Besinnung als eine Synthese zwischen der Kantischen ¶ „Idee" und dem Transzendenzgedanken der alten synthetischen O. bezeichnet werden. Nach ihrer allgemeinen Tendenz soll diese O. nicht nur der Erkenntnis, sondern einer allseitig orientierten Weltanschauung die Grundlage geben. — Ueber ¶ Heidegger vgl. den betr. Artikel.

R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 1929 4, S. 344 ff; — P. Brosch: Die Ontologie des Johannes Clauberg, Diss. Greifswald 1926. — Außer der bei ¶ Brentano, ¶ Husserl, N. ¶ Hartmann, ¶ Heidegger angegebenen Literatur vgl. noch E. Husserl: Formale und transzendentale Logik (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung X, 1929); — M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929. **Menzer.**

Onus ecclesiae, eine 1519 geschriebene, zuerst 1524 (dann öfter) anonym erschienene Schrift, die wahrscheinlich Berthold Pürstinger (Pirstinger), gewöhnlich B. von Chiemsee genannt (¶ Bayern: I, 2 a), zum Verfasser hat, bekannt durch seine antilutherische „Tewtsche Theologey" von 1527. Seit 1549 indiziert, unter Benedikt XIV wieder freigegeben, enthält die Schrift ihrem Titel entsprechend (onus = das drohende Orakel, die der Christenheit drohende Strafe für ihre Sünden), eine düstere Schilderung der kirchlichen und sittlichen Zustände des 16. Jhd.s, die das Ende der Welt herbeiführen werden. In dem neuen ¶ Karl (V) erblickt der Verf. bereits den Endkaiser. Döllinger (s. Lit.) hat die Schrift deshalb als das letzte Stück der mittelalterlichen Kaiserprophetie bezeichnet. Sie ist daneben als zeitgeschichtliche Quelle bedeutsam.

H. Werner: Die Flugschrift „O. e." (1519), 1901 (vgl. W. Köhler in ThR V, 1902, S. 16 ff); — RE 3 XVI, S.

307 ff; Pürstinger; — J. v. Döllinger: Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit (Historisches Taschenbuch F. 5, 1. Jahrg. 1871, S. 360). — Zur Verfasserfrage vgl. noch O. Clemen: HZ 88, 1902, S. 362; — L. v. Pastor IV 1, 1906, S. 200 Anm. 2. **K. D. Schmidt.**

van Oordt, Joan Frederik (1794—1852), holländischer evg. Theologe, zu der ¶ Groninger Schule gehörend, * in Rotterdam, studierte in Utrecht (van ¶ Heusde), 1819 Pfarrer (zu Nederlangbroek, Alkmaar, Utrecht), 1829 Professor der Theologie zu Groningen, wo er 1835 mit P. ¶ Hofstede de Groot und L. G. ¶ Pareau die Groninger theologische Gesellschaft gründete. 1839 nach Leiden berufen, wußte er unter den Studenten neues Leben zu erwecken (D. ¶ Chantepie de La Saussaye).

Vf. u. a. Oratio de eloquentiae sacrae natura (Antrittsrede), 1832; Gedenkboek betrekkel. den terugtocht der Studenten van Groningen en Franeker, 1832; Het kruis van Christus. Achttal leerredenen, 1843; Nog een woord over de z. g. Groninger School, 1843; Brief aan den Hoogleeraar W. A. van Hengel, 1847; Nagelaten leerredenen, 1853. — Ueber van O. vgl. N. C. Kist: Woorden bij het Graf van J. F. v. O., 1852; — L. G. Pareau: Een Woord over J. F. v. O. (Waarheid in Liefde, 1853, S. 203 ff); — H. M. C. v. Oosterzee: Het Beeld van J. F. v. O., 1853. **Brouwer.**

Oort, Henricus (1836—1927), holländischer evg. Theologe, * zu Eemnes, 1860 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk in Santpoort, 1873 Professor für orientalische Sprachen und Philosophie am Athenäum in Amsterdam, 1875 Professor für Hebräisch und israelitische Altertumskunde an der Universität Leiden, 1907 emeritiert. — ¶ Moderne Richtung in Holland.

Weitverbreitet ist seine Bibel voor jongelieden (1871—73; ergänzt durch eine volkstümliche Darstellung der Geschichte Israels: De laatste eeuwen van Israels volksbestaan, 1877/78). — Vf. außerdem u. a.: De dienst der Baalim in Israel, 1864; Het menschenoffer in Israel, 1866; Jeremia in de lijst van zijn tijd, 1866; Evangelie en Talmud, 1881; Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke geschiedenis, 1884; Platen-atlas tot opheldering van Bijbelsche oudheden, 1907 (mit ¶ Wildeboer); Ons leven met God, 1907 [4]; De bergrede, 1905; Wat weten wij van Jezus, 1911; Het Christendom, dat kommt, 1918. — Mit ¶ Kuenen u. a. arbeitete O. an der Neuübersetzung des AT.s: Het O. T. opnieuw uit den grondtekst overgezet et met inleidingen en aanteekeningen voorzien (2 Bde., 1898—1901; „Leidener Uebersetzung des AT.s"; ¶ Bibelübersetzungen: V, 3 b); in derselben Weise hat O. das NT übersetzt (1912). — Vgl. C. E. Hooykras: Levensbericht van H. O., 1929. **Broekman.**

van Oosterzee, Johannes Jacobus (1817 bis 1882), holländischer evg. Theologe; 1841—63 Pfarrer in der Ned. Herv. Kerk, 1863 Professor der Theologie in Utrecht. Zuerst Anhänger der ¶ Schleiermacher'schen Gefühlslehre, schloß v. O. sich mit ¶ Doedes der Erweckungsbewegung an und wurde mit ihm das Haupt der Utrechter (gemäßigten) Orthodoxie, einer biblisch-apologetischen Richtung, die sich von dem Konfessionalismus ebenso scharf schied wie von dem Liberalismus. — ¶ Niederlande, 6 a; ¶ Bibelwissenschaft: II, 4 b.

Vf.: Het leven van Jesus, (1846—69) 1873 [2]; Over de waarde van de Handelingen der Apostelen, 1846; Christelijke Dogmatiek, (1870/72) 1876 [2]; Bijbelsche Theologie des Nieuwen Verbonds, (1867), 1872 [2]; Praktische Theologie, 2 Teile, 1877—78; Verspreide Geschriften, 3 Teile, 1877—80; Wijsbegeerte van den Godsdienst, 1881; Leerredenen (große Predigtsammlung), 1846 bis 1883; posthum: Uit mijn levensboek, 1882. — Ueber v. O. vgl. A. W. Bronsveld: J. J. v. O. (in der Sammlung Mannen van beteekenis), 1882; — W. Francken: Levensschets van J. J. v. O. (in: de Handel. van de Ned. Maatschappij van Letterkunde, 1883; — RE [3] XIV, S. 379 ff. **Broekman.**

Opfer.

I. Religionsgeschichtlich; — II A. Im AT; — II B. Im NT; — III. Dogmengeschichtlich; — IV. Ethisch.

Opfer: I. Religionsgeschichtlich.

1. Das O. als Kraft; — 2. Das O. als Gemeinschaftsstiftung; — 3. Das O. als Gabe; — 4. Rückgang des O.s und Ersatz-O.

1. Bei der unendlichen Fülle und Vielgestaltigkeit von O.praktiken dürfte es von vornherein verfehlt sein, das gesamte O.wesen auf einen Generalnenner bringen zu wollen. In ihrer Verallgemeinerung müßte denn auch schon die verbreitetste Auffassung des O.s als einer Gabe an das Numen daran scheitern, daß bei weitem nicht alle primitiven Riten, die uns als O.riten anmuten, ein übersinnliches Wesen als Empfänger voraussetzen (¶ Kultus, 1), wenn sie nachträglich vielleicht auch an den Kult eines solchen angeschlossen worden sind. Von Haus aus wurzeln sie zumeist überhaupt nicht in personalistischer Auffassung des Uebermenschlichen, sondern in rein dinglich-dynamistischen Voraussetzungen: im O. ruht eine Kraft, und durch das O. wird eine Kraftwirkung (¶ Magie, 1) ausgeübt. Diese kann positiver oder negativer Art sein. Ersteres ist z. B. der Fall, wenn die alten Mexikaner der Sonne das Herz der Geopferten (¶ Menschenopfer, 1 a) darbrachten, um durch die Zufuhr der in ihrem Blut schlummernden Lebenskräfte die Lebenskraft der Sonne selber zu stärken (AR XXV, S. 44), oder wenn die alten Peruaner Meerschnecken, in denen nach ihrer Meinung etwas von der Wasser erzeugenden Kraft des Meeres lag, Quellen oder den sie bewohnenden Geistern opferten, um solche Kraft auf sie zu übertragen und sie dadurch in Stand zu setzen, immer zu fließen (S. 45), oder wenn wie beim Ferkel-O. der griechischen Thesmophorien das Blut der Geopferten das magische Düngemittel ergab, das dem Boden Fruchtbarkeitskräfte mitteilen sollte. Entsprechende negative Kraftwirkung versprach man sich von den mannigfachen in die Kategorie der Reinigungsmittel gehörigen O., die wie ein Schwamm, mit dem man einen Tisch abwischt, anhaftende Unreinheit aufnehmen sollten und dann vernichtet wurden (Reinigungs- und Vernichtungs-O.). Man versteht, daß während sonst zu O.n in der Regel möglichst reine, tadellose Tiere und Menschen verwendet wurden, es in diesem Falle auf Reinheit und Fehlerfreiheit nicht ankam, so daß hier als O. (wie beim griechischen Targelienfest) ein verurteilter Verbrecher, oder ein unreines Tier wie Hund und Esel erscheinen kann. So feierten die Römer das „Augurium Canarium", das in einem O. rötlicher Hunde bestand: die Tötung der mit dieser Farbe den den Saaten gefährlichen Sonnenbrand darstellenden Tiere sollte die Glut der Sonne unschädlich machen. Analog war der an den römischen Robigalia geopferte Hund Erscheinungsform des zu vernichtenden Getreiderostes (AR XIII, S. 504). Der vedische Inder, der die Keuschheit verletzt hatte, mußte einen Esel auf einem Kreuzweg opfern: durch die Tötung des geilen Tieres sollte der gefährliche Sündenstoff entfernt werden (Chant [4] II, S. 47). Das O. spielt in diesen Fällen die Rolle des ¶ Sündenbockes.

Hat man einmal die Bedeutung dynamistischer Auffassungsweise für den O.gedanken erfaßt, so wird von hier aus außerordentlich viel verständlich, vor allem die ungeheure Rolle, die das ¶ Blut als besonderer Kraftträger im O.wesen zu spielen berufen war. So führt der Primitive dem Steinfetisch durch Beschmieren mit O.blut erhöhte Kraft zu; so reiben die Dajaks auf Borneo mit O.blut

ihre Waffen ein, um sie zu stärken (AR XVI, S. 209); so brachte das Blut des im Tempel des Apollo Pythäus allmonatlich geschlachteten Widders die Orakel spendende Jungfrau in Verzückung (Pausanias II, 24, 1); so gibt in der Odyssee (XI, 152 ff) den Seelen der Verstorbenen der Genuß von O.blut neues Bewußtsein; so werden in Indonesien mit dem Blut des O.tieres Kranke bestrichen, um zu genesen (AR XVII, S. 586); so gewann für den Slaven ein Treueid an Kraft, wenn sich seine Kontrahenten mit dem Blut des O.tieres beschmiert hatten (Chant[4] II, S. 531). Entsprechend negative Kraftwirkung ist es, wenn im Ritual der Magna Mater (¶ Mysterien, 5) die Taufe mit dem Blut des geschlachteten Stieres den Mysten von Sünden befreien sollte oder es zur Reinigung eines durch Blutvergießen befleckten römischen Heeres genügte, es zwischen den blutenden Teilen des Lustrations-O.s hindurchzuführen (AR XVI, S. 314; vgl. XXI, S. 68 f). Eingeborene Borneos glauben begangene Sünde schon dadurch beseitigen zu können, daß sie die Türen ihrer Häuser mit dem Blut eines geopferten Schweines besprengen (AR XVII, S. 380). Im Zusammenhang solcher Gedanken wird der ganze ¶ Abwehr-Charakter vieler O. verständlich. So wehren bei den Wadschagga (in Ostafrika) bei drohender Kriegsgefahr blutige O. an den Landesgrenzen dem Feinde den Eintritt (AR XII, S. 98; vgl. die Bedeutung des Passahblutes, Ex 12_{22} ff). Und wie das O. einerseits Macht hat, Geister abzuhalten, so anderseits, sie anzulocken, und der Gedanke der Epiphanie des Gottes beim O. hat seine letzte Wurzel in der dem O. immanenten rein magischen Kraft.

Dabei ist Blut natürlich nicht der einzige Kraftträger, der gewissermaßen das Geheimnis der Wirkungskraft des O.s ausmacht. Neben ihm erscheint als solcher vor allem (als Verdichtung krafthaltigen Hauches; ¶ Atem) das gesprochene Wort, der O.spruch wie brahman (das von Haus aus den O.-spruch bezeichnet; ¶ Formeln: I, 2). Nun läßt sich gerade an der Geschichte dieses Begriffes der religionsgeschichtliche Vorgang studieren, wie, dank seiner Krafthaltigkeit, das O.mittel mit der Zeit selber deifiziert und zu einem Mittelpunkt eigener kultischer Verehrung werden kann (so z. B. auch im Falle des indischen Soma, des O.trankes, oder Agnis, des O.feuers). Ueberhaupt reicht die Macht des O.s aus dem Mikrokosmischen ins Makrokosmische hinüber. Indischen Spekulationen vor allem war es vorbehalten, sich in derartigen Gedanken zu ergehen. Sie identifizieren das O. nicht nur mit den Menschen und den Göttern, sondern mit dem Jahr, mit den Jahreszeiten, ja mit dem Weltall, und schließlich wird auf das O. die Weltentstehung zurückgeführt, wozu ein Gegenstück bildet, daß der germanische Mythus von der Entstehung der Erde bei der Tötung des Urriesen, aus dessen Fleisch die Erde, aus dessen Blut die Gewässer wurden, mit der Teilung des O.tieres veranschaulicht wurde. So stark gilt auch im Germanischen, daß durch das O. das Ereignis „geschaffen wird" (vgl. Chant[4] II, S. 574 ff).

Eignet dem O. die magische Kraft, das Geschehen zu schaffen, so begreift sich zugleich seine Fähigkeit, dieses Geschehen irgendwie vorauszubilden, und auf diesem Gedanken beruht die gesamte O.schau (¶ Omen, 2b) — entsprechend dem Zusammenhang von Magie und ¶ Mantik (: 1). Da kann denn alles Zeichen gebend werden: schon die Art, wie das O.feuer flackert und die einzelnen O.teile ergreift und verzehrt, wie der Rauch aufsteigt, aber auch wie die Organe des O.tieres beschaffen sind (¶ Leberschau), und wie es sich beim O.vollzug benimmt (z. B. soll es nicht schreien; daher die Bevorzugung der Schafe, die stumm zur Schlachtbank gehen!). O.späne können Lose geben (vgl. Chant[4] II, S. 575) usw.

Aus dynamistischer Auffassung des O.s heraus wird schließlich eine Fülle von Einzelanschauungen und Detailbräuchen, die sich mit ihm verbinden, verständlich. So macht die Kraftgeladenheit (anders ausgedrückt: die Heiligkeit) des O.s, daß es gefährlich werden kann, mit ihm in Berührung zu kommen. Wehe dem, der unbefugt O. genießt! Die Wirkung kann der einer tötenden Medizin gleichkommen (kein Wunder daher, daß gerade in der geheimen ¶ Volksmedizin O.bestandteile für besonders wirkungskräftig gelten). Dem gefährlichen Kraftkontagium gegenüber bedarf es der Immunität, und gewonnen wird sie durch besondere ¶ Reinigungen und ¶ Weihen; vielfach auch sind es nur ganz bestimmte, im Geruch höherer Heiligkeit stehende Personen, die sich mit dem O. befassen dürfen, oft z. B. nur Männer. Auch darf das O. meist nicht in den Bezirk des profanen Lebens hinübergenommen werden: οὐκ ἐκφορά (= kein Hinaustragen) war Grundsatz griechischer O.praxis. Entsprechend sind die vielen Vorschriften, das O. an Ort und Stelle und in aller Eile zu verzehren, nichts von ihm übrig zu lassen usw. Auch auf die Wahl der O.tiere haben Vorstellungen dynamistischer Art eingewirkt. Der Gedanke eines gewissen Parallelismus der Kräfte, der sich im magischen Grundsatz des similia similibus (= Gleiches durch Gleiches) auswirkt, ist darin wiederzuerkennen, daß männlichen Göttern vorzugsweise männliche O.tiere, weiblichen weibliche darzubringen sind, daß auch die ¶ Farbe des O.tieres nicht gleichgültig ist, indem im Kult der Himmelsgötter im allgemeinen helle, im Kult der Unterweltsgötter dunkle Tiere bevorzugt werden; allerdings schlachtet der Regenmacher ein schwarzes O.tier — weil der Regenhimmel wiederum schwarz ist (Chant[4] I, S. 156). Auch kann die Zahl beim O., entsprechend der magischen Wirkung gewisser ¶ Zahlen, für den Erfolg bestimmend werden (vgl. AR XIV, S. 282. 443; Chant[4] II, S. 56) usw.

2. Aus der Auffassung des O.s als einer Kraft ließe sich allenfalls die Brücke schlagen zu einer andern Gesamtauffassung des O.s, wie sie namentlich Robertson Smith in seinem klassischen Werk über „Die Religion der Semiten" (s. Lit.), nur mit viel zu starker Einseitigkeit, vertreten hat: hier erscheint als Zentralgedanke des O.s die communio, d. h. die Stiftung einer Gemeinschaft (¶ Bund: I). Unendlich oft nämlich bildet die Haupthandlung des O.s die O.mahlzeit (¶ Mahlzeiten, kultische). Nun ließe sich, gerade wo das O. als kraftgeladen gilt, verstehen, daß der Mensch bestrebt ist, diese Kraft durch eigenen Genuß in sich überzuleiten. Zu ihrer eigentlichsten Bedeutung freilich gelangt die communio erst auf dämonistischer und theistischer Stufe, wo durch den O.genuß die Verbindung mit einem personenhaft vorgestellten Numen erstrebt und erreicht wird. Und das geschieht nirgends intensiver, als wo sich mit dieser O.handlung als ursprünglichste Vorstellung diejenige verknüpft, daß sich im O. das Numen irgendwie selber leibhaft verkörpert. Dieser Art war der Festritus von Magnesia: da wurde zu Anfang der Aussaat ein Stier eingekauft und dem Zeus Sosipolis geweiht; bei der Ernte wurde er geopfert und sein Fleisch unter alle Anwesenden verteilt: das bedeutete, da der Stier eine Verkörperung des Wachstums der Saat darstellte, eine communio mit dem Dämon des Wachstums (Chant[4] II, S. 300; ¶ Fruchtbarkeit). Bekannter ist die „Omophagie", der

zentrale Ritus der dionysischen Orgien (¶ Griechische Religion, 5 b), wobei die Gläubigen in ekstatischer Verzückung ein Tier, in das der Gott sich verkörpert haben sollte, zerrissen und roh verschlangen (S. 293). R. Smith berief sich besonders auf das von ¶ Nilus beschriebene Kamels-O. der Sarazenen, die das aus der ersten Wunde des Tieres hervorquellende Blut in größter Eile tranken, während sie zugleich mit ihren Schwertern den noch zuckenden Körper in Stücke zerhieben, um diese in wilder Gier roh zu verzehren.

Mag sich hier in der Tat noch der Gott selber in dem also genossenen Tier verkörpern (ohne daß man darum, wie R. Smith wollte, auf totemistische Erklärung zurückzugehen braucht), — das weit Gewöhnlichere wird dann mit fortschreitender Gottesauffassung die gemeinsame Mahlzeit von Gott und Mensch, wobei jener sich zunehmend mit dem kleineren Teile des O.s begnügen muß. Die enge Gemeinschaft, die in diesem Falle zwischen Gott und Verehrer gestiftet wird, schafft oder verstärkt zugleich die Gemeinschaft der menschlichen Verehrer untereinander (¶ Bund: I). So bleiben zwei Menschen, die einmal auf demselben Felle eines O.tieres gesessen haben, nach römischer Auffassung zeitlebens vereint (Chant[4] II, S. 450). Auch fehlt es nicht an Mitteln, die im O. angestrebte Gemeinschaft mit dem Numen nachhaltiger zu gestalten: so läßt im islamischen Heiligenkult der Opfernde die Abdrücke seiner blutigen Hände zurück, „gewissermaßen als Visitenkarte" für den Heiligen, damit dieser ihn ja nicht vergesse (AR VIII, S. 89)!

3. Neben dem Gesagten ist nun aber auch der Gesichtspunkt, daß das O. als Gabe an die Gottheit erscheinen kann, nicht zu vernachlässigen. Zunächst ist es schon auf profanem Boden weitverbreitete Sitte, vor den Höheren nicht hinzutreten, ohne ihm eine Gabe zu bringen: sie schafft den Zugang zu ihm und will ihn günstig stimmen, und die Uebertragung auf den Verkehr des Menschen mit dem Numen ist allzu natürlich, als daß man hier nicht eine der Wurzeln des O.s zu sehen hätte. Die Frage ist im Grunde nur, wo die ¶ Gabe als reine Gabe aufhört, und wo sie als O. anfängt. So wird dem Toten Speise und Trank, Kleidung u. a. aufs Grab gelegt, weil er dieser Dinge zum Fortleben bedarf sogut wie er sie im Leben benötigte. O. wird das alles erst vom Augenblicke an, wo der Totendienst in ¶ Totenverehrung überspielt, d. h. wo die Ueberlebenden vom Toten Segnungen erhoffen, die sie sich nicht selber zu geben vermöchten, Hilfe im Krieg, Heilung von Krankheit, Fruchtbarkeit des Ackers oder was immer. Es handelt sich um den bekannten Grundsatz des „do ut des", wie er sich ungeschminkt im brahmanischen Ritual äußert: „Hier ist die Butter, — wo sind deine Gaben?" Ein extremes Beispiel dieser Art ist das O. des Slaven, der die einem Baum geopferten Eier zurücknimmt, um sie erst dann zurückzugeben, wenn der Empfänger ihm seine Gegner geschädigt hat (Chant[4] II, S. 536). Auf dem Boden eines solchen, oft genug durch ein förmliches O.gelübde (¶ Gelübde, 1) abgeschlossenen Handelsgeschäftes wird das O. zuweilen zum richtigen Loskauf, zum Lösegeld, als das es z. B. in babylonischen Bußpsalmen gerne erscheint (Chant[4] I, S. 579). Aber es wäre eine in ihrer Einseitigkeit unrichtige Beurteilung des Gaben-O.s, wollte man es nur unter den Gesichtspunkt des Eigennutzes stellen. Freilich wird gesagt werden dürfen, daß das in diesem Zusammenhang zu nennende Dank-O., das, wo immer es auf Grund einer Erfahrung persönlicher oder nationaler Hilfe dargebracht wird, in tausendfacher Variation vorkommt, selten sozusagen in Reinkultur erscheint. Was es mehr oder minder deutlich meist zugleich bezweckt, ist Erhaltung der göttlichen Gunst, z. B. in bezug auf die Segnungen des Ackers, und gerade hier sieht man leicht genug wieder einen dynamistischen Untergrund durchscheinen: der Teil, als O. dargebracht, verbürgt kraft magischen Zusammenhanges das Wiederkommen des Ganzen. Aber nicht nur das: Dem ursprünglichen Sinne des O.s als Gabe wird man nicht gerecht ohne die Erkenntnis, daß nach ursprünglicher Auffassung zwischen Gabe und Geber ein geheimnisvoller Zusammenhang besteht, der auch fortwirkt, nachdem sich der Geber der Gabe entäußert hat (vgl. ¶ Gaben), so daß er sich durch sie in des Empfängers Gewalt begibt. Darum das Bestreben, diesem etwas darzubringen, was ihm möglichst wohlgefällig ist, damit er solche Gewalt zugunsten des Gebers anwende. Zu dem der Gottheit Wohlgefälligen gehört vor allem das ihr Notwendige wie Speise und Trank, ohne die sie nicht fortexistieren könnte (das O. also Nahrung der Gottheit!).

Vermag das O. als Gabe das Numen zu erfreuen, so ist selbstverständlich, daß es vor allem da seine Anwendung findet, wo ohne Beschwichtigungsmittel eine unfreundliche oder gar gefährliche Gesinnung des Numens zu befürchten wäre. Dahin gehören schon die mannigfachen O. beim Ueberschreiten der ¶ Schwelle (Tür-O.) oder der ¶ Grenze (die διαβατήρια der Griechen), dahin das ¶ Bau-O. und das Brücken-O. (¶ Brücken). Entsprechend wird in Polynesien bei einer Mondfinsternis dem Dämon, als dessen Versuch, den Mond zu verschlingen, sie gedeutet wird, ein hervorragender Zauberer geopfert, um den Dämon zu veranlassen, seine Beute freizugeben (AR XV, S. 467). Will bei den Ewe- und Tschi-Negern ein junger Mann heiraten, so muß er erst seiner einstigen Frau, mit der er in einem jenseitigen Leben verheiratet gewesen sein soll, eine Lehmfigur in Menschengestalt als Symbol errichten und ihr von Zeit zu Zeit opfern; sonst befürchtete man von ihrer Eifersucht eine Störung des ehelichen Lebens (AR VIII, S. 112).

Erst recht aber sieht man die Rolle des Versöhnungs- und Sühn-O.s entwickelt, wo man sich durch irgendeine besondere Begebenheit bewußt wird, durch eigenes mißfälliges Tun den Zorn der Gottheit heraufbeschworen zu haben. Hier gehen Sühn- und Sünd-O. ineinander über. Nur daß bei ¶ Sünde (: I) nicht schon gleich an ethische Vergehungen gedacht zu werden braucht; ein bloßes kultisches Versehen kann bereits genügen; darum ist man z. B. beim vedischen O. ängstlich darauf bedacht, wo irgendein Ereignis seinen Gang stört, durch besondere Sühnehandlungen die Sache wieder gut zu machen (AR XVIII, S. 487).

4. Auffällig ist, wie lange sich — durch die verschiedensten Stadien hindurch — die Vorstellung erhält, daß Numina die O. selber genießen. Bald holen sie sich das Dargebrachte in eigenster Person, etwa affengleich von einem Baume sich herablassend (so bei einem Bantuvolk; AR XIV, S. 476) oder, vom lieblichen Duft angelockt, wie Fliegen über dem Opfernden sich sammelnd (so in der Sintflutepisode des ¶ Gilgamesch-Epos; ¶ Babylonien: II, 10 bγ); bald schicken sie ihre himmlischen Boten, das Fleisch von den Altären zu holen (AR XII, S. 168); bald lassen sie sich am bloßen Duft des O.s genügen (vgl. Gen 8 21). Noch der japanische Shintōtheologe Hirata meinte, man könne sich durch einen Vergleich der vom Göttersims genommenen Nahrung mit anderer Nahrung davon überzeugen, daß von jener die übersinnlichen Empfänger schon etwas vom

Duft für sich genommen hätten (AR XVII, S. 270). Unverkennbar ist die Tendenz, den göttlichen O.genuß mit der Zeit zu entmaterialisieren: was das Numen vom O. zu sich nimmt, ist sozusagen seine bloße Essenz. Man vergleiche das lehrreiche Bekenntnis eines Eingeborenen am Kilimandscharo: Wir Gebenden genießen das ganze Fleisch samt dem Blut. Was aber die Geister anbetrifft, so ist deren Teil das „Leben" der Ziege, das ein Schatten ist; das gelangt zu ihnen hin und stellt die ihnen entsprechende Ziege dar (AR XIV, S. 175 f). Kein Wunder, wenn er unmittelbar fortfährt: „Auch wenn ich den Geistern ein mageres Stück Kleinvieh schlachte, so sehen sie darob nicht scheel".

In der Tat ist hier der Punkt erreicht, wo sich an der eigentlichen O.materie, unbeschadet ihrer Wirkung auf die Geister oder Götter, sparen ließ. Das braucht nicht so weit getrieben werden wie bei den Batak auf Borneo, die den Geistern ein Schwein als O. versprechen, aber ihnen nur ein Ei geben (Chant[4] I, S. 186). Das Gewöhnlichere ist, daß an Stelle des O.s in natura seine bloße Abbildung tritt. So besonders in Aegypten und in China. Zwar erwartete man dort, das O.gebet werde die nur bildlich dargestellte Ueberfülle des O.tisches zur Wirklichkeit werden lassen, und hier sollten die aus Papier gefertigten Gegenstände, vorab Papiergeld, durch Verbrennung den Uebersinnlichen in unsinnlicher, ihnen adäquater Form leichter zugeführt werden. Aber diesen ursprünglich gewiß ernstgemeinten Theorien zum Trotz ist mit solchen Praktiken doch schon der Weg betreten, der dem Niedergang und schließlich der Aufhebung des äußeren O.s entgegenführen sollte. Er führt über die allerhand Ersatz-O., die naturgemäß in erster Linie das ¶ Menschenopfer und anderweitig kostbare und schwer darzubringende O. abzulösen berufen waren: der Widder tritt an Stelle Isaaks, die Hinde an Stelle Iphigeniens und ein andermal, wiederum in Aulis, an Stelle der Jungfrau, die Agesilaus opfern sollte. Aber auch ein Mensch kann an Stelle eines andern treten. Für gewöhnlich ist es das weniger wertvolle Leben, das für das wertvollere geopfert wird (vgl. z. B. AR XXV, S. 48). Sonst kann eine Milderung in symbolischer Tötung bestehen: so, wenn im Heiligtum der Artemis Tauropolos zu Halai ein Mensch als Schlacht-O. zum Altar geführt und ihm nur die Haut des Halses mit einem Schwert geritzt wurde, damit wenigstens etwas Menschenblut floß (AR XIII, S. 500). Auch das Abschneiden der Stirnhaare der O.tiere sowie das Haar-O. an Tote und Götter (¶ Haar) wird mit Recht als Stellvertretung eines vollen Tier- oder Menschen-O.s erklärt (AR XX, S. 418), und beim ver sacrum der Römer war, daß die Menschen nicht wie die Tiere getötet, sondern des Landes verwiesen wurden, nur Milderung ursprünglich allgemeiner Tötung, was wohl noch dadurch bestätigt wird, daß die Ausgewiesenen sich verhüllen mußten (Chant[4] II, S. 455). Wie anderswo wurde in Japan die furchtbare Sitte des einstigen „Menschenzauns" um das Grab eines Vornehmen mit der Zeit dahin gemildert, daß mit dem Toten nur tönerne Menschenfiguren begraben wurden. Das schließt nicht aus, daß die unter dem Namen junshi bekannte Totennachfolge, d. h. das Mitsterben von Vasallen beim Tode des Herrn in der Form freiwilligen Selbst-O.s, sich trotz häufiger Verbote bis in Japans historische Zeit erhalten hat, ja daß man noch 1912 ein Beispiel des junshi erleben konnte (Chant[4] I, S. 331). Dieser Widerspruch ist charakteristisch für die ganze Geschichte des O.s. Setzt sie sich doch recht eigentlich aus einem Widerspiel zweier Tendenzen, einer fortschrittlichen und einer konservativen, zusammen. Diese letztere entspricht nur einem Konservatismus, der religiösen und kultischen Bräuchen überhaupt im höchsten Grade eignet. Er erstreckt sich bis ins Kleinste und kann sich in so speziellen Zügen äußern wie z. B. dem, daß die römischen Vestalinnen die Speltkörner zum O.schrot nicht mahlen durften, sondern zerstoßen mußten (Chant[4] II, S. 456). Aber angestammte O.bräuche aufgeben, gilt, wo nicht als ausgesprochene Gottlosigkeit, zum mindesten als Torheit: mit diesem Wort benennt z. B. Hesiod die Vernachlässigung der O. (op. 135). Vom O. ausgeschlossen sein, konnte, z. B. bei den Kelten, als schwere, der Rechtsacht gleichkommende Strafe empfunden werden (Chant[4] II, S. 626). Umgekehrt wird, daß man opfern darf, gerne als Privileg betrachtet, und man sieht im O., das man der Gottheit darbringt, die größte Gabe, die diese selber dem Menschen geschenkt hat (vgl. noch P. ¶ Gerhardts: „Ich komme, bring und schenke dir, was du mir hast gegeben"). Das Festhalten am alten Brauch kann zu Kodifikationen führen, die (wie der ¶ Priesterkodex des AT.s, der Engishiki der Japaner, die Sūtras der vedischen Religion u. a.) ihn zu verewigen und durch allerhand Kasuistik zu vervollkommnen suchen, bis der O.apparat auf dem besten Wege zu sein scheint, ins Ungemessene zu wachsen (vgl. ¶ Formeln: I, 2).

Aber all diesem Konservatismus zum Trotz ist ein allmählicher Fortschritt vom Roheren zum Feineren, vom Niedrigeren zum Höheren, vom Sinnlicheren zum Geistigeren, ein Zug zur Reduktion, zur Besinnung auf die Hauptsache, auf das was nottut und worauf es letztlich allein ankommt, nicht zu verkennen. Vor allem ist es das Ethos, das immer vernehmlicher seine Stimme erhebt, um auf die Gesinnung des O.darbringers zu dringen (vgl. z. B. Platos Gesetze 716 e. f und dazu AR XIX, S. 490). Sünde kann es unmöglich machen, dem Gott genehme O. zu bringen (AR XX, S. 264). Aber auch rein religiöser mystischer Drang, sich auf dem Wege unmittelbarer Herzensfrömmigkeit der Gottheit zu nahen, wie in der indischen Bhaktireligion (¶ Hinduismus: I B, 1), wirkt umgestaltend auf den O.gedanken, und damit kann sich ein Stück rationalisierender Verstandeskritik verbinden wie bei Theophrast, der mit tiefsinniger Begründung das Tier-O. verwirft, es als spätere Entartung darstellend, weil er Achtung auch vor dem Tierleben heischt: die alten O.gaben, die in Früchten von der Erde bestanden, sollten von einem frömmeren Sinne zeugen (Chant[4] II, S. 405). Schließlich kann der äußere Gang der Geschichte, unter Umständen mit einem Schlage, die veränderten Verhältnisse schaffen, unter denen sich eine Umwandlung des O.s vollzieht. Wo durch politische Siege oder ähnliches eine neue Religion ihren Einzug hält, kann sie einer angestammten O.praxis den Riegel vorschieben. So läßt sich in Japan beobachten, wie der Buddhismus auf die alten Tier-O. der einheimischen Shintōreligion beschränkend einwirkte. In Gallien hatte um das Jahr 40 n. Chr. das alte Menschen-O. durch das Verbot der Römer plötzlich ein Ende, und dieselben Römer machten durch die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem dem jüdischen O. den Garaus.

Aber mit dem Aufhören des äußeren O.s konnte die Rolle des O.gedankens in der Menschheit nicht ausgespielt sein; von diesem Gedanken kommt sie nicht los, solange sich der Mensch auf die Kräfte besinnt, die wirksam werden müssen, um wahrhaft schaffende zu sein, und solange es wahr bleibt, daß er nichts er-

reicht, ohne etwas zu geben, ohne sich selber in einer Art heiliger communio dem hinzugeben, demgegenüber er einen Dienst hat.

Aus der fast unübersehbaren Literatur sei nur Einiges hervorgehoben: Chantᵉ, Register; — ERE XI, S. 1 ff (Sacrifice); — Georg Runze: Die psychologischen Motive der Opferbräuche (Zeitschrift für Religionspsychologie, hrsg. von Bresler II, 1909, S. 81 ff); — Derſ.: Ursprung und Entwicklung der O.gebräuche (Neue Weltanschauung, Monatsschrift für Kulturfortschritt I, 1908); — H. P. E. Hubert und M. Mauß: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (Année sociologique II, 1897 f, S. 29 ff); — Dieſ.: Mélanges d'histoire des Religions, Paris 1909; — G. A. Wilken: Eene nieuwe theorie over den oorsprong der offers (Verspreide Geschriften IV), Haag 1912; — G. van der Leeuw: Die do-ut-des Formel in der O.theorie (AR XX, 1920/21, S. 241 ff); — Joh. Warneck: Das O. bei den Tobabatak in Sumatra (AR XVIII, 1915, S. 333 ff); — A. Moret: Du sacrifice en Egypte (RHR LVII, 1908, S. 81 ff); — E. A. Wallis Budge: The Liturgy of funeral offerings, London 1909; — W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten (deutsch von R. Stübe), 1899; dritte englische Auflage hrsg. von Stanley A. Cook, London 1927; — Edm. Doutté: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1909, Kap. X: Le sacrifice; — H. Oldenberg: Die Religion des Veda, 1923³; — Derſ.: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1923³; — Derſ.: Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte, 1919; — A. Hillebrandt: Ritualliteratur, Vedische O. und Zauber, 1897; — P. Stengel: O.bräuche der Griechen, 1910; — L. R. Farnell: Sacrificial Communion in Greek Religion (Hibbert Journal II, 1903 f, S. 306 ff); — S. Eitrem: O.ritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915; — Th. Szymański: Sacrificia Graecorum in bellis militaria, Diss. Marburg 1908; — H. v. Fritze: Die Rauch-O. der Griechen, 1894; — C. Krause: De Romanorum hostiis, Diss. Marburg 1894; — W. Rist: Die O. des römischen Heeres, Diss. Tübingen 1920; — U. Jahn: Die deutschen O.gebräuche (Germ. Abh. 3), 1884. — Vgl. noch AR XIII, 1910, S. 126, und die Literatur zu ¶ Kultus und ¶ Feste: I. **Bertholet.**

Opfer: II A. Im AT.

1. Geschichtliche Entwicklung des O.s: a. Idee; b. Material; c. Anlässe; d. Arten; e. Personen und Orte der Darbringung; f. O. an fremde Götter; — 2. Systematische Aufzählung der O.: a. Tierische; b. Vegetabilische; c. Räucherwerk (Weihrauch); d. Weihgeschenke und Kultsteuern.

1. Wie die israelitisch-jüdische Religion überhaupt nur als eine sich geschichtlich entfaltende Größe begriffen werden kann, so gilt das auch von dem O.wesen, das einen sehr breiten Raum in ihr einnimmt. Die einzigen ausführlichen Angaben über die O., die spätvorexilischer, exilischer und nachexilischer Praxis und Theorie entsprechenden Vorschriften des ¶ Deuteronomiums und des ¶ Priesterkodex, erweisen sich schon bei oberflächlicher Betrachtung als Ergebnis einer längeren vor ihnen liegenden Entwicklung, und die immerhin nicht ganz wenigen älteren Nachrichten in den historischen und prophetischen Büchern, im „kultischen Dekalog" (Ex 34) und im ¶ Bundesbuch (Ex 20_{22}—23_{33}) sowie der Vergleich mit dem O.wesen anderer semitischer Völker, namentlich der nomadischen vorislamischen Araber einerseits (¶ Arabien: I) und der schon vor den Israeliten im Kulturland sitzenden Kanaanäer (¶ Kanaan: III) anderseits, erleichtert uns die Erkenntnis der Vorstufen. Besonders sind es die mannigfachen O.ideen, die nur aus der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion verständlich werden. Aber das gilt auch von den verschiedenen Angaben über das Material der O., ihre Anlässe, ihre Arten und die für ihre Darbringung in Betracht kommenden Orte und Personen. Schließlich lässt das AT, das im allgemeinen nur von O.n an Jahve spricht und jedenfalls dem Israeliten nur solche erlaubt, noch deutlich erkennen, daß die Israeliten nicht nur vor der Annahme oder der ausschließlichen Anerkennung des Jahve-Kultus (¶ Gottesglaube: II A, 1) anderen Gottheiten geopfert haben, sondern daß die Neigung dazu ihnen auch später geblieben ist.

1. a. Unter den sehr verschiedenartigen Opferideen hebt sich eine als die heraus, die in dem O.wesen der vorkanaanäischen Israeliten sicher nicht die einzige gewesen ist, aber doch sehr im Vordergrund gestanden haben muß: die Idee der durch das O. gestifteten Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch (vgl. ¶ Opfer: I, 2; ¶ Bund: II A). Die Hauptsache beim O. — und es gab damals fast nur Tieropfer — war das den Gott und die Opfernden vereinende Mahl, der gemeinsame Genuß des Fleisches und Blutes, wobei aber das ¶ Blut bald der Gottheit allein vorbehalten worden ist (¶ Mahlzeiten, 2). Eine aus dieser ältesten Zeit stammende Nachricht über das O. haben wir nicht; aber das in Kanaan eingewanderte Israel hat trotz seiner Bereitwilligkeit zur Uebernahme neuer Bräuche und Anschauungen doch vieles von den alten O.sitten zäh festgehalten, und die zu den neu übernommenen nicht passenden Elemente lassen sich mit Sicherheit als älteres Gut in Anspruch nehmen. So entspricht das I Sam 14_{33} ff beschriebene O. der Krieger Sauls dem, was wir uns als O.sitte des nomadischen Israel vorstellen müssen: an einem gerade zur Verfügung stehenden Steine werden Rinder, Schafe und Ziegen geschlachtet. Das Blut läßt man als Anteil der Gottheit auf den Stein oder den Boden laufen; das Fleisch essen die Opfernden. Beachtung verdient, daß hier von einer Verbrennung der Tiere oder auch nur ihrer Fettstücke nicht die Rede ist. Die Auffassung des tierischen O.s als eines die Gottheit mit den Menschen vereinenden Mahles hat sich, obwohl später andere Gedanken in den Vordergrund getreten sind, immer behauptet. Namentlich ist das Blut der Anteil der Gottheit geblieben, mag es auch allmählich mehr als Gabe an sie verstanden worden sein. Die Fortdauer alter Anschauungen zeigt sich auch darin, daß die der Auffassung des O.s als einer zum Zweck eines Mahles geschehenden Schlachtung entsprechende Bezeichnung des ¶ Altars (: II) als „Schlachtstätte" (mizbēaḥ) sich immer gehalten hat, obwohl später die Verbrennung des O.s als der wichtigste Akt galt und dem eine andere Benennung des Altars entsprochen hätte.

Diese Auffassung des tierischen O.s als eines zwischen Gott und Mensch Gemeinschaft stiftenden Mahles wird seit der Berührung Israels mit den Kanaanäern — die ihrerseits wieder von anderen Völkern und Kulten beeinflußt sein werden — in den Hintergrund gedrängt durch sein Verständnis als einer Gabe an die Gottheit (vgl. ¶ Opfer: I, 3). Das kommt in der jetzt üblich werdenden Sitte der Verbrennung des O.s oder seiner Fettstücke zum Ausdruck: durch den zum Himmel aufsteigenden Rauch wird der im Himmel wohnend gedachten Gottheit das O. zugeeignet. Bei den O.n vollends, die Israel eigentlich erst mit seinem Eintritt ins Kulturland kennen gelernt hat, den vegetabilischen (Mehl, Oel, Wein u. a.), steht der Gedanke der Gabe ganz im Vordergrund.

Daneben finden sich auch andere Gedanken, die bald mit jenen beiden verbunden sind, bald selbständig neben ihnen stehen. So erscheint das O. als Speisung der Gottheit, eine Vorstellung, die zunächst ganz real gemeint ist (vgl. ¶ Opfer: I, 3),

dann mehr zum Bilde verblaßt und so auch noch in Zeiten weiterlebt, deren Gottesauffassung längst über diese Vorstellung hinausgewachsen war (Lev 21 6). Nicht ganz selten ist die Versöhnung des erzürnten Gottes der Zweck des O.s (I Sam 3 14 26 19). Dabei wird in älterer Zeit die Gottheit auch wohl als grundlos zürnend gedacht; in jüngerer Zeit aber erscheint ihr Zorn als durch menschliches Vergehen (¶ Sünde: II) veranlaßt, so daß das O. den Charakter des Sühn-O.s erhält (vgl. ¶ Opfer: I, 3). Bei solchen O.n spielt dann der Gedanke der Stellvertretung eine Rolle: das Tier erleidet die Strafe, die eigentlich der Mensch verdient hätte, ein Gedanke, der trotz seiner späten Bezeugung (Jes 53 10 Lev 16 21 ff) doch auch schon für ältere Zeiten anzunehmen sein wird. Während gewöhnlich bei den als Gabe an die Gottheit verstandenen O.n das Positive, nämlich der Wert des Gegenstandes für sie, im Vordergrund steht, gibt es auch Fälle, in denen das Negative, nämlich die Aufgabe eines wertvollen Besitzes durch den Menschen, als das Entscheidende empfunden wird, das Wesen des O.s also in dem Verzicht des Menschen, in seiner Selbstverleugnung besteht. Solche Empfindungen verbinden sich namentlich mit dem O. von Kindern, des einzigen Kindes oder des erstgeborenen Sohnes (Gen 22 2 Richt 11 34 Micha 6 7; ¶ Menschenopfer, 2 b).

Das aus solchen und anderen — in ganz alte Zeiten zurückreichenden und darum nicht mehr deutlich erkennbaren — Vorstellungen entstandene israelitische O.wesen steht in dem ganzen uns quellenmäßig erfaßbaren Zeitraum, d. h. von der Zeit der „Richter" bis zum Ende des Tempelkultus im Jahr 70 n. Chr., im Mittelpunkt der israelitisch-jüdischen Religion (¶ Gottesdienst: II A, 1). Auch der leidenschaftliche Protest der ¶ Propheten gegen die O. (Amos 5 21 ff Jes 1 10 ff) und ihre stille Geringschätzung durch manche Psalmisten (Ps 51 17 ff) haben ihnen keinen Abbruch getan. Im Gegenteil: in der nachexilischen Zeit spielt das O. eine viel größere Rolle als vorher. Aber das scheint doch nur so. In Wahrheit bedeuten jene Aeußerungen von Propheten und Psalmisten, daß die Zeit der alten naiven O.übung, in denen die Kräfte, die das O. hervorgebracht hatten, wirklich lebten, einer neuen Religionsstufe Platz zu machen beginnt. Das nachexilische Judentum betrachtet die O. als etwas von Jahve Gebotenes, und ihre Uebung wird damit ein Erweis sittlichen Gehorsams. Als solche konnten sie auch auf einer Religionsstufe weiter bestehen, die grundsätzlich das O. überwunden hatte, und anderseits bedeutete die Zerstörung des Tempels und das Ende des O.kultus (¶ Gottesdienst: II A, 3) für eine derartige Religion keine Gefährdung ihrer Existenz mehr.

1. b. Wie die O.idee so hat auch das O. material im Verlauf der Geschichte nicht unwesentliche Veränderungen erfahren. Vegetabilien, als deren wichtigste für Palästina Mehl, Oel und Wein gelten müssen, können in der O.praxis des vorkanaanäischen Israel nur eine geringe Rolle gespielt haben und sind erst mit seiner Einwanderung in Kanaan zu den regelmäßigen O.n verwendet worden (vgl. Hosea 2 10 ff). O. von Aromata werden auch wohl dem nomadischen Israel nicht ganz unbekannt gewesen sein, aber ausgestaltet und verfeinert sind sie erst später. Die tendenziöse und darum nicht in allen ihren Angaben glaubwürdige Polemik der Propheten gegen die O. verdient doch in der Behauptung, daß das O.wesen des vorkanaanäischen Israel dem späteren gegenüber recht einfach gewesen ist, Zutrauen (Amos 5 25 Jerem 7 22). Auch in der Auswahl der opferbaren Tiere macht sich kanaanäischer Einfluß bemerkbar. Denn von den gewöhnlichen O.tieren — neben der Taube: Rind, Schaf und Ziege — sind Schaf und Ziege auch den Nomaden und Halbnomaden bekannt; aber das Rind, das Haustier des Ackerbauers, wird von den Israeliten wohl erst in Kanaan als Haus- und O.tier übernommen worden sein. So ist es denn auch kein Zufall, daß bei dem in die nomadische Zeit zurückreichenden Passahmahl (¶ Feste: II, 2 b) nur Lämmer von Schaf und Ziege verwendet werden (Ex 12 1 ff. 21 ff); der Versuch des Deutn (16 2), auch Kälber als Passah-O. einzuführen, hat keinen Erfolg gehabt. ¶ Menschen-Opfer (: 2 b), besonders O. von Kindern, sind, wie bei anderen semitischen Völkern, so auch in Israel vorgekommen; aber schon in der älteren Königszeit hat diese Sitte aufgehört, und die prophetische Bewegung hat ihr vollends den Todesstoß versetzt. Im 7., vielleicht schon im 8. Jhd. v. Chr. ist dann freilich der, wahrscheinlich phönizische, ¶ „Moloch"-Kult mit seinen Kinder-O.n ins Südreich eingedrungen und hat die im übrigen überwundene Sitte des Menschen-O.s hier für einige Jahrzehnte wieder aufleben lassen.

1. c. Auch bei den Anlässen zum O. ist eine geschichtliche Entwicklung nicht zu verkennen. Damit, daß die Israeliten in die Ackerbaukultur eintraten und deren mannigfache Erscheinungen selbstverständlich auch zu ihrem Gott in Beziehung setzten, ergaben sich viele neue O.-Gelegenheiten. Man denke nur an die Ackerbaufeste (¶ Feste: II, 3 b)! Weiter hatte das Aufkommen und die Ausgestaltung des Königtums und die Entstehung größerer Heiligtümer die Einführung neuer O. zur Folge, so etwa bei der Königswahl (II Sam 15 10 ff I Kön 1 9 ff. 18 ff. 25 ff) und bei der Einweihung des Tempels (I Kön 8 62 ff).

1. d. Ebenso sind bei den O.arten im Laufe der geschichtlichen Entwicklung Veränderungen eingetreten. Das Teil- oder Mahl-O., bei dem der Nachdruck auf dem die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wirkenden Mahle liegt (s. oben 1 a), tritt nicht nur hinter dem erst in Kanaan aufgekommenen Ganz- (Brand-) O. zurück, sondern erfährt auch selbst insofern eine Veränderung, als bei ihm die Verbrennung wenigstens der Fettstücke des Tieres eingeführt wird. Zur Sühne bestimmte O. und O.riten haben in der nachexilischen Zeit, die viel stärker als die ältere auf den Ton der Buße gestimmt war, reiche Ausgestaltung erfahren (vgl. Lev 16).

1. e. Selbstverständlich hat auch die Geschichte des ¶ Priestertums (: II) auf die Entwicklung des O.wesens starken Einfluß gehabt. Solange jeder Hausvater opfern konnte (¶ Familie: II, 1), waren die O. viel einfacher als in der späteren Zeit, da die Priester das alleinige O.recht erhielten. Von noch einschneidenderen Folgen war die von ¶ Josia 621 v. Chr. durchgeführte Zentralisation des Kultus nach Jerusalem mit ihrer Beseitigung der vielen Altäre im Lande (¶ Gottesdienst: II A, 2). War vorher die Grenze zwischen Schlachtung und O. fließend, ja schließlich jede Schlachtung ein O., so wird nun das fortan nur in Jerusalem mögliche O. dem profanen Leben fern gerückt und in eine priesterlich-geistliche Sphäre hineingehoben. Die Beschränkung des O.rechts auf die Priester und die Zentralisation des Kultus nach Jerusalem haben es auch mit sich gebracht, daß eine Reihe von O.n zu einfachen Abgaben an das Kultpersonal geworden sind, wie die Erstgeburten (¶ Erstlinge) und die ¶ Zehnten (vgl. Deutn 15 19 ff 14 22 ff mit Num 18 15 ff. 25 ff).

1. f. Von O.n an fremde Götter nennt das AT häufig solche an die kanaanäischen, an die ¶ Baale und die ¶ Astarten, ohne diese genauer zu differenzieren (Hosea 2 15 Richt 2 13 10 6). Weiter hören wir zur Zeit ¶ Salomos von O.n an Kamos, den Gott der ¶ Moabiter, und an Milkom, den Gott der ¶ Ammoniter (I Kön 11 7), zur Zeit ¶ Ahabs von solchen an Melkart von Tyrus, der an den hierher gehörigen Stellen (I Kön 16 31 f 18 20 ff) unter dem „Baal" zu verstehen ist, und im 7. und 6. Jhd. v. Chr. von solchen an assyrisch-babylonische (II Kön 21 3 ff 23 11 ff Jer 7 18 19 13 44 15 ff), an ägyptische Götter (Ezech 8 7 ff) und an andere. Die O. an diese fremden Götter sind natürlich von der Jahve-Religion verpönt (¶ Götzendienst); aber es kann kein Zweifel sein, daß manche Elemente aus ihnen in das legitime O.wesen eingedrungen sind, genau so, wie der ¶ Tempel zu Jerusalem nach ägyptisch-phönizischem Muster erbaut und später unter Ahas ein nach auswärtigem Modell gefertigter Altar in ihm aufgestellt worden ist (II Kön 16 10 ff; ¶ Altar: II, 2). Aber nachweisen können wir im einzelnen diese Einflüsse von außen her über das unter a, b, c Ausgeführte hinaus nicht.

2. a. Von tierischen O.n gibt es vier Arten: das Teil- (Schlacht-) O., das Ganz- (Brand-) O., das Sünd-O. und das Schuld-O. Das erste heißt zebaḥ (Schlachtung) oder šelem (nicht sicher erklärt, mit „Heils-" oder „Gemeinschafts-" oder „Mahl-" oder „Teil-O." wiedergegeben) und ist unter den privaten O.n das häufigste. Bei allen möglichen Anlässen wird es dargebracht, namentlich bei solchen freudiger Art, also als Dank-O. (tōdāh, Lev 7 11 ff), bei Einlösung von ¶ Gelübden (nēder, Lev 7 16), als freiwillige Leistung (nĕdābāh, Amos 4 5 Lev 7 16) usw. Auch die später zu einfachen Abgaben an die Priester gewordenen O. der Erstgeburten wurden in dieser Weise dargebracht (Deutn 12 6 f 15 19 ff). Die Opfernden essen das Fleisch oder verschenken es an Arme; Blut und Fett erhält die Gottheit, und den Priestern steht ein bestimmter Anteil zu (I Sam 2 13 ff Deutn 18 3 ff Lev 7 31 ff). Lev 37 11 ff stehen genauere Anweisungen über diese O.art. — Beim Brand-O., ʿōlāh (das [auf den Altar] Hinaufgebrachte) genannt, wird, wie auch sein älterer Name kālīl (Ganz-O.) zeigt, das ganze Tier, soweit es eßbar ist, für die Gottheit verbrannt; das Fell gehört dem Priester (Lev 7 8). Brand-O. kommen auch als Privat-O. vor und stellen dann den Schlacht-O. gegenüber eine Steigerung dar (Lev 1). Vor allem aber sind es die öffentlichen O., die nach dieser Art vollzogen werden. So werden vor Beginn der Schlacht (I Sam 13 8 ff) oder bei Einweihung des Tempels (I Kön 8 62 ff) neben Schlacht-O. Brand-O. dargebracht, und die vom König, später vom Volk (II Kön 16 15 Ezech 45 13 ff Ex 30 11 ff) bestrittenen täglichen O. im Tempel (tāmīd) sind Brand-O. Sie bestanden aus einem Lamm (II Kön 16 15), später aus zwei Lämmern (Num 28 3 ff), und an den Sabbathen und anderen Festtagen kamen noch sehr viel mehr Tiere hinzu (Num 28 9 ff). — Das Sünd-O. (ḥaṭṭāt) dient, wie sein Name sagt, zur ¶ Entsündigung von bestimmten Vergehungen. Blut und Fett von ihm gehören der Gottheit; sein Fleisch aber darf nur unter besonderen Vorsichtsmaßregeln von den Priestern gegessen oder muß gar an reiner Stätte außerhalb des Heiligtums verbrannt werden, gilt also als mit besonderer Heiligkeit geladen. Dies O. wird erst bei Ezechiel (40 39 42 13) und im Priesterkodex (Lev 4 5 1 ff 6 17 ff 16) erwähnt. — In der Abzweckung und in der Art der Darbringung steht das Schuld-O. (āšām) dem Sünd-O. ganz nahe; auch dies wird vor Ezechiel und dem Priesterkodex (Lev 5 14 ff 7 1 ff) nicht genannt. — Mit dem alten Schafscherfest (I Sam 25 2 ff II 13 23 ff Gen 38 12 ff) hängt zusammen das später zu einer einfachen Abgabe an die Priester (Deutn 18 4) gewordene O. der Schaf-schur-Erstlinge.

2. b. Der Opferung der tierischen Erstgeburten entspricht die Darbringung der ¶ Erstlinge oder des Besten (rēšīt) von den zuerst gereiften Früchten (bikkūrīm, Ex 23 19 34 26 Ezech 44 30), wobei wenigstens nach einer Bestimmung (Lev 19 23 ff) bei Fruchtbäumen nicht etwa von jedem Jahresertrag die ersten Früchte abzuführen sind, sondern nur der von einem Baum im vierten Jahre nach seiner Anpflanzung gebrachte Ertrag, d. h. der erste überhaupt verwendungsfähige, dieser aber auch ganz. Daneben kommt eine Erstlings- oder Bestabgabe von den Produkten vor, von Korn, Most und Oel (Deutn 18 4 Num 18 12 f), und vom Schrotmehl oder Teig (Num 15 20 f Ezech 44 30 Neh 10 38). Außer der letzten sind diese Darbringungen zunächst wohl an den drei Ackerbau-Festen vollzogen; aber sie haben sich allmählich von ihnen gelöst. Sie waren ursprünglich wirkliche O., und ihr Material ist z. T. von den Darbringern beim O.schmaus verzehrt worden (Deutn 26 11), der größere Teil aber wohl von vornherein den Priestern oder den Armen zugefallen. Später sind diese O. dann einfache Abgaben an die Priester geworden. Diesen Erstlingsdarbringungen der Einzelnen entsprechen solche des ganzen Volkes an den drei ¶ Festen (Lev 23 9 ff. 15 ff. 39 ff), und die schon in alter Zeit (I Sam 21 5 ff) bezeugte Auflegung der Schaubrote, die — so wenigstens später — jeden Sabbath erneuert wurden (Lev 24 5 ff Ex 25 23 ff), stellt eine der Schrotmehl- oder Teig-Abgabe des einzelnen ähnliche öffentliche Leistung dar. — Eine andere vegetabilische Darbringung ist der ¶ Zehnte, der sich ursprünglich nur auf die wichtigsten Produkte, nämlich auf Korn, Oel und Wein, erstreckte (Ex 22 28 Amos 4 4 Deutn 14 22 ff 26 12 ff Num 18 21 ff), später aber auf alle möglichen Früchte (Mtth 23 23) und sogar aufs Vieh (Lev 27 32 ff) ausgedehnt, dazu noch für jedes dritte Jahr verdoppelt wurde (Tobit 1 6 ff). Zunächst wirkliches O., das beim Mahle verzehrt oder dem Priester und den Armen gegeben wurde (Deutn 14 22 ff), ist der Zehnte später wie andere O. zu einer einfachen Abgabe an die Priester und die Leviten geworden (Num 18 21 ff). Neben dieser regelmäßigen Abgabe kommt, auch wohl schon in älterer Zeit, eine außergewöhnliche, durch besondere Umstände veranlaßte Zehntleistung vom ganzen Besitz vor (Gen 28 22 14 20). — Außer diesen zu Abgaben gewordenen vegetabilischen Darbringungen gibt es auch eigentliche vegetabilische O., in erster Linie solche von Mehl oder Backwerk, das dann für gewöhnlich eine Beigabe von Oel, Salz und Weihrauch erhält. Der ganze Weihrauch und eine Handvoll des übrigen wird als „Gedächtnis" oder „Duftteil" auf dem Altar für Jahve verbrannt; das andere fällt dem Priester zu. Terminus dafür ist später das zunächst ganz allgemein „Gabe" bedeutende minḥāh „Teig-(Speis-) O." (Lev 2). Auch als Sünd-O. kann Mehl dargebracht werden, dann aber ohne Oel und Weihrauch (Lev 5 11 ff). In älterer Zeit war das später aus einem Lamm bestehende tägliche öffentliche Abendopfer bloß ein „Speis-O." (I Kön 18 29 II 16 15), und das jüngere zweimal täglich dargebrachte öffentliche Brand-O. war mit einem „Speis-O." und dazu einem „Trank-O." (nesek)

von Wein verbunden (Num 28 f). — Auch selbständige O. von Oel (Gen 28 18 35 14), Wein (Gen 35 14) und Wasser (I Sam 7 6 II 23 13 ff) sind vorgekommen, aber anscheinend im Jahvekultus selten; Trank-O. an fremde Götter werden öfter erwähnt (Jes 57 6 Jerem 7 18 19 13 u. ö.).

2. c. Um so wichtiger ist das — freilich nur als öffentliches bezeugte — O. von Aromata, unter denen, wenigstens in späterer Zeit, der ¶ Weihrauch eine besondere Rolle spielt. Wie Räucherwerk zur Verschönerung des menschlichen Lebens dient (Spr 27 9), so bringt man auch Jahve, um ihn zu erfreuen, ein Duftopfer dar. Aber auch andere Gedanken verbinden sich mit diesem O.; vor allem der der Sühne (Num 17 11 ff). Das Räucheropfer wird entweder auf Hand-Räucherpfannen dargebracht (Lev 10 1 ff Num 16 5 ff. 16 ff 17 1 ff. 11 ff) oder auf einem im Tempel stehenden Räucheraltar (Ex 30 1 ff); zweimal täglich ist auf diesem Räucherwerk verbrannt worden.

2. d. O. in weiterem Sinne sind schließlich die zu allen Zeiten vorkommenden, wenn auch der Verschiedenheit der jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse angepaßten, Weihgeschenke von Waffen (I Sam 21 10) und sonstiger Kriegsbeute (Jos 6 24 II Sam 8 10 f II Kön 12 19), Stiftungen von Gold, Silber, Stoffen u. dgl. für Kultzwecke (Richt 17 3 Ex 25 1 ff) und Kultsteuern in Geld (Neh 10 33 Ex 30 11 ff); ¶ Geld: I).

Außer den Darstellungen der at.lichen Theologie und Religionsgeschichte (¶ Biblische Theologie: I) vgl. J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, (1878) 1927 7, A Kap. 2; — A. Wendel: Das O. in der altisraelitischen Religion, 1927; — G. B. Gray: Sacrifice in the OT, 1925; — A. Lods: Eléments anciens et éléments modernes dans le rituel du sacrifice israélite (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 8, 1928, S. 399 ff); — O. Eißfelot: Erstlinge und Zehnten im AT, 1917; — M. Löhr: Das Räucher-O. im AT, 1927; — J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, (1887) 1897 und 1927 2, S. 101 ff; — Gaudefroy-Demombynes: Le Pèlerinage à La Mekke, 1923, S. 155 ff; — R. Dussaud: Les origines cananéennes du sacrifice israélite, 1921; — S. J. Curtiß: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, 1903, S. 188 ff; — A. Loisy: Essai historique sur le sacrifice, 1920. — Aelteres in RE 3 XIV, S. 386 ff. **Eißfeldt.**

Opfer: II B. Im NT.

1. Jesus; — 2. Paulus; — 3. I Petrusbrief; — 4. Johannestexte; — 5. Hebräerbrief; — 6. Religionsgeschichtliche Einordnung.

Die nt.lichen Dokumente entstammen einer Zeit, in der das kultische O. im Judentum wie im Heidentum trotz aller rationalen und mystischen Reaktion gegen den Ritualismus als unveräußerlicher Bestandteil des Gottesdienstes galt. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß der ¶ Gottesdienst (: III, 1) der urchristlichen Gemeinde das kultische O. nicht kennt. Zu diesem Radikalismus der Ablehnung steht die gleichzeitige positive Wertung des at.lichen O.dienstes in einem eigenartigen Spannungsverhältnis, das sich aus der inneren Dialektik des Heilsgeschehens erklärt, infolge deren der neue Bund den alten sowohl ersetzt wie in sich aufnimmt (¶ Bund: II B).

1. Jesus hat sich nach der synoptischen Ueberlieferung zum bestehenden O.dienst seines Volkes ausdrücklich weder zustimmend noch ablehnend geäußert. Worte wie Mtth 5 23 f 15 3 ff 23 18 ff, die aus einer nicht-ritualistischen Haltung gesprochen sind, setzen gleichwohl die Heiligkeit von Tempel und Altar voraus, während in anderen wie Mtth 9 13 = 12 7 (vgl. auch Mrk 12 33 f) die kommende Entwurzelung des Kultwesens (vgl. Mtth 26 21 27 40 Joh 2 19. 21 4 21—24) durch den, der mehr ist als der Tempel (Mtth 12 6), sich ankündigt. Eine übertragene Anwendung der O.terminologie findet sich, abgesehen von der dunklen Anspielung Mrk 9 49, nur im Kelchwort der Abendmahlsberichte. Der Ausdruck „mein Bundesblut" bei Mrk und Mtth vergleicht das im Tode Jesu fließende Blut mit dem bei der Bundschließung am Sinai gesprengten O.-blut (Ex 24 8). Jesus deutet damit seinen gewaltsamen Tod als die Stiftung des Jerem 33 31—34 verheißenen „neuen Bundes" (vgl. „der neue Bund in meinem Blut" im längeren Lukastext). Das neue Gottesverhältnis ruht auf der sühnenden Kraft dieses Sterbens (vgl. „zur Vergebung der Sünden" bei Mtth). Die Stellvertretung ist im O.vergleich als solchen zum mindesten nicht ausgesprochen. Das Essen und Trinken, in dem Jesus den Jüngern die so gekennzeichnete Heilsmacht seines Todes im voraus zu eigen gibt, hat nichts mehr zu tun mit der „ursemitischen" Idee der sakramentalen Kommunion im O. Auch ist die Handlung selber, so gewiß sie aus der Passahfeier gegenbildlich erwächst, nicht aufzufassen als O.handlung nach Analogie des Passahopfers (¶ Abendmahl: I, 1).

2. Paulus hat sich nach der Apgsch auch als Christ gelegentlich an jüdischer O.darbringung beteiligt (21 26 24 17; vgl. I Kor 10 14), während er die Korinther vor jeder Beteiligung am heidnischen „Götzendienst" mit seinem dämonischen Hintergrund warnt (I Kor 10 14. 19—21 II Kor 7 16), doch ohne sich und anderen aus dem Genuß von „Götzenopferfleisch" ein Gewissen zu machen (I Kor 8 4 ff 10 25—27. 29 f), es sei denn aus Rücksicht auf das schwache Gewissen des Bruders (I Kor 8 7—13 10 28; vgl. damit Apgsch 15 20. 29 Apok 2 14. 20). Im übrigen wird ihm der at.liche O.dienst, insbesondere die Blutdarbringung (¶ Blut: II, 1), zum Mittel, den Tod des Christus nach seiner Heilsbedeutung zu charakterisieren. Im paulinischen Abendmahlsbericht (I Kor 11 25) erscheint er wie im längeren Lukastext als Stiftung des neuen Bundes kraft des dabei vergossenen sündensühnenden Blutes Christi (ohne daß das „in" die „Blutsgemeinschaft" mit Christus zum Ausdruck brächte). Und zwar begründet nach I Kor 10 16 f das Trinken aus dem Kelch zusammen mit dem Essen des Brotes eine reale Verbundenheit mit Leib und Blut Christi, d. h. mit dem erhöhten Herrn selbst als dem, dessen Leib für uns gegeben wurde und dessen Blut für uns floß. Daß er selbst „in seinem Blut" der Sühnende ist und daß diese öffentliche Erweisung der gerechtmachenden Gerechtigkeit Gottes nicht anders da ist als für den Glauben, bezeugt Röm 3 25, wie man das umstrittene ἱλαστήριον auch deuten mag. Insofern ist das Blut Christi für Paulus eine gegenwärtige Größe (Röm 5 9); aber die, welche jetzt „in" diesem Blute gerecht geworden sind, sind es als solche, die mit Gott versöhnt wurden „durch" den Tod seines Sohnes (Röm 5 10; vgl. auch Eph 2 13 mit 1 7). Wie unablösbar der Ausdruck „Blut Christi" von dem Kreuzesgeschehen ist, zeigt Kol 1 20, so gewiß auf der anderen Seite der erhöhte Christus selbst der „Friede" ist (Eph 2 14), den er durch sein „Kreuzesblut" geschaffen hat.

Neben diesen „Blutstellen" der Paulusbriefe, die unausgesprochen den O.vergleich in sich tragen, gibt es zwei, in denen er ausdrücklich vollzogen wird. I Kor 5 7 wird Christus als das (als O.) geschlachtete Passah(lamm) der Christen dem jüdischen Passahlamm entgegengesetzt. Das tertium comparationis der heilsgeschichtlichen Parallele, die hier im Dienst

der Ermahnung einen Augenblick aufblitzt, wird sein die „Rettung vor dem Zorn". An der anderen Stelle Eph 5_2 hebt die Kennzeichnung der Selbsthingabe Christi für die Seinen als „Darbringung" und „O." die Gottwohlgefälligkeit dieses Liebeserweises („Gott zu einem süßen Geruch") hervor, während der sühnende Charakter des Todes Christi in diesem paränetischen Zusammenhang zurücktritt. Man wird auf Grund dieser gelegentlichen Vergleichungen des Todes Christi mit dem kultischen O. und der auf das O.blut anspielenden Bezeugung seiner Heilsmacht durch die Rede vom „Blut" — so bedeutsam beides ist — nicht urteilen dürfen, daß der „O.gedanke" im Mittelpunkt der paulinischen Theologie und Frömmigkeit gestanden habe. Speziell ist es fraglich, ob die beim Apostel unzweifelhaft vorhandene stellvertretende Bedeutung dieses Sterbens (¶ Versöhnung: II) bereits mit der Auffassung desselben als O. gegeben war. Es scheint vielmehr, daß er, wie das Spätjudentum überhaupt, über das Wie der von Gott angeordneten O.sühne sich keine besonderen Gedanken gemacht hat, so sehr die ganze O.situation als solche den allgemeinen Gedanken der Stellvertretung nahelegen mochte.

Diesem Sachverhalt entspricht die unbefangene Beschreibung seiner eigenen Lebenshingabe und des Dienstes der Gemeinde durch O.bilder. Phil 2_{17} vergleicht er sich in seiner apostolischen Arbeit an der Gemeinde mit einem O.priester, der den Glauben der Philipper als deren O. Gott darbringt. Dabei bezeichnet er seine Lebenshingabe, die mit diesem O.dienst möglicherweise verbunden ist, als das Ausgegossenwerden eines Trankopfers, dieser für jüdische Anschauung unwesentlichen Zugabe zum Hauptopfer (vgl. II Tim 4_6). Ohne spezielle Beziehung auf seinen Tod verwendet Paulus das O.bild Röm 15_{16} zur Charakteristik seiner Tätigkeit als Heidenapostel. Seine priesterliche Tätigkeit dient dazu, die Darbringung der Heiden zu einer „in heiligem Geiste geheiligten" zu machen, als welche sie das Wohlgefallen Gottes hat. Die Gottwohlgefälligkeit ist ebenfalls betont, wenn er Phil 4_{18} die Gabe der Philipper als „süßen Geruch" und „O." bezeichnet, indem er dadurch den peinlichen Charakter einer Unterstützung von ihr abstreift und ihr zugleich durch diese direkte Beziehung auf Gott letzten Sinn verleiht. Auch Röm 12_1 akzentuiert die Gottwohlgefälligkeit des O.s, das hier in der Hingabe der Leiber an Gott besteht und im Gegensatz zum rituellen O.dienst „lebendig" genannt wird, wie es denn überhaupt die Form des „sachentsprechenden Gottesdienstes" darstellt.

3. Beides, die Gottwohlgefälligkeit — „durch Jesus Christus" — und die Antithese gegen den Tempelbienst, eignet auch den „geistlichen O.n", die darzubringen nach I Petr 2_5 Aufgabe der vom „Wandel nach väterlicher Weise" losgekauften Gemeinde als einer „heiligen Priesterschaft" ist. Diese Loskaufung selber ist nach 1_{18} durch das kostbare Blut Christi als eines fehl- und fleckenlosen, d. h. den gesetzlichen Bestimmungen entsprechenden O.lammes (Passahlammes?) geschehen — das klassische Beispiel für die Verschmelzung der beiden Bilder vom Loskauf und vom O. (vgl. auch Röm $3_{24\,f}$ Eph 1_7 Apok 5_9). Durch die Kontrastierung mit so vergänglichen Dingen wie Gold und Silber wird der Ewigkeitswert des Blutes Christi volkstümlich herausgestellt. Es erscheint hier als Kaufpreis, während die „Besprengung mit dem Blute Jesu Christi" 1_2 die sühnende Wirkung des O.blutes im Auge hat.

4. Das Täuferwort Joh $1_{29.\,36}$ bezeichnet Jesus kraft prophetischer Schau — in unausgesprochener Beziehung auf die gesetzlichen, zur Wegschaffung der Sünden Israels bestimmten O.lämmer — als das ¶ Lamm (ἀμνός) Gottes, das als solches die Sünde der Welt wegschafft. Ueber die Art dieser Wegschaffung verlautet nichts. In der Apokalypse ist „das Lamm" (ἀρνίον) ständiger Name des Erhöhten (übernommene Messiasbezeichnung?). Als geschlachtetes ($5_{6.\,12}$; vgl. 13_{18}) hat es mit seinem O.blut die universale Gemeinde erkauft (5_9; vgl. I Petr 1_{18}) und besitzt darum die Vollmacht, das Schicksalsbuch zu öffnen. Als Kaufpreis gilt das Blut auch 1_5 (nach der ursprünglichen Lesart), wo diese Loskaufung von den Sünden als Liebeserweis Jesu gepriesen wird. Dagegen wird 7_{14} das „Blut des Lammes" als das Mittel genannt, durch das die 144 000 Versiegelten ihre Kleider weiß gewaschen haben — ein deutliches Zeichen, daß „Blut" hier Ausdruck für die Todestat Jesu in ihrer reinigenden Gegenwartsmacht geworden ist. Als gegenwärtige, von jeder Sünde reinigende Macht wird „das Blut Jesu" auch I Joh 1_7 bezeugt, dementsprechend daß er selber als der Sohn Gottes die „Sühne" für die Sünde aller ist (2_2; vgl. 4_{10}). So wenig das Blut hier als „Sache" in Frage kommt, so unablösbar ist dieser Sprachgebrauch von dem blutigen Tode Jesu ($5_{8\,f}$; vgl. Joh 19_{34}). Er macht diesen Tod zum character indelebilis seines „ewigen Lebens" und sichert dadurch zugleich den Zusammenhang des „Geistes" Christi mit dem „Fleisch" Jesu. Diese ärgerliche Syntheſe soll auch in der geheimnisvollen Bildrede Jesu vom „Essen des Fleisches des Menschensohnes" und „Trinken seines Blutes" in Joh $6_{53\,ff}$ gegenüber dem phantastischen Messiasideal der Galiläer statuiert werden, ohne daß diese Rede — recht verstanden — mit dem Abendmahl und sakramentaler O.kommunion direkt etwas zu tun hat. Dagegen klingt „das sich selber heiligen" Joh 17_{19} an die kultische Weihe an, ohne daß der dahinter liegende O.gedanke näher ausgeführt würde, wie sich denn überhaupt in den Johannestexten zwar eine ganze Reihe von Anspielungen an das kultische O. finden, aber keine ausdrückliche Vergleichung.

5. Der ¶ Hebräerbrief dagegen hat die mit dem Sterben Jesu zusammenhängenden Vorgänge in ausführlicher Darlegung mit den at.lichen O.handlungen in Parallele gesetzt. Die O.aussagen des Schriftstückes stehen in unlösbarem Zusammenhang mit der Uebertragung der Hohepriestervorstellung auf den Sohn Gottes (¶ Melchisedek). Diese im eigentlichen Sinne originale Konzeption des Verfassers bildet den Ausgangs- und Organisationspunkt des ganzen O.-vergleichs. Das wird besonders deutlich bei den Uebergängen von den Charakteristiken Jesu als des Hohenpriesters zu den Aussagen über sein O. (z. B. von 4_{14-16} zu 5_{1-10} oder von 7_{26-28} zu $8_{1-10\,18}$) und bei der zusammenfassenden Rekapitulation der ganzen Darlegungen von 7_1—10_{18} in 10_{19-21}. Und zwar steht die Kennzeichnung Jesu als des „Hohenpriesters der zukünftigen Güter" (9_{11}) deutlich im Dienste der Ermahnung (vgl. $2_{17\,f}$ $4_{14\,f}$ 7_{25} $10_{20\,f}$). Demgemäß zielen auch die Aussagen über das O. Jesu in seinem Gegensatz zu den gesetzlichen O.n auf Ermutigung zum Glauben. Es handelt sich bei den Lesern um ein Mattwerden in der Heilshoffnung unter Leidensdruck, nicht um die Gefahr eines Rückfalls in gesetzliches Judentum. Dabei wird das at.liche O.institut als eine durch die Schrift gegebene Größe einfach hingenommen (5_1 $8_{2\,ff}$ 9_{22}). Um so bedeutsamer ist die völlige Ent-

wertung des gesetzlichen O.s (10 4); es bewirkt nur „Reinheit des Fleisches", ohne das „Gewissen reinigen" zu können (9 13 f. 9). Diese Kritik ist Ausdruck der Glaubensgewißheit, daß Jesus als Mittler des neuen Bundes bzw. Testamentes (9 15) durch seinen Tod das ans Ziel gebracht hat, was der alte Bund mit der gesetzlichen O.ordnung in keiner Weise ans Ziel bringen konnte (¶ Bund: II B, 2; ¶ Blut: II, 1). Die biblischen Begründungen dieser These (7 11—25 8 6 ff 10 5 ff) dienen im Grunde nur dazu, den Uebergang von der Beschreibung der at.lichen Situation zur Charakteristik des nt.lichen Tatbestandes so zu gestalten, daß dessen überragende Herrlichkeit überzeugend heraustritt. In ihrem Lichte wird auch die stereotype Wiederholung der gesetzlichen O. zum Zeichen ihrer Unzulänglichkeit für wirkliche Beseitigung des Sündenbewußtseins (10 2 ff). Desgleichen sind die Antithesen zwischen dem „fremden Blut" des Hohenpriesters und dem „eigenen Blut" des Christus (9 12—14) sowie zwischen der ständigen Darbringung der priesterlichen O. und dem einmaligen O. des zur Rechten Gottes Sitzenden (10 10—14) nichts anderes als wirksame Mittel, am Kontrast die Größe des nt.lichen Heilsbesitzes anschaulich zu machen.

Diese „Einführung einer besseren Hoffnung, durch welche wir Gott nahen" (7 22), bestimmt auch die Weise, wie der gesetzliche O.dienst zur Charakteristik des nt.lichen Heilsbesitzes verwertet wird. Sie zeigt — im Unterschied zur durchgängigen Allegorese der O.vorschriften bei ¶ Philo — eine souveräne Freiheit gegenüber der kultischen Tradition. Der at.liche Stoff wird nur soweit in Dienst gestellt, als er sich als Darstellungsmittel für das Neue unmittelbar geeignet erweist. Die einheitliche Wurzel des O.vergleichs bildet die Auffassung des zur Rechten Gottes Erhöhten als des Hohenpriesters „der zukünftigen Güter". Im Mittelpunkt der Parallele steht das einmal jährlich stattfindende Hineingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste (9 7). Als Vergleichspunkt ergibt sich dabei in den Kap. 8—10 lediglich das Hineingehen mittels Blut (vgl. 9 12). Im übrigen wird der Gegensatz so scharf als möglich hervorgehoben (9 11—14; vgl. auch 9 6—10 mit 10 20). Den Kontrast — gegenüber der Parallele mit dem levitischen Priestertum (5 1 ff) — wollen auch die Ausführungen über Jesus als „Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks" in Kap. 7 (vgl. 5 10) deutlich machen. Dieselbe Absicht liegt der Vergleichung des Blutes der O.tiere mit dem Blute Christi zugrunde (9 12—14). Es ist hier wie dort selbstverständliches Sühnemittel (9 22); doch wird 9 28 eine Stellvertretungsaussage an den O.vergleich angeschlossen. Das O.blut, das mit dem Blut Christi verglichen wird, ist — der zentralen Beziehung des ganzen O.vergleichs auf den hohepriesterlichen Charakter „des Sohnes" entsprechend — in der Regel das Blut der vom Hohenpriester am Versöhnungstag dargebrachten Sündopfer. Von den Besonderheiten dieses speziellen Sündopferritus tritt in Kap. 8—10 nur der eine Zug heraus, daß das bei dieser Gelegenheit dargebrachte Blut dem Hohenpriester einmal im Jahr den Eintritt ins Allerheiligste ermöglicht. Die sporadische Bezugnahme auf andere O.riten (9 13. 18 ff 13 11 f) zeigt die durchaus unmethodische Art der ganzen Vergleichung. Die anschauliche Vorstellung von dem Hineingehen des nt.lichen Hohenpriesters ins himmlische Heiligtum macht es möglich, die straffe Kontinuität zwischen dem Erhöhten, von dem das Auge immer wieder ausgeht und zu dem es immer wieder zurückkehrt, und dem Gekreuzigten zu wahren, obwohl nach Stellen wie 7 27 9 26. 28 10 10 die O.tätigkeit des höher als die Himmel gewordenen Hohenpriesters durch sein einmaliges Selbstopfer endgültig abgeschlossen scheint, während 8 1—4 eine fortgesetzte himmlische O.tätigkeit voraussetzt. Die Andeutungen über diesen O.dienst im himmlischen Heiligtum streifen hart an die Grenzen der Bildrede, insofern eine Reinigung des Himmlischen „durch bessere Opfer" für nötig erklärt wird; aber jede Ausmalung dieser Reinigung wird vermieden. „Wenn er als der Erhöhte vor Gott erscheint, bringt er damit nur sein vollbrachtes O. zu dauernder Wirkung" (Riggenbach). Von einer Darbringung des verklärten Blutes ist nirgends die Rede. Vielmehr ist „Blut" die konkrete Formel für den Tod Jesu als O. Die „heiligende", „reinigende" und „vollendende" Macht dieses O.s stellt sich in Analogie zum kultischen O. als objektive Heilsbeschaffung dar, ohne daß die Heilszueignung darüber zu kurz käme (5 9 7 25 10 19 ff 12 24).

Aufs Ganze gesehen fällt die zurückhaltende Allgemeinheit der vom Verfasser des Hebr gezogenen O.parallele auf. Die Zentralisierung des Vergleichs auf den Eingang des Hohenpriesters ins Allerheiligste gibt ihm trotz mancher uns künstlich anmutenden Argumentationen eine großzügige Einheitlichkeit und Geschlossenheit (vgl. dagegen Kap. 7—8 6 des ¶ Barnabasbriefes). Er dient freilich im wesentlichen dazu, den tiefen Schatten zu dem hellen Bilde der nt.lichen Vollendung zu liefern und den in Jesus gegebenen Heilsbesitz in at.licher Bildersprache eindrücklich zu vergegenwärtigen. Dieser überwiegend formale Charakter des O.vergleichs im Hebr setzt der unmittelbar überzeugenden Kraft der am at.lichen Material orientierten Einzelausführungen deutliche Grenzen. Dagegen sind die Grundzüge der Vergleichung, vor allem die von der lebendigen Christuserfahrung des Verfassers durchleuchtete Gestalt des nt.lichen Hohenpriesters, der durch sein eigen Blut das Volk heiligte, als unverlierbares Gut in den christlichen Sprachschatz der Jahrhunderte übergegangen.

6. Die Eigenart der nt.lichen O.aussagen wird deutlich im Lichte der spätjüdischen O.anschauung. War dort das kultische O. zu einer vom Gesetz vorgeschriebenen formalen Gehorsamsleistung geworden, so atmen die Menschen des NT.s in einer völlig opferfreien Luft. War dort — vor allem in der Diaspora — eine starke Reaktion gegen den Ritualismus zu beobachten, so ist hier die O.frömmigkeit gänzlich entwurzelt. Aber es ist nicht wie bei ¶ Philo ein besonders intensives Einströmen hellenistischer Mystik, das den Bann der kultischen Tradition nun ganz und endgültig bricht, sondern es ist ein davon grundverschiedener, mit dem Geist der alten Propheten verwandter Wille, der hier die schon gelockerten Wurzeln der O.frömmigkeit wie ein Sturm aus dem Boden reißt. Dieser Wille faßt sich zusammen in den Namen Jesus. Die Heilswirklichkeit Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, ist es, die durch sich selber den gesetzlichen O.dienst entwertet. Dieser pneumatische Sachverhalt spiegelt sich denn auch in der Charakteristik des Todes Christi mit Ausdrücken derselben O.institution, die durch seinen Tod als endgültig beseitigt gilt. Während Philo das O.bild dazu benutzt, die Hingabe der menschlichen Seele überhaupt an die Gottheit zu symbolisieren, dient es im NT zunächst und vor allem dazu, eine ganz bestimmte geschichtliche Tat und die dadurch geschaffene Qualität eines Einzigen nach ihrer Bedeutung zu charakterisieren, nämlich die sündensühnende Lebenshingabe Jesu Christi

als des ¶ Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Erst in zweiter Linie wird dann der O.vergleich auch ausgedehnt auf die seelischen Vorgänge der Hingabe an Gott, in dem durch die sühnende Lebenshingabe des Mittlers ermöglichten Verkehr der Erlösten mit ihrem Gott (vgl. noch Hebr 13 15). Der Gegensatz reicht bis in die letzte Tiefe der Gottesanschauung. Während dem Gott der Mystik als sozusagen selbstverständliche Beschaffenheit eine unterschiedslose Güte eignet, erstrahlt die Liebe des at.lichen wie des nt.lichen Gottes um so leuchtender, weil sie sich von dem dunklen Hintergrunde eines völlig ernst gemeinten Zornes abhebt. Die damit gegebene rücksichtslose Antithese gegen die Sünde wurde auch durch das gesetzliche O.institut zugleich mit dem Vergebungsangebot immer wieder eingeschärft. In ganz analoger Weise erscheint es innerhalb des NT.s als etwas durchaus Sachentsprechendes, daß Christus zur Beseitigung der Sünde stirbt. Diese Gleichartigkeit ist eine wichtige psychologische Voraussetzung des ganzen O.vergleichs, soweit er im NT vorliegt. Mit der Betrachtung des Todes Christi als eines O.s ist die Beurteilung der Sünde als einer abgründigen Kluft zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck gebracht. Um diese Kluft zu überbrücken, ist der zur Beseitigung der Sünde gestorbene Christus hier schlechterdings unentbehrlich. Insofern ist die gleichnisartige Uebertragung der O.terminologie auf den Tod des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, indem sie die darin liegende lebendige Spannung von Gericht und Gnade herausarbeitet, der at.lichen Vorlage weitaus kongenialer als die allegorisierende Umdeutung der einzelnen O.vorschriften in die Erlebnisse der in die unbestimmte Gottheit aufgehenden Seele. Aber dieser religionsgeschichtliche Zusammenhang zwischen dem AT und dem NT ist gegeben nur in der völligen Ueberwindung des gesetzlichen O.-dienstes durch das eine O. Christi, in dem der prophetische Gegensatz gegen den Ritualismus seine heilsgeschichtliche Erfüllung findet.

Außer den Lehrbüchern der ¶ Biblischen Theologie des NT.s vgl. Ed. Riggenbach: Jesus trug die Sünden der Welt (NkZ XVIII, 1905, S. 295 ff); — P. Fiebig: Jesu Blut ein Geheimnis?, 1906; — Otto Schmitz: Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT.s, 1910; — W. Bötticher: Der at.liche Sühnopfergedanke im NT (ZwTh 55, 1914, S. 230 ff); — Ed. Riggenbach: Der Brief an die Hebräer, 1922², S. 459 ff; — Joh. Schneider: Die Passionsmystik des Paulus, 1929, S. 28 ff. **Schmitz.**

Opfer: III. Dogmengeschichtlich.

1. Die Idee des christlichen O.s im 2. Jhd.; — 2. Die dogmatische Fixierung des O.begriffs; — 3. Die reformatorische Kritik am O.begriff; — 4. Die kath. Theologie seit dem Tridentinum.

1. Die römisch-kath. Kirche unterscheidet in der Eucharistie (¶ Messe: I) zwischen Sakrament und O.; die kultische Durchführung des O.gedankens vollzieht sich in der Messe. Auch in der Liturgie der ¶ Orthodox-Anatolischen Kirche kommt die O.idee, wenngleich nur nebenher, zum Ausdruck. Nach protestantischer Auffassung entspricht diese Entwicklung nicht der von Jesus bei der Stiftung des ¶ Abendmahls (: I) gehegten Absicht. Da aber schon innerhalb des NT bei der Würdigung des Kreuzestodes Christi sich der at.liche O.gedanke Ausdruck gegeben hatte (¶ Opfer: II B; ¶ Blut: II, 1; ¶ Lamm Gottes), so ist es begreiflich, wenn schon auf urchristlichem Boden der O.gedanke auch auf das Abendmahl, das den Tod des Herrn verkündete, übersprang (¶ Opfer: II B, 1. 2; ¶ Mahlzeiten, 2). Den hier vorliegenden nt.lichen Ansätzen entsprechend erscheint auch bei den „Apostolischen Vätern" wie ¶ Ignatius von Antiochia nicht nur Christus als das O., sondern auch die Abendmahlsfeier heißt in der Didache (¶ Apostellehre) schlechthin O. Und zwar galt es, wie die dabei gesprochenen Gebete zeigen (¶ Abendmahl: IV, 1), als ein Gott dargebrachtes Dank-O., ebenso wie die neben der O.mahlzeit begegnenden Darbringungen (Liebesgaben; ¶ Agapen, ¶ Armenpflege, 2 a), oder wie man auch von dem O. des Gebets spricht. Aber gerade in der Entwicklung der Gebetsidee und der Wertung kasteiender Werke (Almosen u. ä.) begegnet nun schon in dieser alten Zeit seit dem Ende des 1. Jhd.s in Verbindung mit der aufkommenden Idee menschlicher Leistungen, die Gott gegenüber gelten (¶ Verdienst; ¶ Gesetz: IV, 1), eine weitere Grundanschauung, die — wenn auch erst später — auch auf den christlichen Kultus einwirken mußte: der Gedanke, daß es Handlungen gibt, die sühnende Wirkungen auf Gott ausüben und ihn umstimmen, — die Grundlage der Sühnopferidee, die dann im 3. Jhd. als ein Fertiges vorliegt (¶ Abendmahl: II, 1 b), bis dahin gehemmt durch die Ueberzeugung, daß Gott keiner O., weil keiner Gaben bedürfe. — Die frühkirchliche ¶ Apologetik (: II, 2 a; 3) sieht in der unbedingten Ablehnung aller O. nach Art der heidnischen und jüdischen O. die Ueberlegenheit des Christentums. Danksagung, Gehorsam gegen Gott, Liebe sind die christlichen O. im Sinne des „vernünftigen Gottesdienstes". Immerhin berühren sich auch bei ¶ Justin Eucharistie und O. aufs stärkste, und er sah (vgl. Dialog 41. 70) in den Abendmahlselementen, die durch die priesterlichen Gebetsworte ihre eigentliche Bedeutung erhielten, das Objektive des O.vorgangs, so daß in Brot und Wein mehr als „Speise" vorhanden ist: Wie die Gemeinde die natürlichen Gaben vor Gott bringt, so auch Fleisch und Blut Christi, weil man weiß, Gott werde gern sich vorgestellt sehn, was Christus getan hatte; er werde gern das Sterben Christi als ein O. ansehn. Mit derselben Nüchternheit erinnert unter den älteren Altkatholischen Vätern ¶ Irenäus daran, daß Brot und Wein natürliche Dinge sind, „Erstlinge", die man erst vor Gott mit Dank hinstellt, ehe man sie in Gebrauch nimmt. In der Hauptsache kennt auch er also nur ein O. des Dankes, wenngleich er geneigt ist, Brot und Leib Christi in eins zusammenzufassen (¶ Abendmahl: II, 2 a). Ebensowenig kann bei ¶ Clemens von Alexandria oder ¶ Tertullian von einem O. im eigentlichen Sinne die Rede sein. Das Abendmahl ist Speise; die Eucharistie als Handlung ist zwar O., aber nur wie auch Gebete und Almosen es sind. Tertullian kennt als Substanz aller O. nur die Gebete (¶ Gebet: III B, 1 b). Gelegentlich trägt das Abendmahl bei ihm wohl auch den Charakter einer O.mahlzeit; aber alles Uebrige ist unsicher.

2. a. Was bisher latent vorhanden war, bekommt im 3. Jhd. die schulmäßige Form. Im Abendland vertritt zuerst ¶ Cyprian diese neue Zeit. Er hat die vorhandenen kirchlichen Anschauungen zu einer Theorie vom Abendmahl als O. zusammengefaßt. Was mit dem Becher geschieht, ist eine Darbringung, ein O. Christus hat diesen Becher mit Wein gefüllt, um jene Weissagungen zu bewahrheiten, die sich auf sein Leiden und die Erlösung durch sein Blut bezogen. Wie er sich in seinem Tode dem Vater als O. darbot, so ist das Abendmahl eine Wiederholung dessen, was Christus getan hat, nur daß es diesmal der Priester in der Kirche ist, der dieses recht-

mäßige O. Gott als Nachahmung des O.s Christi darbringt (¶ Abendmahl: II, 1 b; 3 a). Das O. des Dankes ist bereits völlig zurückgetreten, und der Priesterbegriff (¶ Priestertum: III) hat den O.begriff gesteigert, wie er anderseits durch diesen bedingt und gesteigert worden ist. Wird bei Cyprian den letzten Konsequenzen noch durch die Auffassung des Abendmahls als eines symbolischen O.s gewehrt, so hat der dann aus der griechischen Theologie eindringende Realismus trotz der Gegenwirkung augustinischer Ideen die folgerichtige Durchführung des Sühnopfergedankens ermöglicht, wie anderseits dieser O.gedanke die Entstehung der realistischen Wandlungslehre beeinflußt hat (¶ Abendmahl: II, a. b). ¶ Ambrosius und ¶ Augustin verbinden den Gedanken, daß das Abendmahl zugleich Genießen und Opfern ist, mit der sittlichen Forderung, daß der Christ sein ganzes Leben als O. darzubringen hat. Der Inhalt des vom Priester geopferten Leibes Christi ist zunächst Christus selbst, in Wahrheit aber die gläubige Gemeinde als der „Leib Christi". Wer Christus nachfolgt, sucht Christus im Abendmahl sich zu eigen zu machen und wird dadurch jener vollkommene Mensch, den Christus vor Gott bringt. Augustins Vorstellung vom ¶ Fegfeuer kommt es obendrein erwünscht, daß die nicht allzu schlimmen Sünder mit Hilfe des Meßopfers dort Erleichterung finden. Einen Abschluß bringt ¶ Gregor der Große, der durch seine volkstümliche Art besonderen Einfluß ausgeübt hat. Wichtiger als die offiziellen Dogmen waren für ihn Disziplin und Kultus. Auch den O.gedanken behandelt er nicht theoretisch, sondern setzt alles bereits voraus. Das im Meß-O. vorliegende Versöhnungs-O. befreit nach ihm von jeder Art von Verschuldung. So oft wir es darbringen, erneuern wir Christi Leiden zur Vergebung unserer Sünden. Durch dieses Meß-O. vermag die Christenheit Gott magisch zu beeinflussen, um geistliche und leibliche Segnungen, Gesundung, Befreiung, Lebensrettung von ihm zu erlangen; es vermag sogar Verstorbenen für ihr Seelenheil dienlich zu sein.

2. b. Im Morgenland ist die Entwicklung ähnlich verlaufen. Und zwar steht hier ¶ Origenes am Anfang der weiterführenden Linie, obwohl er die hierarchische Stellung des Priesters noch nicht kennt, und obwohl sein Spiritualismus die Deutung des Abendmahls als Erneuerung und Erinnerung des O.todes Christi hemmt (¶ Abendmahl: II, 2 a). Wie er in alle Lehren und Einrichtungen der Kirche einen höheren Sinn legt, so läßt er auch das O. Christi auf Golgatha mit seiner reinigenden Kraft bis heute sich fortsetzen; immer opfert und bittet Christus für die Gläubigen. In erster Linie denkt Origenes dabei, daß Christus unseren Glauben und unsere Werke Gott als O. darbringt. Aber auch in der Eucharistie findet er einen Leib, der, weil er selbst heilig ist, auch die Genießenden heiligt, und so sieht er gelegentlich in ihr so etwas wie ein O. des Leibes Christi. In der Handlung wird Gott etwas vorgehalten, das ihn an Christi O.tod erinnern soll. Christus wird im Abendmahl symbolisch dargebracht. Somit rückt Origenes bereits sehr nahe heran, im Abendmahl eine Erneuerung und Erinnerung des O.todes Christi zu sehn. In der Gesamtanschauung vom Abendmahl hat jedenfalls auch im Morgenland der O.gedanke eine starke Stellung, und zwar in allen einflußreichen theologischen Schulen. Auch der stark origenistisch bestimmte ¶ Eusebius von Cäsarea (¶ Abendmahl: II, 2 a, Sp. 19) sieht in der Eucharistie den sühnenden O.akt. Was Christus gelitten, konnte zwar nicht wiederholt, wohl aber in Erinnerung gebracht werden. Bei dem realistischer denkenden ¶ Cyrill von Jerusalem (¶ Abendmahl: II, 2 b) findet der Gedanke, daß wir im Abendmahl den geschlachteten Christus darbringen, noch stärkeren Ausdruck: die geweihten Elemente sind ein O. der Versöhnung, für Kirche, Obrigkeit, Abgeschiedene; wir opfern Gott den geschlachteten Christus für unsere Sünden, um Gott gnädig zu stimmen. Allerdings reflektiert er nicht eigentlich über diesen Gedanken. Wohl aber überwiegt noch immer die Vorstellung, daß das Abendmahl eine Speisung ist, und zwar im Zusammenhange mit den Kämpfen um die Christologie. Auch ¶ Chrysostomus legte größeren Wert auf den Begriff der geheimnisvollen Nahrung als auf den des O.s, aber ohne deshalb sich theoretisch zu binden. Jedenfalls bezieht sich bei ihm die O.handlung nur in geistiger Weise auf Golgatha: das eine ein blutiges O., das andere die unblutige Wiederholung durch den Priester, die für Lebende und Tote Bedeutung hat. Im Morgenlande hat eine ¶ Mystagogische Theologie die Liturgie zu einem Gang durch das Leben Jesu ausgebaut, der damit schließt, daß Jesus geopfert wird.

2. c. Auch im mittelalterlichen Abendlande war von einer festen Theorie vorerst noch kaum die Rede. Bevor die ¶ Scholastik die vorhandenen Vorstellungen in ein System gebracht hat, war der Gedanke, daß es sich bei der Liturgie um ein O. handelt, Hand in Hand mit der von ¶ Paschasius Radbertus vertretenen Wandlungslehre (¶ Abendmahl: II, 3 b) volkstümlich geworden. Auch waren gewisse praktische Faktoren in den Vordergrund getreten. Man verband wie schon ¶ Gregor d. Gr. mit dem O. außer dem Gedanken an die Sünde auch beliebige eigene Anliegen, um vom O. persönlichen Nutzen zu haben. Mit der Vielheit der Anliegen wuchs die Vielheit der Messen, wie die Zahl der kirchlichen Gebäude und der Altäre in den Kirchen. Gerade die Privatmessen, d. h. die Messen ohne Volk (¶ Messe: I, 2) — ein Unfug, den schon ¶ Walafrid Strabo († 845) theologisch rechtfertigte, — haben dann den O.begriff stark gefördert. Bei der Meßfeier pflegte die Mehrzahl der Teilnehmer wohl die Messe zu hören, kommunizierte aber nicht; O. und Kommunion (Speisung) sind so in Wirklichkeit auseinander gefallen, wenngleich im Ritual und in den erläuternden Schriften letztere immer den Abschluß bildet. — Von den Scholastikern betont ¶ Petrus Lombardus, obwohl er im Sakrament der Eucharistie ein O. sah, immerhin den Unterschied, wie Christus einmal am Kreuze geopfert wurde, und wie er jetzt täglich in der Messe geopfert wird; denn letzteres ist ihm nur Gedächtnis und Bild des wahren O.s. Die Wiederholung wird nötig durch unsere täglichen Sünden. Mehr auf das Einzelne ging ¶ Albert der Große ein; er trennt zwischen O. und Opferung, zwischen dem Effekt und der Sache, die geopfert wird. Bei ¶ Thomas von Aquino hat die Eucharistie deutlich zwei Gestalten, die logisch auseinandergehalten werden; sie ist O. oder Sakrament, ein Geben oder ein Nehmen. Im Sakrament empfangen wir Stärkung des geistlichen Lebens, Mitteilung der Gnade und Vergebung der läßlichen Sünden; als O. ist sie ein wirkliches O. und zugleich Erinnerung und Darstellung der Passion. In diesem O. geschieht etwas in bezug auf Christus; es ist also das repräsentative Abbild des Leidens Christi und zugleich eine wahrhafte Opferung. Es kommt zunächst nur den Teilnehmern am Sakrament zugute, dann aber auch

andern, sofern es für ihr Heil dargebracht wird und sie an das Sakrament glauben. Man kann auch nur dem Verlangen nach an der Messe teilnehmen, und in einer Mehrzahl von Messen vervielfältigt sich der Effekt des O.s. Hat Christi O. die Erbsünde getilgt, so tilgt das eucharistische O. die täglichen Sünden. Auch ist es wirksam zugunsten der Seelen im ¶ Fegfeuer. Im selben Maße als die Volkstümlichkeit des Meß-O.s wuchs, mehrten sich die daran geknüpften abergläubischen Vorstellungen. Die Messe half aus eigener Kraft in allen profanen Angelegenheiten des täglichen Lebens.

3. Die Reformation hat, wiewohl sie an der Deutung des Werkes Christi als O. (sacrificium) festhielt (¶ Versöhnung: III), von den überlieferten Abendmahlsideen keine mit solcher Energie bekämpft wie die Deutung der Messe als O., an die sich die Wertung der Handlung als menschlicher Leistung und als opus operatum zu heften pflegte (¶ Gottesdienst: III, 3; IV, 1). Dieser Einstellung ¶ Luthers und der anderen Reformatoren entsprachen auch die Bekenntnisschriften aller protestantischen Kirchen.

4. a. Die protestantische Ausscheidung des O.gedankens beantwortete der neuzeitliche Katholizismus mit um so größerer Schätzung des Meß-O.s. Das ¶ Tridentinum behandelte, getrennt durch einen Zwischenraum von elf Jahren, Eucharistie und Messe. Letztere, die vom Priester für die Gemeinde vollzogen wird, ist eine Nachbildung des O.s am Kreuze ebenso wie eine Wiederholung des ersten Abendmahls und mit beiden eine Fortsetzung des Priestertums Christi. Christus habe das Abendmahl als O. gefeiert und als solches angeordnet mit den Worten: Dies tut zu meinem Gedächtnis. Das Kreuzes-O. wird durch das Meß-O. repräsentiert, d. h. wieder gegenwärtig gemacht, so daß das Meß-O. in scharfer Formulierung als verum et proprium sacrificium, als vere propriatorium, d. h. als wirkliches Versöhnungs-O. bezeichnet werden kann. Alles ist beim Meß-O. dasselbe wie beim Kreuzes-O.; nur die Art des O.s, dort blutig, hier unblutig, ist anders: auch kommt jetzt die Vermittelung des Priesters hinzu. Das Meß-O. steht mit dem Bußsakrament (¶ Bußwesen: II, 3) im Wechselverhältnis; es führt zu ihm und wird von ihm wieder bedingt. Es ist nötig, weil Christi priesterliche Tätigkeit mit seinem Tode nicht erlöschen konnte; auch braucht die Natur des Menschen eine solche Erinnerung an das O. am Kreuz. — Was in Trient beschlossen war, hat der ¶ Römische Katechismus noch vergröbert: das Meß-O. ist ihm geradezu eine Wiederholung des Kreuz-O.s. ¶ Bellarmin hat in seinen „Disputationes“ (III, 5. 6) die tridentinische Auffassung von der Messe biblisch und geschichtlich zu rechtfertigen gesucht. Enthält die Eucharistie Christi Leib und Blut, so doch nur des Opferns wegen. Dargebracht aber wird das Meß-O. um der Sündenvergebung willen und zur Erlangung jeder Art von Wohltaten. Diese Wirkung geschieht aus eigner Kraft. Die es darbringen, sind Christus, der Priester, die Christenheit; letztere teils abwesend, teils anwesend, teils gläubig drängend. Und während das Sakrament nur dem Genießenden Nutzen bringt, nützt das O. allen, für die es dargebracht wird. Seine Kraft verdankt das Meß-O. dem Kreuz-O.: aber dieses wirkt heute nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch durch die Erinnerung im Meß-O. Dieses erreicht also das, was das Kreuz-O. verdient hat. Gleichwohl bleibt die Kraft des Meß-O.s begrenzt und verlangt daher nach fortwährender Wiederholung.

4. b. In der Neuscholastik des 17. und beginnenden 18. Jhd.s mit ihrer ungeheuren Literatur über das Meß-O. trieb ein dem Mittelalter noch fremder Geist z. T. wunderliche Blüten. Aus der Gedächtnisfeier des Leidens Christi, die es nur mit seinem Ergebnis zu tun hat, wurde eine Erneuerung und Fortsetzung dieses Leidens, eine wirkliche mortificatio, die in der Messe an dem gegenwärtig gedachten Christus vollzogen wird, indem Christus in der Messe die Trennung von Leib und Blut immer wieder erlebt und Jesus der Idee nach durch das Verzehrtwerden immer aufs neue getötet wird. Durchgedrungen ist diese besonders von spanischen Theologen vertretene Mortifikationstheorie nicht. Dagegen haben im 19. Jhd. Theologen wie Jakob Frint, J. A. ¶ Möhler, ¶ Probst, ¶ Döllinger u. a. versucht, die grundsätzliche Zusammenfassung von Kreuz- und Meß-O. zur Einheit aus der in der Messe immer neu zutage tretenden O.gesinnung Christi herzuleiten. Dem offiziellen Katholizismus genügen aber alle Meßopfertheorien nur, wenn sie zugleich das Bekenntnis zu dem Meß-O. als einem Gott beschwichtigenden Werk, einer Gabe des Menschen an Gott in sich schließen.

Katholische Literatur: J. A. Möhler: Symbolik, (1832) 1884⁹, § 34; — J. Schwane: Die eucharistische O.handlung, 1889; — Joh. Wilpert: Practica panis, 1895; — Franz Ser. Renz: Die Geschichte des Meßopfer-Begriffs, 2 Bde., 1901/02; — F. Wieland: Der vortridentinische O.begriff, 1909 (auf den Index gesetzt); — W. Götzmann: Das eucharistische O. nach der Lehre der älteren Scholastik, 1902. — Protestantische Literatur: Außer den Lehrbüchern der ¶ Dogmengeschichte vgl. Fr. Loofs: Symbolik, 1902, S. 329 ff. 336 ff u. ö.; — O. Scheel: RGG¹ IV, Sp. 968 ff; — F. Kattenbusch: RE³ XII, S. 664 ff; — J. W. H. Höfling: Die Lehre der ältesten Kirche vom O. im Leben und Kultus der Christen, 1851; — G. P. Wetter: Altchristliche Liturgien II: Das christliche O., 1922; — G. E. Steitz: Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung (JdTh IX—XIII, 1864—68). — Weiteres bei ¶ Abendmahl: II. **Wiegand.**

Opfer: IV. Ethisch. Schon in den Natur- und vorchristlichen Religionen ist der kultischen eine ethische Bedeutung des O.s beigemischt (¶ Opfer: I, 4), im Christentum aber (¶ Opfer: II B) der O.begriff nahezu völlig versittlicht, zum mindesten der ganze Wert des kultischen O.s abhängig gemacht von dem Grade, in dem es den Entschluß zu sittlichen O.n verinnbildlicht. Es bedeutet den wesentlichen Unterschied der kath. und evg. Frömmigkeit, daß dort durch Rückfall ins Judentum die kultischen O. übergeordnete, von den sittlichen unabhängige Bedeutung haben (¶ Opfer: III, 2. 4), hier dagegen die kultischen wie sittlichen O. in ihrem Wert völlig abhängen von der symbolisierten oder betätigten O.gesinnung. Weiterhin aber können im Katholizismus Güter der sittlichen Persönlichkeit, eigene Ueberzeugung, Forschungsfreiheit usw. Gott und seiner Kirche „aufgeopfert“ werden, nicht anders wie der verwandelte Leib Christi oder das Vaterunser. Andrerseits hat die kath. Ethik, wie Harnack ausgeführt hat, vor der protestantischen den Vorzug, mit dem Begriff O., den wir Protestanten fast ganz verworfen haben, eine Fülle praktisch wirksamer Motive zu vereinen. Indem wir nur das Höchste, die Hingabe der ganzen Persönlichkeit gelten lassen, lassen wir uns oftmals die im Widerspiel abgestuften Stimmungen und Motive lebender Seelen entgehen: dieser abstrakten Strenge: das Höchste oder nichts! macht sich der Katholizismus nicht schuldig.

Zu dem ethischen Begriff O. gehören wesentlich folgende Stücke: 1. der Verzicht auf ein wichtiges Gut oder zustehendes Recht oder eine an sich zustehende Freiheit im Interesse anderer oder einer Gemeinschaft. — 2. Das Bewußtsein eines solchen Verzichtes und die freudige Bereitschaft dazu, während unbewußte, wenig empfundene Verzichte oder sauersehende, sich selbst angerechnete O. keinen sittlichen Wert haben. — 3. Der geschlossene Zusammenhang der ganzen Lebens- und Handlungsweise, wenn auch kleinere, einzelne O. nicht mißachtet werden sollten: Mtth 16 25: „Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen". — 4. Zur vollen Reife des sich selbst aufopfernden Charakters gehört die Erkenntnis der Solidarität der Menschheit, ihrer gemeinsamen Schuldverhaftung, deren Kette wir mitzutragen haben. „Das Gesetz Christi: Einer trage des andern Last" Gal 6 12. Wer darin nichts Sonderliches, sondern das Weltgesetz sieht, das in der anorganischen und niederen organischen Welt unbewußt waltet, in der Menschenwelt aber zu einer klareren Bewußtheit entwickelt und befolgt werden muß, der findet im O. zugleich den sichersten Pfad zu Gott. Auf diesem Gesetz, das in Jes 53 in dem Bild des unschuldig für sein Volk leidenden und dadurch dies Volk erlösenden ¶ Knechtes Jahwes seinen vollsten Ausdruck gefunden hat, beruht das Geheimnis der Größe Jesu. Auch die „stellvertretende Genugtuung" (¶ Versöhnung: II. III) verliert dann ihr Anstößiges für einen geläuterten Begriff göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Selbstachtung, wenn die Solidarität der ganzen Menschheit unter ihrem Einen Haupt und zugleich die zur Nachfolge verpflichtende Kraft betont wird. Dieser Begriff O. bildet dann die Spitze der Sozialethik, die ihr fruchtbarstes Motiv in dem Gedanken des stellvertretenden O.s hat. Auf diesem Prinzip ruhen das Blaue Kreuz mit der Verpflichtung der Enthaltsamkeit Gesunder im Dienst Gefährdeter (¶ Alkoholfrage 4), die Raiffeisenschen Darlehenskassenvereine (¶ Genossenschaften, 1) und die ganze deutsche Sozialreform, die durch die kaiserliche Botschaft von 1878 eingeleitet worden ist (¶ Sozialpolitik, ¶ Christlich-Sozial, ¶ Evangelisch-Sozial usw.).

F. Gerstung: Das O. das Grundgesetz der Welt, 1910; — A. Harnack: Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen (Reden und Aufsätze II, 1904, S. 247 ff); — J. W. Robertson: Religiöse Reden, übersetzt von Charlotte Broicher, 1910²: „Das stellvertretende O. Christi."

Baumgarten.

Ophir. Aus dem Land O. bringen Schiffe, die für ¶ Salomo und Hiram von Ezeon-Geber am älanitischen Busen des Roten Meeres aus in See gegangen sind, nach dreijähriger Fahrt Gold, daneben Elfenbein, Affen, Edelsteine und Pfauen (?). So lesen wir I Kön 9 26 ff 10 11 f; 22 40 berichtet, daß ein späterer Versuch, diese Fahrten wieder aufzunehmen, scheitert. Gold aus O. wird auch sonst erwähnt (Jes 13 12 Ps 45 10 Hiob 28 16), und das Goldland hat die Phantasie viel beschäftigt und ist der Reihe nach in Indien, Ostafrika, Südafrika, Elam gesucht worden. Nun spricht Hiob 22 24 von den goldführenden Wadis in O., und Gen 10 29 nennt O. als Sohn Joktans, d. h. als arabisch zwischen Saba und Havila. Danach ist es die südliche Westküste Arabiens, wo auch das viel umstrittene Land Punt der ägyptischen Quellen zu suchen ist. J. J. Heß, dem wir diesen (unveröffentlichten) Nachweis verdanken, findet O. geradezu in ʿAṯr, was sprachlich möglich ist.

B. Moritz: Arabien, 1923, S. 59—117 (bedarf der Kritik). — Aelteres in RE³ XIV, S. 400 ff.

Ludwig Köhler.

Ophiten und Naassener, so genannt wegen ihrer Verehrung der Schlange (ὄφις; nachäsch), die nicht auf heidnische Motive, sondern auf die biblische Erzählung von dem Sündenfall zurückgeht. Die Schlange erscheint hier als Werkzeug des oberen Gottes gegenüber dem Demiurgen, dem Judengott und als Uebermittlerin der wahren Erkenntnis an den Urmenschen. Diese Ophiten sind in Syrien entstanden und haben sich in zahlreichen Kultvereinen, speziell in Aegypten ausgebreitet. Sie selbst nannten sich Gnostiker (¶ Gnosis), haben aber von den Ketzerbestreitern die mannigfachsten Namen erhalten. Eigentümlich ist ihnen die Lehre von der Mutter des Demiurgen, der Barbelo oder Prunikos oder Sophia und von den durch den Demiurgen geschaffenen sieben Planetenmächten mit ihren Namen Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Horäus, Astaphäus, unter deren Knechtschaft die Menschen stehen, und von denen sie hier auf Erden befreit werden müssen. Deshalb legten sie größeres Gewicht auf die Ausstattung ihrer geheimnisvollen Kultübungen behufs Vorbereitung der Seelen für ihren Aufstieg nach dem Tode durch die feindlichen Planetenmächte (¶ Himmelfahrt: I) als auf Ausbildung von Systemen und Errichtung von Schulen, obwohl sie in dieser Richtung nicht untätig gewesen sind, wie Irenäus adv. haer. I, 29 (¶ Barbelo-Gnostiker) und die koptisch-gnostische Literatur beweisen. Ihre älteste Darstellung finden wir bei Irenäus I, 39 (vgl. Epiphanius h. 37); ebenso war dem ¶ Celsus das sogenannte Diagramm des „Ophianes" bekannt (vgl. Origenes, contra Celsum VI, 24—38). Sehr fruchtbar war ihre Schriftstellerei an apokryphen Offenbarungsbüchern, zu denen auch die koptisch-gnostischen Originalschriften gehören (s. die Zusammenstellung bei R. Liechtenhan, ZNW 1902, S. 222 ff; ¶ Koptische Literatur).

Einen ganz andern Typus zeigen die von Hippolyt, Refut. V, 1—11, geschilderten Naassener, die ihre Geheimlehre auf Ueberlieferungen des Jakobus, des Bruders des Herrn, an Mariamne, d. h. Maria Magdalena zurückführten. Eigenartig ist die Mischung aus gnostisch-orientalischen, hellenistisch-theosophischen und christlichen Elementen, ein konfuser Versuch, gnostische Ideen in einen vorchristlichen synkretistischen Traktat über den ¶ „Urmenschen" (= Adamas) hineinzutragen, daher für die Geschichte des christlichen Gnostizismus ohne Bedeutung. Berühmt ist der sogenannte N.hymnus über das Schicksal der Seele in der materiellen Welt und ihre Erlösung durch die Herabkunft des von Mitleid ergriffenen Jesus.

RE³ XIV, S. 404 ff; — A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 277 ff; — A. Lipsius in: ZwTh I, 1863, S. 410 ff; II, 1864, S. 32 ff; — E. de Faye: Gnostiques et Gnosticisme, 1925², S. 349 ff; — H. Leisegang: Die Gnosis, 1924, S. 168 ff; — Ueber die Naassener s. A. Hilgenfeld a. a. O. S. 252 ff; — H. Leisegang a. a. O. S. 112 ff; — E. de Faye a. a. O. S. 190 ff. — Ueber den Hymnus vgl. A. Harnack: SAB 1902, S. 542 ff, und R. Reitzenstein: Poimandres, 1904, S. 83 ff.

Carl Schmidt.

Ophra, ein zu Abieser, einem Geschlecht des Stammes Manasse (¶ Stämme Israels), gehörender Ort, Heimat des „Richters" ¶ Gideon-Jerubbaal, des Besiegers der ins Westjordanland einbrechenden nomadischen ¶ Midianiter, mit einem Jahvealtar (Richt 6 11—24), einem Ephod (8 27) und dem Grabe Gideons (8 32). Der heutige tell el-fārʿa, 15 km östlich von ¶ Samaria, nahe bei der Quelle des fārʿa-Baches, kennzeichnet die Lage des alten O.

K. Budde: Das Buch der Richter erklärt, 1897, S. 54; — G. Dalman: PJ VIII, 1913, S. 31 f.

Eißfeldt.

Opitz, Martin (1597—1639), * zu Bunzlau (Schlesien), wirkte nach vollendetem Studium in verschiedenen Stellungen, so als Lehrer in dem siebenbürgischen Weißenburg und als Kanzleivorsteher des Grafen K. H. von Dohna in Breslau. Seiner weltanschaulichen Ueberzeugung nach gehört O. noch dem ¶ Humanismus an; er vertritt eine völlig freie Auffassung des Glaubens, betont den sittlichen Kern der Religion und verwirft den Bekenntniszwang mit allen seinen Folgen. In dem „Trostgedichte in Widerwärtigkeit des Krieges" billigt er es,

„Daß ein solcher Mensch, der die Gewissen zwingt,
Vergeblich und umsonst die Müh' und Zeit verbringt ...
... Gezwungen Werk zerbricht,
Gewalt macht keinen fromm, macht keinen Christen nicht;
Es ist ja nichts so frei, nichts also ungedrungen,
Als wohl der Gottesdienst; sobald er wird erzwungen,
So ist er nur ein Schein, ein hohler falscher Ton.
Gut von sich selber tun, das heißt Religion,
Das ist Gott angenehm."

Daher ist es ihm, der von Geburt Lutheraner war, auch möglich, schon sehr früh zum reformiert-calvinischen Glauben überzutreten und später dem Grafen Dohna zu dienen, dem Haupte der kath. Partei in Schlesien, ja, in dessen Auftrag, um sich gegen die Anfeindungen der Jesuiten zu schützen, eine kath. Werbeschrift, das Manuale controversiarum des Jesuiten Martin Becanus, ins Deutsche zu übersetzen. Dem klassischen Formgefühl des Humanisten entspringt jene Tat, durch die O. auf die Entwicklung der deutschen Verssprache bahnbrechend gewirkt hat: die Begründung des Akzentverses und die Forderung der grammatischen Richtigkeit der Sprache auch im Verse (Buch von der deutschen Poeterei, 1624). In seinen eigenen Gedichten führt er diese Forderung mit großer Gewandtheit durch (Geistliche und Weltliche Gedichte; Zlatna; Daphne; Lob des Kriegsgottes; Die Schäferei der Nymphen Herzinie usw.), so daß ihn die Zeitgenossen den größten Dichtern des Altertums an die Seite stellten. Die Religion aber ist ihm nicht alles durchdringender und formgebender Gehalt, sondern ein Stoff wie andere Stoffe, trotzdem er eine große Zahl religiöser Gedichte verfaßt hat. Hierin unterscheidet er sich von den eigentlichen Barockdichtern wie ¶ Fleming, Simon ¶ Dach, ¶ Gryphius und ¶ Grimmelshausen, deren Werk durch die Frage des Heiles in der Spannung zwischen Weltlust und Himmelshingabe bestimmt und befruchtet wird. — ¶ Barock: II, 1; ¶ Kirchenlied: I, 3 b, Sp. 917.

Neudrucke von J. Tittmann, 1869, und H. Oesterley (Kürschners deutsche Nationalliteratur); Teutsche Poemata, von G. Witkowski, 1902; Aristarchus und das Buch von der deutschen Poeterei, von dems., 1888. — Biographie von F. Strehlke, 1856; ADB 24, S. 370 ff; — K. H. Wels: O. und die stoische Philosophie (Euphorion 21, 1914, S. 86 ff); — E. Ermatinger: Schlesische Lebensbilder III, 1928. **Ermatinger.**

Opiumfrage. Die Rolle, die die ¶ Alkoholfrage in Europa und Afrika spielt, kommt in China der O.frage zu. Das Opium, der eingetrocknete Milchsaft aus unreifen Kapseln des Mohn, der, neben andern kristallisierbaren Alkaloiden namentlich Morphin enthält (etwa 10%), ist als schmerzstillende Arznei und betäubendes Genußmittel seit dem Altertum weit verbreitet. Es wird gekaut und gegessen namentlich in den muhammedanischen Ländern, vor allem Persien, wo dieser Brauch aufgekommen zu sein scheint. Durch die Muhammedaner verbreitete sich O.genuß und O.bau im 16. Jhd. in Indien. Die Chinesen bezogen dorther das O. als Arzneimittel. Das O.rauchen kam in China erst in der 2. Hälfte des 17. Jhd.s auf, fast gleichzeitig mit dem Tabakrauchen und zunächst damit verbunden, von den Holländern über Formosa eingeführt. Das reine O.rauchen ist in China um 1800 erfunden worden und wird liegend ausgeführt. Man legt eine kleine Pille auf den Pfeifenkopf, den man über ein Lämpchen hält, und saugt mit einem Zug den Rauch tief ein. Dann macht man die nächste Pille, bis der Vorrat erschöpft ist. Damals führte die Ostindische Kompagnie schon große Mengen O. aus Indien ein. Ihr Handel damit begann 1773 und wurde von China 1796 verboten. Damit fing der, namentlich für den chinesischen Beamten, sehr einträgliche O.schmuggel an, der schließlich den ganzen gesetzlichen Handel zwischen Europäern und Chinesen überwucherte und lahmlegte. Während die europäischen Schriftsteller damals wie heute über die Schädlichkeit des O.rauchens diskutierten (Unterschied zwischen dem reinen O. und dem in China vom niederen Volk gerauchten Droß, „O.mist" genannt), haben die Chinesen selbst das Laster nie beschönigt. Aber sie waren machtlos gegenüber der Bestechlichkeit der eigenen Beamten und der rücksichtslosen Gewinnsucht der Europäer. Da entschloß sich die chinesische Regierung zu einem Gewaltstreich. Frühjahr 1839 wurden in Kanton von dem kaiserlichen Kommissar Lin 20 283 Kisten O. im Wert von 40 Millionen Mark auf den Schiffen beschlagnahmt und zerstört, „ein Vorgang ohne seinesgleichen in der Weltgeschichte" (Hermann). Die Folge war der erste O.krieg 1839—42 (¶ China: IV, 4 b), der von den Chinesen provoziert war, um England zur Einstellung des O.schmuggels zu zwingen. China unterlag den europäischen Waffen und der O.schmuggel ging weiter, bis der O.handel nach dem zweiten O.krieg im Pekinger Vertrag 1860 legalisiert wurde. Damals betrug die jährliche Einfuhr aus Indien 85 000 Pikul (Zentner). Die Legalisierung hatte zur Folge, daß nun in China selbst auch O. gebaut wurde und zwar allmählich in solchem Umfang, daß der Gewinn des O.handels zurückging, und als das inländische O. die drei- bis sechsfache Menge des eingeführten erreichte, war man in England Ueberlegungen zugänglich, ob man nicht vielleicht „mit einer großen moralischen Geste auf den fluchwürdigen Handel verzichten solle" (Richter).

Die Missionare, die längst mit brennender Scham die verheerenden Wirkungen des O.s im Innern Chinas gesehen hatten, riefen eine Anti-O.liga ins Leben. 1906 war die englische Regierung zu Verhandlungen bereit und die kaiserlich-chinesische Regierung versprach dagegen, den einheimischen O.bau zu unterdrücken. So sollte in dem Jahrzehnt 1907 auf 1917 China schrittweise völlig vom O. befreit werden. Da brach 1911 die Revolution aus. Sie wollte zunächst mit einem Schlag auch des O.s Herr werden. Aber durch die Zerstörung der Zentralgewalt entstanden Wirren, in denen O.bau und O.verbrauch unheimlich in die Höhe schnellten. Vergeblich suchten die Chinesen angesichts solcher Zustände das Ausland moralisch zu zwingen, auf die Einfuhr des O.s und anderer Narkotika zu verzichten. 1924 wurde der Kampf gegen das O. unter Führung der chinesischen Christen wieder mit Energie aufgenommen, indem etwa 40 nationale Verbände, die die Interessen des Erziehungswesens, der Religion, der Industrie und des Handels Chinas umfassen, miteinander die Nationale Anti-O.vereinigung gründeten, die in Schanghai ihren Sitz hat, und deren Generalsekretär der Pfarrer K. T. Chung ist. Die Vereinigung sucht ihren Zweck zu erreichen durch gründliche Untersuchungen, ausge-

dehnte Volkserziehung und weltweite Aufklärung. Sie sucht das chinesische Volk durch Schriften und wirkungsvolle Plakate aufzuklären. Eine chinesische Monatsschrift erhält über alle Schritte, die in dieser Frage geschehen, auf dem Laufenden, und in der Ueberzeugung, daß die Frage nur durch internationale Uebereinkünfte gelöst werden könne, wurde Juli 1927 auch eine Zeitschrift in englischer Sprache „Opium, a world problem" gegründet. Die Vereinigung bildet die Stimme des chinesischen Volkes, die sich auch beim Völkerbund in Genf Gehör zu verschaffen sucht. Wenn die nationale Regierung in China gesichert bleibt, so ist zu hoffen, daß sie auch über die O.frage Herr werden wird. Denn an dem guten Willen dazu hat es dem chinesischen Volk nie gefehlt.

H. Hermann: Chinesische Geschichte, 1912; — J. Richter: Das Werden der christlichen Kirche in China, 1928; — W. Oehler: China und die christliche Mission, 1925; — China Mission Year Book, 1924 und 1926. **W. Oehler.**

Oppert, Julius (1825—1905), Orientalist, * zu Hamburg, studierte Rechtswissenschaft, Mathematik und orientalische Sprachen; wandte sich, da er seines jüdischen Glaubens wegen in Deutschland wenig Aussicht auf eine seiner reichen Begabung entsprechende Anstellung hatte, nach Frankreich, wurde 1848 Lehrer für Deutsch am Lyzeum in Laval, 1850 in Rheims. Die Teilnahme an einer französischen Expedition zur Erforschung Babyloniens (1851 ff; ¶ Ausgrabungen: I, 2) wurde für O.s Lebenswerk entscheidend: sein Hauptinteresse galt seitdem der Entzifferung der babylonisch-assyrischen ¶ Keilschrift und der Erschließung des Sumerischen. Nach der Rückkehr aus dem Orient naturalisiert, wurde O. 1857 Professor an der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris, 1869 Dozent und 1874 ord. Prof. am Collège de France. Charakteristisch ist für O. die Verbindung von Philologe, Historiker und Mathematiker, die ihn zur Forschung auf seinem assyriologischen Spezialgebiet in einzigartiger Weise befähigte; die Wissenschaft verdankt ihm bahnbrechende und bleibende Erkenntnisse.

Von O.s zahlreichen Veröffentlichungen (Verzeichnis der bis 1894 erschienenen in den Beiträgen zur Assyriologie II, 1894, S. 523 ff) seien herausgehoben: Les inscriptions des Achéménides, 1852; Etudes assyriennes, 1857; Expédition scientifique en Mésopotamie I, 1863; II, 1859; Considérations générales sur la philologie comparée des langues indo-européennes, 1858; Grammaire sanscrite, (1859) 1864[2]; Eléments de la grammaire assyrienne, (1860) 1868[2]; Les inscriptions assyriennes des Sargonides, 1862; Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments, 1865; L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, 1875; Salomon et ses successeurs, 1877; Le peuple et la langue des Mèdes, 1879; Etudes sumériennes, 1881; Fragments mythologiques, 1882; Alexandre à Babylone, 1898. — O. war Gründer und Herausgeber der Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale, 1881 ff. — Vgl. Lehmann-Haupt im Biographischen Jahrbuch X, 1907, S. 86 ff. **Rühle.**

Optatus von Mileve schrieb um 370 gegen den Donatisten Parmenian (¶ Donatismus, Sp. 1979) ein Werk in 6 Büchern, wozu er um 385 ein siebentes fügte, um die Geschichte der donatistischen Spaltung aufzuhellen und die kath. Kirche als wahre, weil im Besitze der römischen cathedra Petri befindliche Kirche, sowie die Wirksamkeit der Sakramente aus sich selbst auch bei unwürdigem Spender nachzuweisen. Er verläßt damit den Standpunkt ¶ Cyprians und greift einen von ¶ Calixt I aufgebrachten, auch von ¶ Stephan I und in der Schrift De rebaptismate vertretenen Gedanken auf, den dann ¶ Augustin zum Siege geführt hat. — ¶ Kirche: III, 1. 3; ¶ Sakramente: I.

Schriften in MSL 11 und CSEL 26. — Vgl. RE[3] XIV, S. 413 ff; — Bardenhewer III, 1923[2], S. 491 ff und 676; — P. Monceaux: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne V, 1920, S. 241 ff. — Weitere Literatur bei Rauschen-Wittig: Grundriß der Patrologie, 1926[8-9], S. 349 f. — Dazu Alb. Pincherle in den Ricerche Religiose I, 1925, S. 35 ff; — Er. Caspar: Primatus Petri, 1927, S. 55 ff; — H. Koch: Cathedra Petri, 1930, S. 108 ff. **H. Koch.**

Optimismus und Pessimismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Systematisch. — o. = optimistisch; p. = pessimistisch.

Optimismus und Pessimismus: I. Religionsgeschichtlich.

Man kann zwischen O. und P. als bloßer Stimmung und als ausgeführter Lehre unterscheiden, und beides findet sich auf religionsgeschichtlichem Boden. Dabei läßt sich zeigen, wie das zweite der mehr oder minder natürliche Niederschlag des ersten sein kann: z. B. stellt ausgesprochen p.e Lehre schon der erste Hauptsatz des ¶ Buddhismus dar: „Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden" usw. Erwachsen aber ist ein solcher Satz auf einem Boden, auf dem die Einwirkung eines erschlaffenden Klimas einstige lebensfrohe Energie seiner Eroberer zu lebensmüdem p.em Dämmern und Träumen gelähmt hatte. Mit dem Gesagten ist bereits angedeutet, wie stark die äußere Umgebung Entstehung und Entwicklung von O. und P. beeinflussen kann. Aber sicherlich ist er nicht nur Sache des Milieus, sondern der Anlage und des individuellen Temperamentes, und was in dieser Hinsicht vom einzelnen gilt, gilt nicht minder von ganzen Völkern. Die Zeiten sind vorüber, wo man sich die ¶ „Naturvölker" nur im Zustande glücklicher Kinder dachte, ganz abgesehen davon, daß auch Kinder ihre Sorgen haben, jene Sorgen der Kleinen, die im Augenblick vielleicht nicht minder schmerzlich tief einschneiden als die der Großen. Zumal von Negervölkern (¶ Neger) kennt man allerhand an p.er Stimmung, die auch in entsprechender Geisterfurcht in die Erscheinung tritt (vgl. C. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte[2], II, S. 372). Freilich mag im allgemeinen richtig sein, daß junge Völker, zumal wo kriegerischer Erfolg und siegreiches Vordringen ihnen den Rücken stärkt, von heiterer Lebensstimmung getragen sind: Aus solchem O. heraus dürfte z. B. der persische Mazdaismus zu verstehen sein, ein O., der auch dem Tode gegenüber standhielt (Chant[4] II, S. 248. 264; ¶ Perser: II). Auch auf ägyptischem Boden z. B. scheint Lebens-O. das Gewöhnliche gewesen zu sein (I, S. 431); das hindert nicht, daß in einem erzählenden Text aus dem mittleren Reich ein Mann auftritt, der die Weltflucht empfiehlt und einen düstern P. vertritt: es ist das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele, das man schon längst mit Hiob oder dem Prediger im AT verglichen hat. Ueberhaupt zeigt ein Blick in das Register zu Chant[4], daß unter P. ungleich mehr Belegstellen angeführt sind als unter O. Das ist nicht zufällig: Das Leben der Religion entwickelt sich auf dem Untergrund des tief klaffenden Gegensatzes zwischen einem Ideal und einer ihm immer wieder Hohn sprechenden Wirklichkeit. Da bilden das ¶ Leiden in jeder Form (¶ Krankheit), die Ohnmacht menschlichen Könnens, der trügerische Schein der äußern Existenz, die Vergänglichkeit aller Dinge, vor allem aber das sittlich und religiös ¶ Böse (¶ Sünde) die Voraussetzungen, aus deren mehr oder minder entschiedener Betonung und ausdrücklichen Unglückswertung die Religion den Menschen zu Glück emporheben will, so daß jede wahre Religion im Grunde stets ein

p.es und ein o.es Element, wenn auch in sehr ungleichartiger Mischung, in sich enthält. Es gibt denn auch vielleicht kaum ein Volk oder Land, wo nicht das eine oder andere p.e Urteil über Welt und Mensch laut geworden wäre. Im Babylonischen kann es sich gelegentlich bis zum Wort zuspitzen: „Was an sich selbst gut erscheint, ist bei Gott schlecht, und was an sich verächtlich ist, das ist bei Gott gut" (Chant[4] I, S. 581). Bei den Griechen war der größte Pessimist jener Hegesias, der in Vorträgen in Alexandria das menschliche Leben so düster gemalt haben soll, daß sich viele seiner Zuhörer das Leben nahmen (Cicero, Tusc. I, 34), und Theognis fand das Beste für den Menschen, nicht geboren zu werden, das Zweitbeste, früh einen sanften Tod zu finden (Chant[4] II, S. 378). Uebrigens hieß es schon bei Homer (Ilias XVII, 446 f): „Denn nichts anderes wo ist jammervoller auf Erden, als der Mensch, von allem, was Leben haucht und sich reget". Am allernachhaltigsten aber war p.e Lebensbetrachtung auf indischem Boden (¶ Buddhismus: I, 3; ¶ Jinismus, 1). — Sofern Gut und Böse, Glück und Uebel gerne auf Gegensätzlichkeit des Ursprungs zurückgeführt werden, hängen O. und P. vielfach mit religiösem ¶ Dualismus zusammen (so im Gnostizismus [¶ Gnosis: I, 3] und ¶ Manichäismus, 4 a). Sonst ist es Aufgabe einer ¶ Theodizee, den Ausgleich zu finden. Oft erschöpft sich der P. in der Beurteilung der Gegenwart oder des gegenwärtigen Weltlaufs, die in bewußten Gegensatz zu einer glücklicheren Vergangenheit gestellt werden und wieder — zu einer die selige Urzeit wiederbringenden Zukunft; darin ist die Verknüpfung des O. und P. mit der ¶ Eschatologie (: I, 5) gegeben. **Bertholet.**

Optimismus und Pessimismus: II. Systematisch.

O. und P. machen Aussagen über das Wesen der Welt, die durch die Beziehung auf den Menschen als Lust und Unlust empfindendes Wesen bestimmt sind. Der O. behauptet, daß die Welt sinnvoll eingerichtet und auf die Herstellung von Glück und Freude angelegt sei (¶ Teleologie); der P. dagegen sieht im Weltgeschehen überall nur Sinnlosigkeit und Leid. Für die Entstehung von O. und P. sind oft persönliche Erfahrungen maßgebend. Natürlich ist nicht jede hoffnungsfreudige Stimmung schon O. und jede bedrückte P.; sondern von O. und P. läßt sich erst reden, wenn eine dauernde Haltung und eine allgemeine, auf umfassende Erfahrung sich berufende Anschauung vorhanden ist. Es können auch ganze Zeiten zu o.er oder p.er Anschauung hinneigen. Zeiten mit starken, unverbrauchten, erfolgreichen Kräften werden sich zum O. bekennen und sich auch nicht durch Fehlschläge beirren lassen, während Zeiten überreifer Kultur, geistiger Ermüdung, erschütternder Erfahrungen dem P. huldigen werden. O. und P. können verschiedene Gestalt annehmen, je nach dem das Physische oder Moralische im Vordergrunde steht. Entweder kann das Glück oder das Weh, das die Welt dem Menschen bringt, besonders beachtet werden, oder es kann die Gutartigkeit oder Sündhaftigkeit menschlichen Wesens in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden. Natürlich kann auch beides miteinander verbunden werden. Als Philosoph des O. ist ¶ Leibniz, des P. ¶ Schopenhauer anzusehen. Eine notwendige Verbindung mit dem Gottesglauben und der Religion kann nicht behauptet werden; sowohl o.e als p.e Anschauung können sich dazu bekennen, und sie können sich dagegen ablehnend verhalten. Bei Leibniz empfängt der O. seinen Halt durch den Gottesglauben; weil vor dem unendlichen Verstande Gottes alle möglichen Welten standen, und weil Gott nur die beste wählen konnte, darum ist der O. gerechtfertigt. Bei Eduard von ¶ Hartmann ist dagegen der P. mit dem Gottesglauben verbunden. Aber auch da, wo ein Zusammenhang mit dem Gottesglauben hergestellt ist, kommt es doch vor allem auf die Welt an.

Demgegenüber zeigt das Christentum eine ganz andere Orientierung. Hier ist das Verhältnis zu Gott (¶ Gottesglaube: V) das, was alles bestimmt. Daher verlieren O. und P. die absolute Bedeutung, die sie sonst als Weltanschauungen haben, wie ja der O. grundsätzlich alles in rosigem Lichte und der P. alles als leidvoll sieht. Für das Christentum ist der Mensch Sünder (¶ Sünde: V); er steht also unter dem denkbar ernstesten Urteil. Aber er steht auch unter dem Gnadenwillen Gottes, unter der Verheißung ewiger ¶ Erlösung. Die Welt liegt, da in ihr die Sünde waltet, allerdings im Argen; aber auch sie soll an der Erlösung teilhaben. O.e und p.e Betrachtung reichen da nicht heran. So tief das Verderben in Menschheit und Welt ist, viel tiefer, als es der P. ahnt, so ist es doch nicht das Unaufhebbare. Gottes Macht und Gnade ist größer. Anderseits liegt das ewige Heil über jedem O.; denn es eignet ihm nicht die flache Selbstverständlichkeit, die nun einmal zum O. gehört. Vom Christentum aus ist eine nüchterne und wahrhaftige Betrachtung der Welt und des Menschen ohne o.e oder p.e Verfälschung möglich. Der Christ kann sehr wohl dankbar jedes Glück und jede Freude als Gabe aus Gottes Hand hinnehmen; er kann sich unter der Vorsehung Gottes wissen (¶ Gottvertrauen) und kann doch auch den klaren Blick für alle Welt- und Menschennot haben. Die Frage, ob das Christentum o. oder p. gerichtet sei, ist verfehlt. Es ist allerdings nicht schwer, sowohl o.e als p.e Gedanken und Urteile im Christentum aufzuzeigen; aber da in ihm nicht die Weltbeziehung, sondern das Verhältnis zu Gott das Entscheidende ist, liegt es in Wahrheit über O. und P.

R. Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart, 1909[4], S. 376 ff. **Kalweit.**

Optino, Kloster, im südlichen Teile des Gouvernements Kaluga, eines der wichtigsten Zentren im religiösen Leben Rußlands der letzten Zeit. O. bestand schon in der 1. Hälfte des 16. Jhd.s; zu seiner großen Bedeutung gelangte es aber erst seit ungefähr 1830, als es zu einer von den Hauptstätten des russischen Starzentums wurde (¶ Mystik: V A, 3). Die besonders berühmten „Starzen" von O. waren Leonid (1829—41), Makarius (1841—60), Ambrosius († 1891); die Tradition des Starzentums dauerte auch nach dessen Tode fort. Diese Starzen waren geistige Erzieher des Volkes, das in großen Mengen zu ihnen strömte, um geistigen Trost und Rat zu erhalten; ihr Leben war ein Leben beständigen Gebets und dienender Liebe. Auch auf leitende Persönlichkeiten des russischen Geisteslebens war der Einfluß von O. von außerordentlicher Tragweite; Beispiele sind die Brüder ¶ Kirejewski, die Aksakovs, Gogol, der Geschichtsphilosoph K. ¶ Leontijew (dieser hat lange Jahre in O. verlebt), ¶ Dostojewsky; auch Wladimir ¶ Solowjow und Leo ¶ Tolstoi kamen nach O. Die Starzen von O. und ihre Mitarbeiter haben sich auch durch die russische Uebersetzung und Herausgabe der Schriften der älteren asketisch-mystischen Väter des Ostens (¶ Isaak von Ninive, ¶ Barsanuthius und sein Schüler Johannes, ¶ Symeon, der „Neue Theologe" u. a.) verdient gemacht. Das Kloster ist nach der Revolution von den Bolschewiken aufgelöst worden.

S. Tschetwerikoff: „Optina pustynj" (russ.), Paris 1926. **v. Arseniew.**

Opus operatum. Unter o. o. versteht man die unmittelbare, automatische Wirkungsfähigkeit einer religiösen Handlung. Es genügt also die bloße Tatsache ihres Vollzugs, um die Kräfte zu entbinden, die im Sinne des mit der religiösen Handlung Bezweckten wirksam werden (¶ Kultus, 6. 8). Das gehört, nach der in diesem Lexikon befolgten Terminologie, in den Bereich „dynamistischer" Auffassungsweise. Am Sinnenfälligsten bekundet sich das o. o. im Opfer, sofern man sich von ihm ohne Rücksicht auf die persönliche Verfassung oder das persönliche Verhalten des Opferdarbringers eine Wirkung verspricht, sei es eine Wirkung auf das Numen, sei es, auf prädeistischer Stufe, eine solche, bei der ein Numen überhaupt noch nicht in Frage kommt; darin bestätigt sich, was unter ¶ Opfer (: I, 1) als sein dynamistischer Charakter dargetan wurde. Hinzuzufügen ist nur, daß es sich bei solcher Auffassung wie bei allem magischen Tun (¶ Magie) in der Opferdarbringung um die genaue Beobachtung dessen handelt, was nach den Regeln der Kunst zu geschehen hat: das Opfer muß „rite peractum" (richtig vollzogen) sein: ein Formfehler würde die Wirkung beeinträchtigen, so gut eine Medizin, die nicht richtig zubereitet oder richtig angewendet wäre, die beabsichtigte Wirkung verfehlt. Das gilt auch von der christlichen Sakramentslehre (¶ Sakramente), soweit sie von dem Gedanken des o. o. beherrscht ist. **Bertholet.**

Opzoomer, Cornelis Willem (1821—92), holländischer Philosoph und Jurist. 1846 Professor der Philosophie in Utrecht, 1861 Vorsitzender der kgl. Akademie der Wissenschaften, mit ¶ Scholten und ¶ Kuenen der Vater der ¶ Modernen Richtung in den ¶ Niederlanden (: 6a). Er wollte die Methode der Naturwissenschaft auf die Geisteswissenschaften anwenden. O. nahm fünf Brunnen der Kenntnis an: sinnliche Wahrnehmung, Gefühl von Lust und Unlust, ästhetisches, ethisches und religiöses Gefühl.

Vf.: De geoelsleer van J. J. van ¶ Oosterzee beoordeeld, 1841; De leer van God by Schelling Hegel en Krause, 1846; De waarheid en hare kenbronnen, 1859; De orthodoxie aan het staatsroer, 1863; Het wezen der kennis, (1863) 1867²; De godsdienst, 1864—67 (deutsch: Die Religion, 1868); De vrije volksschool, 1868; De vrije wetenschap, 1869; De grenzen der staatsmacht, 1873; Scheiding van Kerk en staat, 1875; Het burgerlijk wetboek verklaard (voltooid door mr. Levy), 1885; Sophokles' Antigone, 1885. — Ueber O. vgl. van der Wijck: C. W. O. (in der Serie Mannen van beteekenis), 1888; — Jaarboek koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1892, S. 47 ff; — RE³ XIV, S. 419 ff. **Broekman.**

Orakel.

1. Kultische O.; — 2. Private O.

1. Es ist zweierlei, was der Mensch im O. (¶ Mantik, 2. 4) sucht: Auskunft über künftiges oder räumlich entferntes Geschehen und Beratung in dem, was ihm selber zu tun obliegt. Beides setzt den Glauben an Wesen überlegenen Wissens und überlegenen Willens voraus, und dieses wie jenes wird dem Numen zugetraut. Daher erwartet der Mensch das O. vom Numen oder dessen berufenen Organen (¶ Seher, ¶ Schamanen; vgl. die irischen filid), und die Geschichte des O.s läuft der Geschichte des ¶ Gottesglaubens parallel. — Wo ¶ Totenverehrung im Schwange ist, wird das Toten-O. aufgesucht (Nekromantie); denn wenn es weitverbreiteter Glaube ist, daß schon dem Sterbenden das Auge aufgetan wird zum zweiten Gesicht (vgl. noch die literarische Form gewisser Segenssprüche [¶ Jakobsegen] und „Testamente" [z. B. ¶ Testamente der zwölf Patriarchen]), so denkt man sich erst recht Verstorbene im Besitz höheren Wissens, zumal wo sie schon zu Lebzeiten vielleicht mit hellseherischen Gaben ausgestattet waren. Für das Toten-O. ist die nächstgegebene Stätte das ¶ Grab, und zuweilen ist die Vorstellung ganz drastisch: wenn man durch die Graberde hindurch ein Loch bis an den Sarg in der Gegend des Kopfes bohrt, den Mund an die Oeffnung legt und den Leichnam im Namen des Dreieinigen befragt, kann man die ganz leise, aber deutliche Antwort des Toten vernehmen (H. Naumann: Primitive Geisteskultur, 1921, S. 33). Vielfach läßt man sie sich, am Grabe schlafend, im Traume geben (¶ Inkubation), wo man nicht lieber im Wachzustand den Toten heraufzitiert. Gelegentlich werden, angesichts seiner Ueberreste, aus dem Glauben an deren Kraftwirkungen hervorgehende automatische Bewegungen als O. verwendet, um den an seinem Tode Schuldigen ausfindig zu machen (J. W. Hauer, Die Religionen I, 1923, S. 312 f); anderswo dienen Bilder Verstorbener als Divinationsmittel (a. a. O., S. 315). — In primitivem ¶ Naturdienst, wo man sich die Gottheit in Baum oder Quell oder Erde oder wo sonst immer hausend denkt, wird dieser Baum oder Quell usw. aufgesucht, und das Rauschen seiner Blätter (vgl. z. B. den ERE IV, S. 781 b mitgeteilten primitiv brasilianischen Brauch, die Eichen von Dodona), das Rieseln des Wassers, der aus einem Erdspalt aufsteigende Dampf oder was es sei, raunt die Offenbarung zu. Oder man setzte sich durch Kauen des delphischen Lorbeers in den Zustand der Begeisterung oder verschaffte sich durch den Schlaf unter der Platane von Smyrna ein Inkubations-O. Automatischer wirkt die Rute (gerne eine Weidenrute) oder der Stock, der O. gibt, ursprünglich vielleicht aus seinem Zusammenhang mit der vegetativen Natur heraus mit entsprechender Kraft begabt, zum Teil freilich auch den aus unterbewußten Impulsen hervorgehenden automatischen Bewegungen seines Trägers folgend (Wünschelrute; vgl. Hauer a. a. O., S. 359 ff). Schwieriger ist es zu sagen, wie weit es auf einstigen ¶ Tierkult zurückgeht, wenn man sich gewisser Tiere, die Oderslaven z. B. eines Rosses (Chant⁴ II, S. 513), oder ihrer Teile, z. B. der Knochen von Schafen (im Islam: ERE IV, S. 817 a), des gerösteten Schulterblattes eines Hirsches (in Japan), gerösteter Schildkrötenschalen (in China: Chant⁴ I, S. 321), selbst ihrer ¶ Exkremente (ERE IV, S. 781 a) zum O. bedient. Allgemein aber schreibt man Tieren eine gewisse hellseherische Witterung zu (vgl. noch die Paradiesesschlange und ¶ Bileams Eselin, ferner Vogelschau: ¶ Omen, 2 b). Wenn z. B. die Baziba einen Schuldigen ausfindig machen wollen, so stellen sie die Verdächtigen im Kreis um einen Wurm herum auf; der, auf den er zugeht, ist dann der Uebeltäter (Chant⁴ I, S. 163). — Wie in höheren Kulten O. auf dem Wege des Tempelschlafes (¶ Inkubation) zustande kamen, dafür liefern z. B. bei den Griechen Heil- und Wunderberichte aus Epidauros (RGL 4, S. 88 ff) charakteristische Belege. Die Blüte griechischen O.wesens ermißt man z. B. an der Bedeutung des O.s des Trophonius in Lebadeia (RGL 4, S. 16 f), vorab an Dodona, Olympia und vor allem Delphi. Diese O. mit dem Namen der höchsten Götter, eines Zeus und eines Apollo (¶ Griechische Religion, 5a, Sp. 1466), sich deckend, griffen aufs Tiefste in das gesamte Leben, auch das politische und kolonisatorische, ein (vgl. AR XVIII, S. 100 f). Plato zählt einmal auf, wozu die Einwilligung des delphischen O.s nötig ist: die Gründung von Heiligtümern, Opfer, der Kult der Götter, der Dämonen und Heroen, die Pflege der Gräber der

Dahingeschiedenen und die Besänftigung der Toten. Nach Delphis Niedergang trat an die erste Stelle das O. des ¶ Amon in der libyschen Oase. An der Kultstätte offenbart die Gottheit ihren Willen aber auch vor allem durch das Opfer, aus dessen Schau sich die verschiedenartigsten Omina ergeben (¶ Omen, 2 b; ¶ Opfer: I, 1). πυρκόοι hießen die aus der Opferflamme weissagenden Priester (vgl. für die Perser ERE IV, S. 820 b). Von einem besonderen Brauch keltischer Seher berichtet Diodor: „Indem sie einen Menschen mit Weihwasser besprengen, stoßen sie ihm das Opfermesser in die Gegend oberhalb des Zwerchfells. Wenn er dann von dem Stoß zu Boden fällt, erkennen sie aus der Art seines Hinstürzens und aus dem Zucken seiner Glieder, wohl auch aus dem Rinnen des Blutes die Zukunft" (RGL 13, S. 36). Ueber O. aus Himmels- und Gestirnbeobachtung vgl. ¶ Astrologie, ¶ Omen, 2 b.

Offizielle O. wurden vorzugsweise in poetischer Form gegeben und gerne aufgezeichnet. Charakteristisch für sie ist die gesuchte Dunkelheit des Stiles. Die Gottheit enthüllt sich nicht leicht, und eine so deutliche Selbstoffenbarung wie die des Zeus Epikoinios (vgl. AR XIV, S. 544) ist eine Seltenheit. Der O.stil entwickelt sich zur förmlichen literarischen Gattung. Es gibt eigene O.bücher (z. B. unter den Namen des Bakis und der Sibylle; ¶ Sibyllinen). Ueber die „chaldäischen O." vgl. Chant[4] II, S. 489.

2. Neben dem offiziellen O. an der Kultstätte gab es stets Mittel und Wege, sich „für den Hausgebrauch" O. zu verschaffen. Dahin gehört das Los- und Stäbchen-, das Würfel- und das Pfeil-O., dessen Ausfall sich immer wieder als Kundgebung eines göttlichen Willens betrachten ließ. Wie weit das geht, zeigt die selbst noch in christlichen Kreisen beliebte Sitte, die Bibel durch „Däumeln" zur „Losung" zu verwenden (Bibliomantie; vgl. z. B. Max Förster: Mittelalterliche O.alphabete für Psalterwahrsagung in „Forschungen und Fortschritte", 1928, S. 204 ff), nicht anders als wenn die Chinesen aus dem Yi-king orakelten, die Griechen aus Homer, die Römer aus Vergil, die Muhammedaner aus dem Koran (vgl. ERE IV, S. 818 a) und die alten Germanen aus Runen, (HWdA I, Sp. 1215 ff; ¶ Inspiration: I, 3; II, 2 c). Ein profaneres Mittel ist Kartenlegen. Und wieder kennt man den Brauch, in der Zeit der geweihten Nächte (¶ Nacht) geschmolzenes Blei oder Wachs in eine Schüssel zu gießen, um aus den im Wasser sich bildenden Gestaltungen die Zukunft, namentlich in Ehefragen, zu erkunden (HWdA I, Sp. 1389 f). Das gehört in den größeren Zusammenhang des verbreiteten Becher- und Becken-O.s, der sogenannten Kyliko-, Lekano- oder Hydromantie (vgl. Varro bei Augustin, de civ. Dei VII, 35), bei der man „Oel auf Wasser schaute" oder in ein mit Wasser gefülltes Glas oder anderes Gefäß Gold, Silber, Edelsteine u. dgl. warf, um aus den daraus sich ergebenden Figuren das O. zu gewinnen. In Aegypten und Indien diente und dient einem gleichen Zweck Tinte auf einem Papier oder in der Handfläche, im Slavischen Bierschaum (ERE IV, S. 814). — Ohne Zweifel tritt bei diesen letzten Beispielen der Gedanke an das Theistische so entschieden zurück, daß man den Eindruck gewinnt, als lasse sich hier kombinierende Phantasie die Regeln lediglich aus dem Glauben an eine dem dinglichen Material immanente Kraftwirkung vorschreiben: das führt auf magische Auffassung zurück (¶ Magie), und daraus ergibt sich, daß das O. mit seinen Wurzeln bis in das „Prädeistische" zurückreicht. Und in der Tat: Wenn man z. B. hört, wie bei den Kpelle Private ihren Zauber „füttern", um ihn zum Wahrsagen zu benutzen (QRG 9, S. 213; vgl. Entsprechendes auf germanischem Boden: Chant[4] II, S. 585), so bewegt sich das in den Bahnen des rein Dynamistischen. Anderseits sieht man die mit den zuletzt angeführten O.arten verwandte Kristallschau (J. W. Hauer, Die Religionen I, S. 276 ff; vgl. auch die aus der Märchenliteratur bekannte und namentlich in Tibet gepflegte Spiegelschau) durch Konzentration auf einen glänzenden Gegenstand die „unterbewußte Bildschöpfung in Fluß bringen", d. h. visionäre Zustände auslösen, deren Erklärung Sache der Psychologie und der Parapsychologie ist. Siehe ferner ¶ Mantik.

Literatur unter ¶ Mantik und ¶ Omen. **Bertholet.**

Orangeois. Das Ländchen Orange war durch Erbschaft an das Haus Nassau-Oranien gekommen. Als Gegenmaßregel gegen Wilhelms III von Oranien erfolgreiche Ansprüche auf Holland ließ Ludwig XIV 1673 das Fürstenschloß Orange zerstören, das Ländchen besetzen und die evg. Religion verfolgen. Nach Wilhelms III Tod (1702) galt Orange als königliches Eigentum und bekam Statthalter. Die Evangelischen mußten im Winter 1702/03 ihr Vaterland verlassen. Es flüchteten an 1600 in die Schweiz; von da aus folgten etwa 1200 Personen dem Rufe des preußischen Königs, der Erbansprüche geltend machte, und dem später im Frieden zu Utrecht 1713 zwar nicht das nun gegen Neuchatel ausgetauschte Land, aber Titel und Wappen von Orange zugesprochen wurden. König Friedrich I von Preußen und Königin Anna von England veranstalteten Sammlungen zugunsten der Vertriebenen, die in Magdeburg, Halberstadt, Brandenburg und Berlin angesiedelt wurden. In Berlin kam es 1705 zur Gründung der Maison d'Orange, eines Stiftshauses für die Vertriebenen. Die Stiftung, dem französisch-reformierten Konsistorium angegliedert, besteht noch heute unter dem Protektorat des englischen Gesandten und einem Direktorium von 6 Mitgliedern; sie besitzt zur Zeit kein eigenes Heim und unterstützt nur mit Geld.

Quellen: Akten der Maison d'Orange. — Gedruckt: Zur 200jährigen Jubelfeier der Maison d'Orange am 14. Sept. 1905, hrsg. von der Direktion durch Saunier (mit Neudruck der Résolutions de la principauté d'Orange), Berlin 1905. **Violet.**

Oratorianer, kath. Kongregation von Weltpriestern zur Pflege der persönlichen Heiligung und der Seelsorge, mit zwei selbständig entwickelten Zweigen:

1. Das italienische Oratorium, 1564 von Filippo ¶ Neri (¶ Oratorium, 1) gegründet, 1583 vom Papst gutgeheißen und 1612 feierlich bestätigt. Die Mitglieder führen ein gemeinsames Leben in gemeinsamen Häusern (Oratorien), legen aber keine Ordensgelübde ab und können jederzeit ausscheiden. Die einzelnen Häuser sind voneinander unabhängig, wählen sich auf 3 Jahre je einen Superior und 4 Räte (Deputati), haben aber keinen Generaloberen, sondern unterstehen dem Diözesanbischof. Die Kongregation hatte in Italien und Sizilien über 100 Häuser und verbreitete sich auch nach Frankreich, Oesterreich, Bayern, Portugal, Spanien, England (1848 von J. H. ¶ Newman eingeführt), Südamerika und Ostindien, besteht aber heute nur noch mit wenigen Häusern in Italien, Jugoslawien, Polen, Spanien, England, Mexiko, Columbien und Ceylon (?).

2. Das französische Oratorium, 1611 von Pierre de Berulle († 1629) nach dem italienischen Vorbild, aber mit strafferer Verfassung (Generalsuperior) gegründet. Im 17. und 18. Jhd. begegnen

in ihm berühmte Namen wie ¶ Thomassin, ¶ Malebranche, ¶ Massillon, Rich. ¶ Simon u. a. 1792 durch die Revolution aufgehoben, wurde es 1852 als „Oratorium unseres Herrn Jesu Christi und der unbefleckten Jungfrau Maria" wieder errichtet, führte zuletzt nur ein kümmerliches Dasein (3 Häuser) und ging 1903 beim Erlaß des französischen Vereinsgesetzes (¶ Frankreich, 6 a) ganz ein.

Bibliothèque Oratorienne, hrsg. von Ingold, 13 Bde., Paris 1880 ff; — Heimbucher III, 1908³, S. 413 ff; — RE³ XIII, S. 712 ff (Ph. Neri); — KL² II, S. 485 ff; IX, S. 2013 ff; — RGG¹ IV, Sp. 981 ff. **Priebe.**

Oratorien (Betsäle). Da in der alten Zeit nur die Städte Sitze der Pfarrkirchen waren, entstand auf dem Lande das Bedürfnis nach Gebetsstätten, in denen Gebet und Gesang, später auch gottesdienstliche Handlungen abgehalten wurden. Solche Gebetsstätten, O., befanden sich auf den Gütern (¶ Kapelle), in den Palästen der Bischöfe und in den Klöstern. Sie haben nicht die Rechte der Pfarrkirchen, so daß feierliche Messen, Taufen, Eheeinsegnungen u. a. in ihnen nicht abgehalten werden dürfen (¶ Parochialrecht; ¶ Kirchenverfassung: II, 2 c). Nach dem Maß der Einschränkung unterscheidet man öffentliche O., die dauernd für den Gottesdienst feierlich geweiht und benediziert sind und einen für alle Gläubigen freien Zugang haben müssen; von letzterer Bestimmung sind nur die Hauskapellen der Kardinäle und Bischöfe ausgenommen; ferner halböffentliche O., die meist einfach benediziert sind und zunächst für den Gottesdienst bestimmter Anstalten (Seminarien, Erziehungshäuser, Spitäler, Gefängnisse) dienen; und endlich private O., die sich zwar in selbständigen Gebäuden befinden, aber ausschließlich für die Privatandacht einzelner Personen oder Familien bestimmt und stets nur einfach benediziert sind. In den öffentlichen und halböffentlichen O. dürfen alle Gottesdienste abgehalten werden, die keine pfarrlichen Rechte voraussetzen. Seit dem ¶ Tridentinum ist die Errichtung von O. eingeschränkt; sie bedarf der Genehmigung. — O. heißen auch die Wohnhäuser der ¶ Oratorianer.

P. Hinschius: System des kath. Kirchenrechts, Bd. II und IV, 1882; — van Ganneren: De oratoriis publicis et privatis, Löwen 1861. **Arndt.**

Oratorium, eine musikalische Kunstform, die gleichzeitig mit der Oper um das Jahr 1600 ins Leben trat und als geistliches Gegenstück zu dieser zu gelten hat (¶ Musik: III A, 2). Von der Oper unterscheidet sich indessen das O. grundsätzlich durch den Verzicht auf Bühnendarstellung und die hierdurch geschaffene Möglichkeit, neben mehr oder weniger dramatisch gehaltenen Szenen auch erzählende und betrachtende Partien in unbegrenztem Maße einzuführen. Eine für alle unter der Bezeichnung O. erscheinenden Werke dieser Art zutreffende Definition zu geben, ist unmöglich, da sowohl nach der textlichen wie der musikalischen Seite hin zwischen den äußersten Gegensätzen — dem rein dramatischen O. (z. B. das italienische um 1680) und dem ausschließlich berichtenden und kontemplativen (z. B. ¶ Händels „Israel") — eine Fülle mannigfacher Uebergangsformen auftreten.

1. Geschichtlich betrachtet, ist das O. ein später Ausläufer der musikalischen ¶ Gegenreformation. Seine Anfänge gehen bis in die Zeit des hl. Filippo ¶ Neri (¶ Oratorianer, 1) zurück. Neris Betübungen in Rom waren durch volkstümliche Lobgesänge (Laudi; ¶ Kirchenlied: II, 2, Sp. 932) geschmückt, deren Dialogform, musikalisch zunächst bescheiden ausgestattet, allmählich größere Ausdehnung annahm und in die Darstellung kleiner biblischer Szenen mündete. Als nach der Erfindung des affektvollen Sologesangs (um 1600; ¶ Musik: III A, 2, Sp. 308) die Möglichkeit gegeben war, die Einzelpersonen ausreichend zu charakterisieren, verbindet sich der Einzelgesang mit dem Chorgesang, und es entstehen biblische Miniaturoratorien, wie sie G. F. Capello in Venedig 1615 in lateinischer, G. F. Anerio 1619 in dem Sammelwerk „Teatro armonico spirituale" in italienischer Sprache niedergelegt haben. Bereits hier erscheint ein Kennzeichen des späteren O.s: die Einführung eines Erzählers (ital.: Testo; lat.: Historicus), der anfangs noch vom Chor, später von einem Solosänger dargestellt wird. Vom „Betsaal" (oratorio), in dem diese Stücke von Klerikern, Kindern und Privatpersonen zur geistlichen Erbauung aufgeführt wurden, erhielt die ganze Gattung seit etwa 1640 den Namen „Oratorium". In der Hand der Kirche, die damit ein wirksames Mittel zur Bekämpfung der weltlichen Oper gefunden hatte, ist das O., sowohl als lateinisches (vornehmlich in Rom) wie als italienisches (O. volgare), eine außerordentliche Macht im Italien des 17. Jhd.s geworden, insbesondere als sich hervorragende Meister wie Mazzocchi, ¶ Carissimi, Alessandro ¶ Stradella in seinen Dienst stellten. Carissimis lateinische Oratorien (Jonas, Jephta, Baltazar, Iudicium extremum, Historia divitis, Diluvium universale u. a.) umfassen mit ihren scharf und ausdrucksvoll deklamierten Sologesängen und dramatisch aufgebauten Chören und Doppelchören bereits alles, was das klassische O. der nächsten Zeit auszeichnet. Die Dichtungen sind ein Gemisch von biblischen Vulgatatextstellen und freier Poesie und kamen mit ihrem Bilderreichtum der Phantasie des Komponisten auf halbem Wege entgegen. Das Oratorio volgare ist von Anfang an vollständig frei gedichtet. Es näherte sich nach 1650 mehr und mehr der Oper, indem es den Testo fallen ließ und auf Chorwirkungen verzichtete. Neben die biblische Geschichte trat in zunehmendem Maße die Heiligengeschichte als bevorzugtes Stoffgebiet. In dieser Form bildete das italienische O. ein unmittelbares Seitenstück zur gleichzeitigen Oper, ja hob sich zuweilen durch allzu starke Vernachlässigung seiner Eigentümlichkeiten selbst auf. Die Texte wetteiferten mit den Opernlibretti im Ausspielen von Intriguen und Staatsaktionen ebenso, wie die Musik in sinnberückenden Arien und spannenden Rezitativen venetianischen Bühneneffekten nachging. Um diese eigentümliche, vom Geist seines Ursprungs so abweichende Wendung nicht mißzuverstehen, ist zu betonen, daß auch jetzt noch und auf lange Zeit hinaus das O. in Italien niemals als eigentliche Kirchenmusik betrachtet worden ist. Es hat niemals gottesdienstliche Funktionen gehabt, sondern seinen Charakter als außerliturgisches, den Händen von Brüderschaften und Privatpersonen anvertrautes Mittel zur Erbauung durchaus behalten. Selbst ¶ Händels Oratorien sind (mit Ausnahme des „Messias") zu seinen Lebzeiten stets in Theaterräumen aufgeführt worden.

2. Während das jesuitisch eingestellte O. Carissimischer Prägung gegen 1680 durch M. A. Charpentier Eingang in Paris fand, stand das protestantische Deutschland der italienischen Kunstform lange Zeit verständnislos gegenüber. Es fehlten auf deutscher Erde die geistigen und praktischen Vorbedingungen. Wohl gestattete man schon früh, statt der gottesdienstlichen ¶ Motetten kleine biblische Dialoge abzusingen; doch dauerte es bis zum Jahre 1664, ehe in Heinrich ¶ Schütz' Weihnachts-O. das erste deutsche Voll-O. geschaffen wurde. Schütz greift zwar das italienische

Rezitativ auf und schreibt für die Einzelpersonen Arien, aber der Geist des Werks mit all seiner Sinnigkeit und Poesie ist völlig deutsch. Von ihm aus wird auch die bis dahin nur in liturgischer Fassung abgesungene Passionshistorie befruchtet, insofern ihr stärkeres dramatisches Leben, Ariengesang und Instrumentalbegleitung mitgegeben wird (Passionen von Sebastiani und Joh. Theile, um 1672). Von nun an bildet das Passions-O., wie es bei J. S. ¶ Bach erscheint, eine besondere, mit dem Vespergottesdienst eng verbundene Gattung des allgemeinen O.s. Ein früher Vorläufer waren Schütz' „Sieben Worte Christi am Kreuz" (1645) gewesen, die ebenso wie seine Historie von der Auferstehung (1623) gottesdienstliche Bestimmung hatten. Auch im übrigen Deutschland begann man allmählich den Vespergottesdienst an hohen Festtagen mit Oratorien auszustatten, so in Hamburg, wo R. Keiser, Mattheson, ¶ Händel, ¶ Telemann solche schrieben, in Lübeck, wo ¶ Buxtehudes Abendmusiken (an den Sonntagen um Weihnachten) Berühmtheit erlangten, in Frankfurt a. M., Breslau, Königsberg und anderwärts. Gelegentlich werden sogar besondere Kirchenkonzerte dafür angesetzt (Matthias Weckmanns Collegium musicum um 1660 in Hamburg). Indessen währte die Pflege der Gattung nur an wenigen Orten (wie in Lübeck) ununterbrochen. Es bedurfte eines so starken Anstoßes wie des Bekanntwerdens der Werke ¶ Händels bei uns, um sie in starkem Maße wieder aufleben zu lassen.

In Wien, das unter Leopold I während des ganzen 17. Jhd.s das italienische O. als Ersatz der Oper in den Fasten gepflegt und im sogenannten Sepoloro eine besondere Gattung des Passions-O.s ausgebildet hatte, bahnen A. Zeno (seit 1719) und P. Metastasio eine Reform der O.dichtung dadurch an, daß sie mit Nachdruck wieder auf die Bibel weisen, Einfachheit der Handlung und Charaktere betonen und das Ziel im Erregen von Andacht und Rührung sehen. Obwohl ihre Dichtungen (Zeno: Joas, Sedecia u. a.; Metastasio: Betulia liberata, Giuseppe riconosciuto, Isacco, Sa. Elena al calvario 1731) auf einen stereotypen Wechsel von Rezitativen und da capo-Arien hinauslaufen, haben sie ihrer klassischen Sprachbehandlung und Gefühlswärme wegen dennoch die größten Meister nicht nur Wiens (Fux, Caldara, Fr. Conti, Porsile, G. Reuter), sondern auch anderwärts (Hasse, Graun in Deutschland, L. Leo, Porpora, Bononcini, Jommelli in Italien) zu erhabenen Schöpfungen angeregt und auch nach England hinübergewirkt.

3. In England war das O. vor dem Auftreten Händels unbekannt gewesen. Doch bot die autochthone Gattung der „Masque" (Singspiel in Konzertform) Gelegenheit zur Anknüpfung. Mit „Esther" führte sich ¶ Händel 1720 als O.komponist in London ein. Was er hier, und in noch höherem Grade in der 2. Bearbeitung dieses Werks von 1732, an Neuem brachte, war die Einführung großer Chöre in die Handlung und eine gewaltige ethische Vertiefung des biblischen Vorgangs. Händel nahm damit den bei Carissimi abgerissenen Faden (s. oben 1) wieder auf. Im Vertrauen auf die alten Chortraditionen des Landes versuchte er in der Folge, unterstützt von begabten Dichtern, das O. durch kluges Abwägen dramatisch-solistischer und betrachtend-chorischer Partien in die Nähe der antiken Tragödie zu rücken, insbesondere als er gesehen, daß in der Oper nicht weiterzukommen sei (seit 1740). So steigerte er die Anforderungen ins Ungemessene und gab den alttestamentlichen, dem englischen Volke so geläufigen Geschichten, aber auch antiken Sagenstoffen wie Herakles und Semele, eine künstlerische Gestalt, die bis zur Stunde das Ideal der ganzen Gattung des O.s geblieben ist. England hat seitdem das O. großen Stils („Musikfest-O.") mit besonderer Hingabe gepflegt und auch im 19. Jhd. Werke von hoher Bedeutung (Macfarren, Sullivan, H. Parry, Mackenzie, Cowen) entstehen sehen. Händels Bekanntwerden in Deutschland (seit 1772), das inzwischen unter Beteiligung von Dichtern wie Ramler und ¶ Herder ein überempfindsames, rührseliges Messias-O. herausgebildet hatte (Grauns „Tod Jesu" 1775, aber auch schwächliche Typen wie Friedr. Bach-Herders „Auferweckung des Lazarus", J. H. Rolles „Abraham auf Morija"), regte zur erneuten Hinwendung zu größeren Gebilden an. ¶ Haydns geniale Werke („Schöpfung" 1799, „Jahreszeiten" 1801) sind, obwohl sie in ihrer pantheistischen Gestimmtheit und im Stile ihrer Musik der neuen Zeit angehören, ohne Händel nicht zu denken, während ¶ Beethovens „Christus am Oelberg" trotz der fortschrittlichen Haltung der Musik noch auf das ältere, barocke Messias-O. zurückdeutet.

4. Das deutsche O. der ¶ Romantik steht der romantischen Oper darin nahe, daß es, wie diese, außergewöhnliche Stoffe supranaturalistischer Färbung sucht (Fr. Schneiders „Höllenfahrt Christi", „Weltgericht", Leipzig 1820; Spohrs „Letzte Dinge", 1826) und sich in glänzender, sinnverwirrender Darstellung wunderbarer Begebenheiten gefällt. Der Chorgesang kommt wieder zu Ehren, da nunmehr Singakademien und Chorvereine in großer Zahl vorhanden sind und das deutsche Musikfestwesen fortgesetzt mit chorischem Massenaufgebot rechnet. Karl ¶ Löwe tut mit den „Siebenschläfern" 1833 den Schritt zum Legenden-O., dem auch ¶ Liszt („Heilige Elisabeth" 1862) zuspricht. ¶ Mendelssohn greift das Händelsche Propheten-O. im „Paulus" (1836) und „Elias" (1846 Birmingham) wieder auf und begeistert mit seiner hinreißenden Musik die an Führergestalten so arme Zeit des deutschen Vormärzes und seiner schwachen Erben auf Jahrzehnte hinaus. Ihm ist die Oratorienbewegung Deutschlands wie Englands bis in die achtziger Jahre hinein verpflichtet gewesen.

5. Schon mit Ausgang des 18. Jhd.s hatte das O. seine bis dahin noch immer äußerlich aufrechterhaltene Verbindung mit dem kirchlichen Leben in Deutschland gelöst und war zu einer weltlichen Musikveranstaltung geworden, woran die Bevorzugung der Fastenzeit und die Einrichtung sogenannter Concerts spirituels ebensowenig etwas änderte wie das Verlegen der meisten Veranstaltungen (aus Mangel an Konzertsälen) in die Kirche. Das führte zu einer Wiedererweckung des weltlichen O.s im besonderen nach dem Vorbild von Händels „Acis" oder „Herakles". Ueber die weltliche Chorkantate (Mendelssohns „Walpurgisnacht") gelangt man zu Gebilden wie ¶ Schumanns „Paradies und Peri" und jenen großen Weltgeschichts- und Sagenoratorien, wie sie unter dem Eindruck des deutschen Aufstiegs nach 1870 in Vierlings „Alarich", Bruchs „Odysseus", Reißmanns „Wittekind" und „Luther" vorliegen. Die Musikentwicklung seit der Jahrhundertwende ist dem O. ungünstig gewesen. Doch läßt das Auftreten eines so bedeutenden Spezialisten wie G. v. ¶ Keußler („Jesus" 1916, „Die Mutter" 1919, „Zebaoth" 1924) darauf schließen, daß die nunmehr über 300 Jahre alte Kunstform auch in Zukunft ihre Vertreter und ihr Publikum finden wird. Ob sich an seiner künstlerischen Weiterbildung außer Deutschland und England auch Frankreich beteiligen wird, das in Gounod, Massenet, Saint-Saëns

und César ¶ Franck erfolgreiche O.komponisten gehabt und auch Belgien (E. Tinel, „Heiliger Franciscus" 1888) beeinflußt hat, läßt sich nicht voraussagen. Amerika hat bisher seinen Bedarf mit europäischen Schöpfungen gedeckt und nur wenige einheimische O.komponisten hervorgebracht.

G. Pasquetti: L'oratorio musicale in Italia, 1906; — D. Alaleona: Studi sulla storia dell' oratorio musicale in Italia, 1908; — J. R. Carreras y Bulbena: El oratorio musical (spanisch), 1906; — A. Schering: Geschichte des Oratoriums, 1911. — Vgl. ferner die Literatur über G. Fr. ¶ Händel. **Schering.**

Ordal. Das O., häufig nach einer späteren Stufe seiner Geschichte „Gottesurteil" genannt, setzt als Mittel der Rechtsfindung ein geordnetes Prozeßverfahren durch eine anerkannte Autorität voraus und zugleich das Interesse der Gemeinschaft, eine etwa vorhandene Verschuldung eines ihrer Glieder unter allen Umständen zu ermitteln und zu sühnen. Wie die Urformen der „Strafe" ist auch das O. ein Mittel zur Sicherung der Gruppe gegen Befleckung durch ein schuldiges Glied, aus dem Gruppenegoismus, nicht aus Privatinteressen geboren. Es greift da Platz, wo rationale Beweismittel nicht verfangen, vor allem bei zeugenlosen Vergehen wie etwa dem Mord von unbekannter Hand, Ehebruch, Schadenzauber, Raub weidenden Viehs durch wilde Tiere, häufig auch bei Diebstahl (Judicium ordae, indische „Reisprobe"). — Nach seinen geistigen Voraussetzungen lassen sich zwei Formen des O.s unterscheiden. Der einen Gruppe, für die ich die Bezeichnung „Fluch-O." vorschlagen, und der ich das Gift-, Feuer-, Wasser-, Tier-O. zurechnen würde, liegt als Prinzip das Ausbleiben einer an sich zu erwartenden Folge (Tod oder Krankheit, Verbrennen des berührten Körperteils, Ertrinken, Gebissen- bzw. Gefressenwerden) für den „Unschulds"-Fall zugrunde. Wirksam ist dabei die „Macht" des „Gerichtsherrn" (Häuptling, König, Medizinmann, Priester), die er, etwa durch einen Spruch, der Substanz des O.s mitteilt, so deren eigene „Macht" steigernd und in bestimmter Weise lenkend. Von dem Fluche (¶ Segen und Fluch) ist diese Gruppe lediglich durch die Bindung der Fluchwirkung an eine materielle Substanz und an bestimmte, in der Vergangenheit liegende Voraussetzungen unterschieden, würde also zu den bedingten Flüchen gehören. Objektiv beruht die Verschiedenheit des Ausgangs, soweit nicht Zufall oder Betrug im Spiele ist, auf den starken Wirkungen der Autosuggestion bei naturnahen Völkern; der mit dem Bewußtsein der Schuld oder Unschuld gegebene Glaube an das, was eintreten muß, unterbricht, beschleunigt oder verlangsamt den normalen Ablauf physiologischer Vorgänge. Die zweite Gruppe („Orakelordal") sucht durch die im ¶ Orakel üblichen oder ihm nachgebildeten Mittel wie das Fallen der heiligen Lose (¶ Los), das Ausschlagen eines Rutenbündels, die Lähmung der Leichenträger beim Vorbeigehen an dem Mörder, einen Tatbestand der Vergangenheit statt einer Zukunftsschau zu ermitteln. Es handelt sich also um die sekundäre Uebertragung einer auf anderem Gebiete entstandenen Praxis in die Rechtsfindung (¶ Mantik, 3. 4).

Die Geschichte des O.s läßt sich nach drei Richtungen hin verfolgen. Rechtsgeschichtlich tritt es in den Dienst privatrechtlicher Interessen, indem durch das O. etwa der Anspruch auf Entschädigung für erlittenen Vermögensnachteil festgestellt werden soll. Dabei ergibt sich gelegentlich die Form des doppelseitigen O.s, insofern Kläger und Beklagter dem O. unterworfen werden (hier liegt die Wurzel für das ¶ Duell als O.), oder insofern im Falle des negativen Ausgangs des O.s der dadurch als „Verleumder" ausgewiesene Kläger der Strafe, dem „Gegenfluch" verfällt. Je stärker aber die Schuld individualisiert und damit das Gruppeninteresse an der Beseitigung des Schuldigen zurückgedrängt wird, je mehr auch die Rechtsfindung formalisiert wird, desto mehr muß das Interesse an einer Ergänzung der rationalen Mittel der Tatbestandsermittlung durch die irrationalen abnehmen. Der Grundsatz „In dubio pro reo" ist der Tod des O.s, das ja auch in der Tat dem römischen Rechte gänzlich fremd ist. Nur in dem, dem Fluch-O. verwandten ¶ Eide hat sich der alte Irrationalismus zur Sicherung der im rationalen Verfahren unentbehrlichen wahrheitsgemäßen Aussage bis in das geltende Recht erhalten. Kulturgeschichtlich tritt an die Stelle der über der Substanz gesprochenen Worte die geschriebene Formel, die entweder an der Substanz selbst (das Vaterunser auf Brot und Käse des Judicium ordae) bzw. an dem Gefäß, in dem sie gereicht wird, angebracht ist oder ihr dadurch zugeführt wird, daß ein damit beschriebener Zettel hineingetaucht wird. Religionsgeschichtlich wird das O. dem Walten der Götter eingegliedert; sie lenken das Los, machen die Fluchsubstanz wirksam oder unwirksam, vergelten dem, der einen anderen zu Unrecht beschuldigt. Am deutlichsten nachweisbar ist diese Eingliederung einer rein magischen Handlung in das religiöse Ritual in dem Nebeneinander der beiden Formeln des israelitischen Gift-O.s in Num 5: „Dies fluchbringende Wasser gehe in dich ein, daß es anschwellen mache deinen Leib und einfallen mache deine Hüfte" neben: „Jahve mache dich zu einem Fluch- und Schwurwort in deinem Volke, indem er deine Hüfte einfallen und deinen Schoß anschwellen mache." Die gleiche Erscheinung bieten griechisch-byzantinische Ordalformeln, in denen (Paradigmen-) Gebete an Gott und die Heiligen mit Exorzismusformeln und magischen Buchstaben (γράμματά τινα) wechseln. Auch in der „Abendmahlsprobe" greift Religiöses und Magisches eng ineinander. Der Gedanke der ¶ Gerechtigkeit der Gottheit hat hier eine sehr wesentliche Stütze und Auswirkung zugleich; mit der Zersetzung des Gottesglaubens, die auch den Eid entwertet, ist eine zweite tödliche Erschütterung des O.s notwendig gegeben.

Nach dem Gesagten stellt das O. hinsichtlich seiner Verbreitung eine Mittelstufe in der Rechtsgeschichte dar. Es fehlt bei den niedrigsten Primitiven völlig, ebenso aber bei den Völkern hoher Zivilisation, die das rationale Prozeßverfahren klar ausgebildet haben, vor allem also im römischen Recht. Es findet sich nur in einer Spur im griechischen (Sophokles, Antigone 264 ff; Dindorf-Mekler 231), selten im babylonischen (Codex Hamurapi § 2, 132), im assyrischen (II, 67 ff. 105 ff; III, 41 ff), häufiger im germanischen und im indischen Recht. Auch hat es in der griechischen Frühzeit eine größere Rolle gespielt als in den Texten der klassischen Zeit. Es herrscht heute in Afrika und im malaiischen Archipel; auch im vorderorientalischen Volksbrauch ist es durchaus lebendig. Im Alten Testament ist es auffallend häufig vertreten, vor allem durch die zahlreichen Anspielungen in der Gruppe von Psalmen, die Hans Schmidt als „Gebete der Angeklagten" vor dem O. erkannt oder in denen er Hinweise auf diesen „Sitz im Leben" aufgezeigt hat (Ps 4. 5. 17. 26. 27. 31. 35. 38. 57. 69. 107. (109). 118. 142). Dabei sind beide Formen be-

zeugt, das Los-O. in Jos 7 I Sam 14, das Fluch-O. in Num 5, während in Ex 22 $_{8}$ I Kön 8 $_{30\,f}$ Pap. Cowl. 7 (¶ Elephantine-Urkunden) die Form nicht mehr zu ermitteln ist. Außer in der letztgenannten Urkunde ist natürlich stets Jahve der Gott, der kraft seiner Gerechtigkeit die Entscheidung fällt bzw. fallen läßt.

In eschatologischer Wendung endlich begegnet das O. im Iranischen: in der Gestalt des Stromes geschmolzenen Metalls, der den „Seelen ein Zeichen aufdrückt, zum Schaden des Falschgläubigen, zum Gewinn des Rechtgläubigen" (Yasna 51, 9; vgl. Bundahiš 30, 20).

RLV IV, S. 441 ff; IX, S. 205; — ERE IX, S. 507 ff; — F. Patetta: Le Ordalie, 1890; — G. Glotz: L'ordalie dans la Grèce primitive, 1904; — Th. Mommsen: Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, 1905 (Frage 8 b); — A. Jacoby: Der Ursprung des Judicium offae (AR 13, 1910, S. 525 ff; mit Nachträgen ebenda 16, 1913, S. 122 ff; 18, 1915, S. 585 ff; 20, 1917, S. 237 ff); — Jos. Kohler und Leop. Wenger: Allgemeine Rechtsgeschichte I, 1914 (Kultur der Gegenwart II, 7, 1), passim; — Chant[4] (s. Reg. Ordalien, Feuerprobe, Gottesurteile); — J. W. Hauer: Die Religionen I, 1923, S. 364 ff. — Speziell zum at.lichen O. vgl. Joh. Hempel in: ZDMG 1925, S. 41 ff; — Jul. Morgenstern: Trial by ordeal (Hebr. Union Coll. Jubilee Vol. 1925, S. 113 ff); — St. A. Cook bei Rob. Smith: Lectures on the Religion of the Semites, 1927[3], S. 558; — Hans Schmidt: Das Gebet der Angeklagten im AT (Beih. ZAW 49), 1928. **Hempel.**

Orden, rechtlich.

1. Begriffe; — 2. Organisation; — 3. Eintritt; — 4. Lebensnormen; — 5. Verlust der Mitgliedschaft; — 6. Staatliche Bestimmungen. — Zur Geschichte der O. vgl. ¶ Mönchtum.

1. Nach dem kath. Kirchenrecht zählen die O. zu den kirchlich religiösen Verbänden. Im engeren Sinne versteht man unter Orden (ordines) klösterliche Gemeinschaften (¶ Kloster) von Personen gleichen Geschlechts, deren Mitglieder öffentliche und feierliche ¶ Gelübde ablegen, während solche mit öffentlichen und einfachen (zeitlichen oder ewigen) Gelübden ¶ Kongregationen, solche ohne öffentliche Gelübde Gesellschaften (societates; ¶ Bruderschaften: II) heißen. Vereinigungen von Laien und Geistlichen in der Welt ohne gemeinsames Leben, aber unter Leitung gewisser Orden (der Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter, Prämonstratenser, Serviten) zum Zwecke höherer Selbstheiligung nennt man Drittorden (¶ Tertiarier), bei den Benediktinern ¶ Oblaten. Doch gibt es auch Dritt-O., die sich dem betreffenden Männer- (1.) bzw. Frauenorden (2.) als O. im engeren Sinne angegliedert haben; sodann Dritt-O., die bloße Kongregationen sind, und endlich solche von Weltleuten, die zu caritativen Zwecken sich äußerlich zusammengetan haben. Wenn man auch herkömmlich von einem Religiosenstand (status religiosus) als Inbegriff der O. und Kongregationen, im weiteren Sinne auch der Sozietäten spricht, so bildet er grundsätzlich doch keinen eigenen Stand neben dem der Laien und Geistlichen (¶ Klerus und Laien).

2. In den älteren, d. h. benediktinischen O. (¶ Benediktiner) ist jedes ¶ Kloster selbständig und hat einen auf Lebenszeit vom O.skonvent gewählten Abt an der Spitze; dem Abtprimas in Rom obliegt die Wahrung der Gesamtinteressen. Vereinigungen selbständiger Klöster zu ideellen Zwecken heißen monastische Kongregationen; sie werden von einem Abt-Präses oder Generalabt geleitet (¶ Kirchenverfassung: II, 3). — Die jüngeren O. (seit dem 13. Jhd.) und die Kongregationen sind nach Ländern oder Nationen zentralisiert. Sie unterstehen bloß auf Zeit gewählten Oberen: als Ganzes dem Generaloberen (der Jesuitengeneral auf Lebenszeit), jede Provinz einem Provinzialoberen, jedes Kloster einem Lokaloberen. Assistenten (Vikare) heißen ihre Stellvertreter, Ökonomen ihre Vermögensverwalter. Jedem Oberen steht ein Kapitel (Konvent) teils mit beratender, teils mit beschließender Stimme zur Seite. Der höchste Obere aller Religiosen ist der Papst, der sich zur verwaltungsmäßigen Behandlung ihrer (auch aller Dritt-O.) Angelegenheiten der Congregatio de Religiosis bedient (¶ Kurie, 4). Zu Rat und Schutz wird einer religiösen Genossenschaft seitens des Papstes ein Kardinal als Kardinalprotektor beigegeben, während die vom Papste bestätigten, männlichen Genossenschaften sich selbst einen Generalprokurator als Interessenvertreter beim Hl. Stuhl wählen. Grundsätzlich sind alle religiösen Genossenschaften den Ortsordinarien (¶ Ordinarius) unterworfen. Eine Ausnahme machen die exempten (¶ Exemption), d. h. alle männlichen O., sodann jene weiblichen, die einem O.sobern unterstehen, und von den Kongregationen jene, die ein besonderes Exemptionsprivileg besitzen. Doch ist die Exemption keine absolute, da dem Ortsordinarius trotzdem noch ein gewisses Aufsichts-, Mahn- und nötigenfalls Strafrecht zukommt, namentlich hinsichtlich all dessen, was Glaubenssachen und Seelsorge der Diözesanen betrifft. Vom Hl. Stuhl approbierte oder wenigstens mit einem Decretum laudis versehene Genossenschaften heißen solche iuris pontificii, die anderen iuris dioecesani. Mit der Errichtung erwirbt eine religiöse Genossenschaft, jede ihrer Provinzen und Einzelniederlassungen den Charakter einer kirchlich juristischen Person. Den Bettel-O. (d. h. vornehmlich ¶ Dominikanern, ¶ Franziskanern, ¶ Augustinern, ¶ Karmelitern) mangelt jedoch die Vermögensfähigkeit, und für sie erwirbt infolgedessen der Hl. Stuhl; indes haben die Dominikaner und Franziskaner-Konventualen von dem mildernden Privileg des Trienter Konzils (c. 3 s. 25) Gebrauch gemacht.

3. Der Eintritt bzw. die Zulassung erfolgt in den weiblichen O. und Kongregationen mit ewigen Gelübden für alle, in den männlichen Genossenschaften mit ewigen Gelübden für die ¶ Laienbrüder, in Genossenschaften mit zeitlichen Gelübden, wenn deren Konstitutionen es vorschreiben, mittelst des Postulats (mindestens ½ Jahr), sodann auf alle Fälle mittels des Noviziats (mindestens 1 Jahr; nicht vor vollendetem 15. Jahr). Die Postulantinnen der Frauen-O. haben vor Zulassung zum Noviziat eine Mitgift (dos) abzuliefern oder sicherzustellen, die erst mit dem Tode der Professen dem Kloster verfällt. Das Noviziat beginnt mit der Einkleidung und, wenn vorgeschrieben, mit der Aenderung des Vornamens; es endet mit der Gelübdeablegung (Profeß), die zunächst stets eine solche auf Zeit ist (gewöhnlich 3 Jahre; nicht vor vollendetem 16. Jahr), hernach in O. und Kongregation mit ewigen Gelübden auf Lebenszeit (nicht vor vollendetem 21. Jahr). Die einfache (zeitliche oder ewige) Profeß beläßt persönliche Vermögensfähigkeit und Eigenbesitz, doch so, daß der Religiose nicht mehr ohne weiteres über diesen verfügen oder davon Gebrauch machen kann; was er durch seiner Hände Fleiß erwirbt, gehört seiner Genossenschaft. Der Professe feierlicher Gelübde hat 60 Tage vor der Ablegung auf Eigenvermögen zugunsten eines beliebigen Dritten nach Zivilrechtsnormen zu verzichten, während alles, was er hernach erwirbt, seiner Genossenschaft gehört, da er ver-

mögens- und wie aktiv so auch passiv testierunfähig geworden ist.

4. Allgemeine Grundlage der Lebensnormen der Religiosen sind die „evg. ¶ Räte" (freiwillige Armut, Keuschheit und der Gehorsam); dazu kommen bei manchen Genossenschaften noch besondere Gelübde. Des näheren ordnen das klösterliche Leben bei den O. die Regel, bei den Kongregationen und Sozietäten, zur näheren Ausführung der Regel auch bei den Orden, die ¶ Konstitutionen. Dazu kommen bei allen Beschlüsse der Kapitel und lokale Observanzen. Die Lokaloberen haben potestas dominativa, die übrigen (höheren) Oberen äußere Jurisdiktionsgewalt über ihre Untergebenen. Zur Bewahrung der Keuschheit dient die Klausur, d. h. das Verbot für Außenstehende, die klösterlichen Räumlichkeiten (außer der öffentlichen Klosterkapelle, der Sakristei, der Gast- und Sprechzimmer) zu betreten, und für die Insassen, jene zu verlassen. Man unterscheidet die strengere päpstliche (für O.) und mildere sogenannte bischöfliche Klausur. Für Männerorden bedeutet jene namentlich das Verbot des Zutritts von Frauenspersonen jeden Alters und Standes, für Nonnenklöster einerseits das Verbot des Zutritts jeglicher anderen Person, anderseits auch das Verbot des Verlassens des Klosters außer mit päpstlicher Erlaubnis und in Fällen sehr schwerer drohender Gefahren. Die bischöfliche Klausur verbietet nur den Zutritt von Personen des anderen Geschlechts. — Gemeinrechtlich erfreuen sich die Religiosen (auch Novizen und Laienbrüder) der allgemeinen klerikalen ¶ Privilegien.

5. Der Verlust der Mitgliedschaft kann erfolgen durch Uebertritt, Austritt oder Entlassung. Der Uebertritt zu einer anderen Genossenschaft erheischt Erlaubnis des Hl. Stuhls. Der Austritt kann nach Ablauf der zeitlichen Gelübde frei geschehen. Bei noch bestehender zeitlicher oder ewiger Profeß ist Austritt auf Zeit mit päpstlicher bzw. bischöflicher Erlaubnis möglich (indultum exclaustrationis). Der dauernde Austritt bedarf gleichfalls der Genehmigung, sei es des Hl. Stuhls oder des Ortsordinarius (indultum saecularisationis). Verbindlichkeit der Gelübde, klösterliche Rechte und Pflichten hören damit auf, der Habit muß abgelegt werden, Unterhaltsansprüche an das Kloster sind ausgeschlossen, doch wird den O.sfrauen die eingebrachte Dos zurückgegeben. Der in den höheren Weihen Stehende kehrt in seine Diözese zurück; verlor er sie (durch ewige Profeß), muß er nach einem episcopus benevolus suchen, der ihn aufnimmt. Unerlaubtes Verlassen der Genossenschaft (apostasia a religione) macht strafällig. Die Entlassung wird entweder nach Ablauf der zeitlichen Profeß klösterlicherseits erklärt oder sie tritt auf bestimmte Vergehen hin (offener Glaubensabfall, Flucht mit einer Person des anderen Geschlechts, Verehelichungsversuch) von selbst ein. Der strafweise Entlassene mit ewigen Gelübden muß nach dreijähriger guter Führung wieder genommen werden, für den durch Vergehen Ausgeschlossenen besteht reuige Rückkehrpflicht.

6. Nach dem jetzigen deutschen staatlichen Recht besteht gemäß Art. 111 und 124 der Reichsverfassung von 1919 volle Niederlassungs- und Vereinsfreiheit, also auch für Religiosen in Hinsicht der gesamten Genossenschaft und von Einzelniederlassungen (vgl. Erlaß des preußischen Staatsministeriums vom 13. Dez. 1919; Bayerische Verfassung § 18 II, III, Bayerisches Konkordat von 1924 Art. 2; Württ. Kirchengesetz 1924 § 10 und 84; Badische Vf. § 18 IV; Mecklenburgische Vf. § 17 II; Hessisches Gesetz vom 27. Febr. 1919). Die bürgerliche Rechtsfähigkeit erlangen sie entsprechend RVerf. 137 IV entweder als eingetragene Vereine (BGB. § 21 und 55), oder als Gesellschaften oder Genossenschaften (BGB. § 22, 54 und 705 ff) oder als Gesellschaft mit beschränkter Haftung (Gesetz über die G. m. b. H. § 1). Soweit sie bisher schon die Rechte öffentlicher Körperschaften genossen haben, bleiben ihnen diese gewahrt. Die klösterlichen Gelübde sind nicht verboten, werden jedoch für das bürgerliche Rechtsforum als nicht wirksam betrachtet. Der Artikel 137 III der Reichsverfassung findet auch auf sie Anwendung, so daß sie ihre (inneren) Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes verwalten und ihre Aemter frei besetzen können. Doch kennt das Bayerische Konkordat von 1924 Art. 13 § 2 die beschränkende Bestimmung, daß für Obere, die in Bayern ihren Sitz haben, die bayerische oder eine andere deutsche Staatsangehörigkeit nötig sei. Die Religiosen genießen den Schutz der Verfassung und der Gesetze und haben steuerliche Vergünstigungen wie ¶ Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts insgesamt. Ihr Eigentum wird auch ihnen durch Art. 138 II der RVerf. (auch Bayer. Konkordat Art. 2 II) gewährleistet; doch unterliegt (nach der gewöhnlichen Anschauung) ihr Erwerb immer noch den beschränkenden Bestimmungen des § 86 des Einführungsgesetzes zum BGB. (Amortisationsgesetze; ¶ Tote Hand) mit Ausnahme Bayerns (Konkordat Art. 2 II).

Quellen: Codex iuris canonici c. 487—681; 702—706. — Außer der allgemeinen Lit. über ¶ Kirchenrecht vgl. A. Arndt: O. und Kongregationen, 1919; — J. Bieberlack: De religiosis, hrsg. von M. Führich, 1919²; — R. Stadtmüller: Das neue O.srecht, 1919; — M. Brandys: Rechtsbuch für die relig. Laiengenossenschaften, 1920²; — H. C. Wendland: O. und Kongregationen in Preußen 1818—1918, 1924; — E. Schlund: Handbuch für das franziskanische Deutschland, 1926; — Th. Schäfer: De religiosis, 1927; — H. S. Mayer: Die Klöster in Preußen, 1927; — J. Pejška: Jus canonicum religiosorum, 1927; — G. J. Ebers in Handwörterbuch der Rechtswissenschaft IV, 1927, S. 275 ff. **Koeniger.**

Ordenstrachten. Schon in den ältesten Regeln des klösterlichen Lebens finden sich Bestimmungen über die Kleidung der Mönche. Aber die Ordensregeln bis zu der des hl. ¶ Franz von Assisi (¶ Franziskaner) einschließlich reden nur von der Beschaffenheit, nicht auch von Form und Farbe der Kleidung. Seit dem 13. Jhd. bestimmen die Ordensstifter für ihre Genossenschaften die Tracht auch nach Schnitt und Farbe genau, so daß sich Uniformen für die einzelnen Orden herausgebildet haben. Eine gemeinsame Mönchsgewandung gibt es nicht. Die Orden tragen teils nur Habit (Kutte) und Kapuze, teils Talar oder Soutane (eng anliegendes mit vielen Knöpfen geschlossenes Gewand), dazu ¶ Skapulier (scapulare, Schulterkleid, breiten, über Brust und Rücken bis zu den Füßen herabfallenden Tuchstreifen) und Kapuze.

Die Unterscheidungsmerkmale der wichtigsten Orden sind folgende: Die ¶ Benediktiner haben schwarze Tracht. Talar, Gürtel und Skapulier und der z. B. beim Chorgebet verwandte weite, faltenreiche Mantel (Kukulle, Flocke) sind von schwarzer Wolle. Zum Teil hat sich auch eine schwarze Kapuze erhalten. — Die ¶ Zisterzienser tragen weißen Talar, schwarzen Gürtel, schwarzes Skapulier und schwarze Kapuze. Das Kleid der ¶ Laienbrüder ist schwarz. — Bei den ¶ Trappisten tragen die Chorreligiosen weißen Rock und schwarzes Skapulier mit Kapuze und ledernen Gürtel, außer

der Arbeitszeit noch eine weiße Kukulle, die Laienbrüder braunen Rock, schwarzes Skapulier, ledernen Gürtel und (außer der Arbeit) braunen Mantel, die letzteren auch einen Bart. — Die Kleidung der ¶ Kartäuser ist weiß; die Soutane von Tuch wird von einem weißen Ledergürtel zusammengehalten und darüber das Skapulier mit Kapuze geworfen. — Auch die ¶ Prämonstratenser sind weiß gekleidet (Kutte, Kollar, d. h. Hals- und Schulterkragen, Skapulier). — Die Tracht der ¶ Dominikaner bildet ein Talar und ein Skapulier von weißer Wolle mit einer kleinen, spitzen, weißen Kapuze. Beim Predigen, Beichthören und bei Ausgängen kommt ein schwarzer offener Mantel mit Kapuze hinzu. Bei den Laienbrüdern sind Skapulier und Kapuze schwarz. — Die ¶ Augustiner haben eine schwarze Kutte mit langen, weiten Aermeln, schwarzen Ledergürtel, eine bis zum Gürtel herabreichende, spitz zulaufende Kapuze und Hut. — Vom ¶ Franziskaner-Orden tragen die ¶ Observanten braune Kutte (in den Regulae et constitutiones, 1899, S. 25 ist die Farbe ital. marrone, franz. marron = kastanienfarbig genannt) und braune Kapuze, die ¶ Konventualen schwarze Kutte und schwarze Kapuze. — Die ¶ Kapuziner unterscheiden sich von den Observanten durch die lange, spitz zulaufende Kapuze und den Bart. — Keine eigene Ordenstracht hat der ¶ Jesuitenorden; in den kath. Ländern tragen die Jesuiten die gewöhnliche Priesterkleidung (¶ Amtstracht der Geistlichen), in den Missionen die verschiedensten Trachten.

Doyé: Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden, 1929. — Vgl. auch Heimbucher und: Die kath. Kirche unserer Zeit I², 1904, S. 214 bis 260 (mit Abb.). **Löffler.**

Ordericus Vitalis (1075—1143), Geschichtsschreiber, stammte aus England, seit 1085 im Benediktinerkloster St. Evroul in der Normandie (1093 Diakon, 1107 Priester). Den Ruf, einer der besten Historiographen seiner Zeit zu sein, verdankt er seiner Historia ecclesiastica (1120 ff verfaßt), die in 13 Büchern eine lebhafte Schilderung der Ereignisse von Christus bis zum Todesjahr O.s gibt. Auf gutem Quellenmaterial und teilweise auf Augenzeugenberichten fußend, ist sie besonders ergiebig für die Geschichte der Normannen (Buch 3—5) und für den ersten Kreuzzug (9. Buch). — ¶ Kirchengeschichte: I, 2.

Beste Ausgabe der Hist. eccl. von A. Leprévost und L. Delisle, 5 Bde., Paris 1838—55. Weniger guter Abdruck in MSL 188. — Vgl. A. Molinier: Les sources de l'histoire de France I, 1902, Nr. 1973. **Rühle.**

Ordinarius heißt im römischen Recht der Provinzstatthalter, im kanonischen Recht der ordentliche Inhaber der kirchlichen Regierungsgewalt (¶ Jurisdiktion) für den Rechtsbereich (forum externum; ¶ Forum), im engeren Sinn der der ordentlichen Gerichtsgewalt (iudex ordinarius; ¶ Gerichtsverfassung). Jeder ist dem O. unterworfen, in dessen Rechtsbereich er Domizil oder Quasidomizil hat (o. proprius; Cod. iur. can., c. 93 § 1). Der Rechtsbereich kann ein örtlicher (territorialer) oder nur persönlicher sein. Ortsordinarien sind: der Papst, die residierenden Bischöfe, die Aebte und Prälaten nullius, apostolische Administratoren, apostolische Vikare und Präfekten, für den Fall des Abgangs der Vorgenannten jene, die in der Zwischenzeit die Regierung inne haben (Domkapitel bzw. Kapitularvikar, Provikar, Propräfekt), endlich die Generalvikare (¶ Prälaten). Persönliche Ordinarien sind die höheren Oberen (Generale, Provinziale, Aebte) der exempten klerikalen Genossenschaften (¶ Orden, 2).

Ch. Augustine: Rights and duties of Ordinaries, 1924; — A. Vermeersch: De nomine et qualitate Ordinarii (Periodica 18, 1924, S. 1 ff); — B. Dietti: De natura potestatis Ordinariorum (Gregorianum 6, 1925, S. 436 ff). **Koeniger.**

Ordination.

I. Rechtlich; — II. Liturgisch.

Ordination: I. Rechtlich.

1. Für die kath. Kirche bestimmt Codex iur. can. 948: Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in ecclesia distinguit ad fidelium regimen et cultus divini ministerium. Also verleiht die O. die Fähigkeit sowohl zur Teilnahme an der Leitung der Kirche wie zur Vornahme heiliger Handlungen; aber sie gibt noch nicht ein Recht zu beidem. Zugleich bezeichnet sie den Eintritt in den Stand der Kleriker. Zur Vornahme der O. befugt ist der zuständige Bischof. Voraussetzung ist Taufe, männliches Geschlecht, freier Wille zum Empfang, ferner Empfang der Confirmatio (¶ Firmung), kanonisches ¶ Alter, mores congruentes, debita scientia. Auszuschließen sind auch mit einer Irregularität Behaftete (z. B. illegitim Geborene, wofern nicht Legitimierung erfolgt oder vota sollemnia abgelegt sind; ¶ Defectus). Die O. wird in Stufen verteilt, denen teilweise Rechtswirkungen entsprechen: zuerst ordines minores (acolythatus, exorcistatus, lectoratus, ostiaratus), dann ordines maiores (subdiaconatus, diaconatus, presbyteratus). Die Verpflichtung zum ¶ Zölibat beginnt mit dem Subdiakonat. Zwischen den einzelnen Graden sind zeitliche Zwischenräume vorgesehen; doch ist ihre Festsetzung für die ordines minores dem Bischof überlassen; nur von dem Ostiarat ab sind sie allgemein geregelt. Die O. kann niemals ungeschehen (irrita) gemacht werden; jedoch besteht, falls der Geweihte sie nur metu gravi coactus empfangen hatte, die Möglichkeit der reductio in statum laicalem durch Entscheidung der Kurie (Can. 211).

2. In der evg. Kirche faßte man, entsprechend der Aufgabe des Unterschieds von Priesterstand und Laienstand, die O. grundlegend anders. Anfangs verstand man darunter die Uebertragung eines bestimmten Kirchenamts; wesentlich war die Berufung, nicht die Handlung. Doch verschob sich der Sinn der O. allmählich. Sie wurde zwar auch weiter in manchen Kirchen (so noch jetzt Hessen) am Ort der ersten amtlichen Verwendung vorgenommen, galt aber als ein für allemal gültig. In anderen Kirchen wurde sie an den Ort der Kirchenleitung gelegt. Sie pflegt beim Uebergang in eine andere Landeskirche nicht wiederholt zu werden. Damit ist ihr die Bedeutung der Uebertragung eines bestimmten Amts völlig genommen; sie wird jetzt als Uebertragung des geistlichen Amts im allgemeinen aufgefaßt, mit der die Berechtigung zur Spendung der Sakramente, zur Vornahme der Konfirmation und Trauung verbunden ist. Diese Befugnis bleibt auch, wenn der Ordinierte sein Pfarramt ehrenvoll aufgegeben hat; er behält die „Rechte des geistlichen Standes"; ein Ausdruck, der mit evg. Anschauungen kaum zu vereinigen ist. Ueber das bei der O. abzulegende Gelöbnis vgl. ¶ Lehrverpflichtung. Die Voraussetzungen für die O. in den einzelnen Kirchen lauten nicht ganz gleichmäßig; alle verlangen Nachweis theologischer Vorbildung, sittlicher Unbescholtenheit, Erreichung eines bestimmten ¶ Alters. In fast allen werden nur Männer ordiniert. Nur Thüringen sieht neuerdings für die Pfarrhelferin O. vor; Altpreußen für die Vikarin nicht O., sondern „Einsegnung". Dieser Ausdruck ist (in Anlehnung an die Einsegnung der Diakonissen) gewählt, um die Amtsübertragung bei den Vikarinnen von der bei

den Pfarrern abzuheben, namentlich weil den Vikarinnen die Verwaltung der Sakramente nicht zusteht (¶ Frau: IV, 1 b; ¶ Pfarrgehilfin). — Ordiniert werden auch die ins Missionsgebiet entsandten Missionare; dabei handelt es sich nur um O. für ihr Missionsamt. Dennoch wird bei etwaigem Uebergang in ein heimisches Pfarramt die O. in der Regel nicht wiederholt. Dagegen werden frühere kath. Priester, die in ein evg. Pfarramt eintreten, ordiniert. — Vollzogen wird die O. vom Inhaber eines höheren geistlichen Amts (Generalsuperintendent, Bischof, in dessen Vertretung Superintendent; in Hessen vom Superintendenten, bei dessen Behinderung vom Dekan).

Codex iur. can. c. 948—1011; — Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts, bes. E. Friedberg §§ 51—54, 56; P. Schoen (II, § 58); — B. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen II, 1922, Kap. 8, 3; — W. Caspari: Geistliche (RE³ VI, S. 471 ff); — A. Hauck: Ordines (ebda. XIV, S. 425 f); — Ders.: Priestertum, Priesterweihe (ebda. XVI, S. 47 ff); — Denkschrift des Verbandes evg. Theologinnen Deutschlands an die altpreuß. Generalsynode, 1927. **Schian.**

Ordination: II. Liturgisch.

Die O. als kirchenregimentliche Bestätigung der Tüchtigkeit zum geistlichen Amt, mit der die Ermächtigung, das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten, gegeben war, brauchte nicht notwendig in einem gottesdienstlichen Akt vollzogen zu werden. Aber seitdem (seit 1535) sie von der Beziehung zur Lokalgemeinde losgelöst und in Beziehung zur Gesamtkirche gesetzt wurde, wurde das die Regel. So wird die O. zu einem selbständigen Akt, der zwischen die Berufung und die Einweisung in das einzelne Amt eingeschoben und bei einem Amtswechsel nicht wiederholt wird. Sie ist die gottesdienstliche Handlung, in der dem in das Amt Berufenen öffentlich die kirchenregimentliche Bestätigung seiner Berufung erteilt und feierlich unter ¶ Handauflegung und Fürbitte der Gemeinde das Recht, das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten, übertragen wird.

Diesem Wesen der O. nach evg. Auffassung entspricht ihre liturgische Gestaltung. Sie wird durch ein Mitglied des Kirchenregiments oder in dessen Auftrag durch einen andern Geistlichen unter Assistenz von zwei Geistlichen vollzogen und erfolgt in einem öffentlichen Gemeindegottesdienst, entweder in der Gemeinde, zu deren Dienst der Ordinand berufen ist (so wollte es ¶ Bugenhagen), oder am Sitz der Kirchenbehörde (so hat es Luther gehalten). In ersterem Fall verbindet sich mit der O. zugleich die Introduktion, die Einführung in das Amt an dieser Gemeinde in einem Gemeindegottesdienst, in dem der neu Berufene seine erste Predigt hält. In letzterem Fall kann die O. entweder als selbständige kirchliche Handlung ausgestaltet oder mit einem sonstigen Gemeindegottesdienst verbunden (in ihn eingefügt oder an ihn angeschlossen) werden. Die Handlung selbst zerfällt in zwei Hauptteile: Die Bestätigung der Berufung — subjektiv durch den Ordinanden, der die Erklärung abgibt, daß er das Amt mit allen seinen Pflichten zu übernehmen und im Sinne und Geist der Kirche zu führen bereit ist, objektiv durch den Ordinator —, sodann die Uebereignung des Amts an den Ordinanden unter der Fürbitte der Gemeinde für eine segensreiche Ausübung desselben, was beides durch die Handauflegung symbolisiert wird. Dem geht eine Ansprache des Ordinators sowie eine Lesung von Lektionen aus der Hl. Schrift durch die assistierenden Geistlichen voraus. So hat schon Luther die O.shandlung gestaltet (1537), die in folgender Form verlief:

1. Chor: veni sancte spiritus.
2. Ps 51 $_{12}$ und Collecte.
3. Lektionen (I Tim 3 $_{1—7}$ und Apgsch 20 $_{28—31}$).
4. Vorhaltung der Pflichten des Amts an die Ordinanden und ihre Antwort.
5. Handauflegung mit Vaterunser (und Gebet).
6. Vorhaltung von I Petr 5 $_{2—4}$.
7. Segen und Schlußlied.
8. Gemeinsame Kommunion.

Diese Ordnung liegt im wesentlichen den Formularen zugrunde, nach denen gegenwärtig in den deutschen evg. Landeskirchen die O. vollzogen wird, nur daß Nr. 4 gewöhnlich, wie es schon in Hessen 1566 geschehen war, reicher ausgestaltet wird (¶ Lehrverpflichtung, ¶ Apostolikum: III) und auf die Verpflichtung noch eine besondere O.sformel folgt.

W. Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Gemeindelebens, 1908², S. 243 ff; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie I², 1911, S. 140 ff; — G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik II, 1909, S. 405 ff. **Gennrich.**

Ording, Johannes (1869—1929), norwegischer Theologe, 1894 Pfarrer, 1906 Professor der Dogmatik in Oslo. Besonders von ¶ Schleiermacher und A. ¶ Ritschl angeregt, wurde er der Begründer eines modernen wissenschaftlichen systematisch-theologischen Denkens in ¶ Norwegen (: 3 b), ein Pionier, der dort den ersten ernsthaften Versuch einer Abrechnung mit der Orthodoxie und eines Ausbaues der neuprotestantischen Christentumsauffassung machte. Seine Ernennung zum Professor — nach langwierigen Streitigkeiten — führte zur Gründung der rechtgläubigen „Gemeindefakultät" in ¶ Oslo (: 2) und trug wesentlich zur Verschärfung der theologischen Richtungskämpfe in der norwegischen Kirche bei.

Hauptwerk: Den kristelige tro I—II, 1915. — Vf. ferner u. a.: Den religiöse erkjendelse, 1903; Om forskjellen mellem den lutherske og den reformerte kristendom, 1906; Teologien. En encyklopaedisk fremstilling, 1920; Kristelig ethik. En grundrids, 1927. **Schjelderup.**

Ordnung, heilige. Die Idee der hl. O. fließt aus der Beobachtung der Natur und des Menschenlebens und der in beiden waltenden Gesetzmäßigkeit. Bei primitiven Stämmen ist sie noch nicht vorhanden, obgleich bei ihnen die Vorstellung eines viele Naturglieder höchst disparater Art einigenden und dadurch seltsame Ideenkomplexe schaffenden magischen Bandes („Zaubers") nicht fehlt. Aber bereits die altindische Mantik ringt sich zu ihr durch, obgleich dort noch Spuren einer älteren Auffassung, die durch abergläubische Einstellung zum einzelnen, aus dem Naturzusammenhang gelösten Beobachtungsgegenstande gekennzeichnet wird, erkennbar sind. Bereits in einer Periode, in der das altpersische, avestische und vedisch-indische Religionsleben noch nicht voneinander getrennt waren, entwickelte sich Begriff und Wort der „hl. O.": vedisch rta = avestisch aša = altpers. arta (z. B. in Artaxerxes). Sie ist rein begrifflich, nicht menschengestaltig gefaßt, deshalb auch der Beeinflussung (durch Kult, Opfer, Gebete) entzogen. Ihr „Mutterschoß" (khā des Veda und Avesta, dem βόθος der Gnosis eng verwandt) liegt jenseits der Erscheinungswelt im Reich der Raum- und Zeitunendlichkeit, dem rein geistig gedachten Reich der Seelen; ihre wichtigste kosmische Offenbarung ist der sonnengekrönte und der gestirnte Himmel, dessen Bewegung die alles beherrschende Potenz der Zeit, das „Jahr" setzt. Die Gottheiten sind ihr untertan, bestimmt, ihren Willen zu vollziehen und zu verkörpern (Varuna, Ahura

Mazda [¶ Ormazd]). — Abweichungen von ihrem Weltwalten werden für möglich gehalten und beispielsweise in der Erscheinung der Sonnenfinsternisse, des Absterbens von Bäumen im Frühjahr, der Kälte zur Sommerszeit gesehen. Die ¶ Jahreszeiten, dem Namen wie der Sache nach primär von ihr gesetzt (rtu = Jahreszeit zu rta = hl. O.), bestimmen aber auch das menschliche Kulturleben, so namentlich Aussaat und Ernte, und zwingen den Menschen, der hl. O., die jetzt als immanente Macht auch im menschlichen Leben wirksam empfunden wird, helfend beizustehen: der fleißige Ackerbauer unterstützt sie am besten. Wie sie im Himmel, soll der König auf Erden regieren und sie dadurch verwirklichen. Wie die weltbeherrschende und zeitensetzende Sonne, ihr offensichtlichster Ausdruck, den Inbegriff der Wahrheit (wie die Nacht den des Truges) verkörpert, verlangt sie die gleiche Tugend beim Menschen als kardinales ethisches Moment. Hierauf beruht die Heiligkeit der Vertragstreue, des Schwurs. Der gesamte Gottesdienst, dessen magische Handlungen den Lauf der Gestirne, das Naturwalten, nachahmen und dadurch festigen, ist ihr eingegliedert, der unheilige Zauber ihr bewußt antipodisch entgegengesetzt. — Der ¶ Buddhismus hat diese Idee von einem substanzlosen eisernen Weltgeschehen, einem gesetzmäßigen fließenden Werden, das weder „Sein" noch „Nichtsein" ist, aufgenommen und in seiner Kausalitätsformel zur Grundlage seines Systems gemacht. — Die Tao-Vorstellung der Chinesen (¶ Taoismus) deckt sich in jeder Hinsicht mit der indogermanischen Idee der hl. O.

Julius v. Negelein: Weltanschauung des indogermanischen Asiens, 1924, Anm. 97. **v. Negelein.**

v. Orelli, Konrad (1846—1912), evg. Theologe, * zu Zürich, 1871 Waisenhausprediger daselbst und gleichzeitig Privatdozent für AT, 1873 ao. und 1881 ord. Professor in Basel.

Vf. u. a.: Hebräische Synonyma der Zeit und Ewigkeit, 1871; Durchs heil. Land, (1878) 1890[4]; Die at.liche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, 1882; Die Propheten Jesaia und Jeremia ausgelegt, (1887) 1904/05[3]; Ezechiel und die 12 kleinen Propheten, (1888) 1896[2]; Die himmlischen Heerscharen, 1889; Sehet, welch eine Liebe, (1892) 1903[7]; Christus und andere Meister, 1893; Allgemeine Religionsgeschichte, (1899) 1911[2]. — Gab heraus: Fr. W. Schultz' Theologie des AT.s I, 1889[3]. — Übersetzte James Robertson: Die alte Religion Israels, (1896) 1905[2]. — Über v. O. vgl. E. Kappeler: K. v. O., 1916. **Rühle.**

Orenda heißt bei den Irokesen bzw. Huronen (Indianern) die geheimnisvolle Kraft oder ¶ Macht, die etwa dem entspricht, was unter der Bezeichnung des melanesischen ¶ Mana bekannter geworden ist. Uebrigens hat man bereits (vgl. Fr. Pfister in Pauly-Wissowa XI, S. 2113 ff) von „Orendismus" als Bezeichnung primitiver dynamistischer Auffassung überhaupt zu sprechen angefangen. O. hat z. B. der Jäger, der durch Erfolg auf der Jagd das O. des Wildes zu schanden macht, während im Falle seiner Erfolglosigkeit das O. der Tiere das seine übertroffen hat. O. ist in jeder besonderen Wirkung oder Erscheinung der Natur eingeschlossen. Ziehen z. B. Sturmwolken auf, so „setzen sie ihr O. in Tätigkeit". Bei Vögeln (aber auch Menschen) ist das „Heraussetzen des O." = Singen usw. Vgl. auch ¶ Manitu, ¶ Wakonda.

J. N. B. Hewitt: O. and a suggestion towards the origin of religion (The American Anthropologist IV, 1902, S. 33 ff); — K. Th. Preuß in RGL 2, S. 33—35; — ERE IX, S. 555 f; — K. Beth: Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1927[2], S. 261 ff. **Bertholet.**

Orgel.

1. Geschichtliches; — 2. Bau der O.; — 3. Organist; — 4. Orgelliteratur.

1. Die O., eine Verbindung von Pansflöte und Dudelsack, geht in ihrer Erfindung bis auf das Altertum zurück, das bereits zwei Typen: die hydraulis oder Wasserorgel und die rein pneumatische O. kannte. Als Erfinder der Wasserorgel, bei der Wasser den durch Pumpen geschaffenen Luftdruck ausgleichen soll, gilt nach Vitruv der im 2. vorchristlichen Jhd. in Alexandria lebende Ktesibios. Im 4. Jhd. n. Chr. ist der Wettstreit der beiden Typen bereits zugunsten der pneumatischen O. entschieden. Dem Abendlande scheint sich die Kenntnis der O. nur ungleich übermittelt zu haben. Das Frankenland begrüßt die 757 von Kaiser Kopronymos an Pippin geschenkte O. als etwas Neues, und erst 826 zur Zeit Ludwigs des Frommen hören wir von einem auf deutschem Boden von dem venetianischen Priester Georg für Aachen erbauten O.werk. Dann scheint aber eine kräftige Blüte des deutschen O.baues eingesetzt und im Bistum Freising besonders geblüht zu haben. Schon 953 wird eine Orgel im Kölner Dom erwähnt. Ganz besonders früh muß die kirchliche Mission der O. auf englischem Boden erfüllt worden sein, denn ursprünglich war sie Hausinstrument. Noch bis ins 17. Jhd. hinein sind die kleinen Typen des Positivs, des Portativs und des Bibelregals als Vertreter der Hausmusik bekannt. Erstere beide sind bewegliche, tragbare kleine O.werke, letzteres hat die äußere Form eines Buches. Gegenüber diesen kleinen Typen muß die Kathedrale zu Wincheſter schon um 980 ein Riesenwerk besessen haben. Ein kleines Portativ sehen wir auf den Grabmälern der blinden Organisten Francesco Landino († 1397) in San Lorenzo in Florenz und Conrad ¶ Paumann († 1473) in der Frauenkirche in München.

2. Ueber den Bau der O. gewinnen wir aus Traktaten und Bildmaterial seit dem 9./10. und 11. Jhd. eingehende Kenntnis. Von ältesten Traktaten kommen besonders in Frage: „De mensura fistularum" (Paris lat. 12 949) und die damit übereinstimmende „Musica Bernelini" (Gerbert, Script. I, 318), sowie Notker Labeos „De mensura fistularum" (Gerbert, Script. I, 100 ff). In Zeichnungen werden die einzelnen Teile: das Gebläse, die Windkanäle, die Windlade, die Tastatur und der Pfeifenaufsatz veranschaulicht. Durch die Taste, die ursprünglich, den Registern gleich, gezogen wurde, wurde der Windkanal geöffnet, der Zugang zu den Pfeifen freigemacht. Eine Tastatur in unserem Sinne stammt wohl erst aus der Zeit um 1100. Mixturen, d. h. mit Quinten und Oktaven gemischte O.stimmen müssen schon vorhanden gewesen sein, als sich die Technik des Organumsatzes herausbildete. Die Erfindung des Pedals geht nach neuester Kenntnis auf den Brabanter O.bauer Louis van Valbeke († 1318) zurück. Die Zuführung der Luft zu den einzelnen Pfeifen wird geregelt durch Spring- oder Schleifladen; erstere scheinen im 14. Jhd., letztere im 15. Jhd. erfunden worden zu sein. Eine Art Springlade stellt auch die 1842 durch Walker erfundene Kegellade dar. Weitere Errungenschaften des 19. Jhd.s sind die Röhrenpneumatik, 1865—67 von Sander und Willis erfunden, bei der das Oeffnen der Spielventile durch den Orgelwind selbst bei Niederdrücken der Tasten geschieht, Hochdruckluftstimmen, das sind starken Luftdruck erfordernde kräftige Stimmen, und der elektrische Antrieb gegenüber der bis dahin üblichen Luftzufuhr durch den den Blasebalg bedienenden Kalkanten. Die Pfeifen, teils aus Holz, teils aus einer Mischung von Zinn und Blei bestehend,

sind zum Teil dem Beschauer nicht sichtbar im O.gehäuse angebracht, teils im Prospekte künstlerisch angeordnet. Die Prospektpfeifen sind durchaus nicht immer klingend, sondern zuweilen nur Dekoration. Einzelne Pfeifen sind auch im Rückpositiv zusammengefaßt, andere besonderer Fernwirkungen wegen weitab von der O. angeordnet (Fernwerk). Die Unmöglichkeit, den Ton der Pfeife zu modifizieren, führte frühzeitig dazu, durch verschiedene Zusammenstellung der einzelnen Tonqualitäten einen Klang zu konstruieren; dies geschah mit Hilfe der Register und ihrer Koppelung. Ebenso wurde die Unmöglichkeit, den Ton an- oder abschwellen zu lassen, Veranlassung zur Zusammenfassung von Pfeifen und anderseits zur Erfindung des Schwellers, die bis ins 16. Jhd. zurückgeht. Beim Jalousieschweller kann ein abgeschlossener Teil des Pfeifenwerks geöffnet und geschlossen werden. Verschiedener Charakter der Pfeifen wird erzeugt durch Verschiedenheit des Materials, der Form, der Mensur, des Aufschnitts und durch teilweise Deckung mit Hilfe verschieden geformter Aufsätze. Es werden die Pfeifen in offene und gedeckte, in Labial- oder Lippenpfeifen und Lingual- oder Zungenpfeifen geteilt. Gedeckte, d. h. an dem einen Ende geschlossene Pfeifen klingen etwa eine Oktave tiefer als die offenen. Bei Lingualpfeifen schwingt eine den Luftraum abschließende Zunge, bei Labialpfeifen trifft der aus der Windlade durch den Pfeifenfuß kommende Luftstrom durch die enge Kernspalte hindurch gegen das obere Labium und versetzt den darüber befindlichen Luftraum in Schwingung. Ihrer Größe nach werden die Pfeifen unterschieden als 32-Füßer, 16-Füßer, 8-Füßer, 4-Füßer usw., die dem Subcontra-C, dem Contra-C, dem großen C, dem kleinen c usw. entsprechen. Die Register werden verschiedenen Manualen (für das Spiel der Hände) und dem Pedal (für das Spiel der Füße) eingeordnet. Jede Zeit hat ihr eigenes Klangideal, ihren eigenen Klangtypus. Wertvolles hat hierüber Wilibald Gurlitt in dem Berichte über die Freiburger Tagung für deutsche Orgelkunst 1926 beigebracht. Dem vorbarocken Klangtypus entspricht jene O. des Arnolt Schlick 1511, die gegebenenfalls an die Stelle des a cappella-Chores treten kann und etwa für die Werke eines Conrad ¶ Paumann paßt, dem wir die erste Schule des O.satzes, das „Fundamentum organisandi“ von 1452 verdanken. Für den frühbarocken Typus zeugen die O.n des Esaias Compenius (Anfang 17. Jhd.), zeugt Michael ¶ Praetorius in seinem „Syntagma“ (1615), zeugen die Werke ¶ Scheidt's, ¶ Steiglеders u. a. hart gegeneinander gesetzte, wenig verschmelzende Registerfarben sind für diese Periode charakteristisch. Demgegenüber liebt das Spätbarock den einheitlichen Klangfarbenkomplex, wie er von den O.n der Silbermann und von Adlung vertreten wird und für die Werke ¶ Händels' und ¶ Bachs paßt. Das Nachbarock schafft in Anlehnung an das Mannheimer Orchester (Abt ¶ Vogler) den romantischen O.klang und drängt daher zur Orchesterorgel hin.

Berühmte Theoretiker des O.baues waren Arnolt Schlick (1511), Michael Praetorius († 1612), Andreas Werkmeister († 1706), Jacob Adlung († 1762), Bedos de Celles († 1797), J. G. Töpfer († 1870) u. a. m.; berühmte O.bauer Heinrich und Esaias Compenius (Anfang 17. Jhd.), Arp Schnitger († 1720), Zacharias Hildebrand († 1743), Joachim Wagner (Anfang 18. Jhd.), Andreas († 1734) und Gottfried Silbermann († 1753), Joseph Gabler († 1784), Cavaillé-Coll († 1899), Willis und Hill († 1870), Walcker, Sauer, um nur die wichtigsten herauszuheben.

3. Spieler des Instruments war der Organist. Er vertrat mit dem Kantor das gebildete Musikertum gegenüber den Spielleuten. O.spieler waren in alter Zeit mit den O.bauern identisch (z. B. Compenius). Schon im 14. Jhd. genoß der Stand der Organisten hohes Ansehen. Verwiesen sei nur auf den blinden Florentiner Organisten Francesco Landino († 1397). Höchste Ehren wurden auch später dem blinden Conrad ¶ Paumann († 1473) und Paul Hofhaimer († 1537) zuteil. Die Aufgaben des Organisten teilten sich zwischen Kirche und Gesellschaft. Letzterer diente er vornehmlich mit Lied und Tanz, zog aber daneben das ganze musikalische Schaffen in den Aufgabenkreis seines Instruments. Als Diener der Kirche (¶ Beamte: II) hatte er mit dem Kantor für die musikalische Ausgestaltung der Gottesdienste Sorge zu tragen. Ihm fiel die Einleitung der Gottesdienste, die Intonation und das Präludium, sowie die Ausleitung, das Exludium, zu. Er stand in Wechselbeziehung mit ¶ Kirchenchor und Gemeinde und hatte für deren Entlastung durch Uebernahme einzelner Formen des Gottesdienstes Sorge zu tragen. Sein Aufgabenkreis wuchs besonders seit der Zeit um 1600, wo die O. mit der aufkommenden Generalbaßpraxis nahezu für alle kirchlichen Gesangsformen als Grundlage unentbehrlich wurde und mit der Begleitung des Gemeindegesangs an Stelle des Figuralchors eine besonders wichtige Verpflichtung auf sich nahm. Dazu lag es ihm ob, sein Instrument zu pflegen, bei Neubauten die Disposition der Orgel zu entwerfen, über ihren Bau zu wachen und sie am Schlusse abzunehmen. Ueber die Aufgabe der Organisten in der Kirche der Gegenwart vgl. ¶ Musik und Gesang: III B, 2 d.

4. Die Orgelliteratur hatte ihre eigene Art der Niederschrift, die Tabulatur. Gebrauchten die Italiener Liniensysteme von 5—8 Linien und die Franzosen solche von 5 Linien, so begegnet im 14. Jhd. auf englischem Boden eine andere, die Oberstimme, zuweilen auch eine Mittelstimme, mit den gemessenen Noten jener Zeit auf einem System von 5 Linien aufzeichnet, die übrigen Stimmen aber darunter mit den Buchstaben a—g zum Ausdruck bringt und sie schon im 15. Jhd. ihrer Oktavlage nach unterscheidet als große Oktave (A—G), kleine Oktave (a—g), eingestrichene Oktave ($\bar{a}$—$\bar{g}$), zweigestrichene Oktave ($\bar{\bar{a}}$—$\bar{\bar{g}}$). Diese Verwendung von Buchstaben scheint alte Organistenpraxis zu sein. Berichten doch schon aus dem 10. Jhd. der Berner O.traktat und die „Cita et vera divisio monochordi“ des Pseudo-Bernelinus, sowie die „Schedula“ des Priesters Theophilus, daß Buchstaben den Tasten aufgeschrieben wurden. Diese Verbindung von Noten auf Linien für die Oberstimme und Buchstaben für die anderen Stimmen ist auch charakteristisch für die sogenannte deutsche Tabulatur, deren älteste datierte Denkmäler wir in der Tabulatur des Bruders Adam Ileborgh von Stendal aus dem Jahre 1448 und in dem „Fundamentum organisandi“ des Conrad ¶ Paumann vom Jahre 1452 kennen. Es schließen sich die Tabulatur des Neuhaus, das Buxheimer Orgelbuch, die Tabulaturen von Kotter, Kleber, Hans v. Constanz und viele andere bis zu Paul Hofhaimer an, die ältesten, von Peter Schöffer in Mainz gedruckten „Tabulaturen etlicher lobgesang und lidlein“ von Arnolt Schlick 1512 nicht zu vergessen. In Zukunft vollzog sich darin ein Wandel in der deutschen Tabulatur, daß seit der 2. Hälfte des 16. Jhd.s sämtliche Stimmen mit den Buchstaben A—G nach Oktaven unterschieden zum Ausdruck gelangten.

Die O. beherrschte wie Klavier und Laute die ganze musikalische Literatur. Von selbständigen Formen

pflegte sie seit dem 15. Jhd. Präludien oder Präambeln, Liedvariationen und Tänze. Aus den Intonationen entwickelten sich die Tokkaten. Hinzu kamen Ricercari, Fantasie und Canzone, ferner die ¶ Choral-Bearbeitungen. Organisten wurden bedeutendste Förderer der Musikentwicklung (¶ Musik: III A; ¶ Kirchenlied: II, 4). Welche Fülle von Namen allein in Italien seit der Zeit Adrian Willaerts: die beiden Gabrieli, Claudio, Merulo, Paradosco bis hin zu dem Verfasser der ältesten Klavier- und Orgelschule des „Transilvano" Girolamo Diruta und hin zu Zarlino und weiter zu Girolamo Frescobaldi. Aber auch Deutschland sah eine große Entwicklung, besonders seit sich die Jünger des großen Zarlino-Schülers und Amsterdamer Organisten Jan Pieter Sweelinck auswirkten: Jacob ¶ Praetorius und David ¶ Scheidemann in Hamburg, Samuel ¶ Scheidt in Halle, Melchior ¶ Schildt in Hannover und Paul ¶ Siefert in Danzig. Ein zweiter Strom italienischen Einflusses drang von Süden her über Wien in Deutschland ein und war bezeichnet durch die Namen Froberger, Joh. Caspar Kerl und den Elsässer Georg Muffat. Aber auch Mittel- und Norddeutschland standen nicht zurück und halfen durch die Tätigkeit von ¶ Pachelbel, ¶ Buxtehude, ¶ Tunder, ¶ Lübeck, Böhm, ¶ Zachau den Boden bereiten, aus dem ein ¶ Händel und vor allem ein Johann Sebastian ¶ Bach hervorwuchs. In ihm laufen die Fäden der einzelnen Entwicklungen zusammen. Nach ihm sind nur wenige wie sein Sohn Wilhelm Friedemann Bach, Rink, Hesse, Thiele, die die kirchliche O.kunst auf der Höhe zu halten vermochten. Gegen Ende des 18. Jhd.s setzen mit Abt ¶ Vogler die Bestrebungen ein, die O. zum Konzertinstrument zu machen und ihr Aufgaben des Orchesters zuzuteilen. Auf dieser Linie bewegen sich Franz ¶ Liszt († 1886), César ¶ Franck († 1890), Max ¶ Reger († 1916) u. a. Im Zusammenhang mit ihren Werken wuchs der Farbenreichtum der O., und es entwickelte sich nach Absage an die Mixturen und nach Bevorzugung von streichenden Labialstimmen jenes das Orchester an Tonqualitäten fast noch überbietende Instrument, das heute als kirchliches Instrument bekämpft wird. Als erster wandte sich der treffliche Bachforscher und hervorragende Organist Albert ¶ Schweitzer gegen dieselbe und bald erstanden ihm Helfer wie Wilibald Gurlitt, der 1921 in Zusammenarbeit mit Oskar Walcker unter Wiederbelebung einer Disposition von Michael ¶ Praetorius (1618) ein anderes O.ideal aufrichtete, das nicht so brüllte wie die modernen O.n und ein klares Spiel aller Stimmen eines polyphonen O.satzes ermöglichte. Eine Bewegung kam auf, genährt durch Tagungen in Hamburg, Freiburg i. Br., Freiberg i. Sa., die sich nicht etwa schroff für ein altes Ideal einsetzte, sondern als Ziel erkennen ließ, orgelfremde Register zu entfernen, die O. stilrein zu disponieren. Die Bewegung ist noch nicht abgeschlossen. Ein einheitliches Vorgehen mit den O.bauern ist noch nicht erreicht. Ein O.rat ist zur weiteren Behandlung der Frage eingesetzt worden. Führer in diesem Ringen um ein neues O.ideal sind neben dem Musikhistoriker Wilibald Gurlitt und dem O.bauer Oskar Walcker, der Pfarrer Mahrenholz, der Schriftsteller Hanns Henny Jahnn, den Thomaskantor Karl ¶ Straube nicht zu vergessen.

Ueber Aufgabe und Bedeutung der O. im evg. Gottesdienst vgl. ¶ Musik und Gesang: III B, 1 b; 2 c.

H. Degering: Die O., ihre Erfindung und ihre Geschichte bis zur Karolingerzeit, 1905; — E. Buhle: Die musikalischen Instrumente in den Miniaturen des frühen Mittelalters I. Die Blasinstrumente, 1903; — Arnolt Schlick: Spiegel der O.macher und Organisten, Mainz 1511; — Michael Prätorius: Syntagma musicum II. III, Wolfenbüttel 1618/19; — Otto Kinkeldey: O. und Klavier in der Musik des 16. Jhd.s, 1910; — Curt Sachs: Reallexikon der Musikinstrumente, 1913; — Töpfer: Lehrbuch der O.baukunst, 1855; — O. Dienel: Die moderne O., 1903; — Hugo Riemann: Handbuch der O., 1919; — Hanns Henny Jahnn: Die O. (Melos IV, 1925, S. 391 ff); — Georg Rietschel: Aufgabe der O. im Gottesdienste bis ins 18. Jhd., 1893; — A. G. Ritter: Zur Geschichte des O.spiels, 2 Bde., 1884; — Joh. Wolf: Handbuch der Notationskunde II, 1914, Abschnitt I Kap. 1 und 7; — Beiträge zur Organistentagung Hamburg-Lübeck, hrsg. von Gottlob Harms, 1925; — Wilibald Gurlitt: Die Prätorius-Orgel des Musikwissenschaftlichen Instituts der Universität Freiburg i. Br. (Bericht über die Freiburger Tagung für deutsche O.kunst, 1926); — Jacques Handschin: Die Tagung für deutsche O.kunst in Freiberg (Zeitschrift für Musikwissenschaft X, 1927 28, S. 114 ff); — Christian Mahrenholz: Bericht über die dritte Tagung für deutsche O.kunst in Freiberg i. Sa., 1927. — Aelteres in RE³ XIV, S. 428 ff. **Johannes Wolf.**

Orgiastisches. Orgiastisch (vom griechischen ὄργια) bedeutet seinem ursprünglichen Wortsinn nach ganz allgemein das zur heiligen Opferhandlung Gehörige; schon früh wurde aber die Bedeutung eingeengt auf Geheimkulte, und weil man diesen — teils mit, teils ohne Berechtigung — allerlei wüstes Treiben nachsagte, wurde O. zum Werturteil und bekam schließlich den negativen Sinn, den der heutige Sprachgebrauch damit verbindet: maßlose Uebertreibung und zügellose Hingabe. Die Berührungspunkte mit der Religionsgeschichte sind mannigfacher Art: sei es beim Essen oder Trinken, um sich möglichst viel ¶ Macht anzueignen (¶ Mahlzeiten, 1; ¶ Opfer: I, 2); sei es bei geschlechtlichen Ausschweifungen, zusammenhängend mit ¶ Fruchtbarkeits-Riten, ¶ Phallischen Kulten und heiliger ¶ Prostitution; sei es beim Schwelgen in Grausamkeiten etwa beim Hinschlachten von Opfertieren; sei es bei berauschender ¶ Musik und wildem ¶ Tanz, die zu glühender ¶ Ekstase und toller Raserei bis zur Selbstentmannung führen (¶ Geschlechtliches). All diese Züge vereinigen in charakteristischer Weise die Kulte des Dionysos (¶ Griechische Religion, 5 b), des ¶ Attis, der Kybele (¶ Mysterien, 5) und anderer ¶ Muttergottheiten. Auch bei Primitiven hören wir von Trinkgelagen im Zusammenhang mit religiösen Feiern (ERE IX, S. 557) und von obszönen Orgien bei Vegetationsriten und kannibalistischen Festen (z. B. Melanesier: RGL VIII, S. 32; vgl. ¶ Kannibalismus). Reich an orgiastischen Kulten ist die indische Religionswelt: die Verehrung der finsteren Götter Rudra und Siva war mit grausigen Ausschweifungen verbunden. Sivaiten (¶ Hinduismus: I B, 3) feiern bis zum heutigen Tag kultische Orgien: am bekanntesten sind die Lingâyatas, die ihren Namen nach dem Phallus (linga) tragen, den sie als Sivas Symbol bezeichnenderweise stets mit sich führen. Das sivaitische Vorbild hat in die Sektenbildung des Buddhismus hinübergewirkt; es gibt hier eine Richtung, die fast ganz in orgiastischen Zeremonien aufgeht (Chant⁴ II, S. 129); auch im ¶ Lamaismus macht sich Sivas Einfluß in obszönen Riten und Darstellungen bemerkbar (Chant⁴ I, S. 252), und der ¶ Tantrismus steckt heute noch voll von Orgiasmus. Schließlich sei noch an allerlei obskure Riten erinnert, die Strabo (IV, 4. 6), Plinius (Hist. nat. XXII, 1) u. a. klassische Autoren von den Kelten berichten; hier scheinen es vor allem die Frauen gewesen zu sein, die ihren krankhaft erregten religiösen Gefühlen in orgiastischen Tänzen Luft schafften. **Rühle.**

Orient. Abendländische Missions- und Kulturarbeit im O.

1. Abendland und Morgenland; — 2 a. Kath. Missions- und Kulturarbeit; — 2 b. Evg. Missions- und Kulturarbeit; — 2 c. Nichtmissionarische Kulturarbeit.

1. Mehrfach im Laufe der Zeiten ist es zu Berührungen zwischen Abendland und Morgenland gekommen. Und zwar rollte die Woge abwechselnd hin und zurück. Wenn man von den sagenhaften Fahrten der Phönizier absieht, stellt das Vordringen des ¶ Imperium Romanum nach dem Südosten den Anfang der Berührungen dar. Noch heute weiß eine Fülle von Stadtanlagen, Festungsruinen, Römerstraßen, Resten von Theatern, Palästen und Tempeln davon zu erzählen, was für Kulturwerte diese römische Aktivität hervorgebracht hat. Der Rückschlag vom O. nach dem Okzident erfolgte im 7. und 8. Jhd., als der ¶ Islam nach Frankreich und Italien vordrang und die orientalische Geisteskultur sich befruchtend der abendländischen mitteilte. Dann floß die Woge wieder vom Abendland ins Morgenland, als die Kreuzfahrer (¶ Kreuzzüge) nicht nur westliche Truppen, sondern auch westliche Sitten, Sprachen und Baurideale dem Orient übermittelten; in Syrien und Palästina sind die Kreuzfahrerbauten fast zu Kennzeichen des Landes geworden. Die Türkenkriege im Reformationszeitalter bedeuteten dann wieder die Reaktion. Und endlich hat das 19. und 20. Jhd. ein Einsetzen westlicher Wirksamkeit größten Stils mit sich gebracht.

Nur von dieser Periode kann hier gesprochen werden. Zwischen der Zeit der Kreuzfahrer und dem 19. Jhd. bestand der Einfluß des Abendlandes auf das Morgenland wesentlich nur in dem Besuche der Reisenden, fast ausschließlich der Pilger zu den heiligen Stätten (¶ Wallfahrten). In Palästina gab es die beiden Orden der ¶ Franziskaner und ¶ Karmeliter, die als Platzhalter abendländischen Christentums im Lande anzusehen sind (s. 2 a). Doch irgendwelches Hervortreten verbot ihnen die politische Lage. Erst die Neubegründung des lateinischen Patriarchats (1847; ¶ Jerusalem: II, 3 b) schuf Grundlage und Anfang einer stärkeren Wirksamkeit der Katholiken, die nach dem Krieg im ganzen noch zugenommen hat. Evangelischerseits sind im 17. (Peter Heyling in ¶ Abessinen) und 18. Jhd. (die Herrnhuter Brüdergemeine im Balkan, Persien und vor allem unter den Kopten Aegyptens) erstmalige Versuche unternommen worden, die aber keinerlei Nachwirkungen hatten. Auch Anfang des 19. Jhd.s hatten Henry ¶ Martyns glühender Eifer (Persien und Indien), die Mittelmeermission der Church Missionary Society (CMS., von Malta aus meist mit deutschen Missionaren unternommen; ¶ Missionsgesellschaften: II, 1), sowie die Kaukasus- und Persienmission der ¶ Baseler Missionsgesellschaft (besonders durch K. G. ¶ Pfander, 1803—65) nur vorübergehende Erfolge. Erst die Gründung des preußisch-englischen Bistums 1841 (s. 2 b) war der Anfang einer neuen Aera bleibender Wirksamkeit. Der Krieg brachte überall starke Rückschläge, doch ist die Reorganisation meist im Gange.

Missions- und Kulturarbeit läßt sich nicht immer trennen. Es gibt zwar Kulturarbeit, die bewußt keine Missionsarbeit ist; aber es sollte keine Missionsarbeit geben, die nicht zugleich kulturelle Werte schafft. Im O. hat die Missionsarbeit fast überall auch den Fortschritten der Kultur gedient.

2. a. Die kath. Arbeit stellt sich wesentlich dar als eine der Orden und Kongregationen. Darunter nimmt der ¶ Franziskaner-Orden weitaus die erste Stelle ein. Er führt seine Tätigkeit bis ins 13. Jhd. zurück. Die Franziskaner haben sich um die Pflege und Erhaltung der hl. Stätten besonderes Verdienst erworben. Daher finden sich ihre Niederlassungen im allgemeinen an den großen Pilgerstraßen. In Palästina besitzen sie 24 Häuser (Heiligtümer, Schulen, Hospize, Gemeindehäuser) und stehen mit 279 Ordensmitgliedern bei weitem an der Spitze. Von den 16 000 lateinischen Christen Palästinas stehen drei Viertel unter der Pflege der Franziskaner, darunter die großen Gemeinden Jerusalem (4550 Seelen), Bethlehem (3400 Seelen), Nazareth (2000 Seelen). Das Haupt der Franziskaner im O. ist die Custodia Terrae Sanctae (¶ Kustodie) in Jerusalem; der Kustos ist immer Italiener. Auch in Syrien, der Türkei, Cypern und vor allem Aegypten finden sich bedeutsame Niederlassungen der Franziskaner; es handelt sich fast ausschließlich um Gemeinde- und Schularbeit. Der ebenfalls seit der Kreuzfahrerzeit ansässige ¶ Karmeliter-Orden hat außer den bekannten Klosteranlagen auf dem Karmel die Leitung der Gemeinde in Haifa sowie ein Seminar in Bagdad. Die italienischen ¶ Salesianer haben nach den Franziskanern das umfassendste Werk. In Palästina gibt es 6 Niederlassungen mit 98 Patres, ausschließlich Schularbeit, darunter eine Ackerbau- und eine Handwerkerschule. Aehnlich ist ihr Werk in Konstantinopel, Smyrna und Aegypten. In Cremisan (Pal.) besitzen sie ein Noviziat. Die Jerusalemer Schularbeit wird im Auftrag der Associazione nazionale per Succorrere i Missionari Italiana vollführt. Die französischen ¶ Dominikaner besitzen in Jerusalem die berühmte Ecole Biblique mit der Stephanuskirche und arbeiten in Mesopotamien ebenfalls wissenschaftlich. Vorwiegend gelehrte Arbeit treibt auch der ¶ Jesuitenorden (Bibelinstitut in Jerusalem, Universität St. Joseph in Beirut, mit mehreren Fakultäten); auch auf dem Libanon und in Aegypten ist er tätig. Die französischen ¶ Assumptionisten finden sich außer in Jerusalem, wo sie das große Pilgerhospiz Notre Dame und das Heiligtum St. Peter in Gallicanum verwalten, noch im europäischen O., wo sie starke Wirksamkeit unter der orthodoxen Kirche entfalten. Französische ¶ Benediktiner haben bei Jerusalem ein kath. syrisches Priesterseminar sowie eine Niederlassung in abū ghōsch; deutsche Benediktiner, früher aus Kloster Beuron, seit 1927 in eigener Abtei, wohnen in dem Heiligtum Mariä Heimgang (Dormitio) auf dem traditionellen Zion und leiten auch das lateinische Patriarchatsseminar. Das Grundstück der Dormitio wurde 1898 von Kaiser Wilhelm II dem „Deutschen Verein vom Hl. Lande“ überwiesen. Dieser Verein, entstanden 1895 durch Zusammenlegung des „Vereins vom hl. Grabe“ und des „Palästinavereins der Katholiken Deutschlands“, besitzt außerdem noch das Paulushospiz und eine blühende Mädchenschule in Jerusalem, eine Schule in Haifa sowie die Erholungsheime zu Emmaus-Kubebe und in Tabgha am See Genezareth. Meist arbeiten hier deutsche ¶ Lazaristen gemeinsam mit deutschen ¶ Borromäerinnen, deren Zahl in Palästina 108 beträgt; letztere haben ferner noch Hospiz-, Hospital- und Schularbeit in Haifa, Beirut, Kairo und Alexandria. Französische Lazaristen arbeiten noch an 6 Stellen in Syrien (Schul- und Missionsarbeit), Alexandria und Konstantinopel. Ueber den ganzen O. verbreitet sind die französischen ¶ Schulbrüder (in Palästina allein 85). Die aus Algier bekannten ¶ Weißen Väter unterhalten in Jerusalem ein Seminar für griechisch-unierte Priester, zusammen mit der Annenkirche. Die

¶ Trappisten finden sich außer in Palästina (Kloster Latrun, halbwegs zwischen Jaffa und Jerusalem) auch in Syrien. Französische ¶ Kapuziner arbeiten in Beirut und dem übrigen Syrien (Pfarr- und Schultätigkeit). Nur in Palästina gibt es französische Patres vom hl. Herzen (¶ Herz Jesu-Missionare; Scholastikat in Nazareth und Bethlehem), französische ¶ Zionspriester (das bekannte von Ratisbonne begründete Waisenhaus in Jerusalem), ¶ Passionisten (Bethanien) sowie, seit dem Kriege, einige italienische Orden, unter denen die in der Opera Cardinal Ferrari, einem großen, die „Bedürfnisse des ganzen sozialen Menschen" umfassenden Institut in Jerusalem, arbeitenden Pauliner besonders zu nennen sind. Italien entfaltet überhaupt seit dem Kriege eine wesentlich erhöhte Tätigkeit (Neubau des Hospitals in Amman u. a.). — Die Zahl der weiblichen Orden und Genossenschaften ist noch größer als die der männlichen. Eine Reihe von ihnen sind beschauliche Orden (¶ Klarissenorden, ¶ Karmeliterinnen, zum Teil auch die Kongregation der Sühneschwestern u. a.). Die umfassendste Arbeit unter den weiblichen Genossenschaften leisten die französischen ¶ Josephsschwestern vornehmlich in bezug auf Schulen (in Palästina 1500 Schülerinnen) und Hospitäler; allein in Palästina arbeiten sie an 18 Stellen mit 124 Schwestern, außerdem in Syrien und Aegypten. Die Borromäerinnen waren bereits genannt. Die französischen ¶ Vinzentinerinnen widmen sich in ihren großen Anstalten in Jerusalem und Haifa der Fürsorge der Waisen, Blinden und Krüppel und besitzen auch in Nazareth ein Hospital; auch in Beirut, in Aegypten und in der Türkei dienen sie der Barmherzigkeit. Die Zionsschwestern, die „Damen von Nazareth" und die Tertiarierinnen des Karmeliterordens, um von kleineren zu schweigen, treiben Schularbeit. Der einzige Diözesanorden zur Verfügung des Jerusalemer Patriarchen sind die arabischen Rosenkranzschwestern (seit 1880). — In Palästina, Transjordanien und Cypern ist die repräsentative Spitze des Katholizismus das Patriarchat in Jerusalem (gegenwärtiger Patriarch ist Mgr. Aloys Barlassina), das sich die Gemeindeversorgung, aber natürlich auch Missions- und Schularbeit, besonders da, wo es keine Orden gibt, angelegen sein läßt. Die Gesamtzahl der Katholiken in den drei Ländern beträgt etwa 25 000. Im ganzen ist zu sagen, daß die kath. Mission, abgesehen von dem eigentlich Missionarischen, vor allem in Erziehung und in Krankenpflege viel für den O. getan hat.

2. b. Von ev g. Seite sind zunächst die Engländer zu nennen, die, wenigstens in Palästina, am längsten an der Arbeit stehen. Sie verdanken dem preußisch-englischen Bistum, vor allem zur Zeit ¶ Gobats (1846—79), außerordentlich viel. Gobat fand bereits die Londoner ¶ Judenmission (heute Church Mission to Jews, CMJ.) im Lande vor (seit 1823), die bis heute die umfassendste judenmissionarische Arbeit im O. betreibt. Ihre Hauptstation ist Jerusalem, wo sie an der Christuskirche (eingeweiht 1849, als erste protestantische Kirche im O.) ihren Mittelpunkt hat. Sie besitzt hier ein Hospital (1927: 1274 Patienten; Poliklinik: 14 194), Knaben- und Mädchenschule, sowie ein Industriehaus, dessen Leiter viele Jahre lang der württembergische Baurat Dr. Schick war. Missionsstationen, denen auch Schulen angegliedert sind, gibt es ferner in Jaffa, Isfahan und Teheran. Die Arbeit unter den jüdischen Falascha in Abessinien ist jetzt wieder im Aufblühen begriffen. Das Werk in Damaskus und Safed ist an andere Gesellschaften übergeben worden. Unter den mancherlei Judenmissionen gewährt die CMJ. mit ihrer besonnenen und nicht erfolglosen Arbeit einen erfreulichen Anblick. Wesentlich ausgedehnter ist das Werk der Church Missionary Society (CMS.; ¶ Missionsgesellschaften: II, 1), die in Persien, Aegypten, dem Sudan und Palästina arbeitet, bisher meist unter orientalischen Christen, neuerdings mit stärkerer Neigung zur Muhammedanermission (¶ Islam: III). Damit mag zum Teil zusammenhängen, daß die CMS. eine Reihe kleinerer Stationen aufgegeben hat. In Palästina hat sie die von Gobat begründeten arabisch-evg. Gemeinden (Jerusalem, Nazareth, Ramallah, Bir Set, Nablos, Sebabde, Jaffa, Kafr Jasif, Schefa Amr, Salt) in ihre Obhut genommen, die heute ein starkes Streben zur Selbständigkeit zeigen. Aehnlich ist die Lage in Persien. Grundsätzlich geht bei der CMS. immer Gemeinde-, Schul- und Hospitalarbeit Hand in Hand. Der evg. Richtung der CMS. steht die hochkirchliche gegenüber, durch den anglikanischen Bischof in Jerusalem (¶ Jerusalem: II, 3 b) vertreten, die sich von 1890 an mehr und mehr herausbildete und sich in der Jerusalem the East Mission eine besondere Mission geschaffen hat (in Jerusalem Georgskathedrale mit starkbesuchter Knabenschule sowie auch Judenmission; Kirche, Hospital und Schule in Haifa; eine kleine Mission auf dem Libanon). Der Bischof ist das repräsentative Haupt für Palästina, Transjordanien, Syrien und Cypern; Aegypten hat einen eigenen anglikanischen Bischof. Die drei genannten Gesellschaften betreiben in Jerusalem je ein College für junge Männer und junge Mädchen, beide gut geleitet und besucht, als gemeinsames Werk. — Die schottische Freikirche (United Free Church of Scotland; ¶ Schottland) treibt hauptsächlich Judenmission in Tiberias und Safed (Schule und Hospital) und arbeitet ferner in Konstantinopel und Aden. Die schottische Staatskirche hat Schul- und Evangelisationsarbeit in Jaffa. Die Edinburger ärztliche Mission besitzt je ein gutgeleitetes Hospital in Damaskus und Nazareth. — Im ganzen O. verbreitet ist die British and Foreign Bible Society (¶ Bibelgesellschaften), deren missionarischer Wert nicht gering zu veranschlagen ist. Judenmissionarisch tätig sind die irischen ¶ Presbyterianer in Damaskus, die British Jewish Mission in Haifa und die British Testimony to Israel in Jerusalem, Jaffa und Safed. Englische ¶ Quäker treiben Schularbeit in Brummana (Libanon). Die Young Men Christian Association (YMCA) und Young Women Christian Association (YWCA), deren Bedeutung zunimmt, sind teilweise in englischer, teilweise in amerikanischer Hand (in Aegypten gemeinsam).

Die Amerikaner (¶ Missionsgesellschaften: II, 2) haben die umfassendste Arbeit. Der kongregationale American Board of Commissioners for Foreign Missions ist die älteste der Gesellschaften. Er leistete die Pionierarbeit auch in Palästina (1821 bis 1844). Er arbeitet heute noch in der Türkei meist unter Armeniern — unter Muhammedanern nur da, wo es möglich ist — und in Syrien. Bekannt ist sein Robertcollege in Konstantinopel. An Bedeutung ist dieser Mission die presbyterianische überlegen. Die ausgezeichnet geführte Presbyterian Mission ist vor allem durch die von Dr. Bliß gegründete Universität in Beirut, eine protestantische Bildungsanstalt, die ein Segen für den ganzen Orient ist, bemerkenswert. Auch nachdem die Anstalt aus der Mission herausgenommen und selbständig geworden ist (heute stellt sie ein ansehnliches Stadtviertel dar), ist die Mission für Syrien und auch Persien durch

Schul- und Evangelisationsarbeit hochbedeutsam geblieben. Ihr Gegenstück ist in Aegypten die United Presbyterian Mission (seit 1854), über das ganze Land hin arbeitend. Ein kleineres Werk hat die reformierte Presbyterianermission in Cypern. Interdenominationell sind in Aegypten die Egypt General Mission, deren Werk stark ausgedehnt ist, und in Palästina, auch in Transjordanien und Syrien die Christian and Missionary Alliance, die durch Evangelisation und Schulen unter allen Gruppen der Bevölkerung zu arbeiten und auch gemeindebildend zu wirken sucht. Wichtig ist ferner die Arbeit der Dutch Reformed Church im Irak und Arabien. Von kleineren Gesellschaften können noch genannt werden die Friends (Quäker) in der Nähe von Jerusalem (Ramallah) mit ihrer trefflichen Schularbeit und die durch Selma ¶ Lagerlöf wohlbekannte American Colony in Jerusalem (1881 gegründet, 1890 durch den Zuzug von Schweden erweitert), die, obwohl nur 80 Mitglieder zählend, wirtschaftlich und gesellschaftlich, auch charitativ, bedeutsam ist, der strenge Geist der Gründer ist stark im Schwinden begriffen. Der armenischen Waisenkinder nach dem Kriege nahm sich die Near East Relief Co. an, eine humanitäre (nicht missionarische) Gesellschaft, die ihr Werk nur als vorübergehendes auffaßt.

Von Skandinavien (¶ Missionsgesellschaften: II, 5) seien zunächst die Schweden genannt. Die Evangeliska Fosterlandsstiftelsen steht in Eritreä und Abessinien in mühseliger Arbeit (seit 1866; Hospitäler, Schulen und Evangelisation), hat aber das Werk niemals aufgegeben. Schwedische Gemeinschaftskreise unterhalten in Port Said eine blühende Schule. Der schwedische Jerusalemsverein besitzt in Jerusalem seit 1903 eine Schule, die zu den besten der Stadt gehört (155 Schüler); das Hospital in Bethlehem ist zur Zeit leider geschlossen. Die dänische Oesterlandsmission hat nördlich Damaskus unter den Muhammedanern, besonders den Beduinen, eine gut geführte Arbeit; die Station in Damaskus selbst muß leider aufgegeben werden. Ferner arbeiten die Dänen in Aden und sind außerdem am armenischen Hilfswerk in Beirut und Sidon beteiligt. Von norwegischer Seite wird nur in Jerusalem in kleinem Umfang Judenmission getrieben. Eine holländische Mission gibt es in Aegypten (begonnen 1870).

Die deutsche evg. Arbeit kann sich, was den Umfang anbelangt, mit den Engländern und Amerikanern nur in Palästina messen. Hier ist auch das Missionseigentum nach dem Kriege völlig intakt geblieben, während in Beirut und Aegypten immer noch unklare Verhältnisse herrschen. Die älteste deutsche Arbeit im O. ist, wenn man die Mitarbeit deutscher Missionare bei englischen Gesellschaften in Abessinien und Palästina abrechnet, die schon unter Th. ¶ Fliedner einsetzende Arbeit der ¶ Kaiserswerther Schwestern (seit 1851). Sie hatten vor dem Krieg eine ausgedehnte Tätigkeit: die deutschen Krankenhäuser in Alexandria, Kairo, Beirut und Konstantinopel wurden von den Diakonissen bedient, die auch immer zugleich eine Gemeindearbeit damit verbanden; sie besaßen in Smyrna ein Waisenhaus mit Schularbeit, ebenso in Beirut; hier ist das Waisenhaus, Zoar genannt, nach den Christenverfolgungen auf dem Libanon 1860 gegründet worden. In Jerusalem hatte sich aus dem kleinen Diakonissenhaus in der Altstadt die Mädchenerziehungsanstalt Talitha Kumi (1914: 146 Kinder) mit Lehrerinnenseminar und Ausbildungsstätte für arabische Diakonissen sowie das deutsche Hospital entwickelt, dazu noch Gemeinde- und Kleinkinderarbeit in Jerusalem, Bethlehem und Haifa. Auch die Bedienung des 1910 eingeweihten großen Erholungsheims der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung auf dem Oelberg, des ansehnlichsten deutschen Gebäudes im O., war den Diakonissen zugefallen. Es gab vor dem Krieg gegen 130 Schwestern im O.; heute beträgt die Zahl erst wieder 35. Den Krieg über erhalten blieb nur das Hospital in Kairo, das internationaler Besitz war. Das Jerusalemer Hospital konnte 1924 wieder eröffnet werden (1928: 1360 Patienten; Poliklinik: 17 389), Talitha Kumi 1926 (jetzt 60 Schülerinnen); der Wiederanfang in Bethlehem ist 1929 erfolgt. Das Schicksal der Oelbergstiftung, die durch das Erdbeben 1927 schwer gelitten hat, ist noch ungewiß. In Beirut, wo die Franzosen sich in die deutsche Arbeit hineingesetzt und den Kaiserswerther Besitz beschlagnahmt haben, hat die evg. Gemeinde dennoch mit 3 Schwestern einen Anfang zur Schule gemacht. In Alexandria und Konstantinopel konnte noch nicht wieder begonnen werden; das Besitztum in Smyrna wurde 1922 durch Brand zerstört. — Seit 1853 besteht der Jerusalemsverein. Er hat, abgesehen von der Unterstützung der deutschen evg. Gemeinden in Jaffa und Haifa-Waldheim, die meist aus den Tempelgemeinden (Deutscher ¶ Tempel) hervorgegangen sind (früher sind auch Beirut, Alexandrien und Kairo unterstützt worden), Gemeinde- und Schularbeit in Jerusalem, Bethlehem, Bethdschala, Beth Sahur und Hebron. In Bethlehem besitzt der Verein die 1893 eingeweihte Weihnachtskirche und das Armenische Waisenhaus (eingeweiht 1898, nach den Armeniermassakern), das zur Zeit noch an die Landesregierung vermietet ist. Die kleinen vom Jerusalemsverein gewonnenen Gemeinden zählen, außer Jerusalem, wo keine organisierte Gemeinde besteht, zusammen kaum 250 Glieder, da eine große Zahl christlicher Araber nach Amerika abwandert. Die Evangelischen entstammen ursprünglich meist der griechischen Kirche. Doch haben Hebron und Jerusalem auch Muhammedanermission. Der Geistliche des Jerusalemsvereins in Jerusalem leitet eine Tagesschule (120 Kinder), hält sonntägliche Gottesdienste, unterrichtet in Talitha Kumi und evangelisiert im Hospital und im Aussätzigenasyl „Jesushilfe". Dieses letztere, 1867 gegründet, ist Eigentum der Gesamtbrüdergemeine und blieb um seines internationalen Charakters willen nach dem Kriege erhalten. Die Diakonissen (5) sind aus dem Nieskyer Mutterhaus; die Verwaltung hat seit 1922 der englische Zweig der Gemeine übernommen. Die Zahl der Kranken ist zur Zeit etwa 30; neuere Behandlung hat den Aussatz mit Erfolg bekämpft. Die größte der Anstalten des O.s ist das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, nach den Christenmetzeleien 1860 gegründet durch Johann Ludwig ¶ Schneller, der ursprünglich als Vorsteher eines von C. F. ¶ Spittler geschaffenen Brüderhauses nach Palästina gekommen war. Mit 9 Schülern begonnen, ist das Werk von Jahr zu Jahr gewachsen. Heute sind 330 Knaben und Mädchen in der Hauptanstalt Jerusalem und den Zweiganstalten Bir Salem und Nazareth; in Jerusalem befindet sich auch ein Blindenheim. Die Schule ist Unterbau zur Seminar- bzw. Handwerkserziehung, um den Zöglingen eine Zukunft schaffen zu helfen. Mit den früheren Schülern wird der Zusammenhang aufrechterhalten, ohne daß es zu einer geregelten Gemeindebildung gekommen ist. — Eine evangelisierende Missionsarbeit unter Muhammedanern (kleine Schule in Haifa) und Juden treibt vom

Karmel, von Haifa und Akko aus die meist von Gemeinschaftskreisen Deutschlands und der Schweiz unterstützte evg. ¶ Karmelmission, seit 1904; sie besitzt auch ein Erholungsheim auf dem Karmel. Der preußische Johanniterorden (¶ Ritterorden) betreibt in Jerusalem seit 1859 ein kleines Hospiz. Sein schönes Hospital in Beirut dagegen ist französisches Militärhospital geworden. — Die meisten dieser Arbeiten sind im Schatten des vorerwähnten, auf Anregung König Friedrichs Wilhelm IV geschaffenen Bistums erwachsen, das als gemeinsames deutsch-englisches Unternehmen 1841—86 bestand. Aus den 1886 freiwerdenden Dotationsgeldern und anderen für Jerusalem gesammelten Beständen wurde 1889 die Evg. Jerusalem-Stiftung gebildet, der die Fürsorge der Jerusalemer deutschen evg. Gemeinde (gegr. 1852), besonders auch ihrer Schule (gegr. 1873) übergeben wurde. Sie hat in Ausführung dieser Aufgabe die Erlöserkirche (eingeweiht 1898 in Gegenwart des Kaiserpaares), Propstei und Schulhaus errichtet. Die Zahl der evg. Deutschen Palästinas beträgt etwa 500 (¶ Palästina: II, 2b).

Von der Arbeit außerhalb Palästinas war die der Kaiserswerther Schwestern in Aegypten schon genannt. Außerdem arbeitet die Sudan-Pionier-Mission (jetzt Evg. Muhammedanermission Wiesbaden) in Assuan, Daraw und Koschtamme unter arabischen und nubischen Mohammedanern evangelistisch und ärztlich, hat jetzt übrigens auch die Kurdenmission in Sautschbulakh (Persien) übernommen (¶ Islam: III, 2b; ¶ Aegypten: V, 2; ¶ Nubien, 4c). Die deutsch-evg. Missionsarbeit in Kleinasien hat überhaupt manche Organisationsänderungen erlebt. Die Namen Dr. ¶ Lepsius und Lohmann sind aus ihrer Geschichte, besonders in Verbindung mit der Armenierhilfe (s. u. Sp. 774), rühmlichst bekannt. Zurzeit arbeiten die „Dr. Lepsius Deutsche Orientmission", die „Christl. Blindenmission im O." und der „Deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im O." nebeneinander, teilweise auch unter Muhammedanern — der letztere stark im europäischen Orient. — Zur Vervollständigung des Bildes ist endlich noch die konfessionell eine Sondergruppe bildende Tempelgesellschaft zu nennen, die in Palästina ein zwar nicht missionarisches, aber von religiösen Gesichtspunkten geleitetes und kulturell fruchtbares Werk geschaffen hat (drei städtische, drei ländliche Kolonien, etwa 1300 Deutsche; Näheres s. ¶ Tempel, Deutscher). — Das vielgestaltige Gesamtbild ließe sich durch Hinzufügung von Einzelzügen, Nennung kleinerer missionarischer Gruppen usw., noch bunter machen. Wenn auch der missionarische Erfolg, an der aufgewendeten Arbeit und den Mitteln gemessen, verhältnismäßig klein ist, so hat der Protestantismus besonders auf dem Gebiete des Gesundheitswesens und der Erziehung dem O. Außerordentliches geleistet und ist auch in bezug auf Kultivierungsarbeit — hier besonders die Deutschen — bahnbrechend gewesen, ungerechnet die wirtschaftlichen Vorteile, die das Vorhandensein der Europäer, die Herstellung ihrer Bauten u. a. m. dem O. gebracht hat.

2. c. Unter der nichtmissionarischen Kulturarbeit steht die wirtschaftliche obenan. Viel westliches Kapital ist im O. investiert worden, — von deutscher Seite sei, abgesehen von Palästina, nur die „Bagdadbahn" genannt. Heute ist die Konkurrenz zwischen englischen und amerikanischen Wirtschaftsgruppen sehr stark. Die heutige Türkei ist trotz ihrer Europäisierung fremdenfeindlich; Skandinavien ist im Bahnbau stärker engagiert. Daß Syrien den Franzosen, Palästina sowie Transjordanien und Irak den Engländern unterstellt und in Aegypten der letzte Rest türkischer Herrschaft beseitigt wurde, vervielfachte das Eindringen westlicher Wirtschaftskräfte. In ¶ Palästina (: II, 2) kam die Wirksamkeit des ¶ Zionismus hinzu, der völlig eine westliche Bewegung ist und nicht nur den (150 000) Juden Palästinas, sondern auch dem sonstigen Lande mancherlei Werte vermittelt hat (Ackerbaukolonien, städtische Siedlungen, Schulen, Universität; ¶ Jerusalem: IV); die englische Mandatsregierung hat für Straßenbau, Gesundheits- und Schulwesen viel für das Land getan, was man von der französischen nicht im gleichen Maße sagen kann. Die Währung der Mandatsstaaten ist an die ihrer Mandatare angelehnt. Das Bankwesen ist fast ausschließlich in westlichen Händen. Doch ist das alles nicht nur dem europäisch-amerikanischen Markt, sondern auch dem O. zugute gekommen; es ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Der zunehmende Fremdenverkehr in Palästina, Syrien und Aegypten stellt eine der Haupteinnahmequelle für diese Länder dar; die mancherlei Hotels (deutsche in Jerusalem, Jaffa, Haifa, Nazareth, Tiberias, Beirut) und Hospize (deutsche in Kairo, Jerusalem, Haifa, auf dem Karmel) tragen dem Rechnung.

Endlich ist noch die starke wissenschaftliche Wirksamkeit des Abendlandes zu nennen, die nach dem Kriege noch zugenommen hat (vgl. ¶ Archäologie: I, 2; ¶ Ausgrabungen: II). Von deutscher Seite ist da besonders die deutsche O.gesellschaft zu erwähnen. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas (1877) treibt außer der archäologischen auch Oberflächenforschung; ähnliche Organisationen sind der englische Palestine Exploration Fund (1865) und der russische Palästinaverein (1891). Das Deutsche Reich hat in Athen und Konstantinopel je einen Zweig seines archäologischen Instituts. Die evg. Kirchen Deutschlands haben 1902 das deutsche evg. Institut für Altertumswissenschaft des Hl. Landes in Jerusalem ins Leben gerufen, das durch ¶ Dalman begründet und bekannt geworden ist. Ein ähnliches Institut von deutsch-kath. Seite hat die Görresgesellschaft geschaffen. Außerdem gibt es die American School of Oriental Research (Jerusalem und Bagdad), die British School of Archeology (Jerusalem) und die schon erwähnte Ecole Biblique der Dominikaner. Auch jüdische Gelehrte sind neuerdings mit in die internationale Arbeit eingetreten. Gerade in wissenschaftlicher Hinsicht ist die abendländische Wirksamkeit besonders erfolgreich und fruchtbar gewesen.

M. Löhr: RGG[1] IV, Sp. 1011—21; — J. Richter: Mission und Evangelisation im O., 1930[2]; — E. Schmitz: Das kath. Deutschtum in Palästina, 1913; — Statistique Générale, Le Patriarcat Latin de Jérusalem, 1928; — H. W. Hertzberg: 75 Jahre deutsche evg. Gemeinde Jerusalem, 1927. **Hertzberg.**

Orientalische Nationalkirchen.

1. Vorbemerkung; — 2. Die ostsyrische Kirche; — 3. Die westsyrische Kirche; — 4. Die armenische K.; — 5. Die koptische Kirche; — 6. Die abessinische Kirche.

1. Unter o.n N. sind hier die im christlichen Altertum entstandenen, heute noch bestehenden, zu selbständigen Organisationen ausgestalteten Absplitterungen von der Reichskirche verstanden, unter Ausschluß jener, die später zur Union mit Rom gelangt sind (¶ Unierte Kirchen des Orients). Ihren Ursprung verdanken sie den christologischen Lehrstreitigkeiten (¶ Christologie: II, 3) und nationaler Absonderung; der tiefere Grund der Trennung liegt aber in der Spannung der geistigen Voraussetzungen,

die durch die ungleichmäßige Beeinflussung von seiten der hellenistischen Kultur, durch die geographische Lage und die politischen Verhältnisse geschaffen war und durch die dogmatischen Differenzen nur ausgelöst zu werden brauchte. Auf dem Boden der nestorianischen Lehre (¶ Nestorius) erwuchs die ostsyrische Kirche; der Monophysitismus ist die Grundlage der, abgesehen von geringen Lehrunterschieden, hauptsächlich nach Nationen und Riten gespaltenen Kirchen der Westsyrer, Armenier, Kopten und Abessinier; der letzte Ausläufer der christologischen Entwicklung, der Monotheletismus, schuf die Maroniten, die indes später restlos mit der römischen Kirche sich vereinigten, wie auch von den vorhergenannten Gruppen je ein unierter Zweig besteht.

2. Die ostsyrische (nestorianische) Kirche bildete sich während des 5. Jhd.s in dem seit dem 2. Jhd. christianisierten Mesopotamien (¶ Syrien; ¶ Perser: IV), dessen persische Kirche unter dem Katholikos Dad'išô' von Seleucia-Ktesiphon 424 auf einer Synode ihre vollständige Unabhängigkeit von der „westlichen" Kirche ausgesprochen hatte, wofür nationale und politische Gründe maßgebend gewesen sein mögen (Vorwurf verdächtiger Beziehung zum Erbfeind). Wegen des konfessionellen Gegensatzes zur herrschenden Partei der Reichskirche fanden auch die aus ¶ Edessa vertriebenen nestorianisch gesinnten Lehrer der „Perserschule" im Sassanidenreich gute Aufnahme, und besonders ¶ Barsumas († 489) und der berühmte Dichter ¶ Narses († 507), die Begründer der Schule von ¶ Nisibis, brachten die nestorianische Lehre zur Herrschaft. In den inneren Kämpfen gegen Messalianer (¶ Euchiten) und gegen Hënana von Adiabene erhält das Lehrsystem durch Babai d. Gr. († 628) seine endgültige Ausgestaltung. Die Niederlagen Chosroes II (590 bis 628) im Kampfe gegen Byzanz lösten neue Christenverfolgungen aus, so daß die Eroberung des Landes durch die Araber (¶ Islam: I, 1 b) eher als Erleichterung empfunden wurde, zumal da die Christen als Kulturvermittler den neuen Herren zum Teil erwünschte Dienste leisteten. In die Zeit des Ueberganges fällt die Regierungszeit tüchtiger Leiter der Kirche, wie Išô'jahb II († 650) und Išô'jahb III († 657); auf letzteren wird besonders die Neuordnung der Liturgie zurückgeführt (vgl. ¶ Liturgie: II, 4). Eine hohe Machtstellung nahm die Kirche unter Timotheus II (779 bis 823) ein. — Wie die ostsyrische Kirche schon seit dem 3. Jhd. eine ausgedehnte Missionstätigkeit (Kaufleute) nach dem Süden und Osten ausgeübt hatte, so blieben auch die Nestorianer wichtige Träger der Mission im Osten (¶ Asien, 1): auf sie gehen die „Thomaschristen" der Malabarküste zurück (¶ Indien: III A, 1; ¶ Unierte Kirchen des Orients); um 550 wird die Bekehrung der Weißen Hunnen, um 644 die von Turkstämmen gemeldet; auch Nordarabien gehörte zum nestorianischen Missionsgebiet (Einfluß auf den werdenden Islam!); in das Jahr 779 fällt die Errichtung des Denkmals von Si-ngan-fu, das von der Begründung christlicher Gemeinden in China im Jahre 631 berichtet (¶ China: IV, 1); Anfang des 11. Jhd.s nahm ein König der Keraiten (östliche Türken) das (nestorianische) Christentum an, das auch unter anderen Stämmen (Uiguren, Merkiten) Verbreitung fand. Im 13. Jhd. fanden die abendländischen Missionare wie ¶ Johannes de Plano Carpini, Wilhelm ¶ Rubruk und ¶ Johannes von Montecorvino, sowie ¶ Marco Polo überall in Mittelasien (¶ Mongolen, 3; ¶ China: IV, 2) nestorianische Gemeinden vor, die uns auch in den Grabsteinen von Semirjetschie und in den Handschriftenresten der ¶ Turfan-Funde Zeugen einer christlichen Kultur hinterlassen haben; als Gesandter des Mongolenkhans Argun besucht 1287/88 der aus China stammende Mönch Barsauma den päpstlichen Hof und die Könige von Frankreich und England. In diesem Jahrhundert erreichte die nestorianische Kirche den Höchststand äußerer Blüte; von Jerusalem bis nach Peking erstreckte sich das Netz ihrer Diözesanorganisation. Ein jäher Niedergang wurde durch die Raubzüge Timur Lengs herbeigeführt; alles wurde vernichtet bis auf einen kleinen Rest, der seitdem in den kurdischen Bergen, am Urmiasee und in Nordpersien ein geistig und materiell verarmtes Dasein führte und — von Unionsunternehmungen seit dem 16. Jhd. abgesehen — fast ganz aus dem Gesichtskreis des Abendlandes verschwunden war, bis er Mitte des vorigen Jahrhunderts (Ausgrabungen ¶ Layards in Ninive) wiederentdeckt wurde. Seitdem hatten sich amerikanische, englische und russische Missionsorganisationen mit besonderem Interesse den angeblichen Nachkommen der „Zehnstämme" gewidmet. Der Weltkrieg dezimierte dieses Völkchen wiederum und vertrieb es aus der Heimat; ein Teil siedelte sich in Russisch-Transkaukasien an, andere in der Ebene von Mossul; die Gesamtzahl wird auf etwa 80 000 angegeben. — Die Würde des in Seleucia-Ktesiphon residierenden Patriarchen-Katholikos geht seit dem 15. Jhd. von Oheim auf Neffe über; seit 1920 hat Simon XXI, der einige Zeit in England zur Ausbildung sich aufhielt, diese Würde inne. Das Mönchstum, das einst in großem Ansehen stand, und nach der Legende von Mar Eugen, einem Schüler des hl. ¶ Antonius und ¶ Pachomius begründet worden sein soll, hat seine Bedeutung wohl erst durch Abraham von Kaskar erhalten, der um die Mitte des 6. Jhd.s das große Kloster auf dem Izla gründete; neben den eigentlichen Klöstern haben die Schulen von ¶ Seleucia-Ktesiphon (gegründet von Mar Aba 552) und ¶ Nisibis die kirchlichen Wissenschaften gepflegt, eine umfangreiche Literatur (¶ Syrische Literatur) geschaffen und den Arabern griechisches Kulturgut weitergegeben. In neuerer Zeit ist das Mönchtum bis auf einzelne Vertreter völlig ausgestorben.

3. Die Opposition gegen das Chalcedonense (¶ Christologie: II, 3 c) war von Aegypten her in Palästina und Syrien (besonders unter den Mönchen) allmählich erstarkt; in Antiochia regierten seit 470 (Petrus Fullo) bald orthodoxe, bald monophysitische Patriarchen. Die kaiserliche Kompromißpolitik förderte diesen Fortschritt, und Schriftsteller wie ¶ Philoxenus v. Mabug († 523) und ¶ Jakob v. Sarûg († 521) arbeiteten für ihre monophysitische Richtung, die, als 512 der hervorragende ¶ Severus den Stuhl von Antiochien bestieg, den Sieg davonzutragen schien. Aber mit Kaiser Justin trat 518 eine völlige Aenderung der kaiserlichen Politik ein; die monophysitischen Bischöfe wurden verbannt, und unter ¶ Justinian (527—65) war die antichalcedonensische Opposition dem Untergang geweiht. Da zwang die Rücksicht auf den die Südostgrenze des Reiches schützenden Ghassanidenfürsten Harith den Kaiser, die Ordination zweier Bischöfe der severianischen Richtung für jenen Araberstamm zu gestatten: ¶ Jakob Baradäus und Theodor. Jakob baute nun in rastloser Arbeit die zerrüttete Hierarchie wieder auf; nachdem Severus in der Verbannung gestorben war, ordinierte er Sergius v. Tella zu dessen Nachfolger und nach dem Tode des Sergius den Mönch Paul v. Beth Ukame, mit welchen die Reihe der jakobitischen Patri-

archen von Antiochia beginnt; Jakob († 577) soll außerdem 89 Bischöfe und 100 000 Priester geweiht haben. Trotz dieser Reorganisation war die Kirche in den zum byzantinischen Reiche gehörigen Gebieten nur geduldet; ihre Lage wurde unter der arabischen Herrschaft (¶ Islam: I, 1 b; ¶ Syrien) zunächst insofern besser, als ihr Gegensatz zur byzantinischen Kirche sie den neuen Herren empfahl und ihr Patriarch als Vertreter der „Nation" an Einfluß gewann. Auch im persischen Osten hatten sich trotz der nestorianischen Hauptströmung monophysitische Gemeinden erhalten, deren Zentren Tagrit und das Kloster Mar Mattai bei Mossul waren. Durch den Einfluß Sirins, der Gemahlin Chosroe's II und dessen monophysitischen Leibarztes Gabriel gelang es dem Patriarchen Athanasius I (595—631) die Kirche in Persien, die durch deportierte Kriegsgefangene verstärkt worden war, neu zu organisieren; Metropole für dieses Gebiet wurde Tagrit, dessen Inhaber später als „Maphrian" die erste Stelle nach dem Patriarchen einnahm; der erste Metropolit war der gewandte ¶ Maruthas († 649). Die Rivalitäten zwischen Jakobiten und Nestorianern scheinen im Laufe der Zeit und unter dem Drucke des gleichen Schicksals nachgelassen, wissenschaftliche Beeinflussung wenigstens bei den Führern die Gegensätze gemildert zu haben. Mit der armenischen Kirche (s. 4), von der sie nur die julianische Auffassung des christologischen Dogmas trennte, geriet die syrische (severianische) Richtung wegen dogmatischen und disziplinären Fragen in erbitterten Streit. 726 fand zum Zwecke einer Einigung eine Synode in Manazkert statt, jedoch ohne Erfolg; die Gegensätze, die in Streitschriften von beiden Parteien ausgetragen wurden, dauerten fort, und auch die freundlichen Beziehungen zwischen Michael d. Gr. und ¶ Nerses Snorhali und die gemeinsamen Unionsverhandlungen mit Byzanz änderten wenig an diesem Zustand. Zu den Kreuzfahrern unterhielten Syrer wie Armenier trotz einzelner Zusammenstöße gute Beziehungen. — Ein günstiges Zeugnis für die Kraft und Bedeutung der syrischen Kirche legt ihr literarisches Erbe ab (¶ Syrische Literatur); so zeigt eine für seine Zeit erstaunlich kritische Arbeitsweise der vielseitige ¶ Jakob von Edessa († 721), während die Schriften des Patriarchen Kyriakus († 817) mehr die erregten dogmatischen und hierarchischen Kämpfe widerspiegeln; als Geschichtsschreiber zeichnet sich Dionysius von Tell Mahre († 845) aus, auch als Verfasser philosophischer Schriften ¶ Moses bar Kepha († 903). Eine Renaissance erlebte die jakobitische Literatur im 12. Jhd.; erinnert sei an die Arbeiten des ¶ Dionysius bar Salibi und des Patriarchen Michael († 1199), dessen Geschichtswerk wegen der im Auszuge wiedergegebenen Urkunden besondere Bedeutung hat; ein Polyhistor, der noch einmal das profane und religiöse Wissen seinerzeit zusammenfaßte, war Gregor ¶ Barhebräus († 1286). Zur Liturgie vgl. ¶ Liturgie: II, 4. — Im 12. Jhd. erreichte die jakobitische Kirche auch die größte Ausdehnung; sie besaß 20 Metropolitan- und 100 Bischofssitze in Syrien, Kleinasien und Cypern; 18 Bischöfe unterstanden der Provinz des Maphrian. Groß muß die Zahl der Klöster gewesen sein, besonders im Gebirge von Mardin, das den Namen Tūr ʿAbdīn „Gebirge der (Gottes-) Diener" erhielt; in Aegypten hat noch heute Dêr es-Sūriānī wenigstens in seinem Namen die Erinnerung an diese Glanzzeit bewahrt und uns die wertvollsten syrischen Handschriften, die heute in Rom und London liegen, gerettet. — Von inneren Kämpfen ist die syrisch-jakobitische Kirche viel heimgesucht worden, zwiespältige Patriarchen- und Bischofswahlen waren häufig; am schlimmsten war die Zersplitterung von 1292—1495, da es bisweilen vier Patriarchen zu gleicher Zeit gab. Seit 1292 nahmen alle Patriarchen den Beinamen Ignatius (nach ¶ Ignatius v. Antiochien) an. Die Zahl der syrischen Jakobiten nahm seit dem 14. Jhd. stark ab, teils infolge der Mongoleneinfälle, teils infolge der Bedrückung durch die Türken; ihre Zahl dürfte heute (ausschließlich der Jakobiten auf Malabar; ¶ Indien: III A, 1) 80 000 nicht übersteigen; an Klöstern haben sich Dêr Zaʿfaran bei Mardin (bis in die neueste Zeit Sitz des Patriarchen), Mar Mattai bei Mossul, zwei kleinere im Tur ʿAbdīn und das Markuskloster in Jerusalem erhalten, wo der gegenwärtige Patriarch Ignatius Elias III residiert.

4. Die Loslösung der Armenischen Kirche (¶ Armenien) von der großen morgenländischen Kirche fällt in die zweite Periode der armenischen Kirchengeschichte (428—885), die unter dem äußeren Einfluß der Anarchie und Fremdherrschaft steht. Durch die persische Regierung verhindert, dem Konzil von Ephesus beizuwohnen, konnten die Bischöfe erst 435 auf einer Synode in Aštišat dessen Beschlüsse annehmen, deren Tragweite kaum voll erfaßt wurden, da adäquate Ausdrücke für die strittigen Begriffe fehlten. Während des Chalcedonense herrschten Kämpfe gegen die Perser; die Wiederaufnahme der Beziehungen zu Byzanz fiel in die Zeit des Henoticons Zenos (¶ Christologie: II, 3 c) und der Regierung des Königs Anastasius, der den Armeniern einen günstigen Frieden vermittelt hatte; so wurde auf einer ersten Synode in Dwin (506/07) des Henoticon offiziell angenommen und auf einer zweiten Synode daselbst (554) unter dem Einfluß der zur Herrschaft gekommenen julianischen Partei des Chalcedonense als Rückfall in den Nestorianismus verworfen (¶ Armenien, 4); da man somit dem seit 518 im Westen erfolgten Wandel nicht gefolgt war, hatte diese Stellungnahme einen Bruch mit Byzanz zur Folge; die Annahme einer neuen Zeitrechnung, beginnend mit 552, war der äußere Ausdruck dieser Isolierung. Von Byzanz ausgehende Verständigungsversuche, besonders zur Zeit des Kaisers Heraklius, wurden schroff abgelehnt; die Opposition der Armenier gegen das Chalcedonense führte um diese Zeit auch den Bruch mit dem bisher eng verbundenen ¶ Georgien herbei, dessen Katholikos Kyrion sogar mit Papst ¶ Gregor d. Gr. in Briefwechsel trat. Zu den äußeren, durch ständige Unruhen veranlaßten Kämpfen kamen innere Gegensätze gegen mystische Sekten, besonders die ¶ Paulizianer und später gegen die ¶ Thondrakier. Die 654 beginnende arabische Herrschaft (¶ Islam: I, 1 b) ermöglichte Unionsverhandlungen mit den syrischen Jakobiten (Synode von Manazkert 726; s. 3, Sp. 771); ein gleicher Versuch des byzantinischen Patriarchen Germanus verlief ergebnislos. Mit 885 beginnt eine neue Periode: Ašot I aus dem Hause der Bagratunier erlangt von den Arabern für Großarmenien eine gewisse Selbständigkeit, die ein Aufblühen des kirchlichen Lebens ermöglichte. Der Sitz des Katholikos ist Vałaršapat, später die Insel Aṭhamar im Van-See, seit 990 Ani. Wieder versuchte man vergeblich, von Byzanz aus (unter ¶ Photius) eine Einigung herbeizuführen; die Zuneigung des Katholikos Vahan (977—90) und des Bischofs Gregor von Narek zum Chalcedonense löste bei den Gegnern in der eigenen Kirche nur schärfsten Protest aus. Die Annexion der westlichen Provinzen Armeniens durch die Griechen führte dort zu ge-

waltsamen Versuchen, den Monophysitismus zu unterdrücken; der letzte König der Bagratunier mußte auf den Thron verzichten (1046); der Katholikos Chatschik II wurde in Byzanz gefangen gehalten. Von Osten drangen die Seldschuken vor, und vor ihren Verwüstungen setzte eine Auswanderung nach dem Westen ein, die sich im 13. Jhd. noch einmal wiederholte und zu starken armenischen Kolonien in Persien, Indien, in Rußland, Galizien und Polen führte. In dieser Bedrängnis knüpfte der Nachfolger Chatschiks, Gregor Martyrophilos (Vekajaser), Verbindungen an mit den syrischen Jakobiten (Patriarch Johann X), mit den Griechen, ja sogar mit Papst ¶ Gregor VII; das Patriarchat war wieder eine Zeitlang in seiner Familie (Pahlavunier) erblich. Gregor III kaufte 1147 von der Witwe des Grafen Joscelin von Edessa die Festung Hromkla und wählte es zu seiner Residenz. Seit 1080 hatte sich ein Zweig der Bagratunier, die Rubeniden, in Cilicien eine Herrschaft errichtet; unter dem als Schriftsteller berühmten Katholikos ¶ Nerses IV Snorhali (1166—73) und sein Nachfolger wurde längere Unionsverhandlungen geführt; trotz der verständigen Haltung Nerses' und des Eifers des Kaisers Manuel Komnenos lehnte die Synode von Hromkla 1179 die Einigung ab. Die Abneigung gegen die Griechen und die politischen Beziehungen zu den Kreuzfahrern veranlaßte nun eine Reihe von Unionsversuchen mit der abendländischen Kirche (¶ Unierte Kirchen des Orients). Mit der syrisch-jakobitischen Kirche entstand Mitte des 12. Jhd.s ein Streit über rituelle Fragen, der aber zur Zeit Michaels d. Gr. (1166—99) einem friedlichen Verhältnis beider Konfessionen Platz machte. Der Schwerpunkt der Kirche war nunmehr nach dem Westen verlegt, und nach der Zerstörung von Hromkla (1299) wurde Sis in Cilicien Sitz des Katholikos; daneben bestand seit 1113 ein später anerkannter Katholikatssitz in Athamar, und 1443 wurde Etschmiadzin zur Residenz einer neuen Linie von Patriarchen, die im Gegensatz zu dem der Union verfallenen Sis über die monophysitisch gebliebenen „Gregorianer" regierten; der Besitz der hl. Lanze und der Reliquie des rechten Armes ¶ Gregors des Erleuchters (Illuminator) sicherte ihnen den Vorrang vor den andern Patriarchaten, zu dem 1311 noch Jerusalem und 1461 Konstantinopel hinzukamen. Das armenische Reich in Cilicien, über das seit 1342 die mit den Rubeniden verwandte Linie der Lusignans herrschte, erlag 1375 dem Ansturm des Gouverneurs von Aleppo; der letzte König Leo V wurde nach Kairo gefangen abgeführt und starb nach seiner Befreiung 1393 in einem Kloster in Paris. Das Stammland Armenien war inzwischen eine Beute der Türken geworden, später von den Mongolen verwüstet und dann ein Streitobjekt zwischen Türken und Persern. Schah Abbas (1586—1628) verheerte das Land und deportierte die Bewohner nach Persien, wo sie Kolonien bildeten (Neu-Dschulfa); 1614—38 residierte der Katholikos in Ispahan. Wiederholt wandte sich jetzt das niedergetretene Volk durch seine Kirchenfürsten an europäische Mächte, so 1678 an den Papst, an den Deutschen Kaiser, schließlich an Peter den Großen von Rußland, jedoch ohne Erfolg; unter Katharina II wurde noch einmal der Versuch einer Befreiung unternommen; 1797 wurde der nördliche Teil Armeniens an die Russen abgetreten, 1829 einige mittlere Provinzen; damals kam auch der Patriarchalsitz unter russische Herrschaft. — Das türkische Armenien litt unter beständigen Unterdrückungen; 1894—96 und 1909 fanden über 200 000 Armenier den Tod in den Massakers, 100 000 Frauen und Mädchen wurden in die Harems verschleppt; im Weltkrieg dürfte die Zahl der durch Niedermetzelung und Deportationen grausam ums Leben gekommenen Armenier etwa 600 000 betragen; die Nachkriegszeit mit dem „Bevölkerungsaustausch" forderte neue Opfer. Die Flüchtlinge (etwa 150 000) wurden soweit als möglich in Konzentrationslagern in Syrien (Aleppo und Damaskus) untergebracht, wo besonders die Amerikaner (Near East Relief) und die Deutsche Orientmission (¶ Orient, 2b; Johannes ¶ Lepsius) für sie sorgen. Etwa eine Million Armenier des türkischen Reiches sind dem Untergange entronnen; davon hat ein Drittel in der Republik Eriwan und in Transkaukasien Unterkunft gefunden; etwa 600 000 sind nach Griechenland, Aegypten, Europa und Amerika ausgewandert; der Rest entfällt auf Konstantnopel und einige versprengte Gruppen in Kleinasien. — Unter dem Katholikos von Etschmiadzin, der den Vorrang unter den andern innehat, stehen auch die armenischen Christen in Persien (zwei Erzbistümer), Indien (ein Bischof in Kalkutta), Westeuropa (ein Bischof in Paris), Rumänien (eigentlich zum Patriarchat Konstantinopel gehörig, ein Erzbischof in Gherla) und Amerika (ein Bischof in Worcester). Das Patriarchat Cilicien (Sis) wurde durch die Evakuation 1921 fast völlig vernichtet; die etwa 120 000 Angehörigen dieses Patriarchats leben in Syrien. Das Katholikat Athamar umfaßt nur zwei Diözesen; der Sitz ist seit 1895 vakant. Das Patriarchat Jerusalem hat vier Diözesen, die von „Wardapets" geleitet werden. Das Patriarchat Konstantinopel, zu dem auch eine Anzahl Diözesen in Syrien, Mesopotamien, Cypern, Aegypten, Bulgarien und Griechenland gehören, ist zur Zeit unbesetzt.

5. Die Koptische Kirche (¶ Aegypten: IV; ¶ Koptische Literatur) verdankt ihren Ursprung nicht so sehr der durch den Gegensatz zwischen der Antiochenischen und Alexandrinischen Schule grundgelegten Verschiedenheit in der Auffassung des christologischen Dogmas, sondern letzten Endes vielmehr der kirchenpolitischen Opposition ¶ Alexandrias gegen das zur Vormacht gewordene ¶ Konstantinopel und der nationalen Spannung zwischen der herrschenden byzantinischen Oberschicht und der einheimischen Bevölkerung, die ihre stärkste Stütze in dem einflußreichen Mönchtum hatte. Die Entwicklung der dogmatischen Unterschiede führte nach dem Chalcedonense zum Kampfe der nationalen Kopten gegen die byzantinische Staatsgewalt (Melchiten), die zunächst dyophysitische Patriarchen in Alexandrien (Proterius 451—457, Timotheus Salophakiolus 460 und 477—482, Joh. Talaja 482) gegenüber den monophysitischen Führern (Timotheus Ailurus 457—460, 475—477 und Petrus Mongus 483—490) halten konnte; da letzterer das Henotikon Zenos (¶ Christologie: II, 3c) unterschrieben hatte, trennten sich die strengen Monophysiten (Akephaler) von seiner Partei, die infolge der kaiserlichen Politik bis zur Regierung ¶ Justinians im Besitz der kirchlichen Macht blieb. Die Kontroverse zwischen ¶ Severus und ¶ Julian von Halikarnaß über die Verweslichkeit des Leibes Christi brachte eine neue Spaltung, die bald in besonderen kirchlichen Gruppen mit eigener Hierarchie in die Erscheinung trat. Nun griff Kaiser Justinian ein; er machte Paul v. Tabennisi (538—540) zum Patriarchen, mußte ihn aber wegen seiner Gewalttätigkeit bald zurückrufen. Die folgenden von der kaiserlichen Macht gestützten Patriarchen stehen in beständigem Kampfe gegen das einheimische Element; die mono-

physitischen Gegenpatriarchen finden in den abgelegenen Klöstern eine Zuflucht. Unter P. Johannes Eleemon (610—619), der sogar von den Kopten später als Heiliger verehrt wurde, wurde 616 unter Beteiligung des antiochenischen Patriarchen eine Einigung versucht, die in einer Zeit, in der die Christenheit des vorderen Orients und Aegyptens durch die Plünderungen der Perser heimgesucht wurde, besonders wünschenswert erschien. Der letzte melchitische Patriarch, Cyrus, mußte vor den Arabern fliehen, die 639—641 Aegypten eroberten. Die Melchiten, jetzt verfolgt und bedrängt, konnten erst 727 wieder einen Patriarchen wählen, der eine neue Reihe von Patriarchen einleitet, die indes während der Türkenherrschaft von 1517 bis Mohammed Ali (1846) in Konstantinopel residierten. Für die Kopten war die arabische Eroberung (¶ Aegypten: V, 1; ¶ Islam: I, 1 b) einer Befreiung gleich; ihr Patriarch Benjamin ergriff unter dem Jubel der Bevölkerung Besitz von der Kathedrale; aber schon sein zweiter Nachfolger Johann III konnte nur gegen Zahlung einer großen Summe die Bestätigung von dem arabischen Machthaber erlangen; bald folgten Brandschatzungen und Zerstörungen der Kirchen und Klöster, Niedermetzelung von Mönchen und Nonnen, drückende Ausnahmegesetze gegen die Christen. Mit wenigen Unterbrechungen war das Los der Kopten, die unter diesen Verhältnissen vielfach zum Islam abfielen, unter den verschiedenen Statthaltern und Kalifen stets das gleiche. Oft gab der fanatische Pöbel das Signal zu Raub und Mord; bisweilen aber verursachten Aufstände der unterdrückten Christen grausame Strafmaßnahmen. Ende des 9. Jhd.s wurde das berühmte ¶ Menas-Heiligtum geplündert und zerstört; besonders heftig war die Verfolgung unter Hakim (996—1021). Es war inzwischen Sitte geworden, daß die Patriarchen, die ihre Würde für hohe Summen erkauft hatten, sich ihrerseits bei Besetzung von Bischofsstühlen schadlos hielten; Simonie und Verfall der kirchlichen Zucht rissen ein, die vergeblich durch Canones (z. B. von Christodulus 1047 bis 1077, Cyrill II 1078—92, Gabriel II 1131—45, Cyrill III 1235—43) bekämpft wurden. Christodulus verlegte die Residenz nach Kairo; unter seinem Nachfolger wanderten viele Armenier ein und stärkten das christliche Element; einem Armenier verdanken wir auch eine wertvolle Beschreibung der Kirchen und Klöster aus dem Anfang des 13. Jhd.s. Inzwischen hatten die Kopten (abgesehen von der Liturgie; ¶ Liturgie: II, 5) die Sprache ihrer Herren angenommen; Severus von Ašmunên schrieb um 1000 seine Patriarchengeschichte arabisch, ebenso der melchitische Patriarch Eutychius († 940); mit dem Syrer Barhebraeus vergleichbar schließt ein Polyhistor, Abûl Barakât († 1363) mit seiner theologischen Enzyklopädie „Lampe der Finsternis" die Reihe der bedeutenderen koptisch-arabischen Schriftsteller. Unter den Patriarchen Johannes V (1146—66) und Markus III (1166—89) brach ein merkwürdiger Streit über die Bedeutung des Weihrauchs beim Sündenbekenntnis aus, in den der syrische Patriarch Michael d. Gr. eingriff. Cyrill III, unter dessen Regierung sogar ein Bischof zum Islam abfiel, ordinierte trotz des Protestes der gortigen Jakobiten den ersten koptischen Bischof von Jerusalem. Die Kreuzzüge brachten den Kopten keinen Nutzen; auch eine geistige Interessenverbindung war bei dem vielfach hochfahrenden Benehmen der Abendländer gegen die „Ketzer" nicht möglich. — Größerer Freiheit erfreuten sie sich erst im 19. Jhd. unter der Herrschaft der Khediven (1805 Vertreibung der Türken durch Muhammed Ali) und seit 1882 (unter der Oberhoheit der Engländer; ¶ Aegypten: V, 1). Jetzt konnten sie zum Teil mit Hilfe abendländischer Missionare beginnen, ihre kulturelle und kirchliche Lage zu verbessern. Die Hauptmasse der Kopten bevölkert Oberägypten; die Gesamtzahl mag an eine Million heranreichen, bildet aber nur ein Zwölftel der Gesamtbevölkerung Aegyptens. Dem Patriarchen unterstehen elf Metropoliten und zwei Bischöfe; außerhalb Aegyptens gehören dazu Jerusalem und Jaffa und das 1833 begründete Bistum Khartum für ¶ „Nubien". Auch die Oberen der vier wichtigsten Klöster haben Bischofsrang; außerdem untersteht der Jurisdiktion des koptischen Patriarchen der Metropolit von Abessinien (s. 6). Im Dezember 1928 wurde nach längeren Unterhandlungen (wegen der Teilnahme der eingewanderten „Syrer" an der Wahl) nach einem neuen Wahlstatut Johannes XIX zum Patriarchen gewählt.

6. Für ¶ Abessinien berichten abessinische Quellen von der Ankunft der neun Heiligen aus „römischem" Gebiete um 500, in denen wir (mit Guidi) wohl wahrscheinlicher (syrische) monophysitische Missionare zu erblicken haben (Coulbeaux I, S. 171, hält sie für orthodoxe Sendlinge), und die das Land endgültig für den Monophysitismus gewannen. Während Kosmas der Indienfahrer zu Anfang des 6. Jhd.s erwähnt, daß das Reich von Aksum völlig christlich sei, drang seit dem 8. Jhd. der Islam vor (¶ Abessinien, 2 b). In der Mitte des 12. Jhd.s entstand in der Provinz Beguenâ die christliche Dynastie der Zâguê, deren berühmtester Vertreter Lâlibalâ als Heiliger verehrt wird; der hl. Takla Haimanot missionierte Südabessinien. Einen neuen Aufschwung nahm das Christentum mit der salomonischen Dynastie (Jekuno Amlâk um 1270), die ihren Ursprung auf Menelik, einen Sohn Salomos und der Königin von Saba zurückführt; ein nach Takla Haimanot genannter Mönchsorden (Hauptkloster: Dabra Libânos) entstand, dem im 14. Jhd. der des Eusthatius zur Seite trat; Streitigkeiten über die Trinität und andere Fragen (Sabbathheiligung, Gottesebenbildlichkeit des Menschen) führten zu Spaltungen. Eine Reform wurde durch den großen König Zar'a Jâ'qob (1434—68) durchgeführt, der sich auch große Verdienste um die religiöse Literatur erwarb (Canones). Die Einfälle der Mohammedaner unter Grañ brachten das Reich und seine Kirche um 1500 in größte Gefahr; die Könige Lebna Dengel 1508—40 und Claudius 1540—59 suchten Hilfe bei den Portugiesen und beim Papst; 1546 wurde die Absendung einer Mission durch die Jesuiten beschlossen, um durch die kirchliche Einheit das Bündnis Abessiniens mit Portugal inniger zu gestalten; jedoch Claudius und seine Nachfolger wollten, nachdem sie mit Hilfe der Portugiesen ihren Feind vertrieben hatten, nichts von einer Union wissen; erst König Jâ'qob (1597—1603), Zar'a Dengel (1603—04) und Sisinnius (1607—32) nahmen die Union an. Aber Fâsiladas (1632—65) kehrte zum Monophysitismus zurück und vertrieb die Jesuiten, denen wir übrigens wertvolle Berichte über das Land verdanken. Die aus Anlaß der Union entstandenen Kontroversen hatten für die dogmatischen Spekulationen nunmehr weitgehende Folgen: besonders die Mönche von Takla Haimanot (Dabra Libânos) und die des Eusthatius stritten sich darüber, ob die Einwohnung des Logos in Christus als Folge der Union oder der Salbung (Apgsch 10_{38}) geschehen sei; daraus ergaben sich noch weitere Spaltungen bezüglich der „drei Geburten" Christi: neben der aus

dem Vater eine zweite aus der Jungfrau, und eine dritte im Augenblicke der Union, aber durch die Taufe manifestiert. Die Streitigkeiten wurden und werden bis heute mit äußerster Erbitterung geführt. In der neueren Zeit ist das Land durch die Könige Theodor II (1854—68) und Menelik II (1889—1909), freilich nach andauernden Kämpfen, zu einer gewissen Einheit und Blüte gebracht worden; es hat sich europäischem Einfluß, wenn auch mit Widerstreben, öffnen müssen. Râs Tafari, der 1928 von der Kaiserin Zauditu zum Negus (König) gekrönt wurde, hat sich auch um die Hebung der kirchlichen Lage verdient gemacht; wenn er auch nicht die Wahl eines einheimischen Metropoliten durchgesetzt hat, so hat er doch von dem koptischen Patriarchen (s. 5) die Weihe der vier von ihm vorgeschlagenen abessinischen Bischöfe erreicht, die allerdings schwören mußten, niemals einen anderen Bischof oder gar Abuna zu weihen, um etwa dadurch Abessinien der Jurisdiktion des koptischen Patriarchen zu entziehen; ein fünfter Bischof wurde am 9. Januar 1930 anläßlich des Besuches des koptischen Patriarchen in Addis Ababa geweiht. Metropolit („Abuna") ist seit Juni 1929 der koptische Mönch Sindaros (Isidor) aus dem Antoniuskloster.

Außer den Lehrbüchern der ¶ Konfessionskunde vgl. Karl Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902; — K. Lübeck: Die christlichen Kirchen des Orients, 1911; — R. Janin: Les églises orientales et les rites orientaux, 1926²; — Derſ.: Les églises séparées d'Orient, 1929; — A. Fortescue: The lesser eastern churches, 1913; — J. Richter: Mission und Evangelisation im Orient, 1930²; — Wertvolle Abhandlungen und Berichte in den Échos d'Orient, seit 1897. — Zu 2 vgl. RE³ XIII, S. 723 ff; XXIV, S. 239; — J. S. Assemani: Bibliotheca orientalis II, 2: Dissertatio de Syris Nestorianis, 1728; — J. Labourt: Le christianisme dans l'empire Perse, 1914²; — E. Sachau: Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, 1919; — W. A. Wigram: An introduction to the history of the Assyrian Church, 1910; — Derſ.: The Assyrians and their neighbours, 1929; — J. Stewart: Nestorian Missionary Enterprise, 1928; — A. Mingana: The early spread of Christianity in Central Asia and the Far East (Bulletin of the John Rylands Library, vol. 9, Nr. 2, 1925; auch separat); — Derſ.: The early spread of Christianity in India (ebda., vol. 10, Nr. 2, 1926; auch separat); — F. Nau: L'expansion nestorienne en Asie, 1914; — B. Y. Saeki: The Nestorian monument in China, 1916, Neudruck 1928; — C. A. Wallis Budge: The Monks of Kûblâi Khân, 1928; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922; — A. J. Maclean-W. H. Browne: The Catholicos of the East and his People, 1892; — H. Ch. Luke: Mosul and its minorities, 1925. — Zu 3 vgl. RE³ VIII, S. 565 ff; XXIII, S. 666 f; — J. S. Assemani: Bibliotheca orientalis II: Dissertatio de Syris Monophysitis, 1721; — L. Duchesne: L'Église au VIe siècle, 1925; — W. A. Wigram: The Separation of the Monophysites, 1923; — J. Lebon: Le monophysisme Sévérien, 1909; — R. Draguet: Julien d'Halicarnasse, 1924; — E. Ter-Minassiantz: Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, 1904; — G. L. Bell: Churches and Monasteries of the Tûr ʿAbdîn, 1913; — Derſ.: Amurath to Amurath, (1911) 1924³; — O. H. Parry: Six months in a Syrian Monastery, 1895; — A. Baumstark: Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, 1910. — Zu 4 vgl. außer der bei ¶ Armenien angeführten Literatur: RE³ II, S. 63 ff; XXIII, S. 115 ff; — F. Tournebize in: DHGE IV, S. 290—391; — S. Weber in: Lexikon für Theologie und Kirche I, S. 663 ff; — Derſ.: Die kath. Kirche in Armenien, 1903; — J. B. Aufhauser: in ZMW VIII, 1918, S. 73 ff. 166 ff. 248 ff; — M. Ormanian: L'Église Arménienne, 1910; — H. Thopdschian: Politische und Kirchengeschichte Armeniens unter Ašot I und Smbat I, 1905; — Dowling: The Armenian Church, 1910; — F. C. Conybeare: The Key of Truth, 1898. — Zu 5 vgl. außer der bei ¶ Aegypten (: IV) angeführten Literatur: RE³ XII, S. 801 ff; XXIII, S. 803 f; — E. Renaudot: Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum, 1713; — Abû Ṣâlih: The Churches and monasteries of Egypt, hrsg. von B. T. A. Evetts, 1895; — A. J. Butler: Ancient Coptic Churches of Egpyt, 1902; — J. Maspero-A. Fortescue-G. Wiet: Histoire des Patriarches d'Alexandrie (518—616), 1923; — A. Jülicher: Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jhd. (Festgabe für Karl Müller), 1922; — Th. Hermann: Patriarch Paul von Antiochia und das alexandrinische Schisma vom Jahre 575 (ZNT 1928, S. 263 ff); — W. Riedel: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900; — G. Graf: Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jhd., 1923; — G. Roeder: Die christl. Zeit Nubiens und des Sudans (ZKG 1912, S. 364 ff); — Cl. Kopp: Aus Vergangenheit und Gegenwart der koptischen Kirche (ThGl 1929, S. 305 ff. 482 ff). — Zu 6 vgl. außer der bei ¶ Abessinien, 1—2 genannten Literatur: RE³ I, S. 83 ff; — J. Guidi in: DHGE I, S. 210—27; — Derſ. in: Oriente Moderno, 1922, S. 123 ff. 186 ff. 252 ff; — S. Euringer in: Lexikon für Theologie und Kirche I, S. 26 ff; — G. K. Rein: Abessinien, 1918; — A. Kammerer: Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie, 1926; — J. L. Coulbeaux: Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie, 1929; — E. A. W. Budge: A History of Ethiopia, 1928; — C. Beccari: Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales, 15 Bde., 1903—1917. **Rücker.**

Orientation (Orientierung) bedeutet wörtlich: Richtung nach Osten; und weil der Osten, wohl im Zusammenhang mit dem Sonnenaufgang, als weitaus sicherster und häufigster Richtungspunkt besonders hervorragte, wurde Orientierung zur Bezeichnung für Richtung und Hinwendung überhaupt, gleichviel nach welcher Seite hin. Ursprünglich von praktischen Zwecken ausgehend, entwickelte sich die O. im Verein mit symbolischer Ausdeutung der Himmelsgegenden zu einem bedeutsamen religionsgeschichtlichen Faktor, der vornehmlich an drei Punkten in Erscheinung tritt: der Errichtung von kultischen Bauten, der Anlage von Gräbern und der Gebetsrichtung.

1. Neben Zweckmäßigkeitsgründen führte vor allem der Gedanke der Entsprechung von ¶ Makrokosmos und Mikrokosmos frühzeitig dazu, daß ganze Städte, heilige Stätten, Tempel usw. in Uebereinstimmung mit kosmischen Erscheinungen angelegt wurden, um so Beziehungen zu den überirdischen Mächten herzustellen. In erster Linie sind die verschiedenen Stellungen der ¶ Sonne richtunggebend: das Straßennetz Pekings war ursprünglich nach dem Sonnenaufgang der Winterwende gerichtet; in Alexandria fielen die Strahlen der aufgehenden Sonne mit der Straßenrichtung zusammen; Antiochia in Syrien war nach der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche, die Nolanerstraße in Pompeji nach dem Solstitium orientiert. Unter ähnlichen Gesichtspunkten wurde im alten Rom auch die Limitation (Feldmessung) betrieben, die in ihren Ursprüngen auf Jupiter zurückgeführt wurde: eine Ostwest- und eine Nordsüd-Linie, die sich rechtwinklig schneiden, bilden das Grundschema. Auch an die ¶ Geomantik der Chinesen ist hier zu erinnern. — Was von Profanbauten gilt, gilt in erhöhtem Maße von Kultbauten. Der weitaus größte Teil aller Tempel ist mit bestimmter O. angelegt; wenn nicht nach der Sonne, so nach gewissen Sternen. Die griechischen und ägyptischen Tempel waren fast durchweg nach der Sonne orientiert. Meist war der Eingang im Osten, so daß das Götterbild die aufgehende Sonne erblicken konnte. War der Eingang

im Westen, so hatte dies den Sinn, daß der vor den Altar tretende Fromme nach Osten schaute, in die Gegend des Lichtes und der Wärme, der Freude und des Glücks. Auch der salomonische ¶ Tempel (: II) war nach der aufgehenden Sonne orientiert (Ezech 43_1 44_1). — Das Christentum hat die Sitte der O. aus seiner Umwelt übernommen. Die christlichen Kirchen waren fast regelmäßig von Osten nach Westen angelegt. Die altchristliche Basilika hatte nach Vorschrift der Apostolischen Konstitutionen (II, 57) den Eingang im Osten, die Apsis im Westen, damit der Bischof, wenn er an den Altar trat, mit dem Antlitz nach Osten schaute. Mit dem Beginn des Mittelalters wurde, wahrscheinlich von Byzanz ausgehend, die Apsis an die Ostseite verlegt; so blickte nicht nur der zelebrierende Priester, sondern auch das Volk gen Osten. Die mittelalterlichen Gotteshäuser haben den Chor fast durchweg an der Ostseite — eine Regel, die durch Ausnahmen nur bestätigt wird. Viele Kirchen sind nach dem Sonnenaufgang am Tag ihres Patrons oder des Tagesheiligen orientiert: doch sind genaue Messungen dadurch erschwert, daß die Kirchen häufig die Patrone gewechselt haben oder neue Bauten auf alten Fundamenten aufgeführt wurden. Entscheidende Bedeutung wird in neuerer Zeit der O. der Kirchen nicht mehr beigelegt; aber die Sitte hält vielfach am alten Brauch fest. Eine Ausnahme bilden englische Puritaner, die im 16. und 17. Jhd. jede O. als Aberglauben verwarfen.

2. Daß Gräber sehr oft mit westöstlicher Längsachse angelegt sind, kann zwei verschiedene Gründe haben. Wo die Vorstellung herrscht, daß das Totenreich (¶ Tod und Totenreich) im Westen liege, im Bereich der untergehenden Sonne, der Finsternis und Kälte, wird der Tote mit dem Gesicht nach Westen blickend ins Grab gelegt; er braucht nur aufzustehen und geradeaus zu gehen, um ins Schattenreich zu gelangen (so bei Südsee-Insulanern, nordamerikanischen Indianern und anderen Primitiven, die dem Toten den Weg ins Totenreich möglichst zu erleichtern suchen, damit er auf Erden keinen Schaden mehr anrichtet); bekannt ist, daß die Totenstädte der Aegypter im Westen lagen. In Verbindung mit dem Gedanken an die Auferstehung zu neuem Leben in einem Gefilde der Seligen (¶ Himmel, 3) wird häufig der Tote mit ostwärts gerichtetem Gesicht bestattet, damit er dem lichten Reich entgegenschlummern kann. Nach alter Ueberlieferung soll schon das Grab Christi ostwärts gerichtet gewesen sein; auch in den Katakomben waren die Gräber geostet; sehr viele christliche Friedhöfe sind in westöstlicher Richtung angelegt; noch heutigen Tages werden, besonders in ländlichen Gegenden, die Toten mit dem Blick nach Osten in die Gräber gebettet, selbst wenn die Ost-West-Richtung der einzelnen Gräber mit der Gesamtanlage des Friedhofs nicht übereinstimmt.

3. Beim Gebet wendet sich der Fromme naturgemäß der angebeteten Gottheit zu (¶ Gebet: I, 8 a). So ist es ganz klar, daß bei allem Sonnenkult (¶ Sonne) die Gebetsrichtung nach Osten geht. Im alten Mexiko war der Blick des Betenden nach Osten gekehrt. Die sonnenverehrenden Comantschen (ein heute fast ausgerotteter Indianerstamm in Nordamerika) stellten ihre Waffen an die Ostseite des Hauses, damit die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne sie treffen sollten. Auch vielerorts, wo die Sonne nicht unmittelbar angebetet wird, finden wir die Hinwendung nach Osten. Der Brahmane sitzt bei der täglichen Lesung seines Veda-Abschnittes mit ostwärts gewandtem Gesicht; auch opfert er zuerst in der Richtung nach Osten. Der babylonische Priester wandte sich bei religiösen Handlungen nach Osten. — Vielfach bestimmt ein als Wohnsitz des Gottes gedachtes Hauptheiligtum die Gebetsrichtung. Die Römer wandten sich nach dem weithin sichtbaren Jupitertempel auf dem Kapitol. In Israel war nach der Zentralisierung des Kultus durch ¶ Josia der Tempel in ¶ Jerusalem einziger Richtpunkt für die Anbetung Jahves. Im Exil erhoben die Juden ihre Hände gen Zion; Daniel betete auch am fremden Hof in Richtung auf Jerusalem (Dan 6_{11}); bis zum heutigen Tag (¶ Gebet: II B, 2) gilt für den jüdischen Gebetsritus, für die Anlage von ¶ Synagogen und nicht selten von Friedhöfen die Richtung nach der heiligen Stadt. Die Samaritaner dachten sich Jahves Wohnsitz auf dem ¶ Garizim und beteten im Aufblick zu ihm. Auch Muhammed hatte zunächst die Gebetsrichtung nach Jerusalem beibehalten, änderte sie aber in die Richtung auf die Kaaba nach Mekka (¶ Islam: I, 2 b, Sp. 409), die für den Islam bis heute unumstößliches Gesetz ist. Als in vielen christlichen Kirchen das Kreuz dem Halbmond weichen mußte, gab es Schwierigkeiten, weil die Innenausstattung der Moschee sich mit der baulichen Gliederung und besonders der Westost-Richtung der Kirche nicht ohne weiteres in Einklang bringen ließ. Die Gebetsnische wird ohne Rücksicht auf die Achse des Gebäudes nach Mekka orientiert; nach dieser Richtung liegen auch die Teppiche und Matten. Diese Divergenz fällt dem Beschauer sehr deutlich und störend z. B. in der Hagia Sophia in Konstantinopel auf. — Das Christentum hat die aller Gebetsrichtung zugrundeliegende Vorstellung von der lokalen Gebundenheit der Gottheit zwar grundsätzlich aufgegeben; in Wirklichkeit blieb aber die alte mythische Vorstellung vom Osthimmel als Wohnung Gottes und der Engel lebendig (vgl. etwa Off Joh 7_2). Man dachte sich Jesu Himmelfahrt gen Osten, und vom Osten her erwartete man seine Wiederkunft. Christus selbst wurde im Licht symbolisiert, als sol invictus hymnisch gepriesen. So wurde die überkommene Sitte der östlichen Gebetsrichtung vom Christentum heilsgeschichtlich ungedeutet (¶ Gebet; III B, 1 c); daß sie allgemein geübt wurde, beweisen zahlreiche literarische Zeugnisse vom 2. Jhd. an und nicht zuletzt die vielen nach Osten orientierten Kirchen.

H. Nissen: Orientation. Studien zur Geschichte der Religion, 3 Hefte, 1906—10; — E. B. Tylor: Die Anfänge der Kultur (deutsch 1873), II, S. 423 ff; — Fr. Heiler: Das Gebet, 1921[3], S. 135 ff; — F. X. Kraus: Geschichte der christlichen Kunst I, 1896, S. 281 ff; — Fr. Jos. Dölger: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, (1920) 1925[2]. — E. Peterson: Zur Gebetsostung (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft IV, 1924).

Rühle.

Origenes.

1. Leben und Werke des O.; — 2. Die Bedeutung des O.; — 3. Stellung der Kirche zu O. — Ueber die ¶ Origenistischen Streitigkeiten siehe den Sonderartikel.

1. Unser Wissen über das Leben des O. verdanken wir, abgesehen von den Notizen in seinen Werken, zum größten Teil dem ¶ Pamphilus und ¶ Eusebius von Cäsarea. Jener hat die Werke (größtenteils die Handexemplare des O.) gesammelt, einige selbst abgeschrieben und einen Katalog über sie verfaßt. Beide haben zur Zeit der großen Verfolgung eine umfangreiche Apologia pro Origene geschrieben (Pamphilus ist Hauptverfasser, Eusebius hat das 6. Buch hinzugefügt), von der wir aber nur weniges besitzen (1. Buch von ¶ Rufinus übersetzt); jedoch ist uns der Katalog (Uebersetzung des ¶ Hieronymus) erhalten. Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI ist nach der „Apologie" gearbeitet, beschäftigt sich fast aus-

schließlich mit O. und ist faute de mieux unsere Hauptquelle. — 185 oder 186 (nach Preuschen 182) geboren in Alexandria (ob Hellene oder Aegypter?), von christlichen Eltern — der Vater Leonidas stirbt als Märtyrer 202/03 —, frühreif und voll christlicher Entschiedenheit, erst bücher-, dann wissensdurstig wie Melanchthon. O. war Schüler des ¶ Clemens von Alexandrien, wahrscheinlich auch des ¶ Ammonius Sakkas, des Gründers des ¶ Neuplatonismus, und wurde 203/04 Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, angeblich auf Anordnung des Bischofs ¶ Demetrius. Zwei Leitsterne beherrschen seine Arbeit: die Bibel und Plato (¶ Antike und Christentum, 2). „Plato war sein immerwährender Begleiter, ebenso hatte er die Schriften des Numenius, Kronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus und der berühmtesten Männer unter den Pythagoreern täglich in seinen Händen. Auch gebrauchte er die Schriften des Stoikers Chäremon und des Cornutus. Von diesen lernte er die allegorische Erklärungsweise der Geheimnisse der Griechen und übertrug sie sodann auf die jüdischen Schriften." So ¶ Porphyrius über O. Voran gehen die Worte: „Sein äußeres Leben war das eines Christen und widergesetzlich; in bezug auf seine Ansicht von den Dingen und von der Gottheit aber hellenisierte er und schob die Vorstellungen der Griechen den fremden Mythen unter." Seine ersten Schüler waren Plutarch und Heraklas; letzteren nahm er später als Unterlehrer an. Vor das Jahr 211 fällt seine Selbstverstümmelung (um beim Unterricht der Frauen keinen Verdacht zu erregen?). Der Unterricht wurde durch Reisen unterbrochen (auch nach Rom zur Zeit des ¶ Zephyrin), die u. a. gelehrten Zwecken (Aufspüren von alten Bibelhandschriften) und wissenschaftlichen Disputationen dienten, zu denen er eingeladen wurde. Das Studium des Hebräischen hat O. früh begonnen und ebenfalls früh den Plan zu einer kritischen Ausgabe der Bibel (Hexapla; ¶ Bibelübersetzungen: I, 3) auszuführen begonnen. Der reiche Konvertit Ambrosius wurde sein Mäcenas und Freund. Infolge des Blutbads des Caracalla (¶ Imperium Romanum, 3) in Alexandrien flüchtete O. nach Cäsarea in Palästina und predigte vor der Gemeinde auf Aufforderung der Bischöfe. Den Tadel des eifersüchtigen alexandrinischen Bischofs Demetrius (O. damals noch Laie) beantworteten die palästinensischen Bischöfe. Dem Gebote des Demetrius folgend, kehrte O. nach Alexandrien zurück und nahm sein Lehramt wieder auf. Bald jedoch reiste er auf Aufforderung zur Kaiserin-Mutter Mamäa nach Antiochien, um ihr theologische Vorträge zu halten. Seit etwa 218 begann O. auf Betreiben des Ambrosius biblische Kommentare zu schreiben (die 5 ersten Bücher zum Johannesevangelium, die 8 ersten Bücher zur Genesis, die Erklärung der 25 ersten Psalmen, den Kommentar zu den Klageliedern), ferner die Bücher über die Auferstehung, die 4 Bücher περὶ ἀρχῶν (lateinische Uebersetzung Rufins: de principiis = Ueber die Grundlehren), die 10 Bücher Στρωματεῖς (zum Titel vgl. ¶ Clemens von Alexandrien). Im Jahr 230/31 reiste er in kirchlichen Angelegenheiten nach Griechenland und wurde auf der Durchreise in Cäsarea zum Presbyter geweiht. Demetrius, darüber empört, verurteilte ihn auf einer alexandrinischen Synode zur Verbannung aus Alexandrien (ganz ungewöhnlich!) und ließ ihm sodann auf einer zweiten Synode die Presbyterwürde aberkennen (die Selbstentmannung spielte dabei eine Rolle; wahrscheinlich auch Irrlehren). Von den Kirchen, denen der Beschluß mitgeteilt wurde, stimmten Palästina, Phönizien, Arabien, Achaja nicht zu. Vor dem zweiten Beschluß war O. schon nach Cäsarea übergesiedelt im 10. Jahre des Alexander Severus und verteidigte sich in Zirkularbriefen, den Demetrius scharf angreifend. Dieser starb gleich darauf; sein Nachfolger Heraklas hielt die Verurteilung aufrecht. O. wirkte nun als Haupt einer Schule in Cäsarea unangefochten (¶ Gregor Thaumaturgos' Lobrede auf ihn); doch war die Wirksamkeit auch jetzt noch durch zahlreiche Reisen unterbrochen (nach Cäsarea in Kappadozien zu ¶ Firmilian, nach Bostra zur Widerlegung des Bischofs ¶ Beryll, nach Athen, Nikomedien usw.). Um 235 schrieb er die Exhortatio ad martyrium und die Fortsetzung der Kommentare. Um 246 bzw. 246—249 ließ er endlich Stenographen zu seinen Predigten zu und verfaßte nach Vollendung der Kommentare zu Jesaias, Ezechiel, Hoheslied die Kommentare zu Matthäus und zu den 12 Propheten, dazu das große Werk gegen ¶ Celsus und zahlreiche Briefe, u. a. an ¶ Julius Africanus, den Kaiser Philippus und seine Gemahlin, ferner an ¶ Fabian von Rom und andere Bischöfe zur Verteidigung seiner Rechtgläubigkeit. In der Verfolgung des Decius (¶ Imperium Romanum, 3) wird O. verhaftet und erleidet standhaft große Martern. Im Jahre 254 unter Gallus starb er nach vollendetem 69. Jahr in Tyrus (also wohl auf einer Reise) und wurde dort begraben.

Alle Werke des O. (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3 c) fallen in die Zeit von etwa 218—249/50; die letzten Jahre sind die fruchtbarsten gewesen. ¶ Epiphanius (haer. 64 63) veranschlagt die Zahl der Schriften auf 6000; siehe dagegen die Bemerkungen des ¶ Rufinus und ¶ Hieronymus, in dessen Schrift adv. Rufinum II, 22 etc. Der Katalog des Hieronymus (s. Harnack, Chronologie II, 2, S. 37 ff), wie wir ihn besitzen, umfaßt keine 800 Nummern, und Hieronymus sagt, daß das Verzeichnis bei Pamphilus keine 2000 aufweise. Die erhaltenen Schriften können hier nicht aufgezählt werden; sehr vieles steckt noch in Catenen (¶ Catenae) und wird hoffentlich (von Lietzmann und Mercati) vollständig ans Tageslicht gezogen werden. Letzterer plant auch eine Ausgabe eines schönen Fundes von Resten der „Hexapla" in der ursprünglichen Form (Bibliotheca Ambrosiana).

2. Die Bedeutung des O. kann nicht hoch genug veranschlagt werden; er ist der Vater der kirchlich-theologischen Wissenschaft. Die Apologeten (¶ Apologetik: II) und die altkath. Väter vor ihm (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3 b) haben diese Aufgabe überhaupt noch nicht begriffen — außer ¶ Clemens von Alexandrien, der aber nicht imstande war, sie auszuführen, obgleich er kirchlich noch weniger gebunden war als O. Dieser steht auf der kirchlichen Entwicklungslinie; aber sein eigentümlicher Standpunkt ist doch über dieser Linie von ihm gewonnen worden. Das Problem, zugleich in der christlichen Religion (als gläubiger kirchlicher Biblizist und Traditionalist) und über ihr zu stehen (als idealistischer Religionsphilosoph), hat O. durch die scharfe Unterscheidung von Glauben und Wissen gelöst (¶ Alexandrinische Theologie, 3). Diese Unterscheidung ist in den Grundzügen nicht sein Eigentum, sondern entspricht dem Stande der damaligen idealistischen Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung von ¶ Posidonius und ¶ Philo zu ¶ Plotin (¶ Griechisch-römische Philosophie, 6). Sie scheint aber in wichtigen Einzelzügen original und nimmt zum Teil die spätere Entwicklung des Neuplatonismus vorweg. Würden wir jedoch die Geschichte und die Lehren der valentinianischen gnostischen Schule (¶ Gnosis,

¶ Valentin) besser kennen, so würde sich wahrscheinlich ergeben, daß O. ihr vieles verdankt. — Alle Religion ist nach O. als solche „mythisch", d. h. liegt in der Sphäre der Historie, der Autorität und des Glaubens; dazu aber sind noch alle Religionen „falsch" — mit Ausnahme einer einzigen —, weil sie mit dem Polytheismus (Dämonendienst) verbunden sind. Die einzige Ausnahme ist die jüdisch-christliche Religion: sie ist auch in ihrer mythischen Form „wahr"; denn sie beruht auch in dieser Gestalt auf göttlicher Offenbarung; ihr Inhalt ist sittlich, und die Tatsachen, auf die sie sich gründet, sind zuverlässig. Wer sich also diese Religion gläubig zu eigen macht, wird selig. Doch kann es sich jetzt nur noch um die christliche Religion handeln; denn die jüdische ist durch diese abgelöst. Aber die volle, innerlich befreiende Wahrheit empfängt man dadurch noch nicht, daß man ein gläubiges Mitglied der christlichen Kirche ist. Denn die volle Wahrheit liegt nicht in der Sphäre der Historie, der Autorität und des Glaubens, sondern in der Sphäre des Erkennens und Wissens (der „Gnosis"), zu der sich jene andere Sphäre wie die notwendige Vorstufe verhält. Die Gnosis ist nicht jedermann zugänglich, und nicht jedermann dringt bis an das Ende und Ziel derselben vor. Aber nicht eherne Schranken sperren die Gläubigen und die Wissenden voneinander ab, vielmehr besteht hier eine Stufenleiter. Noch enger aber sind die Gläubigen und die Wissenden dadurch miteinander verbunden, daß sie aus derselben Quelle schöpfen, der schriftlichen Offenbarung Gottes, der Bibel. Die Bibel ist in gleicher Weise beiden nötig: die Gläubigen empfangen aus ihr die Tatsachen und Gebote, die sie brauchen, und die Wissenden entziffern aus ihr die Ideen und ziehen aus ihr die Kräfte, die sie bis zur Anschauung und Liebe Gottes führen — also daß alles Stoffliche durch geistliche Deutung (¶ Allegorie) umgeschmolzen erscheint zu einem Kosmos von Ideen, ja zuletzt alles durch den „Aufstieg" überwunden und als Stufe zurückgelassen ist und allein das selige, ruhende Verhältnis des von Gott ausgegangenen kreatürlichen Geistes zu Gott übrig bleibt (amor et visio = Liebe und Schauen). Aber nicht nur durch die Bibel sind die Gläubigen und die Wissenden verbunden, sondern auch durch die Glaubensregel, welche die Kirche, apostolischer Ueberlieferung folgend, im Gegensatz zum falschen Verständnis der Häretiker, nach O. aus der Bibel entwickelt hat (¶ Tradition: III). Die Spekulation ist in ihrem Verständnis der Bibel an die Glaubensregel gebunden; der kirchliche Gnostiker gleicht also einem Luftschiffer, der sich zwar von der Erde erhebt und zur Sonne aufsteigt, aber sein Ballon ist ein Fesselballon, der den Zusammenhang mit dem festen Boden der Glaubensregel niemals verlieren darf. — Dem kirchlichen Lehrer sind demnach zwei Aufgaben gestellt: er hat den unerschöpflichen Inhalt des Glaubens und der Hl. Schrift nach Maßgabe der Glaubensregel darzulegen, und er hat die Glaubenswissenschaft aus derselben Hl. Schrift durch Spekulation stufenmäßig zu entfalten. Die verschiedene Behandlung, der die Hl. Schrift damit unterzogen wird, entspricht ihrem komplexen Charakter; denn wie die andere große Schöpfung Gottes, der Kosmos, umfaßt die Hl. Schrift drei Elemente, das stoffliche (oder sinnlich-historische), das moralische (psychische) und das pneumatische. Eben diese drei Elemente finden sich aber auch in dem glaubenden und betrachtenden Subjekt, dem Menschen. Die Erkenntnismethode muß demgemäß eine Art von analytischer Alchimie sein, welche diese Elemente herausfindet, scheidet und ihr gegenseitiges Verhältnis grundsätzlich und im einzelnen feststellt. Sie ist dabei in der glücklichen Lage, daß sie das, was sie bei dem einen der drei großen Erkenntnisobjekte (Welt, Mensch, Bibel) feststellt, sofort auf die anderen übertragen kann, weil die drei Objekte in ihrer Konstitution gleichartig sind. Die Bibelwissenschaft wird so unmittelbar für die Kosmologie fruchtbar und umgekehrt; dieselbe Reziprozität gilt aber auch für die Anthropologie in ihrem Verhältnis zu den beiden anderen Gebieten.

Läßt man die Kompliziertheit hier beiseite, die durch die Bibel und die Bibelwissenschaft in diese Auffassung eingeführt erscheint, so haben wir in der philosophischen Theologie des O. lediglich eine Spielart des nachplatonisch-stoischen Systems vor uns, dessen Ausgangspunkte, Motive und Richtlinien sich in nichts von den übrigen unterscheiden, und das deshalb hier einer eingehenderen Darlegung nicht bedarf. Der Ausgangspunkt ist der tatsächliche Befund des Kosmos (bzw. des Menschen), in dem man schlechthin konträre Elemente zur Einheit verbunden sieht, die zweifellos nicht von Anfang an verbunden gewesen sein können und daher ebenso zweifellos einst wieder auseinandertreten müssen. Der ideelle Ausgangspunkt ist die Idee der allein wahrhaft existierenden guten Gottheit. Daß diese Idee wie selbstverständlich zu Hilfe gerufen bzw. als Obersatz dem Befunde im Kosmos (und Menschen) übergeordnet wird, das ist der große Erwerb der von Plato stammenden sittlich-religiösen Kultur. Diese Idee steckte aber schon in dem Urteil, daß die Welt (ebenso der Mensch) aus schlechthin konträren Elementen zusammengesetzt sei; denn eben die Idee des Guten war es, die es verwehrte, der Welt (dem Menschen) einen eindeutigen Charakter zuzusprechen. Wie aber können die konträren Elemente (das Ewige und das Vergängliche, das Gute und Nicht-Gute), wenn ursprünglich nur Gott war, entstanden sein? Das System, welches — wie jedes System, das den Theismus bzw. Pantheismus mit einem dualistischen Befunde auszugleichen trachtet — als Drama sich darstellt, verläuft notwendig in drei Akten: 1. Gott und seine schöpferischen Entfaltungen, 2. die Entfremdung der verselbständigten Entfaltungen von Gott, 3. die Rückkehr der verselbständigten Entfaltungen zu Gott. Eine Freiheit kann es innerhalb dieses doppelten Verlaufes schlechterdings nicht geben, und die Tragik der Entfremdung muß schließlich notwendig aufgehoben werden durch den in der Rückkehr gegebenen Sieg. Das Ganze ist ein hohes Lied von dem ewigen Sein, das sich in seiner ausstrahlenden Fülle selbst vervielfältigt, dabei aber Verschlechterungen in dem Vielen seiner Entfaltungen erlebt, zuletzt jedoch aus der Bewegung und der Vervielfältigung, sich bereichernd, zu sich selbst zurückkehrt. Indem aber dieses Sein als das Wahre und Gute gedacht werden soll, erscheinen die am Menschen beobachteten Funktionen der reinen Erkenntnis und der selbstlosen Liebe als die tiefsten Grundkräfte des göttlichen Seins selbst, und das ganze System erhält einen religiös-moralisch-pantheistischen Charakter.

Wie O. nun dieses System durch die Rücksicht auf die Bibel und die Glaubensregel, d. h. durch die Rücksicht auf das kirchliche Christentum, in dem von Jugend auf seine höheren Ideale verankert waren, im einzelnen ausgestaltet hat, das ist das eigentlich Interessante und Wertvolle seiner „Glaubenswissenschaft". Zwar kamen Bibel und Glaubensregel bei ihm schon dadurch zu ihrem Rechte, daß sie unverkürzt bei der Darlegung des Glaubens zur

Aussprache gelangen; allein das genügte noch nicht. Nach seiner Fassung des Verhältnisses von Glaubensdarlegung und Glaubenswissenschaft (s. Sp. 783 f) mußte diese stets auf jene Rücksicht nehmen und sich mit ihr in Verbindung halten. Es lassen sich nun an folgenden Hauptpunkten die Einflüsse des kirchlichen Christentums auf die Glaubenswissenschaft bei O. nachweisen: 1. in der warmen und persönlichen Fassung des Gottesbegriffes und in der Hervorhebung seiner ethischen Eigenschaften, 2. in der sorgfältig ausgeführten und möglichst stark an der Hl. Schrift orientierten trinitarischen Spekulation, 3. in der Sorge, die Materie in keinem Sinn als eine zweite Macht neben Gott erscheinen zu lassen, 4. in der Absicht, die Freiheit der geistigen Kreaturen im System doch unterzubringen, 5. in der Sorge, die gegenwärtige Welt und das Fleisch nicht als etwas Schlechtes erscheinen zu lassen, sondern durch ihre Charakterisierung als Zuchthaus den verschiedenen konkurrierenden Interessen gerecht zu werden, 6. in der Absicht, durch die Einschiebung und eingehende Behandlung der Seele ein Band zwischen Geist und Fleisch zu finden, 7. in der ausgezeichneten Stellung, welche Jesus Christus gegeben wird, an dessen Person, Erscheinung und Werk alle Erlösung haftet, 8. in der sorgfältigen Beachtung aller Gesichtspunkte und aller Mittel, welche die Hl. Schrift und die Kirche zur Beschreibung und Durchführung der Erlösung an die Hand geben, 9. endlich in dem Versuch, selbst dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches eine Wahrheit abzugewinnen. — Umgekehrt zeigt sich die philosophisch-idealistische Spekulation besonders deutlich 1. in dem Gedanken, daß Gott von Ewigkeit her Schöpfer ist, 2. in dem parallelen Gedanken von der ewigen Zeugung des Sohnes, 3. in dem Gedanken von einer Vielheit sich ablösender Welten, 4. in dem Gedanken der Präexistenz der Seelen, 5. in der Lehre von dem präexistenten Sündenfall, 6. in dem Aufbau der intellektualistisch-asketischen Ethik, durch welche O. als der Begründer des christlichen Mönchtums für die Gebildeten erscheint, 7. in der Lehre, daß auf der höchsten Stufe der Geförderte Christum nicht mehr nötig habe, weder als Arzt noch als Lehrer, 8. in der Lehre von der Apokatastasis, der Wiederbringung, der Rückführung aller geistigen Kreaturen zu Gott (über das einzelne vgl. ¶ Alexandrinische Theologie, 3; ¶ Gottesglaube: IV, 1 c; ¶ Christologie: II, 2 d; ¶ Geist: IV, 1 a; ¶ Dreieinigkeit: III, 1; ¶ Eschatologie: IV, 1 b; ¶ Erlösung: IV, 2; ¶ Abendmahl: II, 2 a; ¶ Opfer III, 2 b; ¶ Mensch: IV, 3; ¶ Urstand: II; ¶ Sünde: IV; ¶ Hölle: III, 1 u. a.).

In der Vermittlung jener Gedanken und dieser zeigt sich die umspannende und geistige Kraft des O. Nimmt man nun noch hinzu, daß er ein positives Genie gewesen ist wie Leibniz, dem es selbstverständlich war, daß überall etwas Gutes stecke, was man konservieren müsse, so tritt seine Universalität deutlich hervor. Aber weil er nichts außer acht ließ, was irgend jemandem erbaulich und wertvoll sein konnte, und seinem reichen Geiste die Kraft der Exklusive fehlte, so hat er auch sehr vielen Aberglauben gerechtfertigt (vgl. z. B. ¶ Fegfeuer; ¶ Abendmahl: II, 2 a; ¶ Engel-Verehrung; Marienkult, vgl. ¶ Jungfrauengeburt, 2), ja sogar erst kirchenfähig gemacht und den Gebildeten zugeführt. Man kann ihn daher auch den kirchlichen ¶ Jamblichos oder ¶ Proklus nennen. Die kirchlich-wissenschaftliche Theologie aber hat ihren Ursprung von einem solchen Manne nie ganz verleugnen können. Doch bleibt er seinem einzigen Rivalen im kirchlichen Altertum, ¶ Augustin, gegenüber der zwar minder tiefe, aber der hellere Geist. Eine Spekulation wie die von der Erbsünde (¶ Sünde: IV) hätte sich O. niemals gestattet.

Dem Heidentum gegenüber hat O. als Apologet Großes geleistet, und wahrscheinlich ist hier seine Wirksamkeit noch bedeutender und erfolgreicher gewesen als seine Bestrebungen, die Häretiker in die Kirche zurückzuführen. Sein großes Werk in acht Büchern gegen ¶ Celsus zeigt freilich, daß in ihm eine christliche Seele mit hellenistischem Geiste verschmolzen gewesen ist, und daß das kirchliche Christentum, für welches er die gebildeten Griechen zu gewinnen suchte, eine synkretistische Philosophenreligion war; aber er selbst ahnte das nicht, weil sein Gebetsleben ein christliches war (s. Anna Miura Stange, Celsus und O., 1926).

Noch eine andere Seite aber an O. muß hier aufgewiesen werden, in bezug auf welche er ungeteilte Bewunderung beanspruchen kann — er war ein großer Gelehrter, ja der einzige wahrhafte Gelehrte, den die alte Kirche besessen hat; denn bereits ¶ Hieronymus darf sich nur in weitem Abstand neben ihm sehen lassen. In dieser Tätigkeit, die O. selbst (der Spekulation gegenüber) für eine untergeordnete hielt, hat er exemplarischen Fleiß, eine stets wachsende Sachkenntnis, hohen Scharfsinn und wirkliche Kritik bewährt, nämlich in der „niederen" Bibelwissenschaft (über den Umfang seines Bibelkanons vgl. ¶ Bibel: II B, 3 b). Unvergänglich sind die Früchte seiner Arbeit. Auf allen Linien, die hier in Betracht kommen, hat er sich als ein Meister bewährt. Er hat in seiner „Hexapla" (¶ Bibelübersetzungen: I, 3) die Kritik des at.lichen Textes nicht nur begründet, sondern sofort selbst die ganze grundlegende Arbeit geleistet; er hat alle Methoden des Philologen (Wortstatistik, Wörtervergleichung, Synonymik usw.) bei der Exegese in Anwendung gebracht; er hat feinen Takt und nicht selten wirklich kritisch-historischen Sinn bei der Auslegung bewährt; er hat endlich die Realien gründlich studiert, um als Archäologe den Stoffen gewachsen zu sein, die es zu erklären galt (¶ Bibelwissenschaft: I, 2; II, 1). So sind seine Kommentare — von ihrem spekulativen Gehalte und von den Partien abgesehen, in denen die allegorische Methode befolgt wird — nicht nur in textkritischer, sondern auch in historisch-exegetischer Hinsicht Fundgruben; sie sind die standard-works der kirchlichen Wissenschaft des Altertums. Die bedeutendsten Exegeten nach ihm, von den Antiochenern (¶ Antiochenische Theologie) abgesehen, die aber auch von ihm gelernt haben, sind meistens nur seine Abschreiber.

Aber über das alles: mag man O. als spekulativen Theologen und als Begründer der wissenschaftlichen kirchlichen Dogmatik ins Auge fassen oder als großen Philologen, überall leuchtet seine innere Wahrhaftigkeit und deshalb die klare Ruhe einer geschlossenen Persönlichkeit hervor. Auch hierin hat er unter den Kirchenvätern kaum seinesgleichen.

3. Aber in welch ein trauriges Zeitalter ist dieser Heros gefallen! O. hat bei Lebzeiten und auch noch während drei Jhd.en viele begeisterte Bewunderer und Schüler in der Kirche gefunden (¶ Alexandrinische Theologie, 3. 4; ¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3 c. 4); aber die Gegenwirkungen haben auch sofort begonnen. Sie haben ihn aus Alexandrien vertrieben (s. oben Sp. 781) und haben seitdem nicht geruht. Nur wenige Jahrzehnte lang, als die großen Kappadozier (¶ Basilius, ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Gregor von Nyssa) ihren Schild über ihn

hielten, konnte es scheinen, als werde die Kirche sich ihn gefallen lassen. Aber das war nur ein Schein (¶ Origenistische Streitigkeiten). Wie die Gemeindeorthodoxie über ihn dachte, immer gedacht hat, immer denken muß, lehrt ¶ Epiphanius. Die theologische Wissenschaft, wie sie O. erfaßt hat, steht mit der Gemeindeorthodoxie in einer (für diese) unlöslichen Spannung, und eben die Art, in der O. diese Spannung aufzuheben unternommen hat, scheint jener Orthodoxie besonders unerträglich und empörend. Sie will nichts davon hören, daß das Wissen vom Glauben die Formeln des Glaubens umarbeitet. Sie will von der Wissenschaft nur dasselbe hören, was der Glaube sagt.

Opera ed. de la Rue, Paris 1733 ff, 4 Bde. (Nachdruck von Lommatzsch, Berlin 1831 ff, 25 Bde., und in MSG 11—17, mit Nachträgen, Paris 1857 ff); neue kritische Ausgabe der Berliner Akademie, seit 1899 (noch nicht vollendet). Gute Uebersetzungen in der Kemptener Kirchenväter-Bibliothek (Koetschau). — Bestand und Ueberlieferung der Werke bei Ad. v. Harnack: Geschichte der Altchristlichen Literatur I, 1893, S. 390 ff (Preuschen), zur Chronologie ebendort II, 2, 1904, S. 26 ff. — Ad. von Harnack: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des O. (TU 42), 1920. — Aeltere Literatur in RE³ XIV, S. 467 ff (Huetius, Tillemont, Redepenning); XXIV, S. 294 f, und in den Lehrbüchern der ¶ Dogmengeschichte; — J. Denis: Philosophie d'Origène, 1884; — C. Bigg: The Christian Platonists of Alexandria, 1886; — E. de Faye: Origène, vol. I, 1923. **A. v. Harnack.**

Origenistische Streitigkeiten. Die über das Maß der kirchlichen Ueberlieferung hinausgehende Theologie des O. begegnete sehr bald Widersprüchen und mußte sich Abstriche gefallen lassen (vgl. z. B. ¶ Methodius von Olympus). Anderseits standen aber diese Gegner des O. wissenschaftlich doch auf seinen Schultern. Da ferner in den Glaubenskämpfen des 4. Jhd.s die siegende Orthodoxie der origenistischen Schule angehörte (¶ Christologie: II, 3), auch in dem zu einer öffentlichen Macht werdenden Mönchtum Parteigänger des Origenismus in erheblicher Zahl sich fanden (¶ Mönchtum: II, 3), so konnte das Mißtrauen gegen O. nicht zu einem Kampf gegen ihn werden. Erst als nach Beendigung der trinitarischen Kämpfe seit dem Ausgang des 4. Jhd.s der Traditionalismus sich breiter und wohlgefälliger ausdehnte, wurde gegen O. mobil gemacht. Der beschränkte Ketzerbestreiter ¶ Epiphanius erreichte 394 bei seiner Anwesenheit in Jerusalem in dem palästinensischen Mönchskreis, dessen wissenschaftlich rege Glieder wie ¶ Hieronymus, ¶ Rufinus usw. O. und den Origenisten Bischof Johannes von Jerusalem (um 386 bis 417) verehrten, wenigstens eine Spaltung, wenn auch nicht eine unbedingte Verurteilung des großen Ketzers. Der um seine Orthodoxie besorgte Hieronymus schlug sich zur Partei des Epiphanius. Bald darauf überzeugte sich auch der alexandrinische Patriarch ¶ Theophilus, der im palästinensischen Streit noch zugunsten des Bischofs Johannes vermittelt hatte (397), von der Ketzerei des O. Die Knüppel der in Alexandrien zur Verteidigung der Anschauung, daß Gott menschliche Gestalt habe, erschienenen Mönche der ketischen Wüste kamen der Wucht der dogmatischen Gründe zur Hilfe und zwangen den Theophilus zur Verdammung des O. auf der Synode zu Alexandria 399. Rom schloß sich an, indem ¶ Anastasius I 399 den mit Hieronymus in literarischen Streit geratenen Rufin exkommunizierte und O. verdammte. Epiphanius und Hieronymus sahen den Glauben gerettet. Der Patriarch von Byzanz, ¶ Chrysostomus, mußte den Schutz, den er den aus Alexandrien mit Hilfe der Garnison vertriebenen Origenisten gewährte, mit der rücksichtslosesten Gegnerschaft des Alexandriners und schließlich mit der Verbannung büßen (403, von neuem 404). Damit war über den Origenismus entschieden, wenn auch eine allgemein-kirchliche Verurteilung noch nicht erfolgt war und auch weiterhin noch Anhänger der origenistischen Theologie öffentlich auftreten konnten. Die Einengung des wissenschaftlichen Horizonts in Theologie und Philosophie, die schließlich schon diejenigen mißtrauisch beobachten ließ, die, wie z. B. ¶ Leontius von Byzanz, nur formell von O. lernen wollten, erschwerten den Freunden origenistischer Theologie, die doch von ihnen nur sehr unvollständig geteilt wurde, das theologische Dasein immer mehr. Da ferner Rom seine ablehnende Haltung gegen den Origenismus nicht änderte und Kaiser ¶ Justinian (¶ Byzanz, 2) aus politischen Gründen an der Verurteilung des Origenismus Interesse gewann, so war die allgemeine Verurteilung des O. nur eine Frage der Zeit. Sie erfolgte in Verbindung mit den monophysitischen Streitigkeiten unter dem Einfluß des ¶ Menas von Konstantinopel schon 544 und dann nochmals 553 auf dem 5. ökumenischen Konzil (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1623 f). Der produktivste Lehrer der alten Kirche, der selbst ein gut Teil seiner Gedankenwelt der altkirchlichen Theologie einverleibt hatte, war zum Ketzer erklärt worden.

Fr. Loofs: Leontius von Byzanz, 1887; — Fr. Diekamp: Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jhd. und das 5. allgemeine Konzil, 1899; — Karl Holl: Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits (Ges. Aufsätze II, 1928, S. 310 ff); — N. Bonwetsch in RE³ XIV, S. 489 ff. **Scheel.**

Orléans (Aurelianum), Bistum, im Mittelalter zur Kirchenprovinz ¶ Sens, seit 1622 zur neuen Metropole ¶ Paris gehörig, in der Französischen Revolution (1793) unterdrückt, durch Konkordat (1801) und Organische Artikel (1802) als Sprengel für die Départements Loiret und Loir-et-Cher wiederhergestellt, umfaßt seit Gründung der Diözese Blois (1822) nur noch den Bezirk Loiret. Die Bischofsstadt O. birgt außer der Domkirche zum hl. Kreuz (seit dem 13. Jhd.) die unterirdischen Kapellen der hl. Avitus (6. Jhd.) und Anianus (9. Jhd.). Seit Chlodowech (511) war O. oftmals Ort kirchlicher Tagungen. In der Reihe der Bischöfe von O. ist erst Diklopit (um 350) einigermaßen bezeugt, Eucherius (bis 732) aus dem Streit mit Karl Martell bekannt, der Westgote ¶ Theodulf (bis etwa 821) als Dichter geschätzt, in der Neuzeit ¶ Dupanloup von kirchengeschichtlicher Bedeutung. Bischof (seit 1894) ist Arthur Stanislaus Touchet (* 1848 zu Soliers, seit 1922 Kardinal).

Chevalier: TB, Sp. 2193 ff; — KL² IX, Sp. 1078 ff; — CathEnc. XI, S. 318 ff; — KHL II, Sp. 1242 ff; — Eugen Duchâteau: Histoire du diocèse d'O., 1888; — L. Duchesne: Fastes épiscopaux II, 1899, S. 453 ff; — Ch. Cuissard-Gaucheron: Les chanoines et dignitaires de la cathédrale d'O., 1900; — G. Chenesseau: Sainte-Croix d'O., 1921. **Flaskamp.**

Ormazd (Ormuzd), die moderne Form des ahurō mazdāo (altpersisch aūramazdā), d. h. „Weiser Herr". So heißt der höchste und einzige Gott des ¶ Zarathustra (¶ Monotheismus: I, 3). Nach ihm wird die zoroastrische Religion oft der Mazdaglaube genannt. O. wird gedacht als erhabener Geist, als Schöpfer und Vater der Welt, der Erzengel (¶ Ameṣha Spenta) und der Engel (Yazata; ¶ Geister: I, 3), als der Schiedsrichter in dem großen Kampfe der beiden Geister, als der im jüngsten Gerichte Lohn und Strafe austeilen wird. Seine Allmacht ist eingeschränkt durch den ¶ Ahriman. — ¶ Perser: II. † **Geldner.**

Orosius, Paulus († nach 418), spanischer Presbyter (wahrscheinlich aus Bracara, dem heutigen Braga), 414 in Hippo bei ¶ Augustin mit seinem Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, das Augustin mit der Abhandlung ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas beantwortete. Auf Empfehlung seines Gönners 415 nach Bethlehem zu ¶ Hieronymus reisend, wurde er in die Pelagianischen Streitigkeiten verwickelt (Synode von Jerusalem 30. Juli 415; ¶ Pelagianismus) und schrieb in Verteidigung Augustinischer Gedanken den Liber apologeticus de arbitrii libertate. Nach seiner Rückkehr verfaßte er auf Betreiben Augustins in Ergänzung von dessen De Civitate Dei eine apologetische Historia adversum paganos libri VII, einen von Adam bis 417 reichenden Abriß der Weltgeschichte unter Benutzung zahlreicher Profanschriftsteller und mit Hinzuziehung der Chronik des ¶ Eusebius-¶ Hieronymus (¶ Kirchengeschichte: I, 1; II, 2b) Im Mittelalter als Lehrbuch der Universalgeschichte viel gebraucht, von König Alfred ins Angelsächsische in verkürzter Ueberarbeitung übersetzt (hrsg. von H. Sweet, London 1883).

Ausgabe der Historiarum libri und des Liber apol. von C. Zangemeister in: CSEL V, 1882 (kleine Ausgabe in der Bibliotheca Teubneriana, 1889); — Das Commonitorium im Anhange der Priscillian-Ausgabe von G. Schepß in: CSEL XVIII, 1889, S. 149 ff. — Ueber O. vgl RE³ XIV, S. 493 ff; XXIV, S. 295; — Barbenhewer IV, 1924, S. 529 ff; — Gustav Krüger in M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 2, 1920, S. 483 ff. **Carl Schmidt.**

Orpheus und die Orphiker.

O. = Orpheus; O.er = Orphiker.

Ueber Wesen und Herkunft des Orpheus, nach dem die Sekte der O.er ihren Namen trägt, gehen die Ansichten heute noch weit auseinander. Feststeht aber wohl doch, daß die mythische Person des Kitharaspielers aus Thrakien stammt, und die sich nach ihm nennenden O.er ebenda ihre Heimat haben, daß also ihre Religion ursprünglich durchaus unhellenisch ist. An der Figur des O. ist das Wesentliche, daß er durch sein Leierspiel seine ganze Umwelt bezaubert und nachher den Tod eines Märtyrers findet. Thrakische Frauen zerreißen ihn in Stücke. Sein Haupt schwimmt mit der Leier an die ferne Küste von Lesbos. Daß Lesbos die Insel ist, an der beide landen, ist wohl spätere literarische Legende, die bezeugen soll, daß die Kitharodie des O. in dem Lande des Alkaios und der Sappho eine neue Heimat gefunden hat. Um das Wesen des O. zu deuten, hat man vielfach zur Etymologie gegriffen. Sprachlich und sachlich die einleuchtendste Erklärung ist die neuerdings von Friedrich Bechtel verteidigte Ableitung von der Wurzel des Wortes ὀρφανός (lateinisch orbus). O. würde dann den Einsamen bedeuten wie Thamyris das Gegenteil. Ist dies richtig, so ist die Sekte der Einsamen älter als ihr Eponymos O.; aber es ist zuzugeben, daß Schwierigkeiten bestehen bleiben.

Für die Religionsgeschichte sind die Orphiker (¶ Griechische Religion, 5b; ¶ Mysterien, 3) auch erheblich wichtiger als der mythische Kitharaspieler. Diese Sekte ist namentlich in Attika und in Unteritalien nachzuweisen, war aber auch sonst in der griechischen Welt verbreitet. Die noch mit Namen überlieferten und die sehr viel zahlreicheren namenlosen O.er waren nicht nur epische Dichter, sondern vor allem Anhänger einer Sekte, die ein völlig geregeltes, frommes Leben, den Ὀρφικὸς βίος von ihren Gläubigen forderte. Dieser βίος war für das Hellenentum etwas ganz Fremdes. Vor allem wurde Enthaltsamkeit von aller Fleischkost (¶ Askese: I, 4. 7a) verlangt; ¶ Euripides hat einen solchen O.er in seinem Hippolytos verewigt. Bohnen zu essen gleicht dem Verzehren der Köpfe der Eltern; worauf im letzten Grunde dies Bohnenverbot beruht, ist noch nicht nachgewiesen. Eier dürfen auch nicht gegessen werden, und weil sie von Tieren stammt, darf der Orpheoteleſt keine wollene Kleidung tragen. Dazu kommt weiter als unhellenisch, daß die O.er ihrem großen Gotte Dionysos keine Tempel errichten. Bodenständig ist der orphische Gottesdienst nirgends geworden. Seine Priester waren Wanderprediger, die von Ort zu Ort zogen und in „heiligen Häusern" ihre Weihen feierten. Sehr selten hat sie der Staat begünstigt, und sicher ist auch zweideutiges Gelichter unter ihnen gewesen. ¶ Plato schildert uns ihre Propaganda mit eindringlichen Worten. — Die von den O.ern vertriebenen Bücher hatten sehr verschiedenen Charakter. Sie teilten sich namentlich in zwei Gruppen. Die eine umfaßte die dogmatischen Schriften, in denen ihre Lehre dargestellt war. Es scheint so, daß das Wort „orthodox" zuerst in Athen im 5. Jhd. in den orphischen Kreisen aufgekommen ist. Die zweite Gruppe dient nur der Reinigung und Sühnung der Massen; es sind die Καθαρμοί und Τελεταί, von denen die auf uns gekommenen Reste leider gering sind.

In ihnen scheint der Ruf: „Tut Buße" in kräftigen Tönen erklungen und zum ersten Male in Europa auch die Lehre von der Erbsünde (¶ Sünde) verkündigt und als Mittel zur Erlösung des Menschengeschlechtes von allen Uebeln (¶ Erlösung I, 3; V, 3) benützt zu sein. Man darf das ethische Moment in den Bestrebungen der O.er nicht unterschätzen; ihren Führern war es sicher Ernst damit. Sie setzten dem genußfreudigen Leben vieler Hellenen eine pessimistische Weltanschauung entgegen. Sie malten das Jenseits nicht nur in leuchtenden Farben, wie es die eleusinischen Mysterien (¶ Mysterien, 1) taten. Sie sprachen wohl von einem Symposion und ewiger Trunkenheit der Frommen; aber sie legten das Schwergewicht auf das Los des Uneingeweihten nach dem Tode. Das malten sie mit furchtbarer Phantasie aus und sind darin ¶ Dante und Orcagna vorangegangen. Die ¶ Hölle ist eine Schöpfung der O.er; es ist längst nachgewiesen, daß die sogenannte ¶ Petrusapokalypse auf die von den O.ern verbreiteten Anschauungen von der Hölle zurückgeht. Der Sünder auf Erden erhält unten im Tartaros ewige Strafe; Gedichte, die von dem Herabstieg des O. in die Unterwelt handelten, haben das offenbar sehr anschaulich geschildert. — Ihre dogmatischen Lehren legten die O.er in der üblichen Art der theogonischen Dichter nieder. Hier hatte ¶ Hesiod im 8. Jhd. das Vorbild gegeben, das für alle Zeiten galt. Auch die O.er folgen in der Form ganz der hesiodischen Theogonie. Aber welcher Unterschied in der Sache! Wohl gibt es in der orphischen Theogonie einen Hymnus auf Zeus als den Allumfassenden, Ewigen; aber der Gott, um den sich die Weihen der O.er drehen, ist Dionysos (¶ Griechische Religion, 5b). Die Welt beginnt auch bei den O.ern mit dem Dunkel. Aber daraus entstehen Chronos und Aither, und aus dem Aither schafft Chronos das silberne Weltenei, aus dem die erste Form des Dionysos, Phanes, hervorbricht. Der erste Herrscher der Welt ist dieser leuchtende, mannweibliche Gott, der Alles schafft, auch den Mond, eine andere Erde. Die unter ihm lebenden Menschen sind mannweiblich. Es ist nicht unmöglich, daß der von Aristophanes im Symposion Platons erzählte Mythos von der Anthropogonie auf orphische An-

schauungen zurückgeht. Der Schilderung des Phanes ist ein Hauptteil der Theogonie gewidmet. Viele Namen erhält er außer dem des Leuchtenden. Seine Tochter ist die Nyx, aber nicht die nur Schreckgestalten zeugende göttliche Nacht wie bei Hesiod, sondern eine Wohltäterin der Welt, mit der Phanes in einer Höhle eine neue Generation zeugt, die der Titanen, die in hesiodischer Weise zum Zeus führt. Aber damit Zeus Allherrscher wird, muß er den Phanes verschlingen. Erst nach seiner Verzehrung wird er der Zeus, von dessen Allmacht der in verschiedenen Brechungen erhaltene Hymnus singt. Sein Sohn ist ein zweiter Dionysos, den die Titanen hinterlistig töten, als er kindliche Spiele treibt und in einen Spiegel blickt. Die Titanen verzehren seine Gliedmaßen; sein Herz aber rettet Athene, so daß ein dritter Dionysos aus dem Schenkel des Zeus entstehen kann. Zeus vernichtet die Titanen mit seinem Blitzstrahl, so daß sie zu Asche werden. Aus der Asche entsteht ein neues Menschengeschlecht, das in sich ein köstliches Erbteil trägt, die Reste des göttlichen, von den Titanen erschlagenen Dionysoskindes. Aber schwer lastet auf den Menschen die Herkunft von den Titanen, von denen sie diej Erbsünde bei ihrer Geburt als furchtbare Gabe empfangen haben. Sich von ihr zu befreien, sich das Erbteil des Dionysos zu erhalten, muß das Bestreben des Frommen sein. Nur gering ist die Schar der wahrhaft Gläubigen. Denn es wandeln auf Erden viele Thyrsosträger, aber wenige, die in Wahrheit dem großen Gott ergeben sind. So ist die theogonische Dichtung der Orpheotelesten verquickt mit ernster ethischer Tendenz, die noch erhöht wird durch die vielen sogenannten Personifikationen, die sie im Anschluß an ¶ Hesiod erfunden haben. Der Göttin der Gerechtigkeit haben die O.er ganz besonders gehuldigt.

Ueber das Alter dieser orphischen Dichtung sind die Ansichten lange auseinandergegangen. Jetzt ist wohl allgemein anerkannt, daß der Kern der Theogonie in das 6. oder gar 7. Jhd. hinaufreicht, und daß sie den ionischen Philosophen (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1a) bekannt war. Sie ist in mehreren Redaktionen, allerdings immer nur in Bruchstücken, auf uns gekommen, und bis in die Zeit des ¶ Neuplatonismus hinein ist an ihr gearbeitet worden. Daneben gab es noch eine andere große Literatur, die sich mit dem Namen des O., der zum Wundermann und Erfinder vieler Künste geworden war, schmückte. Daß die orphische Bewegung auch in die eleusinischen Mysterien eingedrungen ist, bleibt eine ganz unsichere, heute jedenfalls nicht mehr beweisbare Vermutung. Den Toten der Orpheotelesten wurden in Unteritalien und auf Kreta goldene Plättchen mit ins Grab gegeben, die von Hermann Diels mit Recht als Totenpässe bezeichnet worden sind; denn sie weisen dem frommen Toten seinen Weg und seinen Empfang bei den Göttern der Unterwelt. Aus dem 2. oder 1. Jhd. v. Chr. ist uns auch ein Gemeindegesangbuch der O.er erhalten, das zusammen mit den Hymnen des Kallimachos und Proklos aus dem Altertum auf uns gekommen ist. Die Mitte des Gesangbuchs behauptet Dionysos, das Zentrum allen orphischen Gottesdienstes.

Die erste wissenschaftliche Sammlung der orphischen Fragmente gab Chr. Aug. Lobeck: Aglaophamos seu de theologiae mysticae Graecorum causis, 2 Bde., 1829. — Neue Bearbeitung der orphischen Literatur (abgesehen von den Argonautika und den Hymnen, die demnächst Wilhelm Quandt in kritischer Behandlung herausgeben wird) von Otto Kern: Orphicorum fragmenta, 1922 (wo auch alle wichtigeren Zeugnisse über die Sagengestalt des O. und die moderne Literatur verzeichnet sind). — Vgl. ferner Rob. Eisler: Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922—23), 1925; dazu HZ 136, 1297, S. 311 ff; — Otto Kern: Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, S. 41 ff. **Kern.**

Orr, James (1844—1913), schottischer Theologe, 1891—1901 Professor für Kirchengeschichte am Theological College der United Presbyterians und seit 1901 für Apologetik und Theologie am United Free College in Glasgow. O. setzte sich für die Vereinigung der freien und der unierten Presbyterianer in ¶ Schottland ein und machte die neuere deutsche Theologie in England und Amerika bekannt.

Außer homiletischen Schriften (zu Ex, Deutr, II Kön) vf. er u. a.: Christian View of God and the World, 1893; The Supernatural in Christianity: Lecture in Reply to Professor Pfleiderer, 1894; The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith, 1897; The Early Church, 1901; Progress of Dogma, 1901; David Hume, 1903: Ritschlianism, Essays, 1903: The Bible under Trial, 1907; Virgin Birth of Christ, 1907; Resurrection of Jesus, 1908; Revelation and Inspiration, 1910; Faith of a Modern Christian, 1910; Sin as a Problem of Today, 1910. — Ueber O. vgl. Encyclopedie of Religious Knowledge VIII, S. 276 ff. **Goll.**

von Orsbeck, Johann Hugo (1634—1711), 1672 Koadjutor des Kurfürsten Karl Kaspar von Trier, 1675 auch Bischof von Speyer, 1676 zugleich Kurfürst von Trier, drang in seinen Gebieten auf Erneuerung der Seelsorge und Verwirklichung der kirchenrechtlichen Bestimmungen des ¶ Tridentinums. Er neigte dabei zum ¶ Episkopalismus und zum ¶ Jansenismus. Männer wie ¶ Ernst von Hessen-Rheinfels beeinflußten sein Verhältnis zum Protestantismus.

Johann Nikolaus von Hontheim: Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica III, 1750, S. 833 ff; — Rheinischer Antiquarius, 2. Abt. 1. Bd., 1845, S. 175 ff; — Andreas Schüller: Eine Relatio status ecclesiae des Trierer Erzbischofs J. H. aus dem Jahre 1694 (Trierisches Archiv, 1908, Heft XIII, S. 64 ff); — Joh. Jak. Blattau: Statuta Synodalia, Ordinationes et Mandata Archidioecesis Trevirensis III, 1844, S. 176 ff; — Gottfr. Kentenich: Geschichte der Stadt Trier, 1915; — Ernst Moog: J. H. v. O., Kurfürst von Trier, und das „Jansentum" in Deutschland (DM 1919, S. 77 ff). **Moog.**

Orsenigo, Cesare, kath. Theologe, * 1873 in Olginate (Mailand), 1896 Priester, 1897 Pfarrer in Mailand, 1912 Kanonikus des dortigen Domkapitels, 1922 Titularbischof von Ptolemais und Internuntius in Holland, 1925 Nuntius in Budapest, 1930 in Berlin. Von seiner Mailänder Wirksamkeit her Papst ¶ Pius XI nahestehend, mit dem zusammen er damals die Zeitschrift San Carlo Borromeo herausgab. **Harnack.**

Orthodox-Anatolische Kirche.

1. Geschichtliche Uebersicht über Bestand und Entstehung der Teilkirchen; — 2. Ausbildung der „orthodoxen" Besonderheiten; — 3. Die kirchliche Lehre; — 4. Der Kultus; — 5. Das fromme Lebensideal. — Zum Kirchenrecht und zur Kirchenverfassung vgl. ¶ Kirchenverfassung: V; ¶ Nomokanon; zur Statistik ¶ Konfessionsstatistik, 1a.

1. Von der römisch-kath. Kirche unterscheidet sich die O.-A. K. auf den ersten Blick durch das Fehlen des einheitlich regierenden Oberhauptes. Sie zerfällt in einzelne, im Prinzip heute einander gleichwertige Teile; bis in den Weltkrieg hinein waren es die 15 „autokephalen" (selbständigen) Kirchen (s. u.), denen früher noch als 16. die 1801 resp. 1810 unter russische Herrschaft gekommene freie Kirche von Iberien oder ¶ Georgien im Kaukasus zugesellt war. Der Organisationsmangel, daß der Patriarch von ¶ Kon-

stantinopel, wiewohl er seit alten Zeiten den Titel ökumenischer Patriarch führt (¶ Kirchenverfassung: I, 11; V, 1), tatsächlich nur primus inter pares ist und durch Hirtenbriefe, die er zu Zeiten erließ, nur bescheidenen Einfluß auf die Gesamtheit der O.-A. K. nahm, ist je länger je mehr vergrößert worden. Seine Hoheit stand allezeit im direkten Verhältnis zu der des byzantinischen Kaisers, und schon ¶ Johannes Jejunator suchte Ende des 6. Jhd.s die Oekumenizität neuerlich zu erkämpfen. Nach der türkischen Eroberung Konstantinopels war die Oekumenizität von Sultans Gnaden (s. a). Auch sein altes Vorrecht, für die gesamte O.-A. K. das Myron oder Chrisam (¶ Chrisma) zu weihen, ist ihm nach und nach entrissen worden, so daß nur noch Griechenland, Alexandrien, Jerusalem, Cypern und Sinai das in Konstantinopel geweihte Myron beziehen, und zwar anscheinend nur wegen der zu umständlichen Formalität der rituellen Vereitung.

Von den früheren 15 autokephalen Kirchen sind infolge der politisch-geographischen Umgestaltung seit dem Weltkriege die von Siebenbürgen, Montenegro und die österreichischen (Dalmatien-Bukowina) entfallen; die frühere serbische Kirche ist heute diejenige Jugoslawiens. Anderseits sind hinzugekommen je eine selbständige Kirche in Albanien, Polen, Litauen (55 000 Seelen, russisch), Lettland (200 000, davon ⅔ russisch), Estland (200 000, davon ¼ russisch, Finnland (60 000), ferner zwei selbständige Kirchen in Rußland, und in der Ukraine gar drei nebeneinander (s. u. Sp. 794), so daß man gegenwärtig 21 autokephale Kirchen zu zählen hat, die in erster Linie national bestimmt sind (¶ Kirchenverfassung: V, 1).

Die bedeutendste Ausnahme von der Regel nationaler Bestimmtheit macht a) der Patriarchat von ¶ Konstantinopel (s. oben), im Mittelalter und beim Anbruch der Neuzeit der größte orthodoxe Kirchenkomplex, der, auch nachdem ¶ Rußland 1589 einen eigenen Patriarchat erhalten hatte (s. g), noch immer die Großgebiete der europäischen und asiatischen Türkei umfaßte, bis dieselben, namentlich die ersteren, nach und nach sich verselbständigten. Die kirchliche Oberhoheit dieses Stuhles war unberührt geblieben durch die Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mohammed II 1453 (¶ Byzanz, 4a; ¶ Türkei), weil dieser den damaligen Patriarchen ¶ Gennadius zum Vezier und zum Pascha aller orthodoxen Untertanen seiner Krone ernannte. Gleichwohl blieb das Verhältnis von Staat und Kirche unklar (¶ Griechenland, 2). Obwohl besonders die Fanarioten (die griechische Geburts- und Amtsaristokratie Konstantinopels) durch den Patriarchen Samuel Einfluß zu gewinnen suchten, ist es ihm so wenig wie Gregor V, der seine freiheitlichen Ideen sogar 1821 mit dem Tode büßen mußte, gelungen, die Patriarchenwahl der Gemeinde zuzuweisen. Erst Gregor VI (1835—40 und 1867—71) erlebte bessere Aussichten, und 1856 stellte das Staatsgrundgesetz eine Kirchenverfassung in Aussicht, die vier Jahre danach bestätigt wurde; das Hatti Humajun von 1856 erklärte den Partriarchen nicht nur zum geistlichen, sondern auch zum bürgerlichen Richter aller Christen des türkischen Reiches. Nach dem Weltkriege hat dieser Patriarchat seine geographische Ausdehnung ganz verloren, teils durch Zerschlagung der Türkei, teils durch die Räumung der türkischen Gebiete von den orthodoxen Christen infolge der türkischen Christenverfolgung von 1922. Der Patriarch selbst wurde 1925 ausgewiesen; jedoch mußte ihm die Türkei auf Intervention der abendländischen Großmächte den Sitz in Konstantinopel wieder genehmigen. Die athenische Regierung hat ihm die kirchliche Oberhoheit über die neugriechischen Gebiete (Mazedonien) und über den ¶ Athos überlassen, in Achtung seiner „Oekumenizität". — b) Der Patriarchat von ¶ Alexandria ist nach altkirchlicher Ueberlieferung der nächste an Rang (¶ Kirchenverfassung: I, 8. 11; ¶ Aegypten: IV, 1). Faktisch war aber sein Höhepunkt schon 431 unter ¶ Cyrill auf dem Konzil zu Ephesus erreicht. Seitdem 640 Omar Aegypten erobert hatte, nahm die O.-A. K. Aegyptens an dem allgemeinen Niedergang des Landes teil, und als 1517 das Land unter türkische Herrschaft kam, wurde es nicht besser. Zwei Jahrhunderte lang betraten die für Alexandrien ernannten Patriarchen wegen der mißlichen politischen Verhältnisse kaum ihr Land, sondern blieben in Konstantinopel. Erst die kräftige Hand Mehemed Alis (1805—49; ¶ Aegypten: V, 1) schaffte in der Politik Wandel und gab dadurch der O.-A. K. ihre Patriarchen zurück. — c) Der Patriarchat von ¶ Antiochia (¶ Kirchenverfassung: I, 11; ¶ Syrien) hat seit dem Mittelalter eine ununterbrochene Geschichte von Schismen zu verzeichnen. Neuerdings ist es um nichts besser geworden, weil griechische und arabische Nationalität in ständiger Fehde liegen. Sitz: Damaskus. — d) Der Patriarchat von ¶ Jerusalem (¶ Kirchenverfassung: I, 11; ¶ Palästina: I) unterscheidet sich von den übrigen vorteilhaft durch die Länge der Regierungszeiten seiner Stuhlinhaber. Nach fast 500 jähriger Unterdrückung durch Araber und Mameluken eroberte 1517 Sultan Selim die hl. Stadt; die Zahl der Orthodoxen ist seitdem gering. — e) Die Kirche vom Sinai umfaßt nur das Kloster auf dem Sinaiberge selbst (¶ Sinai, Kloster). Sein Abt führt seit dem 10. Jhd. den Titel Erzbischof. Da sich die Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem um die Oberhoheit über dieses Kloster stritten, so erklärte 1575 eine Synode in Konstantinopel das Kloster für eine autokephale Kirche. — f) Die Kirche von ¶ Cypern ist schon seit dem dritten ökumenischen Konzil (431) autokephal. Durch die englische Schutzherrschaft (seit 1878) wurde nichts geändert. Die Leitung hat nach langjährigem Streit der Erzbischof von Paphos in Händen, wofür der Bischof von Kyrenia den Titel Metropolit ad personam erhielt. — g) Die Kirche ¶ Rußlands ist seit 1589 selbständig. Damals weihte der ökumenische Patriarch ¶ Jeremias II den Metropoliten Hiob von ¶ Moskau zum Patriarchen. Zar Peter d. Gr. besetzte dann den 1700 erledigten Stuhl nicht wieder, sondern setzte zunächst einen Exarchen ein, seit 1721 den „allerheiligsten dirigierenden Synod" mit dem Sitz in Petersburg und erklärte sich selbst zum Haupt und Patriarchen, der die geistlichen wie weltlichen Mitglieder des Synods ernennt, dessen Geschäfte der weltliche Oberprokurator führt. Nach Erstürmung des Kreml durch die Rotgardisten, Beschlagnahme aller kirchlichen Schätze durch die Sowjets 1921 und Festsetzung des greisen Patriarchen ¶ Tichon im Don-Kloster bei Moskau entstand die „Kirche der Lebendigen" oder „Erneute Kirche" als die religiöse Stütze des Bolschewismus. Nach Befreiung Tichons erstarkte die offizielle Kirche sehr (etwa 75 Mill.), erlangte das Uebergewicht, sieht aber neben sich die Kirche der „Lebendigen" (etwa 25 Mill.), sowie die drei ukrainisch-orthodoxen Kirchengruppen (¶ Ukraine). — h) Die Kirche ¶ Griechenlands (etwa 5 Mill.) datiert ihre Selbständigkeit seit der politischen Unabhängigkeit des Landes. Sie wurde 1833 zu Nauplia für autokephal erklärt. An ihrer Spitze steht nach dem 1852 bestätigten Kirchengesetz der Metropolit

von Athen, ihm zur Seite eine ständige hl. Synode. — i) Die Kirche des Königreichs ¶ Bulgarien (etwa 5 Mill.) gilt seit 10. März 1870 als Autokephalkirche. Als der ökumenische Patriarch den 1872 eingesetzten „Exarchen" exkommunizierte und die neue Kirche für schismatisch erklärte, war der Bruch in jeder Form besiegelt. Neuerdings steht der Erzbischof von Sofia an der Spitze dieser Kirche. — k) Die Kirche des Königreichs ¶ Rumänien, der nach dem Weltkrieg von Rußland Beßarabien und von Bulgarien Süddobrudscha zugeschlagen wurden (im ganzen 13 Mill.), hat sich erst 1882 selbständig gemacht, indem sie den Bruch mit dem Konstantinopler Patriarchat durch eigene Bereitung des Myron vollzog. Dem ökumenischen Patriarchen blieb nichts übrig, als 1885 seine Zustimmung zu erteilen. An der Spitze steht der Metropolit von der Ungro-Walachei (Bukarest), der seit 1925 den Titel Patriarch führt. — l) Die orthodoxe Kirche des serbo-kroatisch-slowenischen Königreichs (Jugoslawien, etwa 6 Mill.; ¶ Serbien) ist die Nachfolgerin der Kirche des Königreichs Serbien. Diese war aus dem Patriarchat von Ipek (seit etwa 1340) hervorgegangen, das zwar 1766 Konstantinopel kirchlich einverleibt, aber 1879, ein Jahr nach der politischen Verselbständigung Serbiens, wieder autokephal geworden war. Sie hat gegenwärtig die Kirche von Montenegro und Teile der von Karlowitz mit diesem alten Patriarchatsitze selbst in sich aufgenommen. An ihrer Spitze steht seit 1920 der Patriarch in Belgrad (¶ Kirchenverfassung: V, 3c). — m) Die orthodoxe Kirche in ¶ Albanien hat sich nach dem Weltkriege eine selbständige Verwaltung gegeben. — Desgleichen n) die in ¶ Polen, deren Angehörige meist russischer Abkunft sind. Im übrigen vgl. die Sp. 793 gegebene Uebersicht, sowie die einzelnen Länderartikel.

2. Für die Beurteilung der Auffassung des Christentums in der O.-A. K. ist zu beachten, daß die Trennung zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche sich zunächst ohne jede Betonung eines dogmatischen Unterschieds vollzogen hatte. Es waren vielmehr Machtfragen und Eifersüchteleien, die den ersten Anstoß zur Trennung gaben. Hierbei fiel das Ansehen ins Gewicht, das sich der Papst als Nachfolger auf dem Stuhle Petri zuschrieb, und kraft dessen er auch gegen den 28. Kanon von Chalcedon, der den römischen Papst und den byzantinischen Patriarchen einander gleichstellte (¶ Kirchenverfassung: I, 11), protestierte in dem Sinn, daß es neben dem einen und einzigen Rom kein „Neu-Rom" geben könne; eben jenen Kanon proklamierten die Griechen aber wiederum auf dem Konzil vom Jahre 692 (II. Trullanum). Sie kehrten gleichzeitig Abweichungen der Sitte und des Ritus hervor, verwarfen z. B. entgegen der römischen Gepflogenheit die Ehelosigkeit des niederen Klerus (¶ Zölibat), ebenso das ¶ Fasten (: II, 2b) an den Sonnabenden der Quadragesima und die Abbildung Christi in Lammesgestalt, beanstandeten später im Streit zwischen Papst ¶ Nikolaus I und ¶ Photius auch die Sitte des Bartrasierens, die Trennung von Taufe und ¶ Firmung und das „Filioque" (¶ Nicäno-Konstantinopolitanum; ¶ Geist: IV, 1b). Die Stellung zu diesem Dogma war zunächst der einzige dogmatische Streitpunkt zwischen den beiden großen Teilen der Christenheit (s. 3). Der definitive Bruch ist 1054 vollzogen worden (¶ Byzanz, 1a; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 3b).

Trotz der Zersplitterung in die autokephalen Kirchen empfindet sich die O.-A. K. als Einheit. In dieser Hinsicht ist ein Vergleich mit dem ¶ Protestantismus möglich. So wenig wie dieser ist sie einheitlich geleitet, und so gewiß wie dieser kennt und bekennt sie ihre innerliche geistige Einheit. Doch ist das Einheitsbewußtsein von anderen Faktoren getragen als im Protestantismus: nämlich von der Gleichförmigkeit des Kultus, der gottesdienstlichen Uebung, und dem hierurgischen Charakter der Kirche (vgl. unten 4). Die Kirche ist dem orthodoxen Christen Gegenstand des Glaubens a) in dem Sinn der mystischen Gemeinschaft der sichtbaren, aus Guten und Bösen gemischten Gemeinde mit derjenigen der Verklärten und auch der Engel, b) in dem Sinn, daß die Kirche auf Erden den Schatz der göttlichen Heilkräfte besitzt, der ihr von Christus geschenkt wird. Die äußerliche Zugehörigkeit zu der die Mysterien und den liturgischen Kultus verwaltenden priesterlichen Anstalt ist in allen Teilen der O.-A. K. dieselbe, und das macht ihre Einheit aus. Daher gibt es auch in dieser Kirche grundsätzlich so wenig wie in der römischen ein „unkirchliches Christentum", und alle Sektierer werden, sobald sie in die Oeffentlichkeit treten, von der Kirchenleitung verfolgt (¶ Kairis, ¶ Laskaratos, ¶ Makrakis). Nur in der russischen Kirche ist es einigen von großen Verbänden geteilten und durch massenhafte Erhebung getragenen Abweichungen ritueller Art, indem sie gerade das Moment der Altertümlichkeit für sich geltend machen, gelungen, sich zu erhalten (¶ Russische Sekten). Alle irgendwie den „Lateinern" oder dem Protestantismus zuneigenden Bestrebungen hat die O.-A. K. sofort unterdrückt. Daher führten Verhandlungen wie die der Tübinger Theologen mit ¶ Jeremias II oder die relative Weitherzigkeit eines Cyrill ¶ Lukaris nur zur Versteifung des einmal gegebenen Systems. Demgegenüber müssen allerdings die freundschaftlichen Beziehungen sehr auffallen, die seit Jahrzehnten mit den ¶ Altkatholiken (: 4) und der ¶ Anglikanischen Kirche (¶ Anglokatholizismus) unterhalten werden, wie sich die O.-A. K. auch im Gegensatz zur römisch-kath. Kirche an den ¶ Einigungsbestrebungen (: III) der Gegenwart Hand in Hand mit den protestantischen Kirchen beteiligt. Der teilweise fühlbar gewordene Hunger nach religiöser Erbauung hat auch vielfach in Stätten griechischer Zunge zur Einführung sonntäglicher Predigtgottesdienste nach evg. Vorbild geführt. Ja, es sind kleine Einzelgemeinden als „hellenische evg. Kirchen" aufgetreten in Piräus, Patras, Larissa usw., und es mehren sich in den verschiedenen orthodoxen Zentren die Vereine zur Pflege religiösen Lebens und des Religionsunterrichtes (vgl. ¶ Makrakis). Alle diese Bewegungen aber, die wohl zeigen, daß der offizielle Ton der Kirche nicht allen Laien Genüge bietet, ändern nichts an der Gesamthaltung der Kirche und haben bisher nicht zu durchgreifenden Maßnahmen geführt.

3. Wenn auch während der Periode der Abgrenzung der O.-A. K. gegen den Westen die beiderseitigen Machtansprüche das eigentlich trennende Moment abgaben und die dogmatischen Unterschiede mehr gesucht und gewaltsam vorgeschoben wurden (s. 2), so ist doch die ganze Anschauungsweise der O.-A. K. eine andersartige und war es schon in jener Zeit. Das zeigt sich trotz der beiderseits sehr ähnlichen Betonung von Hl. Schrift und Tradition doch schon an der Stellung und Wertschätzung dieser beiden Größen. Am gleichmäßigsten ist in beiden kath. Kirchen die Autorität der Hl. Schrift festgesetzt und gehandhabt. Das AT gilt, wie im römischen Katholizismus, einschließlich der ¶ Apokryphen und wird gebraucht nach dem Text der Septuaginta (¶ Bibelübersetzungen: I), das NT im altgriechischen Text. Ein

¶ Bibelverbot für den Laien besteht nicht, wohl aber eine praktische Entziehung oder starke Einschränkung des Gebrauchs der Bibel, insofern sich die Kirche energisch gegen jede Uebersetzung in den neugriechischen Dialekt sträubt, wiewohl die alte Sprache vom Volk nicht mehr hinreichend verstanden wird (¶ Bibelübersetzungen: V, 3g). Die Autorität der in den Beschlüssen der sieben ökumenischen ¶ Konzilien (325, 381, 431, 451, 553, 681, 787) und in den Kirchenvätern erblickten ¶ Tradition (: III) ist zumindest nicht geringer. Wenn auch in neuerer Zeit bei griechischen wie russischen Theologen wieder mehr Verständnis dafür vorhanden ist, daß eine christliche Lehrweise im Geiste der Bibel gegründet sein muß, so gilt doch ein Zwiespalt zwischen einem Satze eines ökumenischen Konzilsdekrets und einem Worte der Hl. Schrift für ausgeschlossen, also daß faktisch die Konzilstheologie der Bibel übergeordnet ist. Nun aber ist die Tradition in der O.-A. K. viel geringer an Umfang als in der römisch-kath. Kirche. Da in der Kirche Griechenlands und Kleinasiens vom 7. Jhd. an der spekulative Zug theologischen Denkens und Formulierens nachließ und, insoweit er tätig blieb, sich weit weniger die Durcharbeitung dogmatischer Lehrpunkte als die Fragen der ¶ Mystik (: V A) angelegen sein ließ, so greift die Tradition dieser Kirche weniger in die Einzelheiten der Lehre hinein. Insofern — könnte man sagen — ist in dieser Kirche dem theologischen Denken, trotz der Bindung an die altkirchliche Tradition, mehr Bewegungsfreiheit gelassen. Auch die Folgezeit hat zumeist keine verbindlichen Normen für die einzelnen dogmatischen Punkte schaffen wollen, obwohl man neuere Bekenntnisse kennt (¶ Gennadius II; ¶ Mogilas; ¶ Dositheos; ¶ Metrophanes Kritopulos). Aber keines dieser Bekenntnisse spielt auch nur entfernt die Rolle wie etwa die neueren Symbole der abendländischen Kirchen; sondern man kann trotz ihrer Existenz sagen, daß das ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum (nicht das ¶ Apostolikum) das einzige Symbol der O.-A. K. ist. Noch heute erklärt die O.-A. K. demgemäß, daß sie über dies oder jenes nicht formulieren könne oder wolle, weil die ältere Kirche es nicht getan habe. Gerade hierin aber macht sich anderseits der durch die alte Zeit bedingte und starr festgelegte Charakter der Kirche bemerkbar. Während der Katholizismus den Begriff der Tradition möglichst elastisch zu fassen sich bemüht hat (¶ Tradition: III; ¶ Katholizismus: I, 3a) und durch das ex cathedra gesprochene Wort eines Papstes sich selbst ergänzen und neu auslegen kann (¶ Infallibilität), hat sich die O.-A. K. diese Möglichkeit nicht offen gehalten. — Katechismen sind in der O.-A. K. jüngeren Datums und zwar zunächst russisch; die ¶ Platons und ¶ Philarets von Moskau sind die Grundlagen des offiziellen russischen Katechismus von 1839.

Die grundsätzliche Eigenart der O.-A. K. beruht darin, daß sie diejenige Auffassung des Christentums unverändert zu bewahren sucht, die zu Anfang des 2. Jhd.s von den ersten Theologen der Kirche, vor allem von ¶ Ignatius von Antiochia gefunden worden ist. Oder von der westlichen Entwicklung her angeschaut: die Gestaltung der orientalischen Auffassung hängt damit zusammen, daß die O.-A. K. keinen die Tradition vertiefenden und umbildenden ¶ Augustin gehabt hat. Sie hatte auch nicht nötig, aus einer Gefahr rechtlicher Verbildung der Religion herausgerissen zu werden durch eine Annäherung an Paulus, was gleichfalls im Westen Augustin vollbracht hat. Sie hat die Wendung zum Paulinismus nicht verstanden und daher auch nicht den Gegensatz von Sünde und Gnade (¶ Prädestination: II; ¶ Rechtfertigung: II) zur zentralen Darbietung des Heiles verwendet. Demgemäß kennt die O.-A. K. den Begriff der Erbsünde eigentlich nicht (erst neuere Theologen haben ihn dort eingeführt), und sie betont stark die natürliche Freiheit des Menschen zum Guten (¶ Willensfreiheit, ¶ Urstand: II). Die urchristliche ¶ Eschatologie (: III. IV) mit der Idee der im Jenseits und über das Gericht hinweg zu erwartenden Seligkeit wurde sehr bald preisgegeben und das Heil statt dessen ins Diesseits verlegt. Das heißt: wenn auch selbstverständlich der Gedanke der ewigen Seligkeit nicht beseitigt ist, so ist das Gefüge des Heilsgedankens ohne jene abgeschlossen. Die Christologie erlitt durch die der O.-A. K. aufgedrungene Annahme der römischen Zweinaturenlehre (¶ Christologie: II, 3c; 4a) einen Bruch, der alsbald dazu führte, daß die O.-A. K. sich von der ihr in dieser Form nicht zusagenden christologischen Spekulation abwendete und die Formeln der Konzilien zwar ungeändert, aber theologisch eigentlich unbeachtet ließ. Das ¶ Abendmahl (: II, 2c) gilt als Medizin für Unsterblichkeit und Vergottung, somit in erster Linie als das „die Gemeinschaft des Göttlichen" vermittelnde Mahl. Der Gedanke des ¶ Opfers (: IV) trat mehr und mehr zurück, so daß das Brot wie auch die ganze Handlung „Opfer" vorwiegend in dem Sinne genannt wird, daß die Gemeinde das Brot und sich selbst darbringt; der Gedanke an Wiederholung des Golgathaopfers steht hier an zweiter Stelle und hat gegenüber Genuß und Kontemplation keine selbständige Bedeutung mehr. So entstand die Mystagogie (¶ Mystagogische Theologie), für die das begriffliche Schema der Konzilien ebensowenig Wert hat wie die Geschichte. Zum Teil macht sich in dieser Wandlung gewiß die Reaktion der persönlichen Religion gegen die Herrschaft des begriffsmäßigen Dogmas bemerkbar. Allein es ist keineswegs die vertrauende Hinwendung des evg. Heilsglaubens (¶ Glaube: V), die diese Reaktion trägt. Dieser Heilsglaube ist vielmehr mystagogisch hinübergeleitet zu einem ästhetischen Schauen, zum Anschauen der dramatischen Darstellung von Menschwerdung, Opferung und Auferstehung des Heilandes. Durch diese drei Akte erscheint nach der Liturgie (vgl. unten 4) das Heil für die Menschheit verwirklicht; genauer sind es nur die Menschwerdung und die Auferstehung, worin die Offenbarung Gottes geschehen, während dem Kreuzestode des Herrn keine eigentlich dogmatische Bedeutung zukommt. Ja überhaupt läßt sich nach der Auffassung der O.-A. K. nicht von einem Heilswerk Christi sprechen. Auch Menschwerdung und Auferstehung kommen als historische ¶ Heilstatsachen insofern in Betracht, als jene das Herabkommen göttlichen Lebens und diese den Aufgang des wahren Lichts aus der Höhe bedeutet und der Mensch nunmehr das hyperphysische Sein und Licht aus den kultischen Akten, in denen sich jenes erstmalige, prinzipielle Irdischwerden des Himmlischen wiederholt, in sich hineinnehmen kann. — Die Gottesidee (¶ Gottesglaube: IV, 1c) betont daher vor allem die strenge Geschiedenheit Gottes von der Welt. Der Gedanke einer göttlichen ¶ Immanenz ist völlig ausgeschlossen, und das innige Gott-Weltverhältnis, wie es Jesus im Auge hatte, kann nicht erfaßt werden. Damit hängt zusammen, daß der rein transzendente Gott in erster Linie „unaussprechlich" genannt wird; Gipfelpunkt der Gotteslehre ist also

folgerichtig das unaussprechliche Geheimnis der Trinität. Wiederum aus diesem Grunde hat sich die orientalische Lehrbildung nicht dieselbe Mühe wie die abendländische gegeben, um das Verhältnis der drei göttlichen „Personen" oder Hypostasen zu klären resp. für die religiöse Anschauung annehmbar zu machen. Vielmehr wird das Wort des ¶ Gregor von Nyssa beachtet, nach dem das Paradiesesverbot des Erkenntnisbaumes als Verbot über Gott nachzudenken verstanden wird. Daher ist in der Lehre der O.-A. K. von der ¶ Dreieinigkeit (: III, 1) die bekannte Härte dieser Lehre am auffallendsten, die Ungleichheit der drei Personen. — Die Siebenzahl der ¶ Sakramente (griech. Mysterien) ist seit dem Unionskonzil von Florenz (1439) angenommen, nachdem man mit ¶ Johannes Damaszenus lange nur Taufe, Chrisma und Abendmahl als Mysterien aufgefaßt hatte. In dem Bekenntnis des ¶ Dositheos ist die Siebenzahl als gemeinsame kath. Lehre dargestellt. Die ¶ Taufe ist mit dem zweiten Sakrament, dem ¶ Chrisma, unmittelbar verbunden, indem erstere in ihrer Wirkung negativ als geistliche Reinigung, letzteres positiv als Ausrüstung zum heiligen Leben aufgefaßt wird. Da das Chrisma an der Stelle der röm.-kath. ¶ Firmung oder der evg. ¶ Konfirmation steht, so fehlt nun in der O.-A. K. ein Akt, durch den dem mündigen Christen die Zugehörigkeit zur Kirche zum Bewußtsein gebracht wird. Das Abendmahl ist ausnahmsweise auch Kindern zugänglich (¶ Kinderkommunion) und gilt als das heiligste aller Mysterien; römischer Einfluß hat der O.-A. K. zwar z. B. die Vorstellung der Transsubstantiation (¶ Abendmahl: II, 2c) gebracht (zugestanden im Bekenntnis des ¶ Dositheos; gleichwohl in der Regel verneint); aber sie hat anderseits im Gegensatz zur römisch-kath. ¶ Kelchentziehung am Laienkelch und am Gebrauch gesäuerten Brotes (gegen die ¶ Azymiten) festgehalten. Im Bußsakrament stimmt die O.-A. K. mit der römischen in der Forderung der Ohrenbeichte überein, kennt aber die römische Lehre von den nach Erlaß der ewigen Strafen bleibenden zeitlichen Strafen und den daher nötigen Satisfaktionen nicht; als Beichtväter erfreuen sich die Mönche eines großen Rufes (¶ Bußwesen: II, 2 b). Die 5.—7. Stelle unter den Mysterien nehmen ¶ Oelung (aber nicht in erster Linie als Sterbesakrament), Priesterweihe (¶ Ordination; siehe auch unten 5) und ¶ Trauung ein.

4. Der Kultus in der O.-A. K. ist in der Hauptsache Leistung der Priesterschaft, von der an einer Stadtkirche mindestens zwei, Presbyter und Diakon, amtieren. Die Vorstellung, daß der Geistliche Vertreter der Gemeinde vor Gott sei, kommt, wennschon mehr als im römisch-kath. Kultus, immerhin nur wenig zum Ausdruck. Er bringt im Namen der Gemeinde das in Brot und Wein bestehend gedachte Opfer derselben dar; er spricht im Namen der Gemeinde das Sündenbekenntnis. Aber im übrigen ist der Gottesdienst mysteriös gehalten, und nicht nur große Abschnitte der Handlung, sondern auch mehrere von der Gemeinde gesprochene Gebete sind der Wahrnehmung der Laien ganz entzogen und werden ausdrücklich als „mystisch" bezeichnet. Sofern der Priester auch dabei zuweilen im Namen der Gemeinde handelt oder spricht, tut er es ohne deren Mitbeteiligung. — Ueberhaupt ist schon durch die Form des Kirchengebäudes (¶ Altchristliche Kunst, 10) auf eine grundsätzliche Trennung von Gemeinde und Geistlichen, von einfacher mit der Gemeinde zu betender Litanei und heiliger, vor der Gemeinde zumeist verborgener liturgischer Handlung hingedeutet. Die ¶ Bilderwand (τὸ εἰκονοστάσιον) scheidet das Schiff (ναός) vom Heiligen (βῆμα; syrisch wima), in dem der ¶ Altar (: III, 1) steht; das Gitter der Bilderwand ist fast während der ganzen Feier mit den Vorhängen bedeckt, die der Gemeinde den Einblick in den Altarraum wehren. Da die Gemeinde während der 2—3 Stunden dauernden Feier stehen soll, hat das Schiff keine Bänke, sondern nur für schwache Leute an den Seiten Stützgelegenheiten (Stasidien).

Der gewöhnliche Gottesdienst verläuft nach der Liturgie des ¶ Chrysostomus und etwa zehnmal im Jahr nach der des ¶ Basilius (¶ Liturgie: II, 3) und besteht in seiner seit dem 6. Jhd. üblichen Form (¶ Gottesdienst: III, 2 a; ¶ Messe: I, 2) aus drei Teilen, deren letzte zwei, die eigentliche Liturgie (die sogenannte Liturgie der Katechumenen und der Gläubigen), sowohl das Vorbild der römischen Messe wie auch in vielen Gebetsstücken das Urbild protestantischer Gottesdienstordnungen sind. Die liturgischen Texte stehen im Euchologion. — Vorausgeschickt wird der eigentlichen Liturgie als erster Teil die Prosk omidie oder Zubereitung, die auf die Feier der Eucharistie im dritten Teile vorbereitet. Sie ist eine von Priester und Diakon im Wima ausgeführte mysteriöse Handlung, während der die Gemeinde, die daran gar keinen Anteil hat, unter Leitung von Diakon und Chor die Morgenandacht (Matutine) absolviert. Umständliches Zeremoniell mit Einkleidung und kunstgerechter ritueller Zerlegung des Brotes charakterisiert die Herrschaft des Aeußerlichen. Ein wirkliches gesäuertes Brot von Doppelhandgröße wird benützt, auf dem für Maria und die Heiligen Teile bezeichnet sind, in denen ihre Anteilnahme am Gottesdienst vorgestellt wird, und dessen Mittelfeld durch die Inschrift „Jesus Christus siegt" als das „Lamm Gottes" bestimmt ist. Die Liturgie der Katechumenen enthält, von zahlreichen Gebeten und Gesängen umrahmt, den „kleinen Einzug", d. i. die Prozession von Klerus und Meßbediensteten mit dem Evangelienbuch durch den Gemeinderaum, und die Schriftlesungen. Die Liturgie der Gläubigen, die ihren Namen davon erhielt, daß in alter Zeit an ihr kein Ungetaufter und kein Taufkandidat (Katechumene) teilnehmen durfte (daher noch heute eingeleitet mit dem Ruf: „Geht hinaus, ihr Katechumenen! Keiner der Katechumenen!") hat als erstes Hauptstück den „großen Einzug", nämlich der Abendmahlselemente, die von Priester und Diakon in stattlicher Prozession durch die Gemeinde getragen werden. Ihr zweites Hauptstück ist die Verwandlung der Elemente, die Zerteilung des „Lammes" mittels der hl. ¶ Lanze, Mischung des Weines mit warmem Wasser und Kommunion, zuerst des Priesters, dann der Gemeindeglieder, denen die Mischung aus beiden Elementen in Form eines Breies mit dem Löffel gereicht wird. — Für die große Fastenzeit vor Ostern (¶ Fasten: II, 2 b), in der auch an Wochentagen Liturgie gefeiert wird, ist eine der Trauerstimmung entsprechend abgekürzte „Liturgie der vorgeweihten Gaben" ohne Proskomidie in Gebrauch, für welche die Verwandlung des mit Wein getränkten Brotes in der voraufgegangenen sonntäglichen Feier vorgenommen war. — An diesem ganzen Kultus ist die Gemeinde nur durch Responsorien und durch Singen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers direkt beteiligt. Predigt begegnet nur vereinzelt (¶ Makrakis). Da aber in der darstellend-kultlichen Handlung das Eintreten der Erlösungskräfte in die Gemeinde empfunden wird, erfährt der Fromme starke Erregung.

Die mystische Schauung von Vorgängen, in denen er das Göttliche gegenwärtig und nahend weiß (¶ Mystik: V A), bietet ihm himmlische Speise. Alles, was Gegenstand des Glaubens ist, wird ihm durch die priesterliche Veranstaltung, die Hierurgie, sinnenfällig und symbolisch vorgestellt in knapper Wiederholung der „Heilsgeschichte". Auf die symbolisierten Momente oder auf das gottmenschliche Drama erstreckt sich daher der schauende, ästhetisch genießende Glaube des frommen Orthodoxen; auf das Jesuskind und den Auferstandenen bezieht sich seine Anbetung.

Die Feste des ¶ Kirchenjahres (: 3, Sp. 912), das vom 1. September an rechnet, zerfallen in bewegliche und unbewegliche. Die Daten der unbeweglichen bestimmen sich größtenteils nach ¶ Weihnachten (25. Dezember), die der beweglichen nach ¶ Ostern. In der dem Auferstehungsfeste vorhergehenden „großen Woche" gipfelt die Frömmigkeitsübung. Jeder Tag hat hier seine besondere Bedeutung und Feier. Der „große Donnerstag" ist durch die ¶ Fußwaschung ausgezeichnet, der „große Freitag" (¶ Karfreitag) dadurch, daß keine Liturgie abgehalten, hingegen in der Vesper die Grablegung dramatisch dargestellt wird (¶ Grab, hlg., 3). Am „großen Sabbath" findet nachmittags in Jerusalem das Fest des hl. Feuers statt, wobei der im „Grabe Christi" befindliche Patriarch das Feuer hinausreicht (¶ Jerusalem: III, 3). Zu den kleineren Festen vgl. ¶ Kreuzesfeste, ¶ Marienfeste.

5. Außerhalb des offiziellen Kultus hält sich der orthodoxe Christ mit seiner Frömmigkeit an das Priestertum (die Hierurgie) und an die Darstellung des Gottmenschlichen in den Bildern. Der Priester (s. oben 4) genießt als solcher eine große Verehrung. Nicht zwar, als käme ihm wie nach römischer Auffassung kraft der Priesterweihe (¶ Ordination) ein bestimmter Grad von Heiligkeit zu, oder als könnte von ihm Heilskraft ausströmen. Aber wichtig ist, daß der evg. Gedanke des allgemeinen Priestertums keine Stelle hat, sondern die priesterliche Verwaltung der Sakramente die unerläßliche Bedingung dafür ist, daß die Menschen das Heil gewinnen. Dementsprechend ist allerdings der Priester als notwendiger Heilsvermittler anzusehen; doch wird seiner Person kein mysteriöser Vorzug (kein character indelebilis) zuerkannt. Die Bilder genießen seit alter Zeit (¶ Bilder: III) eine „relative Anbetung", sofern sie Darstellungen vom Gottmenschen selbst oder von besonders gottverwandten Menschen sind, also „Bilder von göttlichen Ebenbildern". Der Orthodoxe legt in die Ehrfurcht, mit der er einem hl. Bilde naht und es küßt, die Erwartung, der Heilsquelle näher zu sein. Wie es aber, außer vereinzelten und offiziell nur ungern zugestandenen wunderwirkenden ¶ Marienbildern keine wundertätigen Bilder gibt, so werden auch von den Heiligen keine Wunder erwartet, außer in dem von der offiziellen Kirche nicht gepflegten, freilich auch wohl nicht scharf genug zurückgewiesenen Aberglauben der unteren Volksschichten. Ueberhaupt nimmt die ¶ Heiligenverehrung in der O.-A. K. nicht die Form an, wie in der kath. Kirche des Westens. Wohl aber haben die Heiligen ihren inoffiziellen Platz. Einiger außerordentlicher Heiliger wird in besonderen kirchlichen Feiern gedacht, und jeden Tag singt der Priester in der Matutine für die zwei oder drei Hauptheiligen des Tages Lieder. Vor allem aber kennt der orthodoxe Glaube die „Gemeinschaft der Heiligen" als die Gemeinde der Verstorbenen, mit denen die irdische Gemeinde in Gebetsgemeinschaft steht, und die an der liturgischen Feier teilnehmen, die Gebete der Kirche verstärkend. Fast maßlos aber erscheint uns die Verehrung der „allheiligen Maria", der Panhagia, der viele Feste (¶ Marienfeste) gewidmet sind, und die bei jeder gottesdienstlichen Feier mit überschwenglichen Hymnen (Theotokien) als „Gottesgebärerin" besungen wird (¶ Marienverehrung, 1. 2). In diesem Punkte gibt die griechische Kirche der römischen nichts nach, ausgenommen, daß sie nicht die subtilen dogmatischen Bestimmungen auf die Maria übertragen hat, was aber mit dem oben besprochenen altzeitlichen Mangel einer ausgeführten Dogmatik überhaupt zusammenhängt.

Die fromme Regelung des bürgerlichen Lebens geschieht vornehmlich durch die Fastenvorschriften (¶ Fasten: II); neben dem Fastengebote kennt man acht andere ¶ Kirchengebote, die das Mindestmaß des von jedem zu Leistenden nennen und der Religion und Kirche ihren Platz im Volksleben sichern. Daß die ¶ Askese (: IV) auf dem Boden der O.-A. K. nicht die Bedeutung hat wie im römischen Katholizismus, kann um so mehr befremden, als ja der Orient der Ausgangspunkt der christlichen Askese und der Mönchsidee gewesen ist (¶ Mönchtum: II, 1. 2). Es erklärt sich vor allem aus einer stärkeren Weltbejahung, die ihrerseits teils mit der Verschiebung des Heilsgedankens ins Diesseits und der mysteriösen Verklärung des Menschen und der ganzen Weltlichkeit, teils mit der Ansicht vom Menschen als frei wollender Persönlichkeit zusammenhängt. Diese Erscheinung liegt offenbar auf derselben Linie wie die Ablehnung des Priesterzölibats (¶ Zölibat), und es ist eine Inkonsequenz, wenn der Zölibat für die höhere Geistlichkeit, die Hierarchie, gefordert wird. In dieser Stellung zum Mönchsgedanken zeigt sich ein fundamentaler Unterschied der O.-A. K. von der römischen. Der moderne Orthodoxe kann den Gedanken nicht vollziehen, daß das Leben in der Welt als solches böse sei. In diesem Sinne ist es auch konsequent, wenn die O.-A. K. die Eheschließung nicht als Mysterium vollzieht. Den Mittelpunkt des mönchischen Lebens der griechischen Kirche bildeten lange Zeit die ¶ Athos-Klöster. Außer der mönchischen Kontemplation finden hier auch heute noch Kunst und Wissenschaft ihre Pflege; als wissenschaftlicher Mittelpunkt war 1749 die mit Unterstützung des Patriarchats begründete „Athosakademie" des Klosters Watopedi (1753—59 von Eugenius ¶ Bulgaris geleitet) gedacht.

Wilh. Gaß: Symbolik der griechischen Kirche, 1872; — Ferd. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892; — Derſ.: Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart, 1909; — Derſ.: Orientalische Kirche (RE³ XIV, S. 436 ff; XXIV, S. 293 f); — Friedr. Loofs: Symbolik oder christliche Konfessionskunde I, 1902; — Nik. v. Arseniew: Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben, 1926; — Diomedes Kyriakos: Geschichte der orientalischen Kirchen, 1902; — Karl Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902; — A. Kürh: Die gegenwärtige Lage der orthodoxen Kirchen des Ostens (IKZ 1925, S. 145 ff); — Alexios v. Maltzew: Liturgikon („Sluschebnik"). Die Liturgien der O.-kath. Kirche des Morgenlandes, 1902; — Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904; — A. Fortescue: The Orthodox Eastern Church, 1907; — A. Palmieri: Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa I (Prolegomena), 1910; — Nik. v. Arseniew: Ostkirche und Mystik, 1925; — Stefan Zankow: Das orthodoxe Christentum des Ostens, 1928. — Weiteres bei ¶ Kirchenverfassung: V; ¶ Nomokanon; ¶ Liturgie: II. **Beth.**

Orthodoxie, Altprotestantische.

1. Allgemeine Charakteristik; — 2 a. Die Entstehung der a. O.; — 2 b. Der geschichtliche Verlauf; — 2 c. Das orthodoxe theologische System; — 2 d. Die Frömmigkeit der O.

1. a. Das Zeitalter der altprotestantischen O. hat seine religionsgeschichtlichen Parallelen innerhalb wie außerhalb der Christentumsgeschichte in den Erscheinungen, in denen nach Zeiten der Religionsstiftung oder religiöser Reformationen die Bewegung in Ruhe übergegangen ist und die statischen Elemente der Autorität, der Tradition, der festen Institution — wie der Name O. (= Rechtgläubigkeit) unmittelbar besagt, vor allem auf dem Gebiet der Lehre (¶ Dogma; ¶ Lehre, 3; ¶ Bekenntnis: III, 3. 4), aber keineswegs nur auf diesem — die herrschenden geworden sind. Innerhalb des ¶ Protestantismus folgte in jeder der aus der ¶ Reformation des 16. Jhd.s herauswachsenden Kirchenbildungen, im ¶ Luthertum und im Calvinismus (¶ Reformierte Kirche), wie auch in der ¶ Anglikanischen Kirche, und in allen von diesen erfaßten Ländern auf die Reformationsperiode im engeren Sinne solch eine Zeit der O. Als eine die Gesamtstruktur der Gesellschaft bestimmende Größe gehört die O. im wesentlichen dem 16. und 17. Jhd. an. Sie hat als solche bestanden, bis die eigentliche ¶ Neuzeit eine veränderte geistige, soziologische und religiöse Lage schuf, infolge deren die O. auch da, wo sie als kirchliche Erscheinung neben ¶ Pietismus, ¶ Aufklärung und anderen neuzeitlich-religiösen Bewegungen (¶ Neuprotestantismus) fortbestand, doch ein durchaus verändertes Gepräge trug, weil durch die vollzogene oder sich entwickelnde Entkonfessionalisierung von Staat und Kultur (¶ Kirchenverfassung: III, 5 a) wesentliche Glieder aus dem ursprünglichen System ausgebrochen waren. In der klassischen Zeit ihrer Herrschaft war die O. ja keineswegs nur eine innerkirchliche Erscheinung, die die in den Bekenntnissen niedergelegte „reine Lehre" innerhalb jeder der protestantischen Konfessionskirchen als das das ganze religiös-kirchliche Leben regulierende Element pflegte. Ueberall da, wo in Verbindung von Reformation und Politik und Durchführung der Reformation auf territorialer Grundlage (cuius regio eius religio; ¶ Kirchenverfassung: III, 3. 4) geschlossene protestantische Konfessionsstaaten entstanden waren, war vielmehr das gesamte staatliche und kulturelle Leben von der Idee der einheitlichen und reinen Lehre beherrscht, war die ¶ Landeskirche obrigkeitlich geleitet, sicherte die Obrigkeit im Interesse der Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung im Staat mit staatlichen Mitteln die Einheitlichkeit von Religion, Gottesdienst, Lehre, und war die Kultur kirchlich bzw. theologisch gegängelte Kultur geblieben (¶ Kultur: III, 6), trotz grundsätzlicher „Säkularisierung" aller natürlichen Gebiete und Ablehnung jeder Art von Theokratie durch die Reformation. Die klassische O. ist also nicht allein durch ein kirchliches System „reiner Lehre", sondern durch die Herrschaft dieses konfessionellen Staatssystems und des auch orthodoxen Kultursystems charakterisiert, wobei gerade die in Anwendung gebrachten konfessions staatlichen Mittel es waren, die, solange sie angewandt wurden, der orthodox-theologischen Polemik gegen alle Andersgläubigen, Katholiken, anderskonfessionelle Protestanten, „Schwärmer", Wiedertäufer usw., ihre äußere Wirkung sicherten und auch jeden „Individualismus" innerhalb der geschlossenen Konfessionsgemeinschaft des Einzelterritoriums ausschlossen (¶ Individualismus: IV, 6; ¶ Lehrverpflichtung, 2; ¶ Toleranz). Wo diese Einheit von orthodoxem Kirchen-, Staats- und Kultursystem sich zu lösen beginnt, beginnt auch der Auflösungsprozeß der altprotestantischen O.

1. b. Das Urteil über die Periode der O. ist in der Folgezeit zunächst durchaus durch die kirchliche und theologische Stellung, die der Urteilende selber einnahm, bedingt gewesen. Im ¶ Pietismus und in der ¶ Aufklärung lautete es völlig negativ. Beiden, wie schon den Mystikern und asketischen Schriftstellern des endenden 16. und beginnenden 17. Jhd.s (¶ Mystik: V C, 3. 4; vgl. unten Sp. 808), zeigte sie nicht genug praktisch-christliches Leben und zuviel scholastische Metaphysik, den aufgeklärten Männern des 18. Jhd.s dazu nicht genug freiheitlichen Geist und Vernunft, so daß man ¶ Lessings Achtung vor der O., wenigstens vor ihrem geschlossenen Systembau, nicht recht begreifen konnte, aber desto begeisterter einstimmte in seinen Ruf nach Befreiung von dem orthodoxen Papsttum und dem orthodoxen Joch des Buchstabens, das doch dem wirklichen Bibelinhalt nicht gerecht geworden sei. Die Beurteilung schlug in das Gegenteil um, als die erste Hälfte des 19. Jhd.s zu den bestimmten konfessionellen Ausprägungen des orthodoxen Zeitalters zurücklenkte (¶ Restauration; ¶ Erweckungsbewegung; ¶ Luthertum: II). Ein wissenschaftlich begründetes Urteil über die O. entstand erst in Reaktion gegen die Repristinationsversuche jener Zeit, obwohl die Abwehrstellung noch lange an unbefangener Würdigung der O. gehindert hat. Einer falschen Ueberschätzung der O. hat unter den Aelteren vor allem A. ¶ Tholuck entscheidend entgegengearbeitet. Er hat in seiner „Vorgeschichte des Rationalismus" „die Lichtseiten an der Kirche des nachreformatorischen Zeitalters bis zum Dreißigjährigen Kriege und die noch dunkleren Schattenseiten" dargelegt; er hat zugleich von der Starrheit der orthodox-scholastischen Kirchenlehre und dem Mangel religiöser Praxis aus den Pietismus als notwendige Reaktion verstehen gelehrt, wie er anderseits die Wurzeln des Rationalismus in der O. des 17. Jhd.s aufzudecken und durch die von ihm gezogenen Verbindungslinien all die verschiedenen Phasen als innerlich notwendige Entwicklungsphasen des Protestantismus nachzuweisen suchte. So war auch eine objektive Würdigung der Zeit der O. möglich. Auf diesem Grunde hat die folgende Forschung weitergearbeitet. Sie hat sich besonders bemüht, einerseits die allgemeinen wissenschaftlichen Voraussetzungen jener Zeit festzustellen und die orthodoxe Dogmatik von diesem Untergrund aus zu verstehen; sie suchte anderseits den evg.-reformatorischen Kräften auch in der ihnen zunächst so unangemessen scheinenden Hülle der orthodoxen Scholastik nachzugehen und zur Beurteilung der O. außer dem Dogma auch die Frömmigkeits äußerungen des religiösen Liedes, der Erbauungsschriftstellerei u. dgl. heranzuziehen.

2. a. Bei der Frage nach der Entstehung der altprotestantischen O. wird man, wenn man hinsichtlich ihrer Betonung der Rechtgläubigkeit und „reinen Lehre" und ihrer allgemeinen Wertung der Uniformität die letzten Quellen aufdecken will, bis auf die Zeit zurückgehen müssen, wo zum Zweck der Abgrenzung gegen Andersdenkende und der Selbstvergewisserung und Fixierung des eigenen Glaubensinhalts die Bekenntnisbildung auf reformatorischem Boden einsetzte und die genuine Reformation in den Prozeß der Kirchenbildung überging, die sich, da die Bemühungen um eine Aufrechterhaltung der christlichen Einheit erfolglos blieben, als Bildung von konfessionellen Sonder-

kirchen mit bestimmten Unterscheidungsmerkmalen in Lehre und Praxis gestalten mußte. Daß man sich von diesen Grundlagen nicht entfernen dürfe, daß man ihre uniforme Durchführung und Aufrechterhaltung in jedem Kirchengebiet sichern und überwachen müsse, — das sind zunächst nichts anderes als Folgerungen aus der Bejahung der Idee der Kirche, mit der die Ideen der Einheit — wenn nun auch in territorial verkürzter Form bejaht — und des Traditionalismus — wenn nun auch in einer gewissen Spannung mit dem grundsätzlichen reformatorischen Biblizismus — überlieferungsmäßig verbunden waren. Die Wirkung dieser Ideen zeigt sich schon in den Anfängen des konfessionellen Spaltungsprozesses der abendländischen Christenheit bei allen Konfessionen in gleicher Weise: bei allen — auch in dem nun als eine Konfession neben anderen stehenden Katholizismus (¶ Tridentinum) — erfolgte eine symbolmäßige Kanonisierung des Eigengutes, mit der sich gleichfalls bei allen (trotz fortbestehender ¶ Einigungsbestrebungen) die exklusive Abschließung gegenüber den anderen Konfessionen, vollzieht und die, wiederum bei allen Konfessionen, als in der Folgezeit allein mögliche Theologie nur die formalistische Bearbeitung des in den Symbolen autoritativ niedergelegten Dogmas übrig läßt. Gerade diese Parallelität des Geschehens in allen Konfessionen weist auf die innerkirchlichen Motive, die als Ausfluß der Kirchenidee auch auf protestantischem Boden zur O. hindrängten, hin, wiewohl sie allein die Gesamterscheinung der altprotestantischen O. noch nicht erklären. Man wird daneben an den Gesamtcharakter der Zeit erinnern müssen, die z. B. in dem in der außertheologischen Wissenschaftsgeschichte bemerkbaren Traditionalismus, in dem juristischen Scholastizismus u. dgl. merkwürdige Parallelen zu der Gestaltung der Theologie aufweist, die auf eine gemeinsame geistesgeschichtliche Basis hindeuten. Man wird aber endlich besonders in Gebieten, die in einem Nebeneinander von Einzelterritorien ein Nebeneinander nicht nur sich theologisch bekämpfender Konfessionskirchen, sondern auch politisch gegeneinander gerichteter Konfessionsstaaten und konfessionell-politischer Bündnissysteme zeigen, vor allem in ¶ Deutschland (: I, 5. 6), auch die aus der reichs- bzw. staatsrechtlichen Situation sich zwangsläufig ergebende Nötigung zur O. nicht übersehen dürfen. Diese bestand darin, daß die staatsrechtliche Existenzberechtigung der neuen Konfession geradezu von der Bewahrung und strengen Innehaltung eines bestimmten, zu einer öffentlichen Rechtsurkunde erhobenen Bekenntnisses abhing. So war den der Reformation anhangenden deutschen Territorien im Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1879) die reichsrechtliche Anerkennung als „Augsburgischen Konfessionsverwandten", d. h. als Bekennern der ¶ Augsburger Konfession zuteil geworden. Aus dieser rechtlichen Lage, nicht bloß aus den innerkirchlichen Motiven erklärt sich die kanonische Stellung der Confessio Augustana in der Folgezeit. Von da aus ist es zu verstehen, daß inmitten der theologischen Debatten jede neuauftauchende theologische Meinung an ihr gemessen und jede Abweichung von ihr verurteilt wird, daß jede wichtigere theologische Streitfrage zu einer Lebensfrage der Kirche auch im Sinne ihrer äußeren Existenzsicherheit wurde, daß jede nach 1555 zwecks Ausschlusses neuer Meinungen erfolgte Bekenntnisformulierung, wie die ¶ Konkordienformel von 1577 oder der Consensus repetitus von 1655 (vgl. unten 2 b, Sp. 808), sich nur als „gründliche, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung" der Augustana geben konnte. Von ebendaher lassen sich die ausgedehnten Verhandlungen der auf dem Naumburger Fürstentag 1561 versammelten protestantischen Fürsten über die den verschiedenen Ausgaben der Augustana zukommende Autorität (vgl. RE³ XIII, S. 661 ff) verstehen, ebenso die sich immer wiederholenden Versuche reformierter Theologen, zum Zweck der 1555 noch nicht erreichten Anerkennung des Calvinismus auf deutschem Boden dessen Uebereinstimmung mit der Augustana zu erweisen, — ein Erweis, an dem, wie z. B. Heinrich ¶ Altings Exegesis Augustanae Confessionis (Amsterdam 1647) zeigt, auch der ausländische reformierte Protestantismus eben wegen der Bedeutung der Augustana als öffentlicher Rechtsurkunde ein Interesse hatte.

Die Konsolidierung des deutschen orthodoxen Luthertums erfolgte in jener Einheitsbewegung, aus der 1577 die ¶ Konkordienformel und 1580 das ¶ Konkordienbuch hervorgingen. Damit vollzog sich nicht nur die endgültige Abgrenzung gegenüber dem Calvinismus, sondern auch die Abstoßung der Melanchthonischen Elemente, die man als kryptocalvinistisch oder als mit der echtlutherischen Linie unvereinbar empfand (¶ Melanchthon, ¶ Kryptocalvinisten), aber ebenso die Abstoßung der Extreme auf der anderen Seite (z. B. der Erbsündenlehre des M. ¶ Flacius, der Rechtfertigungslehre A. ¶ Osianders). In den Entscheidungen spiegelt sich außer dem Willen zur Aufrechterhaltung der Augustana auch die für die lutherische O. charakteristische Wertung Luthers als der dogmatischen Autorität, die aber über die in der O. vorhandenen Umbiegungen Lutherischer Gedanken nicht hinwegtäuschen darf (s. 2 d). Die überwiegend auf der mittleren Linie zwischen den Streitenden vollzogene Entscheidung zeigt zugleich, daß es unmöglich war, Melanchthon trotz der Befehdung durch die „Gnesiolutheraner" völlig aus der orthodoxen Lehrtradition auszuscheiden, für deren schulmäßige Gestaltung doch auch er der Praeceptor blieb (s. 2 c). Ebensowenig hat man bei der territorialen Zerspaltenheit Deutschlands verhindern können, daß der aus dem Herrschaftsgebiet der „Gnesiolutheraner" ausgeschiedene „Philippismus" sich in andern deutschen Landeskirchen häuslich einrichtete und diese als „reformierte" Kirchen von dem Zusammenhang mit den streng lutherischen Landeskirchen Deutschlands loslöste. Das orthodoxe Luthertum siegte also nicht in allen deutschen Reformationskirchen, sondern die Wendung zur O. hat, indem sich die dogmatischen Differenzen teilweise zugleich mit politischen Gegensätzen (vor allem Kursachsen-Kurpfalz) verbanden, eine Absplitterung herbeigeführt. Diejenigen Staaten freilich, welche Konkordienformel und Konkordienbuch anerkannten (vgl. Bd. III, Sp. 1215), waren so trotz äußerer Selbständigkeit der einzelnen orthodoxen Landeskirchen zu einer engeren Einheit zusammengeschlossen. Die Führung innerhalb der damaligen deutschen O. hatten die beiden Sachsen, von denen das ernestinische Herzogtum (¶ Thüringen) mit seinem streng lutherischen ¶ Jena freilich seinen extremsten Streittheologen, insbesondere ¶ Flacius, hatte den Laufpaß geben müssen, während die Kirche des albertinischen Kurstaats (¶ Sachsen) erst 1592 nochmals von den schon 1574 versagten ¶ „Kryptocalvinisten" gesäubert werden mußte (¶ Crell; Sächsische Visitationsartikel, 1592). Neben Sachsen spielte ¶ Württemberg eine beachtenswerte Rolle — es stellte hervorragende Vertreter des Luthertums (Johann ¶ Brenz, Jakob

¶ Andreae, Polykarp ¶ Leyser, Aeg. ¶ Hunnius, Leonhard ¶ Hutter u. a.), die auch außerhalb Schwabens für dessen Durchsetzung gewirkt haben, — zeitweilig auch ¶ Braunschweig, ¶ Hessen (: I), ¶ Brandenburg und das Herzogtum Preußen (¶ Ostpreußen), dessen Universität ¶ Königsberg damals an Rechtgläubigkeit mit Jena wetteiferte, während ¶ Marburg, ¶ Leipzig, ¶ Rostock, ¶ Helmstedt, ¶ Tübingen eine mehr vermittelnde Haltung einnahmen und auch ¶ Wittenberg sich erst allmählich zur Hochburg der lutherischen O. entwickelte. Neben der deutschen O. ist vor allem die des skandinavischen Luthertums nicht zu übersehen.

In der reformierten O. war die entscheidende Autorität ¶ Calvin, dessen Systemgestaltung seinem späten Auftreten entsprechend zeitlich wie typologisch selbst durchaus bereits auf die orthodoxe Linie gehört, während eine bis zu den Ursprüngen reformierter Theologie vordringende geschichtliche Analyse den mitbestimmenden Einfluß vor allem ¶ Bucers, aber auch ¶ Zwinglis, ¶ Bullingers, ¶ Melanchthons u. a. betonen müßte. Aber Calvins Institutio wurde das Lehrbuch der reformierten Theologen, und von den fünfziger Jahren des 16. Jhd.s an steht Calvins Autorität hinter allen lokal verschieden gestalteten, aber inhaltlich einander sehr nahe stehenden reformierten Bekenntnissen (Consensus Genevensis 1552; Confessio Gallicana 1559; Confessio Scotica 1560; Confessio Belgica 1561; Confessio Helvetica posterior 1562; ¶ Heidelberger Katechismus 1563; ¶ Westminstersynode u. a.; vgl. die Länderartikel; ¶ Reformierte Kirche). Die Verwerfung der ¶ Arminianer auf der großen internationalen reformierten ¶ Dordrechter Synode 1618/19 sicherte auch die Prädestinationslehre, das theologische Hauptstreitobjekt auf reformiertem Boden, in ihrer nicht an göttliches Vorherwissen gebundenen Form als Grundlehre calvinischer O., in deren Sinne auch die aus dem Streit um ¶ Amyraut herausgewachsene Formula Consensus Helvetica 1675 nochmals den Partikularismus der göttlichen Erwählung gegen jede universalistische Abschwächung (¶ Prädestination: III) symbolmäßig festlegte. Die Dordrechter Kanones wie diese Konsensusformel sind typische Dokumente einer an bestehende Lehrtradition gebundenen O., wobei auch zu beachten ist, daß letztere aus einer Spätzeit stammt, in der die lutherische O. sich vergeblich um eine die neu aufgekommenen Irrtümer autoritativ ausschließende neue Bekenntnisformulierung bemühte (s. 2 b, Sp. 808).

2. b. Das 17. Jhd. ist das Zeitalter der Hochorthodoxie, dem zumal auf lutherischem Gebiet die großen dogmatischen Systembildungen angehören. Es weist Namen auf, die in der Geschichte des Luthertums ebenbürtig neben den dem 16. Jhd. zugehörigen ¶ Flacius, Jak. ¶ Andreae, ¶ Chemnitz, ¶ Hunnius, L. ¶ Hutter u. a. stehen. Man denke an Gestalten wie Johann ¶ Gerhard, Balthasar ¶ Meisner, Joh. ¶ Hülsemann, Balthasar ¶ Mentzer, ¶ Calov, ¶ Quenstedt, Joh. Friedr. ¶ König, David ¶ Hollatz, Johann ¶ Musäus, Joh. Wilh. ¶ Baier u. a.; aus dem skandinavischen Luthertum ist etwa ¶ Brochmand neben sie zu stellen. Was die reformierte O. dieses Jhd.s betrifft, so zeigt auch sie nicht nur auf dogmatischem Gebiet rege Produktion, sondern überragte in der Bibelwissenschaft, der Patristik, der Kirchengeschichtsforschung zweifellos die lutherische O., was sich aus dem hohen Kulturstand vor allem Hollands in diesem Jhd. erklärt, aber auch daraus, daß die hauptsächlichen reformierten Gebiete, Holland, Frankreich, Schweiz, sich des Friedens erfreuten zu einer Zeit, wo in Deutschland der Dreißigjährige Krieg tobte und auch auf das geistige Leben drückte. In dieser Lage Deutschlands liegt wenigstens ein Grund dafür, daß sich trotz der klassischen Schöpfungen der deutschen Hochorthodoxie doch auch in eben dieser Zeit die ersten Zeichen des Niedergangs bemerkbar machen. Seine Ursachen liegen zunächst auf allgemein kulturellem Gebiet, wo lange vorhandene Schäden, durch den Dreißigjährigen Krieg gesteigert, seit dem 2. und 3. Jahrzehnt des 17. Jhd.s einen akuten Charakter annehmen, der wirtschaftliche und finanzielle Niedergang auch die Kirche trifft, der sittliche Verfall, der Aberglaube und der fremdländische Einfluß auch in das kirchlich-religiöse Leben eingreift, ohne daß die durch das Fürstenregiment eigener Initiative entwöhnte und in ihrer Frömmigkeit der aktiven Motive bare Kirche sofort Kraft und Mittel gehabt hätte, um dem drohenden Ruin energisch entgegenzuwirken. Diese Unfähigkeit rief jene selbst auf kirchlichem Boden stehenden religiös-praktischen Kritiker wach, die, wie Johann ¶ Arndt, Joachim ¶ Betke, Johann ¶ Meyfart, Joachim ¶ Lütkemann, ¶ Großgebauer u. a., der selbstsicheren O. die Mängel und Gebrechen der Kirche gezeigt haben und ihr den Anstoß zur Umkehr, d. h. aber zum Verzicht auf ihre Eigenart haben geben wollen, indem sie ihr vorhielten, daß über dem „vielen heftigen Disputieren des christlichen Lebens, der wahren Buße, der Gottseligkeit und christlichen Liebe gar vergessen ist“ (J. Arndt). Selbst ein orthodoxer Dogmatiker wie Balth. ¶ Meisner kennt „Pia desideria“. Mit ihren Mahnungen wirkte der auf seiten der Staaten einsetzende Umschwung in der Behandlung der innerprotestantischen Gegensätze zusammen. Ließ der neue Geist des staatsrechtlichen Zeitalters die religiös-kirchliche Frage überhaupt fortan mehr nach staatlich-nationalen Gesichtspunkten (ratio status) regeln, so legte die im Westfälischen Frieden (¶ Deutschland: I, 6 b) erfolgte staatsrechtliche Anerkennung der Reformierten speziell diesen gegenüber eine andere Stellungnahme als die bisher übliche nahe. Die schon während des Krieges versuchten innerprotestantischen ¶ Einigungsbestrebungen (: II, 2. 4), die Religionsgespräche zu Leipzig (1631), Kassel (1661), Berlin (1662), die irenischen Bestrebungen auf reformierter (¶ Durie, ¶ Pareus) und auf lutherischer Seite (Georg ¶ Calixt und die übrigen Anhänger des „Synkretismus“) vertraten eine zukunftsreiche Sache, obwohl sich noch im ¶ Synkretistischen Streit fast die gesamte deutsche offizielle Theologie unter Führung ¶ Calovs, ¶ Hülsemanns u. a. gegen Calixt und seine Gesinnungsgenossen erhob. Aber gerade diesen Streit hat man als den „Wendepunkt in der Geschichte der O.“ bezeichnen können. Denn der Plan, Calixt auf einem Theologenkonvent zu verurteilen und gegen den Synkretismus den Consensus repetitus fidei verae Lutheranae (1655; vgl. Hier. ¶ Kromayer) als neues Symbol, wenn auch formell nur als erneutes Bekenntnis zu der „reinen und unveränderten Augsburger Konfession und den andern symbolischen Büchern des Konkordienbuchs“ offiziell einzuführen, scheiterte: die lutherischen Staaten zeigten kein Interesse an einer neuen Konkordienformel; es bahnt sich die Aufhebung des Konfessionsstaats an (¶ Kirchenverfassung: III, 5 a). Und zugleich entzog das fanatische Verhalten der Streittheologen gegenüber dem durch seine humanistischen Studien berühmten Helmstedt der Streittheologie die Sympathien der Gebildeten, die bald auch durch die von auswärts (Holland, England) kommenden Einwirkungen der dort entstandenen ¶ Aufklärung (vgl.

¶ Deismus: III) berührt wurden, während die neu aufkommende moderne ¶ Philosophie (: II A) der lutherischen O. und der von ihr als Grundlage verwendeten Philosophie (s. 2 c) immer mehr den Halt im allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein nahm. Zwar hat es innerhalb der O. an Anpassung an den neuen Zeitgeist nicht gefehlt. Die bei Joh. ¶ Gerhard u. a. sichtbare Auffassung der Theologie als einer scientia activa, der dann in der Folgezeit auch durch Aenderung der dogmatischen Methode Rechnung getragen wurde (s. 2 c, Sp. 813), bedeutete grundsätzlich eine Korrektur des orthodoxen Doktrinarismus und Intellektualismus. Der Einbruch der Mystik in das Luthertum, mochte er auch vor allem in der ¶ Erbauungsliteratur (: 3 a. b) erfolgen und innerhalb der Dogmatik nur in dem Lehrstück von der ¶ Unio mystica sichtbar werden (¶ Mystik: V C, 3), konnte in gleicher Richtung wirken, also positiv weiterführen, so bedenklich er auch unter lutherisch-religiösem Gesichtspunkt war (s. 2 d, Sp. 815). Die Theorie von den fundamentalen und den nichtfundamentalen Glaubensartikeln (¶ Einigungsbestrebungen: II, 3) mäßigte die starre Einheitlichkeit des orthodoxen Systems, führte zu einer Unterscheidung nach religiös-praktischen Gesichtspunkten und ermöglichte die friedlichere, stärker religiös als lehrhaft orientierte Erörterung der interkonfessionellen Unterscheidungslehren. Die Jenenser Theologen (¶ Musäus, J. W. ¶ Baier) sind z. B. auch durch stärkere Betonung des philosophischen Unterbaus der Dogmatik und schärfere Herausarbeitung der religiös-sittlichen Fähigkeiten des natürlichen Menschen der neuen Zeit entgegengekommen. Aber der Eindruck, den die Hochorthodoxie eines ¶ Calov und seiner Gesinnungsgenossen (s. 2 c, Sp. 813 f) machte, mit ihrer alle früheren Stufen der O. übertreffenden Streitbarkeit und Altertümelei, ihrem logischen Formalismus, ihrer spitzfindigen haarspaltenden Subtilität, ihrer Verketzerungssucht, ihrem Symbolzwang, wirkte stärker als jene der neuen Zeit entgegenkommenden Linien.

Man sah daher an der Spätorthodoxie das Abstoßende mehr als das Anziehende und hat sie im 18. Jahrhundert an den führenden Universitäten und in deren Gefolge in wichtigen Landeskirchen als verknöchert und erstarrt beiseite gesetzt. Nicht als ob die O. im Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung völlig vernichtet worden wäre und nicht auch in dieser Zeit noch tüchtige, freilich selten von den neuen Bewegungen ganz unberührte Vertreter gefunden hätte. Es sei z. B. an E. S. ¶ Cyprian erinnert oder an Val. Ernst ¶ Löscher, der im Gegensatz zu den die Lage gar nicht überblickenden orthodoxen Gegnern ¶ Speners, wie ¶ Deutschmann und ¶ Fecht, ein einsichtiger und maßvoller Streiter gegen den Pietismus war, dem freilich schließlich die kursächsische Regierung in die Arme fiel. Man denke ferner an den gelehrten, aber wegen der altererbten konfessionellen Engherzigkeit und Leidenschaftlichkeit berüchtigten ¶ Goeze oder an Joh. Benedikt ¶ Carpzov, den letzten akademischen Vertreter der alten O. und dessen „Liber doctrinalis theologiae purioris“ (1767). Die Neuauflagen von Joh. ¶ Gerhards Loci (1762 ff), von ¶ Hollatz' Examen (1763[8]), von Joh. Friedr. ¶ Königs Theologia positiva (1775[14]), L. ¶ Hutters Compendium u. a. zeigen gleichfalls, daß die alten Autoritäten an Schulen und Universitäten trotz der neuen Einflüsse nicht überall verschwunden waren. Man muß auch die sogenannten Uebergangstheologen oder Vertreter der „vernünftigen O.“ ¶ Mosheim, ¶ Buddeus, ¶ Pfaff, die beiden ¶ Walch, Joh. Aug. ¶ Ernesti, Joh. David ¶ Michaelis u. a., auf reformierter Seite Gestalten wie Joh. Alph. ¶ Turretini oder ¶ Ostervald, und selbst die theologischen Wolffianer, wie S. J. ¶ Baumgarten, Daniel ¶ Wyttenbach, wenigstens in gewissem Sinne noch zur O. rechnen, da sie alle bei aller Abschwächung der orthodoxen Dogmatik, Ablehnung der Scholastik und Anpassung an die neuen Wissenschaftsmethoden doch vorsichtig an der orthodoxen Grundlage festhalten wollten und der „Neologie“ wie dem „Rationalismus“ (¶ Aufklärung, 5; ¶ Rationalismus: II) fern blieben. Ebenso muß man bei Abschätzung der in der O. vorhandenen Kräfte den ¶ Pietismus nicht nur als Gegensatz zur O. fassen, sondern zugleich als Fortbildung von Linien, die ansatzweise auf orthodoxer Grundlage schon vor ihm gezogen waren. Dabei darf natürlich die Tatsache nicht verdeckt werden, daß durch den Pietismus und die beginnende Aufklärungstheologie Kernfragen wie die Fragen der Geltung der Symbole, der objektiven Heilskraft von Wort und Sakrament, der Möglichkeit wahrer theologischer Erkenntnis für den Nichtwiedergeborenen, des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung, von natürlicher und offenbarter Theologie, der biblischen Beweisführung usw. Probleme geworden waren, die der unbedingten Selbstgewißheit und Sicherheit der alten Dogmatik ein Ende machen mußten. Die natürliche Gemeinschaft von Pietismus und O. bei der Abwehr der als gemeinsamer Feind empfundenen Aufklärung ermöglichte gleichwohl Hand in Hand mit den seit den 70er Jahren einsetzenden staatlichen Reaktionsversuchen (z. B. ¶ Wöllner) eine Auferstehung der O., teils unter Fortführung pietistischer Gedanken und Tendenzen, teils mit überwiegendem Interesse für die „reine Lehre“, die aber selbst in dem zwecks Abwehr der Neologie in Preußen unter Wöllner eingeführten Lehrbuch des S. Fr. N. ¶ Morus keineswegs völlig korrekt reproduziert war. Hier ist die Brücke, die von der O. der älteren Zeit zu der O. des 19. Jhd.s hinüberführte (über diese vgl. ¶ Restauration; ¶ Erweckungsbewegung; ¶ Luthertum: II; ¶ Repristinationstheologie; ¶ Erlanger Schule u. ä.).

2. c. Die charakteristischen wissenschaftlichen Leistungen der O. liegen auf dogmatisch-systematischem Gebiet. In der biblischen und altkirchengeschichtlichen Wissenschaft (mit Einschluß der ¶ Patristik) zeigt die lutherische O. nach den verheißungsvollen Ansätzen im 16. Jhd. neben den auch fortan bedeutend bleibenden reformierten Theologen eine Erstarrung (¶ Bibelwissenschaft: I, 4. 5; II, 3; ¶ Kirchengeschichte: I, 4). Bei aller Hochwertung der Bibel gehört doch sogar die fortschreitende Verwilderung des deutschen Bibeltextes auch zu den Zeichen der Zeit (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2 b). Die Schriftauslegung war zwar im Universitätsbetrieb bis in das 17. Jhd. hinein die beherrschende Form der theologischen Vorlesung; aber ihre letzte Aufgabe bestand in der Sammlung von biblischen Beweisstellen (dicta probantia) für die Dogmatik, worauf schon ¶ Melanchthon in seiner den lutherischen Studienbetrieb weithin beherrschenden Ratio discendae theologiae den Ton gelegt hatte. Unter dieser Herrschaft konfessionell-dogmatischer bzw. polemischer Gedanken stehen auch alle kirchen- und dogmengeschichtlichen Versuche, die selbständig erschienenen von M. ¶ Flacius' „Magdeburger Zenturien“ und seinem Catalogus testium veritatis ab, wie die den Dogmatiken oder den polemischen Schriften der O. eingefügten (vgl. z. B. Joh. ¶ Gerhards Confessio catholica).

Was die Dogmatik betrifft, so hatte diese den biblischen Rahmen, innerhalb dessen sie an den Universitäten zunächst vorgetragen zu werden pflegte, längst gesprengt, ehe man im Laufe des 17. Jhd.s der dogmatischen Vorlesung ihre selbständige Stellung gab. Man zog damit die Konsequenz aus der Literaturgeschichte der Theologie, in der die Dogmatik schon seit der Mitte des 16. Jhd.s in selbständigen Büchern behandelt worden war: ¶ Melanchthons „Loci", die in den späteren Auflagen aus einem ursprünglichen biblischen Leitfaden zum ausgeführteren dogmatischen Lehrbuch umgebildet waren, und ¶ Calvins Institutio gleichfalls in ihrer Spätgestalt, sind die klassischen Vorbilder, und die auf sie folgende Zeit hat dann, von dem Bedürfnis nach noch größerer Vollständigkeit, stärkerer logisch-metaphysischer Begründung und begrifflich schärferer Formulierung geleitet, immer kompliziertere Lehrgebäude aufgeführt. Jenes Bedürfnis hatte aber nicht nur den Inhalt der Dogmatik vermehrt; es hatte sie auch formell der Bibelerklärung gegenüber trotz aller Schriftbeweise selbständiger gemacht und sie bestimmt, zum Systembau nach Mitteln zu suchen, die der älteren evg. Dogmatik fremd waren (¶ Dogmatik, 3).

Diese Systeme der orthodoxen Dogmatik sind nicht zu verstehen ohne Kenntnis der Philosophie, die um die Wende des 17. Jhd.s die Universitäten eroberte, der protestantischen Schulphilosophie, deren Einwirkungen sich die altprotestantische Dogmatik nicht entziehen konnte, wenn anders sie eine beweiskräftige Darlegung des Dogmas schaffen wollte, und mit der die Dogmatik um so enger verwuchs, als damals die theologischen und philosophischen Professuren nicht selten durch Personalunion miteinander verbunden waren. Diese Schulphilosophie, die das wissenschaftliche Fundament der Dogmatik im Geiste jener Zeit bildete, war aristotelische Scholastik (¶ Aristotelismus, 4; ¶ Antike und Christentum, 4 b), ihrer Art nach also der ¶ Scholastik des Mittelalters und der ¶ Neuscholastik oder Spätscholastik des nachreformatorischen Katholizismus verwandt, woraus sich dann auch die formelle Verwandtschaft der protestantischen und der kath. theologischen Systembauten jener Zeit erklärt. Entstanden ist sie aber nicht erst auf Grund von Anregungen, die vom gleichzeitigen Katholizismus ausgingen. Ihre theologischen Wurzeln reichen weit in das Reformationsjahrhundert zurück (¶ Melanchthon, 5). Man ist aber in den letzten Jahrzehnten des 16. Jhd.s theologischerseits zum Zweck der vernünftigen Bekämpfung der Gegner unter Einwirkung des in Altdorf heimischen italienischen Peripatetizismus (vor allem ¶ Zabarellas) über die popularisierenden, zu stark eklektischen, sich im wesentlichen auf aristotelische Dialektik, Rhetorik, Physik und Ethik beschränkenden und zu wenig metaphysischen Handbücher Melanchthons hinausgegangen, indem man zu den „Quellen" selber vordrang und zwecks richtigen Verständnisses des Aristoteles außer bei den Italienern bei ¶ Averroës und den mittelalterlichen Scholastikern in die Schule ging. Zwar hatte Luther diese samt ihrem „Narristoteles" und der „Heidin Vernunft" energisch bekämpft (¶ Antike und Christentum, 4 a), und die Haltung des Petrus ¶ Ramus, Daniel ¶ Hoffmann u. a. zeigt, wie Luthers Ablehnung der ratio als Erkenntnisquelle religiöser Wahrheiten samt seiner zugrunde liegenden Erbsündenlehre gegen die neuen „Rationisten" geltend gemacht wurde; auf reformierter Seite nimmt z. B. Heinrich ¶ Alting als bewußt biblischer Theologe eine ähnliche ablehnende Haltung ein, und das Eindringen des Cartesianismus (¶ Descartes) in die holländischen und die deutschen reformierten Hochschulen gab dann nochmals Anlaß zu erregter prinzipieller Aussprache. Aber gerade im Kampf mit dem Ramismus und dessen Verachtung der Metaphysik gelangte die aristotelisch-protestantische Metaphysik im lutherischen Deutschland durch Jakob ¶ Schegk, Cornelius und Jakob ¶ Martini, Georg ¶ Gutke, Christoph ¶ Scheibler u. a. zu selbständiger Ausbildung und erhielt neben Dialektik und Logik die Aufgabe, der Theologie die wichtigsten Grundsätze (metaphysischen Begriffe) für ihre wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zu liefern. Auf reformierter Seite standen u. a. Bartholomäus ¶ Keckermann, Rudolf Goclenius (z. B. Isagoge in primam philosophiam, 1598; ¶ Marburg, 1 d), Clemens ¶ Timpler als tüchtige Aristoteliker.

Darüber, daß man neue Wege ging, war man sich nicht klar, da man bei allem Lobpreis des Aristoteles doch der Theologie das ihr (wie jeder Wissenschaftsdisziplin) eigene Prinzip, die Offenbarung, nicht nehmen und die Glaubenswissenschaft grundsätzlich so wenig rationalisieren wollte wie die Männer des 16. Jhd.s. Jakob ¶ Martini weist in seinem „Vernunftspiegel" (1618) nach, daß alle orthodoxen Lehrer von Luther bis auf Hutter die Arbeit der Philosophie anerkannt haben. Freilich hatte sich der genannte ¶ Hutter tatsächlich an der rein formellen Klärung des bestehenden, aus der Schrift und dem Konkordienbuch zu erweisenden Dogmas genügen lassen und war ebenso wie der in einzelnen Lehren schon stark aus der aristotelischen Scholastik und Dialektik schöpfende ¶ Chemnitz doch der Künstlichkeit und dem logischen Formalismus der späteren Aristoteliker noch ferngeblieben, obwohl die philosophische Scholastik damals schon längst eingebürgert war; B. ¶ Meisner konnte ihn daher den allzu eifrigen „Scholastikern" mit ihren vielen „neuen" und „dunklen" Worten noch als gutes Vorbild entgegenhalten. Eine merkliche Rolle spielt der neue Aristotelismus innerhalb der theologischen Systeme sogar erst im späteren 17. Jhd. Johann ¶ Gerhards „Loci" stehen zwar schon auf dem Uebergang. Seine „Loci" geben aber weder die melanchthonianische Lokal (Loci-) methode völlig auf, noch verlassen sie die von Melanchthon, Hutter u. a. gewählte synthetische Ordnung des Stoffes, die „progressiv" von den Ursachen zu den Wirkungen (a priori ad posterius) fortschreitet und so von der Idee Gottes ausgehend zum Menschen und zum Heilsprozeß hinführt; Gerhard zeigt auch bei aller Anerkennung der Koordination des Geistes- bzw. Schriftzeugnisses mit rationalen Beweisen der Philosophie gegenüber noch eine gewisse Zurückhaltung, damit die Philosophie, die doch nur Magd der Theologie sein sollte, nicht ihre Herrin werde. Der usus organicus, wonach die philosophischen Disziplinen (Grammatik, Rhetorik, Logik, Sachphilosophie) lediglich zur näheren Erklärung bei der Schriftauslegung, also zur Wort- und Sacheregese, herangezogen werden, erscheint ihm innerhalb des sogenannten triplex usus philosophiae (des dreifachen Gebrauchs der Philosophie) als die am rückhaltslosesten zu empfehlende Verwendung der Philosophie. Bei der Anwendung des usus kataskeuasticus und anaskeuasticus, dem philosophischen Beweis und der philosophischen Widerlegung bei Auseinandersetzung mit dem Gegner, empfahl er jedoch Vorsicht, obwohl sie an sich unentbehrlich waren. Waren doch z. B. die Reformierten, die sich wie die Lutheraner für ihre Lehre auf die Schrift beriefen, von dieser allein aus nicht zu bestreiten; es verstand sich ferner von selbst, daß man Heiden und

Ungläubigen gegenüber in der sogenannten ¶ Natürlichen Theologie durchaus mit philosophischer Apologetik arbeitete, und es gab auch unter den spezifisch theologischen Fragen neben den rein theologischen (purae) die quaestiones mixtae, die aus einem Gemisch von Theologischem und Philosophischem bestehen und den Theologen zur formell und inhaltlich philosophischen Behandlung zwingen. Diese Rücksichten gaben auch in der lutherischen O., zumal in der Apologetik, der eigentlichen Einbruchstelle des Rationalismus, beim Problem Offenbarung und Vernunft dem rationalistische Element eine Stelle im System (¶ Deismus: III, 1 b, Sp. 1807). Mochte man daher den reformierten Rationalismus verwerfen, dessen konsequentester Vertreter ¶ Keckermann die Trinität rational bewies und grundsätzlich der Ueberzeugung war, daß Metaphysik und Logik als göttliche Disziplinen das Licht des Hl. Geistes im Menschen entzünden wollen und können, — alle altlutherischen Dogmatiker seit Gerhard zeigen in der Verwendung der Philosophie doch nur Gradunterschiede und nehmen ihre Hilfe um so eher an, als sie von der Gewißheit beherrscht sind, daß ein Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung nicht entstehen könne, da man ja sonst zu dem Satz von der doppelten Wahrheit käme.

Ihren Höhepunkt erreichte die protestantische Schulphilosophie und scholastische Dogmatik seit der Mitte des 17. Jhd.s in Werken wie ¶ Calovs „Systema locorum theologicorum" (12 Bde., 1655—77), Joh. Friedrich ¶ Königs „Theologia positiva-acroamatica" (1664), ¶ Quenstedts „Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum" (1685). Ein in seiner Gesamtanordnung wie in der Behandlung der Einzelartikel von der allgemein wissenschaftlichen Methode der Zeit bestimmtes System ist hier entstanden. Die Methode, die das ausgebildete orthodoxe System beherrscht, ist die analytische Methode der praktischen Disziplinen, die dem Charakter der Theologie als scientia activa angemessener sein sollte und die alte Disposition dahin abänderte, daß man vom Heilsziel (I) ausging und dann die dem sündigen Menschen (II) dargebotenen Mittel zum ewigen Ziel und die Voraussetzungen des Heilsprozesses (III) aufzeigte. Diese Methode, die z. B. unter den Reformierten B. ¶ Keckermann, unter den Lutheranern Balthasar ¶ Mentzer (Synopsis theologiae analytico ordine comprehensa, 1610) und Georg ¶ Calixt (Epitome theologiae, 1619) schon zu Beginn des Jahrhunderts auf die Dogmatik angewandt hatten, gilt dann ¶ Calov, ¶ Dannhauer, ¶ König, ¶ Quenstedt, ¶ Hülsemann, ¶ Musäus, J. W. ¶ Baier, ¶ Hollatz u. a. als die allein richtige. Damit hat die lutherische O., wie gesagt, mit der Erkenntnis vom praktischen Charakter der Glaubenswissenschaft Ernst gemacht. Aber die spekulativen Elemente, der unpraktische Formalismus, der Intellektualismus wurden dadurch keineswegs ausgeschaltet, sondern haben sich gerade unter der Herrschaft der analytischen Methode aufs höchste entwickelt. Denn bei Behandlung der Einzelthemata konnte inmitten der analytischen wie bei der synthetischen Methode die von der allgemeinen Begriffsbestimmung (Definition) ausgehende, diese formell zergliedernde und durch ungezählte Thesen und Antithesen, „Distinktionen" und „Quästionen" zu weiteren Begriffsbestimmungen gelangende „definitive Methode" und ebenso die „Kausalmethode", die bei jedem Lehrstück mittels der Fragen nach dem Woher? Wer? Was? Wie? Warum? den verschiedenen Ursachen (causae) nachging, ihre Triumphe feiern und ein immer weitschichtigeres und künstlicheres Lehrgebäude schaffen. Tatsächlich war man ja auch nicht nur vom Gedanken an den praktischen Charakter des Glaubens und der Glaubenswissenschaft aus zur analytischen Methode gelangt, sondern nicht minder aus dem Wunsch heraus, dadurch die einzelnen „Loci" enger zusammenzufügen und ein einheitliches Dogmengefüge herzustellen. Mit diesem Streben zum System vereinte sich das lehrhafte Element. Dieses war doch so stark, daß die Auffassung des Glaubens als praktisch-religiöser Lebensfunktion nie das ganze System beherrschen konnte (¶ Glaube: IV, 3). Vielmehr mußte der von der Konkordienformel immerdar gestützte lehrhafte Glaubensbegriff und die Auffassung des Evangeliums als Lehre (doctrina, quae docet, quid peccator credere debeat) in den scholastischen Stil hineinführen, der das fertig vorliegende und traditionell weiterzugebende Material um so mehr begrifflich und äußerlich-formalistisch bearbeitete, als man inhaltlich nichts Selbständiges schaffen sollte und sich mit der dialektischen Umformung und Zergliederung begnügen mußte.

Auf den Inhalt der orthodoxen Lehre im einzelnen einzugehen, würde zu weit führen. Ihre Stellung zu den wichtigsten Gedanken und Lehren kommt in Einzelartikeln zur Geltung (z. B. ¶ Inspiration: II, 4 a; ¶ Gottesglaube: IV, 3 c; ¶ Prädestination: III; ¶ Gnade: IV, 3; ¶ Gesetz: IV, 4; ¶ Christologie: II, 5; ¶ Mensch: IV, 5; ¶ Sünde: IV; ¶ Versöhnung: IV; ¶ Rechtfertigung: II; ¶ Heilsordnung; ¶ Unio mystica; ¶ Abendmahl: II, 4; ¶ Kirche: III, 5; ¶ Eschatologie: IV, 3 b).

2. d. Es mag uns heute schwer begreiflich sein, daß Frömmigkeit in diesem scholastischen System ihre Nahrung fand und in dem dort Dargebotenen ihren rechten Ausdruck sah. Gewiß wird man vieles als nur gelehrten Prunk betrachten dürfen. Aber anderseits ist es zweifellos, daß auch das religiöse Interesse an den Kernstücken dieser ausgebauten Systeme haftete. Frömmigkeitsinteresse forderte z. B. jene wichtigste theologische Schöpfung der orthodoxen Dogmatik, die Inspirationslehre, die von ¶ Flacius und ¶ Calvin bis Joh. ¶ Gerhard immer feinere Durcharbeitung fand und dem evg. Christen die unbedingte Gewißheit von der Wahrheit und Allgenugsamkeit der Schrift geben und damit seine Heilsgewißheit tragen sollte. Ebenso haftete religiöses Interesse an dem in der O. immer mehr ausgebauten Dogma der Heilsordnung oder an dem Satisfaktionsdogma der O., das ja das dauerhafteste Stück der orthodoxen Lehre bildet, und das den einzelnen zwar oft leichten Schritts über das dem Menschen nun einmal unüberwindliche Sündenelend hinwegführte und die ethischen Gedanken des Evangeliums meist nicht besonders stark empfinden ließ, aber den reformatorischen Gedanken wach hielt, daß der Mensch nicht wegen eigener Würdigkeit zum Heil gelange, sondern durch „fremdes Verdienst" gerettet werde. Die orthodoxe Frömmigkeit ist ihrem Wesen nach heilsgeschichtliche Frömmigkeit. Sie steht im Gegensatz zu jeder Art von Religiosität, die sich durch eigenes Tun das Heil verschaffen zu können glaubt, und ist eine Religiosität, die vielmehr in Demut Gottes Heilstaten annimmt und in der besonders auf lutherischem Boden stark betonten Geduld auf Gottes Eingreifen vom Himmel her wartet, aber der Güte Gottes, der Vergebung und ewigen Seligkeit in der leidvollen Gegenwart unbedingt sicher ist; auch die Kirchlichkeit der O., das „Sichhalten zu Gotteswort und zum Sakrament" (das übrigens in einigen Gegenden und bei gewissen

Ständen schon im Lauf der Herrschaft der O. eine gewisse Lockerung erfuhr), ist ein Glied jener Religiosität, die nicht aus eigenem Verdienst leben zu können glaubt.

Wenn man die Frage beantworten will, ob die O. überhaupt ein genuines Kind der Reformation ist, so wird man auf die eben hervorgehobenen Züge ebenso starken Ton zu legen haben wie etwa auf die Abweichungen, die sich finden. Daß solche vorhanden sind, unterliegt freilich keinem Zweifel. Wie auf reformiertem Boden Abschwächungen des Calvinschen Systems nicht etwa nur bei den durch die Dordrechter Synode deshalb ausgeschiedenen ¶ Arminianern, sondern z. B. auf deutschem Boden in der kurpfälzischen Tradition (¶ Ursinus; ¶ Heidelberger Katechismus) oder in Holland und Deutschland unter Einfluß der Föderaltheologie (¶ Bund: III) begegnen, so auch auf lutherischer Seite ein Abbiegen von der reformatorischen Linie, vor allem ein Verblassen der religiösen Hintergründe, aus denen manche reformatorische Lehre herausgewachsen war, und deren Verblassen das ganze Gebilde veränderte. Solche Punkte im späteren System sind etwa der starke Doktrinarismus und Intellektualismus, die Fassung des Glaubens als fides dogmatum (¶ Glaube: V, 4 b), die nun selbst der ¶ Fides implicita wieder Einlaß gewährte, das formalistische Bibelprinzip, in der Prädestinationslehre die Bindung des göttlichen Willens durch sein Vorherwissen der künftigen menschlichen Entscheidung und damit die wachsende Abschwächung des Machtgedankens im Gottesbegriff, die zu einer peinlichen Spannung zwischen der Gotteslehre und der auf den Gedanken an Gottes Alleinwirksamkeit gegründeten Rechtfertigungslehre führte; man denke ferner an die scholastische Zergliederung des Grunderlebnisses der göttlichen Gnade, die Schematisierung des Heilsprozesses, die Verselbständigung der Sakramente neben dem Wort, die streng forensische Fassung der Rechtfertigung, das starke Zurücktreten der sittlichen Impulse, den mystischen Einschlag, den die Lehre von der Unio mystica in die Heilslehre hineintrug, und der eine entscheidende Verschiebung der reformatorischen Wertung des Rechtfertigungsglaubens bedeutete. Daß man auch sonst die Theologie Luthers nicht vorbehaltlos übernommen hat, zeigt etwa die Abstoßung der Lutherischen christologischen Ubiquitätsspekulationen (¶ Abendmahl: II, 5 a. c) bei sonst durchaus lutherisch eingestellten Theologen. Und für die schon in der älteren Schülergeneration teilweise verlorengegangene Fähigkeit, Luther voll zu erfassen, sei nur auf den Zustand der von ihnen nachgeschriebenen Lutherpredigten u. ä. hingewiesen. Damit ist eine Tatsache gestreift, die allein es schon unmöglich macht, etwa Melanchthon die alleinige Schuld an der Verkümmerung von Luthers Lehre auf der orthodoxen Linie zuzuschreiben.

Charakteristisch ist für diese orthodoxe Frömmigkeit noch, daß sie fast keine Lieblingsideen zu haben scheint, daß sie alle Lehren mit gleicher Ruhe bzw. gleichem Interesse aufzunehmen vermag, daß sie der Gesamtheit der Lehren in gleichem Maße sicher war und erst allmählich, aber offensichtlich ungern Unterschiede zu machen lernte. Und damit hängt zusammen das geringe individuelle Gepräge der einzelnen orthodoxen Frommen, die, wenn sie auch ein kräftiges religiöses Leben haben, doch in ihrer starken Uebereinstimmung mit den andern die Wirkung der für die O. charakteristischen Lehreinheit, der festen Schematisierung der Lehre und damit des Glaubens, zeigen. Daß aber auch dabei religiöse Lebendigkeit bestehen kann, zeigt die ¶ Erbauungsliteratur (: 3), vor allem aber das geistliche Lied der O. (¶ Kirchenlied: I, 3 b. c), in dem die lutherische Frömmigkeit ihre edelste Blüte getrieben hat, und das zusammen mit der geistlichen Musik der Zeit (¶ Musik: III A, 2; ¶ Kirchenlied: II, 4. 5) neben die Dogmatik der O. gestellt werden muß, um sie nicht einseitig zu beurteilen: Paul ¶ Gerhardt und J. S. ¶ Bach sind ebenso charakteristische Repräsentanten des orthodoxen Luthertums wie Johann Gerhard oder Calov oder Quenstedt. Das orthodoxe Kirchenlied hat auch Bestand gehabt, als das Dogma und die Dogmatik der O. schwanden, und lebt noch unter uns als Denkmal einer Zeit, zu deren Metaphysik und Scholastik wir zwar keine Beziehungen mehr haben, die aber im Liede doch nur deswegen noch zu uns zu sprechen vermag, weil auch in ihr unter allen Hüllen evg. Religiosität vorhanden war.

Außer den verbreiteten Lehrbüchern der ¶ Kirchengeschichte und ¶ Dogmengeschichte vgl. Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, bes. III, 1926; IV, 1927; — Hans Leube: Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der O. I, 1928; — Ernst Troeltsch in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abteilung IV 1, 1922², S. 527 ff; — Hans Baron: Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter, 1924; — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jhd.s, 1852; — Derſ.: Vorgeschichte des Rationalismus, 4 Bde., 1853—62; — Heinrich Schmid: Die Dogmatik der evg.-lutherischen Kirche, 1893⁷; — Al. Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche, 2 Bde., 1854—56; — Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, 1891; — Emil Weber: Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der O., 1907; — Derſ.: Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908; — Paul Althaus: Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, 1914; — Joh. Bohatec: Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jhd.s, 1912; — Peter Petersen: Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921; — Max Koch: Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik, 1899; — R. Grützmacher: Wort und Geist, 1902; — Karl Heim: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, S. 282 ff; — Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I³, 1889, S. 256 ff (Kap. 6); — Karl Holl: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906, S. 17 ff; — Gustav Hoennicke: Studien zur altprotestantischen Ethik, 1902; — Hans Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der O., 1924; — Paul Althaus: Forschungen zur evg. Erbauungsliteratur, 1927.

Zscharnack.

Ortlib von Straßburg, von ¶ Innozenz III verurteilt, war das Haupt einer asketischen Sekte (der Ortlibarier), die im Gegensatz zu den äußerlichen Uebungen der Frömmigkeit der Kirche das Wesentliche am Christentum in der Innerlichkeit sah (Befolgung der inneren Antworten des Hl. Geistes). Näheres ist nicht bekannt. Man hat sie mit den ¶ Waldensern oder ¶ Katharern oder Amalrikanern (¶ Amalrich) oder den ¶ Brüdern des freien Geistes zusammengestellt; ohne daß doch neben der Geistigkeit mehr als eine katharische Grundlage erkennbar wäre.

Hauptquelle ist der sog. Passauer Anonymus (Bibliotheca Maxima Veterum Patrum Lugdunensis XXV, 1677, S. 262 ff). — Vgl. RE³ XIV, S. 498 ff; — W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik I, 1874, S. 191 ff; — H. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter II, 1877, S. 237 ff. 374 ff; — Hauck IV³·⁴, 1913, S. 907 ff; — H. Grundmann: Studien über Joachim von Floris, 1927, S. 170 f.

G. Ficker

Oser, Friedrich Heinrich (1820—91), evg. Kirchenliederdichter, * zu Basel, 1845 Pfarrer zu Waldenburg, am Fuße des oberen Hauenstein, 1866 Strafanstaltsprediger in Basel, zuletzt in Venken. Seine Lieder sind zumeist wegen ihrer unkirchlichen Metren für den Kirchengebrauch wenig geeignet, aber sinnig, kurz, gemütvoll; „Unserm Gott allein die Ehr", „Nur mit Jesu, mit dem Einen" dienen vielfach als Konfirmationslieder.

E. E. Koch³ VII, S. 383. **Paul.**

Osiander, 1. Andreas (1498—1552), lutherischer Theologe, * in Gunzenhausen (Markgrafschaft Brandenburg), seit 1520 Priester in Nürnberg, wo er bald lutherisch wurde und (im Verein mit Lazarus ¶ Spengler) auf die Durchführung der Reformation entscheidenden Einfluß gewann (¶ Bayern: I, 2c). Im Abendmahlsstreit (¶ Abendmahl: II, 4) nahm er gegen ¶ Zwingli Stellung, war auch beim Marburger Religionsgespräch 1529 zugegen (von ihm stammt ein wichtiger Bericht über das Gespräch). Auf dem Augsburger Reichstag 1530 hat er — vergeblich — ¶ Melanchthon, der die Rechtfertigungslehre für das Augsburgische Bekenntnis zu formulieren hatte, im Sinne seiner eigenen Rechtfertigungslehre zu bestimmen gesucht. An den Vergleichsverhandlungen zu Hagenau und Worms 1540 nahm er teil; hier lernte ihn ¶ Calvin, den aber das vierschrötige Wesen des Nürnbergers abstieß, persönlich kennen. 1544 wurde O. zur Durchführung der Reformation nach Pfalz-Neuburg berufen. Hier kam ihm seine bei der Nürnberger und Markgräflich-Brandenburgischen Kirchenvisitation (Mitwirkung an der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533; ¶ Agende, 2a) gemachte Erfahrung zustatten. Außer seinen theologischen Werken (s. Lit.) sind von Interesse die Coniecturae de ultimis temporibus von 1544, ein eschatologisches Buch, in dem O. seine Ansicht vom Papst als dem Antichristen begründet. Berühmt und folgenreich wurde die Vorrede, die O. zu der in Nürnberg 1543 erschienenen Erstausgabe des umwälzenden kopernikanischen Hauptwerkes De revolutionibus orbium coelestium schrieb; diese Vorrede hat, gerade weil sie die Ergebnisse des ¶ Kopernikus abzuschwächen versuchte, dem Werke erst die Bahn in die kirchlichen Kreise frei gemacht. — Die Wirksamkeit O.s in Nürnberg brach 1548 ab. Damals verließ er, weil er sich in die durch das ¶ Interim geschaffene Lage nicht fügen wollte, freiwillig seine süddeutsche Heimat. Er fand Aufnahme bei Herzog ¶ Albrecht von Preußen, der viele Jahre zuvor (auf dem Nürnberger Reichstag 1522) durch die Predigten O.s evangelisch geworden war und diesen als seinen „Vater in Christo" hoch verehrte. Albrecht ernannte O. zum Pfarrer an der Altstädtischen Kirche in Königsberg und zugleich zum Professor an der Universität.

Am 24. Okt. 1550 hielt O. seine (2.) Antrittsdisputation über das Thema: De iustificatione. Der junge Martin ¶ Chemnitz, der Opponent war, machte gegen O. geltend, daß er nicht wie die Wittenberger, d. h. wie Melanchthon, lehre. Diese Opposition war der Auftakt zu einem Theologenstreit, der die bis dahin vor Stürmen bewahrt gebliebene ostpreußische evg. Kirche (¶ Ostpreußen) schwer geschädigt hat und darüber hinaus in die ganze damalige protestantische Welt seine Wellen schlug. Es waren fast ausschließlich Stimmen des Widerspruchs gegen O., die laut wurden; Zustimmung fand er kaum. Nur in Preußen hielten Herzog Albrecht und sein Hofprediger ¶ Funck, die beide aus Franken stammten, treu mit ihrem Landsmann zusammen, wodurch bald zwischen der einheimischen Bevölkerung Preußens und dem Hof ein gefährlicher Gegensatz entstand, der sich aber erst nach dem Tode O.s entlud. — Der Sinn des Osiandrischen Streites läßt sich, wenn wir von den Einzelheiten des damaligen dogmatischen Zeitstils absehen, auf folgende Formeln bringen: O. und Melanchthon unterscheiden sich in der Antwort auf die Frage nach dem Warum der Gerechtsprechung des Sünders durch Gott. Nach O. ist der Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit von seiten Gottes die Einwohnung Christi. Weil Christi Einwohnung den Sünder schon jetzt wirklich gerecht zu machen beginnt, so kann Gott, der diesseitigen Anfang und jenseitige Vollendung zusammenschaut, den sündigen Menschen gerecht erklären, ohne daß in diesem Urteil, wie es zunächst scheinen könnte, eine Lüge beschlossen liegt. Daß schon auf Erden eine innere Erneuerung im gerechtgesprochenen Sünder anfängt, weiß auch Melanchthon. Aber er behauptet, daß diese Erneuerung für Gottes Rechtfertigungsspruch keine Bedeutung habe: Gottes Gerechtsprechung hat nicht an der Erneuerung ihre Bedingung, sondern ist unbedingt. Melanchthons Vorwurf gegen O. lautet darum, O. baue die Heilsgewißheit auf die Gerechtigkeit in uns, statt auf die Vergebung. Dieser Tadel trifft aber an O. vorbei. Denn auch O. weiß, daß wir die Vergebung dauernd brauchen, solange wir leben. Die Gerechtigkeit in uns ist für O. die Gerechtigkeit Christi, die wir nur im Glauben an die unbedingte Vergebung haben. So wären sich also die Gegner einig? In der praktisch-predigtmäßigen Aussprache ihrer Frömmigkeit wohl, nicht aber in der dogmatischen Theorie. Es ist O. nicht gelungen, in seinem Aufriß der Rechtfertigung den Gedanken zur Geltung zu bringen, daß die Erneuerung im Vergebungsglauben wurzelt. So mußte bei dem, der O. nur als Dogmatiker kannte, der Eindruck entstehen, als wolle er die Vergebung als Grundlage des rechtfertigenden Wirkens Gottes streichen. Melanchthon wieder hat es seinerseits nicht vermocht, in seiner Rechtfertigungslehre klar zu machen, daß der Glaube an die Vergebung notwendig von der erneuernden Einwohnung Christi begleitet wird. So brechen Rechtfertigung und Erneuerung bei ihm auseinander; die Rechtfertigung wird rein forensisch; als ihre einzige innerseelische Wirkung bleibt der Gewissenstrost. Damit war aber ¶ Luthers Rechtfertigungslehre verkürzt. O. hat dies gesehen und seine Stimme dagegen erhoben. Indes, Melanchthon hätte ihm seinen Vorwurf einer Verkürzung der Botschaft Luthers mit gleichem Rechte zurückgeben können. Denn auch O. hat, wie oben gezeigt ist, in seiner Lehre nicht mehr den vollen Luther bewahrt. Er wie Melanchthon zeigen sich in ihrem Streit bereits als Spätlinge der Reformation, die nur noch Teile dessen in der Hand halten, was der Meister noch durch ein geistiges Band vereinigt hatte. — ¶ Rechtfertigung: II.

O.s Werke: Evangelienharmonie, 1537; Von dem einigen Mittler Jesu Christo, 1551; Schmeckbier, 1552, u. a. — Ueber O. vgl. W. Möller: A. O. (Leben und ausgewählte Schriften der Väter der lutherischen Kirche V), 1870; — A. Ritschl: Jahrbücher für deutsche Theologie II, 1857, S. 795 ff (Auszug daraus in: Rechtfertigung und Versöhnung I³, 1889, S. 235 ff); — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1912, S. 456 ff; — Fr. Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte, 1906⁴, S. 869 ff; — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1920³, S. 496 ff; — E. Hirsch: Die Theologie des A. O. 1919; — Derſ.: O.s Schirmschrift zum Nürnberger Reichstage (ZKG 43, 1924, S. 417 ff); — Anton L. Mayer: Ein Brief A. O.s (HJG 41, 1921, S. 281 ff). — Weitere Literatur bei G. Wolf: Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte II, 2, 1922, S. 136—151; — RE³ XIV, S. 501 ff. **Blanke.**

2. Lukas I (1534—1604), lutherischer Theologe, Sohn von 1, * in Nürnberg. Nach Studium in Königsberg und Tübingen in verschiedenen Kirchenämtern tätig (Göppingen, Blaubeuren, Stuttgart), seit 1567 Hofprediger Herzog Ludwigs von Württemberg, zugleich sein theologischer Lehrer und Berater. Von dessen Nachfolger Friedrich wurde er 1593 auf die Stiftspredigerstelle, 1596 auf die Prälatur Adelberg versetzt, 1599 in Ungnaden entlassen und des Landes verwiesen, aber nach kurzer Tätigkeit als Prediger in Eßlingen wieder zurückberufen. O. nahm tätigen Anteil an allen bedeutsamen kirchlichen Unternehmungen seiner Zeit (z. B. 1564 am Maulbronner Gespräch, 1583 am Kölner Reformationsversuch, 1586 am Mömpelgarder und 1595 am Regensburger Religionsgespräch). Seiner praktisch-populären Predigtweise setzte er ein Denkmal in seiner Bauernpostille 1597. Als theologischer Schriftsteller ist er neben polemischen Schriften gegen Jesuiten und Calvinisten vor allem berühmt durch seine neunbändige glossierte Vulgatabibel 1573—86 (öfters ins Deutsche übersetzt), die tomi Osiandri. Außer seiner Mitarbeit am Choralbuch 1569 hat er sich kirchenmusikalisch hervorgetan durch seine „50 geistlichen Lieder und Psalmen" 1586 (¶ Kirchenlied: II, 3, Sp. 937; ¶ Musik: III A, 2, Sp. 307).

Schrieb ferner: Institutio christianae religionis, 1576 u. 1580; Epitomes historiae ecclesiasticae centuriae XVI, 1592—1604 (Auszug und Fortsetzung der Magdeburger Centurien des M. ¶ Flacius). — Ueber O. vgl. RE³ XIV, S. 509 ff.

3. Lukas II (1571—1638), lutherischer Theologe, Sohn von 2, * in Stuttgart, wirkte in verschiedenen hohen württembergischen Kirchenämtern, seit 1620 Propst und Kanzler der Universität Tübingen. Als Vertreter der lutherischen Orthodoxie trat er hervor durch polemische Schriften gegen Jesuiten, Reformierte u. a., vor allem durch seinen Streit gegen die Gießener Kenotiker (¶ Christologie: II, 5 c) und weiterhin durch seine „theologischen Bedenken gegen Joh. ¶ Arndts „Wahres Christentum", dessen „Taulertum" und mystisch-praktische Richtung er als „vergeistertes Christentum" scharf ablehnte.

Vf. u. a.: Enchiridia controversiarum 1. cum Calvinianis, 1603 und 1605; 2. cum Anabaptistis, 1605; 3. cum Schwenkfeldianis, 1607; 4. cum Pontificiis, 1602 und 1611. — Ueber O. vgl. RE³ XIV, S. 512 f. **Rauscher.**

Oslo, Universität.

1. Bis zur Gründung der königlichen Friedrichs-Universität zu Christiania (Erlaß vom 2. Sept. 1811) wurden die norwegischen Theologen in ¶ Kopenhagen ausgebildet. Die neue Hochschule bekam 1813 eine theologische Fakultät zunächst mit zwei Dozenten, S. B. ¶ Hersleb († 1836) und S. J. ¶ Stenersen († 1835), beide Vertreter eines kritisch besonnenen, warmherzigen Biblizismus, religiös stark von ¶ Grundtvig beeinflußt. Unter den schwierigen Zeitumständen (Krieg mit Schweden, englische Seeblockade, Trennung von Dänemark, Staatsbankerott) wurde ihre Zeit und Kraft ganz durch organisatorische Aufgaben und den Unterricht in Anspruch genommen. Bis zur Mitte des Jahrhunderts war kein Boden für wissenschaftliche theologische Betätigung. Erst mit Gisle ¶ Johnson und C. P. ¶ Caspari kam mehr Leben. Johnson (seit 1849), ein Mann scharfer Logik und tiefernster Frömmigkeit, schuf die norwegische Neuorthodoxie, die einen engen Bund mit dem von H. N. ¶ Hauge ausgehenden volkstümlichen Pietismus einging. Caspari (1847—92) begeisterte die jungen Theologen durch seine feuersprühende Persönlichkeit, las AT im Stil ¶ Hengstenbergs, unberührt von kritischen Strömungen. Seine bahnbrechenden Symbolstudien wurden durch den vordringenden Grundtvigianismus angeregt. NT las F. W. Bugge (1870—93) in streng traditionalistischem Sinne. Es ist die Zeit des konfessionellen Luthertums, mit viel religiösem und kirchlichem Leben, aber ohne selbständige bibelwissenschaftliche und systematische Forschung. Dagegen wurde in dieser Zeit die norwegische Kirchengeschichtsschreibung begründet im Zusammenhang mit der nach politischer und wirtschaftlicher Konsolidierung der neuen staatlichen Selbständigkeit aufblühenden nationalen Wissenschaft (norwegische Geschichts-, Sagen-, Sprach- und Kulturforschung): R. Tönder Nissen (Prof. für Kirchengeschichte 1854—75), A. Chr. ¶ Bang (1885—93). Den Uebergang zur Neuzeit bildet Fredrik ¶ Petersen, Nachfolger Johnsons auf dem systematischen Lehrstuhl (1875—1904), persönlich tief von ¶ Kierkegaard beeinflußt, als religiöser Denker von ¶ Schleiermacher und Albr. ¶ Ritschl bestimmt. Unter seiner vorsichtigen, aber befreienden Führung wuchs die neue Generation heran, die in den 90er Jahren die kritische Theologie zur Geltung bringen sollte: S. ¶ Michelet (AT, seit 1896), Lyder ¶ Brun (NT, seit 1897), A. ¶ Brandrud (KG., seit 1897). In den alten Positionen beharrten J. Munch Myhre (NT, 1876 bis 1897) und S. ¶ Odland (NT, 1894—1906). Als der Nachfolger Petersens gefunden werden sollte, entbrannte ein heftiger Kirchenkampf, der noch heute andauert (¶ Norwegen, 3 b). Die Ernennung des liberalen J. ¶ Ording (1906—26) rief die Gründung einer freien theologischen Fakultät hervor (s. 2), deren erster Dozent der aus der Universitätsfakultät ausgeschiedene Odland wurde. Als dessen Ersatz und als Gegengewicht trat neben Ording der gemäßigt konservative Chr. ¶ Ihlen. — Die Fakultät umfaßt seit 1864 regelmäßig vier Ordinariate: AT (zur Zeit Michelet), NT (Brun), Kirchengeschichte (Brandrud), Systematik (Ihlen). Die praktische Theologie ist an das Predigerseminar verlegt; Religionsgeschichte wird in der philosophischen Fakultät vorgetragen. Außerdem sind festbesoldete Dozenten angestellt für AT, NT, KG. Die gegenwärtigen Dozenten für AT und KG., S. ¶ Mowinckel und O. ¶ Kolsrud, sind Inhaber persönlicher Professuren. Dozenten für NT waren Olaf ¶ Moe (jetzt an der freien Fakultät) und Anton ¶ Fridrichsen (jetzt in Uppsala); die Stelle ist zur Zeit vakant. Durchschnittszahl der Studierenden war in den letzten 10 Jahren: 1919—24 etwa 120, später steigend (1925—29 etwa 180—200; genaue Statistik fehlt).

A. Brandrud: in der Festschrift „Det kongelige Frederiks universitet 1811—1911" II, S. 3 ff; — Derſ. in: Norsk Teologisk Tidsskrift XII, 1911, S. 201 ff; — Joh. Lehmann: Die Theologie an der Universität Kristiania 1811—1911 (NKZ 24, 1913, S. 333 ff); — A. Fridrichsen in: „Die Eiche" VII, 1919, S. 206 ff. **Fridrichsen.**

2. Bei der Neubesetzung der meisten Lehrstühle der theologischen Fakultät an der Universität O. in den neunziger Jahren geschah eine starke Verschiebung nach links, die 1906 durch die Berufung des liberalen ¶ Ording zum Professor der systematischen Theologie gekrönt wurde und ¶ Odland veranlaßte, seinen Abschied zu nehmen. Der schon im voraus entbrannte Professorenstreit (¶ Norwegen, 3 b) gestaltete sich nach Odlands Austreten aus der Fakultät zu einem akuten Kirchenstreit, der zur Errichtung einer freien theologischen Fakultät auf streng biblisch-konfessionellem Boden — der „Gemeindefakultät" — führte. 1908 konnte diese ihre Tätigkeit be-

ginnen mit einem Lehrkörper von drei, an dessen Spitze Odland stand. Die nötigen Geldmittel wurden durch freiwillige Beiträge beschafft, und die Gemeindefakultät hat immer grundsätzlich auf jede Staatssubvention verzichtet. Die Studentenzahl, die anfangs sehr gering war, wuchs nach und nach stark. Während ihre Kandidaten in den ersten Jahren das theologische Examen an der Staatsfakultät ablegen mußten, erhielt die Gemeindefakultät durch ein Gesetz von 1913 gleiches Examensrecht wie die Staatsfakultät. Als dies Recht 1925 auch auf das zweite (praktisch-theologische) Examen ausgedehnt wurde, begründete man auch ein praktisch-theologisches Seminar in Parallele mit dem staatlichen. Bis 1929 haben etwa 220 Kandidaten an der Gemeindefakultät ihr Kandidatenexamen gemacht. Als Lehrer haben außer S. Odland gewirkt: Edvard Sverdrup für Kirchengeschichte (1908—23; S. war 1911—23 Vorsitzender der Norsk-lutherske Indremissions selskap, deren Geschichte er schrieb: „Fra Norges Kristenliv", 1918; vf. außerdem u. a. Luthers Kamp mot Rom, 1917); Peter Hønestad für AT (1908—16; seitdem Bischof von Bergen); Ole ¶ Hallesby für systematische Theologie (seit 1909); Olaf ¶ Moe für NT (seit 1916); D. A. ¶ Frövig, ebenfalls für NT (seit 1918); Karl Vold für AT (seit 1916; Hauptwerke: Synd og Soning i det Gamle Testament, 1909; Den babylonisk-assyriske Religion, 1925); Andreas Seierstad für Kirchengeschichte (seit 1924; schrieb u. a.: Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i 19de Hundreaaret, 1923); G. Skagestad für praktische Theologie (seit 1926; Hauptwerk: Pastorallœre, 1928—29). **Olaf Moe.**

Osnabrück, Bistum, vermutlich von Ludwig dem Frommen gegründet. Erster Bischof soll Wiho († 804) gewesen sein. Sicher bezeugt ist erst Gebuin oder Goswin als Suffragan des Kölner Erzbischofs auf der Mainzer Synode 829. Hervorragende Nachfolger waren: Thietmar (1003—22) als Stifter des Kanonikats Johannis des Täufers in O., Benno II (1067—88), der bedeutendste Bischof von O. im Mittelalter, zugleich Staatsmann und Gelehrter, und Johann II (1349—66), der die gesunkene Kirchenzucht wieder zu heben suchte. Die Reformation setzte sich unter Bischof Franz I von Waldeck (1533—53) durch. Mit seiner Zustimmung verfaßte der vom Rate der Stadt zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse berufene Hermann ¶ Bonnus 1543 die Kirchenordnungen für die Stadt und das Land O. Versuche des Bischofs Franz von Wartenberg (1625—61), den Katholizismus mit Gewalt wieder herzustellen, gelangen nur teilweise. Im Westfälischen Frieden (1648; ¶ Deutschland: I, 6 b) wurde die abwechselnde Reihenfolge kath. und evg. Bischöfe festgesetzt. 1803 erfolgte die Säkularisation. — Durch die Bulle ¶ Leos XII Impensa Romanorum Pontificum 1824 wurde das Bistum neu errichtet, aber erst 1858 staatlich anerkannt. Mit O. war seit 1840 das Vikariat der ¶ Nordischen Missionen und die Apostolische Präfektur ¶ Schleswig-Holstein verbunden. Diese Gebiete wurden durch das preußische Konkordat 1929 der O.er Diözese eingegliedert; zugleich wurde das bis dahin exemte Bistum ¶ Köln unterstellt. Erster Bischof war Paul ¶ Melchers 1858—66; seit 1914 ist es Wilhelm Berning.

RE³ XIV, S. 514 f; XXIV, S. 295; — KL³ IX, Sp. 1110 ff; — Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde zu O., seit 1848; — Geschichtsquellen des Bistums O., Bd. I bis III, 1891. 1895; — C. B. Stüve: Geschichte des Hochstifts O., 2 Bde., 1853. 1872; — Hugo Hoyer: Untersuchungen über die Reformationsgeschichte des Fürstentums O. unter den Bischöfen Erich II von Grubenhagen und Franz I von Waldeck (Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte, Bd. 32 und 33, 1928, S. 76 ff). **Kayser.**

Ossian. Die gälisch sprechenden Volksstämme Irlands und der schottischen Hochlande hatten seit alters Barden, die in epischen Liedern Götter- und Heldensagen erzählten, vor allem die Abenteuer des angeblich im 3. Jhd. lebenden irischen Führers Finn (Fingal), seines Sohnes Oisin (Ossian) und anderer Helden. O., der einzig Ueberlebende jener Schlachten, zieht als blinder Greis umher, zu seiner Harfe die Taten und das Leid seines Stammes besingend. Aus diesem Sagenkreis druckte 1760 der Schotte James Macpherson 15 kürzere Stücke als „Fragments of ancient Poetry, collected in the Highlands", denen er 1762/63 zwei Epen folgen ließ: „Fingal" und „Temora" (angeblich gleichfalls aus dem gälischen O.s übersetzt; ¶ Englische Literaturgeschichte, 4 b). O. eroberte Europa (vgl. ¶ Herder, ¶ Goethe, ¶ Diderot, Cesarotti usw.). Da aber Macpherson den englischen Wünschen auf Vorweisung der gälischen Originale nicht entsprach und sein Nachlaß Versuche zu gälischen Rekonstruktionen offenbarte, galt er der Welt fortan als entlarvter Fälscher, obwohl er in Wahrheit eine tatsächlich bestehende Sagenüberlieferung in allerdings recht freier Weise von irischem auf schottischen Boden übertragen und mit zahlreichen eigenen Zutaten versehen hatte. Unbeschadet der Echtheitsfrage besteht die Dichtung, die als etwas ganz neues, unerhörtes und dem klassizistischen Stil entgegengesetztes die reinsten Geister der Zeit gefangen nahm. Wesen und Inhalt der O.ischen Dichtungen ist zwar stets derselbe: unbestimmt gehaltene künstliche Kampfszenen in wildem Lande und sentimentale Klagen der von äußerem Unheil verfolgten Liebespaare; aber wo war je in der Dichtung des 18. Jhd.s diese Landschaft und diese Empfindungswelt gegeben? Das düstere aufrauschende Meer, das weite durch Grabsteine und Ruinen doppelt einsame Hochland, melancholisch überhangen von einem ewig grauen Himmel, in den nebelumbraute Berge hineinragen, und wo war je zuvor der Verzicht auf den Vers, sein Ersetzen durch rhythmische Prosa, schmiegsam genug trotz einfacher Syntax und Wortwahl, um Leidenschaft, Pathos, dramatische Bewegung und lyrische Stimmung zu vermitteln? Neu in Gehalt und Form hatte Macphersons Dichtung alle romantischen Vorstufen zusammengefaßt und dem unbestimmten Ahnen seiner Zeit Stimme verliehen. Hier ist die neue Poetik, die Selbstbesinnung auf die Historie, das Sentiment und die Naturdichtung. So bereitete die O.ische „Fälschung" einer empfindsameren, leidenschaftlicheren, kühneren Dichtung den Weg und wies das literarische Europa auf die instinktiven, primitiven Elemente aller Dichtung hin.

The Works of O., 1773, ed. W. Sharp, 1896; — H. Hecht: Macphersons O.dichtung (in Germanisch-Romanische Monatsschrift 1922, S. 220 ff; mit Lit.). **Schirmer.**

Ossuna, Francisco (* etwa 1497, † vor 1542), Franziskaner, eröffnete durch seine umfangreiche mystisch-asketische Schriftstellerei, besonders durch sein Abecedario espiritual III, die spanische ¶ Mystik (: V B, 2 a). Er hat in bilderreicher, oft an den Ton der Predigt gemahnender Sprache eingehend die Vorbedingungen für die Sammlung und Beschauung untersucht und ist ein Meister des inneren Gebetes. Seine Geisteshaltung wie seine Anweisungen im einzelnen, nicht unbeeinflußt von der deutschen Mystik, haben weitgehendsten Einfluß ausgeübt, insonderheit auf Ignatius von ¶ Loyola und seine „Exercitia

spiritualia" wie auf die heilige ¶ Therese von Jesu (vgl. vita, c. 22). Noch im 17. Jhd. wurden seine Werke gedruckt (Madrid 1638), um dann rasch in Vergessenheit zu geraten.

Beste Ausgabe des „Abecedario" von M. Mir in: Nueva biblioteca de autores españoles XVI, 1, Madrid 1911, S. 319 ff. — Ueber O. vgl. Ed. Böhmer: Francisca Hernández und Fray Francisco Ortiz, 1865, S. 249 ff; — HN II³, 1906, S. 1318; — Fr. Miguel Angel: La vie franciscaine en Espagne (Revista de archivos 29, 1914, S. 1 ff); — E. A. Peers: Spanish Mysticism, London 1924, S. 59 ff. 179 ff; — P. Groult: Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole, Louvain 1927, S. 102 ff; — L. Pfandl: Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit, 1929, S. 154 ff (Literatur). — Vgl. auch die Literatur über ¶ Therese von Jesu, bes. R. Hoornaert: Sainte Térèse écrivain, Paris 1922, und G. Etchegoyen: L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse, Bordeaux-Paris 1923. **W. Völker.**

Ostafrika (das frühere Deutsch-Ostafrika). Die erste Kunde von den Geheimnissen Inner-Ostafrikas (¶ Afrika: IIIB, 2) ist durch die deutschen Missionare der englischen Church Mission, ¶ Krapf, ¶ Rebmann und ¶ Ehrhardt, die sich 1844 in Mombassa niedergelassen hatten, nach Europa gebracht. Ihre Anregungen und ¶ Livingstones Entdeckungen veranlaßten die Universitätenmission, 1867 den ersten Vorstoß nach Usambara mit dem Mittelpunkt in Magila, zehn Jahre später den zweiten nach dem Süden, an den Rovuma mit dem Mittelpunkt Masasi zu machen, und etwa gleichzeitig die Kirchenmission, in Usagara (Mpapua, Nasa, Mamboia) zu beginnen. Nach der deutschen Besitzergreifung (1885 kaiserlicher Schutzbrief für die Gesellschaft für deutsche Kolonisation, 1890 deutsche Kolonialverwaltung) entstand die deutsch-ostafrikanische Mission mit Krankenpflege in Sansibar und zunächst ziemlich unfruchtbarem Missionsdienst in Daressalam, seit 1890 mit ertragreicher Missionsarbeit in Usambara (1893 Hohenfriedeberg und Neubethel, 1895 Wuga, 1899 Bumbuli, 1903 Bungu, 1905 Mschihui) und seit 1907 mit aufblühender Pionierarbeit in Ruanda (Dsinga, Kirinda, Rubengera). Von den alten deutschen Missionen teilten sich die ¶ Berliner Missionsgesellschaft und die Brüdergemeine (¶ Brüderunität: II, 5) seit 1891 in das Njassaland. Die Brüdergemeine begann in Rungwe, Rutenganio und Ipiana unter den Konde, übernahm weitere Arbeit unter den Bundali, Nyika und Safwa, sowie seit 1896 in Tabora (Kilimani-Urambo), Berlin gründete Wangemannshöhe, Manow, Mwakaleli, Ikombe unter den Konde, dehnte sich später zu den Kinga, Pangwa, Buandji, Sangu, Hehe und Gwangwara aus und übernahm von Bethel die damals noch unfruchtbaren Küstenstationen um Daressalam. Die ¶ Leipziger Missionsgesellschaft trat in die 1885 von der englischen Kirchenmission unter den Dschagga am Kilimandscharo begonnene Arbeit ein (hier am 20. Okt. 1896 Ermordung der Missionare Segebrock und Ovir). Die ¶ Adventisten-Mission im Pareland, eine einsame Station der Afrika-Inland-Mission in Nasa am Viktoriasee und erste Versuche der ¶ Neukirchener in Urundi und der ¶ Schleswig-Holsteinischen Mission in Uha sollten dem deutschen Schutzgebiete zugute kommen und hatten wie alle übrigen bei der glänzenden Entwicklung des Landes beste Aussichten. Zählte doch Deutsch-Ostafrika 103 Stationen mit 150 ordinierten Missionaren, 4 Aerzten, 85 Laien und 27 Schwestern, 19 463 Getaufte und 50 840 Schüler in 862 Schulen evg. Mission, als der Weltkrieg ausbrach. Dieser brachte der Mission schwerste Schädigungen. Die Missionsfelder wurden zu Kriegsschauplätzen, die Missionare fast alle in die Heimat zurückbefördert oder hinter Stacheldraht interniert, die Stationen zu einem großen Teil zerstört und schließlich nach Gründung des britischen Mandats Tanganyika die Arbeiten auf Anordnung der Militärbehörden und zum Teil unter begeisterter Zustimmung der britischen Missionsführer und -kreise unter britische und amerikanische Missionen verteilt. Erst 1924 gelang im wesentlichen auf die Initiative J. H. ¶ Oldhams eine allmähliche Rückführung der deutschen Missionare in der Weise, daß die Leipziger Mission ihre Arbeit am Kilimandscharo wieder übernahm, Bethel in Usambara eintrat, Berlin die Njassaarbeit von den Schotten und Daressalam zurückerhielt und die Brüdergemeine ihre Njassamission ebenfalls in kleinem Umfang wieder selbständig leitete. Nur Ruanda und Urundi unter belgischem Mandat sind noch heute für deutsche Missionen gesperrt, obwohl die kleine Kraft der belgischen Protestanten das große Gebiet nie wird meistern können. Die Christengemeinden haben sich in der Zeit der Verwaisung treu gehalten. Die Aufgaben in Kirche und Schule machen den Wiedereintritt der Deutschen doppelt erwünscht.

Die kath. Mission hatte 1863 durch die ¶ Väter vom Hl. Geist (Schwarze Väter) Sansibar besetzt und ist von dort 1869 nach Bagamoyo auf das Festland vorgedrungen. Nach der deutschen Besitzergreifung entwickelte sie ihre Arbeit in 7 Vikariaten. Daressalam hielten die Benediktiner von St. ¶ Ottilien, Zentralsansibar (Bagamoyo und Kilimandscharo) die Väter vom Hl. Geist, und Kivu, Süd-Nyansa, Unjanjambe und Tanganyika die ¶ Weißen Väter. Insgesamt hatte die kath. Mission vor dem Kriege auf 95 Hauptstationen 73 956 Christen und 74 593 Schulkinder. Der Krieg brachte 1916/17 erhebliche Zerstörungen und den Abtransport aller deutschen Missionare. Die deutschen Benediktiner wurden durch Weiße Väter und Turiner Missionare kümmerlich ersetzt, während der Schweizer Zweig im Lande blieb, Schweizer Kapuziner in Daressalam und Turiner in Iringa einsetzten und die Weißen Väter und die vom Hl. Geist ihre Vikariate beibehielten und neben französischen und belgischen auch elsässische und einzelne der alten deutschen Missionare einstellten. Die Gesamtzahl der Katholiken wird jetzt auf 140 724, die der Schüler auf 138 331 angegeben. Die deutsche Leitung ist scheinbar völlig verloren.

Jul. Richter: Geschichte der evg. Mission in Afrika, 1922, S. 535 ff; — Derſ.: Evg. Missionskunde, (1920) 1927², Bd. I, S. 98 ff; — Carl Paul: Die Mission in unseren Kolonien II, 1900; — P. Wohlrab: Usambara, 1915; — E. Johannſen: Ruanda, 1912; — Jul. Richter: Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft, 1924, S. 632 ff; — B. Gutmann: Dichten und Denken der Dschagganeger, 1909; — Derſ.: Volksbuch der Wadschagga, 1914; — Derſ.: Das Dschaggaland und seine Christen, 1925; — Derſ.: Das Recht der Dschagga, 1926; — Derſ.: Schildwacht am Kilimandscharo, 1929; — Elise Kootz-Kretschmer: Die Safwa, 1926 und 1929; — Ernst Kotz: Im Banne der Furcht, 1922; — Monatsblätter und Jahresberichte der betr. Missionsgesellschaften; — Joſ. Schmidlin: Die kath. Missionen in den deutschen Schutzgebieten, 1913; — Derſ.: Das deutsche Missionswerk der Gegenwart, 1929. **Schlunk.**

Ostasien-Mission (Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein).

1. Seit 1845 regten eine Reihe bedeutender Männer teils literarisch eine Reform der bis dahin in einseitig orthodox-pietistischer Weise betriebenen evg. Mission an (Max ¶ Müller-Oxford, E. F. ¶ Lang-

hans), teils versuchten sie praktisch, in der Heimat in weitherziger Weise ihr bisher fernstehende Kreise für die Mission zu gewinnen (Pfarrer ¶ Lisco-Berlin, Pfarrer Riff-Straßburg). Zu einer, solche Reformgedanken wirklich in die Tat umsetzenden Missionsunternehmung kam es durch den schweizerischen Pfarrer ¶ Buß. Von warmer Missionsliebe getragen, zeigte er neue Wege zum besseren Betrieb der Mission, namentlich unter den alten Kulturvölkern. Auf das Drängen vieler Freunde der Mission, die aber den bisherigen Missionsbetrieb nicht gutheißen und mitmachen konnten, ging Buß daran, auf Grund seiner Gedanken eine neue Mission ins Werk zu setzen. Nach zwei Vorbesprechungen in Olten (3. Jan. 1883) und Frankfurt a. M. (11. April 1884) wurde am 4. und 5. Juni der Allgemeine Evg.-Protestantische Missionsverein in Weimar gegründet (¶ Missionsgesellschaften: I, 1). — Der Verein erkennt dankbar den Segen an, in dem die andern Missionen arbeiten, und will nicht in Gegensatz, sondern als Ergänzung zur Arbeit der andern Missionen wirken. Er stellt sich auf die breiteste Grundlage des evg.-protestantischen Bewußtseins in Anerkennung jeder aufrichtigen, christlichen Ueberzeugung, lehnt jede Bindung an bestimmte kirchliche Gruppen und Richtungen ab und will, auf dem Grunde des Evangeliums Jesu Christi stehend, christliche Religion und Geisteskultur unter den nichtchristlichen Völkern ausbreiten in Anknüpfung an die bei diesen schon vorhandenen Wahrheitselemente. In Sonderheit sieht er seine Aufgabe in der Arbeit an den nichtchristlichen Kulturvölkern, die in einer ungeheuren Umwälzung ihres gesamten Lebens stehen. Es gilt, in den Strom des neuen Lebens als neugestaltende Kraft den Geist Christi hineinzubringen. Das geschieht durch literarische Mission, Verbreitung des Christentums in der breiten Oeffentlichkeit, zumal unter den führenden Schichten, durch Schularbeit (¶ Missionsschulwesen), ¶ Aerztliche Mission und durch Gewinnung einzelner Menschen und durch Sammlung von Gemeinden. Dabei darf nicht das gesamte Erbe der alten Christenheit jenen Völkern aufgezwungen werden, das in Dogma, Kultus und Organisation wohl für uns, aber nicht für jene ganz andersartigen Völker paßt, sondern nur das innere, ewige Wesen, die wirklichen Heilskräfte des Evangeliums, die sich mit der Seele jener Völker verbinden müssen zur Ausgestaltung eines ihrer Sonderart entsprechenden christlichen Glaubens und Lebens. Nur akademisch gebildete Missionare sind zur Lösung dieser Aufgabe zu verwenden.

2. Seine Missionsgebiete sind ¶ Japan (: III, 1 a) und ¶ China (: IV, 5). — Der erste Missionar, D. Spinner, kam am 3. Sept. 1885 in Japan an. Er sammelte die evg. Deutschen und Schweizer in Tokyo und Yokohama zu Kirchgemeinden, gründete 1887 die erste japanische Christengemeinde und eine theologische Schule. Im Dienste des Vereins wirkten nach ihm die Pfarrer: Schmiedel, ¶ Munzinger, M. ¶ Christlieb, Wendt, ¶ Haas, Schroeder und Hunziker. Der jetzt noch die Japanarbeit leitende Missionssuperintendent ¶ Schiller wirkt dort schon seit 1895. Im Laufe der Jahre wurden mancherlei Anstalten gegründet: außer der theologischen Schule eine Armenschule, ein Kindergarten, ein Studentenheim, Abendschulen für Erwachsene zur Erlernung der deutschen Sprache in Tokyo und Kyoto. In Kyoto wurde 1900 eine zweite Hauptstation gegründet, und von dort aus wurden die evg. Deutschen und Schweizer in Kobe zu einer Kirchengemeinde organisiert. In zahlreichen anderen Städten (Yokohama, Chiba, Toyohashi, Otsu, Zeze, Osaka) und auch Dörfern entstanden unter Leitung von japanischen Pfarrern Christengemeinden. Eine Zeitschrift „Shinri“ (Wahrheit) wurde herausgegeben. Zahlreiche kleine und große japanische Bücher wurden gedruckt, teils Uebersetzungen deutscher christlicher und theologischer Werke, teils Originalwerke, z. B. D. Schillers Kommentare zu Matthäus und Johannes. Infolge des Krieges und der Inflation mußte die Arbeit des Vereins, die die Japaner ungestört gelassen hatten, eingeschränkt werden. Das Werk des Vereins in Japan hat sich aber in dieser schweren Zeit gut bewährt. Der Wiederaufbau seiner Japanarbeit hat begonnen durch die Aussendung eines neuen Missionars (Dr. Weidinger) nach Tokyo (1925). — 1885 trat der Missionar Ernst ¶ Faber, der bisher der Barmer Mission angehört hatte, in den Dienst des Missionsvereins in China. Er lebte in Schanghai. Dort wurde nun auch eine deutsch-evg. Gemeinde gebildet; Pfarrer Kranz und Lic. ¶ Hackmann waren ihre ersten Leiter. 1898 siedelte Faber nach Tsingtau über. Kurz vor Fabers Tod (1899) war Pfarrer ¶ Wilhelm in Tsingtau angekommen, der in den folgenden 21 Jahren das Werk des Vereins in Verbindung mit Pfarrer Lic. Schüler, B. Blumhardt, Dr. W. Seufert, Dr. Bohner und Fräulein H. und G. Blumhardt zu großer Blüte brachte. In Tsingtau wurde zuerst die deutsche Gemeinde und eine deutsche Schule gegründet, dann eine Chinesenschule gebaut, die sich zur höheren Knabenschule entwickelte. Ein von Missionsärzten (Dr. Dipper, Dr. Wicke, Dr. Wunsch, Dr. Eyl) geleitetes Krankenhaus für Chinesen (Faberhospital) wurde eröffnet, auch eine Mädchenschule mit höherer Töchterschule; in Kaumi und Taitungtschen entstanden weitere ärztliche Stationen, in Tsingtau ein zweites Krankenhaus, dem Andenken an den 1911 im Dienst verstorbenen Dr. Wunsch gewidmet; ein Vortragssaal mit Bücherei wurde von Chinesen gestiftet. In Kaumi wurde sehr wertvolle Schularbeit geleistet. Der Krieg (Belagerung Tsingtaus) legte das ganze Werk zunächst still; doch konnte die Knabenschule 1915 wieder eröffnet werden. Seit 1921 hat Dr. Seufert die Verwaltung des deutschen Pfarramts und die Leitung der Knabenschule, die 370 Schüler zählt. Es besteht ein harmonisches Zusammenwirken mit der selbständigen Chinesenkirche in Schantung. In Tsiningchow am Kaiserkanal (300 000 Einwohner) wurde 1926 eine neue missionsärztliche Station gegründet; die missionsärztliche Arbeit in Tsingtau wurde 1930 wieder eröffnet.

3. Der Freundeskreis des Missionsvereins ist in zahlreichen Zweigvereinen organisiert in Deutschland, der Schweiz, dem Elsaß, der Tschechoslowakei, Oesterreich, Rumänien und Italien. Als Präsidenten standen bisher an der Spitze des Vereins: D. ¶ Buß-Glarus bis 1892, D. Arndt-Berlin bis 1901, D. Kind-Berlin bis 1915, seitdem D. Habicht-Berlin. Der Rechtssitz des Vereins ist Weimar, seine Zentrale in Berlin (W 57, Pallasstraße 8—9). Der Leiter des Missionsvereins ist Missionsdirektor D. Dr. ¶ Witte, Professor an der Universität Berlin. Missionsinspektoren sind: Pfarrer Devaranne-Berlin, Pfarrer Marbach-Gümligen bei Bern, Pfarrer Brachmann-Berlin. Die Organe des Vereins sind: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, das Monatsblatt „Christenhilfe für die Welt“, ein Kinderblatt „Für die Jugend“; Ostasien-Jahrbuch, seit 1921. Im Jahre 1929 nahm der Missionsverein den Namen „Ostasien-Mission“ an. Der Freundeskreis der O.-M. setzt sich aus Gliedern

der verschiedenen kirchlichen Gruppen zusammen. Im Jahre 1928 beantragte die O.-M. ihre Aufnahme in den Deutschen Evg. Missionsbund (¶ Missionsgesellschaften: I, 2) und erkannte dessen Satzungen, auch den Bekenntnis-Paragraphen, an. Trotzdem wurde ihre Aufnahme 1930 abgelehnt. — Der derzeitige Bestand der Missionsarbeit ist folgender: 14 europäische, 38 japanische und chinesische Missionsarbeiter; 575 Gemeindeglieder in Japan; 4 Hauptstationen, 4 Nebenstationen, 1 Tagesschule mit 370 Schülern, 2 Abendschulen mit 60 Schülern, 1 Studentenheim mit 22 Studenten, 2 Krankenhäuser, 3 Polikliniken, 5 Sonntagsschulen mit 400 Kindern, 1 Kindergarten mit 50 Kindern, Versorgung von 3 deutschen Kirchengemeinden. Ausdrücklich sei bemerkt, daß die Leistungen der Ostasien-Mission in diesen Zahlen nicht zum vollen Ausdruck kommen. Einmal weil alle Missionsarbeit als geistige Arbeit in schwerer, fremder Umgebung sich überhaupt nicht in Zahlen fassen läßt, sodann weil die Ostasien-Mission bestrebt ist, besondere Qualitätsarbeit zu leisten, also auf die Qualität größeres Gewicht legt als auf die Quantität, sowohl bei ihren Arbeitern als auch bei den zu Gewinnenden.

E. Buß: Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung, 1876; — W. Lueken: 25 Jahre Allgemeiner Evg.-Protestantischer Missionsverein, 1908; — R. Michel: 35 Jahre in Ostasien, ein Ueberblick über die Arbeit des Missionsvereins, 1919; — Joh. Witte: Aus dem Missionsleben draußen für die Arbeit daheim, 1920². **Witte.**

Östenfeld, Harald, dänischer evg. Theologe, * 1864, seit 1897 Pastor in Kopenhagen-Frederiksberg, 1908 Propst der Propstei Frederiksberg, seit 1911 Bischof von Seeland. Ö. sucht eine auf das Zentrum des Evangeliums gerichtete Verkündigung mit weitherziger Freiheit zu verbinden und hat ein offenes Auge für die Verpflichtung der Kirche der sozialistischen Arbeiterschaft gegenüber. Ö. ist Vorsitzender des Kopenhagener Kirchenfonds und der verschiedenen Komitees für internationale kirchliche Arbeit (¶ Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, Life and Work, Faith and Order; ¶ Einigungsbestrebungen: III); als Vertreter der dänischen Kirche hat er am Stockholmer Weltkongreß 1925 und an der Lausanner Tagung 1927 teilgenommen.

Vf. u. a.: Omkring Julen, 1927; Fra Dagens Arbejde, 1927. — Uebersetzte G. A. Coe: Det religiöse Liv, 1907. **Bülck.**

Osterbriefe. Um die Ungleichheit in der Berechnung des Osterfest-Termins (¶ Ostern) wenigstens für die eigene Kirchenprovinz zu beseitigen, pflegten die Bischöfe von Alexandrien in Ö.n das Datum des Osterfestes und den Beginn des österlichen ¶ Fastens (: II, 2 a) kundzugeben. Hatte das schon ¶ Dionysius der Große getan (s. Euseb, KG. VII), so haben wir in Ö.n des ¶ Athanasius, ¶ Theophilus, ¶ Cyrill weitere Zeugnisse dafür, — besonders wertvoll, weil darin zum Teil auch allerlei andere religiöse und kirchliche Fragen behandelt wurden. Ursprünglich in Briefform verfaßt, nahmen die Ö. später, etwa seit 400, die Form von Predigten an. Durch das Konzil von Arles 314 war bestimmt worden, daß für das Abendland der Bischof von Rom solche Ö. erließe, durch das Konzil von Nicäa, daß die Publikation des Ostertermins von Rom aus auch für den Orient erfolgen solle. Doch hielt Alexandrien an seiner Sitte bis ans Ende des 9. Jhd.s fest.

F. Larsow: Die Fest-Briefe des hl. Athanasius, 1852; — Ed. Schwartz: in NGW 1904, S. 334 ff; — Fr. Loofs: SAB 1908, S. 1013 ff. **Glaue.**

Ostergroschen hieß das Beichtgeld (Beichtopfer, Beichtpfennig, Beichtgroschen), das das Beichtkind bei der Beichte zahlte, weil die (jährliche) Beichte (in Verbindung mit der vorgeschriebenen Osterkommunion, als pflichtmäßige Vorbereitung dazu) zumeist in der Osterzeit stattfand. Die zunächst freiwillige Gabe wurde nach und nach eine feste, drückende, für das Verhältnis von Beichtvater und Beichtkind gefährliche Abgabe. Sie ist heutzutage nur noch in Dorfpfarreien üblich. Während die Reformierte Kirche das Beichtgeld ganz abschaffte, behielt die lutherische Kirche es bei und, obwohl es z. B. in Preußen durch Kabinettsordre als anstößig verboten wurde, hat es sich noch bis jetzt hier und da in Städten und auf dem Lande im Sinne einer Abendmahlskollekte erhalten. **Glaue.**

Ostern. Das Osterfest finden wir am Ende des 2. Jhd.s in der christlichen Kirche (¶ Feste: IV, 1) allgemein verbreitet; es reicht aber wahrscheinlich noch tiefer in die Vergangenheit zurück. Die judenchristlichen Gemeinden der ältesten Zeit feierten das jüdische Passah (¶ Feste: II, 2 b); daß sie dabei irgendwie des Todes (und der Auferstehung) Christi gedachten, ist möglich, aber nicht zu beweisen. Die heidenchristlichen Gemeinden dagegen lehnten die jüdischen Feste ab und haben selbst über die Frage des Datums des Osterfestes und seines Verhältnisses zum Passah einen langen und lebhaften Streit geführt (¶ Polykrates). Der Kernpunkt dieser Passahstreitigkeiten scheint der gewesen zu sein, daß die Kleinasiaten, die das jüdische Passah am 14. Nisan beibehielten (daher ¶ Quartodezimaner genannt), Tod und Auferstehung Jesu unter Berufung auf eine bis zu den Aposteln zurückreichende Tradition an einem Tage feierten. Der römische Bischof ¶ Viktor (189—199) exkommunizierte die Kleinasiaten als Irrlehrer, stieß aber verschiedentlich auch außerhalb Kleinasiens auf Widerspruch, z. B. bei ¶ Irenäus von Lyon. Bis zur Mitte des 3. Jhd.s ist dann die römische Praxis auch in Kleinasien durchgedrungen. — Was die ursprüngliche Bedeutung des christlichen Passah betrifft, so wurde es wohl ursprünglich, d. h. im 2. und 3. Jhd., zum Teil auch noch später, als ein Fest des Leidens und Sterbens Jesu in Ernst und Trauer gefeiert, während das Fest der Auferstehung Jesu sich zwar wohl fast überall daran anschloß, aber doch selbständig daneben stand und auch gar nicht Passah hieß, bis dann aber beide Feste zu einem großen Freudenfeste verschmolzen. Zeigt sich darin ein Abrücken vom jüdischen Passah, so stimmt zu dieser Entwicklung die Verordnung des Konzils von Nicäa 325, die unter Verwerfung der quartodezimanischen Sitte den ersten Sonntag nach der Frühlingstagundnachtgleiche als Datum des Auferstehungsfestes bestimmte. Doch blieb die astronomische Berechnung dieses Datums noch bis zum 6. Jhd. schwankend, bis ¶ Dionysius Exiguus 525 die römische Osterfestberechnung an die alexandrinische anschloß; in gewissen abendländischen Kirchengebieten (¶ Britannien; ¶ Irland: I, 1) bestand aber auch nach dieser Zeit die vordionysische Berechnung fort. — Wenn man zu O. zugleich den Anfang des Jahres, das Frühlingsfest, das Fest der Weltschöpfung feierte, so mögen sich darin zum Teil heidnische Anschauungen fortgepflanzt haben. Man schickte sich zu O. Geschenke (Ostereier) zu, ließ Sklaven frei, begnadigte leichtere Verbrecher, bewirtete die Armen, ruhte von allen Geschäften; alle Schauspiele waren verboten; die Heiden durften keine Umzüge veranstalten, die Juden nicht in der Oeffentlichkeit erscheinen. Im Mittelalter wurde dann die achttägige Dauer des Festes beschränkt, 1094 auf die ersten drei

Wochentage. Für die mittelalterliche Osterfeier vgl. ¶ Passionsspiele. In der kath. Kirche wird noch jetzt die Auferstehung Jesu am Ostersonntagmorgen durch Erhebung des Kruzifix aus dem Hl. Grabe und eine besondere Prozession gefeiert (¶ Grab, hlg., 3); doch sind die Zeremonien in den einzelnen Gegenden verschieden. In der ¶ Orthodox-Anatolischen Kirche (: 4, Sp. 801) wird das Fest besonders glanzvoll begangen und am Nachmittag zur Vesperzeit die sogenannte „zweite Auferstehung" mit Verlesung von Joh 20_{19-25} in mehreren Sprachen gefeiert.

Die Woche vor O., mit der die Passions- und Fastenzeit (¶ Fasten: II) ihren Höhepunkt erreicht, hieß schon im 4. Jhd. im Orient die „große Woche" wegen der vielen gottesdienstlichen Feierlichkeiten, durch die sie ausgezeichnet war; die Germanen nannten sie Karwoche (von karen = klagen, trauern). Sie beginnt mit dem Palmsonntag. Am Gründonnerstag fand schon in der alten Kirche allgemeine Abendmahlsfeier statt, dann auch die ¶ Fußwaschung, die Wiederaufnahme der Büßer, die Weihe des ¶ Chrisma; den Namen leitet man ab von Luk 23_{31} (durch die Wiederaufnahme der Büßer werden aus den dürren Zweigen der Kirche wieder grüne) oder von den grünen Paramenten, die an diesem Tage aufgelegt wurden, oder von den grünen Kräutern, die man da zum Schutze gegen Krankheiten und allerlei Uebel aß. Der ¶ Karfreitag war ursprünglich ein Tag der tiefsten Trauer, gilt aber jetzt in der kath. Kirche nicht als Feiertag; Werktagsarbeit ist nicht verboten. Im Gottesdienst findet an diesem Tage die Anbetung (und Grablegung; s. o.) des Kreuzes und die missa praesanctificatorum (vgl. ¶ Orthodox-anatolische Kirche, 4, Sp. 801) auch „verkürzte" oder „verstörte" Messe genannt, statt, d. h. eine Messe, bei der besonders der Konsekrationsakt wegfällt: es wird eine am Gründonnerstag „vorgeweihte" und in einem verhüllten Kelch auf einem Nebenaltar geborgene Hostie verwendet. In evg. Ländern ist der Tag ein hoher, auch staatlich geschützter Feiertag. Am Karsamstag eröffnet die Osternachtfeier, in der früher die Taufe der Katechumenen stattfand, die eigentliche Osterfeier. — Ueber die Festlegung des Ostertermins vgl. ¶ Chronologie: III, 6; ¶ Kirchenjahr, 2.

RE³ XIV, S. 515. 725 ff. 734 ff; XXI, S. 414 ff; XXIV, S. 308. 656; — K. A. H. Kellner: Heortologie, (1900) 1911², S. 44 ff. 67 ff; — Jos. Bach: Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit, 1907. **O. Clemen.**

Osterwald, Johann Friedrich (1663 bis 1747), reformierter Theologe, * in Neuenburg (Neuchâtel), 1686 Diakon und 1699 Pfarrer in seiner Vaterstadt. Entsprechend den Einflüssen, die während seiner Studienzeit ¶ Cappellus, ¶ Pajon, Jean ¶ Claude u. a. und während seines Genfer Aufenthaltes Louis ¶ Tronchin auf ihn ausgeübt hatten, war O. schon früh zum Bruch mit dem orthodoxen Calvinismus, besonders mit der in der Helvetischen Konsensusformel 1675 neu festgelegten Fassung der partikularistischen Prädestinationslehre (¶ Orthodoxie, 2a, Sp. 807) gekommen und war zeitlebens einer der Träger der Opposition gegen die zeitgenössische Orthodoxie, der sich aber ebenso bewußt von der Aufklärung fernhielt. O. zeigt sich in seiner wesentlich praktisch-kirchlichen Wirksamkeit durchaus bewußt als der auf Vereinfachung der Lehre bedachte Bibeltheologe und durch den Willen zur Pflege persönlicher Frömmigkeit und ernster Sittlichkeit bestimmt und trat auch schriftstellerisch für die notwendigen Reformen ein. Sein Katechismus (1702; gekürzt 1734) fand trotz Widerspruchs der orthodoxen Kreise weiteste Verbreitung; ebenso eroberten sich seine den reformierten Gottesdienst bereichernde Liturgie (1703) und vor allem seine neue französische Bibelübersetzung (vgl. Bd. I, Sp. 1058) weithin Ansehen; und die Neuenburger Kirche, der er innerhalb des Schweizerischen Calvinismus eine einflußreiche Stellung zu schaffen gewußt hat, rühmte ihn als ihren zweiten Reformator.

Vf. ferner u. a.: Traité des sources de la corruption, qui règne aujourd'hui parmi les Chrétiens, 1700; Arguments et réflexions sur l'écriture sainte, 1709—15 (eine populäre Bibelerklärung). — O.s Briefwechsel mit Turretin, hrsg. von M. de Budé, 1887. — Ueber O. vgl. Rob. Gretillat: J. Fr. O., 1904; — RE³ XIV, S. 516 ff; — Al. Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen II, 1856, S. 759 ff; — Henri Vuilleumier: La religion de nos pères, 1888; — Pl. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd., bes. Bd. I, 1923. **Zscharnack.**

Osterwald, Karl Wilhelm (1820—87), evg. Kirchenliederdichter, * zu Bretsch (Altmark), Lehrer am Franckeschen Pädagogium in Halle, 1850 Konrektor am Gymnasium zu Merseburg, zuletzt seit 1865 Gymnasialrektor zu Mühlhausen in Thüringen. Seine geistlichen Lieder zur häuslichen Erbauung erschienen 1854 und fanden viel Verbreitung. Das innige Adventslied: „O du mein Trost und süßes Hoffen" findet sich in neueren Gesangbüchern.

Paul Koch: Altmärkische Kirchenliederdichter, 1924, S. 21; — Franz Brümmer: Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jhd.s V, 1913, S. 203 ff. **Paul.**

Ostpreußen.

1. Geographisches, Politisches; — 2. Die Anfänge der christlichen Mission; — 3. Die Entwicklung seit der Reformation; — 4. Kirchliche Gegenwartsstatistik. — Ueber die wirtschaftlichen Verhältnisse vgl. ¶ Grund- und Gutsherrschaft, 2; ¶ Großgrundbesitz.

1. Die preußische Provinz O. besteht aus dem ¶ Samland (zwischen Ostseeküste, Deime, Pregel und Frischem Haff), ¶ Masuren (südlich vom Goldapfluß, die Grenze gegen Polen bildend), dem ¶ Ermland (um den Oberlauf der Alle, durch die Passarge von der oberländischen Seenplatte geschieden, im Süden an Masuren stoßend), dem Oberland (zwischen Ermland und dem neugebildeten Regierungsbezirk Westpreußen) und Natangen mit dem Bartenerland (im Westen vom Ermland, im Süden und Osten von Masuren begrenzt). Durch den Vertrag von Versailles (1919) sind Nadrauen und Schalauen (die Nordostecke O.s) zum Teil von O. abgetrennt und als ¶ Memelland dem Staate Litauen angefügt. Den im Süden gelegenen Kreis Soldau verlor die Provinz an Polen. Anderseits hat die durch den Versailler Vertrag bewirkte Auflösung der Provinz Westpreußen (¶ Danzig, ¶ Polen, ¶ Grenzmark) den dabei als Rest bleibenden Teil der Kreise Elbing, Marienburg (östlich der Nogat), Marienwerder (östlich der Weichsel), Stuhm und Rosenberg als Regierungsbezirk Westpreußen der Provinz O. hinzuschlagen lassen. Nunmehr umfaßt die Provinz 37 000 qkm mit ungefähr zwei Millionen Einwohnern. Hauptstadt ist Königsberg, neben dem als Regierungsstädte Gumbinnen, Allenstein und Marienwerder stehen.

2. Die erste erreichbare Kunde über die Bewohner dieses Landes nennt sie Aestier. Später (Ende des 10. Jhd.s) tritt dafür der Name Pruzzen auf (über ihre Religion vgl. ¶ Preußen, Stamm). Als älteste Träger christlicher Mission unter ihnen sind Bischof ¶ Adalbert von Prag, der nach nur kurzer Wirksamkeit 997 zu Tenkitten im Samland den Märtyrertod fand, und der erfolgreichere ¶ Brun

von Querfurt bekannt, der aber auch 1009 den Märtyrertod erlitt. Nach solchen wenig ermutigenden Anfängen ruhte die Mission zwei Jahrhunderte. Die durch die Gründung des Erzbistums ¶ Gnesen verselbständigte polnische Kirche war der Missionsaufgabe im Osten in keiner Weise gewachsen. Erst um 1207 nahm sie der Zisterziensermönch Christian auf. Er wollte, vom Papst 1215 zum Bischof von Preußen ernannt, eine preußische Nationalkirche schaffen; zu diesem Zweck plante er die Errichtung von Schulen, in denen ein nationaler Klerus herangebildet werden sollte. Sein Missionserfolg war nicht unbedeutend; jedoch Erregungen politischer Art verursachten Angriffe der noch heidnischen Volksteile gegen die schon christianisierten. Um Hilfe zu schaffen, sammelte Christian ein Kreuzheer, verschärfte aber damit die Lage erheblich; denn die Kreuzfahrer sahen ihre Aufgabe weniger im Schutz der angegriffenen Christen als vielmehr in der Unterwerfung der hartnäckig widersetzlichen Heiden. Diese Umschichtung des Missionsmotivs, die einen Rückfall in die frühmittelalterliche Missionsmethode mit ihrer Verbindung von Politik und Mission bedeutete (¶ Christentum: III, 3 b), und die sich dann auch der Deutsche ¶ Ritterorden aneignete, hat ihre verhängnisvolle Bedeutung für die Christianisierung Preußens bekommen. Freilich äußerlich gelang es den zielbewußten Kämpfen des Ritterordens bald, sich zu Herren und Gebietern des preußischen Landes zu machen. 1243 konnte ¶ Innozenz IV das gesamte Gebiet in die vier Bistümer ¶ Kulm, ¶ Pomesanien, ¶ Ermland und ¶ Samland aufteilen; von diesen kamen im Laufe der Zeit das Pomesanische und das Samländische ganz in die Gewalt des Ordens, indem Bischofsstuhl und Kapitel stets mit Ordensmitgliedern besetzt wurden, während das Ermland sich dauernd unabhängig hielt und Kulm wenigstens nach 1466 vom Orden unabhängig wurde. Innerlich aber war die Kolonialpolitik des Ordens eine Hemmung seiner Missionsarbeit. Die überwundenen Pruzzen sahen in der ihnen aufgezwungenen Religion lediglich ein Verhängnis, unter das sie sich schicksalsgemäß und in dumpfem Gehorsam beugen mußten. Die Folge war, daß noch bis in recht späte Zeit hinein die Rücksicht und das Vertrauen auf ihre alten Volksgötter in ihrem Herzen blieben und sich, wenn auch nur verstohlen, doch zäh und treu bei ihnen äußerten, so daß es noch einiger Jahrhunderte — bis in die Reformationszeit hinein — bedurfte, ehe der gesamten Bevölkerung Herz und Sinn für das Christentum aufgegangen ist. Man hat mit Recht darauf hingewiesen (Blanke; s. Lit.), daß in diesem Lande die reformatorische Predigt noch mit uraltem Heidentum und seinen Bräuchen unmittelbar zusammenstieß und zur Auseinandersetzung genötigt wurde. Auch das in dieser Kolonialzeit den Pruzzen beigemischte deutsche Element blieb unter der Ordensherrschaft unmündig und unselbständig, und so hat hier eigentlich erst die Reformation die Voraussetzungen für ein inneres Erwachen zu selbständigem Christentum geschaffen.

3. a. Als Orte, in denen durch gelegentlich Zugereiste die Lehre Luthers zuerst verkündigt wurde, werden Elbing, Rössel und Wehlau (um 1521) genannt. Für Königsberg wurde die Stellungnahme ¶ Albrechts von Brandenburg ausschlaggebend, der als Hochmeister des Deutschritterordens den Krieg zwischen Polen und dem Orden 1521 mit einem vierjährigen Waffenstillstande zum vorläufigen Abschluß gebracht hatte und in dieser Zeit auch Luther persönlich näher trat (vgl. Luthers „An die Herren Deutschen Ordens", März 1523). Von Luther empfohlen, kamen als Prediger des Evangeliums Joh. ¶ Briesmann und Joh. Amandus nach Königsberg. Briesmanns Flosculi de homine interiore et exteriore, fide et operibus (1523) bildete auch die inhaltliche Grundlage für die Weihnachtspredigt 1523 des Bischofs von Samland, Georg von ¶ Polentz, im Königsberger Dom, in der er als erster aller Bischöfe sich zur evg. Lehre bekannte, nachdem Briesmann selbst schon seit dem 27. Sept. 1523 an jener Stelle lutherisch gepredigt hatte. Der bald darnach (29. Nov. 1523) in der Altstadt seine Predigttätigkeit beginnende Amandus machte sich beim Rat der Stadt in politischer Beziehung und durch seine schwarmgeistige Weise so unbeliebt, daß er schon nach einem Jahre Königsberg verlassen mußte. 1524 kam Paul ¶ Speratus als Prediger an die Schloßkirche, der nach dem Tode des auch bald der evg. Lehre sich anschließenden Bischofs von Pomesanien, Erhard von ¶ Queiß, dessen Nachfolger in Marienwerder wurde. Das Jahr 1524/25 wurde für die Reformation in O. entscheidend. Es erfolgte damals die Säkularisierung des Ordenslandes, indem Albrecht von Preußen die weltliche Herzogswürde annahm; Bischof Georg von Polentz ordnete am 28. Jan. 1524 für das Samland an, daß alle Taufen von da ab in der Muttersprache vorgenommen werden sollten — ein Zeichen tiefen Verständnisses vom Wesentlichen des Sakramentsvollzuges als Auswirkung „des Wortes" an den Herzen, und die „Themata" des pomesanischen Bischofs Erhard von Queiß vom 1. Jan. 1525 bewegen sich auf gleicher evg. Höhe. Daneben verdient als Dritter der Reformatoren O.s Johannes ¶ Poliander (Graumann) Erwähnung, der 1525 als Ersatz für Amandus nach Königsberg berufen wurde und bald der Ordnung der Gelehrtenschulen seine Aufmerksamkeit zuwandte, die dann ihren Abschluß durch Gründung einer Landesuniversität, der Albertina in ¶ Königsberg (1545) fand. — Die Grundlage für die rechtliche Ausgestaltung der preußischen Kirche bildeten die „Landesordnung" von 1525, die sich auf einer Verordnung des Herzogs vom 6. Juli 1525 aufbaute, und die „Artikel der Zeremonien und anderer Kirchenordnung", die 1525 auf dem Landtage angenommen und 1526 veröffentlicht wurden (¶ Agende, 2 a). Hierdurch wurden auch die gottesdienstlichen Verhältnisse geregelt. Die deutsche Sprache wurde für den Kultus angeordnet; für die Pruzzen, Litauer (¶ Litauen, 3), Masuren und Kuren (¶ Baltisches Gebiet, 1) sollten dann Tolken (Dolmetscher) das Verständnis vermitteln. Es folgten 1540 die „Artikel von Erwählung und Unterhaltung der Pfarrer, Kirchenvisitation und was dem allen zugehörig", die eine Erweiterung und Neuformung der Artikel von 1526 bilden. 1544 trat eine vorläufig die gottesdienstlichen Ordnungen abschließend feststellende „Ordnung vom äußerlichen Gottesdienst und Artikel der Zeremonien" hinzu; hier wurde auch die bisher beibehaltene Elevation der Hostie bei der Abendmahlsfeier verboten, der Gemeindegesang weiter ausgedehnt und auf den Katechismus neben der Predigt als gottesdienstlichen Inhalt der Nachdruck gelegt. Weitere Kirchenordnungen folgten 1558 und im Osianderschen Streit (A. ¶ Osiander) 1568 (im selben Jahre auch die Ordnung „von Erwählung der beiden Bischöfe von Samland und Pomesanien"), sodann 1584 die Konsistorialordnung im Herzogtum Preußen. Seit 1577 war man darauf aus, die beiden bisher als evg. Bistümer beibehaltenen Bistümer (¶ Bischofsfrage, 3;

¶ Kirchenverfassung: III, 3a, Sp. 1011), die sich ihrer weltlichen Macht und ihres Landbesitzes seit 1525 zugunsten des Herzogs freiwillig entäußert hatten, eingehen zu lassen; 1587 wurde es trotz des Widerspruchs der Landstände ausgeführt. Statt ihrer wurden zwei Konsistorien, zu Königsberg und zu Saalfeld, errichtet; das letztere wurde 1751 mit dem Königsberger zum „Preußischen Konsistorium" vereinigt. — 1618 war das Herzogtum Preußen an das Haus Brandenburg gefallen (¶ Preußen). Unter der neuen Regierung wurde 1620 das „Landrecht" erlassen, das bis ins 18. Jhd. in Geltung war und auch durch seine religiösen und kirchlichen Bestimmungen von Bedeutung gewesen ist (Sicherung der Autorität der Konsistorien, Regelung der Pflicht des Kirchenbesuchs, Maßnahmen gegen Zauberei, Aberglauben u. dgl.).

3. b. An theologischen Streitigkeiten wurde O. in der Zeit der werdenden Orthodoxie seit 1549 durch die tiefste Gedanken Luthers von der Christusmystik gegenüber Melanchthonianischem schulmäßigem Orthodoxismus ausdrückende Osiandrische Rechtfertigungslehre bewegt (vgl. Andreas ¶ Osiander). In das 17. Jhd. fällt der ¶ Synkretistische Streit (¶ Dreier, Latermann, Zeidler), der in Königsberg in wenig erfreulicher Form verlief. Desto aussöhnender ist das stille, feinsinnige Zusammenwirken von Männern wie Simon ¶ Dach, Heinrich ¶ Albert, Robert Robertin im „Königsberger Dichterkreis" (Kürbishüttenkreis, Gesellschaft der Sterblichkeit Beflissener; ¶ Kirchenlied: I, 3c; II, 4). Hier wie in der Tatsache, daß um 1630—50 in der Geschichte des ostpreußischen Kirchenbaus, vor allem in den Städten, aber im Samland auch auf dem Lande, die Ausschmückung der Kirchengebäude durch Einheimische einsetzt, offenbart sich die nun gewonnene Selbständigkeit ostpreußischen Christentums. — Nach den schweren Erschütterungen, die im Anfang des 18. Jhd.s Mißernten und die Pest 1709/10, die etwa ein Drittel der ostpreußischen Bevölkerung vernichtet hat, auch dem kirchlichen Leben gebracht hatten, wurde die Regierungszeit Friedrich Wilhelms I nicht nur durch die Reorganisation der Verwaltung und die Neukolonisierung der entvölkerten Gebiete, sondern auch durch die Maßnahmen zur Förderung des religiös-sittlichen Lebens auf Grund der Visitationen von 1714/15 von Wichtigkeit. Seit 1721 kam der Pietismus an der Universität Königsberg, auf den Kanzeln und in den Schulen zur Herrschaft; Heinrich ¶ Lysius, dem der König 1718—21 die Arbeit des inneren Aufbaus, besonders in Preußisch-Litauen und Masuren, anvertraut hatte, war sein zielbewußter Bahnbrecher, Fr. A. ¶ Schultz und G. Fr. ¶ Rogall danach die Führer. Doch blieb der ostpreußische Pietismus weltoffener, kulturvermittelnder als seine Hallesche Ausprägung. Seit der Mitte des 18. Jhd.s setzte die Aufklärung in O. ein. Martin Knutzen und zunächst auch Immanuel ¶ Kant wirkten an der Albertina in diesem Sinne. Männer wie G. ¶ Dinter und L. A. ¶ Kähler haben den Rationalismus in edler, gehaltvoller Form vertreten. War O. in alledem mehr empfangend als gebend, so ragen, von Kantschem Idealismus abgesehen, in Joh. Georg ¶ Hamann mit seinem vertieften Bibel- und Lutherverständnis und in ¶ Herder ostpreußische Gestalten auf, die mit eigenartiger Frömmigkeit und Theologie weit über O. hinaus von Einfluß auf die Weiterbildung evg. Christentums geworden sind. In der Folgezeit drang ein milder Supranaturalismus durch, dessen Hauptvertreter und Förderer der Freund König Friedrich Wilhelms III, Ludwig Ernst von ¶ Borowski, gewesen ist; seine, auf das Praktische gerichtete, nüchterne, aber doch durch natürliche Herzlichkeit ansprechende, die Gegensätze der Auffassungen geflissentlich ausgleichende theologische Eigenart hat auf lange Zeit des 19. Jhd.s hinaus die ostpreußische Predigtweise beeinflußt. — Neben der, von der organisierten Kirche gebotenen Pflege des Protestantismus hat im 19. Jhd. auf Grund persönlicher Besuche und Anregungen ¶ Wicherns (vgl. dessen Tagebücher) die Innere Mission in O. breiten Boden gewonnen. An besonderen Anstalten sind zu nennen: das Diakonissenmutterhaus der Barmherzigkeit in Königsberg (1850 gegründet), seine Tochteranstalt Bethanien in Lötzen (1908), die Epileptischen-Heil- und Pflegeanstalt, verbunden mit einem Brüderhaus, in Carlshof (1883), sowie das von sonstigen Verbänden sich freilich abseits haltende Kinderkrüppelheim Bethesda in Angerburg (1887). Hierher gehören auch die Evg. Anstalten der ermländischen Diasporagemeinde Braunsberg. — Ein starkes religiöses, wenn auch vielfach in eigenartiger Ausprägung und nicht ohne Enge sich darstellendes Leben äußert sich in den zahlreichen Gemeinschaften und Freikirchen O.s. Auf den frommen litauischen Laien Christoph Kukat führt sich seit 1885 ein weit verbreiteter „Gebetsverein" zurück (¶ Kukatianer). In der Tilsiter Niederung sind die Maldeningker und die Surinkimai als solche Gemeinschaften zu nennen, denen in Masuren die Gromadka („Das Häuflein") entspricht. (Weiteres in ¶ Gemeinschaftsbewegung, 1e, Sp. 1004). Die Litauer haben bis heute eine starke Freude an der Aeußeren Mission (besonders der Arbeit der ¶ Berliner Missionsgesellschaft), und eine Reihe von Missionaren dieser Gesellschaft stammt von hier. — Die Gruppe der ¶ Salzburger Emigranten, die 1732 und in den folgenden Jahren als Vertriebene aus ihrer Heimat sich in O. angesiedelt haben, sind sofort in den organisierten Gemeindebestand der Landeskirche aufgegangen. — An reformierten Gemeinden hat O. eine, mit besonderen Vorrechten ausgestattete Hugenottengemeinde (Französisch-reformierte Gemeinde in Königsberg; ¶ Refugiés); die andern fünf Gemeinden sind verwaltungsmäßig zu einem deutsch-reformierten Superintendenturbezirk zusammengefaßt.

3. c. Der Katholizismus ist in O. in dem von der Reformation nicht erfaßten Bistum ¶ Ermland bestehen geblieben. Er hat sich während der Periode der Gegenreformation in dem Braunsberger Lyzeum (¶ Braunsberg) ein neues, wirksames Bildungszentrum geschaffen. Von ¶ Hosius (1551) an haben bis zum Ende der polnischen Oberherrschaft (1772) fortdauernd Männer polnischer Nationalität auf dem Ermländer Bischofsstuhl gesessen. Im Anfang des 19. Jhd.s wurde der kath. Teil der Provinz durch die Bulle De salute animarum (1821; ¶ Preußen) neu im Bistum Ermland zusammengefaßt.

4a. Die evg.-kirchliche Verwaltung O.s wird durch das Konsistorium in Königsberg vollzogen. In seinen Aufsichtsbezirk sind durch Verordnung des Evg. Oberkirchenrats vom 9. März 1921 und durch Notverordnung des Evg. Landeskirchenausschusses vom 18. Dez. 1922 die östlich des Gebiets der Freien Stadt Danzig und der deutsch-polnischen Grenze gelegenen Teile der ehemaligen Provinz Westpreußen einbezogen worden. Das Verhältnis der Evg. Kirche des Memelgebiets zur Evg. Kirche der altpreußischen Union ist nach der Abtrennung des Memellandes von O. durch ein Abkommen vom 31. Juli 1925 geordnet (¶ Memelland). — Der durch den Weltkrieg geschaffenen Schwierigkeiten, zu denen auch die Zerstörung

zahlreicher Kirchen durch die Russeninvasion gehört (¶ Krieg: III A, 4), ist die ostpreußische Kirche in reger Arbeit Herr geworden. — Die Kirchenprovinz O. umfaßt nach der Volkszählung von 1925: 1 851 167 Evangelische, also 82,04% der Bevölkerung. Sie weist 501 Kirchengemeinden auf, und hat 546 Pfarrstellen; dazu kommen 14 Anstalts- und Vereinsgeistliche, zwei Militärgeistliche, 1 Provinzialjugendpfarrer, sowie 28 sonstige geistliche Stellen für Hilfsprediger, Provinzialvikare u. ä. — Die Zahlen für die Sekten und Freikirchen belaufen sich für die evg.-lutherischen Freikirchen auf 7429 Mitglieder, Methodisten 1761, Mennoniten 3902, Baptisten 15 200, Neuapostolische 7805, Adventisten 1854, neben denen noch eine Reihe kleiner Gemeinschaften besteht; die sogenannten Weltanschauungsgemeinschaften haben 2506 Mitglieder; keiner Religionsgesellschaft angeschlossen sind 5989.

4. b. Für den kath. Teil der Provinz, der im Bistum ¶ Ermland (Bischofssitz und Sitz des Domkapitels in Frauenburg) zusammengefaßt ist, hat das preußische Konkordat von 1929 die Aenderung gebracht, daß das bisher exempte Bistum nunmehr der Kirchenprovinz ¶ Breslau eingegliedert ist, und daß das bisher vom Ermländer Bischof als apostolischem Administrator mitverwaltete, früher zur Diözese ¶ Kulm gehörige Gebiet von ¶ Pomesanien mit dem Bistum Ermland vereinigt ist. Die 18 Dekanate des Bistums umfassen 339 764 Katholiken. Sie sind auf 175 Pfarreien bzw. Filialbezirke mit eigenem Geistlichen aufgeteilt; es ist eine Seelsorgegeistlichkeit von 253 Pfarrern vorhanden, zu denen noch 71 andere Weltgeistliche hinzuzuzählen sind. Die Ordensniederlassungen beschränken sich auf das ermländische Gebiet, unbeschadet zahlreicher außenliegender Stationen, besonders der Grauen Schwestern. Die Seelsorge an dem kath. Teil der Königsberger Studentenschaft liegt in den Händen eines Jesuitenpaters. Es entspricht dem allgemeinen Bild des Gegenwartskatholizismus, daß auch der ostpreußische Katholizismus zurzeit eine große Regsamkeit zeigt.

Quellen: Codex diplomaticus Prussicus, hrsg. von Joh. Voigt, 8 Bde., 1836—61; — Preußisches Urkundenbuch, politische (allgemeine) Abteilung, Bd. I, bearbeitet von Rud. Philippi, Karl Peter Woelky und Aug. Seraphim, 1882—1909; — Scriptores rerum Prussicarum, hrsg. von Th. Hirsch, Max Toeppen, Ernst Strehlke, 5 Bde., 1861—74; — Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums P., hrsg. von Pl. Tschackert, 3 Bde., 1890; — Die evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, hrsg. von E. Sehling, IV, 1911, S. 3 ff; — Altpreußisches Kirchenbuch, hrsg. vom Kgl. Konsistorium, Königsberg 1861. — Zeitschriften: Altpreußische Monatsschrift, 1864 ff; — Publikationen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreußen, 1874 ff; — Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, 1858 ff; — Zeitschrift des Historischen Vereins für den Reg.-Bezirk Marienwerder, 1876 ff; — Altpreußische Forschungen, 1924 ff; — Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, 1904 ff. — Darstellungen: Joh. Voigt: Geschichte P.s von den ältesten Zeiten bis zum Untergang der Herrschaft des Deutschen Ordens, 9 Bde., 1827—39; — Karl Lohmeyer: Geschichte von Ost- und Westpreußen I (bis 1411), (1880), 1908²; — Wilh. Sahm: Heimatkunde von O., 1929; — Dan. Heinr. Arnoldt: Kurzgefaßte Kirchengeschichte des Königreichs P., 1769; — Freytag: RGG¹ IV, Sp. 1804 ff; — Fritz Blanke: Der innere Gang der ostpreußischen Kirchengeschichte (in: Bilder aus dem religiösen Leben O.s, 1927, S. 9 ff); — Ders.: Die Entscheidungsjahre der Preußenmission 1206—74 (ZKG 47, 1928, S. 18 ff); — Erich Maschke: Der Deutsche Orden und die Preußen, 1928; — E. Krollmann: Die Besiedlung O.s durch den Deutschen Orden (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte XXI, 1928, S. 280 ff); — Für die Reformationszeit vgl. Lit. zu ¶ Albrecht von Preußen; ferner G. Ad. Benrath: Wie die Königsberger Reformatoren echtprotestantische Kultprinzipien früher und reiner verwirklichten als Luther, 1920; — A. Horn: Die Verwaltung O.s seit der Säkularisation 1525—1870, 1890; — Ruth Führer: Die Gesangbücher der Stadt Königsberg (seit der Reformation), 1927; — A. Borrmann: Ermland und die Reformation, 1912; — G. Pflugg: Religion und Kirche in dem Landrecht des Herzogtums Preußen (Altpreußische Monatsschrift 59, 1922, S. 280 ff); — W. Borrmann: Das Eindringen des Pietismus in die ostpreußische Landeskirche, 1913; — P. Konschel: Zur Geschichte der Predigt des Pietismus in O., 1917; — A. Nietzki: Bilder aus dem evg. Pfarrhause O.s im 18. Jhd., 1909; — Joh. Hassenstein: Die Geschichte der evg. Kirchen im Ermlande seit 1772, 1918; — Pl. Gennrich: Die Eigenart des kirchlichen Lebens in O. (= Pastoralblätter 1923, S. 245 ff); — Ostpreußische Kriegshefte (1—5), hrsg. von Alb. Brackmann, 1915—17; — Alb. Nietzki: Was wir in der Russennot 1914/15 erlebten, 1920; — Friedrich Werner: Um den Protestantismus in O. Untersuchung der konfessionellen Lage der Nachkriegszeit, 1929².

Ackeley.

Ostwald, Wilhelm, Chemiker und Naturphilosoph, * 1853 in Riga, 1878 Privatdozent in Dorpat, 1882 ord. Prof. in Riga, 1887 in Leipzig, seit 1906 im Ruhestande. Sein Vortrag „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“ (1895) bekämpft die Auffassung der klassischen Mechanik, nach der es das Ideal der Naturwissenschaft sei, alle Vorgänge in der Natur auf die Bewegung von ¶ Atomen zurückzuführen. Der Begriff ¶ Energie sei der weitreichendere, da er auch die elektrischen und optischen Vorgänge erkläre. Zugleich sollte der Energiebegriff die Brücke zu den Geisteswissenschaften und zur Ethik hin bilden. Der „energetische Imperativ“ lautet: „Vergeude keine Energie, verwerte sie!“ „Vergeudung von Energie, sei es aus Unkenntnis, sei es aus Bosheit, ist die schlimmste Sünde, die ein Mensch begehen kann.“ Als Energieverschwendung gilt O. auch das Studium der klassischen Sprachen, ebenso das Erlernen der neueren Sprachen, die durch die internationale Hilfssprache „Ido“ zu ersetzen sind. Auf Wunsch von ¶ Haeckel übernahm O. 1911 das Präsidium des ¶ Monistenbundes. Doch steht O. dem ¶ Monismus Haeckels fern. Ihn verbindet mit Haeckel die Feindschaft gegen Christentum und Kirche, die Ablehnung einer übernatürlichen Offenbarung, der Glaube an die überragende kulturelle Bedeutung der Naturwissenschaften. Sein Positivismus und Intellektualismus läßt keinen Raum für Religion (¶ Atheismus: II, 2 b). Seine „monistischen Sonntagspredigten“ (1911—13) atmen nüchternen Utilitarismus.

Vf. außer Arbeiten zur Chemie und zur Farbenlehre u. a. Vorlesungen über Naturphilosophie, (1902) 1905²; Abhandlungen und Vorträge, 1904; Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft, 1909; Die Forderung des Tages, 1910³; Philosophie der Werte, 1913; Lebenslinien. Meine Selbstbiographie I—III, 1926/27; Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen IV, 1923, S. 127 ff. — Gab 1909—21 die „Annalen der Naturphilosophie“ heraus, seit 1889 die „Klassiker der exakten Wissenschaften“.

J. Wendland.

Otfrid von Weißenburg, der erste mit Namen bekannte Dichter deutscher Zunge, stammte aus dem elsässischen Weißenburg, dessen südrheinfränkische Mundart er schreibt. Vor 838 erhielt er seine Bildung unter ¶ Hrabanus Maurus in Fulda, wurde nachmals Benediktiner und Leiter der Klosterschule in Weißenburg. Dort dichtete er zwischen 863 und

871 seine ¶ Evangelienharmonie, unser einziges umfangreiches althochdeutsches Dichtwerk (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2 a; ¶ Christusdichtung, 2). O. will (wie der ¶ Heliand) den Hauptinhalt der Evangelien den Laien zugänglich machen, zugleich auch die unheiligen Lieder des Volks zurückdrängen. Er braucht dazu 7416 endreimende Langzeilen, die doch seltenes Prachtwerk für einen engen Kreis geblieben sind. Den Stoff wählt er nach den kirchlichen ¶ Perikopen; sein Streben geht nicht so sehr auf künstlerische Durchdringung, als auf pünktliches Verständnis. Darum zieht er ¶ Alkuin, ¶ Beda, ¶ Hrabanus, ¶ Paschasius Radbertus heran und deutet die evangelischen Erzählungen nach deren Kommentaren mystice, spiritaliter, moraliter. Ueber seiner schwerfälligen Breite darf man O.s poetisches Empfinden nicht verkennen. Hauptverdienst bleibt jedoch seine frühe Hinkehr zur Muttersprache.

In Wien hat sich die unter O.s Augen entstandene Haupthandschrift erhalten, hrsg. zuerst von Matthias ¶ Flacius, 1571. — Beste Ausgaben von J. Kelle, 3 Bde., 1856—81, und O. Erdmann, 1882. — Ueber O. vgl. RE³ XIV, S. 519 ff; — Gustav Ehrismann: Geschichte der deutschen Literatur I, 1919, S. 171 ff. **Alfred Götze.**

Othlo von St. Emmeram (in Regensburg; um 1010—70), Benediktiner, in Tegernsee und Hersfeld gebildet, seit 1032 in St. Emmeram, dort Scholastikus und Dechant, floh 1062 nach Fulda, kehrte aber 1067 zurück. Er ist hauptsächlich als Historiker und als Heiligenbiograph bekannt. In seiner erbaulichen Schriftstellerei ist er Gegner der dialektischen Richtung (¶ Scholastik).

Vf. u. a.: Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis; Liber visionum. — Werke in MSL CXLVI. — Ueber O. vgl. Hauck III ³·⁴, S. 768 ff; — Joh. Lechner: Zu den (von O. gefälschten) Exemtionsprivilegien für St. Emmeram (in: NA XXV, 1900, S. 627 ff). **Löffler.**

Othrich († 981), gelehrter Leiter der Domschule zu Magdeburg unter dem ersten Erzbischof Adalbert, Lehrer der Bischöfe ¶ Adalbert von Prag und ¶ Wigbert von Merseburg, sowie Thiadhelms, des Reorganisators der Domschule in Bremen. Kaiser Otto II zog ihn an seinen Hof. 980 hatte er in Ravenna eine Disputation mit Gerbert (¶ Silvester II).

ADB XXIV, S. 538; — Hauck III ³·⁴, S. 244, 328. **Löffler.**

Otten, Karl, Dichter, * 1889 in Oberkrüchten (Aachen), lebt in Berlin, erhielt seine Prägung durch den ¶ Expressionismus (: 2) und durch die revolutionäre Idee. Sein Kampf um Gott ist ein Kampf um den Menschen. — ¶ Mystik: VI, 3.

Vf. u. a.: Erhebung des Herzens (Gedichte), 1917; Lona (Roman), 1919; Der Fall Strauß (Roman), 1924. **Knevels.**

Otter, Jakob, (etwa 1485—1547), lutherischer Theologe, * im Elsaß. Sein 1505 in Heidelberg begonnenes Studium unterbricht er, um 1507 als Sekretär ¶ Geilers von Kaysersberg, dessen Schriften er zum Teil herausgab, nach Straßburg zu gehen und nach dessen Tod in Freiburg seine Studien fortzusetzen. Als Pfarrer in Wolfenweiler (1518) predigte er schon 1520 das Luthertum. Von hier (1522) und ebenso aus Kenzingen (1522—24) und Neckarsteinach (1524—29) vertrieben, wurde er 1529 Pfarrer in Solothurn und im selben Jahr in Aarau. 1532 berief ihn A. ¶ Blarer als Reformator nach Eßlingen, wo er nach anfänglichen heftigen Reibereien mit seinem Amtsgenossen Martin Fuchs das Kirchenwesen befestigte (1533 Gottesdienstordnung, 1534 Kirchenordnung mit Heranziehung der Laien als Seelentröster). Mit ¶ Bucer, der ihm von Jugend auf befreundet war, förderte er die Wittenberger Konkordie (1536; ¶ Abendmahl: II, 4 b).

Vf. u. a. einen Katechismus und ein Betbüchlein. — Vgl. RE³ XIV, S. 526 ff; — Fr. Schieß: Briefwechsel der Brüder Blarer, 2 Bde., 1908 und 1910. **Rauscher.**

Otterbein, Philipp Wilhelm (1726—1813), evg. Theologe, * in Frohnhausen bei Dillenburg, begleitete 1751 als Vikar den reformierten Pfarrer Michael ¶ Schlatter, der nach Europa gekommen war, um Hilfe für die kirchliche Versorgung Amerikas zu suchen, nach Amerika zurück und wurde deutsch-reformierter Pfarrer in Yorktown, Lancaster und Baltimore. Mit den ¶ Methodisten (: 1 e) in Berührung gekommen, gründete er mit dem früheren Mennoniten M. Boehm zunächst innerhalb der deutsch-reformierten Kirche Gemeinschaften, die sich aber 1800 als „Vereinigte Brüder in Christo" (United Brethren in Christ) mit O. und Boehm als ersten Bischöfen nach methodistischem Vorbild (jährliche Konferenzen, 1815 Generalkonferenz) selbständig organisierten. 1889 in die „alte" und „neue Konstitution" gespalten, zählen die „Vereinigten Brüder", auch Otterbeinianer genannt, 385 885 Mitglieder. In Deutschland begann der aus Bayern stammende Chr. Bischoff 1869 eine Arbeit, die 1879 Missions-Distriktskonferenz wurde, aber 1905 mit 22 Gemeinden und 982 Mitgliedern an die Bischöflichen Methodisten überging. Der „Heilsbote" (seit 1883) und die „Friedensbotschaft" (seit 1894) gingen ein.

Literatur s. unter ¶ Methodisten. **Fleisch.**

St. Ottilien, Kongregation von St. O. für auswärtige Missionen, Erzabtei, errichtet 1884 im ehemaligen Benediktinerkloster Reichenbach a. D. von dem Beuroner Benediktiner P. Andreas Amrhein. 1887 nach St. Ottilien bei Landsberg am Lech verlegt. Die Gesellschaft besteht aus Priestern, Brüdern und Missionsschwestern. Der Studiengang der Missionare entspricht dem Lehrplan der bayerischen Gymnasien; die letzten 4 Gymnasialjahre werden auf einem staatlichen Gymnasium absolviert. Die Patres leiten insgesamt 7 Apostolische Schulen; Missionsseminare unterhält St. O. in St. Ottilien, ferner in der Abtei Münsterschwarzach (Post Stadtschwarzach in Bayern) und Abtei Schweiklberg (bei Vilshofen, Nbbayern). Die Benediktiner von St. O. nahmen mit großem Erfolge die äußere Mission bereits 1887 in Deutsch-Ostafrika (Negermission) auf. Heute sind sie tätig im Vikariat Dar-es-Salam (17 Patres, 32 Brüder), Tanganika-Territorium (Lindi 11 Patres und 13 Brüder) und in der Südafrikanischen Union, ferner in Korea (Wonsan und Söul) und in Südamerika: Peru (Huanuco). In Deutschland heute 9 Niederlassungen mit 103 Patres, 109 Novizen, 331 Brüder. Zur Unterstützung der Missionare gründete P. Amrhein 1885 die St. Benediktus-Missionsschwestern. Das Mutterhaus St. Katharina war bis 1904 in St. O.; seitdem in Tutzing am Starnberger See, Oberbayern, mit einer Filiale in Wessobrunn bei Weilheim (in Deutschland etwa 175 Schwestern heute tätig). — ¶ Missionsgesellschaften: III, 1.

Pl. Sauter O. S. B.: Die St. Benediktus-Missionsgesellschaft, St. Ottilien 1894; seit 1888 St. Ottilienkalender; ferner die Monatsschriften: Missionsblätter und Das Heidenkind. — A. M. Adams O. S. B.: Im Dienste des Kreuzes, St. Ottilien 1899; — Heimbucher I, 1907 ², S. 340 ff. **Sauren.**

Otto I, der Große, 936—73 deutscher Kaiser (¶ Deutschland: I, 2). * 912, zeigte O. schon bei der mit Prunk und kirchlicher Weihe begangenen Thronbesteigung seine von der nüchtern bedächtigen Art des Vaters, Heinrichs I, abweichende schwungvolle, tiefreligiöse, impulsive Herrschernatur. Seine erste Regierungshälfte war von schweren inneren

Kämpfen erfüllt. In dem ersten Bürgerkriege (936—41) verband sich der Widerstand der Herzöge, die sich aus ihrer von Heinrich I namentlich Bayern eingeräumten Halbselbständigkeit nicht verdrängen lassen wollten, mit unzufriedenen dynastischen Elementen (O.s Halbbruder Thankmar und Bruder Heinrich). O. wußte die erstrebte Stärkung der Zentralgewalt durchzusetzen. Sein Versuch indes, durch Einsetzung nächster Verwandter die Herzogtümer an die Krone zu ketten, scheiterte im zweiten Bürgerkriege (953—55), indem sein Sohn Liudolf als Herzog von Schwaben und sein Schwiegersohn Konrad als Herzog von Lothringen zusammen mit älteren Gegnern gegen ihn kämpften. Aber die neu hereinbrechende Ungarnnot einte das Reich. An der Spitze nahezu der gesamtdeutschen Truppen konnte O. 955 die Ungarn bei Augsburg aufs Haupt schlagen. — In seiner innerdeutschen Politik bildete sich nun immer schärfer das heraus, was man wohl als das ottonische Regierungssystem bezeichnet: Bischöfe und Reichsäbte, immer reicher mit weltlichen Besitzungen und Rechten (¶ Immunität) ausgestattet, zu fürstlicher Würde emporsteigend (¶ Kirchenverfassung: II, 2a), aber durch die gewohnheitsrechtlich, wenn auch unkanonisch geübte königliche Ernennung (¶ Bischofswahl) von der Krone abhängig und von ihrem Reichskirchengut (¶ Eigenkirche) hohe Abgaben und Kriegslasten tragend, ersetzten immer mehr die weltliche Reichsbeamtenschaft, die mit der zunehmenden Erblichkeit der Lehen ihren Beamtencharakter mit dem feudaler Sondergewalten vertauschte. Vorbildlich für diese geistlich-weltliche Doppelstellung der Bischöfe war vor allem O.s Bruder ¶ Bruno, der mit dem Erzbistum Köln die Oberaufsicht über das Herzogtum Lothringen verband. Lag für die Kirche in dem System die Gefahr der Verweltlichung, so barg es für das Reich die Keime des späteren ¶ Investitur-Streits; aber für ein Jahrhundert funktionierte es vortrefflich. — O. schenkte auch sonst der kirchlichen Entwicklung das wärmste Interesse, begünstigte die lothringische Klosterreform (¶ Mönchtum: II, 4c), beförderte namentlich in dem aus Halbbarbarei emporstrebenden Sachsen die Studien und gab der kräftig fortgeführten ostelbischen Politik seines Vaters und der dänischen Mission (¶ Christentum: III, 3b) Rückgrat durch Schaffung des Erzbistums ¶ Magdeburg (mit Suffraganbistümern) und Gründung der ¶ Hamburg-Bremen unterstellten Bistümer ¶ Schleswig, ¶ Ripen, ¶ Aarhus und ¶ Oldenburg, sowie im ferneren Osten der Bistümer ¶ Posen und ¶ Prag. Den folgerichtigen Abschluß aber erhielt das ottonische System erst, als O. auch das Papsttum reformierte und in Abhängigkeit zwang (¶ Papsttum: I, 5a): 951 hatte er zuerst in Italien eingegriffen, den Titel eines Königs der ¶ Langobarden angenommen und Berengar II. sein um die Mark Verona verkleinertes Königreich nur in Lehensabhängigkeit gelassen. Eine Romfahrt zur Kaiserkrönung war damals durch den römischen Senator Alberich verhindert. Dessen Sohn Papst ¶ Johannes XII erbat 960, von Berengar bedrängt, O.s Hilfe. Dieser machte nun der Herrschaft Berengars ein Ende und gewann am 2. Febr. 962 vom Papst die Kaiserkrone. Damit wurde das römisch-deutsche Kaisertum begründet. Das Privileg O.s für Johann XII vom 13. Febr. 962, das sogenannte „Ottonianum" ist jetzt, nach langem Gelehrtenstreit, für völlig echt zu halten. Schenkungen und Versprechungen früherer Kaiser zum Teil widerspruchsvoll und verständnislos wiederholend, machte es dem Papsttum umfassende Territorialzugeständnisse (¶ Italien, 2), an deren volle Verwirklichung jedoch nie gedacht ist. O. erneuerte aber auch die Papstwahlbestimmung von 824, nach der der neue Papst dem Kaiser vor der Weihe einen Treueid zu leisten hatte, und beschränkte die Freiheit der Wahl noch mehr durch die Verpflichtung der Römer, vor jeder Wahl die kaiserliche Willensmeinung einzuholen (¶ Papstwahlen). Damit war die ein Jahrhundert dauernde Abhängigkeit des Papsttums begründet. Sie kam zunächst einer Befreiung der Kirche aus der Tyrannei des römischen Adels gleich und bedeutete sittliche Hebung. Die Kaiserkrönung von O.s Sohn Otto II (967) durch ¶ Johannes XIII und seine Vermählung mit der byzantinischen Prinzessin Theophano erhöhten das Ansehen der Dynastie und verbürgten ihre Dauer.

R. Köpke und E. Dümmler: Jahrbücher des deutschen Reiches unter O. d. Gr., 1876; — Wilh. v. Giesebrecht: Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 1881⁵; — Hauck III, 1906³.⁴; — Joh. Friedr. Böhmer und E. v. Ottenthal: Regesta imperii II, 1893; — MG Diplomata I, hrsg. von Th. v. Sickel, 1879; — Karl Hampe in: Meister der Politik I, 1923²; — Ders.: Herrschergestalten des deutschen Mittelalters, 1928; — Wolfram von den Steinen: O. d. Gr., 1929. **Hampe.**

Otto, 1. von Bamberg († 1139), Kanzler ¶ Heinrichs IV, unternahm als Bischof von Bamberg (seit 1102) im Auftrage des Polenherzogs Bolezlaw zwei Pommernfahrten (1124/25 und 1128) zur Durchführung der Bekehrungsklausel des pommerisch-polnischen Friedensvertrages von 1120, erzielte dabei den Uebertritt des Volkes (Taufe), konnte eine bescheidene Seelsorge einrichten, hat indessen die kirchliche Ordnung ¶ Pommerns nicht mehr erlebt.

Die Prüfeninger Vita O.s v. B., hrsg. von A. Hofmeister (Denkmäler der Pommerschen Geschichte I), 1924; übersetzt von dems.: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 96, 1928; — Ebbonis Vita O.nis, hrsg. von R. Köpke (MG SS XII, 1856, S. 822 ff); — Herbordi Dialogus de vita O.nis, hrsg. von dems. (Scriptores rer. Germ.), 1868; übersetzt von H. Prutz-W. Wattenbach (Geschichtschreiber usw., Bd. 55), 1894²; — Literatur: Wattenbach⁶ II, 1894, S. 182 ff; dazu F. Wilhelm: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband VI, 1901, S. 185 ff; — RE³ XIV, S. 531 ff; — Hauck IV, 1913³, S. 593 ff; — J. Loos-horn: Bischof O. v. B., 1888; — C. Maskus: Bischof O. I v. B., Diss. Breslau 1889; — G. Juritsch: Geschichte des Bischofs O. v. B., 1889; — M. Wehrmann: Die Lehr- und Predigttätigkeit des Bischofs O. v. B. in Pommern (Baltische Studien N. F. 26, 1924, S. 157 ff); — Ders.: Bischof O. v. B. in Pommern, 1924; — A. Hofmeister: Zur Chronologie und Topographie der ersten Pommernfahrt O.s v. B. (Pommersche Jahrbücher XXII, 1924, S. 3 ff); — W. Kümmel: Die Missionsmethode des Bischofs O. v. B. und seiner Vorläufer in Pommern, 1926. **Flaskamp.**

2. von Freising (1114/15—1158), Halbbruder König Konrads III und Oheim ¶ Friedrichs I Barbarossa. Seit 1132/33 Zisterzienser in Morimund (Diözese Langres), wurde O. bald darauf Abt und 1137/38 Bischof von Freising. 1147—48 nahm er als Befehlshaber am unglücklichen Kreuzzuge Konrads III (¶ Kreuzzüge, 4) teil; unter Friedrich I öfters zu Reichsgeschäften herangezogen. Auf philosophisch-theologischem Gebiete ist er von ¶ Abälard, Hugo von St. Viktor (¶ Viktoriner) und besonders von ¶ Gilbert de la Porré beeinflußt und nahm ebenso wie in der Frage nach dem Verhältnis von Kaisertum und Papsttum meist eine vermittelnde Haltung ein; ¶ Bernhard von Clairvaux war seiner milden Natur nicht sympathisch. Wohl als erster führte er in Deutsch-

land das Studium der Logica nova des Aristoteles ein (¶ Aristotelismus, 2).

Seine in der trüben Zeit des Kampfes zwischen Staufern und Welfen (1143—46) verfaßte Weltchronik (bis 1146) unter dem Titel Historia de duabus civitatibus, in stärkster Abhängigkeit von ¶ Augustin und ¶ Orosius, ist der bedeutendste geschichtsphilosophische Versuch des Mittelalters. Seine Gesta Friderici I. imp. sind die wichtigste Quelle für die Anfänge der Regierung Friedrichs I (bis 1156). — Beste Ausgabe von A. Hofmeister 1912 bzw. B. v. Simson 1912 in: Scriptores rer. Germ. — Vgl. Ue II, 1928[11], S. 241 f. 705; — RE[3] XIV, S. 533 ff; XXIV, S. 295; — Chevalier[2] II, Nr. 3459; — J. Hashagen: O. v. Fr. als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, 1900; — A. Hofmeister in NA 37, 1912, S. 101 ff; — J. Schmidlin: Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung O.s v. Fr., 1906; — H. Nörenberg: Die Darstellung Friedr. Barbarossas in den Gesta O.s v. Fr., Diss. Greifswald 1917. — Eine englische Uebersetzung der Weltchronik mit Kommentar von C. C. Mierow, 1928. **Altaner.**

Otto, 1. Berthold, Schriftsteller und Pädagoge, * 1859 zu Bienowitz, nach vollendetem Studium Hauslehrer im Westfälischen, Privatlehrer in Berlin, 1889 Redakteur und Korrektor in Hamburg, 1890—1902 in der Redaktion von Brockhaus' Konversationslexikon tätig, lebte dann in Berlin seiner schriftstellerischen Arbeit, bis er 1906 die Berthold-Otto-Schule gründete, die 1911 in Berlin-Lichterfelde ein eigenes Schulheim bezog. O. ist einer der radikalsten Vertreter der ¶ Schulreform, dessen pädagogisches Bekenntnis sich in Kürze so zusammenfassen läßt: Pädagogik vom Kinde aus, Altersmundart, Ersatz der Zwangs- und Strafschule durch die Hauslehrerschule, nicht Fach-, sondern Gesamtunterricht, bewußt deutsches Bildungsideal, das in der Forderung höchstmöglicher Entfaltung des Einzelnen als Glied des Volksorganismus gipfelt. O.s Gedanken wurden lange Zeit schroff abgelehnt; sie haben sich nur sehr langsam durchgesetzt; heute sind sie in ¶ Arbeits- und Lebensschule wenigstens teilweise verwirklicht.

Von O.s zahlreichen politischen, nationalökonomischen und pädagogischen Schriften seien genannt: Die sozialdemokratische Gesellschaft, 1893; Der Umsturz, 1896; Die Schulreform im 20. Jhd., (1898) 1901[2]; Recht auf Arbeit, (1899) 1902[2]; Lehrgang der Zukunftsschule, 1901 und 1927; Beiträge zur Psychologie des Unterrichts, 1903; Kind und Politik, 1904; Vom königlichen Amt der Eltern, 1906; Ratschläge für häuslichen Unterricht, 1907; Der Zukunftsstaat als sozialistische Monarchie, 1910; Reformation der Schule, 1911; Familienreform, 1912; Volksorganische Einrichtungen der Zukunftsschule, 1913; Mammonismus, Militarismus, Krieg und Frieden, 1918; Abschaffung des Geldes, (1924) 1926[2]; Volksorganisches Denken, 1924—26; Von der Rentenmark zur Arbeitsmark, 1928. — O. ist Gründer und Herausgeber der Zeitschrift „Der Hauslehrer", seit 1901 (seit 1917 unter dem Titel „Deutscher Volksgeist, Wochenschrift zur Verständigung zwischen allen Volksschichten"). — Ueber O. vgl. Gertrud Ferber: B. O.s pädagogisches Wollen und Wirken (Manns Pädagog. Magazin 1024), 1925; — Emil Saupe: Deutsche Pädagogen der Neuzeit, 1924[2], S. 111 ff. **Rühle.**

2. Johann Karl Theodor (1816—97), evg. Theologe, * in Jena, 1845 Privatdozent, 1848 ao. Prof. für Kirchengeschichte und NT daselbst, 1851 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Wien, 1863—67 zugleich Mitglied des nur während dieser Jahre bestehenden k. k. Unterrichtsrates, seit 1887 im Ruhestande.

Vf. u. a.: De Justini Martyris scriptis et doctrina, 1841; Zur Charakterstik des hl. Justinus, Philosophen und Märtyrers, 1852. — Herausgeber des Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi, (1842 ff) 1876 ff[3], und des Jahrbuches der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich I—XIII, 1880—93. — Vgl. RE[3] XIV, S. 530 f. **Glaue.**

3. Karl Wilhelm (1812—90), evg. Theologe, * zu Konitz, seit 1839 im pommerschen Kirchendienst, 1855—80 Superintendent in Glauchau (Sachsen), † in Eisenberg (Thüringen), einer der einflußreichsten Vorkämpfer strengen Luthertums (¶ Luthertum: II).

Hauptwerk: Kommentar zum Römerbrief, 1886. **Mulert.**

4. Rudolf, evg. Theologe, * 25. Sept. 1869 zu Peine (Hannover), 1897 Privatdozent für systematische Theologie in Göttingen, 1904 ao. Prof. daselbst, 1914 ord. Prof. in Breslau, 1917 in Marburg a. L., seit 1929 emeritiert. 1913—18 war O. auch Abgeordneter des Preußischen Landtags. — O.s reiche Kenntnisse in Naturwissenschaft, Philosophie, Religionsgeschichte und Theologie stehen im Dienste der Frage nach der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis der Religion, ihres Wesens, ihrer Wahrheit, ihrer Ausdrucksformen und Ausdrucksfähigkeit. Der Ausgang wird gewonnen zunächst von ¶ Luther, dann von ¶ Kant und ¶ Schleiermacher, die beide korrigiert und ergänzt werden durch ¶ Fries und ¶ De Wette (¶ Neufriesianismus). Danach (auch in Polemik gegen W. ¶ Wundt) ist Religion ein Sachverhalt sui generis, in seinem eigentlichsten Wesen irrational (¶ Numinos), der durch ein besonderes menschliches Vermögen im „Innern", im „Seelengrunde", im schauenden Geiste „aufleuchtet" (Anamnesis), wobei „Gefühl", „Ahndung", „Divination" dieses eigentümliche Vermögen religiöser Realitätserkenntnis bezeichnen. Anthropologisch ist bei O. nur die Methode der Erfassung des Heiligen; dieses selber ist letzte, objektive Realität, die sich selber zu erkennen gibt (¶ Heilig: II). Selbständige Studien auf dem Gebiet der indischen Scholastik und Mystik veranschaulichen diese Erkenntnisse und mühen sich erfolgreich um die Frage der „Absolutheit" des Christentums und seiner Eigenart innerhalb der Religionsgeschichte. Auf eine Anregung O.s geht die Gründung des religiösen ¶ Menschheitsbundes zurück. Liturgische Veröffentlichungen versuchen die wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse im gottesdienstlichen Handeln der christlichen Gemeinde zu verwirklichen (¶ Liturgische Bewegung, 1). — Vgl. ferner ¶ Mystik: VI, 5.

Vf. u. a.: Die Anschauung vom Hl. Geiste bei Luther, 1898; Schleiermachers Reden über die Religion, neu hrsg. mit Vor- und Nachwort, (1899) 1926[5]; Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, (1902) 1905[4]; Naturalistische und religiöse Weltansicht, (1904) 1909[2]; Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie, (1909) 1921[2]; Goethe und Darwin, 1909; Apelts Metaphysik, neu hrsg. mit Vorwort, 1911; Das Heilige, (1917) 1929[17—22] (übersetzt in Englisch, Schwedisch, Spanisch, Italienisch, Japanisch, Holländisch und Französisch); Aufsätze das Numinose betreffend, (1923) 1929[4]; Chorgebete, 1925 (mit ¶ Mensching); Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes, 1925; Westöstliche Mystik, (1926) 1929[2]; Indiens Gnadenreligion und das Christentum, 1930; Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit Leitfaden und Erklärungen neu hrsg. 1930. — Uebersetzungen: Dipika, eine indische Heilslehre, 1926; Vischnu Narayana, Texte zur indischen Gottesmystik, (1917) 1923[2]; Siddhanta des Ramanuja, (1918) 1923[2]; Ein Stück indischer Theologie (ZThK 1929). — Mitherausgeber der Schriftenreihe: Aus der Welt der Religion; der Liturgischen Blätter und des Logos. **Wünsch.**

v. Oven, Karl Heinrich Engelbert (1795 bis 1846), evg. Theologe, * in Gelsenkirchen, 1821 Pfarrer in Stiepel (Westfalen), 1823 in Wetter (Ruhr), 1830 in Neuß (Rhein), 1832 Konsistorialrat und Mitglied der Kgl. Regierung in Düsseldorf.

Vf.: Myconius und Corbach zu Düsseldorf im Jahre 1527, 1827; Ueber die Entstehung und Fortbildung des evg. Kultus in Jülich, Berg, Cleve und Mark, 1828; Entwurf einer Agende für den Synodalbereich der Grafschaft Mark, 1829 (mit Bäumer und Chr. E. ¶ Rauschenbusch); Die Evg. Gesangbücher in Berg,

Jülich, Cleve und Mark, 1843; Bd. III von J. A. v. Recklinghausens Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Berg, Cleve und Meurs, 1837; Gebetbuch, 1833. — Ueber v. O. vgl. C. Krafft in: Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins 1892, S. 145 f. **Rotscheidt.**

Overbeck, 1. Franz (1837—1905), evg. Theologe, * in Petersburg, 1864 Privatdozent in Jena, 1870 auf die neugegründete Professur für kritische Theologie in Basel berufen, 1872—97 ebenda ord. Prof. O. las über NT und alte, sowie mittelalterliche Kirchengeschichte und hat über diese Gebiete in seinen früheren Jahren auch eine Reihe von gelehrten, aufschlußreichen Arbeiten herausgegeben, während dann bald seine wachsende Abneigung gegen den Theologenberuf und seine isolierte Stellung inmitten der damaligen Theologie mindestens die Veröffentlichung weiterer Arbeiten hemmte, wenn auch, wie die Nachlaßschriften zeigten, nicht die Produktion selbst. Seine eigene theologische Haltung entwickelte schon seine scharf polemisch gehaltene Programmschrift vom Jahre 1873 (s. Lit.), die sich nicht nur mit gleicher Schärfe gegen die herrschende „apologetische" und „liberale" Theologie wandte, sondern auch schon O.s Grundthese von der Unchristlichkeit aller „christlichen Theologie" erkennen ließ. Hinter dieser These steht die Deutung des echten Christentums als Religion unbedingter, eschatologisch begründeter Weltverneinung, der gemäß jedes Eingehen des Christentums in die Welt und ihre Kultur als Verleugnung seines Wesens, alle Theologie von der patristischen Zeit ab als Satan der Religion erscheint; die Geschichte des Christentums ist ein (freilich unumgänglicher) Abfallprozeß, der mit der Zerstörung des Christentums in seiner allein echten Form enden müsse. Die sich hier äußernde absolute Diastasentheologie hat neuerdings K. ¶ Barth (s. Lit.) den Anlaß gegeben, aus O. „unerledigte Anfragen an die heutige Theologie" aufzugreifen und ihn als „zusammengehörig in der Sache" mit ¶ Blumhardt zusammenzustellen. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß diese Kritik bei O. selbst nicht aus eigener innerster Zustimmung zu dem Urchristentum herausgewachsen ist, sondern daß seine sogenannte „kritische Theologie", die übrigens bewußt mit den Methoden der profanen Wissenschaften arbeitet (Plan einer „profanen Kirchengeschichte"), nur historische Aufdeckungsarbeit leisten will, ohne sich irgendwie mit der christlichen Betrachtung von Welt und Leben zu identifizieren. O. bekennt selber von sich, daß er sich „zum Vertreter des Christentums gänzlich ungeeignet fand", ja daß er „stets ebensowenig ernstlich religiös" gewesen sei wie Fr. ¶ Nietzsche, mit dem er von dessen Baseler Zeit an engste Freundschaft gepflegt, und mit dem und dessen Freunden (besonders Erwin ¶ Rohde; vgl. dessen Briefwechsel mit Nietzsche) er zeitweise auch in enger Arbeits- und Kampfgemeinschaft gestanden hat. O. kämpft letztlich nicht für Religion und Christentum, sondern für eine Bildung und Kultur, der er durch Aufdeckung des mit ihr ganz unvereinbaren Grundcharakters echten Christentums Freiheit von diesem schaffen will, — für die Wissenschaft, die, um die Welt zu begreifen, auch „den leisesten Duft von Theologie" vermeiden muß. Wenn Barth a. a. O. als O.s grundlegende Erkenntnis das Dilemma herausstellt: „Wenn Christentum, dann nicht Geschichte; wenn Geschichte, dann nicht Christentum", so hat O. hinter der ersten Satzhälfte nur als uninteressierter Historiker, hinter der andern aber in persönlichster Bejahung gestanden. Deshalb hat die Nietzschegemeinde in ihm den „Zukunftstheologen" gesehen und ihn als Kampfgenossen empfinden können; vgl. z. B. das Urteil von Peter Gast (1883): „Nietzsche kämpft direkt gegen das Christentum; damit ist er unabsichtlich ein Erhalter desselben. In Ihre Hand ist es gegeben — ohne dem Christentum wehe zu tun, ohne es zu Gegenwirkungen zu reizen —, es mit der Zeit unmöglich zu machen, indem Sie das Protokoll seiner Vergangenheit aufnehmen."

Bf. u. a.: ¶ De Wettes Kommentar zur Apostelgeschichte in neuer Bearbeitung, 1870; Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, (1873) 1903 [2]; Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875; Ueber die Anfänge der patristischen Literatur, 1882. — Aus dem Nachlaß O.s gab C. A. Bernoulli heraus: Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, 1911; Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik, 1917; Christentum und Kultur, 1919; — Fr. Nietzsches Briefwechsel mit Fr. O., hrsg. von Rich. Oehler und C. A. Bernoulli, 1916; — O.s Briefe an Peter Gast und O.s Erinnerungen an Fr. Nietzsche, hrsg. von C. A. Bernoulli (Die Neue Rundschau XVII, 1906, Bd. I, S. 26 ff. 209 ff. 320 ff). — Ueber O. vgl. Eb. Bischer: RE [3] XXIV, S. 295 ff; — Derf.: ChrW 1922, Nr. 7—9; — C. A. Bernoulli: Fr. O. und Fr. Nietzsche, eine Freundschaft, 2 Bde., 1908.09 (in Bd. I, S. 439 ff O.s Schriftenverzeichnis); — Karl Barth: Zur inneren Lage des Christentums, 1920 (S. 1—24: Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie [auf Grund von O.s „Christentum und Kultur"]). **Zscharnack.**

2. Friedrich (1789—1869), Hauptvertreter der ¶ Nazarener (: 1) und als solcher von stärkstem (freilich nur mittelbarem) Einfluß auf die kath. sowie auch evg. religiöse Durchschnittsmalerei des 19. Jhd.s (¶ Malerei: IV, 1a). * in Lübeck, erkannte der Patriziersohn schon früh seine Lebensaufgabe in dem Dienst an einer neuen religiösen Kunst und fand seinen Führer in der Idealgestalt des jungen ¶ Raffael. Auf der Wiener Akademie, unter Füger, erfuhr er eine routinierte künstlerische Schulung, gegen die er aber im Verein mit Freunden wie Pforr u. a. bald genug in Opposition geriet. Kraft und Adel seiner ungewöhnlichen Persönlichkeit ließen ihn in Rom, wo er katholisch wurde, zum heimlich-offenbaren Führer jener „Lukasbrüder" werden, die sich 1810 zu einer Lebensgemeinschaft verbunden hatten. Die Verantwortung des nazarenischen Gedankens blieb auf O. liegen, der sie auch freudig ein langes Leben hindurch mit restlosem Einsatz aller seiner Kräfte getragen hat. — Freilich haben seine frühen Werke im allgemeinen mehr Substanz, als seine späteren: der Zerfall der Bruderschaft blieb naturgemäß nicht ohne Wirkung. Doch ist kaum eines seiner vielen Werke ganz belanglos. Groß und edel bleibt O.s Komposition und Linienführung, warm und aus tiefen Quellen gespeist sein ausgesprochenes Farbempfinden. Einer besonderen Schätzung erfreuen sich heute wieder seine in der „messerscharfen Bestimmtheit" der Linie unübertroffenen Zeichnungen, unter denen Bildnisse besonders hervorragen. — An der Gesamterscheinung O.s bleibt schwach, daß er „nur das Gute liebt", nicht aber gleich ¶ Cornelius „auch das Böse haßt", was doch „nötig ist zum Wirken in der Welt". Das allzu Weibliche und Blutlose seiner Art hat das Entstehen eines neuen Akademismus ermöglicht, der nicht weniger leer und bedenklich ist als der vom jungen O. bekämpfte; gleichwohl darf das positive Ergebnis seines Wirkens als derart beträchtlich gelten, daß der Name O. heute und künftig nur mit Ehrfurcht zu nennen ist.

M. Howitt: F. O., sein Leben und Schaffen, 1886; — P. F. Schmidt: Die Lukasbrüder (Schöpfung, Bd. 3), 1924; — C. G. Heise: O. und sein Kreis, 1928, und andere Veröffentlichungen der O.-Gesellschaft, Lübeck. **O. Beyer.**

Overberg, Bernhard Heinrich (1754 bis 1826), kath. Pädagoge und Theologe, * in Voltlage (Fürstentum Osnabrück), 1783—89 Leiter der Normalschule zu Münster. Hier mit der Fürstin von ¶ Gallitzin bekannt geworden, siedelte O. 1789 als ihr Beichtvater in ihr Haus über und gewann als theologischer Mittelpunkt des Münsterschen Kreises, der sich um die Fürstin sammelte, durch Vorträge, Schriften und Briefe großen Einfluß, z. B. auf ¶ Stolbergs Uebertritt zum Katholizismus (¶ Romantik). 1809 wurde O. zum Regens des bischöflichen Seminars ernannt. Bewährt als Leiter der Elementarschulen im Münsterlande, wurde er 1816 bei der Neugestaltung der Schulverhältnisse Mitglied der Regierung für Schulangelegenheiten, betätigte sich aber auch bis zu seinem Tode wieder als Lehrer an der Normalschule. An der Ausarbeitung der nach dem damaligen Generaldirektor der Schulen des Münsterlandes, von ¶ Fürstenberg, genannten Schulordnung ist O. hervorragend beteiligt gewesen.

Vf. u. a.: Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht, 1793 (¶ Katechetik, 2 c); Biblische Geschichte des AT.s und NT.s, (1799) 1830[10]; Christkatholisches Religionshandbuch, (1804) 1854[7]; Katechismus der christ-kath. Lehre, (1804) 1834[28]. — Gesamtausgabe seiner Werke 1861—68. — Vgl. ADB 25, S. 14 f; — KL[2] IX, Sp. 1199 ff; — RE[3] XIV, S. 539 ff; — Kleekamp in: Katechetische Blätter (Kempten), Bd. 36, 1910; — O.-Festschrift, hrsg. von R. Stapper, 1926. **Glaue.**

Overcomers (= „Ueberwinder", JohApok 2, 7 u. ö.), American Colony, Bezeichnung einer amerikanischen, jetzt in Jerusalem angesiedelten, in Gütergemeinschaft lebenden Denomination. Die Stifterin Anne Spafford, Ehefrau eines Advokaten in Chicago, verlor 1873 bei einem Schiffsunglück ihre vier Kinder und glaubte dabei, selber mit den Wellen kämpfend, eine himmlische Stimme: Unity! rufen zu hören. Mit ihrem Mann und zwanzig Freunden suchte sie nun das Leben der Urgemeinde (Apgsch 2) durchzuführen: Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Arbeit ohne Lohn auch für Reiche. 1881 gingen sie, 14 Erwachsene mit 5 Kindern, nach Jerusalem, die Hungernden zu speisen und die Kranken zu pflegen (Kolonie nördlich des Damaskustors). Durch Beitritt von christlichen Arabern und Juden wie 40 Schweden aus Dalarna stieg die Gliederzahl auf etwa hundert. Später wurde die Lohn- und Ehelosigkeit aufgegeben. Heute bestehen 2 Krankenhäuser und 1 Baby home.

Selma Lagerlöf: Adress to the Universal Christian Conference on Life and Work Stockholm, 1925. **Stocks.**

Ovink, Bernard Jan Hendrik, holländischer Philosoph, * 1862, 1887 Gymnasiallehrer, seit 1913 Professor der Philosophie in Utrecht. Er gehört zur Schule der Marburger Neukantianer (¶ Neukantianismus, 2, Sp. 506).

Vf.: Overzicht der Griekse wijsbegeerte, (1895) 1925[3]; Wijsgeerige en taalkundige verklaring van Plato's Gorgias, 1909; Het kritisch Idealisme, 1913; Spinoza, 1914; Bergson, 1920; Godsdienst, Kerk en Kultuur, 1915; De beteekenis van het woord voor het geesterleven, 1923; De zekerheid der menschelijke kennis, 1928. **Broekman.**

Owen, 1. John (1618—83), puritanischer Theologe, 1630—37 im Oxforder Queens College, das er dann als Gegner ¶ Lauds verlassen mußte, wurde nach pastoraler Wirksamkeit an verschiedenen Orten 1651 Dekan von Christ Church, Oxford, 1652—57 Vizekanzler der Universität und lebte zuletzt, seiner akademischen Stellung infolge der Restauration der Stuarts verlustig, in London, wegen seiner Gelehrsamkeit und ernsten Frömmigkeit auch von den Hochkirchlichen geachtet. O. hat auch mit mehreren Schriften, die das göttliche Recht des Kirchenregiments bestreiten und die Verbindung von Staat und Kirche kritisieren, in die Diskussion über die ¶ Toleranz eingegriffen.

The Works of J. O., hrsg. von W. H. Goold, London 1851. — Vgl. Mich. Freund: Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution, 1927, S. 121 ff. **Zscharnack.**

2. Robert (1771—1858), Leiter und Mitbesitzer einer großen Baumwollspinnerei in New Lanark (1800—28) und Sozialreformer, trieb als erster Großindustrieller in England im eigenen Unternehmen praktische Arbeiterfürsorge (Einschränkung der Kinderarbeit, Verkürzung der Arbeitszeit, Erhöhung der Löhne, Kranken- und Invalidenfürsorge, Schaffung von Wohnungskolonien, Großeinkauf von Lebensmitteln, Unterricht für Arbeiterkinder), trat energisch für staatlichen Arbeiterschutz (gesetzliche Einschränkung der Kinderarbeit, Regelung der Arbeitszeit, Fabrikinspektion) ein und verfocht die Einführung des obligatorischen staatlichen Volksschulunterrichts. Seine scharfe Kritik der Gesellschaftsordnung und des kapitalistischen Wirtschaftssystems, die er in einer großen Zahl von Schriften, Broschüren und Reden niederlegte, machte ihn allmählich zum Anhänger eines rationalen Sozialismus (in der besonderen Form des Genossenschaftssozialismus) und verleitete ihn zu sozialistischen Experimenten (Gründung kommunistischer Kolonien in Amerika mit genossenschaftlicher Produktionsorganisation, seit 1825; Einrichtung einer Arbeitsbörse zur Beseitigung des Mißverhältnisses zwischen Produktion und Kaufkraft und zur Beschäftigung der Arbeitslosen, 1832), die aber sämtlich scheiterten. Dagegen übte er einen nachhaltigen Einfluß auf die erste Entwicklung der englischen Genossenschaftsbewegung aus. — ¶ Arbeit, 8; ¶ Sozialismus: I.

Vf. u. a.: The book of the new moral world, London 1836 (deutsch 1840); A new view of society, 1812/13 (deutsch 1900); Lectures on an entire new state of society, 1820; Outline of a rational system, 1839. — Ueber O. vgl. H. Simon: R. O., 1905; — F. Podmore: R. O., 2 Bde., London 1906; — Rob. Liefmann: Die kommunistischen Gemeinden in Nordamerika, 1922. **G. Jahn.**

Oxford, Universität. Historische Angaben über ihre ersten Anfänge fehlen; um die Mitte des 12. Jhd.s bestand aber schon eine offenbar nach dem Muster von ¶ Paris angelegte Organisation verschiedener Fakultäten mit Doktoren, Magistern und Scholaren. Durch den Ausschluß fremder Scholaren aus Paris (1167) fand eine starke Abwanderung nach O. statt. 1214 wurde der Bischof von Lincoln zum Kanzler der Universität ernannt. 1221 kamen die Dominikaner und 1224 die Franziskaner und bald auch andere Orden nach O. und gaben der Universität im Mittelalter namhafte Gelehrte, wie Robert ¶ Grosseteste, Roger ¶ Bacon, Duns ¶ Scotus, Wilhelm von ¶ Occam, John ¶ Wiclif u. a. Der Humanismus und die Gedanken der Renaissance fanden zuerst fruchtbaren Boden in O. unter Männern wie ¶ Erasmus von Rotterdam, Linacre, ¶ Colet und Kardinal ¶ Wolsey. Gleichwohl lag die Universität als Hochburg des Katholizismus lange in erbittertem Kampfe mit der Krone und der ¶ Anglikanischen Kirche. Ein starker Rückgang in der Schülerzahl war die Folge. Unter Elisabeth von England jedoch blühte die Universität wieder auf. 1636 wurden unter dem Kanzler ¶ Laud die Statuten der einzelnen Colleges festgelegt. Die Parteinahme O.s für die Stuarts brachte einen erneuten Rückschlag; doch ist seit Mitte des 18. Jhd.s der Aufschwung O.s ein stetig fortschreitender gewesen. Dazu trugen mehrere Universitätsreformen

bei, wie die von 1854 (Aufhebung des Eides auf die Test-Akte), 1877 (Regelung der Statuten an den meisten Colleges) und 1920 (Zulassung der Frauen zu den Prüfungen und allen Graden außer den theologischen; Aufhebung der Beschränkung der theologischen Grade auf Mitglieder der Staatskirche). — Die Universität ist eine Körperschaft mit selbständiger Verwaltung und eigener Zivil- und Strafgerichtsbarkeit. Innerhalb ihrer bilden die Colleges Einzelkörperschaften. Schon früh wohnten die Scholaren in den Colleges, deren erstes 1249 gestiftet worden ist, und wo durch reiche Pfründen und Stiftungen für Wohnung, Verpflegung und Unterricht gesorgt war. Heute gibt es im ganzen 21 Colleges für Männer: University C. (gegründet 1249), Balliol (1263), Merton (1264), Exeter (1314), Oriel (1326), Queen's (1340), New C. (1379), Lincoln (1427), All Souls (1437), Magdalen (1458), Brasenose (1509), Corpus Christi (1516), Christ Church C. (1546), Trinity (1555, aus Trinity C. und Durham C., 1286), St. John's (1555), Jesus C. (1571), Wadham (1613), Pembroke (1624), Worcester (1714, ursprünglich als Benediktinerschule Gloucester C. genannt), Hertford (1874 aus Hart Hall und Magdalen Hall entstanden), Keble C. (1876). Für Studentinnen ist in vier Colleges gesorgt, die 1928 der Universität als gleichwertig mit den andern einverleibt wurden: Lady Margaret Hall (gegründet 1878), Somerville C. (1879), St. Hugh's (1886) und St. Hilda's C. (1893). Angegliedert sind ferner sechs Colleges im Lande („affiliated") und 32 in den Kolonien und Indien. — Seit sie besteht, hat die O.er Universität eine theologische Fakultät. Diese ist reich dotiert und verfügt über 8 Hauptprofessuren. Die älteste ist die „Margaret professorship" für Divinität, von der Mutter Heinrichs VII gegründet; 1546 stiftete Heinrich VIII die „regius professorships" für Divinität und für Hebräisch und Griechisch; 1842 entstanden die zwei „regius professorships" für Pastoraltheologie und für Kirchengeschichte, 1877 die Oriel Professur für die Auslegung der Hl. Schrift, Dean Ireland's für Exegese, und 1920 die Oriel Professur für Moral und Christliche Religionsphilosophie. An weiteren Lehrstühlen sind das Speaker's Lektorat für Biblische Studien (seit 1906), das Wilde Lektorat für vergleichende Religionsgeschichte (1908) und besonders die Bampton Lectures zu nennen, die den Stipendiaten innerhalb 2 Jahren zu je 8 Predigten über bestimmte Themen verpflichten. Namhafte O.er Theologen waren u. a. Richard ¶ Hooker, John ¶ Conybeare, John ¶ Keble, Frederick Charles Plumptre (1836—70), Edward Hayes Plumptre (1872—74), Henry G. Liddell (1855—91), Benjamin ¶ Jowett (1855—93), Henry P. ¶ Liddon (1859—82), Max ¶ Müller (1868—75), Francis Paget (1885—92), Mandell ¶ Creighton (1896).

Charles E. Mallet: History of the University of O., 1924; — Albert Mansbridge: The Older Universities of England, O. und Cambridge 1923; — E. H. Budde: Die O.er Universitätsreform (PrJ 146, 1911, S. 224 ff); — G. T. Brodrick: History of the University of O. (in: „Epochs of Church History"), 1886; — Historical Register of the University of O., 1909; dazu Supplement, 1900—20; — University of O. Examination Statutes, 1927; — University of O. Local Examinations, 1928; — The O. Calendar; The Student's Handbook to the University and Colleges of O.; O. U. Gazette (alle drei jährlich); — The O.-Magazine (wöchentlich); — EBrit XX, S. 414 ff; XXXI, S. 1226. **Coll.**

Ozanam, Antoine-Frédéric (1813—53), kath. Philosoph und Historiker, * in Mailand, 1833 Advokat und Lehrer des Handelsrechts in Lyon, 1840 Professor für ausländische Literatur an der Sorbonne. Durch Begründung des Vereins vom hl. Vincent und Herausgabe des kath.-demokratischen Organs Ère Nouvelle mit ¶ Lacordaire der Hauptförderer des ¶ Ultramontanismus in Frankreich. Seine Hauptthese ist: die Fortführung des Kulturwerks der Römischen Cäsaren durch die kath. Kirche.

Vf. u. a.: Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle, 1843; Études germaniques, 2 Bde., 1847—49; Documents inédits pour servir à l'histoire de l'Italie depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIIIe, 1850; Les poëtes franciscains en Italie au XIIIe siècle, 1852 (deutsch 1853); Journées du malade, 1843; Oeuvres complètes d'A. F. O. (hrsg. von Ampère, 11 Bde., 1873 f.). — Ueber O. vgl. U. Legeay: Étude biographique sur O., 1854; — F. X. Karker: F. O. Leben und Werke, 1867; — K. O. Mearne: F. O. His life and works, 1867; — H. Humbert: F. O. d'après sa correspondance, 1880; — C. A. Ozanam (sein Bruder): Vie de F. O., 1882; — L. Curnier: La jeunesse de F. O., 1888; — C. Hint: La vie et les oeuvres de F. O., 1888; — J. Fournier: A. F. O., 1906. **Paira.**

Ozeanien.

1. Völkerübersicht; — 2. Religiöse Sitten und Anschauungen; — 3. Missionsgeschichte.

1. Ein scharfer Trennungsstrich muß innerhalb der ozeanischen Bevölkerung gezogen werden zwischen den Papuanern und den Melanesiern auf der einen Seite und den Mikronesiern und Polynesiern anderseits. Die papuanische Urbevölkerung pygmäenhaften Charakters wurde in frühen Zeiten durch die Berührung mit melanesischen Einwanderern fast allenthalben stark beeinflußt, vielfach auch rasslich vermischt. Auch dort, wo sich heute nichtmelanesische Sprachen erhalten haben, ist trotzdem vielfach melanesischer Einfluß auf dem Gebiete der Technik oder des Denkens nachweisbar. Fast allenthalben bildet die Grundlage der Ernährung der Gartenbau durch die Frauen, den die Männer durch die Uebernahme der schweren Arbeit des Rodens unterstützen, während sie selbst überwiegend der Jagd und dem Fang nachgehen. Im allgemeinen weist ihre Gesellschaft keine erheblichen Standesunterschiede auf. — Die Mikronesier, die Bewohner der nördlich vom Aequator gelegenen „kleinen Inseln": der Karolinen, Marianen, Marschall- und Ellis-Inseln, und die Polynesier, die „Leute der vielen Inseln" zu beiden Seiten des Aequators, vermochten stärker als die Melanesier sowohl ihren rasslichen Charakter wie ihre mitgebrachten Ueberlieferungen aus dem südlichen und südöstlichen Asien zu bewahren. Ihre Wirtschaftsform ist ähnlich der melanesischen; doch unterscheiden sie sich erheblich auf politischem Gebiet durch eine ausgeprägte aristokratische Rangstaffelung.

2. Diese ethnologisch getrennten Völker weichen auch in ihren religiösen Sitten und Anschauungen vielfach voneinander ab.

2. a. Die Unterschiede zeigen sich zunächst im Totenkult und den Jenseits vorstellungen. Im papuo-melanesischen Gebiet von Neu-Guinea oder den großen Inseln behandelt man die Leichen in verschiedener Weise. In den Baining-Bergen von Neu-Pommern oder im Innern von Neu-Guinea (Bergfluß) läßt man die Toten im Hause, das man verschließt und verfallen läßt, während man den Ort meidet. Anderwärts legt man die Leiche auf ein Gestell oder bewahrt sie im Hause unter dem Dach auf, bis sie verwest ist, und sammelt hierauf die Gebeine. Auf den Salomo-Inseln verbrennt man an vielen Orten die Toten (¶ Leichenverbrennung). — Auffassungen über das Jenseits (¶ Tod und Toten-

reich), das als ein dem Diesseits entsprechender Ort vorgestellt wird, treten in verschiedenen Varianten in Erscheinung; häufig gelten Vulkane als Sitz der Abgeschiedenen. — In den Grenzgebieten finden sich manchmal, wie auf San Cristoval, sehr verschiedene Bestattungsarten nebeneinander: die Errichtung von Dolmen, Beisetzung in der See, in Bäumen u. dgl. Ueberall ist hier jedoch der Zeremonialismus stark ausgebildet. Die Maori nehmen mit dem Sterbenden ein Reinigungsritual vor, das moralischen Charakter trägt. Wichtig ist auch hier die Versorgung des Toten mit Nahrung für seine Reise ins Land der Ahnen.

2. b. Fast durchgehend herrscht die Auffassung von einer doppelten Beseeltheit als ¶ Seele und Geist. Der Geist erscheint wie ein körperliches alter ego, die Seele als belebende Kraft. Die Seele verläßt den Körper im Schlaf und im Tod. Sie wird häufig als gutes Element aufgefaßt, der Geist als gefährlich und Schaden bringend. Letzterer spukt um die Todesstätte, die Seele reist ins Jenseits. Außer diesen ¶ Geistern, manchmal mit ihnen verschwimmend, stellt man sich Wald-, Wasser-, Höhlen-, Berg-, Riff-Geister u. dgl. vor; namentlich auch solche, die als Träger von Naturkräften gelten. Sie werden als verursachende Wesen der Erscheinungen und Vorgänge kosmischer, meteorologischer oder biologischer Art angesehen. In diesem Sinne denkt man sich die Welt oder die Menschheit, insbesondere aber die verschiedenen Kenntnisse und Fertigkeiten durch ihr Wirken und Walten verursacht. Da solches in grauer Vergangenheit sich ereignete, verschwimmen sie oft mit den Stammesahnen. Allerdings rechnet man diese Vorzeit oft nur 5—6 Generationen zurück. Ihr Wirken wird jedoch als längst vergangen betrachtet und beschränkt sich auf eine Sippe, höchstens einen Stamm. — In der mikronesisch-polynesischen Welt erscheinen die Kausalwesen zu einem reichen Polytheismus ausgebildet und entsprechend der sozialen Rang- und Standesorganisation in ein gestaffeltes, wenn auch nicht immer klar durchgebildetes System gebracht, dessen Ursprünge nach Indien hin zu verfolgen wären. Stammvaterlegenden treten bei den hochstehenden Polynesiern in Verbindung mit Generationstafeln in Erscheinung. Bei den Maori unterscheidet man außer einem obersten Wesen noch Schutzwesen, Stammesgeister und Ahnengeister der Familien, sowie verschiedene Naturgottheiten.

2. c. Der ¶ Totemismus findet sich im melanesischen Gebiet teils in Verbindung mit Stammeshalbierung, teils ohne solche, und wird durch den Gedanken einer Abstammung oder Verwandtschaft einer bestimmten Gruppe von einem Tier oder auch einer Pflanze getragen. — Im mikronesisch-polynesischen Gebiet sind totemistische Gedankengänge nur vereinzelt und als Reste älterer Anschauung erhalten.

2. d. Umgekehrt ist es beim ¶ Mana, das im papuo-melanesischen Gebiet mehr als Ausstrahlung von Gedankengängen gewisser Einwanderer sich, namentlich in den Grenzgebieten, verbreitet hat. Wort und Vorstellung von Mana ist bei den Polynesiern, insbesondere bei den Maori heimisch, dürfte hauptsächlich auf die Wirkungskraft überragender Persönlichkeiten zurückzuführen sein. Gedanklich wird man es ebenfalls nach dem alten Indien zurückzuverfolgen haben.

2. e. Die Vorstellung, daß man Personen, Orte, Namen u. dgl. meiden muß (¶ Tabu), ist stark in das papuanisch-melanesische Gebiet eingedrungen. Als ausgebildetes System beherrschen die Meinungsvorschriften „tapu“ in Verbindung mit der Mana-Vorstellung das von Zeremonialismus durchsetzte Leben der Polynesier.

2. f. Das Schamanentum (¶ Schamanen) ist im papuanisch-melanesischen Gebiet nur schwach ausgebildet, obgleich es nirgends an Leuten fehlt, die sich auf zauberische Beeinflussung der übernatürlichen Mächte verstehen. — Ungleich stärker sind Schamanismus und Zauberei neben einem durch Kenntnis der richtigen Riten sich auszeichnenden Priestertum bei den Mikronesiern und Polynesiern vertreten.

2. g. Kultgesellschaften kommen vor allem im melanesisch-polynesischen Grenzgebiet vor, wie etwa auf den Neuen Hebriden. Sie scheinen ihren Ausgangspunkt von der Ueberlieferung bestimmter Einwanderergruppen genommen zu haben, die ihre Tradition auf diese Weise erhielten und in besonderer Art ausbildeten.

R. Thurnwald: Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln (RGL 8, 1927); — C. E. Fox: The Threshold of the Pacific, 1924; — R. H. Codrington: The Melanesians, 1891. — Vgl. auch für Einzelheiten die Artikel Idol, Mana, Tabu, Meidung, Totenkult u. a. in RLV. **Thurnwald.**

3. In allen Gebieten O.s hat sich im Laufe des 19. Jhd.s eine rege Missionsarbeit entfaltet, und zwar sowohl a) seitens der evg. Missionsgesellschaften, wie b) seitens der kath. Kirche.

3. a. Da in Tasmanien die eingeborene Bevölkerung völlig ausgerottet ist, kommt diese große Insel als Missionsfeld nur noch insofern in Frage, als sich einige anglikanische Geistliche der in ihren Kirchspielen wohnenden eingewanderten Chinesen annehmen. — Auf Neuseeland begann 1814 der anglikanische Kaplan in Sydney, Samuel Marsden († 1838), eine Missionsarbeit, und 1822 auf der Nordinsel die Wesleyanische Methodistenkirche. Von 1843 an arbeitete auch die Norddeutsche Missionsgesellschaft eine Zeitlang dort. Um 1850 waren von den 100 000 Maoris bereits etwa 50 000 christlich. Die Ländergier der Weißen führte leider zu verheerenden Kriegen, besonders in den Jahren 1860—64. Infolge dieser Kriegswirren fielen viele ins Heidentum zurück; andere schlossen sich einer halb christlichen und halb heidnischen Mischreligion an, dem sogenannten Hauhauismus. Zur Zeit arbeiten an der auf etwa 50 000 zusammengeschmolzenen Maori-Bevölkerung sechs australische Missionsgesellschaften und die Heilsarmee auf 29 Stationen mit 15 ordinierten Missionaren und 47 unverheirateten Missionarinnen. Die Zahl der evg. Christen beträgt jetzt etwa 21 000. Auf den Chatham-Inseln, wo von 1842—56 die Goßnersche Mission arbeitete, steht die eingeborene christliche Bevölkerung jetzt in der Pflege der anglikanischen Geistlichkeit. Unter den eingewanderten Chinesen arbeiten in Neuseeland vor allem die Presbyterianer. — Die polynesische Inselwelt gehört zu den ersten Arbeitsfeldern, die die 1795 gegründete Londoner Missionsgesellschaft in Angriff nahm. 1799 setzte sie mit der Arbeit auf den Gesellschaftsinseln (Taiti) ein. Von hier aus stieß sie durch John ¶ Williams, den Apostel der Südsee († 1839), weiter nach den westlichen Gesellschaftsinseln, den Cookinseln, den Samoainseln und schließlich nach den Neuhebriden vor. 1826 begannen die Wesleyaner mit der Arbeit auf den Tongainseln und 1835 auf den Witiinseln. Die Missionierung der Hawaiinseln wurde 1820 von dem Amerikanischen Board in Angriff genommen und konnte 1863 bereits als beendet erklärt werden. Auch in dem übrigen Polynesien darf die eigentliche Missionsarbeit als abgeschlossen angesehen werden. Die ruhige, tiefere Einwurzelung des Christentums ist

freilich sehr erschwert und gehemmt worden durch das Eindringen der Adventisten, Mormonen u. a., ferner durch die Besitzergreifung eines Teiles der Inseln durch die französische Regierung, die zu einer kath. Gegenmission führte; endlich durch die Importierung fremder, nichtchristlicher Arbeiter aus Japan, China, Korea, Indien und von den Malaiischen Inseln. — In dem holländischen Neuguinea begann 1855 die Goßnersche Mission eine Arbeit, in die später die Utrechter Mission eintrat. In dem englischen Neuguinea finden wir seit 1871 die Londoner Mission in der Arbeit, seit 1891 weiter im Osten und auf den Louisiaden und D'Entrecasteaux-Inseln die Anglikaner und die australischen Wesleyaner. In Kaiser-Wilhelmsland arbeiten seit 1886 Neuendettelsauer und seit 1887 rheinische Missionare. Die der deutschen Mission von der australischen „Mandatsregierung" auferlegten Schranken, die ihren Fortbestand ernstlich in Frage stellten, sind erst 1926 gefallen. Im Bismarck-Archipel stehen die australischen Wesleyaner in gesegneter, freilich durch die kath. Gegenmission nicht wenig gehemmter Arbeit. Die Salomons-, die Santa-Cruz-Inseln, sowie die nördlichen Neuhebriden sind das Arbeitsfeld der Melanesischen Mission; auf den mittleren und südlichen Neuhebriden sehen wir verschiedene presbyterianische Missionen an der Arbeit. Auf den Admiralitätsinseln arbeiten weiter noch die Liebenzeller. Von den 1½ Millionen Einwohnern, die die melanesischen Inseln bewohnen mögen, sind etwa 214 000 bereits evangelisch. — In Mikronesien arbeitet seit 1852 in Verbindung mit der Hawaiischen Evg. Gesellschaft der Amerikanische Board, ferner seit 1870 die Londoner Mission, seit 1910 eine Baptistische Mission. Die Arbeit des amerikanischen Boards auf den Karolinen wurde an die Liebenzeller Mission abgetreten, die sie nach dem Weltkriege hat aufnehmen können. Von den etwa 19 000 Einwohnern Mikronesiens sind etwa 15 400 evg. Christen.

3. b. Die kath. Mission ist in O. sehr stark vertreten. Auf Neuseeland zählt die Maristenmission in der Erzdiözese Wellington etwa 2000 christliche Maoris und die Mill Hiller-Mission in der Diözese Auckland etwa 4500. In dem östlichen O. (Hawai, Markeses, Taiti, Cook) arbeiten die Pikpusianer (man zählt hier etwa 95 000 Katholiken); im mittleren O. (Zentralozeanien, Samoa, Witi, Neukaledonien, Neuhebriden, Süd- und Nordsalomonen) die Maristen (etwa 66 000 Katholiken); im westlichen O. (Gilbert, Neupommern, Holl. und Brit. Neuguinea) die Missionare vom hl. Herzen, Deutsch-Neuguinea die Steyler, Karolinen und Marianen die spanischen Jesuiten und die Kapuziner (etwa 65 000 Katholiken). Vielfach sind die kath. Missionare in die Arbeitsgebiete der evg. Missionen eingedrungen und haben die ruhige Entwicklung der Missionierung und Christianisierung nicht wenig gestört.

Jul. Richter: Evg. Missionsgeschichte, 1927² (dort weitere Literatur). **H. W. Schomerus.**

P

Pacca, Bartolommeo (1756—1844), päpstlicher Diplomat, 1786—94 Nuntius in Köln, danach bis 1802 in Portugal, seit 1801 Kardinal, seit 1806 Kardinal-Staatssekretär ¶ Pius' VII. Zur Zeit des Münchener ¶ Nuntiaturstreits und des ¶ Emser Kongresses war P. der gewandte Verteidiger der päpstlichen Rechte, dem es gelang, die aufgeklärte, febronianische Haltung des Klerus (¶ Episkopalismus; ¶ Febronius) im Geiste der ¶ Zelanti, zu deren Häuptern in Rom er hernach gehörte, zu überwinden. Seine Energie im Kampfe zwischen Pius VII und ¶ Napoleon Bonaparte, gegen den er 1809 die Bannbulle erwirkt hat, hat er durch mehrjährige französische Festungshaft (1809—13) büßen müssen. Freigelassen, hat er zusammen mit ¶ Consalvi den Papst zur Kündigung des eben mit Napoleon vereinbarten, die Papstmacht untergrabenden Konkordats von Fontainebleau (¶ Pius VII) bestimmt und dann nach Napoleons Sturz an der Restauration des Katholizismus zunächst in Italien, an der Wiederherstellung des ¶ Jesuitenordens, der Inquisition u. a. entscheidend mitgearbeitet, auch nachdem er durch Consalvis Rückkehr äußerlich zurückgedrängt worden war (¶ Papsttum: II, 6 a. b).

Wichtige zeitgeschichtliche Quellen sind seine Memoiren: Memorie storiche sul soggiorno del Card. P. in Germania 1785 bis 1794, Rom 1832 (deutsch 1832; vgl. auch A. Sleumer: Kardinal B. P. Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Deutschland, 1908—09); Notizie sul Portogallo 1795—1802, 1835; Memorie storiche del ministerio, de' due viaggi in Francia e della prigionia in Fenestrelle, 1828; Memorie storiche per servire alla storia ecclesiastica del secolo XIX, 1830, u. a.; auch diese sind bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übersetzt worden. — Corrispondenza inedita dei Cardinali Consalvi e Pacca nel Tempo del Congresso di Vienna, hrsg. von P. Rinieri, Turin 1903. — Ueber P. vgl. HPBl 13, 1844, S. 649 ff; — RE³ XIV, S. 546 f; — KHL II, Sp. 1280 f; — H. Welschinger: Le Pape et l'Empereur (1804—15), 1905, und die andere Literatur über ¶ Pius VII und ¶ Nuntiaturstreit. **Zscharnack.**

Pacelli, Eugen, päpstlicher Diplomat, * 1876 in Rom, war Professor der Diplomatie an der Päpstlichen Akademie, Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, Sekretär der Kommission für die Kodifikation des kanonischen Rechts (¶ Codex iuris canonici), bevor er 1917 Nuntius in Bayern, 1920 für Deutschland wurde. In diesen Stellungen brachte er sowohl das Konkordat mit Bayern wie das mit Preußen zustande (¶ Konkordate), wurde Titular-Erzbischof von Sardes, kehrte Ende 1929 als Kardinal nach Rom zurück und wurde 1930 als Nachfolger ¶ Gasparris Kardinal-Staatssekretär.

Bf.: La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico, Rom 1912; Gesammelte Reden, ausgewählt und eingeleitet von L. Kaas, 1930. **Glaue.**

Pachelbel, Johann (1653—1706), deutscher Orgelmeister, * in Nürnberg, Organist in Eisenach, Erfurt, Stuttgart und Gotha, seit 1695 in Nürnberg an der Sebalduskirche. Seine Hauptbedeutung liegt einmal in der Ausbildung des Choralvorspieles, dem er neue Form und neuen Inhalt gab; sodann wirkte er stark auf die heranwachsende Organistengeneration Mitteldeutschlands, und unter diesen vor allem auf J. S. ¶ Bach. Durch seinen wechselnden

Aufenthalt zeigt sich in seinen Werken eine Mischung nördlicher und südlicher Einflüsse. Neben Choralvorspielen schrieb er Tokkaten, Fugen und Chaconnen für die Orgel (¶ Kirchenlied: II, 4, Sp. 941).

Schon zu seinen Lebzeiten erschienen verschiedene Choralsammlungen im Druck. Neudrucke in Commers Musica Sacra, in Denkmäler der Tonkunst in Oesterreich VIII 2, 1901 und in Denkmäler der Tonkunst in Bayern II 1 und IV 1, 1902. Ausgewählte Orgelwerke erscheinen hrsg. von K. Matthaei seit 1928 in Kassel. — Ueber P. vgl. G. Beckmann: Archiv für Musikwissenschaft I 2, 1919. **W. Siebeck.**

Pachomius († 346), der Begründer des Cönobitentums (¶ Mönchtum: II, 1 b), in der Nähe von Esneh in der Thebais von heidnischen Eltern geboren, kam als Soldat mit dem Christentum in Berührung, ließ sich nach seiner Entlassung aus dem Heere taufen, wurde Eremit in der Eremitenkolonie des Palämon (¶ Mönchtum: II, 1 a) und gründete um 320 in Tabennîsi das älteste Kloster, dem sich dann noch weitere 8 Mönchsklöster und 2 Nonnenklöster anreihten.

Quelle: Vita Pachomii, in griechischer, koptisch-thebaischer, koptisch-memphitischer, lateinischer, syrischer, arabischer Form erhalten; die griechische in AS Mai III, S. 22 ff; Patrologia orientalis, hrsg. von Graffin und Nau, IV 5, 1908, S. 405 ff; — Pachomii Regulae monasticae, hrsg. von B. Albers, 1923. — Aeltere Literatur in RE³ XIV, S. 548; neuere bei G. Krüger: Handbuch der Kirchengeschichte I, 1923², S. 201 f. — Dazu W. Bousset: Apophtegmata, 1923, S. 209 ff; — L. Th. Lefort: La règle de S. Pachôme, und: S. Pachôme et Amen-en-ope (Le Muséon, Bd. XL, 1927, S. 31 ff. 65 ff). **Heussi.**

Pachomius Rhusanus (1510—53), griechischer Theologe des 16. Jhd.s, zuerst Mönch auf Zante, seiner Heimatinsel, dann auf dem Athos, verband mit klassischer Bildung eine gute Bibelkenntnis und theologisches Wissen. Seine zahlreichen theologischen Werke haben meist polemischen Inhalt. Er bekämpfte die Geistlosigkeit des Kultus, den Aberglauben in der Kirche und die Schäden des Mönchtums, verfaßte auch die erste griechische Streitschrift gegen Luther (Κατὰ τοῦ Φρὰ Μαρτι Λουτέρι).

Werke bei MSG 98, S. 1333 ff. — Vgl. RE³ XIV, S. 551; — W. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 593; — Phil. Meyer: Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899, S. 38 ff. †**Schwarzlose.**

Pachtler, Georg Michael (1825—89), kath. Theologe, * in Mergentheim, seit 1856 im Jesuitenorden, 1866 Feldgeistlicher in Tirol, 1869—70 bei den päpstlichen Zuaven, 1870/71 in den Berliner Lazaretten. 1871 wurde er Redakteur der neuen „Stimmen aus Maria-Laach".

Bf. u. a.: Die internationale Arbeiterverbindung, 1871; Die Ziele der Sozialdemokratie, 1892; Die Reform unserer Gymnasien, 1883. — Herausgeber der „Ratio studiorum" und der Schulordnungen der Jesuiten in: MG Paedagogica, Bd. II. V. IX. XVI, 1887—94. — Ueber P. vgl. Sommervogel VI, 1895, Sp. 62 ff; IX, 1900, Sp. 744; — StML XXXVII, 1889, S. 227 ff. **Löffler.**

Pacian († etwa 390), seit etwa 365 Bischof von Barcelona, gelesener, wenn auch bei seiner nachweisbaren Abhängigkeit von ¶ Tertullian und ¶ Cyprian wenig origineller theologischer Schriftsteller. Für die Ausbildung des kath. Kirchenbegriffs (¶ Kirche: III, 4) ist seine Schrift gegen die Novatianer (¶ Novatian) nicht unwichtig (aus ihr stammt das oft zitierte Wort: Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen).

Hieronymus: De viris illustribus, cap. 106. 132; — Werke: MSL XIII, S. 1051 ff. — Vgl. RE³ XIV, S. 551 f; XXIV, S. 302, — KL² IX, Sp. 1230 f; — DchrB IV, S. 171; — P. B. Gams: Kirchengeschichte Spaniens II 1, 1864, S. 318 ff. 334 ff; — A. Gruber: Studien zu P., Diss. München 1901; — R. Kauer: Studien zu P., 1902; — Bardenhewer III, 1912, S. 401 ff; — M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 1, 1914², S. 369 ff. **W. Völker.**

Packsche Händel nennt man eine an den Beamten des Herzogs ¶ Georg von Sachsen, Otto v. Pack, geknüpfte politische Bewegung des Jahres 1528/29. Eine von diesem dem Landgrafen ¶ Philipp von Hessen mitgeteilte Urkunde von einer großen kath. Verschwörung (Mai 1527 in Breslau: Ferdinand von Oesterreich, die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg, der Erzbischof von Salzburg, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg, Georg von Sachsen, die Bayernherzöge Wilhelm und Ludwig) zur Ausrottung der Ketzerei und Aufteilung der Länder evg. Fürsten veranlaßte den Landgrafen im März 1528 zu einem Schutzvertrag mit Kursachsen und zum Einrücken seiner Truppen in Bamberger und Würzburger Gebiet. Die von Johann von Sachsen veranlaßte Veröffentlichung der Urkunde offenbarte ihre Fälschung; doch zwang Philipp von Hessen die Bischöfe von Würzburg und Bamberg zur Kriegskostenentschädigung und den Erzbischof von Mainz zum Verzicht auf Ausübung der geistlichen Jurisdiktion über Hessen (Vertrag zu Hitzkirchen). Der Fälscher ist nicht Philipp von Hessen, der von der Echtheit überzeugt war, sondern der verlotterte O. von Pack; Luther geriet wegen seines Glaubens an die Echtheit mit Georg von Sachsen in eine Preßfehde („Von heimlichen und gestohlenen Briefen, samt einem Psalm ausgelegt wider Herzog Georg zu Sachsen"; dagegen: „Kurzer Bericht auf etliche neue rasende Lügen, die M. Luther hat lassen ausgeben"), und möglicherweise hängt sein Lied „Ein feste Burg" mit diesen Nöten zusammen.

Schomburgk: Die P.n H. (Hist. Taschenbuch 1882, S. 175 ff); — St. Ehses: Geschichte der P.n H., 1881; — Derf.: Landgraf Philipp und O. v. Pack, 1886; — H. Schwarz: Landgraf Philipp von Hessen und die P.n H., 1884; — O. Meinardus: Der Katzenellenbogener Erbfolgestreit, 1899 (dagegen Diemar in: GGA 1901, S. 499 ff); — J. Kühn in: Staat und Persönlichkeit. Festschrift für E. Brandenburg, 1929; — Weimarer Lutherausgabe XXX 2, S. 1 ff. **W. Kochler.**

Paderborn, Bistum.

I. Die mittelalterliche Diözese P., zur Kirchenprovinz ¶ Mainz gehörig, wurde zu Ausgang der Sachsenkriege als Bistum für die südlichen Engern (¶ Sachsen) durch ¶ Karl d. Gr. errichtet und umfaßte in ihrer schließlichen Ausdehnung etwa das Gebiet der späteren Länder P., Lippe, Süd-Ravensberg, Waldeck. Unter den mittelalterlichen Bischöfen, bis auf zwei päpstliche Ernennungen sämtlich aus dem hohen Adel, ist Meinwerk (1009—36) der bedeutendste. In der stattlichen Reihe der Landesklöster treten ¶ Korvey (822), Böddeken (837), Abdinghof (1015) hervor. Die Reformation griff stark ein, auch im Hochstift selbst; nur in diesem weltlichen Machtbereiche hatte die ¶ Gegenreformation einigen und im Laufe der Zeit vollen Erfolg. Stützpunkte der Jesuiten waren fortan das Gymnasium (1612) und die Universität (1614—1808) zu P., beide durch Fürstbischof Theodor von Fürstenberg (1585—1618) neu geschaffen, dann das reich begüterte Kolleg zu Büren (1717). Der Reichsdeputationshauptschluß (1803) erledigte das Hochstift P. samt dem vor einem Jahrzehnt (1792) abgesonderten Hochstift ¶ Korvey; doch retteten die Bischöfe Franz Egon von Fürstenberg (1789—1825) dort und Ferdinand von Lüning (1795 bis 1820) hier die kirchliche Ordnung bis zum Anbruch der neuen Zeit.

2. Die neue Diözese P., zur Kirchenprovinz ¶ Köln gehörig, durch die Bulle „De salute animarum" (1821) umschrieben, begreift die westfälischen Regierungsbezirke Minden und Arnsberg, die preußische Provinz Sachsen, die Länder Waldeck-Pyrmont und Lippe-Detmold. Mittelpunkt der Verwaltung ist das General-Vikariat zu P.; ihm dienen als Sonderbehörden die Kommissariate zu Heiligenstadt (Eichsfeld) und Magdeburg wie das Geistliche Gericht zu Erfurt. Später wurde P. noch mit der Seelsorge in Gotha (1851), dann Schwarzburg-Sondershausen und Schwarzburg-Rudolstadt (1869) betraut; überdies waren auch Sachsen-Altenburg (1869—77), Reuß-Greiz (1869—74) und Reuß-Gera (1869—89) ihm zugewiesen, bis Bautzen (¶ Meißen) sie aufnahm. Seit 1868 ist der jeweilige Bischof von P. zugleich Administrator des Apostolischen Vikariats Anhalt. Die mit dem Hochstift untergegangene Universität wird seit 1844 fortgesetzt durch eine Bischöfliche Philosophisch-theologische Lehranstalt zu P. (seit 1917 Akademie), an der u. a. Gottfried ¶ Hoberg und Norbert ¶ Peters (AT), Franz ¶ Tenckhoff und Adolf ¶ Herte (KG.), Johannes ¶ Linneborn (Kirchenrecht), Aloys ¶ Fuchs (Christliche Kunst), Joseph ¶ Feldmann (Philosophie), Karl ¶ Pieper (Missionswissenschaft) wirken oder gewirkt haben; seit 1909 erscheint ihre Zeitschrift „Theologie und Glaube". Unter den Bischöfen der Neuzeit überragen Konrad ¶ Martin (1856—79) und Wilhelm ¶ Schneider (1900—09). Bestand 1927: 1 727 731 Katholiken (neben 6 242 767 Nichtkatholiken), 1522 Welt- und 125 Ordensgeistliche, 628 Pfarreien und 249 selbständige Tochterkirchen in 70 Dekanaten, zahlreiche Niederlassungen von Orden und Genossenschaften; Bischof ist seit 1920: Kaspar Klein (*1865).—Nach dem Preußen-Konkordat vom 14. Juni 1929 wird der Reg.-Bez. Erfurt samt den thüringischen Gebieten nach ¶ Fulda überwiesen, dem Bischof von P. der Rang eines Erzbischofs und die Stellung eines Metropoliten der neu zu errichtenden „Mitteldeutschen Kirchenprovinz" mit den Diözesen Fulda, P., Hildesheim zuerkannt.

Joh. Linneborn: Real-Schematismus der Diözese P., 1913 (geschichtliche Einleitung); — KL² IX, Sp. 1233 ff; — RE³ XIV, S. 553; XXIV, S. 302; — KHL II, Sp. 1286 ff; — Hauck³ I/V, 1904/20 (Register, Bischofs- und Klosterlisten); — Joh. Linneborn: Inventar des Bischöfl. Archivs zu P., 1920; — L. Schmitz-Kallenberg: Monasticon Westfaliae, 1909; — Fr. Schröder: Die P.er Bischöfe (Zeitschrift für vaterländische Geschichte 74, 1916, II, S. 169 ff); — Joh. Simon: Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter, 1908, S. 83 ff; — Joh. Schäfers: Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars zu P., 1927; — J. Freisen: Die Universität P. 1614—1808, 1898; — Kirchliches Handbuch 16, 1929, S. 202 ff; — Kirchl.-statistisches Jahrbuch (von K. A. Geiger) 51, 1929, S. 152 ff. **Flaskamp.**

Pädagogik.

I. Geschichtliches: — II. Systematisch; — Ergänzend vgl. ¶ Bildung; ¶ Erziehung; ¶ Schulgeschichte.

Pädagogik: I. Geschichtliches.

1. Die Entwicklung der P. zur Wissenschaft; — 2. Der Wandel der Bildungsidee; — 3. Das Bildungsproblem der Gegenwart.

1. Wo es Kultur gegeben hat, hat es auch bildnerisches Bemühen gegeben, ja, man kann darüber hinausgehend sagen, daß überall, wo Menschen zusammengelebt haben, irgendwelche erzieherische Tätigkeit von seiten der Aelteren an den Jüngeren geübt worden ist (¶ Erziehung, 6). Dies Bemühen ist meistens rein instinktiv, es betätigt sich gleichsam als eine Urfunktion menschlichen Wesens. Eine höhere Stufe bildet die gedankliche Reflektion über die bildnerische Tätigkeit, ihre Notwendigkeit, ihre Möglichkeiten, ihr Ziel, ihre Mittel usw. Solche Erwägungen haben alle Kulturvölker angestellt und schriftlich zusammengefaßt. ¶ Plato schreibt zweimal über die Bildungsorganisation; ¶ Aristoteles entwirft in seiner Politik einen Bildungsplan; ¶ Quintilian entwickelt eine umfassende Bildungslehre; ¶ Augustin skizziert Bildungspläne für die Katechumenen und für die Kleriker; ¶ Erasmus und Ludwig ¶ Vives kennzeichnen die humanistische Bildungstheorie. Doch kann man bei diesen schriftlichen Darstellungen noch nicht von wissenschaftlicher P. im strengen Sinne des Wortes reden; dazu fehlt hier der bewußte Wille zum System, die kritische Haltung und die Einordnung in das wissenschaftliche Gesamtbild der Zeit. Auch ¶ Ratichius' und ¶ Comenius' Versuche einer P. nach naturgemäßer Methode können höchstens als Ansätze zu einer wissenschaftlichen P. angesprochen werden, und ¶ Pestalozzis Schriften sind ebenfalls noch keine eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten. P. als Wissenschaft erscheint gleichsam am Horizont des Denkens bei ¶ Kant, ¶ Fichte und ¶ Schleiermacher und gewinnt ihre erste große Gestalt bei ¶ Herbart. Hier wird zum erstenmal erfolgreich der Versuch unternommen, auf der Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis der Zeit in ¶ Psychologie und ¶ Ethik ein pädagogisches System zu entwickeln, das die einzelnen Probleme in einer systematischen Zusammenschau darstellt. Auf der Grundlage dieses Systems hat dann ¶ Willmann die wissenschaftliche P. durch seine Lehre vom Bildungsvorgang gefördert, den er nicht bloß als Gestaltung des Individuums, sondern als „geistige Güterbewegung" versteht. Die Autorität der Herbartschen P. hat über ein halbes Jahrhundert auf der deutschen P. so gelastet, daß kein anderes wissenschaftliches System von Rang ihr gegenüber aufkommen konnte. Erst Paul ¶ Natorp hat in Herbarts System eine entscheidende Bresche gelegt und ein eigenes System geschaffen, das an Größe und Geschlossenheit Herbart überragt und darin bis heute noch unübertroffen ist. Aber auch er teilt trotz anderer philosophischer Haltung mit Herbart die grundsätzliche Ueberzeugung, daß wissenschaftliche P. auf Philosophie gegründet werden muß, also angewandte Philosophie ist. Ueber diesen Standpunkt drängte die wissenschaftliche P. etwa seit der Jahrhundertwende hinaus durch den Ruf nach einer von der Philosophie unabhängigen P. Erst durch die Loslösung von den bei der Philosophie erborgten Erkenntnissen schien ihr Wissenschaftscharakter gesichert. So entwickelte sich die experimentelle (¶ Meumann), die soziologische (Siegfried Kawerau), die kindesgemäße (Berthold ¶ Otto), die geistespsychologische (¶ Spranger) Pädagogik. Sie erwies ihren Wissenschaftscharakter durch die strenge Ableitung der pädagogischen Gedanken aus experimentellen, soziologischen, kindespsychologischen und geistespsychologischen Voraussetzungen, also war auch hier noch nicht volle Selbständigkeit erreicht. Als letzte Stufe auf dem gekennzeichneten Wege kann man die autonome P. bezeichnen, die seit etwa zehn Jahren von Ernst Krieck und Felix Behrend vertreten wird. Nach Krieck ist P. die objektive Darstellung der verschiedenen Zuchtsysteme der einzelnen Völker, nach Behrend die Gemeinschaftswissenschaft, die die Gesamtheit des sozialen Lebens dem Bildungsgedanken unterstellt. In den letzten Jahren bemüht sich Siegfried Behn auf phänomenologischer Grundlage um eine „wesenermittelnde" P., die die großen päd-

agogischen Leitideen in ihrer Polarität erschaut. Die weltanschauliche Grundlage Behns ist streng katholisch. Grundsätzlich dürften diese verschiedenen Auffassungen vom Wissenschaftscharakter der P. alle ein Wahrheitsmoment enthalten. Man kann daher heute noch nicht sagen, daß die Entwicklung der P. zur Wissenschaft zum Stillstand gekommen ist. Doch wird gegenüber der Rede, P. sei mehr eine Kunst als eine Wissenschaft, mit Entschiedenheit zu sagen sein, daß P. als systematische Theorie von der Kunst des Bildens eben als strenge Theorie Wissenschaft und nichts anderes als Wissenschaft ist. Dieser Standpunkt dürfte heute erreicht und gesichert sein (¶ Pädagogik: II, 7).

2. Klarer als die Prinzipien der pädagogischen Erkenntnis haben sich in jahrhundertelanger Entwicklung die großen Bildungsideale herausgestellt. Sehen wir hier von den Bildungsidealen der außereuropäischen Kulturkreise (China, Indien, Aegypten) ab, so erscheint erstmalig bei ¶ Plato ein großes Bildungsideal, nämlich das sozialpädagogische Ideal des vernunftbeherrschten ¶ Staates, in dem die einzelnen Bürger von den Ideen der Besonnenheit, des Mutes, der Erkenntnisklarheit und der Gerechtigkeit bestimmt sind. Das alte Christentum bildet demgegenüber ein mehr individualistisches jenseitiges Bildungsideal aus: Heiligung des Menschen bis zur Vollendung in der ewigen Seligkeit, die durch Gottes Gnade und ein Gott wohlgefälliges Leben in Glaube und Liebe erreicht wird. Das ¶ Mittelalter ist wieder durch ein mehr sozialpädagogisches Bildungsideal gekennzeichnet: Kirche, Rittertum und Bürgertum gliedern den einzelnen Menschen ihrem Lebensgefüge ein, und nur als Glied der Gemeinschaft und im Gehorsam gegen ihre Regeln (Glaubens- und Sittengesetze, ritterliche Sitte, Zunft) gelangt der einzelne zum Wesen und zur Geltung. Die ¶ Renaissance vertritt im Gegensatz dazu wieder ein individualistisches Bildungsideal, nämlich das Ideal der harmonisch gebildeten ästhetischen Persönlichkeit, die in all ihren Regungen, Aeußerungen und Taten einheitlich gestimmt ist und bleibt. Die ¶ Reformation und der ¶ Pietismus biegen zum urchristlichen Bildungsideal entschlossen zurück: Heiligung und Vollendung des Menschen in Gott als Geschenk göttlicher Gnade, aber auch als Ergebnis frommen und tätigen Lebens. Der ¶ Jesuitenorden erstrebt ein Gleiches durch geschickte Erziehung des einzelnen zum Gehorsam gegen die Kirche. Bei ¶ Comenius verbinden sich die christlichen Gedanken mit einer sehr realistischen und rationalistischen Einstellung: durch Verstandesbildung und Tugendübung nach naturgemäßer Methode soll der Mensch sein ewiges Ziel erreichen. ¶ Rousseau entdeckt die Eigenart der Kindheit und gibt die Parole der natürlichen Erziehung aus: der Mensch soll zum unverfälschten, wesensechten Menschen erzogen werden, der sich so entwickelt und sich so gibt, wie er ist. Mit der ¶ Aufklärung entsteht das diesseitige Ideal des für das irdische Leben geschickten Menschen, des nützlichen Gliedes der Gesellschaft, das durch Tugend glückselig wird. Im Neuhumanismus (¶ Humanitätsideal) und Deutschen ¶ Idealismus erneuert sich das Persönlichkeitsideal der Renaissance, allerdings mit einem stärker ethischen Ton, der in dem Ideal der Humanität bei ¶ Herder und dem Begriff der schönen Seele bei ¶ Schiller mitklingt. Dieses Ideal erfährt bei ¶ Schleiermacher und besonders bei ¶ Fichte eine stärkere Wendung ins Soziale. In ¶ Pestalozzi einen sich Rousseau, Aufklärung, Neuhumanismus und Idealismus. Sein individualistisches Ideal, den Menschen seiner Natur entsprechend und allseitig durch Entfaltung aller in ihm liegenden Kräfte (Kopf, Herz, Hand) zu bilden, wird sozialpädagogisch umgebogen durch den Gedanken, daß der Mensch so nur in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft erzogen werden kann und soll und daß dies erzieherische Wirken auch die staatliche Gesetzgebung beeinflussen müsse. ¶ Herbarts Erziehungsideal der „Charakterstärke der Sittlichkeit" und der „beseelten Gesellschaft", d. h. die Unterstellung von Individuum und Gemeinschaft unter die Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit, hält sich innerhalb des neuhumanistischen und des idealistischen Bildungsideals, das grundsätzlich erst mit der gegenwärtigen Kritik am Idealismus (vgl. ¶ Idealismus: III) in Frage gestellt wird.

3. Bereits vor dem Weltkrieg bahnte sich in der P. eine Umstellung an, die durch den Krieg und nach dem Krieg sich durchgesetzt hat. Das Vordringen der ¶ Demokratie und das Erstarken des ¶ Proletariats, die ¶ Jugendbewegung und die religiöse Krisis, die immer stärker werdende Erkenntnis von der wesensmäßigen Strukturverschiedenheit der Menschen und der Kulturen, dazu der Einblick in die ungeheure Differenziertheit und Fragwürdigkeit der ¶ Kultur erschütterte das alte Bildungsideal. Daher kommt es, daß heute schlagwortartig alle möglichen pädagogischen Programme durcheinander wogen: ¶ Arbeitsschule, ¶ Einheitsschule, Produktionsschule, Staatsbürgerliche Erziehung, deutscher Mensch, entschiedene ¶ Schulreform usw., und daß sich mit den politischen Programmen der Zeit immer auch irgendwelche pädagogischen Programme verbinden. Das pädagogische Chaos der Gegenwart trat auf der ¶ Reichsschulkonferenz von 1920 deutlich hervor und ist seitdem nicht geringer geworden.

Wenn man aus dem pädagogischen Gewirr der Gegenwart wenigstens einige Grundlinien herauszuarbeiten versucht, so kann man unter dem Gesichtspunkt des Bildungsideals vielleicht sechs Gruppen unterscheiden: die P. vom Kinde aus, die alle Maßstäbe und Ziele dem kindlichen Seelenleben zu entnehmen glaubt, und ihr gegenüber die normative P., die bei aller Berücksichtigung der seelischen Eigenart doch überpsychologische ewige Werte in der Erziehung durchsetzen will; die nationale P., die den Volksgedanken obenanstellt, und ihr gegenüber die soziale P., die unter den Menschheitsgedanken steht; die idealistische Erziehung, die bestimmte Ideen durchsetzen will, und ihr gegenüber die realistische Erziehung, die nur zur Werkmeistertüchtigkeit im Leben bilden will. Zwischen diesen sechs Gruppen gibt es natürlich alle möglichen Uebergänge, Vermittlungen und Ueberschneidungen. Besonders kennzeichnend ist für die gegenwärtige Lage der Streit um die „Grenzen" der P. und um das pädagogische „Führertum". Während die einen den Geltungsbereich der P. möglichst weit ausdehnen und auch Wirtschaft und Politik dem Spruch des pädagogischen Führers unterstellen wollen, warnen die anderen vor der „Hybris" der P., bestreiten den Anspruch pädagogischen Führertums und engen die P. auf den schulisch-technischen Bereich ein. Man könnte darum neben die obengenannten drei Gegensatzpaare das vierte Gegensatzpaar der „weiten" und der „engen" P. stellen.

Vielleicht hat ¶ Spranger mit der Beurteilung der gegenwärtigen Lage recht, daß die drei alten Bildungsideale, nämlich das religiöse, das realistische und das humanistische Bildungsideal, in moderner Umformung auch in Zukunft maßgebend sein werden.

Die Umformung würde nach Spranger bedingt sein durch eine stärkere Betonung des objektiven Geistes, durch eine stärkere Berücksichtigung des modernen Staates und durch geistiges Führertum. Viel wird bei der Lösung dieser Fragen die politisch-geschichtliche Entwicklung der Zukunft mitsprechen. Deshalb ist die pädagogische Lage der Gegenwart ungeklärt.

P. Barth: Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, 1925[5.6]; — S. Behn: Allgemeine Geschichte der P. in problementwickelnder Darstellung, 1928; — F. Behrend: Gegenstand und Umfang der P., 1925. — J. Göttler: Geschichte der P. in Grundlinien für Vorlesungen, 1923[2]; — K. Kesseler: Das Lebenswerk der großen Pädagogen, 1925[3]; — Derſ.: Pädagogische Charakterköpfe, 1929[5]; — Derſ.: Pädagogisches Führertum und moderne Schule, 1928; — E. Krieck: Menschenformung, o. J. (1925); — Derſ.: Bildungssysteme der Kulturvölker, o. J. (1927); — H. Leser: Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit, 2 Bde., 1925. 1928; — Th. Litt: Führen oder Wachsenlassen, 1929[2]; — F. Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart (hrsg. von R. Lehmann), 1921[3]; — H. Stöckert: Der Wandel der Bildungsidee von Plato bis in die neuzeitliche Schulreform, 1928; — H. Weimer: Geschichte der P. (Sammlung Göschen), 1928[6]; — Th. Ziegler: Geschichte der P. mit besonderer Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen, 1923[5]. **Kesseler.**

Pädagogik: II. Systematisch.

1. Die philosophische P.; — 2. Die historische P.; — 3. Die psychologische P.; — 4. Die methodische P.; — 5. Die soziologische P.; — 6. Pädagogische Milieukunde; — 7. Der Wissenschaftscharakter der P.; — 8. Bedeutung der P. für die Praxis.

Während noch vor wenigen Jahren die Einwände gegen den Wissenschaftscharakter der P. überaus zahlreich waren und von vielen Seiten die Möglichkeit einer autonomen pädagogischen Wissenschaft (s. oben I, 1) bestritten wurde, hat sich jetzt doch allgemein die Auffassung durchgesetzt, daß P. eine Wissenschaft sei, und zwar die Wissenschaft, welche das Phänomen ¶ „Erziehung" allseitig zu untersuchen habe. Aber hier setzen schon die Spaltungen ein: was heißt „allseitig" untersuchen? Während die einen z. B. philosophische Erwägungen aus der Betrachtung ausschließen wollen, betonen die anderen gerade die Notwendigkeit einer philosophischen Begründung der P.

Es soll hier versucht werden, einen Ueberblick über die wesentlichsten Gebiete der pädagogischen Wissenschaft zu geben.

1. Jede Wissenschaft ist, wie ¶ Simmel einmal bemerkt, von zwei Seiten her von philosophischen Disziplinen eingegrenzt. Auf der einen Seite steht die ¶ Erkenntnistheorie, welche Grundbegriffe, Voraussetzungen, Gegenstand, Methoden usw. der besonderen Einzelwissenschaft prüft, auf der anderen Seite hingegen die ¶ Metaphysik, welche die Erkenntnisse abrunden, zu den Erkenntnissen anderer Wissenschaften in Beziehung setzen, sie dem gesamten Weltbild und der Weltanschauung einfügen will. Diese Auffassung gilt auch von der P. Auch sie wird in dem genannten Sinn von der Philosophie der P. fundiert und abgeschlossen. Aber weit darüber hinaus spielen doch philosophische Erwägungen im gesamten Aufbau der P. eine sehr wesentliche Rolle.

Das wird am deutlichsten, wenn man den Teil der P. betrachtet, der im allgemeinen als Ziellehre bezeichnet wird. Erziehung ist ein Handeln, ein Tun, das von bestimmten Zielen geleitet wird und die Erreichung bestimmter Ziele anstrebt. Die Bestimmung dieser Ziele ist eine ungemein wichtige Aufgabe. Sie läßt sich rein auf dem Wege empirischer Forschung nicht leisten. Das Ziel der Erziehung ist nur aus einer bestimmten Weltanschauung herzuleiten; die Begründung und Rechtfertigung der Weltanschauung ist aber eine philosophische Aufgabe. Die pädagogische Zielehre nimmt in den pädagogischen Erörterungen unserer Zeit einen sehr breiten Raum ein — ein Ausdruck für die Unsicherheit und Krisenhaftigkeit der gegenwärtigen Epoche.

Betrachtet man die P. als eine systematische Wissenschaft, dann muß die Zielformel als das konstitutive Prinzip betrachtet werden; erst aus dem Ziel der Erziehung, das nur eines sein kann und mit dem Ziel des Lebens übereinstimmen muß, ergeben sich alle Teilziele, ergeben sich die Methoden der Erziehung; vor dem Ziel muß jede Maßnahme gerechtfertigt werden. Die Kämpfe um die Erziehung und um die Schule sind zum großen Teil verwurzelt in weltanschaulichen Gegensätzen und den aus diesen hervorgehenden Verschiedenheiten in der Bestimmung des Erziehungszieles. Die pädagogische Typenlehre macht es sich zur Aufgabe, die Verschiedenheit der Zielformeln auf eine Reihe von typischen Grundformen zurückzuführen.

Freilich muß hier betont werden, daß eine Zielformel, die praktisch brauchbar sein soll, auch nicht rein spekulativ gewonnen sein darf; sonst kann es geschehen, daß sie gleichsam in der Luft schwebt. Sie muß den wirklichen Bedürfnissen des Menschen, seiner tatsächlich gegebenen Struktur und seinen Möglichkeiten Rechnung tragen; sie muß sich also auf ein Bild vom Menschen gründen. Dieses Bild ist nun keineswegs rein empirisch gewonnen; vielmehr legt jede ¶ Psychologie, mag es sich um die naturwissenschaftlich-experimentelle, die behavioristische, die geisteswissenschaftliche, psychoanalytische, individualpsychologische, personalistische oder irgendeine andere Psychologie handeln, der Auffassung des Menschen schon ein Bild zugrunde. Aber in der Ausgestaltung dieses Bildes, in den Einzelheiten der Darstellung geht sie doch empirisch forschend vor. Und auch die pädagogische Ziellehre, die ein solches Bild vom Menschen braucht — denn der Mensch kann nie zu etwas erzogen werden, was seinem Wesen widerspricht —, nimmt so Momente der empirischen Forschung in sich auf. Sie ist spekulativ und empirisch zugleich.

2. Die Erziehung ist in ihrer konkreten Ausprägung historisch, zeitlich und örtlich bedingt; Ziele und Wege der Erziehung ändern sich, wie sich Lebens- und Weltanschauung der Menschen und politische und soziale Zustände ändern. Aufgabe der historischen P. ist es, diese Wandlung näher zu verfolgen, zu untersuchen, welche Ziele in den verschiedenen Abschnitten der historischen Entwicklung verfolgt wurden (¶ Pädagogik: I, 2. 3), welche Wege man zur Erreichung dieser Ziele eingeschlagen hat. Diese Ziele und Wege gilt es aus der jeweiligen geistigen Gesamthaltung der Zeit heraus zu verstehen, oder wo die Einheit nicht mehr besteht, aus der Gesamthaltung der einzelnen Gruppen und der Zeit. Es gilt zu verfolgen, wie sich das Phänomen Erziehung selbst, die Stellung des Erziehers zum Zögling wandelt. Des weiteren hat die pädagogische Historik die Aufgabe, die Geschichte der Bildungseinrichtungen, des Schul- und Bildungswesens (¶ Schulgeschichte) in seiner Beziehung zur politischen und zur Kulturgeschichte zu untersuchen; und endlich soll sie die Geschichte der pädagogischen Theorien, diese im Zusammenhang mit Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, geben.

Es muß hier bemerkt werden, daß man bisweilen die P. auf diese historischen Untersuchungen beschrän-

ken wollte. Man sagte dann, es könne nicht die Aufgabe der P., wie überhaupt nicht der Wissenschaft sein, das Ziel des Lebens und der Erziehung aufzuzeigen; hier handele es sich um ein Problem, das wissenschaftlich überhaupt nicht anzugehen sei. Will man die P. als besondere Wissenschaft überhaupt zulassen, so kann ihr nur die Aufgabe zugeschrieben werden, zu untersuchen, welche Ziele überhaupt verfolgt worden sind und diese Ziele aus der Zeit zu „verstehen"; sie kann nur sagen, wie Erziehung sich ausdrückt und äußert, wie sie ist, aber nicht, wie sie sein soll. Diese „positivistische" Auffassung glauben wir ablehnen zu müssen; eine Bestimmung des Zieles der Erziehung ist von der allergrößten Wichtigkeit und muß von der Wissenschaft geleistet werden, wenn diese sich auch bewußt bleiben muß, daß es sich um eine Aufgabe handelt, die nicht mit gleicher mathematischer Exaktheit und Allgemeingültigkeit durchgeführt werden kann wie die Lösung mancher naturwissenschaftlichen Probleme.

3. Alle Erziehung hat es mit Menschen zu tun, sie ist eine bestimmte Art der Einwirkung auf andere Menschen. Voraussetzung für diese ist, daß sich der Erzieher ein Bild des Zöglings zu machen imstande ist. Hier setzt nun die pädagogische ¶ Psychologie ein, eine Wissenschaft, die zwischen Psychologie und P. steht und deren Eigenart darin besteht, daß sie Methoden und Ergebnisse der Psychologie auf die Erörterung pädagogischer Probleme anzuwenden sucht. An erster Stelle steht unter den von ihr zu untersuchenden Problemgruppen die Psychologie des Zöglings; sie unterscheidet sich hier von der allgemeinen ¶ Kinder- und ¶ Jugendpsychologie in der Hauptsache dadurch, daß sie den Zögling als Objekt der Erziehungs- und Bildungsbestrebungen nimmt und nach den psychologischen Voraussetzungen des Bildungsvorganges fragt; das Problem der Bildsamkeit rückt also in den Vordergrund des Interesses. In engstem Zusammenhang damit stehen andere Fragen: so etwa das ganze Gebiet der Begabungsforschung, der Arbeit und der Ermüdung, des Lernens, der Erziehungswiderstände usw. Als das zweite Hauptgebiet der psychologischen P. nennen wir die Psychologie der Erzieherpersönlichkeit, ein Gebiet, das erst in den letzten Jahren Beachtung gefunden hat. Es gilt, die typische Struktur der Erzieherpersönlichkeit herauszuarbeiten und vor allem auch nachzuweisen, inwiefern Schwierigkeiten und Hemmungen der Erziehung in der Person, in Wesenseigentümlichkeiten, in einem Mangel an Aufgeschlossenheit des Erziehers wurzeln; ferner ist die Frage zu untersuchen, wie der Erzieherberuf auf den Erzieher zurückwirkt. An dritter Stelle steht die Psychologie des Bildungsvorganges und der Bildungsgüter (¶ Bildung), der Erziehungsmittel und der Beziehungen zwischen Erzieher und Zögling. — Hier muß nun darauf hingewiesen werden, daß in dieser psychologischen P. auch philosophische Momente eine Rolle spielen. Faßt man den Zögling von vornherein als einen bildungsfähigen und bildungsbedürftigen auf, so kann naturgemäß die Frage des Bildungszieles nicht gleichgültig sein: zu welchem Ziel soll der Zögling geführt werden; wie ist das Bild beschaffen, das uns als das „persönliche Ideal" des Zöglings vorschwebt? Der Erzieher muß sich irgendwie ein Bild des Zöglings machen, das er seinen Bemühungen zugrunde legt, ein Bild, das den Zögling als abgeschlossen, vollendet zeigt. Dieses Bild ist aber durch das herrschende Bildungsideal, das den Erzieher bestimmt, geprägt. Insofern ist es durchaus richtig, wenn man betont, daß auch in der psychologischen P. nicht rein empirische Momente, sondern auch spekulative gegeben sind. Es muß ferner nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die psychologische P. sich keineswegs ausschließlich auf die experimentell-naturwissenschaftliche Psychologie oder ausschließlich auf die geisteswissenschaftliche Psychologie stützen kann, sondern daß sie, je nach den Problemen, die zur Erörterung stehen, sich bald an die naturwissenschaftliche, bald an die geisteswissenschaftliche Psychologie richten und daß sie auch die anderen psychologischen Richtungen, vor allem ¶ Psychoanalyse und Individualpsychologie ausgiebig heranziehen muß.

4. Unter methodischer P. verstehen wir das, was man im allgemeinen als allgemeine und spezielle Erziehungs- und Unterrichtslehre bezeichnet. Sie hat die Mittel und Wege der Erziehung und des Unterrichtes zu rechtfertigen. Auch hier berühren sich empirische und spekulative Methode aufs engste. Es ist durchaus nicht so, daß Ziel und Mittel unabhängig voneinander wären, bestimmte Ziele schließen zahlreiche Mittel von vornherein aus, erfordern andere Mittel als unbedingt notwendig. Wer selbstbewußte, selbständige, freie Menschen erziehen will, muß dem Kinde ganz anders gegenübertreten als derjenige, der auf die Erziehung von unfreien, unselbständigen Naturen ausgeht, und er muß andere Methoden der Behandlung wählen. Vor dem Ziel müssen letzten Endes alle einzelnen Methoden gerechtfertigt werden. Auf der anderen Seite muß aber stets gefragt werden, wie die einzelnen Maßnahmen auf den Zögling wirken, welche Veränderungen sie bei ihm hervorrufen; hier handelt es sich um psychologische Fragen. Also auch in der methodischen P. durchdringen sich empirische und spekulative Methode. Das geht tatsächlich bis in alle Einzelprobleme hinein. Nehmen wir etwa den Arbeitsgedanken: Die Einführung der manuellen Arbeit in die Schule wird immer weltanschaulich zu rechtfertigen versucht; sie soll zu einem Ausgleich der Klassengegensätze dadurch beitragen, daß sie Verständnis für die Handarbeit auch in den Kreisen weckt, die später keine Handarbeit zu verrichten haben. Zugleich wird die Handarbeit psychologisch gerechtfertigt: sie steht dem Spiel näher als die rein geistige Beschäftigung und ist daher besonders für die Zeit des Ueberganges vom Spiel zur Arbeit geeignet; sie schafft durch die Heranziehung weiterer Sinnesgebiete und deren Ausbildung eine breitere Grundlage für die geistige Ausbildung usw. Das Arbeitsprinzip aber im weiteren Sinne einer Selbsterarbeitung des Stoffes geht von dem Gedanken aus, daß höchste Selbständigkeit des Zöglinges zu erstreben ist, daß diese aber gefördert wird durch eigene Arbeit (¶ Arbeitsschule). In ähnlicher Weise läßt sich für alle Unterrichts- und auch für alle Erziehungsprinzipien die Verbindung psychologischer und philosophischer Gedankengänge nachweisen. Ob ich das Prinzip der Autorität oder Freiheit vertrete, ob ich körperliche Züchtigung zulassen oder ablehnen will, ob ich eine besondere geschlechtliche Erziehung für erforderlich halte, wie ich zur körperlichen Ausbildung stehe, immer spielen für die Erwägungen philosophisch-spekulative und psychologisch-empirische (oder im weiteren Sinne biologische) Momente eine Rolle.

5. Neben den bisher betrachteten pädagogischen Teilgebieten kommt nun weiterhin die soziologische P. in Betracht, die bisher in hohem Maße vernachlässigt worden ist. Wir fassen dabei die ¶ Soziologie im Sinne von ¶ Simmel als die Wissenschaft von

den Formen der Vergesellschaftung auf; sie untersucht, unter Abstraktion von den Inhalten, die reinen Formen der Vergesellschaftung. Die Erziehung muß als soziales Phänomen aufgefaßt werden, nicht insofern, als sie von sozialen Faktoren abhängig ist; sondern sie selbst ist als Vorgang, der sich zwischen Menschen abspielt, eine soziale Erscheinung. Treibend für die Formen der Vergesellschaftung, die hier entstehen, ist das „erzieherische Interesse"; die Formen, die sich ausbilden, sind mannigfaltig. Alle Formen, die wir auch sonst bei sozialen Phänomenen finden, treffen wir hier wieder; wir finden hier das Phänomen der Autorität, der Ueber- und Unterordnung, der Konkurrenz, des Abschlusses einer Gruppe nach außen bei gleichzeitigem Zusammenschluß nach innen, den Schnittpunkt sozialer Kreise usw. Die soziologische P. untersucht, welche Ausprägung diese Formen in der Erziehung finden, wie sie auf Zögling und Erzieher wirken, und sie sucht dann abschließend die Frage zu beantworten, inwieweit sie die Erreichung des Erziehungszieles fördern oder hemmen. Des weiteren untersucht die soziologische P. die einzelnen Erziehungsgemeinschaften, Familie, Schule, Jugendgruppen, Jugendbewegungsgemeinschaften usw.; ihre Struktur und ihre Bedeutung für die Erziehung.

6. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß unter der Reihe der Einwirkungen, welche Lebensgestaltung und Schicksal eines Menschen bestimmen, die Erziehung nur ein Moment darstellt, daß ihr zahlreiche andere Faktoren gegenüberstehen, die sie zum Teil fördern, zum Teil aber auch hemmen. Auf den Menschen wirkt das gesamte Milieu, die Umwelt in ihrer Mannigfaltigkeit ein, die Erziehung stellt nur einen einzigen Umweltfaktor dar. Da aber die Erziehung in ihrer Wirkung durch die übrigen Umweltfaktoren weitgehend mitbestimmt wird, so kann die wissenschaftliche P. an einer Untersuchung des Milieus und seiner Einwirkung auf den Zögling in keiner Weise vorübergehen. Die pädagogische Milieulehre ist bisher nur vereinzelt Gegenstand gründlicher Bearbeitung geworden, im allgemeinen ging die P. an den hier liegenden Fragen vorüber. Die Milieubedingtheit des Zöglings (und ihr Zusammenhang mit der Erziehung) geht aber viel weiter, als man vielfach anzunehmen geneigt ist. Man weiß heute, daß die Entwicklung des Kindes in hohem Maße von seiner Stellung in der Geschwisterreihe abhängig ist, und daß etwa auch die Schulleistung durch diese bestimmt wird; man kennt den Einfluß der sozialen Lage auf die Entwicklung der Intelligenzfunktion und weiß, daß Kinder sozial gehobener Schichten im allgemeinen einen nicht unerheblichen Vorsprung vor Kindern aus niederen Volksschichten haben. Es darf nicht übersehen werden, daß insbesondere auch da, wo es sich um das Problem der religiösen Erziehung handelt, Milieufaktoren von entscheidender Bedeutung sind: wieweit kommt das Haus einer religiösen Erziehung entgegen? wieweit hält es das Kind zur Erfüllung religiöser Pflichten an? wieweit wirkt es religiöser Beeinflussung direkt entgegen? (¶ Religionsunterricht).

7. Die P. muß als Wissenschaft aufgefaßt werden. Ueberblickt man nun die verschiedenen pädagogischen Theorien, die aufgestellt worden sind, so ergeben sich im wesentlichen drei Gruppen. Die eine will rein empirisch vorgehen und alle spekulativen Erörterungen aus der Erziehungswissenschaft ausschließen; sie ist dabei entweder gezwungen, die wissenschaftliche P. auf P.geschichte zu beschränken oder zu versuchen, auch das Ziel der Erziehung rein empirisch zu begründen. Letzteres tut die naturalistische P., wobei sie freilich übersieht, daß auch der ¶ Naturalismus sich empirisch nicht ableiten oder bestätigen läßt, sondern eine Weltanschauung ist. Die zweite Gruppe von Theorien will im Gegensatz hierzu die P. rein spekulativ aufbauen; sie übersieht dabei aber, daß es sich nicht um das Ausdenken irgendwelcher Theorien handelt, sondern darum, Ziele in der Wirklichkeit zu verfolgen, den wirklichen Zögling zu bilden. Weder die rein empirische noch die rein spekulative P. scheinen uns den Anforderungen zu entsprechen, die an eine pädagogische Theorie zu stellen sind; vielmehr muß die P. in ihrem ganzen Aufbau spekulativ und empirisch zugleich sein. Auch wenn man die Scheidung in eine pädagogische Ziellehre und eine pädagogische Mittellehre aufrechterhalten will, wird man doch betonen müssen, daß die Ziellehre schon psychologisch-empirische, die Mittellehre auch philosophisch-spekulative Elemente in sich aufnehmen muß. Man hat diese letztere Form der pädagogischen Theorie, die auch uns als die einzig mögliche erscheint, als kritizistische P. bezeichnet.

Eine weitere Frage ist die nach der Stellung der P. in dem System der Wissenschaften; gehört die P. in die Reihe der Geistes- oder der Naturwissenschaften? Auch hier ist die Entscheidung keineswegs leicht. Daß sie keine reine Naturwissenschaft ist, dürfte zwar deutlich sein; die weltanschauliche Bedeutung der Naturwissenschaften ist, wie man in der letzten Zeit immer wieder hervorgehoben hat, gering. Bei aller Bildung hat man es damit zu tun, die Kulturgebilde von einer Generation an die andere weiterzugeben, so den Kulturbesitz zu erhalten und den Zögling durch Einpflanzung der Kulturgebilde in seine Seele zum Erleben und Schaffen der Kulturwerte fähig zu machen (¶ Bildung). Für die Bildung kommt offenbar die nur dem Menschen eigentümliche Schicht des Bewußtseins, die wir als die geistige Schicht bezeichnen, in Betracht; auf der anderen Seite ist der Bildungsvorgang doch stark an die Aufnahmefähigkeit des Zöglings gebunden, an seine gesamte seelische und körperliche Konstitution, die von der Erziehung nicht übersehen werden kann. Beschränkt man den Begriff der Erziehung auf die geistig-kulturelle Ausbildung im engeren Sinne und legt man den Hauptwert der Untersuchungen auf die Bestimmung des Erziehungszieles und der Bildungswerte, auf die Untersuchung der Bildungsgesetze und der Erziehungsgemeinschaften, dann wird man die P. ohne weiteres in das Gebiet der Geisteswissenschaften zu rechnen haben. Nimmt man aber auch noch die Fragen der körperlichen Ausbildung, der gesundheitlichen Erziehung, die Untersuchungen über Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Ermüdung usw. hinzu, so wird man zugeben müssen, daß auch naturwissenschaftliche Erwägungen in die P. mit hineinspielen. Bedenkt man aber, daß es sich hier in vieler Beziehung doch nur um Hilfsuntersuchungen handelt, und daß auch die körperliche Erziehung der Gesamterziehung eingeordnet werden muß, daß richtunggebend stets die Persönlichkeit, die wir als geistige fassen, bleibt, so werden wir trotz der gemachten Einschränkung kein Bedenken haben, die P. in die Reihe der Geisteswissenschaften zu rechnen.

8. Man hat die P. vielfach als angewandte oder technische Wissenschaft bezeichnet; sie habe die Gesetze, welche andere Wissenschaften, in erster Linie Biologie und Psychologie, ermitteln, auf die Probleme der Erziehung zu übertragen. Diese Auffassung trifft nun zwar in keiner Weise zu; trotzdem aber soll die P. doch nicht reine Theorie bleiben, sondern eine An-

wendung auf die Praxis finden. Sie soll das erzieherische Handeln unmittelbar befruchten. Ohne weiteres einleuchtend ist die Bedeutung der psychologischen und methodischen P.; sie geben direkte Hinweise für das praktische Handeln. Aber da vor allem die Methode doch von der allgemeinen Zielrichtung, welche die Erziehung verfolgt, abhängt, und da die Zielvorstellung auch bei der Auffassung des Zöglings mitbeteiligt ist, so ist, schon von hier aus gesehen, auch die philosophische P. in keiner Weise bedeutungslos. Jeder Erzieher soll und muß sich über Aufgaben und Sinn der Erziehung Klarheit zu verschaffen suchen; er muß aus seiner Zieleinstellung heraus Stellung zu nehmen imstande sein zu den pädagogischen Problemen; er muß sich selbst und anderen Rechenschaft abzulegen vermögen über sein Tun. Die Grundlagen hierzu soll die philosophische P. geben. Sie soll den Erzieher gleichzeitig dadurch, daß sie die weltanschauliche Bedingtheit jeden Erziehungszieles und die Unmöglichkeit strenger und exakter Beweisführung in Weltanschauungsfragen aufdeckt, die Relativität jeder Zielformel zeigen und den Erzieher zu weitgehender Toleranz führen, einer Toleranz, die sich dann auf die anderen Probleme des Lebens (religiöse und politische Toleranz vor allem) übertragen muß. Diese Toleranz, welche die eigene Stellungnahme des Erziehers keineswegs ausschließt, ihm aber deren Grenzen aufzeigt, muß zur Grundhaltung des Erziehers werden.

Erich Stern: Einleitung in die P., 1922; — Derſ.: Autorität und Erziehung, (1925) 1929²; — A. Busemann: Pädagogische Milieukunde, 1927; — W. Popp: Das pädagogische Milieu, 1928; — Th. Litt: Methodik des pädagogischen Denkens (Kantstudien 1921); — Derſ.: Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, 1928; — E. Otto: Allgemeine Erziehungslehre, 1927; — O. Kroh: Theorie und Praxis in der P., 1927; — Frischeisen-Köhler: Erziehung und Weltanschauung, 1921; — J. Wagner: P. als Wissenschaft, 1926; — K. Kesseler: P. auf philosophischer Grundlage, 1921; — Jonas Cohn: Geist der Erziehung, 1919. — Weiteres bei ¶ Erziehung.

Erich Stern.

Pädagogische Akademie. Die Bestimmung der Reichsverfassung über die ¶ Lehrerbildung wird in einigen deutschen Ländern, vor allem in Preußen, so durchgeführt, daß man die allgemeine Vorbildung auf die neunstufigen höheren Schulen verlegt und für die Berufsausbildung besondere p. A.n einrichtet. In Preußen bestehen 1930 fünfzehn A.n, je eine evangelische in Kiel, Elbing, Kottbus, Frankfurt a. O., Stettin, Breslau, Erfurt, Halle, Altona, Hannover, Dortmund, Kassel, je eine katholische in Bonn und Beuthen, eine simultane in Frankfurt a. M. Der Lehrgang ist zweijährig. Studiengebühren werden nicht erhoben. Für unbemittelte Studierende werden Stipendien gewährt. Jede A. nimmt zunächst nur 100 Studierende auf. Später sollen etwa 260 aufgenommen werden. Die Aufnahme hängt von einer Prüfung ab, die sich auf Musik und die übrigen technischen Fächer erstreckt. Jede A. hat im Versuchsstadium 14 hauptamtliche Dozenten; zehn davon sind Professoren, die anderen Dozenten. Sie werden besoldet wie die ord. und ao. Professoren der Hochschulen. Im vollen Ausbau soll die Zahl der Dozenten etwa 21 betragen.

Was den Studienplan betrifft, so werden in Vorlesungen behandelt: Philosophie, Physiologie und Anatomie, Psychologie, System und Geschichte der Pädagogik, Schulkunde, allgemeine Unterrichtslehre, praktische Sozialpädagogik. In das Bildungsgut und seine unterrichtliche Verwertung wird planmäßig eingeführt, nämlich in Religion, Heimatkunde (besonders stark betont), Staats- und Gesellschaftskunde, Deutsch, Geschichte, Mathematik, Naturkunde, Erdkunde, aber auch Musik, Zeichnen, Turnen, Nadelarbeiten. Die künstlerisch-technische Ausbildung erstreckt sich auf Zeichnen, Musik, Leibesübungen, Werkunterricht oder weibliche Handarbeiten. Die Einführung in die praktische Berufsarbeit umfaßt Unterrichtsbesuche, Lehrversuche und Besprechungen.

In dem Studienplan nimmt natürlich die Pädagogik die beherrschende Stellung ein, wenn dies auch stundenplanmäßig nicht so deutlich hervortritt. Aller Unterricht muß pädagogisch gerichtet sein. Die Pädagogik als Sonderlehrfach hat folgende Aufgabe: die Besucher in die Zusammenhänge der Erziehungs- und Bildungsarbeit mit dem gesamten geistigen Leben einzuführen und Berufsideal und Berufsgesinnung in ihnen zu wecken. Die Einführung in das Bildungsgut der Volksschule soll nicht etwa ein enzyklopädischer Betrieb der gesamten Wissenschaften sein; vielmehr ist es Aufgabe der A., ihren Besuchern einen Einblick in die Stoffgebiete des Volksschulunterrichts nach Inhalt, Umfang und Zusammenhang zu gewähren, ihnen die wissenschaftlichen Grundlagen dieser Wissensgebiete aufzudecken und sie mit den Methoden der Stoffgewinnung, Stoffgestaltung und Stoffverwertung vertraut zu machen. Es sollen nur typische Unterrichtsstoffe als richtunggebend verwertet werden. Die Einführung in die Berufspraxis erfolgt in den Schulen der A.orte. Die Dozenten der A. besuchen den Volksschulunterricht, wohnen den Lehrversuchen der Akademiker bei, geben Unterrichtsproben und besprechen mit den Besuchern die Lehrübungen. Neben den Pflichtstunden bestehen freie wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaften, durch die ihre Teilnehmer innerhalb eines eng begrenzten Gebietes in die Methode der wissenschaftlichen Arbeit eingeführt werden. Besonderes Gewicht wird auf das Gemeinschaftsleben der A.besucher gelegt. Zwar werden keine Internate eingerichtet, wohl aber Tagesheime und darin Lese- und Spielzimmer usw., auch Gärten und Spielplätze damit verbunden.

Die p. A. wird als Einrichtung mit folgenden Gründen verteidigt: Der Volksschullehrer brauche weder ein Fachgelehrter noch ein Forscher zu sein, aber er müsse ein Bildner sein, der in unmittelbarer Berührung mit dem Volke geistiges Leben zu wecken und zu gestalten vermag. Lebensnähe müsse deshalb ein Wesensmerkmal seiner Bildung sein. Er müsse befähigt sein, dem Volke die Bildungsgüter zu vermitteln, deren es bedarf; vor allem die Werte, die in Natur, Kultur und Volkstum der Heimat liegen. Er müsse außerdem von einem starken volkserzieherischen Verantwortungsgefühl beseelt sein. Die Universitäten seien ihrer historisch gewordenen Zweckbestimmung wegen ungeeignet, diese neue Aufgabe mit zu übernehmen. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Hochschulen sei eine rein intellektuelle. Für das nicht wissenschaftlich zu begründende, sondern aus dem wirklichen Sein des Menschen praktisch gesetzte Ideal einer harmonisch alle Kräfte entwickelnden Gesamtpersönlichkeit sei in ihrem Rahmen wenigstens zur Zeit kein Raum. Dem stehe nun das neue Volksschulideal gegenüber, das man getrost als ein neues Bildungsideal bezeichnen könne. Dieses fordere einen neuartigen, einen echten Humanismus, der den neuen Vollmenschen erziehen soll. Das müsse Angelegenheit besonders der Volksschule sein. Es sei aber nicht möglich auf dem Boden des reinen Intellektualismus. Die Aufgabe könne ungestört von fremden Einflüssen nur gelöst werden auf besonderen Hochschulen, und diese Hochschulen sind die p. A.n.

Gegen die p.n A.n werden vor allem folgende Gegengründe geltend gemacht: Gerade in der Darstellung der Freunde der A. erscheine die neue Lehrerbildung als eine Aufgabe, der sich die Universität nicht entziehen dürfte. Ein Teil der neuen Lehrerbildung sei reine Wissenschaft und als solche Aufgabe der Hochschule. Der wesentlichste Teil freilich sei eine Aufgabe, die bisher der Universität nicht obgelegen habe, und sicher müßte für diese Aufgabe die Universität entsprechende neue Einrichtungen schaffen. Daß sie aber zu diesem Zwecke als Ganzes umgestellt werden müßte, sei eine ungerechtfertigte Forderung. Würde der Teil der Aufgaben, den die Hochschule jetzt nicht erfüllt, besonderen pädagogischen Instituten übertragen, so müßten diese eben so eingerichtet werden, wie es die Zielsetzung erheischt. Das würde von geeigneten Lehrkräften geschehen müssen. Es sei nicht einzusehen, warum diese Lehrkräfte die gleiche Aufgabe nicht auch innerhalb der Universität leisten könnten. Ja, sie könnten sich noch stärker auf die besondere Aufgabe beschränken und den rein wissenschaftlichen Teil der Ausbildung der Hochschule überlassen.

Die ganze Beweisführung für die A.n macht den Eindruck, als ob sie der bereits getroffenen Entscheidung nachhinke. Jedenfalls bringt die p. A. den Volksschullehrerstand nicht aus seiner Isoliertheit heraus; außerdem stellt sie sich eine Aufgabe, die in einem zweijährigen Kursus nicht zu lösen ist.

Literatur unter ¶ Lehrerbildung. **Seyfert.**

Päpstlicher Segen. Bei besonderen Anlässen und hohen Festen spendet der Papst urbi et orbi den p.n S. (auch apostolischer Segen genannt), der den anwesenden Gläubigen, die sich im Stande der Gnade befinden, vollkommenen ¶ Ablaß bringt. Dieser wirksame p. S. wird der übrigen Christenheit dadurch nahe gebracht, daß die hohe Geistlichkeit, die Ordensoberen, unter Umständen auch niedere Geistliche dazu bevollmächtigt werden, ihn bei genau bestimmten Gelegenheiten den Gläubigen ihres Sprengels zu spenden. Gewisse Brüderschaften, auch Tertiarier, haben auf regelmäßige Erteilung ein Recht. Der p. S. kann auch an „frommen Gegenständen" hängen. — Davon zu unterscheiden ist der apostolische (päpstliche) Segen in der Todesstunde, durch den im Augenblick des Abscheidens vollkommener Ablaß gewährt wird. Das ist kein Papstsegen, den andere erteilen dürfen, sondern wie sonstige Abläße ein vom päpstlichen Stuhl bewilligter Ablaß, auf dessen Wichtigkeit wohl dieser Name hinweisen soll.

KL² XI, S. 69 f; V, S. 256 ff; — Franz Beringer-Steiner: Die Abläße, 1920¹⁵. **W. E. Schmidt.**

Pagi, Antoine (1624—99), kath. Kirchenhistoriker, * in Rognes (Provence), schloß sich 1641 in Arles dem Franziskanerorden an, † in Aix. Sein Lebenswerk, die Critica historico-chronologica in Annales Baronii (I, 1689; vollständig, 4 Bde., von seinem Neffen François P. 1705 herausgegeben), übt an ¶ Baronius vielfach scharfsinnige Kritik und hat besonders dessen chronologische Irrtümer richtiggestellt.

Die Baronius-Ausgabe von Manfi, Lucca 1738—59, fügt die Kritik P.s den betreffenden Stellen unter dem Text bei. — Ueber P. vgl. Cath Enc. XI, S. 394; — HN³ IV, S. 506 ff. **Zscharnack.**

Pagninus, Santes († 1541), * in Lucca, lieferte als erster eine neue lateinische Uebersetzung der ganzen Hl. Schrift nach den Grundtexten, wenn auch im Anschluß an die Vulgata. Erst zehn Jahre nach der Vollendung erschien sie in Lyon 1528 (² Köln 1541). Mit seinem hebräischen Lexikon fand sie Aufnahme in mehreren ¶ Polyglotten (z. B. ¶ Hutter, 1; Montanus). — ¶ Bibelübersetzungen: V, 3 a; ¶ Bibelwissenschaft: II, 3 a.

HN³ II, S. 1515 ff; — RE³ III, S. 51; — Corpus catholicorum II, 1921, S. 67⁵; XIII, 1928, S. XXXIII⁵. **O. Clemen.**

Paine, Thomas (1737—1809), englischer Schriftsteller, * zu Thetford, 1775—87 und abermals 1802 bis 1809 in Nordamerika lebend, wo er durch seine das Interesse der Kolonien verteidigenden und deren Unabhängigkeitserklärung (¶ Vereinigte Staaten) vorbereitenden Schriften großen Einfluß ausübte und auch selbst als Sekretär der Generalversammlung von Pennsylvanien (seit 1780) an der Verfassung von Pennsylvania mitwirkte. Am berühmtesten machten ihn „The Rights of Man" (1791—92, in viele Sprachen übersetzt), die er, über ¶ Locke und ¶ Rousseau weit hinausgehend, unter dem Eindruck der Französischen Revolution und zur Verteidigung ihrer Ideen schrieb. Nach Frankreich übergesiedelt, wurde er 1792 in den Nationalkonvent gewählt und hat an der Verfassung vom 24. Juni 1793 mitgearbeitet und den ersten Entwurf ihrer, durch P. also mit Pennsylvanien zusammenhängenden Déclaration des droits (¶ Menschenrechte) geschaffen. In der ihm durch ¶ Robespierre (1793/94) auferlegten Haft begann er sein „Age of Reason" (1794—1807), dessen schlechthin natürliche Religionstheorie (vgl. ¶ Deismus: III, 2 c) ihn auch auf religiösem Gebiet Hand in Hand mit der französischen Aufklärung gehend zeigt.

Vf. außerdem u. a.: Common Sense, 1776; Epistle to the people called Quakers, 1776; The American Crises, 1776—83. — Sonderausgabe der Theological Works von Carlile, 1818; — D. Conway: Writings of Th. P., 1892 ff; — Derf.: Th. P., 2 Bde., 1892; — DNB 43, S. 69 ff; — Gustav Hägermann: Die Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte in den ersten amerikanischen Staatsverfassungen, 1910 (besonders S. 130 ff. 150 f). **Zscharnack.**

Pajon, Claude (1626—85), reformierter Theologe, 1666—68 Professor in Saumur als Nachfolger ¶ Amyrauts, dessen Lehre er dahin weiterführte, daß die Gnade nicht mystisch, sondern nur durch das Wort wirkt und vom Verstand und Willen aufgenommen wird; dabei wird in deistischer Weise ein steter concursus Dei bestritten. Während P. seine Auffassung durch den Druck nicht verbreitete und in ihr Jean ¶ Claude gegenüber in der Pariser Aussprache von 1676 keine Abweichung von der ¶ Dordrechter Synode sah, näherten sich die Schüler P.s stark den ¶ Arminianern; einige traten auch zum Katholizismus über.

Alex. Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche II, 1856, S. 570 f; — E. A. Mailhet: C. P., 1883; — RE³ XIV, S. 553 ff. **Straßer.**

Paläographie, als Kunde von den Schriftformen und ihrer Entwicklung, ist wie die nahe verwandte ¶ Epigraphik für jedes Schriftsystem denkbar. In der Schriftgeschichte des christlichen Abendlandes, die mit dem Siege der klassischen Schriften endete, ist der Vorrang der griechischen und lateinischen P. gegründet. Nach dem Gang und jetzigen Stand der Forschung steht darunter wiederum die lateinische voran. Praktische Bedürfnisse, wie sie auch heute noch zur Beschäftigung mit der P. drängen (Lesen, Alters- und Ortsbestimmung von Handschriften), beherrschen ihre Anfänge. Die erste wissenschaftliche lateinische P. verdanken wir ¶ Mabillon, der in seinen De re diplomatica libri VI (1681) fast aus dem Nichts die paläographischen Voraussetzungen für die Urkundenkritik schuf und zugleich die enge Verbindung von P. und ¶ Diplomatik herstellte; sein System der Einteilung und Benennung der Schriftarten hat

bis in die neueſte Zeit fortgewirkt. Seinem weiteren Ausbau widmeten ſich in erſter Reihe franzöſiſche Forſcher; der Nouveau traité de diplomatique der Mauriner Touſtain und Taſſin (6 Bde. 1750—65) brachte auch für die P. eine auf lange abſchließende Zuſammenfaſſung. Auf italieniſcher Seite iſt Fr. Sc. ¶ Maffei († 1755), auf deutſcher Fr. Joſ. v. Hahn (Chronicon Gotwicense, 1732, mit J. G. Beſſel) und J. L. Walther (Lexicon diplomaticum, 1747) zu nennen. Die griechiſche P. fand in B. de ¶ Montfaucon ihren Bearbeiter; ſeine Palaeographia graeca (1708) gab der ganzen Diſziplin den Namen. Im 19. Jhd. wendet ſich die Forſchung mehr und mehr den Einzelfragen zu unter fortſchreitender Löſung von der Diplomatik. Mittelpunkte der paläographiſchen Arbeit bilden die Ecole des chartes in Paris (ſeit 1821), das Inſtitut für Oeſterreichiſche Geſchichtsforſchung in Wien (ſeit 1854; jetzt: Oeſterreichiſches Inſtitut für Geſchichtsforſchung). L. Delisle († 1910) dort, Th. v. Sickel († 1908) hier, daneben als führender deutſcher Paläograph W. Wattenbach († 1897) ſind die Hauptvertreter der lateiniſchen, V. Gardthauſen († 1925) der griechiſchen P. jener Epoche. Die Fortſchritte der Reproduktionstechnik förderten in hohem Maße; ſie zeitigten groß angelegte Tafelwerke (von den deutſchen das namhafteſte die Monumenta palaeographica A. Chrouſts, ſeit 1899). Einen neuen Entwicklungsabſchnitt in der P. eröffnen die Arbeiten L. Traubes († 1907), der die Unhaltbarkeit des Dogmas von den Nationalſchriften dartat und die Unterſuchung der örtlichen Schriftentwicklung in den Schreibſchulen forderte; in den „Nomina sacra“ (1907) gab er eine Geſchichte des älteren chriſtlichen Abkürzungsweſens. Die heutige Forſchung arbeitet in ſeinem Geiſte an dem Neuaufbau einer Schriftgeſchichte des früheren Mittelalters bis zum Siege der karolingiſchen Minuskel.

Ludwig Traube: Geſchichte der P. (Vorleſungen und Abhandlungen I), 1909. — Wichtigere ſyſtematiſche Literatur: Wilh. Wattenbach: Das Schriftweſen im Mittelalter, (1871) 1896³; — V. Gardthauſen: Griechiſche P., (1879), 2 Bde. 1911—13²; — W. Wattenbach: Anleitung zur lateiniſchen P., (1866) 1886⁴; — Br. Bretholz: Lateiniſche P., (1906) 1925³; — Paul Lehmann: Lateiniſche P. bis zum Siege der karolingiſchen Minuskel (Einleitung in die Altertumswiſſenſchaft, hrsg. von A. Gercke und Ed. Norden², I 10), 1925; — Franz Steffens: Lateiniſche P., (1903) 1929³; — H. Degering: Die Schrift, 1929; — Edw. M. Thompſon: An introduction into Greek and Latin P., 1912. — Fachzeitſchrift: Palaeographia latina, hrsg. von W. M. Lindſay, ſeit 1922. **Bauermann.**

Paläologus, Jakob († 1585), Antitrinitarier (¶ Unitarier), gebürtig von der Inſel Chios, angeblich aus dem Kaiſergeſchlechte der Paläologen. Ueber Siebenbürgen, woſelbſt er die unitariſche Schule zu Klauſenburg leitete, kam er 1575 nach Polen, ohne aber hier mit ſeinen ſozial-politiſchen und chriſtologiſchen Anſichten bei den führenden Männern der Rakower Richtung (¶ Rakauer Katechismus) durchzudringen. Faustus ¶ Socini lehnte ſeinen Standpunkt, daß Kriegsdienſt und Bekleidung öffentlicher Aemter mit dem Chriſtenſtand vereinbar ſeien, ebenſo ab wie er ſeine Lehre von der Nichtanbetung Chriſti bekämpfte. Auf den ſozinianiſchen Synoden (¶ Sozinianer) fanden deſſenungeachtet ſeine gelehrten Abhandlungen über dieſe Frageſtellungen Beachtung. Hochbetagt wurde P. 1585 als Ketzer in Rom verbrannt.

Karl Landſteiner: J. P., 1873; — Chriſtophorus Sandius: Bibliotheca Antitrinitariorum, 1684, S. 58 Schriftenverzeichnis). **K. Völker.**

Paläſtina.

I. Altkirchlich; — II. In Mittelalter und Neuzeit. — Für die früheren Perioden vgl. ¶ Kanaan: II; ¶ Iſrael; ¶ Judentum: I. — Ueber Geographie P.s vgl. ¶ Kanaan: I.

Paläſtina: I. Altkirchlich.

1. In der Zeit, als das Chriſtentum entſtand, war P. politiſch ein Teil des ¶ Imperium Romanum; der Prozeß ſeiner Einverleibung in das römiſche Provinzialſyſtem (Provinzen Palaestina und Arabia) vollendete ſich mit der Zerſtörung des Reiches der ¶ Nabatäer (105/06 n. Chr.). Kulturell führend waren die helleniſtiſchen Städte an der Küſte des Mittelmeeres und im Hochland öſtlich vom Jordan; aber auch die jüdiſche und die ſamaritaniſche Bevölkerung des Weſtjordanlandes, die durch die politiſchen Kataſtrophen der Aufſtände von 66—70 und um 135 (¶ Judentum: I, 1 c) keineswegs entwurzelt war, entzog ſich den kulturellen Wirkungen der neuen politiſchen Situation je länger deſto weniger.

2. Es iſt eine auffallende, oft nicht genügend beachtete Tatſache, daß das Chriſtentum in ſeinem Urſprungslande lange gar keine, ſpäter doch nur eine beſchränkte Rolle geſpielt hat. Das gilt auch von der jeruſalemiſchen Gemeinde, abgeſehen von den erſten Zeiten (¶ Urgemeinde). Das Aufkommen radikalnationaler Tendenzen (¶ Judenchriſtentum), der durch das Auftreten des ¶ Stephanus und ſeiner Anhänger provozierte Zuſammenſtoß mit den Juden, die Ablehnung des pauliniſchen Miſſionswerkes trotz Zuſtimmung der Säulenapoſtel (¶ Heidenchriſtentum, 2 b) bedeutete eine geiſtige Iſolierung, die durch den jüdiſchen Krieg, die Auswanderung ins Oſtjordanland nach ¶ Pella und die Zerſtörung ¶ Jeruſalems (: II, 1), und vollends durch den mißglückten ¶ Barkochba-Aufſtand und die Errichtung von Aelia Capitolina zu einer definitiven wurde. Von der erſten Ausbreitung des Chriſtentums in P. erzählt die Apoſtelgeſchichte uns, und auch Paulus ſpricht von Gemeinden in Judäa (1 Theſſ 2_{14} Gal 1_{22}); aber bis ins 4. Jhd. hinein war die Zahl der Chriſten ſehr gering. Das platte Land war ausnahmslos von Juden bewohnt (doch erwähnt Euſebius von Caeſarea zwei chriſtliche Dörfer); die ſich über das Oſtjordanland ausbreitenden Judenchriſten blieben bedeutungslos; in den kleineren Städten wie ¶ Tiberias, ¶ Nazareth, ¶ Kapernaum fehlten die Chriſten bis zur Zeit Konſtantins, und in Jeruſalem befand ſich — ein Zeichen der Schwäche der dort vorhandenen Heidenchriſtengemeinde — nicht einmal Jeſu Grab in ihren Händen; in den Griechenſtädten waren ſie dagegen etwas zahlreicher, ſtießen aber hier oft auf heidniſche Ablehnung (in Gaza um 400 nur 127 Chriſten). Beſonders ſpärlich war die Verbreitung in Südpaläſtina. — Eine führende Rolle im kirchlichen Leben P.s ſpielte im 2./3. Jhd. der Biſchof von ¶ Caeſarea; er präſidierte z. B. in den Paſſahſtreitigkeiten (etwa 190; ¶ Oſtern) einer Synode, während der Biſchof von Jeruſalem an der Leitung nur mitwirkte. Caeſarea wurde ſpäter durch ¶ Origenes der Sitz der Gelehrſamkeit; ſeine große Bibliothek ermöglichte dem ¶ Euſebius die Abfaſſung der Kirchengeſchichte. Ueberhaupt iſt es beachtenswert, daß P. zu ¶ Alexandria in engeren Beziehungen ſtand: Biſchof Alexander von Jeruſalem trat (ſeit 211) für die kirchliche Wiſſenſchaft ein; Origenes hielt Vorträge (216), und auf der antiocheniſchen Synode gegen ¶ Paul von Samoſata (268) ſtellten ſich paläſtiniſche Biſchöfe auf ſeiten der origeniſtiſch-alexandriniſchen Theologie. Die geringe Zahl der Märtyrer in der diokletianiſchen Verfolgung (¶ Imperium Romanum, 4) läßt auf kein rühmliches Verhalten der Chriſten ſchließen.

3. Kurz vor ¶ Konstantins Zeit (Jerusalem war schon im 3. Jhd. beliebter Wallfahrtsort) beobachten wir eine steigende Bedeutung ¶ Jerusalems (: II, 2) entsprechend der Ausbreitung des Märtyrer- und Reliquienkultes. Man entdeckte die hl. Stätten (¶ Jerusalem: III, 3) und zierte sie durch kostbare Kirchen (die Grabeskirche in Jerusalem); man fand wertvolle Reliquien (Kreuzesauffindung; ¶ Helena). Parallel damit ging ein verschärfter Kampf gegen das Heidentum, eine reichere Ausgestaltung des Kultus (Weihrauch und brennende Lichter im 4. Jhd. in der Kirche) und das Entstehen bzw. die frühe Annahme neuer Kirchenfeste (Palmsonntag, Freitag vor dem Passah, Himmelfahrt, dagegen heftiges Sichsträuben [bis nach 450] gegen das von Rom aus sich verbreitende Weihnachtsfest). Zugleich bürgerte sich im endenden 4. Jhd. von Aegypten aus das Mönchtum in P. ein, und zwar zunächst in der Form des Eremitentums (Hilarion in der Nähe von Gaza, ¶ Epiphanius bei Eleutheropolis); später entstanden auch Klöster, von denen die sogenannten lateinischen als Vermittler östlicher Frömmigkeit und Literatur an das Abendland bedeutungsvoll waren (¶ Hieronymus, ¶ Rufin). Diese gesteigerte Bedeutung Jerusalems läßt auch das Machtstreben seines Bischofs erklärlich erscheinen, dem in Nicäa ein Ehrenvorrang eingeräumt und in Chalcedon (451) drei palästinensische Provinzen unterstellt wurden; er erschien von jetzt ab als Patriarch (¶ Kirchenverfassung: I, 11).

Im 5./6. Jhd. erlebte das Mönchtum in P. eine hohe Blüte (Euthymius, † 473, Theodosius † 519, Sabas † 532 und seine 7 Lauren). In diesen Lauren bzw. Klöstern spielten sich größtenteils die monophysitischen Wirren (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1623) ab. Martyrius von Jerusalem († 486) nahm das Henotikon an; später aber wurde P. der Hort der Orthodoxie, und es waren besonders die Sabas-Lauren, die für das Chalcedonense eintraten. Mochten hier auch alter pal. Tradition gemäß (¶ Didymus erweckte bei pal. Mönchen die Liebe zu Origenes) Sympathien für Origenes herrschen, so wurden diese doch von der Gegenseite unterdrückt (507: Begründung der neuen Laura). Diese Wirren führten schließlich zur Verurteilung des Origenes (543) und zur gewaltsamen Säuberung der Klöster von allen Origenes-Anhängern (555; ¶ Origenistische Streitigkeiten). Auch in den monergistischen Streitigkeiten hielt P. an der Orthodoxie fest; der Mönch ¶ Sophronius erhob eindrucksvollen Widerspruch gegen das kaiserliche Edikt und wurde 634 Patriarch von Jerusalem. Im Jahre seines Todes (638) wurde Jerusalem dann von den Arabern erobert (¶ Jerusalem: II, 3a).

Für alle Literatur vgl. neben den Einzelartikeln P. Thomsen: Systematische Bibliographie der P.-Literatur I—IV, 1908/27. **W. Völker.**

Palästina: II. In Mittelalter und Neuzeit.

1. Dem verheerenden Einbruch der Perser 614—28 folgte 634 die Besitzergreifung P.s durch die muslimischen Araber (¶ Islam: I, 1b). Diese versuchten die römischen Staatseinrichtungen aufrechtzuerhalten, konnten aber den allmählichen Rückgang der Landeskultur nicht verhindern. Die einheimische christliche, jüdische und samaritanische Bevölkerung wurde geduldet; Massenübertritte zum Islam fanden wahrscheinlich erst später statt. Auch den Arabern galt Jerusalem von Anfang an als hochheiliger Ort; besonders die Omajjaden bauten es als muslimische Wallfahrtsstätte aus (Felsendom auf dem Tempelplatz 691). Mit dem Zerfall des Chalifenreiches unter den Abbasiden vom 9. Jhd. an wurde P. zum Zankapfel der sich verselbständigenden Machthaber in Aegypten und Syrien. Dies ermöglichte den ¶ Kreuzzügen ihre Anfangserfolge; doch fehlte es den nun versuchten abendländischen Staatengründungen auf orientalischem Boden (Königreich Jerusalem 1099—1187) zu sehr an innerem Rückhalt im Lande, als daß sie sich gegen den Ansturm der Muslime auf die Dauer hätten behaupten können. Immerhin blieb der lateinischen Kirche von da an ein Anteil an den hl. Stätten P.s in der Hut der ¶ Franziskaner (¶ Kustodie). Die alteinheimische Christenheit des Landes hatte von dieser Episode keinen Gewinn; ihre Position verschlechterte sich vielmehr infolge des Sieges der Muslime über die Franken.

Nach den Kreuzzügen ging P. in die Hände der Mamluken über und bildete politisch und kulturell ein Anhängsel Aegyptens, bis es 1516 die osmanischen Türken ihrem Reiche (¶ Türkei) eingliederten. Erst im 19. Jhd. machte sich wieder ein stärkerer Einfluß des Abendlandes fühlbar, zuerst in missionarischer, bald auch in kolonisatorischer und kultureller Form (¶ Orient). Dann folgte die politische Losreißung von der Türkei nach dem Weltkrieg.

2. a. Auch in der Gegenwart besitzt P. keine politische Selbständigkeit, sondern ist ein Mandatsgebiet unter Aufsicht des Völkerbundes; als Mandatsmacht fungiert Großbritannien, das das Land 1917/18 den Türken militärisch abgenommen hat. Aufgabe des Mandats ist nicht nur die Verwaltung des Landes bis zum Reifwerden seiner Bevölkerung für politische Selbstbestimmung (bis jetzt besteht noch keine parlamentarische Vertretung), sondern zugleich die Sicherung der Errichtung einer jüdischen nationalen Heimstätte in P., womit ein dem ¶ Zionismus während des Weltkrieges von Großbritannien und seinen Verbündeten gegebenes Versprechen (Balfour Declaration vom 2. Nov. 1917) eingelöst werden soll. Diese Bestimmung hat der längst begonnenen jüdischen Einwanderung und Kolonisationstätigkeit in P. und besonders dem Nationalismus der zionistischen Bewegung einen starken Auftrieb gegeben, aber als Gegenwirkung hierzu ein rasches Anschwellen des arabischen, speziell muslimischen Nationalismus herbeigeführt, der in anderen arabischen und muslimischen Ländern einen Rückhalt findet. Eine ständige latente Spannung und gelegentliche blutige Zusammenstöße (zuletzt im Sommer 1929) sind die Folge. Die Ungleichheit der gegnerischen Bevölkerungsgruppen nach Qualität und Quantität (im Westjordanland nach der Volkszählung von 1926 rund 641 000 muslimische Araber, 158 000 Juden, 78 000 arabische und andere Christen) verschärft nur den Gegensatz, und es bedeutet auch kaum eine Erleichterung, daß die Mandatsbestimmung über die Errichtung einer jüdischen nationalen Heimstätte nur auf das Westjordanland Anwendung findet, während die Verwaltung des Ostjordanlandes einem arabischen Emir aus dem Hause der Scherifen von Mekka anvertraut ist (¶ Arabien: II, Sp. 464f). Ob dieses verwickelte System der Mandatspolitik auf die Dauer beibehalten werden kann, bleibt abzuwarten.

2. b. Unter den christlichen Bevölkerungsgruppen P.s ist die seit dem Altertum einheimische, d. h. die ¶ Orthodox-Anatolische Kirche auch jetzt noch zahlenmäßig am stärksten vertreten, umfaßt aber nach all den Verlusten, die sie in früheren Jahrhunderten dem Islam, seit dem 19. Jhd. den missionierenden Kirchen des Abendlandes gegenüber (¶ Orient) erlitten hat, kaum mehr die Hälfte der

Christen im Lande (nach der Volkszählung von 1922 im Westjordanland 33 369). Ihre Lage ist äußerlich durch den Wegfall der russischen Unterstützung seit dem Weltkrieg, innerlich durch den Gegensatz zwischen dem nationalgriechischen höheren Klerus (Patriarchat in Jerusalem; ¶ Jerusalem: II, 3 b) und der arabischen Laienschaft sehr erschwert. Hingegen steht die römisch-kath. Kirche durchaus gefestigt da (Patriarchat in Jerusalem; 1922: 14 245 römische, 11 191 griechisch-unierte Katholiken, 2382 Maroniten; ¶ Unierte Kirchen). Von ihren zahlreichen Ordensniederlassungen (darunter eine deutsche Benediktinerabtei in Jerusalem, deutsche Lazaristen und Borromäerinnen dort und anderwärts; ¶ Orient, 2 a) arbeitet ein Teil an der Fürsorge für die arabischen Gemeinden mit. Von den zu evg. Kirchen (¶ Orient, 2 b) übergetretenen einheimischen Christen endlich (die Volkszählungen geben keine sicheren Zahlen) befindet sich die überwiegende Mehrzahl in der Pflege der Church Missionary Society, ein kleiner Teil in der des deutschen evg. Jerusalemvereins. Dieser versorgt auch die evg. Deutschen P.s außerhalb von Jerusalem (Gemeinden in Jaffa, Haifa und Waldheim in Galiläa), während die deutsche evg. Gemeinde in Jerusalem seit ihrer Loslösung von dem vormaligen preußisch-englischen Bistum (¶ Gobat) der evg. Jerusalemstiftung (1889) untersteht.

Für die arabische Periode vgl. R. Hartmann: P. unter den Arabern, 1915, sowie die Literatur über die ¶ Kreuzzüge. — Bibliographien bis 1878 R. Röhricht: Bibliotheca geogr. Palaestinae, 1890; von 1895—1924 P. Thomsen: Systematische Bibliographie der P.-Literatur, 4 Bde., 1908—27. — Der größte Teil der Literatur über das heutige P. ist tendenziös, also mit Vorsicht zu gebrauchen. Empfehlenswert für die arabisch-jüdischen Fragen Alfred Wiener: Kritische Reise durch P., 1927; — Derſ.: Juden und Araber in P., 1920. — Ueber das kirchliche Leben vgl. H. W. Herzberg: 75 Jahre deutsche evg. Gemeinde Jerusalem, 1927. **Alt.**

Palamas, Gregorios (1296—1359), Mystiker der griechischen Kirche, * in Konstantinopel, wurde 1318 Mönch auf dem Athos, lebte 1326—31 in einem Mönchsdorf bei Berrhöa und kehrte 1331 auf den Athos zurück, wo er vorübergehend Protos des hl. Berges wurde. Seine schriftstellerische Tätigkeit galt vor allem der Verteidigung der ¶ Hesychasten gegen ¶ Barlaam und ¶ Gregoras, und es gelang ihm, diese quietistische Mystik siegreich in die griechische Kirchenlehre einzuführen. Von 1347 an war er Erzbischof von Thessalonich.

Schrieb auch u. a. gegen die lateinische Lehre vom Hl. Geist und 43 Homilien. — Seine Werke teilweise bei MSG 150, S. 771 ff. — Vgl. RE³ XIV, S. 599 ff; VIII, S. 14 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 104. † **Schwarzlose.**

Palearío, Aonio (1503—70), italienischer Humanist und evg. Märtyrer (¶ Italien, 4), * in Veroli. Er wurde in Siena, wo er 1530—46 weilte, ohne die erhoffte Lehrstelle an der Universität zu erhalten, wegen Ketzerei angeklagt, aber freigesprochen. In diese Jahre fällt seine Schrift Actio in Pontifices Romanos et eorum asseclas, die von ihm 1566 abschriftlich nach Basel geschickt, aber erst 1606 gedruckt wurde. Nach einigen Jahren in Lucca kam er 1555 als Professor der griechischen und lateinischen Literatur nach Mailand. 1567 angeklagt, die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt zu haben, wurde er 1568 ins Gefängnis nach Rom gebracht und nach langwierigem Prozeß 1570 hingerichtet.

M. Young: The life and times of A. P. (Italian reformers in the 16th Century II), 1860; — Jules Bonnet: A. P. Etude sur la réforme en Italie, 1863; — RE³ XIV, S. 601 ff; — G. Morpurgo: Un umanista martire. A. P. e la riforma teorica italiana nel scolo XVI, 1912. **Schubert.**

Palermo, Erzbistum. Sichere Nachrichten besitzen wir erst aus der Zeit ¶ Leos I. Während der Herrschaft der Sarazenen, die Sizilien 830 vom Byzantinischen Reich losgerissen hatten, scheint das lateinische Bistum verwaist und einzelne Bischöfe und Erzbischöfe vom griechischen Patriarchen hierher entsandt worden zu sein. ¶ Gregor VII bestätigte 1083 dem Erzbischof Alcherius die Metropolitanrechte; ¶ Hadrian IV ordnete sie 1256 aufs neue; Girgenti, Mazzara und Malta wurden ihm damals unterstellt. Auch die im arabisch-normannischen Stile 1166—89 errichtete Kathedrale der hl. Rosalia stammt aus dieser Blütezeit P.s, das seit 1072 unter normannischer, dann unter hohenstaufischer Herrschaft stand. In der Neuzeit war das Erzbistum P. 1775—1802 mit Monreale vereint. Seit der neuen Zirkumskription der sizilischen Kirchenprovinzen (1844) gehören zum Metropolitansprengel die Bistümer Cefalù, Mazzara del Vallo und Trapani. Das Erzbistum zählt heute 543 990 Katholiken in 14 Dekanaten, 51 Pfarreien. In P. besteht ein lateinisches erzbischöfliches Seminar mit theologischer Fakultät, außerdem ein Seminar für unierte Griechen und Albaner, sowie eine 1394 begründete, aber erst 1779 mit Universitätsrang und -rechten ausgestattete Hochschule.

Rocchus Pirri: Sicilia sacra I², 1733, S. 1 ff; — C. Streit: Atlas hierarchicus, 1929²; — KHL II, Sp. 1299; — Chevalier TB II, Nr. 2230 ff. **Aufhauser.**

Palestrina (1525—94), eigentlich Giovanni Pierluigi aus P. (dem antiken Praeneste), war Chorknabe an S. Maria Maggiore (Schüler von Le Bel und Mallapert), 1544—51 Organist und Kirchenkapellmeister in seiner Vaterstadt, dann Chormeister an der Capella Julia der römischen S. Peterskirche. 1555 von Papst Julius III in die Sixtinische Sängerschaft berufen, wurde er, weil seit 1547 vermählt, von Paul IV pensioniert, bald aber zum Kapellmeister im Lateran befördert, 1561—71 desgleichen an S. Maria Maggiore, dann als Nachfolger ¶ Aninuccias Kapellmeister an S. Peter und Komponist der päpstlichen Kapelle. — Bis auf zwei Bücher weltlicher Madrigale hat P. nur Kirchenmusik komponiert: 93 Messen zu 4—8 Stimmen (am berühmtesten von 1567 die sechsstimmige zum Andenken an Papst Marcellus, populäre Neudrucke von Einstein und Schering), die Improperien (1560), 179 Motetten zu 4—12 Stimmen, Lamentationen, Hymnen, Offertorien, Magnificats, Litaneien, geistliche Madrigale. Seit das Trienter Konzil (vgl. das gleichnamige Musikdrama H. Pfitzners) in humanistischem Purismus die figurale Polyphonie aus der Kirchenmusik verbannen wollte, jedoch durch die Textverständlichkeit in P.s Messen zu milderer Auffassung bestimmt wurde, gewann der Stil des „Retters der Musik" die Geltung unbedingter kirchenmusikalischer Klassizität (¶ Musik und Gesang: III A, 2). Dabei ist P.s edle Schreibweise ein imposant zusammenfassender Mischstil aus letztgotisch-niederländischen und aus italienischen Hochrenaissance-Elementen, wahrscheinlich viel blut- und temperamentvoller gemeint, als ihn die nazarenischen P.-schwärmer des 19. Jhd.s (Proske, C. v. Winterfeld, Haller, Witt, Haberl) aufgefaßt haben und nachzuahmen suchten. Auch seine mit A. Zoilo begonnene Choralreform (Melismenbeschneidung des Graduals), die um 1579 infolge spanischen Einspruchs unvollendet eingestellt wurde, war durch den Humanismus zeitbedingt; ihre Autorität durfte in Wahrheit nicht

der „Editio Medicaea“ des römischen Melodiensatzes (1614) zur Stütze dienen, die denn heute auch durch die auf den vortridentinischen Bestand zurückgreifende Editio Vaticana ersetzt worden ist (vgl. Raph. Molitor, Die nachtridentinische Choralreform, 1901/02).

Gesamtausgabe in 33 Bden. durch Fr. X. Haberl u. a., 1862—1903 (Breitkopf und Härtel); volkstümliche Auswahl von H. Bäuerle. Aus der seit Bainis Biographie (1828, deutsch v. Kandler) fast unübersehbaren P.-Literatur seien nur die neuesten Studien genannt: Alb. Cametti: Cenni storici di G. P. da P., 1895; — Derſ.: „Bibliografia palestriniana“ im Boll. bibliogr. mus. Mailand Sept. 1926; — R. Casimiri: G. P. da P., nuovi documenti biografici, Rom 1918; — K. Weinmann: P.s Geburtsjahr, 1919; — Eugen Schmitz: P., 1914; — M. Brenet: P., Paris 1905; — Knud Jeppesen: Der P.stil und die Dissonanz, 1925. — Vgl. auch den Artikel P. in Riemanns Musiklexikon (1929[11] von Einstein, Bd. II, S. 1332 ff) und die (zwar sachlich überholte, aber doch grundlegende) Darstellung in A. W. Ambros' Geschichte der Musik IV, 1881. **H. J. Moser.**

Paley, William (1743—1805), anglikanischer Theologe, * in Peterborough, wirkte 1766—76 am Christ College in Cambridge, dann im geistlichen Amt und war seinerzeit ein einflußreicher Apologet und Erbauungsschriftsteller. Einerseits zeigen sich bei ihm aufgeklärte Elemente, z. B. in seiner empiristischen Erkenntnistheorie und seiner Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“, wie in der Begründung der Ethik auf das Nützlichkeitsprinzip, in dem eudämonistischen Grundzug und der Schätzung Epikurs (¶ Eudämonismus, 1; ¶ Ethik, 2), auch in der populärwissenschaftlichen Durchführung des teleologischen Gottesbeweises in seiner „Natural Theology“ (¶ Gottesbeweise, 5). Anderseits gehört er zu denen, die im Anschluß an ¶ Lardner und andere Apologeten die Glaubwürdigkeit der Bibel und die Wahrheit des Christentums gegen die Angriffe des ¶ Deismus (: III, 2) durch geschichtliche Untersuchung verteidigten und das kirchliche Bekenntnis nicht angetastet wissen wollten; er hat daher auch 1772 die Unterschrift der Petition gegen die Verpflichtung auf die 39 Artikel (¶ England, 2 b) abgelehnt.

Seine Werke sind auch ins Deutsche, Holländische, Französische und zum Teil in noch andere Sprachen übersetzt und die in England als „Textbücher“, d. h. akademische Leitfäden eingeführten mehrfach mit Kommentaren versehen worden; vgl. z. B. für die „Principles of Moral and Political Philosophy“ (1785) die Ausgaben von A. Bain, 1802, und von C. B. Le Grice, 1822[4]; zu den „Horae Paulinae“ (1790) die von J. Tate, 1840, und von J. L. Howſon, 1877; zu dem „View of the Evidences of Christianity“ (1794) die von T. R. Birks, 1848, und von A. J. Wilkinſon, 1892; zu der „Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature“ (1802) die von Lord Brougham, 1835—39. — Gesamtausgaben von P.s Werken, 8 Bde., 1805—08, von seinem Sohn Edm. Paley 7 Bde., 1825, mit Lebensbeschreibung (1838[3]). — Ueber P. vgl. ferner G. W. Meadley: Memoirs of W. P., (1808) 1810[2] u. ö.; — RE[3] XIV, S. 605 ff; — DNB 43, S. 101 ff; — Geoffroy St. Hilaire: P. refuted in his own works, 1850[3]; — Friedr. Jodl: Geschichte der Ethik in der Neueren Philosophie I, 1906[2], S. 299 ff. **Zscharnack.**

Palimpſeſt (aus dem Griechischen stammender Ausdruck für das, was die Lateiner codex rescriptus nennen) heißt eine erneut beschriebene Handschrift. Da Pergament ein ziemlich kostbarer Stoff war, legte sich wiederholter Gebrauch nahe, wenn entweder die Tinte weitgehend verblaßt war oder man den durchaus noch lesbaren Blättern einen anderen Inhalt anvertrauen wollte, dem dann Schwamm, Bimsstein oder Messer Platz schaffen mußten. Für uns ist beinahe durchweg der ältere, verwischte Text der wertvollere. Er kann fast immer noch entziffert werden. Berühmte biblische P.e sind der Codex Ephraemi, auch Codex C in Paris, der sogenannte Sinaiſyrer im Sinaikloster und die Bruchstücke der gotischen Bibelübersetzung des Ulfila in Wolfenbüttel und Mailand. **W. Bauer.**

Palladius, 1. aus Galatien († vor 431), Mönch in Aegypten, 400 Bischof von Helenopolis in Bithynien, dann in der Verbannung in Syene in Oberägypten, schließlich Bischof von Aſpuna in Galatien, Schüler und Freund des ¶ Evagrius Ponticus, Verehrer des ¶ Origenes, bekannt durch seine Historia Lausiaca (genannt nach dem Kammerherrn Lauſos, dem sie gewidmet ist), eine Sammlung erbaulicher Lebensbeschreibungen von Mönchen, eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis des alten ¶ Mönchtums (: II). Dieser Schrift nahe steht die von einem andern Verfaſſer herrührende Historia monachorum in Aegypto, die in einer jüngeren, nicht auf P. zurückzuführenden Rezension der Historia Lausiaca in diese eingearbeitet ist. Vermutlich ist P. auch der Verfaſſer des Dialogus de vita Chrysostomi (¶ Chryſoſtomus).

E. Preuschen: P. und Rufinus, 1897; — C. Butler: The Lausiac History of P., 1898—1904 (hier der älteste Text der Hist. Laus., während MSG XXXIV, S. 995 ff die jüngere Rezension bietet); — R. Reitzenstein: Historia monachorum und Historia Lausiaca, 1916 (gegen die Abfaſſung der Hist. Laus. durch P.); dagegen C. Butler: JThSt XXII, 1920/21, S. 138 ff; — RE[3] XIV, S. 609 ff; — Ueber die Chryſoſtomusbiographie vgl. C. Butler in: Chrysostomica, Rom 1908, I, S. 35 ff. **Heuſſi.**

2. der Keltenbiſchof, war nach der irischen Tradition 431 vom Papst ¶ Cölestin I als Missionsbischof zu den noch heidnischen Iren entsandt, kehrte jedoch sofort wieder um, starb auf der Rückreise in Britannien, und an seine Stelle trat ¶ Patrick (zur Frage der Geſchichtlichkeit vgl. ¶ Irland: I, 1). Das den Namen des P. tragende (dem ¶ Ambroſius zugeſchriebene) Commonitorium Palladii berichtet von seinem Beſuch bei den Brahmanen in Indien.

AS Julii (6. Juli) II, S. 286 ff; — DChrB IV, S. 176 f; — KHL II, Sp. 1302; — RE[3] X, S. 207; — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Patrick. **Zscharnack.**

Palladius, Peder (1503—60), dänischer Theologe, * in Ripen; in Odenſe, wo er Rektor war, für die Reformation gewonnen, seit 1531 Student in Wittenberg, 1537 von ¶ Bugenhagen in Kopenhagen als erster evg. Superintendent von Seeland geweiht, gleichzeitig Profeſſor an der neugegründeten Kopenhagener Univerſität. Sein 1867 herausgegebenes „Visitatsbog“ ist eine Fundgrube für das kirchliche und sittliche Leben in den seeländischen Landgemeinden, ohne Seitenstück in der Literatur der Reformationszeit.

Schriften: Danske Skrifter, hrsg. von Lis Jacobſen, 5 Bde., 1911—25 (das „Visitatsbog“ im 5. Bd.); die lateinischen Schriften (verzeichnet in Danske Samlinger I, S. 168) harren noch einer Neuausgabe. — Ueber P. vgl. A. C. L. Heiberg: P. P., 1840 (auch in Theologisk Tidsskrift, 4. Bd.), — G. Jorgenſen: P. P., 1922. **Th. O. Achelis.**

Pallavicino, Sforza (1607—67), kath. Theologe, * zu Rom, seit 1637 Jeſuit, erhielt 1639 eine philoſophische Profeſſur am Collegium Romanum, die er 1643 mit einer theologischen vertauſchte; 1659 Kardinal. Er war u. a. Mitglied der Kommiſſion für Prüfung der janſeniſtischen Lehren (¶ Janſenismus). Berühmt gemacht hat ihn vor allem seine Istoria del concilio di Trento (¶ Tridentinum), der erſte zur Durchführung gelangte, auf reichen Quellen be-

ruhende Versuch einer Widerlegung ¶ Sarpis, im Auftrag des Jesuitengenerals unter Benutzung des Materials ¶ Alciatis entstanden (zwei Foliobände, 1656/57). Er nennt sein Buch selbst eine Apologie mit historischem Einschlag. Wenn man jesuitischerseits noch heute seine „auf Gewissenhaftigkeit beruhende Zurückhaltung in Kundgebung dessen, was er wußte" rühmen kann, so dürfte ihm doch eigentliche, bewußte Fälschung nicht wohl nachzuweisen sein; nicht nur vielen seiner eigenen, auch manchen unserer Zeitgenossen ist seine Geschichtsschreibung noch viel zu freisinnig erschienen.

Von den zahlreichen späteren Ausgaben der Istoria ist die beste die von dem Jesuiten F. A. Zaccaria, Faenza 1792 bis 1799, 6 Bde. (wiederholt in viel besserem Druck Rom 1833, 4 Bde.). Lateinische Uebersetzung von Giattino, Antwerpen 1670; deutsch von Th. F. Klitsche, 8 Bde., 1835—36. — Ueber P. vgl. Ireneo Affo: Memorie, an der Spitze von Zaccarias Ausgabe; — KL IX², Sp. 1310 ff; — RE³ XIV, S. 612 f; — Leop. v. Ranke: Die römischen Päpste III, 1878, S. 24* ff; — Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 247 ff. **Merkle.**

Pallium, Schulterschmuck der Erzbischöfe, jetzt aus einem schmalen, mit schwarzen Kreuzchen bestickten Band bestehend, durch die Nonnen des Klosters der hl. Agnes in Rom hergestellt aus der Wolle zweier am Feste dieser Heiligen gesegneten weißen Lämmer, nur beim Hochamt im eigenen Sprengel bei bestimmten Gelegenheiten von den Erzbischöfen zu tragen. Ueber den Ursprung des P. ist nichts Sicheres auszumachen; vielleicht ist es aus der griechischen Kirche übernommen. Vom Papst seit dem 4. Jhd. getragen, wurde es von ihm seit dem 6. Jhd. an auswärtige Metropoliten verliehen. Seit dem 9. Jhd. haben diese es als Abzeichen ihrer höheren Würde sich zu erbitten. Es müssen große Abgaben, Palliengelder genannt, für die Verleihung entrichtet werden.

RE³ XIV, S. 613 f; — RGG¹ IV, Sp. 1115 f; — H. Grisar: Das römische P. und die ältesten liturgischen Schärpen, 1897; — Jos. Braun: Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient, 1907, S. 620 ff. **Glaue.**

Pallottiner, kath. Missionsgesellschaft (¶ Missionsgesellschaften: III), 1835 von Vinzenz Pallotti (1795 bis 1850) in Rom gegründet und 1847 endgültig päpstlich bestätigt. Die sich unter dem Generalrektor Markgrafen Frà Bruno († 1889) ausbreitende Gesellschaft wirkte seit 1863 in London, seit 1884 in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, seit 1885 in Uruguay, seit 1886 in Brasilien und Argentinien, seit 1900 in Chile, kam auch 1892 zuerst nach Deutschland (Limburg a. Lahn, wo heute das deutsche Provinzhaus der P. ist). Sie arbeiten in der Jugenderziehung, Volksmission, Exerzitien, literarischer Tätigkeit. 1890 gingen die ersten P. als Missionare nach Kamerun, wo Missionsbischof Heinr. Vieter in Duala große Missionserfolge hatte; heute als Ersatz für Kamerun seit 1925 Zentralkapland (Missionsbischof Franz Hennemann) und Ostkapland (Kaffraria). Die deutschen P. sind heute besonders in der Auswanderer- und Kolonistenseelsorge tätig. Die Missionsgebiete der P. liegen in Südafrika, Nordwest-Australien (Beagle-Bay-Mission). Die P.-Gesellschaft besteht aus drei Klassen: 1. Die nach den Statuten des Vinzenz Pallotti lebenden Pallottiner (Weltpriestervereinigung ohne besondere Gelübde) und ¶ Laienbrüder; 2. die Pallottinerinnen, von Pallotti 1843 in Rom gegründet zu Jugenderziehung, Unterricht und Missionshilfe, in Deutschland seit 1895 in Limburg a. d. Lahn (Kloster Marienborn, Sitz der Generaloberin; modifizierte Satzungen Pallottis nach der franziskanischen Tertiarenregel; heute in Deutschland 14 Niederlassungen mit über 100 Schwestern); 3. die Laiengesellschaft zur Förderung und Unterstützung der obigen beiden Gesellschaften durch Missionshilfe, Gründung von Asylen, literarische Arbeiten usw.

Heimbucher III, 1908³, S. 484 ff; — Hans Carl Wendlandt: Die weiblichen Orden und Kongregationen der kath. Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818—1918, 1924, S. 327 ff; — Leonz Niderberger: Leben und Wirken der P., 1900; — Kameruner Missionskalender, Limburg seit 1895; — Limburger Monatsblätter; Stern von Afrika; Rosenkranz; Kath. Welt. **Sauren.**

van der Palm, Johannes Henricus (1763 bis 1840), reformierter Theologe, * in Rotterdam, 1785—88 Prediger zu Maartensdijk, wo er aus politischen Gründen amtsentsetzt wurde, nach längerer privater Tätigkeit in Middelburg 1796—99 Professor für orientalische Sprachen in Leiden, dann Unterrichtsminister, 1806 bis etwa 1838 wieder in Leiden Professor der Dichtkunst und Beredsamkeit (auch Universitätsprediger). Seine Schriften fanden seinerzeit starke Beachtung.

Vf. u. a.: Salomo, 1806—16; Bijbel voor de Jeugd, 1811 bis 1834, 24 Bde.; eine Bibelübersetzung, 1818—30. — Ueber P. vgl. Nic. Beets: Leven en karakter van J. H. van der P., 1842; — L. Knappert: Geschiedenis der Nederl. Hervormde Kerk II, 1912, S. 242 ff; — G. J. Nijk: Iets over J. H. van der P. gedurende zyn verblyf te Middelburg (1788 bis 1796; Archief uitgeg. door het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, 1917, S. 34 ff); — L. D. Petit: Repertorium der Verhandelingen ... tot op 1900 verschenen, 1907, S. 1447 f; — RE³ XIV, S. 614 ff; — Molhuysen en Blok: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek V, 1921, S. 430 ff. **Eekhof.**

Palmer, Christian (1811—75), evg. Theologe, * in Winnenden (Württemberg), 1839 Diakonus in Marbach, 1843 in Tübingen, 1851 Dekan daselbst, 1852 ord. Professor für Moral und praktische Theologie, Vorstand des Predigerseminars und Frühprediger, 1870—72 im Landtag. Hervorragender Vertreter der praktischen Theologie.

Vf. u. a.: Evg. Homiletik, (1842) 1887⁶; Evg. Katechetik, (1844) 1875⁵; Evg. Pädagogik, (1852/53) 1882⁴; Evg. Pastoraltheologie, 1860 (1863)² zusammen mit K. ¶ Lechler, Gottlob ¶ Müller u. a.; Die Moral des Christentums, 1863; Evg. Hymnologie, 1865; Evg. Kasualreden, 12 Bde. (1843—55), 4 Bde. 1864/65⁴; Geistliches und Weltliches für gebildete christliche Leser, 1873; Psalmen und prophetische Stücke der Hl. Schrift für vierstimmige Singchöre, 1876²; Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, 1877. — Mitherausgeber der JdTh seit 1856 und der Schmidschen „Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens", seit 1859. — Ueber P. vgl. RE³ XIV, S. 616 ff. **Brecht.**

Paltz, Johann (?—1511) = Joh. Jenser (Genser) von P. (Pfalzel oder Paltz bei Trier), Augustiner in Erfurt, 1475 Augustinerprior in Neustadt a. Orla, 1491 Reformator des Augustinerkonvents in Herzberg a. Elster, 1499 Visitator im Kloster Mühlheim (Ehrenbreitstein), 1505 in Mecklenburg, alles im Sinne der Observanz der ¶ Augustiner. 1507 Prior in Mühlheim, vorher lange Zeit Lehrer an der mit der Universität verbundenen Studienanstalt der Augustiner zu Erfurt, Lehrer ¶ Luthers, Ablaßprediger in Sachsen, Meißen, Thüringen, Brandenburg (1490, 1502). Seine Lehren über den ¶ Ablaß (: 4) „von Strafe und Schuld" und die attritio („Galgenreue"), die durch Sakramentskraft der Buße zur contritio wird und damit Absolution erlangt, fanden in Luthers 95 Thesen und den Resolutionen dazu direkt oder indirekt eine Bekämpfung.

Hauptschriften: Die himmlische Fundgrube, 1490; Coelifodina, 1502; Supplementum Coelifodinae, 1504; Tractatus de iubileo et indulgentiis (ungedruckt); De septem foribus seu festis beatae virginis, 1491; Hortulus aromaticus gloriosae virginis; De conceptione sive praeservatione a peccato originali . . . virginis Mariae; De cautelis servandis in absolutione sacramentali. — Ueber P. vgl. RE³ XIV, S. 621 ff; XXIV, S. 306; — RGG¹ IV, Sp. 1118; — Nik. Paulus: Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters III, 1923, S. 71 ff; — O. Scheel: M. Luther II, 1917², S. 17 u. ö. **W. Koehler.**

Pamphilus († nach zweijähriger Haft als Märtyrer 309). * in Berytus, studierte P. unter ¶ Pierius in Alexandria, kam dann nach Cäsarea, leitete als Presbyter die dortige Katechetenschule und vervollständigte die Bibliothek seines großen Meisters ¶ Origenes. Im Gefängnis schrieb er eine nicht erhaltene Apologie für diesen in fünf Büchern. Hierbei unterstützte ihn sein sich nach ihm nennender Schüler ¶ Eusebius, der noch ein sechstes Buch hinzufügte. Sehr wichtig sind seine Bemühungen um den Bibeltext, da unsere besten Bibelhandschriften anscheinend auf ihn zurückgehen (¶ Text und Textkritik).

RE³ XIV, S. 623 f; — Bardenhewer II, 1914², S. 242 ff; — Ueber das Verhältnis P.s und Eusebs zueinander vgl. Th. Zahn in: NKZ 29, 1918, S. 59 ff. **Abramowski.**

Panbabylonismus, „Trutzname", den Hugo ¶ Winckler und Alfred ¶ Jeremias im Kampfe um ihre Auffassung vom Wesen der altorientalischen Geisteskultur von den Gegnern aufgenommen haben. Die Panbabylonisten wollen erweisen, daß das gesamte, vom vorderen Orient ausgehende Kulturleben eine Entwicklung zeigt, die sich durch die aus den Erscheinungen der okzidentalischen Welt abgeleiteten Gesetze der Geschichtswissenschaft und Völkerkunde nicht erklären läßt. Die sumerisch-babylonische Kulturwelt setzt eine Weltenlehre voraus, nach der alle staatlichen und gesellschaftlichen Organisationen geregelt wurden, nach der Recht gesprochen wurde, nach der alle Wissenschaften und Künste auf eine vom Himmel offenbarte Urweisheit zurückgehen, nach der das Eigentum verwaltet und geschützt wird. Diese altorientalische Weltenlehre entwirft in ihrer Kosmogonie und in ihrer Kreislauflehre ein Bild von Raum und Zeit, das vom gestirnten Himmel abgelesen wird (¶ Astralreligion, 4). Die Kosmogonie als die Lehre vom Nacheinander verschiedener Welten, und die Kalenderlehre als die Lehre vom Nacheinander verschiedener in Spiralen sich abrollenden Zeitalter sind Spiegelbilder der Entwicklung, wie sie durch die Bewegung der Gestirne im Weltenraum gegeben ist. Der P. will den Nachweis liefern, daß diese astrale Weltanschauung allen Kulturen und Religionen der Welt ihr Gepräge gegeben hat, daß insbesondere auch die biblische Weltanschauung ihre Symbolsprache dieser Weltanschauung verdankt. Da diese Weltanschauung auf Himmelsschau beruht und anderseits nach einer fortgehenden Tradition das Euphratland die älteste Heimat einer systematischen Himmelskunde ist, wurde der Name Panbabylonismus akzeptiert, obwohl er nicht glücklich und zum mindesten mißverständlich ist. Pansumerismus wäre richtiger. Aber das könnte auch irreführend sein. Denn die Urheimat der Sumerer ist nicht bekannt. Wenn als Ursprungswelt der großen geistigen Schöpfung einmal ein anderer Punkt der Erde sich erweisen sollte, so wäre nur der Name, nicht die Sache verändert.

Hugo Winckler hat die Grundgedanken der altorientalischen Geisteskultur festgestellt: Himmelsbild gleich Weltenbild; alles irdische Sein und Geschehen entspricht einem himmlischen Sein und Geschehen; am Himmel ist vorgezeichnet, was auf Erden geschieht: alles wissenschaftliche Denken beruht auf Himmelsschau; darum werden alle Wissenschaften und Künste (Mathematik, Musik, Zahlenlehre, Harmonie) in Beziehung zum gestirnten Himmel gesetzt, und auch irdische geschichtliche Vorgänge werden als am Himmel vorgezeichnet aufgefaßt und dementsprechend zur Darstellung gebracht. Hierauf ruht die Erkenntnis von der kosmisch-mythologischen Darstellungsform, die mit der antiken Geschichtserzählung gleich dem Netz einer Landkarte verwoben ist.

Alfred Jeremias hat die Ergebnisse zunächst der theologischen Forschung und insbesondere dem Verständnis der biblischen Formsprache dienstbar machen wollen. Er hat ferner die reine sumerische Geisteskultur von der späteren semitischen Umgestaltung loszulösen versucht und hat insbesondere gezeigt, daß die Idee vom Kommen des geheimnisvollen Kindes der Urmutter als Heilbringer in Sumer entstanden ist, daß also die Erlöserwartung, die das Thema der gesamten innerlich einheitlichen Weltreligion bildet, ihre mythische Symbolik von Sumer her empfangen hat. Gegenüber der Auffassung Winckler's, der für das altorientalische Denken von Haus aus astrologischen Charakter annahm, hat J. nachgewiesen, daß es sich in den schöpferischen Zeiten (bis 3000 v. Chr.) vielmehr um ein schauendes Wissen (Gnosis) handelt, das im Himmel das Bilderbuch sah und nicht zunächst das Rechenbuch. Die edle sumerische Astrosophie ist die Mutter der rechnenden ¶ Astrologie, wie die Astrologie die Mutter der Astronomie der Griechen gewesen ist.

Einen besonderen Streitpunkt bildete die Frage nach dem Alter der babylonischen Astronomie, insbesondere die Frage, ob die Sumerer-Babylonier das Vorrücken des Frühlingspunktes der Sonne (Präzession) gekannt haben. Das Schlußwort hat vorläufig wenigstens der Baseler Astronom M. Knapp in seiner Antiskia (1927) gesprochen: „Wir können aus der ganzen Diskussion nur den einen Punkt als für uns markant festhalten und als entscheidend werten, daß der mittlere Jahresanfang in Babylon sich um 500 v. Chr. nach dem Stern α Arietis, um 2000 v. Chr. aber nach α, nach späterer Korrektur nach η Tauri richtete, also nach Alkyone in den Plejaden, die ja auch andernorts den Ausgangspunkt von Zählung und Teilung bildeten (Indien, China, Arabien). Uns scheint dieser eine Punkt so fundamental, daß alle andern widersprechend scheinenden dagegen für uns zurücktreten müssen. Der Wechsel dieses Ausgangspunktes spricht eben für die bewußte Aenderung des Rechensystems, und das genügt vorerst völlig." — ¶ Weltanschauung, altorientalische.

Der mit dem babylonischen ¶ Gilgamesch-Epos zusammenhängende „Panbabylonismus" Peter ¶ Jensens berührt sich mit dem älteren P. lediglich insofern, als er die gleichen von Sumer-Babylonien ausgehenden Beziehungen in weit voneinander liegenden Sagen- und Legendenstoffen auch seinerseits nachzuweisen versucht.

Hugo Winckler: Babylonische Geisteskultur, 1907; — Im Kampf um den Alten Orient, Wehr- und Streitschriften (hrsg. von H. Winckler und A. Jeremias) I. Alfr. Jeremias: Die Panbabylonisten, (1907) 1907²; II. H. Winckler: Die jüngsten Kämpfer wider den P., 1907; III. A. Jeremias: Das Alter der babylonischen Astronomie, 1909² (gegen F. X. Kugler: Auf den Trümmern des P., Anthropos 1909); IV. E. F. Weidner: Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie, 1914

(gegen F. X. Kugler: Im Bannkreis Babels, 1910)). — Gesamtdarstellung von Alfr. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, (1913) 1929²; — Derſ.: Die außerbiblische Erlösererwartung, 1927. — Für die theologische Forschung vgl. A. Jeremias: Das AT im Lichte des alten Orients, (1904) 1930⁴; — Derſ.: Die Bedeutung des Mythos für die Dogmatik (Festschrift für Ihmels, 1928); — Derſ.: Die Bedeutung des Mythos für das apostolische Glaubensbekenntnis (Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart V), 1930. **Alfred Jeremias.**

Panentheismus. Trotz des Anklangs in der Benennung ist der P. nicht eine Erscheinungsform des Pantheismus (¶ Pantheismus: II, 1 b). Er ist vielmehr lediglich eine bestimmte philosophische Ausgestaltung gerade des theistischen Gottesgedankens (¶ Theismus). Gott ist ihm das allumfassende Bewußtsein; alles Weltgegebene als einzelne Bewußtseinsregung in ihm befaßt. — K. Chr. Fr. ¶ Krause, ¶ Fechner, ¶ Lotze, ¶ Paulsen. **Steinmann.**

Panisbriefe (Brotbriefe) waren urkundliche Anweisungen der Könige an Stifte und Klöster oder ähnliche Anstalten zugunsten von Laienpersonen (Panisten, Brötlinge, Brotgesinnte u. ä.), denen damit der dauernde Lebensunterhalt („Nahrung und Notdurft") gewährt werden mußte. Man sprach in diesem Sinne von Laien(herren)pfründen. Sie erscheinen, obwohl tatsächlich sicher älter, seit dem 14. Jhd. in allen Ländern Europas und gehen offenbar auf das Atzungsrecht der Könige bei ihren an kirchliche Institute verliehenen Eigengütern zurück. Jeder König konnte bei jeder der Anstalten sein Recht P. auszustellen nur einmal geltend machen. In Deutschland kam es dem Kaiser (auch der Kaiserin) an reichsunmittelbaren Anstalten ohne weiteres, an reichsmittelbaren nur auf Grund besonderen Herkommens zu. Die P. spielten noch zu Ende des alten Reichs (Wahlkapitulation Leopolds II 1790) eine Rolle, gingen aber mit diesem ein; zum letztenmal berührt sie der Reichsdeputationshauptschluß 1803 in § 58.

J. H. Zedler: Universal-Lexikon 26, 1740, S. 558; — RE³ XIV, S. 625 f; — KL² IX, Sp. 1331 f; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte, 1913², S. 54; — H. Breßlau: Urkundenlehre I, 1912², S. 70 f; — H. Bauer: Recht der ersten Bitte, 1919, S. 6 f. **Koeniger.**

Pank, Oskar (1838—1928), evg. Theologe, * in Leuthen (Niederlausitz), 1861 Pfarrer in Schorbus bei Kottbus, 1868 in Berlin (Golgathakirche, Philippus-Apostelkirche und Dreifaltigkeitskirche), dabei Superintendent der Diözese Friedrich-Werder II, 1882—1912 in Leipzig, erst Nachfolger ¶ Ahlfelds an St. Nicolai, seit 1884 an St. Thomas und Stadtsuperintendent. P. war eine geistvolle und formgewandte führende Persönlichkeit auf dem Gebiet der evg. Kanzelrede, mit besonders starkem Eindruck auf die Gebildeten. Seine theologische Haltung war bewußt lutherisch, aber ohne konfessionelle Enge und Schroffheit. Als Vorsitzender des Zentralvorstandes des ¶ Gustav-Adolf-Vereins (Nachfolger ¶ Frickes) hat er am Ausbau kirchlichen Lebens geschickt und erfolgreich mitgearbeitet.

Vf. u. a.: Das zeitliche Leben im Lichte des ewigen Worts (Predigten), (1888) 1905¹²; Das Evangelium Matthäi in Predigten und Homilien ausgelegt, (1889) 1903⁴; Gustav-Adolf-Vereins-Eröffnungsansprachen in Köln, Kassel, Hamburg, Heidelberg, 1901—04. **Ückeley.**

Pankhurst, Christabel, eine führende Persönlichkeit in christlichen Kreisen Englands, * 1880 in Manchester, 1903 Mitbegründerin und -leiterin der „Women's Social and Political Union", kam als Agitatorin für das Frauenwahlrecht öfter ins Gefängnis, erklärte aber 1914 der Regierung bei Ausbruch des Weltkriegs den Waffenstillstand, um Kriegsdienst zu tun. Der Krieg und die industrielle Not Englands in der Nachkriegszeit — als das partielle Frauenwahlrecht gewährt war — zerbrachen C. P.s Ideale und ihre Hoffnung, daß Englands soziale Rettung von den Frauen kommen werde. Durch das Studium der Bibel erlebte sie dann eine tiefe Sinnesänderung. Seitdem arbeitet sie, rednerisch eine hochbegabte Frau, in der Bewegung zur Verkündigung der leiblichen und sichtbaren Wiederkunft Christi.

Vf. u. a.: The Lord Cometh, 1923; Pressing Problems of the Closing Age, 1924; The World's Unrest, 1926; Seeing is Believing, 1928. — Vgl. Emmeline P. (C. P.s Mutter): My Own Story, 1914; — E. Sylvia P. (C. P.s Schwester): The Suffragette. History of the Womens' Militant Suffrage Movement 1905—10, 1911. **Eoll.**

Pankratius, der Heilige, wurde nach verschieden überlieferter Legende unter Diokletian oder schon unter Valerian, erst 14jährig, in Rom enthauptet. Um 500 ließ Papst Symmachus über seinem Grab eine Basilika errichten; sein Kult kam bald auch nach Frankreich (vgl. Gregor von Tours' Gloria martyr. I, 39), Deutschland, Spanien und anderen Ländern. P.s Heiligentag (12. Mai) fällt in die Zeit, da kalte Frühlingsnächte nicht selten Schaden anrichten; er wurde daher mit den Tagesheiligen des 11. und 13. Mai, Mamertus (Bischof von Vienne 463—75; AS II, S. 629 ff) und ¶ Servatius zu den Eismännern oder Eisheiligen („Gestrenge Herrn"), die auch heute noch im Volksleben eine bedeutsame Rolle spielen; in manchen Gegenden werden Bonifatius (Märtyrer in Tarsus um 306; AS III, S. 288 ff) und die „kalte Sophie" (14. und 15. Mai) noch zu den Eisheiligen gerechnet. Gelegentlich wurde P. auch in die ¶ Nothelfer-Gruppe aufgenommen.

Die verschiedenen Versionen der Passio in AnBoll II, 1883, S. 289 ff; X, 1891, S. 53 ff; — Franchi de Cavalieri in: Studi e testi 19, 1908, S. 75 ff. 109 ff; — Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes 141, 1902, S. 16 ff (vgl. dazu AnBoll 23, 1904, S. 93 ff). **Rühle.**

Panlogismus. Dem P. gilt die Gesamtwirklichkeit als ein von seiner letzten Tiefe her logisch-vernünftiger und darum wie eine richtig vollzogene Denkoperation logisch durchschaubarer Zusammenhang. Mit dieser dogmatischen These schreitet er über die bloße Forderung hinaus, das Wirkliche soweit irgendmöglich rational zu erfassen. Er scheitert an der ¶ Kontingenz, an den dualistischen Zügen der Wirklichkeit (¶ Dualismus) — vornehmlich der Realität des Bösen — und einem vertieften Verständnis des Geistigen (¶ Intellektualismus). **Steinmann.**

Panselinos, Manuel (11. oder 12. Jhd.), * in Thessalonich, meist auf dem Athos tätig, „der Raffael des Ostens", der bedeutendste und bekannteste Maler der byzantinischen Kunst. Der Name P. (= der Mondhelle) war wahrscheinlich ein Beiname, den ihm seine leuchtenden Farben verschafften. In ihm erreichte die byzantinische Farbentechnik ihren Höhepunkt. Seine Kunst veranlaßte den Mönch Dionysios zur Abfassung des „Malerbuches vom Berge Athos" (s. Lit.), das 1839 entdeckt wurde und Farbenrezepte von P. enthält. Werke P.s schmücken verschiedene Athosklöster.

C. Schnaase: Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter III, 1869, S. 286 ff; — Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς, das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, übersetzt von God. Schäfer, 1855; — H. Brockhaus: Die Kunst in den Athosklöstern, 1891; — W. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 1122. † **Schwarzlose.**

Pantaenus († kurz vor 200), anfangs Stoiker, vielleicht aus Sizilien stammend (Clemens Alex. nennt ihn „sizilianische Biene"), nach längeren Missionsreisen, die ihn bis nach „Indien" (Südarabien) führten, erfolgreicher Leiter der alexandrinischen Katechetenschule (seit etwa 180; ¶ Alexandrinische Theologie, 3). Schriften hat er nicht hinterlassen; aber auf die Theologie des ¶ Clemens von Alexandria stärksten Einfluß ausgeübt.

Routh: Reliquiae sacrae I², 1846, S. 373 ff; — A. Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur I, 1893, S. 291 ff; — RE³ XIV, S. 626 f; — KL² IX, Sp. 1332 ff; — DchrB IV, S. 101 ff; — Th. Zahn: Forschungen zur Geschichte des nt.lichen Kanons III, 1884, S. 156 ff; — E. C. Richardson: The Ante-Nicene Fathers, 1887, S. 115 f (mit Literatur); — Bardenhewer II, 1914², S. 37 ff; — W. Bousset: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915, S. 190 ff; — H. R. Reitz: Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen, Diss. Bonn 1916, S. 98 ff. — Vgl. auch die Monographien über ¶ Clemens von Alexandria. **W. Völker.**

Pantaleon, der Heilige, nach der Legende Leibarzt des Kaisers Maximian in Nikomedien, der nach seiner Bekehrung zum Christentum sein Vermögen verteilte und mit seiner Heilkunst vor allem den Armen und Verlassenen half. In der Diokletianischen Verfolgung enthauptet, ist sein Kult schon seit dem Ende des 4. Jhd.s nachweisbar. Im Mittelalter wurde P. als Patron der Aerzte und Ammen und als Schutzheiliger gegen Krankheiten in die ¶ Nothelfer-Gruppe aufgenommen; dem kath. Landvolk gilt er heute vor allem als Viehpatron. Fest: 27. oder 28. Juli.

Die historisch wertlosen Viten in AS Julii VI, S. 397 ff. — Vgl. Chevalier: Bio-Bibliographia I², Nr. 3488; — KHL II, Sp. 1309. **Rühle.**

Pantheismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Philosophisch.

Pantheismus: I. Religionsgeschichtlich.

1. Unter P. verstehen wir diejenige Weltanschauung, welche die Identität des Alls mit der Gottheit behauptet. In pantheistischer Religion steht also nicht, wie im ¶ Theismus, der Mensch als Ich einem Du gegenüber; ebensowenig wird, wie im ¶ Deismus, die Welt Gott als ihrem Verursacher gegenübergestellt. Es gibt überhaupt kein Gegenüber mehr, höchstens kann von einem Verhältnis zwischen Teil und Ganzem die Rede sein. — Der Ausdruck P. ist gebräuchlich seit ¶ Toland (1705).

2. Pantheistische Religion kann unter verschiedenen Bedingungen erwachsen. Eine allgemeine Bedingung wäre a) das primitive Denken (¶ Primitive Religion), das keine festen Grenzen zwischen Objekt und Subjekt kennt, sondern dem unter Umständen alles in alles übergehen und mit allem eins sein kann. Auf das „unter Umständen" soll aber ein starker Nachdruck gelegt werden, denn das primitive Denken ist nicht monistisch; alles kann zwar alles sein, alles ist aber nicht ein und dasselbe. Das theoretische Interesse hat überhaupt noch nicht eingesetzt. Dasselbe ist aber im P. geradezu vorherrschend. Das ist b) die zweite allgemeine Bedingung: Das primitive Denken als solches hat aufgehört. Man findet Gott nicht mehr von Fall zu Fall, sondern kennt eine „Welt", die eine einheitliche Größe ist und jetzt, nicht mehr gelegentlich, sondern ein für allemal in ein Verhältnis zu Gott gebracht werden soll. Man zieht die Mächte (¶ Präanimismus, ¶ Animatismus), welche der Primitive im Leben fand, zusammen zu einer allumfassenden Macht (¶ Monismus). Damit geht eine Abwendung von der ¶ Magie Hand in Hand, die ja die einzelnen Mächte oder mächtigen Dinge zu bemeistern sucht. c) Eine dritte Bedingung ist historischer Art: die Götter müssen eins geworden sein, ehe Gott und Welt zusammenfallen können. Diese Entwicklung vollzieht sich in den meisten polytheistischen Religionen durch den sogenannten ¶ Synkretismus. Dieser ist nämlich nicht nur eine Erscheinung im ¶ Hellenismus, die das Ineinsfließen verschiedener Religionen bedeutete, sondern schon viel früher in den meisten polytheistischen Religionen; die Lokalkulte und einzelnen Mythen der Götter werden z. B. in ¶ Aegypten und in der ¶ Griechischen Religion immer mehr auf wenige große Göttergestalten konzentriert, die kleinen beraubt zugunsten der großen, zwei oder mehr große durch Verbindung ihrer Namen zu einem Namen umgeschaffen, schließlich alle Götter als Offenbarungen oder Formen des Einen Wesens aufgefaßt (¶ Monotheismus: I, 2). Voraussetzung des P. ist somit auch der Zusammenbruch des Polytheismus.

3. In der Hauptsache lassen sich zwei Arten des P. unterscheiden: a) Die Grenze zwischen Ich und Gott fällt fort. Die „Welt", das All ist dann auf seiten Gottes zu suchen. Das gewaltigste Beispiel dieses P. finden wir in Indien (¶ Vedische und brahmanische Religion). Die Sehnsucht nach Einheit im Vielerlei dieser Welt hat hier geführt zu einer Identifizierung der in eins zusammengefaßten Mächte dieser Welt und einschließlich der Gottheit oder Gottheiten, mit der Ich-Kraft (¶ Atman). Höchste Stufe der heilbringenden Einsicht ist die Erkenntnis, daß dort und hier dasselbe ist. Man ist versucht, diese Weltanschauung, in der nicht Gott, sondern das göttliche Ich mit der Welt zusammenfällt, als eine Riesenform der ¶ Mystik zu betrachten, anstatt sie zu dem eigentlichen P. zu rechnen. Allerdings handelt es sich um Mystik, aber dennoch auch um P. Denn Ich-Kraft und Welt-Kraft sind beide Gott im pantheistischen Sinne und ihre Vereinigung gewissermaßen noch eine Steigerung des P.: das Göttliche wohnt durch alle Weltweiten allen Wesen inne (Oldenberg), Atman ist in den Dingen wie Salz im Wasser. — Ansätze zu einem solchen mystischen P. finden wir auch in andern Religionen, wenn auch in primitiver Form. Die Identifikation von Mensch und Gott im alten ¶ Aegypten hat zwar keine Spekulation über die Welt zur Voraussetzung, will doch aber den (verstorbenen) Menschen aus seiner Isolierung in den allbeherrschenden Kreis des Göttlichen ziehen; kraft magischer Riten (auch in Indien hat die pantheistische Spekulation mit den magischen Opferriten angefangen!) wird er in allen seinen Gliedern zu Gott gemacht: „Es ist kein Glied an mir, das Gottes leer wäre", sagt ein Totenbuchtext. — b) Die Grenze zwischen Welt bzw. Natur und Gott fällt fort. Das klassische Beispiel bietet die ¶ Griechische Religion, wie sie sich in der Spekulation von den Vorsokratikern zur ¶ Stoa entwickelt hat. Hier wurde von altersher die eine ἀρχή gesucht, das göttliche Prinzip, das die Einheit sowohl wie die Kraft der Welt bilden sollte; hier wurden die berühmten Worte geprägt des Hen kai Pan, des „All und Einen", daß „Alles Eins" ist, daß „Alles der Götter voll" ist, der Spruch des Heraklit: „Gott ist Tag und Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Ueberfluß und Hunger", und der orphische Vers: „Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, Zeus ists, aus dem alles hervorging." — Wird bei der Ineinssetzung von Gott und Welt die letztere betont und Gott gleichsam in der Welt aufgehoben, so kann der P. in Naturalismus,

sogar in ¶ Materialismus umschlagen, wie das denn auch schon im Brahmanismus geschehen ist. Geht im Gegenteil die Welt in Gott auf, so führt das letzten Endes zum Akosmismus. Wichtiger aber als diese Einseitigkeiten ist die verschiedene Wertung der Welt, welche mit dem P. zusammengehen kann. Es gibt einen weltfrohen Immanentismus, dem das göttliche Eine offen und erfreulich zugänglich ist. Ihn repräsentiert in der Neuzeit die von Giordano ¶ Bruno ausgehende religiös-philosophische Geistesströmung (¶ Pantheismus: II, 1 b). Daneben existiert auch ein pessimistischer P., dem das eine Wesen der Welt transzendent, nicht zugänglich, sondern verborgen ist. Die indische Spekulation und der ¶ Neuplatonismus sind die großen Beispiele.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der P. ein Versuch ist, das Leben in eine einzige Fläche zu legen und dennoch seine Heiligkeit ihm nicht zu nehmen.

Chantᵉ I, S. 77 ff; — ERE IX, S. 609 ff; — G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925, S. 154 ff; — REᵃ XIV, S. 627 ff; — RGG¹ IV, Sp. 1120 ff. **van der Leeuw.**

Pantheismus: II. Philosophisch.

1. a. Wesensbestimmung, b. Erscheinungsformen des P.; — 2. Ist P. Weltanschauung oder Religion?; — 3. Kritische Bewertung des P.; — 4. Christentum und P.

1. a. Unter den mancherlei Erscheinungen, die man unter der Bezeichnung P. zusammenfaßt, sind auch solche, deren tatsächlicher Gesamtzuschnitt Momente enthält, die mit der in dem Worte P. angedeuteten unmittelbaren Hineinbeziehung des Göttlichen in das Weltgegebene in Spannung stehen. Um das charakteristisch Gemeinsame alles als P. Bezeichneten zu erfassen, empfiehlt es sich darum nicht, der in dem Wort P. liegenden Wegweisung unmittelbar zu folgen; das gemeinsam Besondere der in sich differenzierenden Erscheinungsformen wird am besten verdeutlicht durch eine Gegenüberstellung mit theistischer Anschauung und Frömmigkeit (¶ Theismus). Dort ist Gott in der vorstellungsmäßigen Erfassung und praktischen Bezogenheit der Welt wie dem Menschen gegenüber in klarer Bestimmtheit ein für sich bestehendes, auf Welt und Menschen bezogenes und mit bestimmtem Anspruch herantretendes „Ich"; hier das Göttliche unpersönliches Sein oder Leben. Es wirkt nicht an der Welt und fordert nicht; vielmehr besteht die Tendenz, es unmittelbar in die Welt und den Menschen hineinzuziehen, sei es nun unmittelbar als das alldurchwirkende Leben selbst, sei es als der Welt und des Menschen tiefster Wesensgrund. Hier herrscht nicht eine Praxis der sittlichen Hingabe des Ich an ein Du, sondern es ist ein erhebendes Sicheingebettetwissen und Sichverlieren des Teiles im Ganzen.

1. b. Innerhalb dieses Gemeinsamen bestehen weitgehende Unterschiede in der Art der Inbeziehungsetzung des Göttlichen zur Welt, in der beherrschenden Stimmung, in der Vorstellung vom Göttlichen selber. Auf der einen Seite steht ein P. restloser Immanenzierung (¶ Immanenz und Transzendenz), der das göttliche Alleben unmittelbar in allem Einzelnen der Wirklichkeit ergreift, ein P. von durchaus weltzugewandter und weltfroher Art: Giordano ¶ Bruno; der Monismus z. B. ¶ Häckels. — Auf der andern Seite ein weltflüchtiger P. Hier tritt das Göttlich-Eine in seinem ewigen Sein für sich in Gegensatz zum Weltwerden und zur Weltvielheit, und diese Entgegensetzung zur Welt widersetzt sich der unmittelbaren Ineinssetzung mit ihr. Das Göttliche zieht sich vielmehr zurück in die letzte, verborgene Tiefe der Welt oder gar aus der Welt heraus in die innerste Seelentiefe, und nur durch ein Sichlösen des Menschen vom unmittelbar Gegebenen kann es gefunden werden. Gefunden wird es aber auch hier durch Innenkehr, nicht wie auf dem Boden des Theismus in einem klaren Beziehungsverhältnis (¶ Vedische und brahmanische Religion; ¶ Plotin, ¶ Mystik); das Weltgegensätzliche bleibt paradoxerweise doch zugleich ein zum mindesten im tiefsten Seelenkern Weltimmanentes.

Das Sichverlieren des Teiles im Ganzen wird in beiden Formen der pantheistischen Lebensstimmung als Erhöhung des Seins empfunden. Doch bedeutet das in dem einen Fall ein Sicherweitern in die Lebensfülle des Alllebens, in dem andern ein erlöstes Eingehen aus der Weltfremde in die Heimat des eigentlichen eigenen Seins. — In der Mitte zwischen dem Diesseits-P. der Lebensfülle unmittelbar des Alllebens selber und dem P. der Weltflucht steht ein P., der im Unterschied vom unmittelbaren Diesseits-P. über das unmittelbar Gegebene zurückgreifend hinter und in allem Wirklichen ein göttliches Letztes verehrt, ohne sich aber deshalb, es der Welt entgegensetzend, von dieser abzuwenden, der vielmehr gerade den Weltoffenbarungen dieses letzten Geheimnisses weltoffen zugewendet ist. Dabei kann bald die Weltzugewandtheit, bald die Letztbezogenheit auf das überweltlich-innerweltliche Eine stärker hervorklingen (¶ Goethe, ¶ Schleiermachers Reden, ¶ Spinoza; ¶ Klassizismus, 1. 2). — Während der streng weltabgekehrte P. Indiens von Sinn und Zweck innerhalb des Weltzusammenhangs wie des Weltvorhandenseins überhaupt (¶ Weltzweck, ¶ Teleologie) nichts zu sagen weiß, ist der weltzugewandte P. entweder — als ästhetischer P. — eingestellt auf die in sich sinnvoll ruhende Fülle der vorhandenen Gestaltungen: ¶ Goethe, ein Einschlag davon selbst bei ¶ Plotin; oder umfaßt den Gedanken eines zielvollen Weltfortschrittes: ¶ Hegel (als vernunftbegründeten), ¶ Häckel (als naturhaftzwanghaften); in eigenartiger Fassung als Gesamtwiederaufhebung des leidvollen Weltdaseins bei Ed. von ¶ Hartmann.

Als Verschiedenheiten in der Vorstellung vom pantheistisch gefaßten Göttlichen selber wären zu nennen: neben seiner unmittelbaren Gleichsetzung mit dem Alleben die auch lediglich naturmachthafte, aber im Unterschied hiervon durchaus negative Fassung des Weltgrundes als vernunftlosen blinden Triebs bei ¶ Schopenhauer — sofern hier überhaupt noch von einem Göttlichen geredet werden kann —, als instinkthafter Intelligenz im ¶ Unbewußten ¶ Hartmanns, als Vernunft bei ¶ Hegel; oder der göttliche Weltgrund wird über alle uns von der Welt her bekannten Bestimmtheiten hinausgerückt: ¶ Vedische und brahmanische Religion, ¶ Plotin, ¶ Spinoza, ¶ Schelling; die Idee des ¶ Absoluten. — Ueber den ¶ Panentheismus und ¶ Theopanismus vgl. die Sonderartikel.

2. Daß es sich beim P. um eine besondere Frömmigkeitsform handle, ist von zwei Seiten aus bestritten. ¶ Schleiermacher sah im P. lediglich eine besondere Denkform zur vorstellungsmäßigen Erfassung der Gottheit, die sich mit allerlei Frommsein vertrage. Andere verweisen den P. als bloßes Produkt philosophischen Denkens ganz aus dem Gebiete der Religion hinaus. Beide Auffassungen sind unzutreffend. Die Schleiermachersche, sofern der panth. Gottesgedanke seine besondere religiöse Inhaltlichkeit und eine ihm charakteristische besondere Art

der religiösen Bezogenheit besitzt und sich mit beiden von allem theistischen Glauben deutlich abhebt (¶ Theismus). Und was die andere These betrifft, so gibt es zwar wohl P. lediglich der Weltanschauung, wie z. B. bei ¶ Schopenhauer. Man kann auch wohl sagen, daß der ausgesprochene Diesseits-P., dem alle Transzendenzbeziehung fehlt, nicht Religion sei, sondern vielmehr weltanschaulicher Religionsersatz. Zum mindesten Weltanschauung mit religiösem Stimmungseinschlag haben wir dagegen schon überall dort, wo im Ganzen der Welt ein dahinter verborgenes Transzendentes verehrt wird, und ohne Zweifel echte Religion, wo sich die Praxis über alle Diesseitigkeit menschlicher Wünsche dem jenseitigen Gottesleben entgegenstreckt. Es geht auch nicht an, den P., ähnlich wie den ¶ Deismus, lediglich für eine gedanklich-aufgeklärte Abblassung wurzelechter Religion zu erklären. Dafür ist das auf dem Boden panth. Vorstellung erwachsende religiöse Verhalten viel zu sehr von besonderer Art und eigener lebendiger Kraft, wohl nicht geeignet, konkrete Sonderreligion zu erzeugen, doch aber vorhandene Religion auf das stärkste umgestaltend zu durchdringen.

3. In der Stufenfolge der Vorstellungen von der Gottheit (¶ Gottesglaube) steht der P. mit dem ¶ Theismus zusammen über allen polytheistischen Gottesgedanken. Während die polytheistischen Einzelgötter in mancherlei Weise in alle Wirrnis des unmittelbaren Daseins verflochten bleiben, erhebt sich auch der panth. Weltgrund — wenigstens in seiner transzendenten Fassung — entscheidend darüber hinaus. Ein Aehnliches gilt von der religiösen Praxis des P. Die religiöse Praxis des Polytheismus erniedrigt die Götter immer wieder zu Dienern der menschlichen Diesseitswünsche; auf dem Boden des panth. Glaubens erhebt sich der Mensch gerade über alle Diesseitigkeit seiner Wünsche zum jenseitigen Gottesleben. Besteht die Bedeutung der Religion für das geistige Leben gerade auch darin, daß sie aus aller Verendlichung immer wieder energisch hinausweist, dann wird der panth. Frömmigkeit ein nicht geringer religiöser Wert beizumessen sein. Auch das ist gewiß nicht gering anzuschlagen, daß der P. eine Art Radikalkur gegen allen herabziehenden ¶ Anthropomorphismus auf dem Boden der Religion bedeutet. — Wenn aber das völlige Vermeiden der Persönlichkeitsfassung Gottes und daneben die Ueberwindung des bloßen Nebeneinander von Gott und Welt durch ein volles Ernstmachen mit dem Immanenzgedanken als ein Hauptvorzug der panth. Gottesvorstellung gegenüber der theistischen gerühmt wird, so ist dagegen zu bemerken: die radikale Immanenzierung Gottes, wie sie der Diesseitigkeits-P. vollzieht, ist gleichbedeutend mit seiner Aufhebung, während der mehr oder weniger im Transzendenten gehaltene göttliche Weltgrund, aus der Weltfülle gelöst, in eine leere Transzendenz verschwimmt; und in beiden Fällen findet der geisteingestellte Mensch, besonders bei seinem Ringen in der Welt, nicht den Rückhalt einer selber klar im Geisttum stehenden, weltüberlegenen und zugleich auch weltmächtigen letzten Instanz. Das bietet ihm gerade das nicht in die Welt hinein sich verlierende Gottes„Ich" des theistischen Glaubens; und auf dieses eindrücklich hinzuweisen, nicht aber es mythologisierend zu beschreiben, ist der wahre Sinn der theistischen „Anthropomorphismen".

4. Die Frage, ob die christliche Frömmigkeit einen panth. Einschlag verträgt, muß verneint werden. ¶ Theismus und P. schließen sich aus. Die Frage kann mit einigem scheinbaren Recht nur gestellt werden, wenn man dabei eine Ueberwindung des anschaulich räumlichen Nebeneinander von Gott und Welt durch eine stärkere Betonung des Immanenzgedankens im Auge hat, sowie eine stärkere Befreiung des Gottesgedankens vom Anthropomorphen. In beider Hinsicht aber bedarf der christliche Gottesglaube keiner Anleihen beim P. — Zur Geschichte des P. im Christentum ¶ Mystik: V. VI.

RE³ XIV, S. 627 ff. — Vgl. auch die religionsphilosophischen Gesamtdarstellungen, z. B. von H. ¶ Siebeck, R. ¶ Eucken, ¶ Hnr. ¶ Scholz, ¶ R. Jelke. **Steinmann.**

Pantheon, vielmehr Pantheion (Πάνθειον), ist die Gesamtheit aller Götter, ein in spätHellenistischer Zeit aufgekommener, philosophisch getönter Ausdruck für die ältere Formel θεοὶ πάντες καὶ πᾶσαι, zu dieser sich verhaltend wie τὸ θεῖον zu οἱ θεοί; insbesondere Name des von M. Vipsanius Agrippa 25 v. Chr. erbauten, in seinen wesentlichen Teilen erhaltenen großen Rundtempels auf dem campus Martius in Rom, der hauptsächlich dem Kult der göttlichen Ahnherren der gens Julia, Mars und Venus diente und „allen Göttern" geweiht wurde, nachdem Kaiser Augustus die Annahme der Weihung abgelehnt hatte. Der von Cassius Dio LIII, 27, 2 geäußerte Gedanke, daß die Kuppelform eine Nachbildung des Himmelsgewölbes sein solle und mit dem Namen P. zusammenhänge, dürfte richtig sein.

G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912², S. 77 f; — H. Jordan-Chr. Hülsen: Topographie der Stadt Rom im Altertum I, 3, 1907, S. 581 ff. **Ziegler.**

Papa (lateinisch auch pater; griechisch πάππας), d. h. Vater, wurde ursprünglich allgemein als ehrerbietige Anrede an den Bischof und den Klerus überhaupt gebraucht und ist in den orientalischen Kirchen noch heute als Titel aller, namentlich der höheren Geistlichen üblich. In der lateinischen christlichen Literatur erscheint das Wort zuerst zu Beginn des 3. Jhd.s. Der erste römische Bischof, auf den es — in einer Inschrift — angewendet wird, ist ¶ Marcellinus († 304); doch dient es daneben weiter zur Bezeichnung auch anderer Bischöfe, ist also noch keine feste Titulatur. Zu einer solchen wird es erst seit Beginn des 6. Jhd.s, indem sich nun die schon vorher bei einzelnen Schriftstellern zu beobachtende Verengerung des Gebrauchs, die das Wort für die Bezeichnung des römischen Bischofs als des Oberhauptes der Kirche reserviert, allmählich fast allgemein durchsetzt. Dagegen beschränkt sich nunmehr bei den Bischöfen und andern Geistlichen die Anrede als pater in der Regel auf die liturgischen Funktionen (Messe, Sündenbekenntnis u. dgl.). Parallelen hat diese Verwendung des Vaternamens zur Bezeichnung der Bischöfe und besonders des obersten Bischofs in den ¶ Attis-Mysterien und der ¶ Mithras-Religion.

KL² IX, Sp. 1597; — E. v. Dobschütz: Das Decretum Gelasianum, 1912, S. 226 ff; — P. Batiffol in: Rivista di archeologia christiana II, 1925, S. 99 ff. **Baethgen.**

Papa angelico, ein im Mittelalter erwarteter und angeblich prophetisch angekündigter Idealpapst, der, wie man hoffte, die Kirche in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellen würde. Entstanden ist diese Erwartung in Italien, wo auch politische Hoffnungen damit verbunden wurden. Sie ist ein Gegenstück zu der Sage vom Kaiser Friedrich, mit der sie in Deutschland später in Verbindung gebracht wurde. Vertreten wurde sie von den Anhängern des ¶ Joachim von Flore, von Fra Dolcino, dem Neustifter der Apostelbrüder (¶ Apostoliker, 3), von Cola di ¶ Rienzi, von dem Franziskaner Johannes von Roquetaillade († 1362)

und von dem Einsiedler Telesphorus von Cosenza, der 1386 die Weissagung in französisch-nationalem Sinne verwendete, während sein Gegner Gamaleon 1390 die Erneuerung der Kirche von der Eroberung Roms durch den deutschen Kaiser und der Verlegung des Papstsitzes nach Mainz erwartete. Die Erwartung wurde um so ungeduldiger, je mehr das Papsttum entartete. Zu Ende des 15. Jhd.s sah man in ¶ Savonarola den Ersehnten, und noch 1514 gab ein Mönch Theodor in Florenz vor, von einem Engel die Verheißung erhalten zu haben, daß er der Verheißene sei.

KL² IX, Sp. 1368 ff; — J. v. Döllinger im Historischen Taschenbuch 1871, S. 315 ff, und in seinen Kleineren Schriften, hrsg. von Reusch, 1890, S. 509 ff; — Kl. Löffler: Der Engelpapst (in: Festschrift zum 350jährigen Jubiläum des Gymnasiums zu Heiligenstadt, 1925, S. 21 ff). **Löffler.**

Papadopoulos, Chrysostomos, neugriechischer Kirchenhistoriker. * 1868 zu Madytos in Thrazien, wurde P. 1895 Professor der theologischen Schule des Kreuzes in Jerusalem; 1899 Direktor derselben; 1900 zum Priester geweiht, war P. dann Vorsteher einer der größten Kirchengemeinden zu Alexandria und wurde 1911 Direktor des Rizarionseminars zu Athen; seit 1914 zugleich ord. Professor der Kirchengeschichte in der theologischen Fakultät der Universität Athen; 1923 Erzbischof von Athen.

P.s zahlreiche Werke und Studien beziehen sich zum Teil auf die allgemeine, größtenteils aber auf die orientalische Kirchengeschichte, deren Erforschung ihm viel verdankt. Genannt seien: Die Kirche von Jerusalem während der letzten vier Jahrhunderte, Athen 1900; Kirchengeschichte Jerusalems, Jerusalem 1910; Die Bistümer von Cypern, Athen 1919; Kirchengeschichte Griechenlands Bd. I, Athen 1920; Geschichte des Rizarion Seminars, Athen 1919; Kirchengeschichte Athens, Athen 1928. — P. ist einer der Hauptmitarbeiter und auch Gründer der theologischen Zeitschriften „Nea Sion", Jerusalem; „Theologia", Athen; „Ekkl. Pharos" und „Pantainos", Alexandrien; „Kene Didache", „Ekklesiastikos Kerix" und „Anaplasis", Athen. — Ueber P. vgl. Biographien lebender Professoren der Universität Athen, 1920. **Alivisatos.**

Papadopoulos Kerameus, Athanasius (1856 bis 1912), griechischer Paläograph und Geschichtsforscher, * zu Drakia in Thessalien; nach gelehrter bibliothekarischer Tätigkeit in Smyrna (1873—79), Konstantinopel (1881—87), Jerusalem (1887—89) seit 1892 Privatdozent des Neugriechischen an der Petersburger Universität, seit 1904 auch Abteilungsdirektor der dortigen kaiserl. Bibliothek. Man verdankt ihm die Entdeckung zahlreicher Handschriften.

Außer zahlreichen Handschriftenkatalogen und Zeitschriftenaufsätzen vf. P. u. a. Jerusalemische Bibliothek, 4 Bde., 1891—99; Analekta Hierosolymitikes Stachyologias, 5 Bde., 1891—98; Photiaka, 1897; Photios, 1899; Monumenta graeca et latina ad historiam Photii pertinentia I, 1899; II, 1903; Ueber die Jakobusliturgie, 1901; Sammlung palästinensischer und syrischer Hagiographie, 1908; Varia sacra graeca, 1909 (Texte aus dem 4.—15. Jhd.). — Ueber P. vgl. Greg. Papamichael: A. P. K. („Ekkl. Pharos" 1913). **Alivisatos.**

Papagiannopoulos, Nicolaus (1859—1926), neugriechischer Theologe, * zu Doliane in Epiros, studierte in Athen, Tübingen, München und Leipzig, 1883 Gymnasialprofessor in Athen, 1894 Professor des Rizarionseminars, das er 1908—11 auch als Direktor leitete, seit 1907 ord. Professor des Hebräischen und des AT.s an der theologischen Fakultät der Universität Athen.

Vf. u. a. (griechisch): Erklärung Habakuks, 1894; Ueber den Tempel Jerusalems, 1894; Hebräische Grammatik, Leipzig 1912. — Ueber P. vgl. Biographien lebender Professoren der Universität Athen, 1920. **Alivisatos.**

Papamichael, Gregorios, neugriechischer Theologe, * 1874 zu Ippion auf Lesbos, 1905 Professor der theologischen Schule des Kreuzes in Jerusalem, 1907—18 Leiter der theologischen Zeitschriften „Ekkl. Pharos" und „Pantainos" in Alexandrien, 1918 ord. Professor für Apologetik an der theologischen Fakultät der Universität Athen und auch Professor des Rizarionseminars.

Vf. u. a. (griechisch): Sozialismus und Christentum, 1910; Buddhismus und Christentum, 1911; Der hl. Gregorios Palamas, 1912; Kirche und Theater, 1916; Pontius Pilatus, 1918; Apologetik I, 1928. — P. ist seit 1919 Herausgeber des Kirchenblatts „Ekklesia". — Ueber P. vgl. Biographien lebender Professoren der Universität Athen, 1920. **Alivisatos.**

Papat und Primat, kirchenrechtlich.

Gemäß der Lehre der kath. Kirche ist der P. und Pr. von Christus, deren Stifter und ständigem, unsichtbarem Haupt, eingesetzt worden, indem er den ¶ Petrus als ersten der Apostel und damit als seinen Nachfolger und sichtbaren Stellvertreter bestimmte (¶ Papsttum: I, 1 a). Zur Begründung dieser Lehre dienen außer der Tradition namentlich die Stellen Mtth $16_{16—19}$ (Felsenmann; vgl. 18_{18}; ¶ Kirche: II, 1), Luk 22_{31} f (stärke deine Brüder), Joh $21_{15—17}$ (weide meine Lämmer). Nach dem Vorgang des Florentinums, der 5. Lateransynode und des ¶ Tridentinums (¶ Konzilien, 5) hat zuletzt das ¶ Vatikanum (c. 1—3 sess. 4) die entsprechende Lehre dogmatisch umschrieben (¶ Kirchenverfassung: IV, 5) und der ¶ Codex iuris canonici (c. 109 und 218; 329 und 334) sie rechtlich verankert.

Danach sei dem Apostel Petrus von Christus nicht nur ein Ehrenvorrang (primatus honoris) unter den übrigen Aposteln, sondern ein wirklicher Jurisdiktionsprimat (primatus verae propriaeque iurisdictionis; potestas suprema et plena) d. h. wahrhaft bischöfliche Gewalt über die Gesamtkirche und jeden ihrer Teile in Sachen des Glaubens und der Sitten sowie in allen Angelegenheiten der Disziplin verliehen worden. Diese ¶ Jurisdiktion sei eine ordentliche (ordinaria; mit dem Amt selbst verbunden) und unmittelbare (immediata) sowohl dem Ursprung (nicht delegiert durch Gesamtkirche oder Episkopat) wie der Ausübung nach. In Petrus sei das Amt der obersten Leitung der zeitlich für immer dauernden Kirche eingesetzt, so daß sein Jurisdiktions-Pr. iure divino auf den jeweiligen römischen Bischof als den Nachfolger auf dem von ihm begründeten und wenigstens kurze Zeit besessenen Bischofsstuhl in Rom übergehe. Hierdurch geschah aber der von Christus gesetzten, ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktion der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel kein Eintrag (nicht bloß Vikare oder Mandatare des Papstes). Ob indes der Papst nicht bloß Träger und Inhaber, sondern auch Quelle jeder kirchlichen Jurisdiktionsgewalt (außer der seinen iure divino mit Annahme der Wahl gegebenen) ist oder die Bischöfe ihre Jurisdiktion unmittelbar von Gott haben, darüber streiten sich das strengere und gemäßigtere Papalsystem, für welch beide dogmatische Freiheit besteht; der Codex iuris canonici allerdings spricht für das erste (c. 108 § 2; 109), wobei er den Begriff „kanonische Sendung" im weitesten Sinne gebraucht (¶ Missio canonica).

Als Inhalt des Pr.s nach kath. Auffassung ergibt sich zunächst negativ, daß der Papst in Ausübung seines Amts von jeder irdischen Autorität unabhängig ist und sein muß (Cod. iur. can. c. 218 § 2). Positiv besitzt er danach die oberste Lehrgewalt (¶ Infallibilität), so daß er Glaubensdekrete erlassen, Häresien verwerfen, Sittenanordnungen treffen,

Schriften verurteilen (¶ Index, ¶ Zensur), allgemeine ¶ Konzilien berufen, leiten, schließen und bestätigen, das Missionswesen (¶ Mission: II B,1) beaufsichtigen kann. Ihm kommt ferner die oberste Gesetzgebungsgewalt zu, so daß er, selbst über dem kirchlichen Gesetz stehend, für die gesamte Kirche wie für deren Einzelterritorien Gesetze erlassen, Befehle erteilen, ¶ Privilegien verleihen, ¶ Exemtionen und Dispensen gewähren, ¶ Gewohnheitsrecht zulassen, das kirchliche Recht ändern, aufheben und authentisch erklären, es durchführen und seine Mißachtung mit Strafen ahnden kann. Er hat die oberste ¶ Gerichtsbarkeit für den Rechts- wie Gewissensbereich in Konkurrenz mit jedem anderen kirchlichen Richter, während er selbst keinem menschlichen Richter untersteht (Cod. c. 1597). Er ist oberster Verwalter der kath. Kirche im ganzen wie im einzelnen, des Kultus, des Kirchenvermögens, der kirchlichen Anstalten und Einrichtungen. Endlich stellt er den obersten Repräsentanten der kath. Kirche dar und ist zugleich (seit 1929) Souverän der Città del Vaticano (¶ Italien, 6), übt aktives und passives Gesandtschaftsrecht (¶ Gesandtschaften, ¶ Nuntien), hält Hof (curia Romana) und verfügt über eine Reihe von Hofbeamten geistlichen und weltlichen Standes (familia pontificia; capella pontificia; ¶ Kurie). — Im allgemeinen obliegt ihm bzw. den von ihm beauftragten römischen Behörden die Behandlung der causae maiores (Cod. c. 220; Ausdruck seit ¶ Innozenz I, 404), und es wird zu seinen gunsten ein Vorbehalt gemacht hinsichtlich solcher kirchlicher Rechtshandlungen, die er selbst begann, vollzog oder vollziehen will (¶ Affectio papalis). — Er ist auch Patriarch des Abendlandes und rangiert als solcher an der Spitze aller übrigen Patriarchen, Primas von Italien, Metropolit der Kirchenprovinz ¶ Rom, und endlich Bischof von Rom selbst. — An Ehrenrechten kommen ihm zu: besondere Kleidung (Grundfarbe weiß), Insignien (Tiara, pedum rectum), Titulaturen (papa, pontifex maximus, Sanctissime Pater), Erwähnung im Meßkanon, Begrüßungszeremoniell (Laien Kniefall und Fußkuß; Bischöfe Fuß- und Kniekuß, Kardinäle Fuß- und Handkuß, Fürsten Handkuß).

RE³ XIV, S. 657 ff; — KHL I, Sp. 1314 ff; — Lehrbücher der kath. ¶ Dogmatik und des ¶ Kirchenrechts; — H. Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom, 1927²; — K. G. Goetz: Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche, 1927; — H. Eppler: Quelle und Fassung kath. Kirchenrechts, 1928, S. 25 f; — G. J. Ebers: Papst und Kurie (Handwörterbuch der Rechtswissenschaft IV, 1927, S. 350 ff); — Ueber Mtth 16 $_{18}$ vgl. J. Schnitzer: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 1910²; — Derſ.: Das Papsttum eine Stiftung Jesu?, 1910; — F. Tillmann: Jesus und das Papsttum, 1911; — A. Dell: Mtth 16 $_{17-19}$ (ZNT 1914, S. 1 ff; dazu O. Immisch: ebda. 1916, S. 18 ff; Dell: ebda. S. 27 ff; R. Bultmann: ebda. 1919, S. 165 ff;) — A. v. Harnack: Der Spruch über Petrus als Felsen der Kirche (SBA phil.-hist. Kl. 1918, S. 637 ff); dazu J. Sickenberger: in Theol. Revue 1920, Sp. 1 ff; — K. Holl: Der Kirchenbegriff des Paulus (SBA phil.-hist. Kl. 1921, S. 920 ff = Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 1928, S. 44 ff); — A. v. Harnack: Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums (Festgabe für K. Müller, 1922, S. 1 ff); — F. Kattenbusch: Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Mtth (ThStKr 1922, S. 96 ff); — Jos. Wittig: Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele (Die Tat 14, 1922, S. 13 ff); — H. Dieckmann: Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatsstelle (Biblica [Rom] II, 1923, S. 189 ff); — F. Gillmann: Zur scholastischen Auslegung von Mtth 16 $_{18}$ (AkathKR 104, 1924, S. 41 ff). **Koeniger.**

Papebroch, Daniel (1628—1714), Jesuit, seit 1658 Professor der Philosophie in seiner Vaterstadt Antwerpen, widmete sich bis zu seiner Erblindung 1709 der Herausgabe der Acta Sanctorum (¶ Bollandisten, ¶ Hagiographie); die Viten der Monate März bis Juni sind fast allein von ihm bearbeitet. Seine scharfe, nach methodischen Grundsätzen geübte, in manchem aber fehlgehende Kritik an der literarischen und urkundlichen Ueberlieferung verwickelte ihn wie mit den ¶ Karmelitern, die P. in Konflikt mit der Inquisition brachten, auch mit den ¶ Maurinern in heftige Fehden (Propylaeum antiquarium, 1675, dagegen ¶ Mabillons De re diplomatica, 1681; ¶ Diplomatik).

KL² IX, Sp. 1377 f; — HN³ IV, Sp. 913 ff; — Backer-Sommervogel I, Sp. 1655 ff; VI, Sp. 178 ff; — Biographie Universelle XXXII, 1862, S. 91 f; — AS Junii VI, S. 3 ff; — H. Delehaye: A travers trois siècles, 1920, S. 31 ff.

Bauermann.

Papias aus Hierapolis in Phrygien, frühchristlicher Schriftsteller der nachapostolischen Zeit. Er schrieb ein Werk in 5 Büchern, das uns verloren ist, und dessen Titel λογίων κυριακῶν ἐξήγησις oder ἐξηγήσεις verschieden gedeutet werden kann; entweder handelt es sich um Darstellung oder Erklärung und zwar von Worten des Herrn oder von Geschichten über den Herrn. P. selbst bezeichnet den Inhalt seines Buches mit ἑρμηνεῖαι (Uebersetzungen, Erklärungen), und das Wort λόγια wendet er nicht nur auf Worte, sondern auch auf Geschichten von Jesus an, wie sie bei Mrk und Mtth stehen; so wird man den Titel in möglichst weitem Sinne aufzufassen haben: Erläuterung dessen, was vom Herrn berichtet wird. Dazu stimmt auch der Inhalt der wenigen uns erhaltenen Fragmente. P. hat offenbar den großen Johannes von Ephesus (¶ Johannes, 16; ¶ Johannesevangelium, 8) noch gekannt, der bis in die Zeit Trajans lebte; er wird von ¶ Irenäus als Schriftsteller und „Mann der alten Zeit" erwähnt; die Abfassung seines Buches wird darum im allgemeinen in das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts gesetzt; er selbst hat als Zeitgenosse des ¶ Polykarp und des ¶ Marcion zu gelten. Von den Fragmenten des Werkes stehen die wichtigsten und im Wortlaut korrektesten in ¶ Eusebius' Kirchengeschichte III 39 $_{3.\ 4.\ 15.\ 16.}$ Hier findet sich der berühmte, viel umstrittene Abschnitt der Vorrede (zum Teil abgedruckt ¶ Johannes, 16), aus dem die Existenz Johannes' des „Alten" zu erschließen ist; hier stehen auch die Zeugnisse über die Evangelien des Markus und des Matthäus, von denen das erste als Tradition des „Alten" (= Johannes?) ausdrücklich bezeichnet ist. Ueberhaupt bekennt sich P. als Verehrer mündlicher Traditionen, die er den Büchern vorzieht; er hebt aber die von ihm gesammelten Traditionen nach der Weise antiker Autoren von dem Gerede der Menge ebenso ab wie von den Verfälschungen derer, die „fremde Gebote" überliefern, d. h. wohl von den Gnostikern. Er hat seine Erläuterungen zu Worten und Taten des Herrn von ihm vertrauenswürdig erscheinenden Gewährsmännern, vor allem von den Schülern der „Alten", bezogen. Aus dieser Vorrede und den Worten über Mrk und Mtth aber scheint eine besondere Eigenart des P. hervorzugehen, die ihm, wenn wir sein Werk besäßen, eine einzigartige Stellung verleihen würde: Er ist offenbar der erste christliche Literat. Und zwar in doppeltem Sinn: er redet über sein Thema im Stil der literarischen Konvention (s. die Vorrede), und er behandelt Fragen der urchristlichen Tradition mit literarischer Kritik, als handle es sich um Schrift-

tum der Bildungswelt. Denn man hätte nie übersehen sollen, daß die Sätze über die Evangelisten (¶ Evangelien, Synoptische, B, 1) literarische Rechtfertigungen darstellen, die zeigen wollen, wie es zu gewissen mit Befremden empfundenen Eigentümlichkeiten des Mrk und Mtth gekommen ist. Vorausgesetzt ist also eine literarische Kritik; freilich wissen wir nicht, woran P. das Mrk-Ev. gemessen hat, wenn er seine Anordnung mangelhaft findet; ob an geschichtlichen Erwägungen, an mündlicher Tradition, an Mtth oder gar an Joh? Man hätte ebenso nicht übersehen dürfen, daß P. auch Apostel wie Petrus in die Bildungssphäre erhebt, in der er selber zu Haus ist; Petrus ist ihm der große Prediger, dessen „Hermeneut" die Pflicht hat, den Inhalt der Predigt schriftlich festzulegen. — Von dem, was sonst aus P. angeführt wird, ist der Satz vom Märtyrertod der Zebedäussöhne (¶ Johannesevangelium, 8 d) bedeutsam. Aber es fragt sich, in welcher Form dieses späte und nicht wörtliche Zitat bei P. stand; hat es Euseb denn nicht gelesen oder absichtlich verschwiegen? Auch apokryphe Geschichten und Legenden hat P. überliefert: z. B. von Barsabas Justus, der Gift trank, ohne Schaden zu nehmen, und vom Ende des Verräters ¶ Judas (: 5). Um seiner eschatologischen Behauptungen willen (¶ Eschatologie: IV, 1 a) bezeichnet ihn Euseb als beschränkten Kopf. Ein lateinischer Prolog zum Johannesevangelium läßt das Ev. gar von P. nach dem Diktat des Johannes geschrieben sein und bringt Marcion in einen unklaren Gegensatz dazu. Endlich ist die Frage, inwieweit die Mitteilungen des ¶ Irenäus aus dem Kreis der „Alten", d. h. der Umgebung des ephesinischen Johannes, auf das Werk des P. zurückgehen.

Text der Fragmente bei E. Preuschen: Antilegomena, 1905², S. 91 ff. 195 ff; — Funk-Bihlmeyer: Die Apostolischen Väter, 1924, S. 133 ff; — RE³ IX, S. 272 ff; XIV, S. 642 ff; — A. Harnack: Chronologie der altchristlichen Literatur I, 1897, S. 333 ff (Anm.); — Th. Zahn: Geschichte des nt.lichen Kanons I, 1888, S. 849 ff; II, 1892, S. 791 ff; — Friedr. Blaß: P. bei Eusebius, 1907; — Ed. Schwartz: Ueber den Tod der Söhne Zebedaei (AGG N. F. VII, 5, 1904); — Bardenhewer I, 1913², S. 445 ff (dort auch weitere Literatur); — Friedr. Loofs: Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, 1930, S. 325 ff. **Martin Dibelius.**

Papini, Giovanni, italienischer Dichter und Modeschriftsteller von großer Vielseitigkeit, * 29. Jan. 1881 in Florenz, hat sich in der Auseinandersetzung mit mannigfachen Geistesströmungen, namentlich mit dem Pragmatismus von W. ¶ James vom Positivismus zum kath. Christentum entwickelt. Un uomo finito (1912, deutsch 1925) ist die Tragödie des Dichters selbst; das Werk offenbart seine Unfähigkeit zu glauben, zeigt aber mit dieser entschlossenen Ehrlichkeit gerade die Ansatzpunkte späterer Entwicklung. Il crepuscolo dei filosofi (1916) ist eine kritische Darstellung unter psychologischen Gesichtspunkten, die P. Gelegenheit gibt, in These und Antithese seine eigenen Gedanken zu entwickeln. Auch seine Erzählungen (Parole e sangue) wie auch seine Lyrik (Pane e vino) kreisen um sein Ich. Den größten literarischen Erfolg hatte seine Storia di Cristo (1921), die in mehrere Sprachen übersetzt wurde (deutsch 1924) und P. außerhalb Italiens bekannt machte. Er führt darin im Rahmen einer historischen Darstellung einen Kampf für Christus, der von uns so oft verraten und gekreuzigt wird. Intensität und Aktivität der Frömmigkeit sind bei P. die entscheidenden Eigentümlichkeiten Jesu. So kommt hier P.s Pragmatismus wieder zur Geltung, der sich auch in der scharfen Entgegensetzung von Gut und Böse bei der Zeichnung der Anhänger und Gegner Jesu als aus sittlich-religiösem Verantwortlichkeitsgefühl geborenen Appell an die Gegenwart Ausdruck verschafft (¶ Jesusbild: B, 3 a). Die großen Gestalten der christlichen Geschichte behandeln die Werke: Gli operai della vigna (1929) und Sant' Agostino (1930). Eine Mariendarstellung ist angekündigt.

P. Arcari: G. P.s religiöse Entwicklung (Hochland XX, 1923, S. 599 ff); — Mario Puccini: G. P., 1920; — Giuseppe Prezzolini: G. P., 1925. **Bertram.**

Pappritz, Anna, * 9. Mai 1861 auf Rittergut Radach. Zuerst als Schriftstellerin tätig, wandte sich ihr Interesse in den 90er Jahren der Frauenbewegung (¶ Frauenfrage) zu, im besonderen den ¶ Sittlichkeitsbestrebungen. 1899 Gründerin, seit 1922 Vorsitzende des ersten Deutschen Zweigvereins der Internationalen Abolitionistischen Föderation in Berlin (jetzt Bund für Frauen- und Jugendschutz). 1899 in persönliche Beziehung zu Josephine Butler tretend, war sie mit Katharina ¶ Scheven und Paula ¶ Mueller-Otfried Vorkämpferin für den Grundsatz: Gleiche Moral für beide Geschlechter, besonders bemüht, diesen Grundsatz im Deutschen Nationalkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels und in der Deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten zur Anerkennung zu bringen, was nach langen, heißen Kämpfen schließlich gelang. In zahlreichen Vorträgen auf Kongressen des In- und Auslandes, in wertvollen Schriften und als Herausgeberin und Schriftleiterin des „Abolitionist" erfolgreich tätig für den abolitionistischen Gedanken und die Grenzgebiete der Sittlichkeitsfrage: Wohnungsnot, Arbeiterinnenschutz, Alkoholismus, Kellnerinnenfrage u. a. m. 1907—1913 Schriftführerin des Bundes Deutscher Frauenvereine, Mitarbeit in der Jugendgerichtshilfe (¶ Jugendgerichte) und in der ¶ Gefährdetenfürsorge. A. P. warb für die Anstellung von Polizeifürsorgerinnen und Einführung der weiblichen Wohlfahrtspolizei.

Vf. außer zahlreichen Broschüren u. a.: Einführung in das Studium der Prostitutionsfrage, 1919; Handbuch der amtlichen Gefährdetenfürsorge, 1924. **Paula Mueller-Otfried.**

Pappus, Johannes (1549—1610), lutherischer Theologe, * in Lindau, an der Straßburger Akademie seit 1570/71 mit hebräischen und exegetischen Kursen betraut, 1578 Pfarrer am Münster und Professor der Theologie, 1581 als Nachfolger ¶ Marbachs Präses des Kirchenkonvents und Schulvisitator, 1587 bis 1591 auch die Professur für Geschichte versehend; 1593 legte er sein Pfarramt nieder. Schon ganz in der Periode des Konfessionalismus aufgewachsen, hat P. die schon von Marbach kräftig geförderte Lutheranisierung der Straßburger Kirche vollendet (¶ Elsaß-Lothringen, 2). Der wichtigste Markstein dieses Sieges war der Kampf zwischen P. und dem alten, die Straßburger reformatorischen Traditionen mit persönlichster Leidenschaft vertretenden Schulrektor Johannes ¶ Sturm (Sturm: Antipappus primus—quartus; P.: Defensiones), der Dez. 1581 mit der Absetzung Sturms endete. Trotzdem konnte P. die offizielle Annahme der ¶ Konkordienformel durch den Magistrat nicht erreichen. Die Krönung seines Werkes bildete die Ausgabe der neuen, streng lutherischen, in allem wesentlichen schon von Marbach vorbereiteten Kirchenordnung von 1598.

ADB XXV, S. 163 f; — RE³ XIV, S. 654 ff; — Joh. Ficker-Winckelmann: Handschriftenproben des 16. Jhd.s nach Straßburger Originalen II, 1905, S. 90. **Anrich.**

Papstnamen. Die päpstliche Sitte, bei der Thronbesteigung an Stelle des Taufnamens einen andern

Namen anzunehmen, begegnet zum erstenmal im 6. Jhd. bei ¶ Johannes II, dessen ursprünglicher Name Merkurius einen solchen Wechsel notwendig erscheinen ließ. Um die Mitte des 10. Jhd.s hat sodann der Tusculaner Oktavian-¶ Johannes XII, indem er beide Namen gleichzeitig führte, offenbar die Doppelnatur seiner geistlich-weltlichen Herrschaftsstellung in Rom andeuten wollen. Die eigentliche Reihe päpstlicher Namensänderungen eröffnet aber erst kurz darauf ¶ Johannes XIV, dem die Beibehaltung seines Taufnamens Petrus mit der Devotion gegen den Apostelfürsten und ersten römischen Bischof unvereinbar erschien. Seinem Beispiel folgten dann ¶ Gregor V und ¶ Silvester II, offenbar mit Rücksicht auf den für die Römer fremdartigen Klang ihrer heimischen Namen. Seit ¶ Sergius IV (1009—12), der vordem ebenfalls Petrus hieß, hat sich dann der Brauch endgültig durchgesetzt und ist in der Folge nur noch von den Renaissancepäpsten ¶ Julius II, ¶ Hadrian VI und ¶ Marcellus II, die sich auf eine Latinisierung ihrer Taufnamen beschränkten, verlassen worden. — Sein eigentlicher Sinn dürfte in dem Gedanken einer auch das Opfer des eigenen Namens einschließenden Selbstentäußerung zu suchen sein, wie er entsprechend ja auch in den Kreisen des Mönchtums, etwa bei Wynfrith-¶ Bonifatius u. a., begegnet. Ueber die Motive, die im einzelnen Fall die Wahl des angenommenen Namens bestimmt haben, ist für die ältere Zeit wenig Zuverlässiges überliefert; doch lassen sie sich in zahlreichen Fällen mit hinreichender Wahrscheinlichkeit erschließen. So hat das Reformpapsttum (¶ Papsttum: I, 5 b) offenbar bewußt über die Reihe der Adelspäpste hinweg auf die Anfänge der Kirche zurückgegriffen und die frühesten, vor allem wohl aus den Dekretalensammlungen bekannten, Papstnamen wieder aufgenommen. Der allgemeine programmatische Gedanke, der sich hier ausspricht, erscheint sodann bei manchen Päpsten in der speziellen Form einer betonten Anknüpfung an die Gestalt eines großen Vorgängers, seine Ideen oder seine Politik, so wohl zuerst bei ¶ Silvester II, dem eine Parallelisierung seines Verhältnisses zu Otto III mit den (legendären) Beziehungen zwischen ¶ Silvester I und Kaiser ¶ Konstantin vorgeschwebt zu haben scheint, später z. B. bei ¶ Nikolaus II, ¶ Gregor VII, der in dem ersten Mönchspapst ¶ Gregor I sein Vorbild verehrte, oder bei dem Gegenpapst ¶ Viktor (IV), der sich auf diese Weise zu der vermittelnden Haltung seiner gleichnamigen Vorgänger ¶ Viktor II und ¶ Viktor III bekannte. Ein politisches Programm steckt in der Namenwahl auch bei ¶ Urban II und ¶ Urban III; beide außerhalb Roms gewählt, wollten sie den unverlierbaren Anspruch des Papsttums auf die Urbs betonen, und der gleiche Gedanke ist wohl auch bei ¶ Urban V und ¶ Urban VI wirksam gewesen. In andern Fällen liegen die Motive auf dem Gebiet religiöser und kirchlicher Erinnerungen. So war ¶ Stephan IX an dem ¶ Stephan I geweihten Tage, ¶ Gregor IX im Hauskloster ¶ Gregors I gewählt worden und nahmen ¶ Hadrian V und ¶ Nikolaus III auf die Titelkirchen ihrer Kardinalszeit (S. Adriano und S. Niccolo in Carcere Tulliano) Bezug. Daneben beginnen im ausgehenden Mittelalter persönliche Beziehungen wirksam zu werden, vor allem solche verwandtschaftlicher Art, wie bei ¶ Honorius IV, der den Namen seines Großoheims ¶ Honorius III wählte, und entsprechend später beispielsweise bei ¶ Pius III und ¶ Leo XI, während ¶ Nikolaus V sich nach einem früheren Gönner, dem Bischof Niccolo d'Albergati, nannte. Den Einfluß humanistischer Gedankengänge endlich verrät das bekannte Beispiel ¶ Pius' II, dessen von der Erinnerung an den pius Aeneas Vergils eingegebene Namenswahl eine versteckte Hindeutung auf den ursprünglichen Namen Enea Silvio Piccolominis enthielt. In neuerer Zeit haben meist Beziehungen persönlicher Natur zu früheren Päpsten den Ausschlag gegeben.

A. Knöpfer in: Compte rendu du IV. Congrès scientifique des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse), 1898, S. 158 ff; — R. L. Poole in: English Historical Review 32, 1917, S. 465 ff; — F. Krämer: Ueber Ursprung und Ursachen der Papstnamensänderungen im Mittelalter, Diss. Heidelberg 1922 (Maschinenschrift). **Baethgen.**

Papsttum, geschichtlich.

I. In Altertum und Mittelalter; — II. In der Neuzeit. — Ergänzend vgl. ¶ Kirchenverfassung: I. II. IV; ¶ Katholizismus, 2 d; 3 h; ¶ Papat und Primat, kirchenrechtlich; ¶ Papstnamen; ¶ Papstwahlen; ¶ Kurie.

Papsttum: I. In Altertum und Mittelalter.

1. Anfänge des P.s (bis 313); — 2. Das P. im Zeitalter der Reichskirche bis zum Tode Leos I († 461); — 3. Das P. im byzantinischen Reich (bis zur Mitte des 8. Jhd.s); — 4. Die karolingische Epoche; — 5. Niedergang und Reform (10. und 11. Jhd.); — 6. Langsames Wachstum im 12. Jhd.; — 7. Die Epoche der päpstlichen Weltherrschaft. Von Innozenz III bis zu Bonifaz VIII; — 8. Avignon und das Schisma; — 9. Die Zeit der Reformkonzilien und das P. der Renaissance.

1. a. Die kath. Kirche führt das P. auf eine unmittelbare göttliche Stiftung zurück (¶ Papat und Primat). Nach ihrer Lehre, die seit dem ¶ Vatikanum dogmatische Geltung erlangt hat (Sessio IV vom 18. Juli 1870, Constitutio dogmatica I de ecclesia Christi), hat Christus mit den Mtth $16_{16—19}$ überlieferten Worten dem ¶ Petrus und seinen Nachfolgern, nämlich den römischen Bischöfen, den Primat in der gesamten Kirche übertragen. Freilich trat dieser Primat, so pflegt dann der Gedanke weiter ausgeführt zu werden, nicht sogleich in voller äußerer Entfaltung in die Geschichte ein, auch er „unterlag dem Gesetz der Entwicklung" (Grisar). Wohl aber schlummerte in der Würde der ersten römischen Bischöfe keimhaft bereits die ganze Fülle der künftigen päpstlichen Jurisdiktionsrechte, die dann kraft einer organischen, innerlich notwendigen Entwicklung im Verlaufe des historischen Prozesses allmählich in Erscheinung treten sollten.

Die nichtkath. Wissenschaft vermag dieser Auffassung in den entscheidenden Punkten nicht beizupflichten. Allerdings hat sie die früher vielfach geäußerten Zweifel gegen die Echtheit der Matthäusstelle (¶ Kirche: II, 1) jetzt weithin aufgegeben. Allein sie findet in dem Herrenwort nur die Verleihung eines persönlichen Vorrangs an den Apostel ¶ Petrus, aus dem der Primatsanspruch der römischen Bischöfe nicht abgeleitet werden kann. Dies Letztere gilt vor allem auch deshalb, weil die traditionelle, seit dem 3. Jhd. feststehende Lehre, wonach Petrus als Gründer und erster Bischof die römische Kirche 25 Jahre hindurch geleitet haben soll, mit der ältesten Ueberlieferung nicht zu vereinbaren ist. Auch hier hat sich zwar in jüngster Zeit eine gewisse Annäherung der beiden Standpunkte vollzogen, insofern den Nachrichten über Aufenthalt und Martyrium des Petrus in Rom nunmehr auch von protestantischer Seite eine starke Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird. Als Gründer der römischen Gemeinde aber erscheint noch in der Ueberlieferung des zweiten Jhd.s neben Petrus durchweg auch ¶ Paulus (vgl. ¶ Irenäus, adv. haer. III $3_{1—4}$), der zwar ebenfalls die Gemeinde

schwerlich selbst ins Leben gerufen hat, dessen tatsächliche Wirksamkeit in Rom jedoch die des Petrus an Bedeutung übertroffen haben dürfte. Die Institution eines monarchischen Episkopats (¶ Kirchenverfassung: I, 3.4) aber ist vor Beginn des 2. Jhd.s überhaupt nicht nachzuweisen und scheint sich in Rom sogar erst in der zweiten Hälfte dieses Jhd.s durchgesetzt zu haben. Infolgedessen kann auch die älteste, zuerst bei ¶ Irenäus und ¶ Hegesipp auftretende Liste der römischen Bischöfe, die in lückenloser Folge von ¶ Linus bis zu ¶ Eleutherus führt, als authentisches Dokument höchstens in einem begrenzten Sinne angesprochen werden. Galt sie früher als nachträgliche, eben durch die Einführung des monarchischen Episkopats bedingte Erfindung schlechthin, so hat man sie neuerdings dahin interpretiert, daß ihr Sinn ursprünglich nicht der einer Bischofsliste gewesen sei; vielmehr enthalte sie die Namensfolge einer Kette von Trägern der apostolischen Sukzession, in denen sich durch die unmittelbar fortschreitende Verbindung mit den ¶ Aposteln die Idee einer Gewähr für die Erhaltung der reinen apostolischen Lehre verkörperte, und die somit, wenn auch nicht Bischöfe im späteren Sinne, so doch deren Vorläufer gewesen seien, ohne daß sich ihre Amtsbefugnis im einzelnen genauer feststellen lasse (Caspar). Danach wären wenigstens die Namen doch ein Dokument echter Ueberlieferung, während anderseits die später ihnen willkürlich beigefügten chronologischen Angaben keinen historischen Wert besitzen. Erst eine im liberianischen Katalog (¶ Liber pontificalis) enthaltene Notiz über die Abdankung des ¶ Pontianus und die Erhebung des ¶ Anteros (28. Sept. bzw. 21. Nov. 235) darf als das erste gesicherte Datum der päpstlichen Chronologie betrachtet werden.

1. b. Mit größerer Deutlichkeit lassen sich die allgemeinen Grundlagen und Vorbedingungen kennzeichnen, aus denen die besondere Stellung der römischen Kirche allmählich hervorgewachsen ist. Die politische Bedeutung ¶ Roms als Hauptstadt des ¶ Imperium Romanum, in der auch die neuen geistigen Bewegungen ihren natürlichen Mittelpunkt fanden, die Größe und der Reichtum der Gemeinde, die schon frühzeitig die zahlreichste unter allen war und die nach allen Seiten hin eine umfangreiche Fürsorge und Liebestätigkeit entfaltete, endlich auf religiösem Gebiet der Rang einer apostolischen Gründung, dessen sie als einzige unter allen Kirchen des Westens sich rühmte, der damit gegebene unmittelbare Zusammenhang mit den Aposteln, welcher für die Bewahrung der reinen Lehre eine besondere Gewähr bot, und der Besitz ihrer Gräber — alle diese Faktoren gaben der römischen Gemeinde von vornherein eine einzigartige Vorzugsstellung, deren Inhalt jedoch weder klar umschrieben noch rechtlich festgelegt war und die man daher als „faktischen Primat" innerhalb der „realen Konföderation der christlichen Gemeinden" charakterisiert hat (Harnack). Mit solcher Autorität ausgestattet spricht sie bereits gegen Ende des 1. Jhd.s zu den Korinthern (erster ¶ Clemensbrief), und im 2. Jhd. lassen rühmende Zeugnisse des ¶ Ignatius von Antiochia, des ¶ Irenäus von Lyon und des ¶ Tertullian mit aller Deutlichkeit erkennen, daß dieser faktische Primat innerhalb der gesamten Christenheit einer bereitwilligen Anerkennung begegnete.

Bei alledem handelt es sich zunächst immer nur um eine Vorrangstellung der römischen Gemeinde, auf deren Grundlage die ersten Ansätze zu einem Primat des römischen Bischofs erst nach der Entstehung des monarchischen Episkopats sich herausbilden konnten. ¶ Viktor I (etwa 189—98), der im sogenannten Passahstreit (¶ Ostern) die kleinasiatischen Gemeinden durch die Drohung des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft zur Annahme des römischen Brauches zu zwingen versuchte, ist die erste für uns greifbare Gestalt, die mit einem derartigen Anspruch hervortritt, der „erste Papst", wie man ihn übertreibend genannt hat. Denn in der übrigen Kirche stieß sein Vorgehen auf ebenso lebhaften Widerstand wie ein Menschenalter später das Bußedikt seines Nachfolgers ¶ Calixt' I (217—22; ¶ Bußwesen: II, 1 d), das ebenfalls für die gesamte Kirche wenigstens des Westens Geltung beanspruchte und damit die Befehlsgewalt des römischen Bischofs auch auf das Gebiet der disziplinaren Fragen auszudehnen suchte. Wie es scheint, hat sich Calixt bei dieser Gelegenheit als erster unter den römischen Bischöfen auf die dem Apostel übertragene ¶ Schlüsselgewalt (Mtth 16_{18}) berufen, allerdings wohl noch nicht im Sinne eines daraus für den römischen Episkopat abzuleitenden besonderen und ausschließlichen Vorrechts. Neuerdings ist dann sogar die Meinung vertreten worden, die Begründung der Lehre vom Primat des Petrus und seiner Nachfolger auf das Herrenwort der Matthäusstelle sei ursprünglich überhaupt nicht in Rom erwachsen, sondern stamme letzten Endes aus dem Gedankengut der afrikanischen Patristik, vor allem ¶ Cyprians, der durch die von ihm geprägten Begriffe primatus Petri und cathedra Petri den — in seinen Konsequenzen der cyprianischen Idee eines Liebesbundes gleichgeordneter Bischöfe (¶ Kirche: III, 1 b) entgegenlaufenden — zukunftsschweren Gedanken, daß der römische Bischof als der Nachfolger des Petrus auf der Kathedra der Inhaber von dessen Schlüsselgewalt sei, erst ausgelöst habe (Caspar). Sollte diese Auffassung sich gegen die noch vorhandenen Zweifel durchsetzen, so hätte ¶ Stephan I (254—56) mit kühnem Griffe die cyprianischen Gedankengänge erfaßt und umgeformt, als er im ¶ Ketzertaufstreit den Anspruch auf Allgemeingültigkeit der von ihm getroffenen autoritativen Entscheidung mit der Berufung auf die Matthäusstelle motivierte. Ob aber autochthon erwachsen oder von außen her angeregt, in jedem Falle werden an dieser Stelle nun mit voller Deutlichkeit die ersten Keime einer theoretischen Begründung des römischen Primatanspruches sichtbar, die in der Folge langsam weiter heranreifen sollten, bis sie unter ¶ Leo I zur vollen Entfaltung gelangten.

1. c. Inzwischen wuchs die römische Kirche trotz mancher Wirren (¶ Calixt I, ¶ Cornelius, ¶ Pontianus) weiter an innerer Kraft und äußerem Ansehen. Sie schuf sich unter ¶ Fabian (236—50) mit der Einteilung des Klerus in sieben Weihegrade (vgl. ¶ Ordination: I, 1) und mit einer Neuordnung des kirchlichen Dienstes die Anfänge einer strafferen Organisation, und sie überdauerte die Zeiten der Verfolgung, in der ihre Bischöfe mit einer vereinzelten Ausnahme (¶ Marcellinus) den wankenden Massen ein Beispiel todesmutiger Bekennergesinnung gaben (¶ Fabian, ¶ Cornelius, ¶ Sixtus II). Auch ihre Stellung im Gesamtorganismus der Kirche zeichnet sich jetzt deutlicher ab. In unmittelbarer Unterordnung unter Rom standen um das Jahr 250 die gesamten Kirchen ¶ Italiens, wobei nur der vom Christentum damals noch wenig erfaßte Norden der Halbinsel ausscheidet. Aber auch der außeritalischen, d. h. der Kirche ¶ Galliens, ¶ Spaniens und ¶ Afrikas (: I) gegenüber besaß die römische eine klar erkennbare, in das innere Leben dieser Kirchen bedeutsam eingrei-

fende Obergewalt, die vielleicht auf einem ursprünglichen „patriarchalischen" Verhältnis beruhte, wenn wirklich der gesamte abendländische Episkopat von Rom seinen Ausgang genommen haben sollte (¶ Kirchenverfassung: I, 4.8). Nur die orientalische Kirche stand ihr unabhängig gegenüber, erkannte ihr aber doch den vornehmsten Rang unter allen Kirchen und eine besondere Autorität in Lehrfragen (¶ Dionysius) zu.

2. a. Der große Umschwung, den zu Beginn des 4. Jhd.s die Toleranzpolitik Kaiser ¶ Konstantins in der allgemeinen Lage des Christentums herbeiführte (¶ Imperium Romanum, 4), hatte für die römische Kirche im besonderen eine doppelte Bedeutung. Auf der einen Seite kam die nun einsetzende Privilegierung der Kirche und des Klerus natürlich auch ihr zugute, steigerten die monumentalen Kirchenbauten des Kaisers ihr Ansehen und legten seine freigebigen Schenkungen den Grund zu einem rasch anwachsenden Reichtum, der vor allem auch Landbesitz nicht nur in der Umgebung Roms, in Süditalien und Sizilien, sondern sogar im Orient umfaßte. Dagegen war in der Reichskirche, die von Konstantin geschaffen und unter seinen Nachfolgern besonders seit ¶ Theodosius I immer weiter ausgebildet wurde, für die römischen Primatsansprüche kein Raum. Denn an der Spitze dieser Reichskirche stand nicht der römische Bischof, sondern der Kaiser (¶ Kirchenverfassung: I, 15). Er übte vor allem den maßgebenden Einfluß auf das neugeschaffene Gesamtorgan dieser Kirche, die Reichssynoden (¶ Konzilien), die er berief und deren Beschlüssen er Rechtskraft verlieh; selbst in dogmatischen Fragen traf er nicht selten die letzten und ausschlaggebenden Entscheidungen. Die römischen Bischöfe haben dieser neuen Staatskirchenpolitik gegenüber eine wechselnde Haltung eingenommen. Hinter der Gestalt des großen Konstantin trat die historische Erscheinung des zeitgenössischen römischen Bischofs ¶ Silvester I, im Gegensatz zu der Rolle, die ihm die spätere Legende zuwies (¶ Konstantinische Schenkung), völlig in den Schatten. Dagegen konnte unter des Kaisers schwächeren Nachfolgern Bischof ¶ Julius I zeitweise in die autonomen Bahnen der vorreichskirchlichen Zeit zurücklenken, indem er den Versuch unternahm, die Sache des von seinem Sitze vertriebenen und nach Rom geflüchteten ¶ Athanasius auf einer ökumenischen, vom Kaiser unabhängigen und unter Leitung des römischen Bischofs stehenden Synode zur Entscheidung zu bringen. Zwar scheiterte dieser Plan an der ablehnenden Haltung der östlichen Kirchen; dafür aber trugen die Beschlüsse des dann folgenden, nun wieder vom Kaiser berufenen Konzils von Sardica (343) dem von Julius eingenommenen Standpunkt wenigstens insofern Rechnung, als sie für kirchliche Streitverfahren eine „Quasiappellationsinstanz" des römischen Bischofs anerkannten. Eine praktische Geltung haben diese Kanones von Sardica (¶ Julius I) freilich zunächst nicht erlangt; bedeutsam waren sie trotzdem als die „erste satzungsmäßige Festlegung einer bisher immer nur auf ungeschriebenem Gewohnheitsrecht beruhenden Sonderstellung des römischen Bischofs in der Gesamtkirche" (Caspar), und in veränderter Einkleidung, als angebliche Kanones von Nicäa, haben sie später in den Primatstreitigkeiten des 5. Jhd.s (¶ Zosimus) noch eine wichtige Rolle gespielt.

2. b. Die Verbindung, in welcher Julius I hier mit Athanasius erscheint, blieb zugleich maßgebend für die Stellungnahme Roms in den weiteren dogmatischen Kämpfen des arianischen Streites (¶ Christologie: II, 3). Zwar erlag ¶ Liberius (352—66) schließlich dem Druck der staatlichen Zwangspolitik, die unter Konstantius II einen arianerfreundlichen Kurs eingeschlagen hatte. Um so entschlossener vertrat dagegen der nächste römische Bischof, ¶ Damasus I (366—84), den orthodoxen Standpunkt, und das Edikt Kaiser ¶ Theodosius' I, das den arianischen Streit beendete (380), nannte ihn daher neben ¶ Petrus von Alexandria als Bekenner des wahren, für alle Untertanen gültigen Glaubens. Darüber hinaus mußte diese Stellung geeignet sein, den römischen Bischof überall als den Hort der reinen Lehre, die Zuflucht ihrer verfolgten Bekenner erscheinen zu lassen und sein moralisches Ansehen in der Gesamtkirche nachhaltig zu stärken; und nur die Tatsache, daß sich in allen diesen dogmatischen Auseinandersetzungen ein wachsender Gegensatz zwischen dem klaren, von den Erfordernissen des praktischen Kirchenregiments bestimmten, die Dinge zuweilen stark vereinfachenden Vernunftstandpunkt der Römer und dem theologischen Tiefsinn orientalischer Spekulation herauszubilden begann, stellte für die Zukunft ein nicht zu unterschätzendes Gefahrenmoment dar. Auf der andern Seite aber war es der gleiche Damasus, der jetzt entschlossen seinen Frieden mit dem System der Reichskirche machte und dadurch einen neuen Fortschritt auf dem Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit nunmehr mit Hilfe des Staates, durch das Mittel kaiserlicher Privilegierung, erzielte. Das Edikt Gratians von 378, das einen in Rom gipfelnden Instanzenzug der geistlichen ¶ Gerichtsbarkeit (:5) anerkannte, ihr im gesamten Abendland den staatlichen Verwaltungszwang zur Durchführung ihrer Urteile zur Verfügung stellte und für alle abendländischen Metropoliten den Gerichtsstand vor dem römischen Bischof festsetzte, hat eine praktische, von der allgemeinen Kirche anerkannte Geltung allerdings ebensowenig wie die sardicensischen Kanones erlangt. Für Rom aber bot diese staatliche Anerkennung einer das ganze Abendland erfassenden Gerichtshoheit den Ansatzpunkt zu einer den bisherigen Rahmen weit überschreitenden rechtssetzenden Tätigkeit, die eine wichtige Etappe in dem Entwicklungsprozeß des „werdenden Papsttums" darstellt (¶ Kirchenverfassung: I, 12).

Den allgemeinen historischen Hintergrund dieser neuen Phase bildet die beginnende Auflösung des westlichen Reiches, das Versagen der Staatsgewalt gegenüber den von außen drohenden Gefahren und die fortschreitende Minderung der kaiserlichen Autorität, der gegenüber die abendländische Kirche sich ein sehr viel größeres Maß von Selbständigkeit zu bewahren vermochte, als das bei der orientalischen der Fall war. Das neue Organ aber, das dies werdende Papsttum sich schuf, waren die ¶ Dekretalen (¶ Siricius), Entscheidungen und Weisungen in allen Fragen des kirchlichen Lebens, die mit dem Anspruch allgemeinverpflichtender Gültigkeit auftraten und in denen zuerst der Gedanke einer Gesetzgebungsgewalt des „apostolischen Stuhles" (der Ausdruck zuerst bei Damasus) sich der bisher von den Synoden geübten an die Seite stellte. Zugleich war damit die theoretische Grundlage gegeben, von der aus die folgenden Päpste, vor allem ¶ Innozenz I (401—17), die Idee eines obersten, die gesamten Kirchen des Abendlandes übergreifenden päpstlichen Jurisdiktionsrechtes mit großem Nachdruck zur Geltung zu bringen versuchten, wogegen es freilich an einem energischen Widerstand in einzelnen Provinzialkirchen keineswegs fehlte; besonders die afrikanische Kirche hat sich den römischen Ansprüchen erst gefügt, als sie durch den

Vandalensturm zu einem Schatten ihrer einstigen stolzen Größe herabgesunken war. Daneben vollzog sich in dieser Zeit nach einer Periode längerer Entfremdung zum erstenmal wieder eine nähere Berührung des P.s mit der orientalischen Kirche, da die hier wieder ausgebrochenen dogmatischen Kämpfe dem römischen Bischof Gelegenheit boten, den alten Kerngedanken seiner Sonderstellung, die universale Fürsorge für die Erhaltung der reinen Lehre, von neuem in den Vordergrund zu rücken. Kam es auf dem Konzil von Ephesus (431), wo Rom in der traditionellen Bundesgenossenschaft mit Alexandria gegen ¶ Nestorius auftrat, nur zu einem „gleichgeordneten Parallelismus" mit der damals noch führenden Großkirche des Ostens, so erlebte ¶ Leo I (440—61) den Triumph, daß im monophysitischen Streite ¶ Flavian von Konstantinopel, also der Bischof Neuroms, nach seiner Verurteilung auf der sogenannten Räubersynode von Ephesus (449) formell an den päpstlichen Richterstuhl appellierte. Vollends die Rolle, die Leos große dogmatische Kundgebung, sein Lehrschreiben an Flavian, dann auf dem Konzil von Chalcedon (451) spielte (¶ Christologie: II, 3c), schien den Gedanken einer allgemeinen römischen Lehrautorität auch den großen Kirchen des Orients gegenüber für einen Augenblick Wirklichkeit werden zu lassen, zumal die gleiche Synode auch dem „alexandrinischen Papsttum" den Todesstoß versetzte und Rom damit von seinem gefährlichsten östlichen Rivalen befreite. Indem jedoch der berühmte 28. Kanon des Konzils die Kirche ¶ Konstantinopels als der kaiserlichen Residenz in ihrem Range unmittelbar an die der alten Reichshauptstadt heranrückte, ihr der gesamten östlichen Kirche gegenüber eine bedeutende Autoritätsstellung einräumte und so an Stelle ¶ Alexandrias einen neuen, nicht weniger ernsthaften Gegner hervortreten ließ (¶ Kirchenverfassung: I, 11), wurden doch die Schranken wiederum sichtbar, die der römische Primat hier im Osten niemals zu überschreiten vermochte. Die östliche Kirche war und blieb Reichskirche und in letzter Instanz wurde sie doch immer von dem Willen des kaiserlichen Kirchenregimentes gelenkt!

Dagegen hat das ganze Abendland Leos kirchliche Suprematie rückhaltlos anerkannt und ihn würde man, sofern es einer solchen Fixierung bedarf, am ehesten als den ersten Papst bezeichnen können. Denn bei ihm sind nun auch die Elemente der vorausgehenden Entwicklung des Primatgedankens zum erstenmal in einer vollausgebildeten, systematischen Theorie zusammengefaßt. In ihrem Mittelpunkt steht nun beherrschend die Figur des Apostelfürsten, der in den einzelnen Inhabern des römischen Stuhles wirkt und lebt. Ihnen, den Stellvertretern Petri, wie sie mit neuer inhaltschwerer Begriffsprägung nun heißen, eignet die Fülle der gesamten Gewalt in der Kirche (plenitudo potestatis) und nur zur Teilnahme an seiner Mühewaltung (in partem sollicitudinis) sind die übrigen Bischöfe berufen — es ist der Gedanke des päpstlichen Universalepiskopates, der hier zum erstenmal bedeutungsvoll anklingt.

3. a. Eine neue Periode päpstlicher Geschichte beginnt mit dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches (¶ Imperium Romanum, 5). Die germanische Landesherrschaft, erst Odoakers, dann der Ostgoten (¶ Goten), in Italien lastete zunächst nicht übermäßig schwer auf dem P., ließ ihm Raum zur weiteren Entfaltung des Primatgedankens; ja sie gab ihm in gewissem Sinne einen Rückhalt gegenüber dem oströmischen Kaisertum, als dessen dem Chalcedonense widersprechende Begünstigung des Monophysitismus (Henotikon; ¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1623) einen offenen Bruch zwischen Ost und West, das acacianische Schisma (¶ Acacius), herbeiführte. In den berühmten, später zum eisernen Bestande der mittelalterlichen Doktrin gewordenen Sätzen ¶ Gelasius' I (492—96) über das Verhältnis der beiden gottgesetzten, die Welt regierenden Gewalten, von denen jede auf ihrem Gebiete selbständig, die priesterliche aber an Rang die höhere sei, bemächtigte sich nun das P. der früher schon von ¶ Athanasius und dem ¶ Donatismus vertretenen Forderung nach grundsätzlicher Ausschaltung der Staatsgewalt aus den kirchlichen Angelegenheiten. Einen weiteren Schritt zur Verselbständigung bedeutete auch das erste Papstwahldekret vom Jahre 499 (¶ Papstwahlen) mit seiner stillschweigenden Beseitigung jedes Laieneinflusses auf die Wahl, und die im Zusammenhang mit dem Schisma ¶ Laurentius-¶ Symmachus entstandenen sogenannten symmachianischen Fälschungen suchten den Grundsatz der Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles von jedem, ob geistlichem oder weltlichem, Gericht durch angebliche Tatsachen der Vergangenheit gegen jeden Zweifel zu erhärten. Vor allem aber endete das acacianische Schisma mit einem vollen Siege Roms, dessen dogmatischer Autorität sich der Osten schließlich unterwarf (¶ Hormisdas). Jedoch führte die damit wiederhergestellte Union mit Byzanz auf der anderen Seite eine Verschlechterung der Beziehungen zur ostgotischen Herrschaft herbei, die sich noch unter Theoderich (¶ Goten, 3) in einem schweren Konflikte auslöste (¶ Johannes I). Auch scheiterte der von ¶ Felix IV und ¶ Bonifatius II unternommene Versuch, den andauernden Wahlwirren und den dadurch hervorgerufenen Eingriffen der gotischen Regierung in die Besetzung des römischen Stuhles durch Schaffung eines päpstlichen Designationsrechtes ein Ende zu setzen. Und bald darauf machte die byzantinische Restauration in Italien unter ¶ Justinian dieser ersten Periode päpstlicher Selbständigkeit vollends ein Ende.

Von nun an blieb das P. aufs neue und straffer als je zuvor dem System der Reichskirche eingegliedert. Kaiserlicher Bestätigung, seit dem Ausgang des 7. Jhd.s vom Exarchen in Ravenna geübt, unterlag die Papstwahl; nach kaiserlichen Regierungsjahren wurden die päpstlichen Urkunden datiert. Am drückendsten machte sich diese Abhängigkeit auf dogmatischem Gebiet geltend. So mußte bereits ¶ Vigilius im Dreikapitelstreit (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1623) im Gegensatz zu der Meinung des gesamten Abendlandes die Linie der Orthodoxie verlassen und dem kaiserlichen Standpunkt beitreten. Ein Jahrhundert später büßte ¶ Martin I im monotheletischen Streit (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1624) seine größere Festigkeit durch den Tod in der Verbannung. Erst der Abschluß der christologischen Kämpfe durch das Konzil von Konstantinopel (681) brachte die Anerkennung des römischen, von Papst ¶ Agatho vertretenen Standpunktes; ein Sieg also auf dogmatischem Gebiet, dem jedoch durch das sogenannte Quinisextum (692) in den Fragen des kirchlichen Rechtes, der Disziplin und des Kultus (¶ Orthodox-Anatolische Kirche, 2) eine ebenso entschiedene Niederlage folgte, deren Folgen in einer von nun an immer stärker sich ausprägenden Sonderentwicklung der östlichen und der westlichen Kirche zutage traten.

3. b. Gleichzeitig hatte sich auch im Abendland eine starke Verengerung des päpstlichen Geltungsbereiches vollzogen. Hatte schon die Haltung des Vigilius im Dreikapitelstreit

ein langdauerndes Schisma mit Illyrien und Oberitalien zur Folge gehabt, so wurde vollends durch die Herrschaft der arianischen ¶ Langobarden der päpstliche Einfluß in großen Teilen Italiens zunichte gemacht, und dieser Zustand erfuhr auch durch deren im Laufe des 7. Jhd.s durchgeführte Katholisierung keine entscheidende Aenderung. Auch in der spanischen Kirche machten sich starke Selbständigkeitsbestrebungen geltend, bis dann mit dem Untergang des Westgotenreiches (711; ¶ Goten, 2) das Christentum auf der Pyrenäenhalbinsel, ebenso wie schon früher in Afrika, dem andringenden Islam erlag. Die größte Einbuße endlich bedeutete es, daß die gallische Landeskirche des merowingischen Frankenreiches sich der päpstlichen Autorität in steigendem Maße und zuletzt fast völlig entzog (¶ Franken). Und nur die von ¶ Gregor I begonnene Mission unter den ¶ Angelsachsen erschloß diesen Verlusten gegenüber ein neues Kraftfeld, dessen Bedeutung in stetem Wachsen begriffen war, zumal seitdem um die Mitte des 7. Jhd.s der römische Organisationsgedanke hier den Sieg über die Konkurrenz der irischen Mönchskirche davongetragen hatte.

Aber auch sonst liegen unter der Decke dieser Periode äußeren Stillstandes und Rückschritts die Keime einer zukunftsvollen Entwicklung vielfach verborgen. Mit der pragmatischen Sanktion Justinians vom Jahre 554, die gerade in Italien mit Rücksicht auf die besonderen Schwierigkeiten der dortigen Lage die bischöflichen Rechte weitgehend vermehrte, setzte eine Entwicklung ein, in deren Verlauf ein ursprüngliches Aufsichtsrecht gegenüber der staatlichen Bureaukratie sich allmählich zu einem vollen Regierungsrecht umwandelte. Je mehr die staatliche Organisation gegenüber der sich unablässig steigernden, vor allem durch das Vordringen der ¶ Langobarden verursachten allgemeinen Notlage versagte, desto mehr trat die Kirche an ihre Stelle. Und in erster Linie war es naturgemäß der römische Bischof, dem diese Entwicklung zugute kam. Für ihn eröffnete sich hier ein weiter Kreis von Aufgaben administrativer wie besonders auch karitativer Natur, zu deren Bewältigung ihm die wachsende, auf einer mustergültigen Bewirtschaftung ihres reichen Güterbesitzes (¶ Gregor I) beruhende Kapitalmacht der römischen Kirche die materiellen Voraussetzungen bot. Daß nach außen hin der Erfolg dieser Tätigkeit in einer ungemeinen Verstärkung des päpstlichen Ansehens bestand, bedarf keiner weiteren Erklärung. Für die gesamte noch römische Bevölkerung Italiens wuchs der Papst auf diese Weise allmählich in die Rolle eines nationalen Führers und Mittelpunktes (¶ Gregor I, ¶ Sergius I) hinein. Und auf einer ähnlichen Ebene moralischer Autoritätssteigerung lagen schließlich auch die Wirkungen, die von der bedeutendsten Erscheinung dieses Zeitabschnittes ausstrahlten. ¶ Gregor I (590—604) gehört nicht eigentlich in die Reihe der großen Hierarchen auf dem Stuhle Petri, und der römische Primat hat durch ihn weder praktisch noch theoretisch eine entscheidende Fortbildung erfahren: um so höher aber ist einzuschätzen, was der Eindruck seiner Persönlichkeit und der weitgreifende Einfluß seiner theologischen Schriftstellerei bei Mitwelt und Nachwelt bedeutete, und was er in dieser mittelbaren Weise zur Grundlegung eines erneuten päpstlichen Aufstiegs beitrug!

4. a. Damit sind die Voraussetzungen gekennzeichnet, von denen aus das P. im 8. Jhd. den Bruch mit dem byzantinischen Staat vollziehen konnte. Nachdem ¶ Sergius I (687—701) bereits die Anerkennung des Quinisextums verweigert hatte, führte ein knappes Menschenalter später der Bilderstreit (¶ Bilder: III) den entscheidenden Zusammenstoß herbei. Für das P. hatte er zunächst empfindliche Verluste im Gefolge, da Kaiser Leo III den energischen Widerstand ¶ Gregors III gegen seine Bilderpolitik dadurch beantwortete, daß er ganz Illyrien und Süditalien einschließlich Siziliens von der römischen Obödienz loslöste und sie dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellte, während er gleichzeitig die reichen päpstlichen Patrimonien in Süditalien einzog. Schied der Süden der Halbinsel damit auf mehr als drei Jahrhunderte aus der kirchlichen und kulturellen Entwicklung des Abendlandes aus, so sah sich das P. nun um so stärker auf Mittelitalien hingewiesen, wo damals bereits in unmittelbarer Weiterentwicklung jenes schon geschilderten Prozesses, der den römischen Bischof mehr und mehr in die Funktionen der Staatsgewalt hatte einrücken lassen, die ersten Umrisse einer autonomen päpstlichen Territorialpolitik sichtbar zu werden begannen. Zugleich aber mußte klar sein, daß diese ganze Politik der Verselbständigung nur in Anlehnung an eine auswärtige Macht durchgeführt werden konnte. Und da die Langobarden sich päpstlichen Ausgleichsbemühungen versagten, vielmehr von neuem nach Süden vordrängten und sogar Rom bedrohten, warf sich das P. nunmehr entschlossen der neuen, mächtig aufsteigenden Macht der ¶ Franken in die Arme.

Die einzelnen Entwicklungsstufen dieses weltgeschichtlichen Bündnisses brauchen hier nur angedeutet zu werden. Den Boden bereitet hatte ihm der Angelsachse Wynfrith-¶ Bonifatius, dessen Tätigkeit bei der Begründung der deutschen Missionskirche und bei der Reorganisation der älteren merowingischen Landeskirche ein neues Band zwischen Rom und dem Frankenreich geknüpft, das P. sozusagen in den Horizont der Franken gerückt hatte. So konnte unter Pippin Wirklichkeit werden, was an der ablehnenden Haltung Karl Martells (¶ Gregor III) noch gescheitert war. Indem Papst ¶ Zacharias der Begründung des karolingischen Königtums seine moralische Sanktion erteilte (751), erwarb sich das P. den Anspruch auf eine Gegenleistung des neuen Herrschers, den dieser in den mit ¶ Stephan II (752—57) in Ponthion und Quierzy getroffenen Abmachungen einlöste. Wohin dabei letzten Endes die Gedanken der päpstlichen Politik zielten, darf man vielleicht aus dem merkwürdigen Dokument entnehmen, das in eben diesen Jahren entstanden sein muß und vielleicht geradezu als aktenmäßige Grundlage für die Verhandlungen mit Pippin zu dienen bestimmt war, der ¶ Konstantinischen Schenkung. Denn hier tritt nun der Gedanke eines eigenen päpstlichen Staatsgebietes, den dann die Schenkungen der Karolinger verwirklichen sollten, deutlich hervor. Dahinter aber scheinen sich bereits die Umrisse eines sehr viel weiter greifenden Zukunftsprogrammes abzuzeichnen: dem oströmischen Reiche, von dem sich das P. abzulösen im Begriffe ist, wird hier, wenn auch vorerst nur in vagen Andeutungen, die Idee eines neuen weströmischen Imperiums gegenübergestellt, dessen höchste Autorität das P. als Erbe der antiken Imperatoren für sich selber in Anspruch nimmt!

Die päpstliche Politik der nächsten Jahrzehnte, deren Kontinuität, wie es auch sonst häufig in der Papstgeschichte zu beobachten ist, getragen wird von einer hinter den wechselnden Gestalten der einzelnen

Päpste stehenden Gruppe für uns namenloser Persönlichkeiten, ist mit zäher Beharrlichkeit auf die schrittweise Erreichung dieser beiden Ziele gerichtet gewesen. Dabei wurde zunächst das territoriale Programm, wenn auch nur in einem dem erstrebten Umfang bei weitem nicht entsprechenden Maße, verwirklicht; unter ¶ Hadrian I (772—95) umfaßte der aus den Schenkungen Pippins und Karls d. Gr. hervorgegangene Kirchenstaat Rom mit seinem Ducat sowie Gebiete im Exarchat und in der Pentapolis, zu denen eine Landbrücke die Verbindung herstellte (¶ Italien, 2); darüber hinaus enthielten die karolingischen Zusicherungen noch manches, was fürs Erste nicht realisiert wurde, aber als Ansatzpunkt späterer Gebietsforderungen nützlich werden konnte. Gleichzeitig entzog sich das P. nun vollends der Souveränität des oströmischen Kaisers, dessen Regierungsjahre jetzt aus der Datierung der Papsturkunden verschwanden (¶ Hadrian I). Endlich setzte die Erneuerung des abendländischen Kaisertums durch ¶ Karl d. Gr. den Schlußpunkt unter diese Entwicklung. Denn von der Seite der päpstlichen Politik her gesehen, bedeutete die von ¶ Leo III vollzogene Kaiserkrönung Karls (800) ein sorgfältig berechnetes Glied in der Kette der auf Loslösung vom Osten und Verselbständigung des Westens gerichteten Bestrebungen, wenn auch die Stellung, die das P. in diesem neuen Imperium einnahm, seinen letzten Wünschen noch keineswegs entsprach. Vielmehr hatte es zunächst nur die Herrschaft des Franken für die des Byzantiners eingetauscht. Solange Karl der Große lebte, hielt er den Papst in der straffen Unterordnung eines vornehmsten Reichsbischofs und betrachtete auch den Kirchenstaat lediglich als eine bevorrechtete Immunität innerhalb seines, seit der Einverleibung des langobardischen Staates (774) ja auch den größten Teil Italiens umfassenden Reiches. Auch auf kirchlichem Gebiet waren der päpstlichen Autorität durch Karls theokratisches Herrschaftssystem enge Schranken gezogen, die sogar in dogmatischen Fragen (¶ Bilder: III, 3; ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum) fühlbar wurden.

4. b. Erst unter den schwächeren Nachfolgern des großen Kaisers begann sich dies Verhältnis allmählich zu wandeln. Freilich ist es keine gradlinige Entwicklung, die sich in den einzelnen Abmachungen der Karolinger mit den Päpsten, den Pakten und Kaiserprivilegien also und ihren wechselnden Fassungen, widerspiegelt. Gab schon das von Ludwig dem Frommen mit ¶ Stephan IV geschlossene Paktum die Rechte des Kaisertums weitgehend preis (sogenanntes Ludovicianum von 817), so stellte demgegenüber die Constitutio Romana Lothars I vom Jahre 824 (¶ Eugen II) die Oberhoheit über den Kirchenstaat und das kaiserliche Bestätigungsrecht bei den ¶ Papstwahlen noch einmal ausdrücklich sicher. Bald danach aber eröffneten die im Karolingerreich ausbrechenden Wirren dem P. die Möglichkeit einer ersten politischen Intervention (¶ Gregor IV), und das weitere Sinken der kaiserlichen Macht schaffte ihm in Italien, wo es wiederum die Rolle eines nationalen Führers gegenüber einem auswärtigen Feinde, den Sarazenen, übernahm (¶ Leo IV), für einen erneuten politischen Aufstieg freie Bahn. Eine gesteigerte Bedeutung gewann nun auch das bei der Kaiserkrönung Karls begründete, in der Folge konsequent festgehaltene (¶ Stephan IV, ¶ Paschalis I, ¶ Leo IV) päpstliche Krönungsrecht, das im Gegensatz zu seinem ursprünglichen Sinne jetzt die Gestalt eines päpstlichen Verfügungsrechtes über das Kaisertum anzunehmen begann. Indem ¶ Johann VIII die Kaiserkrone zum erstenmal nach seinem Gutdünken — an den Westfranken Karl den Kahlen (875) — vergab, brachte er diesen Prozeß zu einem vorläufigen Abschluß und schuf damit zugleich ein Vorbild von stärkster, in die Zukunft wirkender Kraft.

In diesem Augenblick freilich war der Höhepunkt der neuen Phase päpstlichen Aufstiegs bereits wieder überschritten. Er wird bezeichnet durch die Persönlichkeit ¶ Nikolaus' I (858—67), bei dem der hierarchische Gedanke, von seinen früheren Stufen her in konsequenter Fortentwicklung zur letzten Höhe gesteigert, zum erstenmal in der fertigen Gestalt der Idee päpstlicher Weltherrschaft erscheint. Die alte gelasianische Forderung nach unbedingter Freiheit der Kirche vom Staat, wie sie in dieser Zeit auch von einer bedeutenden Reformpartei besonders unter dem westfränkischen Klerus vertreten wurde (¶ Pseudo-Isidorische Dekretalen), wird hier verbunden mit dem Gedanken des päpstlichen innerkirchlichen Absolutismus: aus ihrer Verstrickung in den Staat gelöst, soll die Kirche nur um so unbeschränkter der Leitung päpstlicher Allgewalt unterstehen. Gleichzeitig wagt sich aber auch die andere, bisher nur in Ansätzen sichtbar gewordene Forderung hervor, die dann den spezifischen Charakter der mittelalterlichen Entwicklung (¶ Mittelalter, 3 c) recht eigentlich bestimmt hat: auch der Staat, demgegenüber man eben erst die eigene Selbständigkeit zu sichern im Begriffe war, soll seinerseits dem kirchlichen Uebergewicht sich beugen. Indem durch ein ganzes System gedanklicher Konstruktionen für ein kirchliches Eingreifen in die staatlichen Angelegenheiten der Boden bereitet und so die Fundamente einer letzten päpstlichen Entscheidungsgewalt auch in weltlichen Fragen gelegt werden, beginnt das bisherige Verhältnis zwischen Staat und Kirche sich in sein Gegenteil zu verkehren, zumal die Politik Nikolaus' I diesen Ideen bereits auch weitgehend praktische Geltung zu schaffen vermochte. Seine historische Stellung bezeichnet vielleicht am schlagendsten der Vorwurf eines von ihm abgesetzten Bischofs, daß er sich zum Kaiser der ganzen Welt zu machen bestrebt sei.

5. a. Nur kurze Zeit hat sich das Papsttum auf dieser Höhe zu halten vermocht. Bereits unter Nikolaus' unmittelbaren Nachfolgern beginnt der Niedergang, und bald darauf versinkt es in eine entwürdigende Abhängigkeit von wechselnden italienischen Machthabern (¶ Formosus, ¶ Johannes IX). Die Zeit, in der das römische Adelsgeschlecht der Tusculaner mehr als ein halbes Jhd. eine nahezu unbeschränkte Herrschaft über das P. ausübte und sittenlose, wenn auch bedeutende Frauen wie Theodora und Marozia nach Gutdünken über den Stuhl Petri verfügten (¶ Sergius III, ¶ Johannes XI), ist die dunkelste Periode in der gesamten päpstlichen Geschichte, aus der sich nur wenige bedeutendere Erscheinungen wie ¶ Johannes X (914—28) und ¶ Agapet II herausheben, während mit ¶ Johannes XII, dem verkommenen Sohn des Tusculaners Alberich, der letzte Tiefpunkt erreicht wird. Erst das neue Kaisertum ¶ Ottos d. Gr. hat diesem Verfall wenigstens vorübergehend ein Ziel gesetzt. Und ebenso zeigte es sich in den folgenden Jahrzehnten, daß das P. den Rückhalt an einer starken kaiserlichen Gewalt noch nicht zu entbehren vermochte. Denn sobald sich der kaiserliche Einfluß, dem Männer vom Range ¶ Gregors V (996—99) und ¶ Silvesters II (999—1003) ihre Erhebung verdankten, nicht mehr in gleicher Stärke fühlbar machte, fiel der päpstliche

Stuhl von neuem den Machtinteressen römischer Adelsparteien, der Crescentier und Tusculaner, anheim. Schließlich standen, am Ende dieses Menschenalters erneuter Adelsherrschaft, nicht weniger als drei Päpste (¶ Benedikt IX, ¶ Silvester [III], ¶ Gregor VI) mit konkurrierenden Ansprüchen einander gegenüber, und wieder war es das Kaisertum, das Ordnung schaffend eingreifen mußte und nun den entscheidenden Umschwung herbeiführte.

5. b. Die Synoden von Sutri und Rom (1046), auf denen Kaiser Heinrich III die drei miteinander streitenden Päpste absetzte und an ihrer Stelle einen deutschen Bischof (¶ Clemens II) erheben ließ, stellen den Gipfelpunkt kaiserlicher Suprematie über das P. dar. Allein indem das Kaisertum diesen vorwaltenden Einfluß nun dazu benutzte, die päpstliche Gewalt gewissermaßen zu ihrer eigenen Idee zurückzuführen, hob es in einer Weise, die etwas Tragisches an sich hat, seinen gefährlichsten Gegner selber in den Sattel. Denn nun vollzog sich, nachdem schon Heinrich II die erste Berührung vermittelt hatte (¶ Benedikt VIII), besonders unter dem von Heinrich III erhobenen ¶ Leo IX (1049—54) die innere Durchdringung des P.s mit dem Geiste der von ¶ Cluni ausgehenden Kirchenreform. Die Forderung nach einer Reinigung der Kirche von den ihr und ihren Dienern anhaftenden Mängeln und der Kampf gegen ¶ Simonie und Priesterehe (¶ Zölibat) brauchten zwar an sich die Interessen des Staates nicht unmittelbar zu gefährden. Je mehr sich aber die Kirche auf sich selber besann und je mehr sie der ihr innewohnenden Würde und Autorität sich von neuem bewußt wurde, desto unerträglicher mußte ihr die Abhängigkeit von jeder fremden Gewalt erscheinen. So trat jetzt mit innerer Notwendigkeit die Idee der kirchlichen Autonomie gegenüber dem Staate von neuem hervor; der Kampf gegen die Laieninvestitur (¶ Investitur) und die Forderung nach grundsätzlicher Freiheit der Kleriker vom weltlichen Gericht (¶ Immunität, 1. 2; Gerichtsbarkeit, 5) sowie der erst etwas später auftretende Anspruch grundsätzlicher Steuerfreiheit des kirchlichen Besitzes (¶ Immunität, 3) sind nur die neuen Erscheinungsformen, in die der alte Gedanke sich kleidete. Das P. im besonderen von jedem weltlichen, vor allem auch dem kaiserlichen Einfluß zu befreien, war die neue Papstwahlordnung von 1059 (¶ Papstwahlen) bestimmt; als Ersatz für die damit aufgegebene Stütze und als Vorbereitung für die zu gewärtigende Auseinandersetzung suchte man gleichzeitig Anlehnung und Hilfe bei anderen politischen Mächten (¶ Nikolaus II), der oberitalienischen ¶ Pataria und dem werdenden Normannenstaat in Süditalien (¶ Normannen), das damit — in der Form lehensrechtlicher Abhängigkeit — von neuem der päpstlichen Machtsphäre eingegliedert ward. Von solchen Grundlagen aus konnte dann ¶ Gregor VII (1073—85) den Kampf gegen das deutsche Königtum (¶ Heinrich IV) als den vornehmsten und für das Papsttum gefährlichsten Repräsentanten der Staatsgewalt eröffnen. Prinzipiell aber lenkte er in die Bahnen des eigentlich hierarchischen Gedankens nach dem Vorbilde Nikolaus' I zurück: der sogenannte Dictatus papae vom Jahre 1075 enthielt die radikalste Formulierung, die das doppelte Programm des innerkirchlichen, an keine Schranken gebundenen Absolutismus und der unbedingten päpstlichen Suprematie auch dem Staate gegenüber bisher gefunden hatte. Im Verhältnis dazu waren die praktischen Erfolge seiner auf die Verwirklichung dieses Suprematieanspruches gerichteten Politik freilich nur gering, wenn auch die Tatsache, daß es den beiden Gegenkönigen Heinrichs IV gegenüber zum erstenmal gelang, ein autoritatives päpstliches Mitwirkungsrecht bei der Erhebung des deutschen Königs geltend zu machen, grundsätzlich sehr beträchtlich ins Gewicht fiel. Ueberhaupt aber wird man die Stellung Gregors VII im Gesamtzusammenhang der päpstlichen Geschichte nicht nach den unmittelbaren Ergebnissen seines Pontifikats beurteilen dürfen. Mochte er als ein Geschlagener in der Verbannung sterben, seine Ideen lebten in der Kirche fort mit der neuen Stoßkraft alle Widerstände überwindender Energie, die seine dämonische Kämpferpersönlichkeit ihnen eingehaucht hatte.

Und etwas Aehnliches ist von dem Gesamtertrag dieser Periode zu sagen. Sie hat dem päpstlichen Einfluß neben mannigfachem Gewinn auch einen nicht zu unterschätzenden Verlust gebracht, da unter Leo IX als das Resultat eines langdauernden Entfremdungsprozesses nun auch der offene und trotz aller folgenden Reunionsversuche endgültige Bruch mit der östlichen Kirche eintrat (¶ Byzanz, 3 b; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1). Das Wormser Konkordat sodann, das den Investiturstreit endlich abschloß (1122), brachte nur einen das P. noch keineswegs vollkommen befriedigenden Kompromiß, während die Frage der Belastung des kirchlichen Besitzes überhaupt erst in den nun folgenden Jhd. zur Diskussion gestellt werden konnte (¶ Immunität, 3); lediglich vom staatlichen Gericht war der Klerus, von Lehnssachen abgesehen, wenigstens in Deutschland schon völlig eximiert, während in Frankreich und England die Dinge überhaupt noch sehr viel ungünstiger lagen. Das entscheidende Resultat der Reformperiode aber bestand über alle Einzelerrungenschaften hinaus in der neuen Autorität und Machtstellung, die das P. der gesamten abendländischen Christenheit gegenüber gewonnen hatte. Eben erst war es nicht allzu weit davon entfernt gewesen, in moralischer Erniedrigung und politischer Bedeutungslosigkeit zu versinken. Jetzt, am Ende des 11. Jhd.s, konnte ¶ Urban II mit der Leitung des ersten Kreuzzugs (¶ Kreuzzüge) in der größten die europäische Welt bewegenden Frage die Führerschaft dem Nachfolger Petri sichern. Es war der sinnfällige Ausdruck dieses tiefgreifenden Wandels, daß nach der Beendigung des Investiturstreites zum erstenmal ein allgemeines Konzil unter päpstlichem Vorsitz zusammentrat (1. Laterankonzil von 1123; ¶ Konzilien, 4) und das P. damit auch dieses vornehmste Organ der Kirche seiner dominierenden Leitung unterwarf.

6. a. Das 12. Jhd. ist für das P. eine Zeit langsamen Wachstums, in der es das Errungene behauptete und die Grundlagen für eine weitere Erhebung bereitete. Dem Kaisertum gegenüber stand es vorwiegend in der Defensive; allein es war schon Gewinn genug, daß es in einer Zeit mächtig sich regender weltlicher Strömungen die eigene Unabhängigkeit zu bewahren vermochte. Der große Kampf zwischen ¶ Alexander III (1159—81) und ¶ Friedrich Barbarossa, in dem die kaiserlichen Restaurationsversuche glücklich abgewehrt wurden, hatte für die päpstliche Politik noch das weitere, wertvolle Ergebnis, daß sie an den ihre Autonomie verteidigenden lombardischen Kommunen einen neuen Bundesgenossen gewann, welchen die Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegen die kaiserliche Herrschaft in ¶ Italien (: 2) auch weiterhin immer wieder an die Seite des P.s führen mußte. Auf der andern Seite bekam es freilich die Auswirkung dieser kommunalen Autono-

miebestrebungen am eigenen Leibe zu verspüren, als diese sich, zuerst unter ¶ Innozenz II (1130—43), auch in Rom zu rühren begannen und hier in Verbindung mit antik-römischen Reminiszenzen und mit radikalen Reformideen kirchlicher Richtung (¶ Arnold von Brescia) zu solcher Stärke anwuchsen, daß die Päpste sich mehrfach zum Verlassen der Stadt und zu jahrelangem Exil gezwungen sahen. Es bezeichnet die noch unfertige und in sich widerspruchsvolle Situation, daß Alexander III nach dem Friedensschlusse von Venedig (1177) unter dem Schutze kaiserlicher Waffen nach Rom zurückgeleitet werden mußte, nichtsdestoweniger aber auf dem bald darauf abgehaltenen 3. Laterankonzil (1179) den Grundsatz kirchlicher Autonomie gegenüber dem Staate mit neuem Nachdruck proklamierte und vor allem die Papstwahl durch Erlaß eines neuen Wahldekrets (¶ Papstwahlen) gegen jegliche Beeinflussung von außen her endgültig zu sichern versuchte. Eben diese innere Zwiespältigkeit der beiden Gewalten, die, letzten Endes aufeinander angewiesen, zu einem Ausgleich ihrer Interessen doch nicht zu gelangen vermochten, macht es auch verständlich, weshalb sowohl in Venedig wie in den Verhandlungen der folgenden Jahre (¶ Lucius III, ¶ Urban III) die erstrebte Einigung über die strittigen territorialen Fragen des Kirchenstaates und vor allem des mathildischen Gutes immer wieder scheiterte. Ihre Lösung blieb wie die letzte Entscheidung über das Verhältnis von P. und Kaisertum überhaupt der folgenden Epoche überlassen, und nur den Kämpfen mit der römischen kommunalen Bewegung setzte der Friedensschluß vom Jahre 1188 (¶ Clemens III) ein wenigstens vorläufiges Ziel.

6. b. Sehr viel markanter sind demgegenüber die Fortschritte der Entwicklung, die sich in der gleichen Periode auf innerkirchlichem Gebiete vollzog. Denn jetzt beginnt der Grundsatz päpstlicher Allgewalt in der Kirche allmählich praktische Geltung zu erlangen und die Idee eines unbeschränkten päpstlichen Kirchenregiments zur Wirklichkeit zu werden (¶ Kirchenverfassung: II, 4). Die theoretische Grundlage wird dabei geschaffen durch eine seit den Tagen der Reform wieder belebte Sammeltätigkeit auf dem Gebiete des kirchlichen Rechts, die schließlich in das Dekret ¶ Gratians ausmündet (¶ Kirchenrecht: II A, 2 b). Indem dieses Werk, das in äußerster Zuspitzung gregorianischer Gedanken die autoritative Kraft der ¶ Dekretalen den Sätzen der Hl. Schrift an die Seite stellt und den Papst zu unbedingter Herrschaft auch über das Recht erhebt, an Schulen und Gerichtshöfen uneingeschränktes Ansehen erlangt, ist es eines der wesentlichsten Fundamente des päpstlichen Herrschaftssystems geworden. Die praktischen Organe dieses zentralen Kirchenregiments aber sind neben den großen, nunmehr der päpstlichen Leitung unterworfenen Synoden vor allem die Legaten, die den Willen des Papstes als des episcopus universalis innerhalb der einzelnen Teilgebiete der Kirche repräsentieren, die Wirksamkeit der ordentlichen lokalen Instanzen kontrollieren und vielfach auch durchbrechen. Zugleich werden durch eine umfangreiche Privilegierung von einzelnen Klöstern und ganzen Orden die alten, schon in die Zeit ¶ Gregors I zurückreichenden Beziehungen des P.s zum Regularklerus verstärkt und durch das Institut der klösterlichen ¶ Exemption in seinen verschiedenen Formen besondere Sphären unmittelbaren päpstlichen Einflusses innerhalb der Diözesen geschaffen. Der lebendigste Kontakt zwischen dem Haupt und den einzelnen Gliedern der Kirche aber ergibt sich aus einem immer weiter fortschreitenden Ausbau der päpstlichen ¶ Gerichtsbarkeit. Denn der römische Bischof ist als episcopus universalis zugleich auch der iudex ordinarius omnium, und so kann eine jede der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterliegende Frage entweder von vornherein oder auf dem Wege der ¶ Appellation vor seinen Stuhl gebracht werden. Indem man die damit gegebenen Ansätze zur Zentralisierung systematisch fortbildet, beginnt nun Rom der große Gerichtshof zu werden, vor dem die kirchlichen Prozesse ganz Europas vom größten bis zum kleinsten zum Austrag kommen. Dabei war es dann unausweichlich, daß der wachsenden Geschäftslast auch ein wachsender Ausbau der für ihre Bewältigung notwendigen Organisation entsprach. Aus den Anfängen und Vorstufen des 10. und 11. Jhd.s entsteht daher jetzt als der Inbegriff des an der Zentrale tätigen kirchlichen Beamtenkörpers die ¶ Kurie mit ihrem sich immer weiter ausdehnenden Personenbestand und Aufgabenkreis. Was in dieser Hinsicht das Kardinalskolleg, das seit dem 11. Jhd. die ältere Schicht hohen Beamtentums, die iudices sacri palatii Lateranensis, verdrängt hatte, was daneben Kanzlei, Archiv und Kammer bedeuteten, kann an dieser Stelle nur eben angedeutet werden. Soviel aber ist ohne weiteres klar, daß mit dieser an sich großartigen Entwicklung zugleich auch eine schwere Gefahr für den eigentlichen Kerngedanken der Institution, den religiösen Charakter des P.s, gegeben war. Mußte schon um die Mitte des Jhd.s ¶ Bernhard von Clairvaux seinem päpstlichen Schüler ¶ Eugen III die Frage vorhalten, wann ihm denn noch die Zeit zum Gebet und zur Unterweisung der Völker übrig bleibe, da er Tag und Nacht damit zubringe, Prozessierende und Stellenjäger anzuhören (De consideratione I 3—4), so verstärkte sich in der Folge das Ueberwiegen des Juristischen und Administrativen über das Religiöse nur immer mehr. Und dazu kam endlich als das nach außen hin am stärksten in Erscheinung tretende Moment die finanzielle Auswirkung dieses ganzen Prozesses. Der am Ende der Periode entstandene ¶ Liber censuum ist das großartige Dokument einer fortgeschrittenen Finanzpolitik, wie sie damals noch an keiner anderen Stelle Europas zu finden war. Nur bestand die Kehrseite dieser Erscheinung darin, daß die gewaltigen Kosten der päpstlichen Politik wie vor allem des kurialen Apparates nur durch einen denkbar stark angespannten Fiskalismus aufzubringen waren, der nach außen hin mit der Idee des P.s als einer religiösen Institution vollends schwer vereinbar erscheinen mußte. Die satirische Literatur der Zeit, so das wohl am Ende des Jhd.s entstandene sogenannte Evangelium der hl. Mark Silbers, läßt deutlich genug erkennen, daß dieser innere Widerspruch bereits sehr lebhaft empfunden wurde, und für die Kritik oppositioneller Strömungen innerhalb der Kirche (¶ Armut: I, 2; ¶ Nachfolge Christi: II, 3) war hier ein gefährlicher Angriffspunkt gegeben.

7. a. Mit ¶ Innozenz III (1198—1216) beginnt dann das Jhd. der päpstlichen Weltherrschaft. Es ist die Zeit, wo das P. unter den Mächten der Welt an die erste Stelle gerückt ist, wo es alle Verhältnisse und alles Geschehen mit seinem Einfluß durchdringt, wo es so gut wie unbestritten die geistige Führung des europäischen Abendlandes in seinen Händen hält. Die tiefere Voraussetzung für diese Entwicklung bildet die bezwingende Geschlossenheit des von der ¶ Scholastik geschaffenen Weltbildes, in dem alle Erscheinungen des Daseins in einen einheitlichen

Zusammenhang eingeordnet und auf ein letztes, transzendentes Ziel hin orientiert sind (¶ Mittelalter, 4). Damit muß die Leitung des gesamten, nur aus diesem Zweckzusammenhang heraus seinen Sinn empfangenden Kulturlebens derjenigen Macht zufallen, die ihrer Natur nach allein die Ausrichtung auf jenen transzendenten Zielpunkt herbeiführen und gewährleisten kann, also der Kirche und ihrer, in sich wiederum die Einheit der Kirche repräsentierenden, das Ganze krönenden Institution, dem Papst. Die Idee der kirchlichen Einheitskultur, wie sie in der scholastischen Theologie und Philosophie zutage tritt, ist somit der fruchtbare Nährboden, auf dem sich der Gedanke des päpstlichen Primats nunmehr zur vollsten Verwirklichung entfalten konnte.

Das 13. Jhd. bringt daher einmal die vollste Ausbildung der päpstlichen Allgewalt in der Kirche. Dem Papste als dem Stellvertreter Christi auf Erden eignet mit der Fülle der Gewalt (plenitudo potestatis) zunächst das oberste Gesetzgebungsrecht, das sich von nun an, abgesehen von der Bestätigung der Konzilsbeschlüsse, vor allem durch die autoritative Publikation von Dekretalensammlungen (¶ Corpus iuris canonici) äußert. Der in ihren zentralistischen Tendenzen bereits geschilderten Entwicklung der päpstlichen Gerichtsbarkeit tritt sodann eine immer stärkere Ausbildung derjenigen Funktionen an die Seite, die sich aus der obersten Verwaltungshoheit des Papstes herleiten. Neben der Regelung von Angelegenheiten, die, wie Lehre und Liturgie, Ordenswesen, Heiligsprechungen und Kirchenfeste, in die spezifisch religiöse Sphäre fallen, handelt es sich dabei vor allem um die höchste Aemtergewalt, kraft deren das P. in steigendem Maße die Besetzung kirchlicher Stellen, von den Prälaturen bis zu den niederen Pfründen, seinem Willen unterwirft, sie den ordentlichen Instanzen vielfach entzieht und statt dessen für sich selbst in Anspruch nimmt. Dieses System der Konfirmationen und Admissionen, der Reservationen, Exspektanzen und Provisionen (¶ Kirchenverfassung: II, 4) hat nicht nur den Sinn und die Wirkung, daß es den Einfluß des Papstes gegenüber allen Teilen der Gesamtkirche aufs nachhaltigste zur Geltung bringt, sondern es dient zugleich dazu, den päpstlichen Haushalt durch die Ausstattung von Kurialen mit Pfründen in den verschiedenen Ländern nicht unbeträchtlich zu entlasten; ja, darüber hinaus hat es noch den weiteren finanziellen Nutzeffekt, daß die Inhaber solcher Pfründen, die durch päpstliche Bestätigung oder Uebertragung erlangt werden, dafür eine bestimmte Zahlung, bei Bistümern und Abteien die seit der Mitte des Jhd.s begegnenden Servitien, bei niederen Pfründen die zuerst unter ¶ Clemens V nachzuweisenden ¶ Annaten, zu entrichten haben. Ueberhaupt aber erfährt das kuriale ¶ Finanzwesen (: I, 2) in dieser Zeit noch eine sehr erhebliche weitere Ausgestaltung, vor allem durch die sogenannten ¶ Zehnten, eine in unregelmäßigen Abständen für ein oder mehrere Jahre ausgeschriebene Steuer auf das kirchliche Einkommen überhaupt, die zwar ursprünglich nur für die Finanzierung der Kreuzzüge bestimmt war, sehr bald aber vom P. auch für die allgemeinen Zwecke seiner Politik und Verwaltung in Anspruch genommen wurde. Daneben steht dann weiter ein im Laufe des Jhd.s immer stärker ausgebautes System von ¶ Gebühren und Abgaben aller Art, das, abgesehen allein von den Zinsen der päpstlichen Lehnsstaaten und den Erträgnissen des Kirchenstaates, wiederum die allgemeine Kirche belastete und am Ende des Jhd.s, unter ¶ Bonifatius VIII (1294 bis 1303), bereits die äußerste Grenze des Tragbaren erreicht hatte. Alles in allem also gegenüber dem vorausgehenden Jhd. eine weitere Steigerung des Zentralismus und Fiskalismus, deren unvermeidliche Begleiterscheinungen — Verschleppung aller Entscheidungen, damit zusammenhängend ein in bedenklichster Weise einreißendes Geschenk- und Bestechungswesen, Günstlingswirtschaft und ¶ Nepotismus, ein Zusammenströmen endlich von Ehrgeizigen und Pfründenjägern aller Art — dem ganzen Treiben an der Kurie den Stempel fortschreitender Verweltlichung aufprägten. Es war nur die unausbleibliche Folge, wenn der ideale Gedanke apostolischer ¶ Armut (¶ Nachfolge Christi, II, 3. 4) demgegenüber sich in oppositionelle Kreise (¶ Waldenser, ¶ Spiritualen) flüchtete und wenn häretische Sekten (¶ Katharer, ¶ Albigenser) nun zu einer ernsthaften Gefahr für die Kirche zu werden drohten. Daß die Kirche und das P. diese Spannungen fürs erste doch noch überwanden, verdankten sie einmal den Gewaltmaßregeln der neugeschaffenen ¶ Inquisition, darüber hinaus aber vor allem dem positiven Wirken der beiden Orden, denen die Päpste auch die Handhabung dieser furchtbaren Waffe in erster Linie übertrugen, den ¶ Franziskanern und ¶ Dominikanern. Denn an diesen neuen Bettelorden (¶ Mönchtum: II, 4 d), die dem Armutsgedanken nun auch innerhalb der Kirche wieder eine Stätte zu bereiten strebten, gewann das P. eine jederzeit verfügbare, ihm aufs engste verbundene Truppe, die ihm in mannigfacher Verwendung die wertvollsten Dienste leistete und zumal die aufstrebenden Massen der städtischen Bevölkerung seinem Einflusse erschloß. Das Ergebnis der gesamten Entwicklung wird man daher nur so bezeichnen können, daß die kirchliche Stellung des P.s, die sich in dieser Periode nach außen hin so glänzend entwickelt hatte, auch im Innern keine wesentliche Erschütterung erfuhr. Als unbeschränkter Herr der Kirche hatte ¶ Innozenz III 1215 die 4. Lateransynode um sich versammelt, und nicht weniger großartig war das Schauspiel, als am Ende des Jhd.s die Massen zu dem von ¶ Bonifatius VIII angesagten ersten ¶ Jubiläumsjahr am Grabe des Apostelfürsten zusammenströmten. Nur daß dann freilich wenige Jahre darauf eine schwere Katastrophe über das P. hereinbrach!

7. b. Ihre Ursachen liegen in überwiegendem Maße auf dem politischen Felde. Denn hier verläuft die Linie päpstlichen Aufstiegs während der gleichen Periode in stärkeren Kurven und Brechungen. Der eigentliche Höhepunkt liegt gleich am Anfang, im Pontifikat ¶ Innozenz' III. Indem er die päpstliche Hoheit über die Stadt Rom von neuem sicherte und durch die Neubegründung des Kirchenstaates das alte, nie vergessene territoriale Programm des P.s verwirklichte, indem er das Königreich Sizilien, das am Ende der vorangehenden Epoche ein Teil des Imperiums geworden war, der päpstlichen Machtsphäre wieder eingliederte und schließlich die deutsche Königswahl nun wirklich der päpstlichen Kontrolle und Bestätigung unterwarf, gelang ihm die Lösung der wichtigsten politischen Probleme, die das 12. Jhd., ja die letztvergangenen Jhd.e überhaupt, beschäftigt hatten. Und indem er weiter die Verbindung des deutschen Königtums mit dem Episkopat, die seit den Tagen ¶ Ottos I die tragende Stütze des deutschen Regierungssystems gewesen war, nun endgültig zerschnitt und durch die Beseitigung des ¶ Regalien- und ¶ Spolienrechtes auch den Grundsatz kirchlicher Lastenfreiheit gegenüber dem Staat weitgehend realisierte,

entschied er wenigstens in Deutschland den Sieg der Ideen, um die seit den Tagen des Investiturstreites gerungen worden war. Mit alledem hatte er eine Grundlage politischer Macht geschaffen, von der aus das P. sein Uebergewicht über die andere mittelalterliche Vormacht, das Kaisertum, durch das ganze Jhd. hindurch zu behaupten vermochte. Freilich gelang das der Persönlichkeit ¶ Friedrichs II gegenüber nur in einem harten Kampfe (¶ Gregor IX, ¶ Innozenz IV), und zur endgültigen Vernichtung der Staufer mußte mit den französischen Anjous (¶ Urban IV, ¶ Clemens IV) eine andere auswärtige Macht herangezogen werden, die nun ihrerseits sich auf dem italienischen Boden festzusetzen begann. Jedenfalls aber war die alte Stellung des deutschen Königtums und Kaisertums vernichtet. Auch nachdem es sich aus den Wirren des Interregnums zu neuer innerdeutscher Geltung erhoben hatte, mußte sich Rudolf von Habsburg zur förmlichen Abtretung einer weiteren Reichsprovinz an den Kirchenstaat verstehen (¶ Nikolaus III) und war darüber hinaus von einer mehr als vorübergehenden Geltendmachung kaiserlicher Hoheitsrechte in Italien weder unter ihm noch unter seinen Nachfolgern mehr die Rede. Als schließlich Albrecht I in die Hand ¶ Bonifatius VIII einen formellen Untertaneneid leistete, konnte es scheinen, als sei die alte, nun noch einmal in der Bulle Unam sanctam (18. Nov. 1302) mit stärkstem Nachdruck formulierte Forderung der päpstlichen Theorie, daß dem Papst die beiden Schwerter der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt ursprünglich eigneten, von denen er dann das eine dem weltlichen Herrscher verleihe, damit er es nach päpstlichem Wink und Willen führe — als sei diese, von Albrecht ausdrücklich anerkannte Theorie nun zur uneingeschränkten Wirklichkeit geworden.

Allein in Wahrheit war es eben nicht mehr der deutsche König und römische Kaiser, der über das Schwert der stärksten weltlichen Macht verfügte, sondern die politische Führung war bereits an eine andere Stelle, den aufstrebenden französischen Nationalstaat (¶ Frankreich, 2) übergegangen. Und ihm gegenüber unterlag jetzt die kuriale Politik. Hatte schon die vom P. selbst ins Leben gerufene französische Staatsbildung in Italien zeitweise die päpstliche Selbständigkeit ernsthaft bedroht (¶ Nikolaus III, ¶ Martin IV), so scheiterte ¶ Bonifatius VIII vollends, als er die französische Kirche der königlichen Herrschaft zu entziehen versuchte und die päpstlichen Suprematieansprüche nun auch dem französischen Königtum gegenüber durchzusetzen unternahm. Mit dem Tage von Anagni hatte die Periode der päpstlichen Weltherrschaft ihr Ende erreicht.

8. a. Das Endergebnis dieser Entwicklung ist das sogenannte babylonische Exil des P.s gewesen. Als ¶ Clemens V (1305—14) sich bestimmen ließ, den Sitz der Kurie nach Avignon zu verlegen, unterwarf er das P. für zwei Menschenalter dem beherrschenden Einfluß des französischen Königtums. Nicht als ob damit schon die Resultate der vorausgehenden Epoche völlig zunichte gemacht worden wären. Vielmehr wurde das Uebergewicht über das deutsche Königtum auch jetzt behauptet, sowohl gegenüber Heinrich VII, dessen Restaurationsversuchen der Tod ein frühes Ende bereitete, noch ehe die Gegenmaßnahmen Clemens' V sich voll auszuwirken begannen, wie auch gegenüber Ludwig dem Bayern, dessen beste Kraft sich in den seine ganze Regierungszeit erfüllenden Kämpfen mit ¶ Johannes XXII und dessen Nachfolgern (¶ Benedikt XII, ¶ Clemens VI) verbrauchte; wenn jetzt das P. in dem seiner Auffassung nach vakanten Imperium das Reichsvikariat, d. h. die stellvertretende Ausübung der Regierungsgewalt, beanspruchte und wenigstens in Italien auch zeitweise wirklich handhabte, so griff es damit sogar noch über die Ansprüche der letzten Periode hinaus. Auf der andern Seite aber wuchs die Opposition in Deutschland nun um so bedrohlicher an, weil bei alledem immer wieder die Hand der französischen, das P. lenkenden Politik sichtbar wurde. Die Beschlüsse von Rhense (¶ Benedikt XII) bedeuteten den ersten Schritt zur Wiederherstellung der staatlichen Unabhängigkeit Deutschlands gegenüber dem P., und auch der mit päpstlicher Hilfe auf den Thron gelangte Karl IV (¶ Clemens VI) wußte seine politische Selbständigkeit trotz aller dem Papste erwiesenen Ehrerbietung durchaus zu wahren und durch seine geschickte Diplomatie sogar die kaiserliche Oberherrschaft in Reichsitalien noch einmal in Geltung zu setzen.

8. b. Dem P. aber drohte indessen sogar der in voller Auflösung begriffene Kirchenstaat verloren zu gehen, bis schließlich die Wirksamkeit des energischen Kardinals ¶ Albornoz einen Umschwung herbeiführte und damit zugleich für die Rückkehr der Päpste nach Rom den Boden bereitete. Allein als das P. endlich, gerufen von den edelsten Geistern der Zeit wie ¶ Petrarca und der hl. ¶ Katharina von Siena und gezwungen durch eine nationale Erhebung Italiens, wieder in Rom erschien (¶ Urban V, ¶ Gregor XI), wurde es erst vollkommen deutlich, in wie verhängnisvoller Weise es der Verstrickung in die Interessen der französischen Politik anheimgefallen war.

Zwei Faktoren haben das große Schisma des Jahres 1378 herbeigeführt. Einmal war es, wie schon angedeutet, das französische Machtinteresse, das hier gegen den Versuch einer Wiederherstellung der politischen Selbständigkeit des P.s reagierte und seine Rückkehr nach Avignon zu erzwingen suchte. Insofern aber das Vorgehen der Kardinäle, die ¶ Clemens (VII) 1378 erhoben, daneben auch durch eine starke Oppositionsstimmung gegen das herrische Auftreten ¶ Urbans VI, seine absolutistischen Tendenzen und seine überstürzten Reformversuche bestimmt war, kulminierte hier zugleich eine Linie, die schon länger in der innerkirchlichen Verfassungsentwicklung sichtbar geworden war. Das Kardinalskolleg, das neben der monarchischen Spitze ein oligarchisches Element im Aufbau der Kirche repräsentierte, hatte schon im 13. Jhd. begonnen, aus der Rolle eines dienenden Gliedes hinauszustreben und einen maßgebenden Anteil an der Ausübung des päpstlichen Regiments zu verlangen (¶ Kurie, 2). Der Zusammenstoß ¶ Bonifatius' VIII mit den Colonnakardinälen war die erste dramatische Entladung dieser latenten Spannung gewesen, und obwohl das P. hier noch einmal die Oberhand behielt, hatten sich die Machttendenzen des Kollegs in Avignon noch erheblich verstärkt und waren in der ersten ¶ Innozenz VI aufgezwungenen Wahlkapitulation (1352; ¶ Papstwahlen) mit voller Schärfe hervorgebrochen. Der Stoß aber, den diese oligarchische Opposition im Bunde mit der französischen Politik durch die Aufstellung eines Gegenpapstes der päpstlichen Autorität nunmehr versetzte, traf diese an ihrer empfindlichsten Stelle. Denn da sich jetzt die gesamte Christenheit in zwei Heerlager spaltete, der römischen, im wesentlichen Italien, Deutschland, England und die östlichen Länder umfassenden Obödienz Urbans VI wiederum ein avi-

gnonesisches, auf Frankreich, Spanien und Schottland gestütztes P. Clemens' (VII) gegenübertrat, hatte diejenige Institution, die in dem Gedanken der kirchlichen Einheit die tiefste Rechtfertigung ihrer Existenz gefunden hatte, die Einheit selber zerstört und zersprengt. Und diese Selbstaufhebung des P.s mußte von der gesamten Kirche um so lebhafter empfunden werden, weil in Avignon der innerkirchliche päpstliche Absolutismus nur noch immer stärker und anspruchsvoller hervorgetreten war. Ohne grundsätzlich etwas eigentlich Neues zu bringen, bedeutete das sogenannte avignonesische Verwaltungs- und Finanzsystem die letzte und äußerste Steigerung jenes kurialen Zentralismus und Fiskalismus, der seit dem 12. Jhd. die kirchliche Verfassungsentwicklung bestimmt hatte (¶ Kirchenverfassung: II, 4). Beispielsweise gehörten bei den Prälaturen in dieser Epoche freie Wahlen bereits zu den Ausnahmen, bis schließlich ¶ Urban V alle Bistümer und Abteien der päpstlichen Besetzung reservierte (1363), und nach wie vor verband sich damit eine unerträgliche finanzielle Belastung der Gesamtkirche, während Luxus, Verweltlichung und Nepotismus trotz mancher Reformversuche dem Angesicht der Kurie auch weiter die bestimmenden Züge verliehen. So mußte schließlich die Erschütterung des päpstlichen Systems, deren erste Stöße bereits im vorausgehenden Jhd. bemerkbar geworden waren, zum offenen Ausbruch kommen. Da das P. sich zur Ueberwindung des Schismas selber nicht als fähig erwies (¶ Benedikt [XIII], ¶ Gregor XII, ¶ Alexander V), nahmen andere aus dem Schoße der Kirche aufsteigende Kräfte die Lösung der Aufgabe in die Hand. Und zum erstenmal seit den Tagen der alten Kirche erhob der genossenschaftliche Gedanke wieder nachdrücklich seine Stimme und schickte sich an, neben dem herrschaftlichen, der bis dahin den Ablauf der kirchlichen Verfassungsentwicklung bestimmt hatte, erneute Geltung zu verlangen.

9. a. Damit ist die Epoche der ¶ Reformkonzile (¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 999 f) in ihrem wesentlichen Inhalt gekennzeichnet. In dem nun einsetzenden Kampf zwischen der monarchischen Idee des P.s und dem konziliaren Gedanken (¶ Konzilien, 5; ¶ Episkopalismus) schien der Sieg zunächst dem letzteren zufallen zu sollen. Dem Konzil von Konstanz (1414—18) gelang es, die Spaltung zu überwinden und der Kirche 1417 in ¶ Martin V wieder ein allgemein anerkanntes Oberhaupt zu geben. Zugleich versuchte es, durch Dekrete die Superiorität des Konzils über das P. festzulegen (1415) und die regelmäßige Wiederkehr allgemeiner Kirchenversammlungen zu sichern (1417), somit also seinen tragenden Ideen eine dauernde Rechtskraft zu verleihen. Allein durch die Bulle, mit der Martin V noch vor Beendigung der Konstanzer Tagung gegen jede Appellation vom Papste an ein Konzil ein ausdrückliches Verbot erließ, kündigte sich bereits der energischste päpstliche Widerstand gegen die konziliaren Tendenzen an. Wirklich erwies es sich auf die Dauer als unmöglich, die Entwicklung, die P. und Kirche seit mehr als einem Jahrtausend durchlaufen hatten, in dieser Weise zu negieren, wenn es auch noch beträchtlicher Anstrengungen bedurfte, ehe es ¶ Eugen IV (1431—47) gelang, nach einem wechselvollen Ringen mit dem Baseler Konzil (1431 bis 1449) und seinem Gegenpapste (¶ Felix V) endgültig die Oberhand zu gewinnen. Dabei waren es in erster Linie die weltlichen, von dem Radikalismus der Konziliaren abgeschreckten Mächte, denen das P. seinen Sieg verdankte, die sich dafür aber die auf eine Reform der Kirche gerichteten Pläne der Baseler weitgehend zu eigen machten. Vor allem geschah das in Frankreich, wo die Pragmatische Sanktion von Bourges (1438; ¶ Frankreich, 3) neben den erwähnten, die Stellung des allgemeinen Konzils betreffenden Konstanzer Dekreten besonders auch eine Anzahl von Baseler Reformbeschlüssen, welche die päpstlichen ¶ Reservationen und Abgabenforderungen weitgehend einschränkten, mit geringen Modifikationen übernahm. Obwohl von den Päpsten niemals anerkannt, blieb dieses Gesetz für die folgenden Jhd.e die Grundlage des französischen Staatskirchentums, während sich in England, der eigentlichen Heimat der gallikanischen Freiheiten (¶ Gallikanismus), die gleichen landeskirchlichen Ideen schon länger durchgesetzt hatten (¶ England, I b) und ebenso in den italienischen Fürstentümern die Kirchen dem staatlichen Einflusse bereits früher unterworfen worden waren. Lediglich der deutschen Kirche gegenüber vermochte das P. seine alten Vorrechte im Wiener Konkordat vom 17. Febr. 1448 zum größten Teile festzuhalten, sah sich aber auch hier gezwungen, einzelnen Reichsfürsten besondere landeskirchliche Zugeständnisse zu machen (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b). Auf diesen Umwegen also setzten sich die Baseler Ideen schließlich doch zu einem Teile wenigstens durch, und auch der eigentliche Konzilsgedanke lebte trotz des von ¶ Pius II (1458—64) über ihn verhängten Anathems auch weiterhin in der Kirche fort. Der Triumph, den das P. über die konziliare Bewegung davongetragen hatte, war letzten Endes doch nur ein beschränkter, und nicht unwesentlich geschwächt ging es aus der Periode des Schismas und der Konzilien hervor.

Denn auch von den alten weltlichen Herrschaftsansprüchen, wie sie noch die ersten avignonesischen Päpste dem Deutschen Reich gegenüber so nachdrücklich vertreten hatten, war nicht mehr viel übrig geblieben; nur bei seltenen Gelegenheiten, wie dem von ¶ Alexander VI ausgeübten Schiedsgericht in den spanisch-portugiesischen Kolonialstreitigkeiten (1493), trat der Gedanke einer universalen päpstlichen Suprematie in abgeschwächter Form noch einmal hervor. Die praktische Politik des P.s aber konzentrierte sich jetzt in erster Linie auf Italien. Hier war es den Bemühungen ¶ Martins V und ¶ Eugens IV gelungen, die päpstliche Autorität im Kirchenstaat wiederherzustellen; allein auch in den folgenden Jahrzehnten bedurfte es dauernder Kämpfe, um diesen Besitz gegen revolutionäre Bestrebungen im Innern und gegen die von außen drohenden Gefahren zu verteidigen. Als italienische Territorialfürsten traten die Päpste damit in den Kreis der auf dem Boden der Halbinsel entstandenen Staatenwelt (¶ Italien, 3), und die wechselnden Beziehungen zu Neapel und Toskana, Mailand und Venedig bestimmten von nun an das stete, jedes größeren Zuges entbehrende Auf und Ab der Koalitionen, Feindschaften und Kriege, dessen letztes Ziel immer ausschließlicher die Versorgung der päpstlichen Nepoten und Bastarde auf Kosten des kirchlichen Territorialbesitzes (¶ Sixtus IV, ¶ Innozenz VIII, ¶ Alexander VI, ¶ Leo X) bildete. Erst unter ¶ Julius II (1503—13) begannen die Dinge wieder ein ernsthafteres Gepräge zu erhalten; indem er den Kirchenstaat neu konsolidiert seiner eigentlichen Bestimmung zurückgewann, und indem er dem großen, seit dem Ende des 15. Jhd.s um den Besitz der Halbinsel geführten Ringen durch Sammlung der nationalen Kräfte Italiens gegen die Franzosen eine ent-

scheidende Wendung zu geben versuchte, hat er der päpstlichen Politik zuerst wieder einen bedeutenderen Gehalt verliehen, den ihr freilich schon sein Nachfolger ¶ Leo X (1513—21) nicht mehr zu bewahren vermochte.

9. b. Auf einem andern Gebiete aber hatten diese gleichen Päpste des ausgehenden 15. und des beginnenden 16. Jhd.s schon lange die unbedingte Führung übernommen. Man darf die enge Verbindung, die das P. seit ¶ Nikolaus V (1447—55) mit den neuen geistigen Kräften des ¶ Humanismus eingegangen war, und die unvergleichliche Blüte, zu der sich das künstlerische Leben der ¶ Renaissance (¶ Malerei: II B) unter ¶ Sixtus IV und ¶ Innozenz VIII, unter ¶ Alexander VI, ¶ Julius II und ¶ Leo X entfaltete, nicht lediglich aus dem Gesichtswinkel des Entwicklungsprozesses dieser kulturellen Erscheinungen selber betrachten. In der Geschichte des P.s hatte dieser Bund, in dessen Gefolge die große, das Jhd. erfüllende Geistesbewegung ihren Schwerpunkt von Florenz nach Rom verschob, zugleich die allgemeine Bedeutung, daß er Rom in einem neuen Sinn zum Mittelpunkt Italiens, ja darüber hinaus zu einem geistigen und kulturellen Zentrum des gesamten Abendlandes erhob. Die Werke, mit denen Fra ¶ Angelico und Pinturicchio, Bramante, ¶ Raffael und ¶ Michelangelo (¶ Malerei und Plastik: II B) die Residenz der Päpste schmückten, gaben der ewigen Stadt eine neue Weihe, die sich jedem Rompilger unauslöschlich ins Herz prägen mußte. Ihr Glanz strahlte auch auf die päpstlichen Mäcene zurück, so wenig diese sonst dem Idealbild des Nachfolgers Petri entsprechen mochten. Denn an dieser Stelle lag in der Tat die entscheidende innere Schwäche der das Mittelalter abschließenden Periode päpstlicher Geschichte. Von jeher hatten gerade die tiefsten Geister der mittelalterlichen Kirche ein starkes Empfinden für das Spannungsverhältnis besessen, das von den christlichen Voraussetzungen her in dem Problem Kultur und Kirche notwendig beschlossen liegen mußte. Jetzt hatte wirklich die kulturelle Betätigung, die glanzvolle Darstellung nach außen hin über die eigentlich religiösen Zwecke und Aufgaben die Oberhand gewonnen. Und es hängt damit im tiefsten Kerne zusammen, daß gleichzeitig in den einzelnen Päpsten selbst die innere Einheit von Person und Amt sich löste und die Idee des Dienstes an der Kirche hinter der Selbstdarstellung der großen Persönlichkeit in den Schatten trat. Zur vollen Höhe seiner weltgeschichtlichen Sendung erhob sich das P. nur noch in seltenen Augenblicken (¶ Pius II), und über fast allen diesen glänzenden Erscheinungen liegt etwas von der Stimmung des „godiamoci del papato", mit dem Leo X die Nachricht seiner Wahl begrüßt haben soll. Mochte das moralische Niveau dieser Männer mit Innozenz VIII und Alexander VI einen absoluten Tiefstand erreichen oder mochten andere Päpste den zersetzenden Tendenzen einer gärenden, alle festen Maßstäbe zerbrechenden Zeit einen stärkeren Widerstand entgegensetzen, die große Aufgabe einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, wie die Zeit sie verlangte, war keiner von ihnen zu lösen befähigt. Erst der großen, durch die deutsche ¶ Reformation herbeigeführten Krise hat es bedurft, um auch das P. zu dem Wesensgehalte seiner Idee zurückzuführen.

Quellen: 1. Urkundliche: ¶ Liber diurnus, ¶ Liber censuum; — Ph. Jaffé und W. Wattenbach: Regesta pontificum Romanorum (bis 1198), 2 Bde., 1885 ff[2]; — P. F. Kehr: Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia, 7 Bde., 1906—25; Germania pontificia, hrsg. von A. Brackmann, 2 Bde., 1911—27; — P. F. Kehr: Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania pontificia, 2 Bde., 1926 bis 1928 (AGG Bd. 18 und 22); — C. Erdmann: Papsturkunden in Portugal, 1927 (ebda. Bd. 20; alle diese Arbeiten bis 1198 reichend, die Urkunden nach Empfängern geordnet); — A. Potthast: Regesta pontificum Romanorum (1198—1304), 2 Bde., 1874 ff; — Les registres des papes du XIIIe siècle, in: Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 1883 ff; — Lettres des papes d'Avignon, ebda. 1900 ff; — Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—78, hrsg. von der Görresgesellschaft, 4 Bde., 1911—20; — Die päpstlichen ¶ Bullen sind gesammelt im Magnum Bullarium Romanum (440—1740), 24 Bde., Turin 1857—72. — 2. Erzählende Quellen: ¶ Liber pontificalis. — Im allgemeinen vgl. A. Werminghoff in: A. Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft II, 6, 1913[2], § 42—45; — Sammlungen mit ausgewählten Stücken: C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des P.s und des römischen Katholizismus, 1924[4]; — A. Galante: Fontes iuris canonici selecti, 1906; — Joh. Haller: Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates, 1914[2].

Darstellungen: Außer den allgemeinen Darstellungen der ¶ Kirchengeschichte vgl. C. Baronius: Annales ecclesiastici (bis 1198), 12 Bde., 1588 ff (erste Ausgabe); — O. Raynaldus: Annales ecclesiastici (1198—1565), 9 Bde., 1646 ff; — Über die neuere Lit. zu Matth. 16 18, vgl. ¶ Papat und Primat; — Erich Caspar: Die älteste römische Bischofsliste, 1925 (vgl. dazu Carl Schmidt: Studien zu den Pseudo-Klementinen, TU 46, 1929, S. 335 ff); — Derſ.: Primatus Petri, 1927 (vgl. dazu Ad. v. Harnack: ABA, 1927, und K. Adam in: ThQ 109, 1928, S. 161 ff); — Derſ.: Geschichte des P.s I (bis zu Leo I), 1930; — Ign. v. Döllinger: Das P., 1892[2]; — Derſ.: Die Papstfabeln des Mittelalters, 1890[2]; — Gust. Krüger: Das P., 1907 (RV IV, 3—4); — F. X. Seppelt: Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution 2 Bde., 1921 (Sammlung Kösel); — J. MacCabe: Crises in the History of the Papacy, New York 1916; — Hartm. Grisar: Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, 1901; — J. Langen: Geschichte der römischen Kirche, 4 Bde., 1881 ff (bis zu Innozenz III, stark veraltet); — F. Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 8 Bde., (1859 ff) 1903 ff[5]; — Hans v. Schubert: Roms Kampf um die Weltherrschaft, 1888; — P. F. Kehr: Das P. und der katalonische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon (ABA 1926); — Derſ.: Das P. und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des 12. Jhd.s (ebda. 1928); — C. Erdmann: Das P. und Portugal im ersten Jhd. der portugiesischen Geschichte (ebda. 1928); — G. Mollat: Les papes d'Avignon, 1924[4]; — Joh. Haller: P. und Kirchenreform I, 1903; — M. Creighton: A history of the papacy from the great schism to the sack of Rome, 6 Bde., 1905 ff[2]; — L. v. Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters I, 1925[5—7] bis IV, 1906[1—4]; — K. Brandi: Die Renaissance in Florenz und Rom, 1921[5]; — Leop. von Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jhd.en, 3 Bde., (1834—36), 1907[11]. — Spezialarbeiten über die einzelnen Päpste sind in den einzelnen Papstartikeln genannt. **Bacthgen.**

Papsttum: II. In der Neuzeit.

1. Die Epigonenzeit des Renaissance-P.s und die neuen Reformrichtungen; — 2. Das P. der religiösen Restauration; — 3. Die fortwirkenden ungeistlichen Momente und der Umschwung; — 4. Das P. von der Mitte des 17. bis zum Beginn des 18. Jhd.s; — 5. Die Aufklärungszeit; — 6. Der neue Aufstieg im Beginn des 19. Jhd.s; — 7. Das Zeitalter des Ultramontanismus; — 8. Das Vatikanum und das Ende des Kirchenstaats; — 9. Das P. seit 1870.

1. a. Die deutsche Reformationsbewegung hat für das P. zunächst keine neue Epoche gebracht. Von der Person ¶ Hadrians VI (1522—23) abgesehen, der,

seiner Umgebung fremd gegenüberstehend, am römischen Wesen nichts zu ändern vermochte, gehören die Jahrzehnte bis 1555 noch der Epoche des Renaissancepapsttums an. Sie stellen freilich seine Epigonenzeit dar. Die Leere der Kassen beim Tode ¶ Leos X gestattete keine Fortsetzung des üppigen Lebens, und mit der entsetzlichen Plünderung Roms im Mai 1527 (Sacco di Roma) ist das glänzende Rom der Renaissance dahin. Eins bleibt bestehen: die weltlich-politische Richtung des P.s. ¶ Clemens VII und ¶ Paul III kennen als letztes Ziel nur die politische Machtstellung der Kurie und ihres Hauses. Die europäische Lage gestaltete freilich die Behauptung derselben immer schwieriger. Nicht lange war es her, da hatten sich die Päpste durch Neubegründung des Kirchenstaates politische Unabhängigkeit und eine herrschende Stellung in Italien zu sichern gemeint (¶ Italien, 3; ¶ Papsttum: I, 9 a). Jetzt waren sie eingekeilt zwischen die spanische Weltmonarchie und Frankreich, und beide kämpften in und um Italien. Der Versuch, im Bunde mit Frankreich und Venedig Italien vom spanischen Joche zu befreien, war Clemens' VII höchster und unglücklichster Gedanke; seit dem Sacco di Roma ist das Uebergewicht Spaniens in Italien unwiderruflich begründet. Damit war das P., wollte es sich einigermaßen unabhängig erhalten, zu geschickter Benutzung der jeweiligen Lage, zu einer verschlagenen Politik, zu einem steten Herüber und Hinüber zwischen Frankreich und dem Kaiser verurteilt. Bei solchen Endzielen ist auch der Kampf gegen den Protestantismus nicht letzter und oberster Zweck; die Stellung zu ihm unterliegt vielmehr allen Wechselfällen der politischen Berechnung. Das P. wird mehr als einmal dadurch zum indirekten Verbündeten der Protestanten, daß es dem politischen Ziele, ein Uebermächtigwerden des Kaisers zu hindern, alles andere unterordnet. Aus diesem Grunde nähert sich in den 30er Jahren Clemens VII dem seinerseits mit den Schmalkaldenern verbündeten König Franz I von Frankreich, und Paul III läßt 1546 den Kaiser in dem Augenblicke im Stich, da ihm die Niederwerfung des deutschen Protestantismus gelungen ist (¶ Deutschland: I, 5), und durchkreuzt durch Verlegung des Konzils von Trient (¶ Tridentinum) nach Bologna die Absicht des Kaisers, die niedergeworfenen Protestanten unter die Autorität einer Konzilsentscheidung zu beugen. Während aber noch ¶ Julius III als Papst ein harmlos vergnügliches Leben führte, waren die Mächte erstarkt, die den Umschwung herbeiführen sollten.

1. b. Zunächst hatte um die Jahrhundertwende der Katholizismus in Spanien eine religiöse Wiedergeburt erlebt (¶ Gegenreformation, 3). ¶ Spanien war das einzige Land, in dem sich der mittelalterliche Katholizismus ungebrochen erhalten, ja mit dem nationalen Bewußtsein zur Einheit verschmolzen hatte. Mit dem politischen Aufschwung Spaniens erhält auch seine national-religiöse Eigenart neuen Schwung. Rechtgläubigkeit ist Gegenstand des Nationalstolzes, so daß die ¶ Inquisition als eine volkstümliche nationale Institution aufgerichtet werden kann; die weitverbreitete ¶ Mystik (: VB) gibt der Frömmigkeit höchste Glut; die thomistische Scholastik erlebt eine Nachblüte (¶ Neuscholastik, 2 a). Damit aber steht die typische Gestalt des Restaurationskatholizismus auf dem Plane. Durch die Stellung Spaniens in der damaligen Welt, durch seine Verkörperung im ¶ Jesuitenorden, nicht zuletzt durch seine Geschlossenheit und Folgerichtigkeit sollte er bald für die kath. Welt maßgebend werden. — Ganz anders die Ansätze religiöser Erneuerung in ¶ Italien. Getragen von kleineren Kreisen hochstehender Männer und Frauen, sind sie weniger aus den Nachwirkungen mittelalterlicher Kirchlichkeit als aus dem tiefsten Gehalte der Zeitbildung hervorgewachsen, eine Reaktion gegen die heidnische Art der Durchschnittsrenaissance wie gegen Verweltlichung und Entsittlichung der Kirche, zumal als die deutsche Reformation die grundlegende Wichtigkeit der religiösen Frage zu deutlichem Bewußtsein brachte. Diese Religiosität hat ein durchaus innerliches und, bei aller Anhänglichkeit an die Kirche, zumeist biblizistisch-undogmatisches Gepräge; mit der Zeit auch durch gewisse Grundbegriffe der deutschen Reformation beeinflußt, bleibt sie bei aller religiösen Wärme unabgeschlossen, Gegensätze und verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten in sich bergend. — War ¶ Clemens VII gegen alle Reformkreise mißtrauisch, so sah der an sich ebenso weltliche ¶ Paul III, daß hier die inneren Kräfte seien, den drohenden Zerfall zu beschwören. Er berief die angesehensten Vertreter der Reform, den Staatsmann ¶ Contarini, die Bischöfe Caraffa (¶ Paul IV), ¶ Sadoleto, R. ¶ Pole, ¶ Giberti in das Kardinalskollegium und ließ von ihnen Reformvorschläge ausarbeiten, ohne ihnen jedoch entscheidenden Einfluß zu gewähren. Mit dem Tode ¶ Contarinis (1542) ist der Stern dieser ersten Reformrichtung schon im Verbleichen und eine andere im Vordringen begriffen, in welcher der Geist des mittelalterlichen Katholizismus neu erwacht. Hier wirkt zunächst spanischer Einfluß ein, sodann eine gewisse psychologische Notwendigkeit, die in Zeiten steigender Kirchlichkeit die milderen Richtungen durch die schrofferen und massiveren unterdrückt werden läßt; zudem führte gerade der Gegensatz gegen den Protestantismus die Religiösen zum strengen Kirchentum zurück und ließ den Kirchenpolitikern dessen feste Formeln und Systeme und drastischen Mittel als günstigste Kampfesposition erscheinen. So wird die Reform zur Restauration. Ihr Führer wird der von spanischer Kirchlichkeit mitbeeinflußte Kardinal Caraffa (¶ Paul IV), ihr erster großer Sieg die nach spanischem Muster erfolgende Aufrichtung des päpstlichen Inquisitionstribunals (¶ Inquisition, 2), das unter Caraffas Leitung die Reformkreise milder Richtung bald sprengte.

2. a. Als der Restaurationskatholizismus eine Macht geworden, erobert er auch den päpstlichen Stuhl und verleiht dem P. über zwei Menschenalter ein völlig neues Gepräge. Den Uebergang zwischen den beiden Epochen bildet die Regierung ¶ Pauls IV (1555—59), der in seinen Ansätzen zur Reform und in der Verwendung der Inquisition das Restaurations-P. ebenso einleitet, wie er in seinem ¶ Nepotismus und der dadurch bedingten Orientierung seiner Politik der letzte Vertreter des Renaissance-P.s ist. In ¶ Pius V (1566—72) und ¶ Sixtus V (1585—90) findet der Geist der Restauration seine eigentliche Verkörperung und ist an der Kurie bald so unbedingt tonangebend, daß sich ihm auch persönlich mehr weltlich oder lebensfreudig gerichtete Päpste wie ¶ Pius IV (1560—65) und ¶ Gregor XIII (1572—85) ohne weiteres beugen müssen.

Es sind nun wieder kirchliche Ziele, die für das P. richtunggebend sind. Die Kirche soll erneuert werden durch Rückgang auf die altbewährten Kräfte und Mittel: Wiederbelebung des asketischen Ideals, sittliche und disziplinare Reform der Kurie, der Welt- und Klostergeistlichkeit, Rückkehr zur alten Kirchenlehre unter Neuformulierung derselben im

Gegensatze zum Protestantismus, Durchdringung der Laienwelt und der Kultur mit kirchlichem Geist und kath. Idealen; Vernichtung der Ketzerei durch intensivere kirchliche Arbeit wie durch die Machtmittel der Inquisition und der brutalen Gewalt, vor allem aber dadurch, daß die Politik der kath. Regierungen in den Dienst der Restaurationsidee gestellt wird.

2. b. Zunächst wird im eigenen Hause Ordnung geschafft. Die Kurie zeigt wieder geistlichen Charakter; die Päpste selbst wirken vorbildlich in der Erfüllung ihrer geistlichen und kultischen Obliegenheiten; die Würde des Gottesdienstes wird hergestellt, sein Pomp erhöht; lautere Frömmigkeit und ernstes Heiligkeitsstreben sind an der Kurie keine Ausnahmen mehr. In Italien werden die Klosterordnungen hergestellt, die Residenzpflicht der Bischöfe durchgeführt, die Kirchenzucht geschärft. Durch rücksichtsloses Vorgehen der Inquisition, das alle italienischen Regierungen zulassen, verbunden mit strengster Bücherzensur, werden ketzerische und protestantische Ansätze im Keime erstickt. Und in demselben Maße, in dem die kirchliche Richtung, mit durch das Wirken von Kirchenfürsten wie ¶ Giberti und Karl ¶ Borromäus, im Volke Boden gewinnt, wächst auch das Ansehen des römischen Stuhles, so daß Pius V Italien und Spanien „vollkommener beherrscht als irgendeiner seiner Vorgänger". Auch auf dem Gebiet der Kultur wird die Kirche wieder führend: während sie den Geist der Antike verpönt und die Wissenschaft unterbindet (Feuertod Giordano ¶ Brunos 1600, Verurteilung ¶ Galileis 1636), weiß sie die Formgewandtheit des ¶ Humanismus in ihren Dienst zu stellen und der Dichtkunst, Malerei und Musik neuen, kirchlichen Inhalt zu geben (¶ Malerei und Plastik: III A. B; ¶ Musik: III A, 1). Ein neues kirchliches Zeitalter hat die Renaissance abgelöst.

2. c. Eine seiner Hauptaufgaben sieht das neuerstarkte P. in dem Kampf gegen den Protestantismus. Die Festsetzung des Dogmas durch das ¶ Tridentinum dient auch diesem Zwecke, und in dem von einzelnen Päpsten reich bedachten ¶ Jesuitenorden erhält das P. seine eigentliche Eroberungsarmee (¶ Gegenreformation, 3—5). Letztlich sind es jedoch politische Machtmittel, die zum Ziele führen sollen. Nach dem Zusammenbruch der eigennützigen Politik ¶ Pauls IV ist seit ¶ Pius IV die Taktik der Kurie durch die Einsicht bestimmt, daß sie, zu schwach an eigenen äußeren Machtmitteln, nur im engsten Bunde mit den kath. Fürsten, besonders mit Spanien als der kath. Vormacht, die politische Entwicklung mitbestimmen könne. Sie sucht die Welt dadurch aufs neue zu überwinden, daß sie durch Beeinflussung und Unterstützung der kath. Fürsten die Politik derselben dem Ziele der Restauration des Katholizismus dienstbar macht. Sie weiß dabei durch Ausbildung ihres Nuntiatur- und Legatenwesens (¶ Nuntien) eine allgegenwärtige Macht zu werden und insbesondere in Ländern mit protestantischen Minoritäten (vgl. ¶ Polen) auf diesem Wege die Fürsten ständig zu energischster Abwehr der Ketzerei zu drängen. So wird für eine kurze Zeit, deren Höhepunkt die Regierung ¶ Sixtus' V darstellt, Rom aufs neue einer der Mittelpunkte der Weltpolitik. ¶ Pius V drängt zum Vorgehen gegen die Hugenotten, treibt Philipp II zu gewaltsamem Einschreiten in den Niederlanden, schleudert 1570 die Absetzungsbulle gegen Elisabeth von England. ¶ Gregor XIII (1572—85) hetzt Philipp von Spanien auf England, ist der Miturheber aller Revolutionen in ¶ Irland, aller Verschwörungen gegen Elisabeth von England (¶ England, 2 b). ¶ Sixtus V (1585—90) schließt ein Bündnis mit Philipp II zur Vernichtung Englands, die allerdings durch den Untergang der Armada (1588) kläglich fehlschlägt, steht in Frankreich auf seiten der mit Spanien verbündeten kath. Liga gegen König Heinrich III und den legitimen protestantischen Thronfolger Heinrich IV, der dem päpstlichen Banne verfällt (¶ Frankreich, 4 a). ¶ Gregor XIV (1590—91) sendet der Liga ein päpstliches Heer zu Hilfe. ¶ Paul V (1605—21) ist 1618 an dem Bunde zwischen den Jesuitenzöglingen Ferdinand von Oesterreich und Max von Bayern (¶ Oesterreich, 3 a. b; ¶ Bayern: I, 2 a) durch Geldzahlungen beteiligt, drängt 1621 Frankreich zu erneutem Vorgehen wider die Hugenotten, Spanien zur Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Niederlande. ¶ Gregor XV (1621 bis 1623) verdoppelt die Geldzahlungen an den Kaiser, ist Haupturheber der Uebertragung der Kurwürde an Maximilian von Bayern und verschuldet durch seinen Nuntius Carlo Caraffa die unerhört brutale Art der Rekatholisierung von Böhmen, Mähren und Oesterreich (¶ Oesterreich, 3 a. b. g).

2. d. Materielle und ideelle Machtmittel wirkten zusammen, dem P. eine solche Rolle zu ermöglichen. Die materiellen lieferten die Einkünfte des Kirchenstaates. Grundlegend für dessen neuzeitliche Gestaltung war die Regierung ¶ Julius' II (¶ Papsttum: I, 9 a) gewesen. Sein Werk erfuhr allerdings 1545 dadurch eine Einbuße, daß ¶ Paul III das Herzogtum Parma mit Piacenza als päpstliches Lehen an seinen Sohn Pier Luigi Farnese gab, so daß Parma nun 200 Jahre im Besitze der Farnese verblieb; es war nur ein schlechter Ersatz, wenn der Papst die Herrschaft Camerino, die er 1538 eingezogen, aber 1540 seinem Enkel Ottavio Farnese zu Lehen gegeben, dafür wieder direkt zum Kirchenstaate schlug. War dieser zu Beginn des Jhd.s noch ein ziemlich loses, auf dem Lehensverhältnis beruhendes Gefüge gewesen, so geht das Streben der folgenden Generationen darauf, ihn zu einem geschlossenen Staatsgebilde umzuschaffen und abzurunden. Ersteres dadurch, daß alle Selbständigkeit der Städte und Territorien nach und nach gebrochen wird (Zerstörung der freien Stellung von Ancona 1532, Aufhebung aller Freiheiten von Perugia nach einem Aufstandsversuche 1540). Das Streben nach Abrundung bekundet sich in dem Grundsatze, erledigte Lehen dem Kirchenstaate direkt einzuverleiben, so 1598 das Herzogtum Ferrara nach dem Aussterben des Hauptstammes der Este, 1631 das Herzogtum Urbino nach dem Tode des letzten Rovere, worauf mit der Einziehung der im Besitz der Farnese befindlichen Herrschaft Castro zur Befriedigung der farnesischen Gläubiger 1649 der Kirchenstaat seine endgültige Ausdehnung erreicht hat. All dies erfolgte hauptsächlich im Interesse päpstlicher Finanzpolitik. Denn der Kirchenstaat, einst das abgabenfreieste Land, wird im Laufe der Zeit mit einer immer drückenderen Fülle von Auflagen und Steuern belastet, die die Verzinsung der ungeheueren Kapitalien ermöglichen müssen, welche die Kurie immer aufs neue aufnimmt. Bloß durch diese bedenkliche Finanzpolitik wird die Kurie in den Stand gesetzt, den Jesuiten große Summen zur Verfügung zu stellen (besonders unter Gregor XIII), durch oftmalige Geldunterstützungen an kath. Mächte in die Weltgeschichte einzugreifen, unter Umständen sogar Truppen ins Feld zu stellen (beides zur Unterstützung der Liga in Frankreich, aber auch 1599 für den Türkenkrieg an der Donau).

Wichtiger noch als diese materiellen Machtmittel ist das überragende Ansehen, das das P. wieder

in der kath. Welt genießt. War doch infolge der meisterhaften Diplomatie der Kurie sogar das ¶ Tridentinum nicht, wie Rom befürchtet und andere gehofft hatten, zur Schwächung, sondern zur Stärkung der Stellung des P.s ausgeschlagen. Darum suchen die Fürsten den Bund mit dieser Macht; ja die Jesuitenzöglinge unter ihnen stellen sich direkt in den Dienst der päpstlichen Restaurationsidee. Kein Wunder, daß auch das Selbstbewußtsein der Päpste wieder gewaltig steigt und die Ansprüche der großen Päpste des Mittelalters wieder lebendig werden. Ein ¶ Paul IV (Bulle Cum ex apostolatus officio 1559), ein ¶ Sixtus V, ein ¶ Paul V fühlen sich kraft ihrer päpstlichen Autorität als Herren über Fürsten und Völker, und das Monitorium ¶ Sixtus' V an Heinrich III von Frankreich, das dessen Ermordung mitverursachte (1589), erinnert direkt an Gregors VII Vorgehen gegen Heinrich IV.

3. Wird der Restaurationskatholizismus sich die Welt unterwerfen und den Protestantismus ausrotten? Wird die von den Jesuiten aufs neue verkündete Oberhoheit der Kirche über den Staat zur Wahrheit werden? — Trotz großer Siege ist das Ziel nicht erreicht worden, und das P. hat sich nicht lange auf seiner Höhe zu halten vermocht. Letzteres lag mit daran, daß es in der Restaurationsidee darum nicht restlos aufgehen konnte, weil es keine rein geistige und geistliche Macht war. Dem P. war eben die durchgreifende Reform nicht zuteil geworden, die es wieder dazu gemacht hätte. Mit großem Geschick hatte die Kurie zu erreichen verstanden, daß ihr riesiger Beamtenapparat (¶ Kurie) mit den entsprechenden Einkünften durch die tridentinischen Reformbestimmungen kaum beschnitten worden war. Dieser materielle Untergrund schloß mit innerer Notwendigkeit Momente ein, die gegen die geistliche Art stritten. Nach wie vor blieb die Kurie die Stätte, wo die Ehrgeizigen und Herrschsüchtigen nach Stellen und Einkünften strebten, die Stätte des Egoismus, der Intrigue und Verstellung, nur daß sich äußerlich alles korrekt und geistlich gab. Das System des Aemterkaufs blieb bestehen, ja ward noch erweitert. Mit dem furchtbaren Gerichte, das Pius IV über die Nepoten Pauls IV hielt (¶ Nepotismus), war allerdings dem Nepotismus der Renaissancepäpste ein Ende bereitet, der darauf ausgegangen war, den Anverwandten des Papstes Fürstentümer zu gründen. Dafür kam seit ¶ Gregor XIII eine neue Art von Nepotismus auf, darin bestehend, daß der Papst einen (oder mehrere) Verwandten zur Kardinalswürde erhebt, mit Aemtern überhäuft und, mit der Begründung, daß der Papst als Landesfürst über die Ueberschüsse der Staatseinkünfte frei verfügen dürfe, aus den Einkünften der Kurie fürstlich ausstattet: dies die Entstehungsart der großen römischen Familien der Peretti, Borghese, Aldobrandini, Ludovisi, Barberini. Kein Wunder, daß, wo die Einkünfte zugleich den Zielen der Hauspolitik und der päpstlichen Weltpolitik dienen sollten, der Kirchenstaat dem Bankerott zutrieb. Eine durchgreifende Reform des P.s ließ aber schon der Umstand nicht zu, daß der Papst zugleich italienisches Staatsoberhaupt war. Diese Doppelstellung ergab einander durchkreuzende Ziele und ließ eine völlige Ausschaltung der weltlich-politischen Gesichtspunkte nicht zu.

Ebensowenig erwies sich die Politik der kath. Mächte auf die Dauer durch die Ziele des Restaurationskatholizismus bestimmbar. Von besonderer Bedeutung war der Umschwung in Frankreich. Es waren die nationalen und die gemäßigten Elemente, die im Gegensatze zu der liguistisch-spanischen Partei das Frankreich Heinrichs IV geschaffen hatten, als einen kath. Staat, aber katholisch im Sinne eines nationalen, gallikanischen, nicht im Sinne des päpstlichen Restaurationskatholizismus. So beginnt die religiöse Schwungkraft des letzteren schon mit dem Beginn des 17. Jhd.s nachzulassen. Die Niederlage ¶ Pauls V in seinem Streite mit der Republik Venedig, der gegenüber das päpstliche Interdikt sich machtlos erwies (1606/07), sowie der von Venedig (P. ¶ Sarpi), England und Frankreich aus geführte literarische Kampf gegen die jesuitisch-papalistische Theorie von der Obergewalt des Papstes über Fürsten und Staaten sind Anzeichen, daß die Zeiten sich ändern. Das Erlahmen des religiös-kirchlichen Moments hat zur Folge, daß das rein Weltliche und Politische wieder die Oberhand und zielbestimmende Führung gewinnt. Auf beiden Seiten gleichzeitig. Die Mächte betreffend, wird die neue Aera durch das erneute Eingreifen Frankreichs in die Weltpolitik eröffnet. Rein aus politischem Machtinstinkt, ohne Rücksicht auf die kath. Idee und zunächst auch auf den Papst, beginnt ¶ Richelieu (¶ Frankreich, 4 b) den Kampf um die Macht mit der konkurrierenden kath. Weltmacht Spanien und erneuert mit verdoppelter Wucht den Kampf gegen Spanien-Oesterreich, als dank den Siegen Wallensteins im Dreißigjährigen Krieg (¶ Deutschland, 6 b) das Kaisertum in Deutschland machtvoller denn je dasteht. In diesem Kampfe steht das kath. Frankreich mit der protestantischen Vormacht Schweden gegen den Kaiser im Bunde, in dem sich die Idee der kath. Restauration verkörpert, und trägt direkt zur Rettung des deutschen Protestantismus bei. Konfessionelle Rücksichten haben damit aufgehört, für die Weltpolitik und die Gruppierung der Mächte bestimmend zu sein. Dieselbe Wendung aber vollzieht sich in der Person ¶ Urbans VIII (1623—44) auf dem päpstlichen Stuhle selbst. Urban fürchtet als Haupt eines italienischen Staates die bedrohlich anwachsende Macht des Kaisers und bringt deshalb als Bundesgenosse Frankreichs den Kampf mit dem ihm verhaßten Spanien-Oesterreich zum Ausbruch. Der Papst als politischer Feind des streng kath. Kaisers, leugnend, daß der große Krieg ein Religionskrieg sei, ein indirekter Verbündeter Schwedens und der deutschen Protestanten — solche Konstellation zeigt klar, daß die Zeit des Restaurationspapsttums abgelaufen ist, wenn auch das Zurücklenken zu einer rein weltlichen Politik in dieser Weise nicht vorhält.

4. a. Unter diesen Umständen bricht mit der Mitte des 17. Jhd.s für das P. eine neue Periode an, die Zeit des ständigen Rückgangs seiner politischen und kirchlichen Machtstellung wie seiner religiösen Bedeutung, bis mit dem Ende des 18. Jhd.s der Tiefstand erreicht ist.

Die gewaltige religiöse Bewegung, die das P. erneuert und die religiösen Ideale des Restaurationskatholizismus kraftvoll hatte ausstrahlen lassen, ist erlahmt. Während sich eben jetzt in Frankreich ein reges religiöses und theologisches Leben entfaltet (vgl. ¶ Französische Literaturgeschichte: 3 a. c), schenkt Rom und Italien der Kirche weder große Päpste noch Theologen, noch religiös führende Geister. Auf lange hinaus hat das P. die religiöse Führung der Kirche wieder verloren. Denn mochten auch einzelne musterhaft fromme und gewissenhafte Päpste wie ¶ Innozenz XI (1676—89) und ¶ Innozenz XII (1691 bis 1700) den Stuhl Petri zieren, die Kurie in ihrer Gesamtheit wurde bei aller äußeren Korrektheit wieder zusehends ungeistlicher. Rom erhält damit wieder

ein anderes Gepräge. Es ist jetzt weniger ein religiöser Mittelpunkt als eine Stätte eigenartiger Kultur, eine Welt für sich, in der die dem Nepotismus der früheren Päpste ihr Dasein verdankende Aristokratie der alten großen Familien durchaus vorherrscht, so sehr, daß die regierenden Päpste nicht mehr mit ihr zu wetteifern und ihre Familien nicht mehr zur selben Höhe aufrücken zu lassen vermögen. Behaglicher Lebensgenuß, Ausruhen auf ererbter Macht und ererbtem Reichtum wird die Signatur des römischen Lebens, das sich gerade vor seinem jähen Ende, in der Zeit, da ein Winckelmann und ein Goethe in Rom weilten, am glänzendsten entfaltete. Alle Mißstände, welche die religiöse Reform nur zurückgedrängt hatte, traten wieder hervor: Bestechlichkeit, Veruntreuung, Aemterschacher, Ausnutzung der geistlichen Stellen Italiens zugunsten der Kurialen; die Belastung auch der niederen Stellen mit Pensionen wurde das Verderben des Landklerus, und das führte wieder zu neuer Verwahrlosung des Volkes. Das Mönchtum verlor an Ansehen wie an sittlicher Höhe.

4. b. Eine politisch führende Rolle ist damit für das P. ausgeschlossen. Es vermag nur noch dadurch in die Weltpolitik einzugreifen, daß es Partei ergreift für die eine Macht oder Mächtegruppierung gegen die andere. Die Päpste der nächsten Zeit stehen entweder auf seiten Spanien-Oesterreichs oder Frankreichs; das Kardinalskollegium ist in die entsprechenden Parteien gespalten, und jede Papstwahl ist zugleich ein Intriguenkampf der Mächte (¶ Papstwahlen). Weil nun aber die kath. Regierungen sich nicht mehr so wie früher durch die kath. Idee mit dem P. verbunden fühlen, so tritt in den Beziehungen des P.s zu den Regierungen die alte Frage nach den beiderseitigen kirchlichen Rechten in den Vordergrund, und es beginnt ein stets schärfer werdender Kampf um die Macht über die Landeskirchen. Daß dabei das Maß der Ergebenheit der Regierungen Rom gegenüber stark durch die politische Parteinahme des Papstes bedingt ist, zeigt sich am deutlichsten, als Ludwig XIV die politische Stellungnahme des P.s wider Frankreich mit ständigen Eingriffen in die kirchliche Gerechtsame beantwortet. Wenn der darob entbrennende hochdramatische Kampf (¶ Frankreich, 4 b; ¶ Innozenz XI, ¶ Alexander VIII), in dessen Verlaufe der dem König völlig ergebene französische Klerus in der berühmten Declaratio cleri Gallicani (1682; ¶ Gallikanismus) gegen den Papst Stellung nahm, noch einmal mit dem Siege des Papstes endigte (1693; ¶ Innozenz XII), so war es nicht Roms kirchliche Autorität, die den Sieg errang, sondern die Bedrängung des Königs durch die großenteils auf protestantischen Kräften beruhende europäische Koalition, die diesem den Friedensschluß mit dem Papste wünschenswert erscheinen ließ. Hatte hier das P. durch Beteiligung an der Koalition noch eine politische Rolle zu spielen vermocht, so brach in den ersten Jahrzehnten des 18. Jhd.s seine politische Stellung völlig zusammen. Wurde doch im Laufe des spanischen Erbfolgekrieges der hilflose Papst (¶ Clemens XI) 1709 durch ein österreichisches Ultimatum gezwungen, den österreichischen Prätendenten als König von Spanien anzuerkennen, während es doch gerade auf den Rat des Papstes geschehen war, daß das Testament des letzten spanischen Habsburgers Ludwigs XIV Enkel Philipp zum Erben eingesetzt hatte (1700). Der Friede von Utrecht (1713) verfügte über Sizilien und Sardinien, die als päpstliche Lehen galten, ohne den Papst zu Rate zu ziehen. Ebenso wurden 1731 Parma und Piacenza, deren Lehnsabhängigkeit von Rom seit zwei Jahrhunderten nicht bezweifelt worden war, durch den Kaiser an einen Infanten von Spanien gegeben, ohne daß die Proteste ¶ Clemens' XII beachtet wurden, und 1738 mußte Clemens denselben Infanten mit Neapel belehnen, obwohl eben vorher eine Kardinalskommission dies Land Oesterreich zuerkannt hatte. Bis in seine nächste Umgebung war die politische Stellung Roms untergraben.

4. c. Und ebenso schlägt in der Verwaltung des Lehramts die beanspruchte Führung der Kirche in Abhängigkeit von den Parteien um. Waren seinerzeit dem ¶ Tridentinum diplomatische Formulierungen des Dogmas gelungen, die beiden theologischen Richtungen, der thomistischen und skotistischen, annehmbar waren, so vermochte sich in dem Kampfe der Thomisten und Jesuiten über die Gnade (¶ Molina) das P. nur dadurch über den Parteien zu halten, daß es nach zehnjährigen Kommissionsberatungen die Entscheidung vertagte (1607; ¶ Paul V). Als aber der Prinzipienkampf zwischen innerlicher Frömmigkeit und Veräußerlichung der Religion durch die kirchliche Praxis der Jesuiten im ¶ Jansenismus neu entbrannte, ließ sich die Kurie, mit unter der Erwägung, daß die päpstliche Unfehlbarkeit bedroht sei, 1653 (¶ Innozenz X) durch die Jesuitenpartei zu der verhängnisvollen Verdammung von 5 Sätzen Jansens verleiten, damit lange Kämpfe entfachend und die frömmsten Kreise der französischen Kirche in peinlichste Gewissensnot treibend. Vollends die durch ¶ Clemens XI 1713 erlassene Konstitution Unigenitus, die letzte große dogmatische Entscheidung der Kurie bis zur Zeit ¶ Pius' IX, zeigte nach Inhalt und Entstehung, daß das P. seine Stellung als entscheidende Lehrinstanz nur dadurch zu wahren vermochte, daß es die mit dem gesamtkirchlichen Empfinden sich nicht deckende Stellung einer mächtigen Partei sanktionierte: das religiöse Interesse am Dogma ist in Dogmenpolitik umgeschlagen.

5. a. Den größten Tiefpunkt, den es in der Neuzeit erlebt hat, hat dann das Aufklärungszeitalter über das P. gebracht. Hierzu hat eine ganze Reihe von Stimmungen und Strömungen der Zeit zusammengewirkt.

Die allgemeinste dieser Mächte ist der Geist der Aufklärung, der im Namen der Vernunft, wie alle überkommenen Ordnungen und Autoritäten, so insbesondere auch Religion und Kirche vor seinen Richterstuhl zieht (¶ Aufklärung, 4 b). In Frankreich nimmt die Aufklärungsbildung, mit infolge des Abscheus, den die Intoleranz des jesuitischen Katholizismus erweckt hatte, rasch eine schroff kirchenfeindliche Richtung, und wie sie die Kirchenlehre im Namen der Vernunft bekämpft, so erblickt sie im P. eine ihrem Ende entgegengehende Institution aus der Zeit der Geistesknechtschaft; Rom ist ihr der Mittelpunkt des Obskurantismus. Vorgearbeitet hatte dieser Stimmung der spätere ¶ Jansenismus, der sich infolge seiner Verurteilung durch die Kurie veranlaßt gesehen hatte, die Stellung des P.s in der Kirche einer kritischen Prüfung zu unterwerfen und nun im 18. Jhd. den Jesuiten gegenüber für die gallikanischen Freiheiten Partei nahm und eine der kurialen entgegengesetzte Lehre von der Kirche auszubilden suchte. — Gegen Ende des Jhd.s beginnt in Deutschland die religiös mitbedingte Aufklärungskultur auch auf den Katholizismus insofern einzuwirken, als sie den unduldsamen, fanatischen, scholastischen Geist der Gegenreformation zum Verschwinden bringt; das P. als religiöse Größe tritt dabei stark in den Hintergrund.

5. b. Sein direktester und gefährlichster Gegner ersteht aber dem P. im staatlichen Absolutismus. Zwar war dieser schon seit Jahrhunderten in Ausbildung begriffen und stets mit der Tendenz, sich auch der Kirche des eigenen Landes gegenüber möglichst viele Rechte zu sichern. Im 18. Jhd. aber erreicht er seinen Höhepunkt, und dazu wird jetzt dank der sogenannten naturrechtlichen Staatstheorie (¶ Naturrecht: I, 2; ¶ Aufklärung, 3e) seine prinzipielle Stellung zur Kirche eine andere: weil er die Kirche nicht mehr, wie im 16. und 17. Jhd., als die autoritative Auslegerin des göttlichen Gesetzes ansieht, die als solche auch dem Staate gewisse höchste Normen vorzuschreiben hätte, seine letzten Zwecke vielmehr rein aus sich selbst ableitet, verschwindet seine bisher wenigstens in der Theorie festgehaltene Ergebenheit der Kirche gegenüber; sie erscheint ihm auch nicht mehr länger als übernatürliche Einrichtung, sondern als eine natürlich gewordene und gewachsene Gemeinschaft. Darum geht jetzt der Omnipotenz erstrebende Staat erst recht darauf aus, seine Landeskirche möglichst zu beherrschen. Aufklärerische und ethische Tendenzen haben teilweise mitgewirkt: die Kirche soll das große Mittel der Volksaufklärung und Volkserziehung werden. Die Hauptsache aber bleibt, daß der Staat, indem er die starken moralischen und materiellen Machtmittel der Kirche dem Staatsorganismus einverleibt und staatlichen Zwecken dienstbar macht, damit die Staatsallmacht sicherstellen und jede selbständige Macht der Kirche brechen will. Indem aber solche Kirchenpolitik eine möglichste Abschließung der Kirche nach außen bedingt, führt sie mit Notwendigkeit zu dem Gegensatze gegen die Regierungsrechte des Papstes über die Landeskirche. So zieht sich durch das ganze Jhd. ein mit stets wachsender Rücksichtslosigkeit geführter Kampf der Regierungen gegen die Rechte der Kurie. Diesen Angriffen aber steht das P. von vornherein ziemlich wehrlos gegenüber, weil es nur die zähe passive Kraft des kirchlichen Herkommens zum Bundesgenossen hat, während ihm politische Machtmittel nicht mehr zur Verfügung stehen und die alten Machtmittel seiner geistlichen Autorität, wie das Interdikt (1765; ¶ Clemens XIII), sich als völlig wirkungslos, ja für ihren Urheber gefährlich erweisen. Denn auch ein guter Teil der kirchlichen Organe empfindet nationalistisch-partikularistisch und darum antikurialistisch. So ersteht, trotz teilweise anderer Orientierung, im Febronianismus (¶ Febronius, ¶ Episkopalismus), der mit unerhörter Kühnheit den Kampf gegen die Regierungsrechte des Papstes unternimmt, den Regierungen der wichtigste theoretische Bundesgenosse (1763); Febronianismus lautet fortan vielfach das Losungswort, mit dem sich die Bestrebungen des staatlichen Absolutismus zu decken lieben.

5. c. Der Gegensatz des letzteren gegen die Kurie führt zu einer Folge von besonders scharfen Kämpfen. In den dreißiger Jahren unter ¶ Clemens XII suchen zumal die beiden Bourbonen Philipp V von Spanien und Karl IV von Neapel, letzterer unter besonders herausfordernder Stellungnahme seines Ministers Tanucci gegen Rom, Reformen durchzuführen, welche die päpstlichen Rechte stark beschneiden. Die schweren Gefahren der damit dem P. bereiteten Lage hat der kluge und besonnene ¶ Benedikt XIV (1740 bis 1758), in dessen Person auch das P. von dem Geiste der Aufklärung leise berührt worden ist, dadurch beschworen, daß er durch große Zugeständnisse an Neapel (Konkordat von 1741) und Sardinien (1741), an Spanien (Konkordat von 1753) und Portugal noch einmal den Frieden erkaufte. Unter ¶ Clemens XIII aber (1758—69) bringt der rücksichtslose Kampf der Regierungen von Portugal, Frankreich, Spanien und Neapel gegen den ¶ Jesuitenorden das P. an den Rand des Abgrundes. Denn das päpstliche Interdikt (1765) hatte lediglich die Schilderhebung der öffentlichen Meinung wider Rom zur Folge, und der Versuch, wenigstens den Herzog von Parma durch die alten geistlichen Machtmittel in Gehorsam zu erhalten (1768), beschwor die Kriegserklärung der bourbonischen Mächte wider das P. herauf. Um dieses vor der drohenden Katastrophe zu bewahren, hat ¶ Clemens XIV (1769—74) unter dem schweren Druck der Bourbonenhöfe das Opfer gebracht, den Jesuitenorden aufzuheben (1773). Ebenso wehrlos steht ¶ Pius VI (1775—99) den einschneidenden Reformen ¶ Josephs II gegenüber, in denen im folgenden Jahrzehnt die Kirchenpolitik des aufgeklärten Absolutismus ihren schärfsten, von Spanien, Neapel und Toskana zum Muster genommenen Ausdruck findet. Nur in Deutschland weiß die Kurie durch kluge Benutzung der vorhandenen Spannungen über die deutschen Erzbischöfe einen völligen Sieg zu erringen (¶ Nuntiaturstreit), in Toskana (¶ Ricci) im Bunde mit dem Episkopat die Reform zu hintertreiben. Dann aber scheint die Französische Revolution (¶ Frankreich, 5) die endgültige Katastrophe heraufzubeschwören. Sie erläßt unter völliger Ignorierung des Papstes eine neue Kirchenverfassung. Die Verurteilung dieser Zivilkonstitution zieht für den Papst den Verlust von Avignon und Venaissin (1791) nach sich; der Beitritt zum Bündnis der Mächte wider Frankreich bringt ihm im Frieden von Tolentino (Febr. 1797) den Verlust der Legationen (Bologna, Ferrara, Romagna); bald folgt die Besetzung des Kirchenstaates durch Frankreich und Neapel, die Ausrufung der Römischen Republik (Febr. 1798), die Abführung des wehrlosen Papstes in französische Gefangenschaft, in der er stirbt. Damit schien das Ende des P.s gekommen.

6. a. Dieser Tiefpunkt ist jedoch zugleich der Wendepunkt. Unerwartet, ja zum Teil unbemerkt, setzt eine neue Entwicklung ein, die in zwei Menschenaltern das P. wieder auf eine ungeahnte Höhe bringen sollte. Nicht eigene Machtmittel des P.s haben diesen Aufstieg bewirkt, noch schöpferische Kräfte, die von ihm ausgegangen wären, sondern vor allem der allgemeine geistige und politische Umschwung, der zum Gegensatz gegen die durch die Revolution diskreditierten Ideale der Aufklärungszeit führt, und die auf dieser neuen Grundlage sich vollziehende Wiedergeburt der kath. Idee, die durch die Phasen des romantischen und des liberalen Katholizismus mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit in den ¶ Ultramontanismus mündet.

In den Stürmen der Revolution hatte die alte Religion ihre schlummernde Kraft neu entbunden. In Venedig war die Wahl eines neuen Papstes, ¶ Pius' VII, zustande gekommen, dem der Kirchenstaat (in den Grenzen der Römischen Republik; ¶ Italien, 5) wieder zufiel. Die Religion erwies sich trotz allem als die unerschütterlichste Macht. Deshalb beschloß ¶ Napoleon Bonaparte, den Staat wieder auf das feste, alte Fundament der Religion zu stellen. Aus diesen Gründen der Staatsraison richtete er durch das Konkordat vom Jahre 1801 die römisch-kath. Kirche in Frankreich wieder auf (¶ Frankreich, 5). Eine direkte Abkehr von den kirchenpolitischen Prinzipien des Staatsabsolutismus ist damit nicht gegeben. Die Organischen Artikel, welche die staatliche Publikation des Konkordats begleiteten

(1802; ¶ Frankreich, 5), zeigen das Bestreben, eine vom Staate polizeilich-bureaukratisch bevormundete Nationalkirche zu errichten. Napoleon dachte den Papst zu beherrschen und durch ihn über seine Kirche zu verfügen. Und als der Papst sich nicht zum politischen Werkzeug des Kaisers erniedrigen wollte, erfolgte 1808 die Vereinigung von vier päpstlichen Provinzen (Marken und Umgebung) mit dem Königreich Italien, 1809 die völlige Aufhebung des Kirchenstaates und die jahrelange Gefangensetzung des Papstes (1809—14). Trotzdem bezeichnet das Napoleonische Konkordat für das P. den Beginn einer neuen Epoche. Mochte es durch noch so große Zugeständnisse erkauft sein, die Tatsache, daß ein Bonaparte seine kirchliche Schöpfung durch den Papst sanktionieren, die alten legitimen Bischöfe durch ihn zur Abdankung vermögen ließ, bedeutete die Wiederanerkennung des Papstes als des entscheidenden Inhabers der kirchlichen Regierungsgewalt.

6. b. Gleichzeitig hatte im geistigen Leben eine Richtung eingesetzt, die den vollendeten Gegensatz gegen die Aufklärung darstellte: die ¶ Romantik. Mit ihrer Vorliebe für das Ursprüngliche auch die Geschichte mit andern Augen betrachtend, entdeckte sie das Mittelalter und lernte hier die Kirche als die lebendige Quelle der Kultur preisen, ihren Kultus und ihre Lehre als symbolische Darstellung der höchsten Wahrheiten deuten. So ist die Romantik vor allem dem Katholizismus zugute gekommen. Indem sie von der kirchlichen Herrlichkeit des Mittelalters schwärmte, weckte sie die verblaßte Zentralidee des Katholizismus, die Idee der Kirche, zu neuem Leben und gab den Anstoß zu neuer Entfaltung der kath. Weltanschauung. Mit den Rechtsansprüchen der Kurie hat sie sich nicht befaßt; aber indem sie die Päpste als die großen Hohenpriester der Christenheit verherrlichte und Rom als den Mittelpunkt von Kunst und Kultur pries, wob sie einen neuen und sehr wirkungsvollen Nimbus um den Hl. Vater und die ewige Stadt. — Von weit direkterer Bedeutung wurde die mit dem Sturze des Imperators Europa beherrschende und mit der Romantik sich mannigfach verschwisternde Restaurationsstimmung mit ihren Grundbegriffen der Legitimität und Autorität (¶ Restauration). Denn die Regierungen der Restaurationszeit erblickten nicht bloß in den Kirchen, und vorab der katholischen, die Verkörperung des Prinzips der göttlichen Autorität und damit die sicherste Grundlage der gefährdeten Throne; sondern sie verehrten in dem Papste den ältesten legitimen Souverän Europas, der ihnen zumal deswegen ehrwürdig war, weil er in der Napoleonischen Zeit am schwersten gelitten hatte. Diese Stimmung ermöglichte es dem päpstlichen Staatssekretär ¶ Consalvi, auf dem Wiener Kongreß die so gut wie unverkürzte Wiederherstellung des Kirchenstaates in seinen einstigen Grenzen zu erreichen (nur der nördlich des Po gelegene Teil der Legation Ferrara blieb österreichisch, Avignon und Venaissin blieben französisch), machte Rom zum Reiseziel der Fürsten und ließ diese lieber mit dem Papst als einem gleichgestellten Souverän denn mit Vertretern der eigenen Landeskirche Verhandlungen pflegen.

6. c. Kein Wunder, daß das unter diesen Umständen wieder in raschem Aufstieg begriffene P. selber diesem Geiste der Restauration und Reaktion verfiel, dessen Streben darauf hinauslief, unter völliger Abkehr von allen Errungenschaften der Neuzeit einfach zu dem zurückzukehren, was vordem gewesen. Denn eine irgend entscheidende innere Wandlung hatte bei allem Wandel der Zeiten und der Anschauungen das P. nicht erfahren. Es hatte in den Stürmen der Zeit wohl auf die Geltendmachung alter päpstlicher Ansprüche und Ideale verzichtet, diese selbst aber nicht aufgegeben, ja gemäß der innern Logik der Papstidee und des papalen Katholizismus zum Teil gar nicht aufgeben können. Jetzt tritt bei der ungemein günstigen Zeitlage das Alte, das die Welt für endgültig überwunden gehalten hatte, von neuem hervor. Bezeichnend für den neuen Kurs ist, daß die volle Wiederherstellung des ¶ Jesuitenordens die erste Tat des restaurierten P.s bildet (Aug. 1814). Hatte unter ¶ Pius VII (1800—23) der wohlberechnete und erfolggekrönte Opportunismus des allmächtigen Staatssekretärs ¶ Consalvi gegen die unter den Kardinälen sofort vorherrschende Partei der absoluten Reaktion ein Gegengewicht gebildet, so zeigten sich ¶ Leo XII (1823—29) und vollends ¶ Gregor XVI (1831—46) als der modernen Welt fremd und feindlich gegenüberstehende mittelalterliche Hierarchen. Die wissenschaftliche Theologie durch Verurteilung des Hermesianismus treffend (1835; ¶ Hermes), die Gewissensfreiheit verdammend und die „schamlosen Freiheiten" des mit der Julirevolution aufkommenden politischen Liberalismus verurteilend (Mirari vos, 1832), den Kirchenstaat durch ein absolutistisches Priesterregiment der Korruption überliefernd, unfähig und trotz allen Drängens der Mächte ohne guten Willen, durch zeitgemäße Reformen geordnete Zustände zu schaffen, durch sinnloses Wüten gegen alle freiheitlichen Regungen die Revolution herausfordernd (¶ Italien, 5), — so steht dieses die Restauration verkörpernde P. der modernen Welt fremd und feindlich gegenüber.

Freilich war nun gerade die Restaurationszeit der Durchführung der päpstlichen Herrschaftsansprüche noch nicht günstig. Die Fürsten wollten die Religion zum Fundament der Throne machen, zugleich aber, selbst durch ihr Gottesgnadentum mit übernatürlichem Nimbus umgeben, ihre Landeskirche möglichst beherrschen. Der Staatsabsolutismus des 18. Jhd.s sucht sich möglichst zu behaupten. In Frankreich ist der ¶ Gallikanismus offizielle Theorie; im Metternichschen ¶ Oesterreich (: 4 b) läßt das josephinische Prinzip sogar den Gedanken eines Konkordats verabscheuen. Und eben in diesen Jahrzehnten sind die Grundsätze des ¶ Josephinismus und der Organischen Artikel für die deutschen Regierungen richtunggebend. Wohl bricht jetzt (1817 ff) eine neue Zeit der Konkordate und Verträge mit der Kurie an (¶ Konkordate, ¶ Zirkumskriptionsbullen), die der kirchlichen Anarchie und dem Aussterben des Episkopats in Deutschland ein Ziel setzen sollen. Dabei geht jedoch das Streben der Regierungen dahin, mit Hilfe der Kurie wieder geschlossene Landeskirchen zu schaffen, um diese dann möglichst selbstherrlich und unter tunlichster Ausschaltung Roms regieren zu können. Doch das von der Restauration auf den Schild erhobene Prinzip der Autorität beginnt auch nach dieser Richtung seine Konsequenzen zu ziehen. Joseph de ¶ Maistre und ¶ Lamennais, jener als Theoretiker der reaktionärsten Restaurationspolitik, dieser im Streben nach religiöser Grundlegung der Kultur, erheben die längst nicht mehr gehörte Forderung, Staat und Gesellschaft müßten wieder gegründet werden auf die über alle Gebiete sich erstreckende Autorität der Kirche, sehen diese verkörpert und verbürgt in der absoluten Herrschaft des Papstes über die Kirche und gelangen so auf neuem Wege zu der alten Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes.

7. a. Die weitere Durchsetzung dieser Ideen ist in erster Linie bedingt durch den Kampf um die Selbständigkeit der Kirche und die in diesem Kampfe sich ausbildende ultramontane Richtung des Katholizismus. In Frankreich steht seit der Julirevolution (1830) die Partei des sogenannten „liberalen" Katholizismus auf dem Plan (¶ Frankreich, 6 a, Sp. 677; ¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b), die trotz der Katastrophe der Verurteilung ihrer radikalsten Forderungen durch Gregors XVI Enzyklika Mirari vos (1832) und trotz des dadurch herbeigeführten Abfalls ihres Führers ¶ Lamennais unter Ermäßigung ihres Programms eine Macht zu werden weiß. Das Staatskirchentum der Restaurationszeit als Knechtung der Kirche durch den Staat verurteilend, verlangt sie möglichste Loslösung der Kirche von der Staatsgewalt, verwirft den ¶ Gallikanismus, der zur Aufrichtung der Staatsallmacht in der Kirche durch regierungsseitige Bevormundung der Bischöfe führe, und sieht die Selbständigkeit der Kirche nur dadurch garantiert, daß die Leitung derselben aus den Händen der Staatsregierung in die Hände des Papstes als ihres gegebenen Oberhaupts gelegt werde. In Deutschland bringt der mit einem vollen Siege der Kirche endende erste preußische Kulturkampf, der sogenannte ¶ Kölner Kirchenstreit, die entscheidende Wendung. Er weckt im deutschen Katholizismus das kirchliche Empfinden und läßt eine im Münchener Görreskreis (¶ Görres) ihren Mittelpunkt findende kath. Partei auf den Plan treten, die unter der Losung „Selbständigkeit und Selbstregierung der Kirche" den Kampf gegen das bisherige Staatskirchentum aufnimmt und im Friedensschluß von 1841, weil sie den König Friedrich Wilhelm IV (¶ Preußen) für sich hat, einen ersten bedeutsamen Verzicht des preußischen Staates auf bisherige kirchliche Hoheitsrechte durchsetzt. Und auch hier wird die stärkere Geltendmachung päpstlicher Regierungsrechte begrüßt als Mittel der Befreiung der Kirche von den staatlichen Fesseln. In diesem Punkte berührte sich der politische Liberalismus der Zeit mit den Forderungen der Kirche. So bringt das Jahr 1848 die Aufstellung des Grundsatzes der Selbständigkeit der Kirchen durch das ¶ Frankfurter Parlament und ermöglicht die mit erstaunlicher Schnelligkeit sich vollziehende Organisation der kath. Laienschaft zum Kampf für die Rechte und Weltanschauung der Kirche (Pius-verein; ¶ Katholikentage). So sind es gerade die liberalen Grundsätze der Zeit, die mit dazu beitragen, der Kirche neue Bewegungsfreiheit und damit neue Erfolge zu schenken. Auf der neuen demokratischen Grundlage der Laienorganisation und Massenfrömmigkeit erhebt sich jetzt sozusagen ein neuer, kirchlicher Patriotismus, der für die Einheit und Macht der Kirche begeistert eintritt. Das Ideal der Einheit, Freiheit und Macht der Kirche gipfelt aber mit innerer und geschichtlicher Notwendigkeit in der Papstidee.

7. b. Zumal der „liberale" Katholizismus glaubte seine Hoffnungen in Erfüllung gehen zu sehen, als in der Person ¶ Pius' IX, dessen Wahl (1846) durch die nationale Stimmung in Italien (¶ Italien, 5, Sp. 451) herbeigeführt worden war, das P. seinen Bund mit den politischen Idealen der Zeit schließen zu wollen schien. Das gerade Gegenteil trat ein. Auch in Rom brach die Revolution aus (1848), die den Papst zur Flucht nötigte; und als ein völlig verwandelter, als ein abgesagter Feind aller liberalen Ideen und der ganzen modernen Welt kehrte der ehemalige Freiheitspapst in seine durch die Bajonette der Mächte zum Gehorsam zurückgebrachte Stadt zurück: im Exil hatte er sich der Jesuitenpartei völlig verschrieben. Das klassische Dokument des damit eingeleiteten neuen Kurses sind Enzyklika und ¶ Syllabus von 1864, die nicht mehr bloß die volle Freiheit der Kirche (aber bei staatlicher Dotation und Privilegierung!) fordern, sondern ihre Ueberordnung über den Staat und ihre Herrschafts- und Zwangsrechte über Staat und Gesellschaft proklamieren. Indem sie damit der modernen Welt gegenüber die Herrschaftsansprüche der mittelalterlichen Kirche erneuern, stellen sie das Programm des konsequenten ¶ Ultramontanismus dar. Und in bisher unbekannter Vielgeschäftigkeit arbeiten in diesen Jahrzehnten Kurie und Jesuitenpartei daran, alle maßvolleren und moderneren Richtungen im Katholizismus durch die scholastisch-jesuitische Theologie, die sogenannte ¶ Neuscholastik, zu verdrängen, den Episkopat in immer engere Verbindung mit Rom zu bringen und in der organisierten Masse eine an Papstkultus grenzende Verehrung des Papstes großzuziehen.

7. c. Wieder war die allgemeine Lage der Kirche außerordentlich günstig. Denn in der öden Reaktionszeit der fünfziger Jahre suchen die Regierungen wieder überall den Bund mit der Kirche. So bricht eine neue Epoche von ¶ Konkordaten und Konventionen an, in der sich deutlich zeigt, wie sehr das Verhältnis von Staat und Kirche ein anderes geworden ist: überall werden der Kirche neue Rechte und Freiheiten, der Kurie direktere Regierungsrechte eingeräumt (spanisches Konkordat 1851, Konkordate mit den mittel- und südamerikanischen Staaten, Hessische Konvention 1854/56, Konventionen und Kämpfe in Württemberg und Baden). Den Höhepunkt der Zugeständnisse bezeichnet das fast mittelalterlich anmutende österreichische Konkordat von 1855 (¶ Oesterreich, 4b), das den vollsten Bruch mit dem ¶ Josephinismus und eine weitgehende Abdankung des Kulturstaates zugunsten der Kirche darstellt. Direkt und indirekt bedeuten die neuen Freiheiten eine starke Machterweiterung des P.s. In der Kirche aber gelangt jetzt der konsequente Ultramontanismus zum Siege. In Frankreich durch die neue, den „liberalen" Katholizismus rasch um seinen Einfluß bringende kirchliche Partei unter Louis ¶ Veuillots Führung, die die Freiheit der Kirche im Sinne der Alleinberechtigung und Herrschaft der Kirche versteht und letztere mit der Herrschaft des unfehlbaren Papstes identifiziert. Im Bunde mit Kurie und Jesuitismus, getragen von der Sympathie des niederen Klerus und dem kath. Volk, setzt sich diese Richtung zuletzt auch im Episkopat durch und gibt in den sechziger Jahren dem französischen Katholizismus sein Gepräge. Nicht gar so vollständig ist der Sieg des Ultramontanismus in Deutschland. Seine Träger sind die um ¶ Geissel und ¶ Ketteler sich scharende Gruppe von Bischöfen, die die kath. Laienorganisationen geistig beherrschende Mainzer Richtung, die Jesuiten und die in wichtige Stellungen einrückenden römischen Jesuitenschüler (Germaniker; ¶ Römische Kollegien), die der bisherigen deutschen Universitätstheologie die papalistische ¶ Neuscholastik gegenüberstellen. Das Zusammenwirken dieser Gruppen im Bunde mit der Kurie bringt schließlich die von ¶ Döllinger geführten Vertreter der wissenschaftlichen Theologie, die von Herrschaftsrechten der Kirche über Staat und Gesellschaft nichts wissen wollen und die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als der Bezeugung durch die alte Tradition der Kirche ermangelnd ablehnen, um ihren Einfluß (¶ Ultramontanismus).

8. a. Nach diesen Siegen und nachdem Papst ¶ Pius IX in der Verkündigung des Dogmas von der ¶ Unbefleckten Empfängnis Mariä (1854) die päpstliche Unfehlbarkeit praktisch schon vorweggenommen, kann die Kurie den Satz, daß dem Papst als dem „Universalbischof" von Gott die direkte Regierungsgewalt über die Kirche übertragen sei, und daß er unfehlbar sei, wenn er als Lehrer der Kirche eine „den Glauben oder die Sitten" betreffende Lehre verkünde, durch das hierzu berufene ¶ Vatikanum, freilich nicht ohne Widerspruch, zum Dogma der Kirche erheben lassen (Konstitution Pastor aeternus vom 18. Juli 1870; vgl. ¶ Infallibilität). Nicht alle Forderungen des konsequenten Ultramontanismus, die im ¶ Syllabus Ausdruck gefunden, waren damit erfüllt; von der Gewalt des Papstes über die Welt war nichts gesagt. Bei allen Unklarheiten und Abschwächungsmöglichkeiten bringt aber das neue Dogma eine jahrhundertelange, viel widersprochene und mehrfach abreißende Entwicklung zum Abschluß. Das Papalsystem triumphiert endgültig. Der Katholizismus hat sich durch allseitiges Erwachen des kirchlichen Bewußtseins zu einem einheitlichen Organismus, zu einem universalen Staate zusammengeschlossen. Damit ist das staatliche Prinzip der Zentralisation auf die Kirche übertragen, die Kirche eine von dem Papst als absolutem Herrscher regierte Monarchie geworden. Alle entgegenstehenden Theorien, ¶ Episkopalismus und Konziliarismus (¶ Reformkonzile), ¶ Gallikanismus, Febronianismus (¶ Febronius) und ¶ Josephinismus, sind als Häresie gebrandmarkt. Weder die Bischöfe noch die kirchliche Tradition haben neben dem Papst selbständige Bedeutung; die Bestimmung über das, was Tradition der Kirche ist und was nicht, was unfehlbare päpstliche Entscheidung ist und was nicht, liegt allein bei ihm. So sind Regierung, Dogma und Theologie der Kirche in seiner Hand. Der Papst ist die Verkörperung der Kirche (¶ Kirchenverfassung: IV, 5; ¶ Papat und Primat).

8. b. Zwei Monate nach Proklamation der Unfehlbarkeit hatte der Kirchenstaat zu bestehen aufgehört. Auch dies das Ende einer Entwicklung, die seit fast 100 Jahren (s. oben 5 c; 6 a) eingesetzt hatte. Bei der Unfähigkeit der Kurie, ein lebensfähiges Staatswesen zu schaffen, war der Kirchenstaat längst ein Anachronismus geworden, wäre auch längst der Revolution zum Opfer gefallen, hätten nicht Oesterreich und Frankreich deren Ausbrüche verhindert oder niedergeschlagen (1821; 1831/32; vor allem 1849/50; österreichische Truppen in den Legationen 1832—38, 1849—59; französische in Rom 1849—66, 1867—70). Der elementaren Bewegung des nationalen Erwachens konnte der Kirchenstaat nicht widerstehen. Kaum waren im Kriege von 1859 die Legationen von österreichischen Truppen entblößt, so sagten sie sich von der päpstlichen Herrschaft los und sprachen sich für den Anschluß an Sardinien aus, das sie im Frühjahr 1860 endgültig einverleibte. Im September 1860 folgte nach der Niederlage der päpstlichen Truppen bei Castelfidardo die Angliederung Umbriens und der Marken, und mit Neapel fiel auch die päpstliche Enklave Benevent an das (März 1861) neuerrichtete Königreich ¶ Italien (Sp. 451). Der auf ein Drittel seines Umfangs eingeschränkte Kirchenstaat hielt sich nur dank der französischen Besatzung. Nach deren Abzug war Viktor Emanuel durch die Stimmung der Nation gezwungen, auf Rom zu marschieren. Die Einnahme der Stadt am 20. Sept. 1870 bedeutete das Ende des Kirchenstaates. In Wirklichkeit war diese Katastrophe für das P. ein Glücksfall: von dem Bleigewichte des Kirchenstaates befreit, damit aller territorialen Politik ledig, die immer wieder seine kirchlich-religiösen Ziele durchkreuzt hatte, ist das P., seiner Grundidee entsprechend, eine rein geistige Macht geworden von um so freierer, universalerer und unangreifbarerer Stellung und von entsprechend höherer Autorität.

9. Die kurze Dauer der durch die Verkündigung des vatikanischen Dogmas in der Kirche hervorgerufenen Erschütterung, die rasche Unterwerfung der widerstrebenden Bischöfe und die zahlenmäßige Unbedeutendheit der Absplitterungen (¶ Altkatholiken) zeigte, daß das Dogma in der Konsequenz der Entwicklung lag, die der Katholizismus eingeschlagen hatte. Zweierlei kam dabei dem P. außerordentlich zu statten: der Verlust des Kirchenstaates umwob im Gefühl des kath. Volkes den Papst mit der Glorie des Märtyrertums, und der unter Verkennung des Wesens des Katholizismus in Deutschland geführte ¶ Kulturkampf schlug zu einer mächtigen Stärkung des kirchlichen Gemeingefühls aus und schloß die zu Märtyrern gemachten deutschen Bischöfe mit dem Papste eng zusammen. Auf die volle Höhe seines Ansehens und Einflusses ward das P. gehoben, als auf den alternden ¶ Pius IX (1846 bis 1878), dessen unversöhnliche, gelegentlich drohende und polternde Haltung den Regierungen gegenüber die Kirche doch vielfach in schwierige Lagen brachte, in ¶ Leo XIII (1878—1903) ein Papst folgte, der mit der Gelehrsamkeit des scholastischen Theologen die Feinheit des humanistischen Stilisten und Poeten, mit dem Eingehen auf die Fragen der Gegenwart die selbstsichere Ruhe des über alle Lösungen und Heilmittel verfügenden Inhabers des kirchlichen Lehramts, mit der segnenden Geste des Hohenpriesters der Christenheit die Berechnung des Politikers wie die Mäßigung und Biegsamkeit des Diplomaten verband. In Leo XIII vermochte das P. seine Rückständigkeit in politischer, sozialer und wissenschaftlicher Beziehung zu überwinden und wieder eine Gegenwartsmacht zu werden. Es wußte trotz prinzipiellen Beharrens bei ¶ Thomas von Aquin (¶ Neuscholastik, 2 c) durch Oeffnung der päpstlichen Bibliotheken und Archive, Beförderung des Bibelstudiums und Gewährung eines gewissen Spielraumes in der Theologie der Wissenschaft zu huldigen; es wußte insonderheit durch eine Folge von prinzipiellen Kundgebungen zu der in ihrer Bedeutung erfaßten sozialen Frage für die längst in der Kirche erwachte soziale Betätigung führend und wegweisend zu werden und ihr dadurch einen gewaltigen neuen Impuls zu geben (¶ Katholisch-Sozial, 2); es vermochte die modernen Staatsformen einschließlich der republikanischen anzuerkennen, damit zu den Regierungen in ein positives Verhältnis zu treten und durch klugen Opportunismus Erfolge zu erringen, deren vielleicht größter die Beendigung des deutschen ¶ Kulturkampfes zugunsten der Kirche war, während allerdings ¶ Frankreich (: 6 a) Leos langmütiges Liebeswerben zuletzt gründlich enttäuschte. In ¶ Pius X (1903—14) erhielt Leo freilich einen sehr unebenbürtigen Nachfolger. Daß er trotz aufrichtiger Frömmigkeit und eifrigstem innerkirchlichem Wirken der Weite des Horizonts entbehrte, zeigten seine fortgesetzten engherzigen Maßnahmen zur Erdrosselung des verhaßten Modernismus (¶ Reformkatholizismus); daß er diplomatischer Schmiegsamkeit entbehrte, zeigt sein starres Verhalten in der französischen Trennungskrise (¶ Frankreich, 6 a). So hat unter diesem seiner Stellung nicht gewachsenen Papst das Ansehen des P.s wieder einen starken Rückschlag erfahren. Im Gegensatz zu dieser Art lenkte unter

dem hochgebildeten und diplomatisch geschulten ¶ Benedikt XV (1914—22) das P. wieder zu den großen Traditionen des Vorvorgängers zurück. Weltkrieg und Nachkriegszeit schufen neue Schwierigkeiten und neue Möglichkeiten (¶ Katholizismus: II, 1 a. b. c). Benedikt wußte durch die Würde und Klugheit seines Auftretens und geschickte Ausnutzung der für die Kirche vielfach günstigen Zeitlage das Ansehen des P.s in der sich neu gestaltenden Welt sichtlich zu heben. Auf dieser Grundlage vermochte sich das P. unter ¶ Pius XI (seit 1922) den Triumph der Aussöhnung mit dem neuen Italien 1929 zu sichern (¶ Italien, 6). Denn daß letzteres zu seiner Verfestigung die religiöse Verankerung des Staates und den Bund mit Kirche und P. für nötig erachtete und, um dies zu erreichen, nicht nur dem P. volle landesfürstliche Souveränität und große finanzielle Entschädigungen zubilligte, sondern im Konkordat vom Febr. 1929 die kath. Kirche als Staatskirche erklärte und in seiner Gesetzgebung kirchlichen Wünschen weit entgegenkam, ist ein neuer großer Erfolg des P.s.

Außer den allgemeinen Werken zur neueren ¶ Kirchengeschichte und den bei ¶ Papsttum: I verzeichneten Quellensammlungen und Spezialwerken (L. v. Pastor ist bisher bis zu Bd. XIV, 1930, fortgeführt) vgl. als Quellensammlungen: Benedicti XIV Bullarii Romani continuatio, 9 Tomi in 13 Bden., Prato 1845—56 (von Benedikt XIV bis Pius VIII, 1740—1830); Bullarii Romani continuatio cura Andr. Barberi, 18 Bde., Rom 1835—56 (von Clemens XIII bis Pius VIII, 1758—1830), mit Fortsetzung über Gregor XVI, 1857 ff; Acta Gregorii XVI, ed. Ant. Mar. Bernasconi, 4 Bde., Rom 1901—04; Acta Sanctae Sedis, 41 Bde., 1865—1908; die Fortsetzung bilden die Acta Apostolicae Sedis, seit 1909 jährlich 1 Bd. — An Darstellungen seien noch genannt Fréd. Nielsen: Die römische Kirche im 19. Jhd., Bd. I: Das P., übersetzt von A. Michelsen, 1880²; — Albert Ehrhard: Der Katholizismus und das 20. Jhd. im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, 1902⁴⁻⁸; — Ders.: Kath. Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit (in: Hinnebergs Kultur der Gegenwart I 4, 1, 1909², S. 298—430); — Gustav Anrich: Der moderne Ultramontanismus in seiner Entstehung und Entwicklung, 1909 (RV IV, 10); — Kl. Löffler: Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, 1911; — C. Mirbt: Geschichte der kath. Kirche von der Mitte des 18. Jhd.s bis zum Vatikan. Konzil (Sammlung Göschen), 1913; — Alph. Vikt. Müller: Papst und Kurie, ihr Leben und Arbeiten, 1921; — J. C. Farini: Lo stato Romano dell' anno 1815—50, 4 Bde.², 1850 bis 1853; — J. Hergenröther: Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, 1860; — Moritz Brosch: Geschichte des Kirchenstaats, 2 Bde., 1880—82; — A. J. Nürnberger: Zur Kirchengeschichte des 19. Jhd.s I. P. und Kirchenstaat, Bd. 1—3, 1897—1900; — P. Orsi: L'Italia moderna, Rom 1910³ (deutsch 1902); — Alb. Werminghoff: Weltkrieg, Papsttum und römische Frage, 1918. — Spezialarbeiten über einzelne Päpste sind in den Papstartikeln genannt. **Anrich.**

Papsttum: III. Chronologisches Verzeichnis der Päpste.

1.	S. Petrus	?67
2.	S. Linus	?67—?79
3.	S. Anacletus I	?79—?90
4.	S. Clemens I	?90—?99
5.	S. Evaristus	?99—?107
6.	S. Alexander I	?107—?116
7.	S. Sixtus (Xystus) I	?116—?125
8.	S. Telesphorus	?125—?136
9.	S. Hyginus	?136—?140
10.	S. Pius I	?140—?154
11.	S. Anicetus	?154—?165
12.	S. Soter	?165—?174
13.	S. Eleutherus	?174—?189
14.	S. Victor I	?189—?198
15.	S. Zephyrinus	?198—?217
16.	S. Calixtus I	?217—222
	S. Hippolytus	?217—235
17.	S. Urbanus I	222—230
18.	S. Pontianus	230—235
19.	S. Anterus	235—236
20.	S. Fabianus	236—250
21.	S. Cornelius	251—253
	Novatianus	251—?258
22.	S. Lucius I	253—254
23.	S. Stephanus I	254—256
24.	S. Sixtus II	256—258
25.	S. Dionysius	260—267
26.	S. Felix I	268—273
27.	S. Eutychianus	274—282
28.	S. Caius	282—295
29.	S. Marcellinus	296—304
30.	S. Marcellus I	308
31.	S. Eusebius	308
32.	S. Melchiades (Miltiades)	310—314
33.	S. Silvester I	314—335
34.	S. Marcus	336
35.	S. Julius I	337—352
36.	S. Liberius	352—366
	Felix II	355—365
37.	S. Damasus I	366—384
	Ursinus (Ursicinus)	366—367
38.	S. Siricius	384—399
39.	S. Anastasius I	399—402
40.	S. Innocentius I	402—417
41.	S. Zosimus	417—418
42.	S. Bonifatius I	418—422
	Eulalius	419—422
43.	S. Coelestinus I	422—432
44.	S. Sixtus III	432—440
45.	S. Leo I	440—461
46.	S. Hilarus (Hilarius)	461—468
47.	S. Simplicius	468—483
48.	S. Felix II	483—492
49.	S. Gelasius I	492—496
50.	S. Anastasius II	496—498
51.	S. Symmachus	498—514
	Laurentius	498—505
52.	S. Hormisdas	514—523
53.	S. Johannes I	523—526
54.	S. Felix III	526—530
55.	Bonifatius II	530—532
	Dioscorus	530
56.	Johannes II (Mercurius)	533—535
57.	S. Agapetus I	535—536
58.	S. Silverius	536—537
59.	Vigilius	537—555
	Mareas	555
60.	Pelagius I	556—561
61.	Johannes III	561—574
62.	Benedictus I	575—579
63.	Pelagius II	579—590
64.	S. Gregorius I	590—604
65.	Sabinianus	604—606
66.	Bonifatius III	607
67.	Bonifatius IV	608—615
68.	S. Deusdedit	615—618
69.	Bonifatius V	619—625
70.	Honorius I	625—638
71.	Severinus	640
72.	Johannes IV	640—642
73.	Theodorus I	642—649
74.	S. Martinus I	649—653
75.	S. Eugenius I	654—657
76.	S. Vitalianus	657—672
77.	Adeodatus	672—676
78.	Donus	676—678
79.	S. Agatho	678—681
80.	S. Leo II	682—683
81.	S. Benedictus II	684—685
82.	Johannes V	685—686
83.	Konon	686—687
	Theodorus	687
	Paschalis	687—?692
84.	S. Sergius I	687—701
85.	Johannes VI	701—705
86.	Johannes VII	705—707
87.	Sisinnius	708
88.	Constantinus I	708—715
89.	S. Gregorius II	715—731
90.	S. Gregorius III	731—741
91.	S. Zacharias	741—752
	Stephanus	752
92.	Stephanus II	752—757
93.	S. Paulus I	757—767
	Theophylactus	757
	Constantinus II	767—768
	Philippus	768
94.	Stephanus III	768—772
95.	Hadrianus I	772—795
96.	S. Leo III	795—816
97.	Stephanus IV	816—817
98.	S. Paschalis I	817—824
99.	Eugenius II	824—827
100.	Valentinus	827
101.	Gregorius IV	827—844
	Johannes	844

102.	Sergius II	844—847
103.	S. Leo IV	847—855
104.	Benedictus III	855—858
	Anastasius	855
105.	Nikolaus I	858—867
106.	Hadrianus II	867—872
107.	Johannes VIII	872—882
108.	Marinus I (= Martinus II)	882—884
109.	Hadrianus III	884—885
110.	Stephanus V	885—891
111.	Formosus	891—896
112.	Bonifatius VI	896
113.	Stephanus VI	896—897
114.	Romanus	897
115.	Theodorus II	897
116.	Johannes IX	898—900
117.	Benedictus IV	900—903
118.	Leo V	903
119.	Christophorus	903—904
120.	Sergius III	904—911
121.	Anastasius III	911—913
122.	Lando	913—914
123.	Johannes X	914—928
124.	Leo VI	928
125.	Stephanus VII	?928—931
126.	Johannes XI	931—935
127.	Leo VII	936—939
128.	Stephanus VIII	939—942
129.	Marinus II (= Martinus III)	942—946
130.	Agapetus II	946—955
131.	Johannes XII	955—964
132.	Leo VIII	963—965
133.	Benedictus V	964
134.	Johannes XIII	965—972
135.	Benedictus VI	972—974
	Bonifatius VII	974
136.	Benedictus VII	974—983
137.	Johannes XIV	983—984
138.	Bonifatius VII	984—985
139.	Johannes XV	985—996
140.	Gregorius V	996—999
	Johannes XVI	997—998
141.	Silvester II	999—1003
142.	Johannes XVII	1003
143.	Johannes XVIII	1003—1009
144.	Sergius IV	1009—1012
145.	Benedictus VIII	1012—1024
	Gregorius	1012
146.	Johannes XIX	1024—1032
147.	Benedictus IX	1032—1044
	"	1045
	"	1047—1048
148.	Silvester III	1045—1046
149.	Gregorius VI	1045—1046
150.	Clemens II	1046—1047
151.	Damasus II	1048
152.	S. Leo IX	1049—1054
153.	Viktor II	1055—1057
154.	Stephanus IX	1057—1058
155.	Benedictus X	1058—1059
156.	Nikolaus II	1058—1061
157.	Alexander II	1061—1073
	Honorius II	1061—1064
158.	S. Gregorius VII	1073—1085
	Clemens III (Wibertus)	1080—1100
159.	Viktor III	1086—1087
160.	Urbanus II	1088—1099
161.	Paschalis II	1099—1118
	Theodericus	1100—1102
	Albertus	1102
	Silvester IV (Maginulfus)	1105—1111
162.	Gelasius II	1118—1119
	Gregorius VIII	1118—1121
163.	Calixtus II	1119—1124
164.	Honorius II	1124—1130
	Coelestinus II	1124
165.	Innocentius II	1130—1143
	Anacletus II	1130—1138
	Viktor IV	1138
166.	Coelestinus II	1143—1144
167.	Lucius II	1144—1145
168.	Eugenius III	1145—1153
169.	Anastasius IV	1153—1154
170.	Hadrianus IV	1154—1159
171.	Alexander III	1159—1181
	Viktor IV	1159—1164
	Paschalis III	1164—1168
	Calixtus III	1168—1178
	Innocentius III	1179—1180
172.	Lucius III	1181—1185
173.	Urbanus III	1185—1187
174.	Gregorius VIII	1187
175.	Clemens III	1187—1191
176.	Coelestinus III	1191—1198
177.	Innocentius III	1198—1216
178.	Honorius III	1216—1227
179.	Gregorius IX	1227—1241
180.	Coelestinus IV	1241
181.	Innocentius IV	1243—1254
182.	Alexander IV	1254—1261
183.	Urbanus IV	1261—1264
184.	Clemens IV	1265—1268
185.	S. Gregorius X	1271—1276
186.	Innocentius V	1276
187.	Hadrianus V	1276
188.	Johannes XXI	1276—1277
189.	Nikolaus III	1277—1280
190.	Martinus IV	1281—1285
191.	Honorius IV	1285—1287
192.	Nikolaus IV	1288—1292
193.	S. Coelestinus V	1294
194.	Bonifatius VIII	1294—1303
195.	Benedictus XI	1303—1304
196.	Clemens V	1305—1314
197.	Johannes XXII	1316—1334
	Nikolaus V	1328—1330
198.	Benedictus XII	1334—1342
199.	Clemens VI	1342—1352
200.	Innocentius VI	1352—1362
201.	Urbanus V	1362—1370
202.	Gregorius XI	1370—1378
203.	Urbanus VI	1378—1389
	Clemens VII	1378—1394
204.	Bonifatius IX	1389—1404
	Benedictus XIII	1394—1424
205.	Innocentius VII	1404—1406
206.	Gregorius XII	1406—1415
207.	Alexander V	1409—1410
208.	Johannes XXIII	1410—1415
209.	Martinus V	1417—1431
	Clemens VIII	1424—1429
	Benedictus XIV	1424—?
210.	Eugenius IV	1431—1447
	Felix V	1439—1449
211.	Nikolaus V	1447—1455
212.	Calixtus III	1455—1458
213.	Pius II	1458—1464
214.	Paulus II	1464—1471
215.	Sixtus IV	1471—1484
216.	Innocentius VIII	1484—1492
217.	Alexander VI	1492—1503
218.	Pius III	1503
219.	Julius II	1503—1513
220.	Leo X	1513—1521
221.	Hadrianus VI	1522—1523
222.	Clemens VII	1523—1534
223.	Paulus III	1534—1549
224.	Julius III	1550—1555
225.	Marcellus II	1555
226.	Paulus IV	1555—1559
227.	Pius IV	1559—1565
228.	S. Pius V	1566—1572
229.	Gregorius XIII	1572—1585
230.	Sixtus V	1585—1590
231.	Urbanus VII	1590
232.	Gregorius XIV	1590—1591
233.	Innocentius IX	1591
234.	Clemens VIII	1592—1605
235.	Leo XI	1605
236.	Paulus V	1605—1621
237.	Gregorius XV	1621—1623
238.	Urbanus VIII	1623—1644
239.	Innocentius X	1644—1655
240.	Alexander VII	1655—1667
241.	Clemens IX	1667—1669
242.	Clemens X	1670—1676
243.	Innocentius XI	1676—1689
244.	Alexander VIII	1689—1691
245.	Innocentius XII	1691—1700
246.	Clemens XI	1700—1721
247.	Innocentius XIII	1721—1724
248.	Benedictus XIII	1724—1730
249.	Clemens XII	1730—1740
250.	Benedictus XIV	1740—1758
251.	Clemens XIII	1758—1769
252.	Clemens XIV	1769—1774
253.	Pius VI	1775—1799
254.	Pius VII	1800—1823
255.	Leo XII	1823—1829
256.	Pius VIII	1829—1830
257.	Gregorius XVI	1831—1846
258.	Pius IX	1846—1878
259.	Leo XIII	1878—1903
260.	Pius X	1903—1914
261.	Benedictus XV	1914—1922
262.	Pius XI	seit 1922

Angefertigt auf der Grundlage von F. X. Funk in: KL IX, Sp. 1438 ff und C. Mirbt: Quellen, 1924⁴, S. 605 ff, zählt das Verzeichnis die als rechtmäßig anerkannten Päpste, also auch die ältesten nur uneigentlichen „Päpste" durch, fügt aber jeweils ohne Ordinalzahl zu den betreffenden Jahren die Namen der Gegenpäpste oder der aus irgendwelchem Grunde für unrechtmäßig erachteten Päpste bei. Aufgezählt sind 262 rechtmäßige und 38 unrechtmäßige Päpste. Die Pontifikatsdaten des ersten und zweiten Jhd.s haben nur approximative Bedeutung; für die des 3. Jhd.s vgl. H. Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom, 1927², S. 9 und E. Caspar: Geschichte des Papsttums I, 1930.

Baethgen.

Papstwahlen. Für die Wahl des römischen Bischofs bestanden ursprünglich neben den allgemeinen kanonischen Grundsätzen, denen zufolge die Bischöfe von Klerus und Gemeinde ihrer Stadt unter Beteiligung der Nachbarbischöfe gewählt wurden (¶ Kirchenverfassung: I, 5), keinerlei Sondervorschriften. Bei zwiespältigen Wahlen begann sich frühzeitig der Einfluß weltlicher Instanzen geltend zu machen. So entschied im Jahre 419 der weströmische Kaiser Honorius für ¶ Bonifatius I gegen ¶ Eulalius und bestimmte zugleich, daß in solchen Fällen künftighin keiner der Gewählten anerkannt, sondern eine Neuwahl vorgenommen werden solle. Ebenso gab im laurentianischen Schisma ein Machtspruch Theoderichs (¶ Goten, 3) den Ausschlag zugunsten des ¶ Symmachus. Freilich unternahm nun eben dieser Papst den Versuch, in einem ersten Papstwahldekret von 499 (Mirbt⁴, S. 88) die Beteiligung der Regierung wie des Laienelementes überhaupt stillschweigend auszuschalten; als Regel wurde dabei hingestellt, daß der Papst selber seinen Nachfolger designiere; sei das ausnahmsweise nicht geschehen, so solle die Mehrheit des Klerus entscheiden. Allein dieser Designationsgedanke vermochte sich auf die Dauer nicht durchzusetzen (¶ Bonifatius II), und die Einmischung des ostgotischen Königtums in die Besetzung des päpstlichen Stuhles nahm nur noch schärfere Formen an (¶ Felix IV, ¶ Silverius). Seit der byzantinischen Restauration in Italien unterlag die Papstwahl regelmäßig der Bestätigung des oströmischen Kaisers, die seit dem Ausgang des 7. Jhd.s vom Exarchen in Ravenna geübt und dann um die Mitte des 8. Jhd.s, zuerst bei Papst ¶ Zacharias, in Wegfall kam. Ob dies Bestätigungsrecht später in irgendeiner Form auf ¶ Karl d. Gr. übergegangen ist, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Das Ludovicianum von 817 (¶ Papsttum: I, 4 b; Text bei Mirbt⁴, S. 121) gab die Papstwahl ausdrücklich frei, während kurz darauf Lothar I in vollem Gegensatz zu dieser — in ihrer Echtheit freilich noch umstrittenen — Bestimmung sich von den Römern schwören ließ, daß die Konsekration des Neugewählten erst erfolgen solle, nachdem er vor dem kaiserlichen Missus einen Treueid geleistet habe (Mirbt⁴, S. 123). Dem entsprach die Praxis während des 9. Jhd.s, wenn auch nicht in allen Fällen. Nach den Zeiten der Adelsherrschaft (¶ Papsttum: I, 5 a) stellte dann ¶ Otto I die kaiserlichen Rechte wieder her, indem er die Römer wiederum eidlich verpflichtete, ohne seine und seines Sohnes Ottos II Zustimmung niemals einen Papst wählen oder ordinieren zu wollen. In der Tat beginnt nun eine Periode vorherrschenden kaiserlichen Einflusses, die, nach dem Tode Ottos III zeitweise unterbrochen, im Patriziat Heinrichs III den Höhepunkt erreicht. Erst das Reformpapsttum (¶ Papsttum: I, 5 b) vermochte demgegenüber den Grundsatz kirchlicher Freiheit auch für die Papstwahl zu verwirklichen. Den Grund dazu legte das Papstwahldekret von 1059 (Mirbt⁴, S. 140 f), dessen allein als authentisch zu betrachtende sogenannte päpstliche Fassung die eigentliche Wahl ausschließlich den Kardinälen (¶ Kurie, 2) übertrug, den Kardinalbischöfen dabei ein besonderes, nicht ganz klar erkennbares Vorrecht zuwies, dem niederen Klerus aber und dem Volke nur ein formelles Zustimmungsrecht ließ. Damit war der für alle Zukunft maßgebende Wahlkörper geschaffen, während anderseits das kaiserliche Mitwirkungsrecht, dessen hier noch in einer summarischen, wohl absichtlich unklaren Form Erwähnung geschah, in der Folge sich nur noch bei der Erhebung von Gegenpäpsten (¶ Wibert, ¶ Gregor [VIII], ¶ Viktor [IV], ¶ Nikolaus [V]) durchzusetzen vermochte. Den Abschluß der Entwicklung brachte endlich das auf der 3. Lateransynode im Jahre 1179 von ¶ Alexander III erlassene Wahldekret (Mirbt⁴, S. 171 f), das die Beteiligung des niederen Klerus und des Volkes nun völlig beseitigte und für die Wahl durch die Kardinäle das bis zur Gegenwart in Geltung gebliebene Prinzip der Zweidrittelmajorität einführte, während von dem — praktisch wohl nie wirksam gewordenen — Sonderrecht der Kardinalbischöfe nicht mehr die Rede war. Seitdem ist das Papstwahlrecht grundsätzlich nur noch durch die Einführung des Konklave gedankens fortgebildet worden, d. h. durch den Brauch, die Wähler zur Beschleunigung der Wahl in einem Gemach einzuschließen und nötigenfalls auch durch Einschränkung der Beköstigung einen Druck auf sie auszuüben. Nachdem dieses Mittel nach dem Vorbilde kommunaler Wahlen mehrfach von städtischen Behörden (zuerst 1241 in Rom; ¶ Cölestin IV) angewendet worden war, hat es ¶ Gregor X 1274 gesetzlich eingeführt (Mirbt⁴, S. 205 f); trotz mehrfacher Versuche, es zu beseitigen, ist es, in einer durch ¶ Clemens VI gemilderten Form, dauernd in Uebung geblieben und dient heute in erster Linie dazu, die Freiheit und Geheimhaltung der Wahl zu sichern. Neue Schwierigkeiten erwuchsen der Papstwahl seit der Mitte des 14. Jhd.s durch die Machtbestrebungen des Kardinalkollegs, die zur Aufstellung förmlicher Wahlkapitulationen führten. Aber auch die weltlichen Mächte, vor allem Spanien und Frankreich, versuchten seit dem Anfang des 16. Jhd.s den Verlauf der Wahlen wieder zu beeinflussen, indem sie durch ihre Vertrauensmänner im Kolleg eine zur Vereitelung ihnen nicht genehmer Wahlen hinreichende Minderheit schaffen ließen. An die Stelle dieser sogenannten Parteienexklusion trat später die formale fürstliche ¶ Exklusive, d. h. die Ausschließung eines bestimmten Kandidaten durch eine im Namen des Herrschers abgegebene Erklärung, ein Recht, das von den Königen von Frankreich und Spanien sowie vom Deutschen Kaiser, an dessen Stelle im 19. Jhd. der Kaiser von Oesterreich trat, in Anspruch genommen und auch mehrfach wirklich geübt wurde. So hat noch 1903 der österreichische Einspruch die Wahl ¶ Rampollas verhindert, was dann ¶ Pius X veranlaßte, jede derartige Einmischung von weltlicher Seite zu verbieten. — Für das heutige Wahlverfahren maßgebend sind im wesentlichen die von ¶ Gregor XV erlassenen Bestimmungen. Seitdem ist die geheime Abstimmung durch Stimmzettel (Scrutinium) die Regel und haben die andern Wahlarten — durch Kompromiß, d. h. durch Uebertragung der Entscheidung an einen Ausschuß, oder durch Zuruf (Inspirationswahl) — ihre praktische Bedeutung verloren. Das Skrutinium wird nötigenfalls ergänzt durch den sogenannten Akzeß, eine unmittelbar anschließende zweite Abstimmung, bei der die einem Kandidaten neu zufallenden Stimmen den im früheren Wahlgang von ihm erhaltenen hinzugezählt werden. Wählbar ist grundsätzlich jeder rechtgläubige Katholik; doch sind seit der Uebertragung des Wahlrechtes an das Kardinalskollegium mit geringfügigen Ausnahmen nur Kardinäle, seit ¶ Clemens VII nur Italiener gewählt worden.

RE³ XIV, S. 663 ff; — L. Gauguſch: Das Rechtsinstitut der Papstwahl, 1905; — K. Holder: Die Designation der Nachfolger durch den Papst, 1893; — Eugen Fiſcher: Der Patriziat Heinrichs III und Heinrichs IV, Diss. Berlin 1908; — J. v. Pflugk-Harttung: Die P. und das Kaisertum (ZKG 27 und 28, 1906/07); — P. E. Schramm: Kaiser, Rom und Renovatio I, 1929, S. 229 ff; — P. Scheffer-Boich-

horst: Die Neuordnung der P. durch Nikolaus II, 1879; — G. Schober: Das Wahldekret vom Jahre 1059, Diss. Breslau 1914; dazu E. Bernheim: HZ 115, 1916, S. 130 ff; — K. Wenck: Das erste Konklave der Papstgeschichte (in: Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken 18, 1926, S. 101 ff); — E. Ruffini Avondo: Conclave laico e conclave ecclesiastico, Turin 1926; — Derſ. in: Atti della R. accademia delle scienze di Torino 62, 1927, S. 409 ff; — O. Joelson: Die P. des 13. Jhd.s, 1928; — M. Souchon: Die P. von Bonifaz VIII bis Urban VI und die Entstehung des Schismas 1378, 1888; — Derſ.: Die P. in der Zeit des großen Schismas, 1898/99; — A. Eisler: Das Veto der kath. Staaten bei den P. seit dem Ende des 16. Jhd.s, 1907; — H. Block: Das ius exclusivae der Staaten bei der P. und sein Verbot durch die päpstliche Bulle „Commissum nobis", Diss. Göttingen 1910; — F. Giese: Die geltenden Papstwahlgesetze, 1912; — Alphons V. Müller: Papst und Kurie. Ihr Leben und Arbeiten, 1921. **Baethgen.**

Papulakis, Christoforos († 1852), fanatischer griechischer Mönch, dem die Orthodox-Anatolische Kirche nicht orthodox genug, die Universität Athen zu fortschrittlich, das hellenische Königshaus zu freisinnig war, und der deshalb um 1850 durch Predigten und Volksreden die Massen aufzuwiegeln suchte. Er starb in der Klosterhaft zu Andros. **Beth.**

Papyrusforschung.

1. Papyrus als Schreibstoff; — 2. Papyrusfunde; — 3. Bedeutung der Papyri; — 4. Bedeutung für die theologische Arbeit. — P. = Papyrus.

1. Das verbreitetste Schreibmaterial des Altertums war durch viele Jahrhunderte der Papyrus. Mit P. bezeichnet der gegenwärtige Sprachgebrauch zunächst den Schreibstoff als solchen und sodann das einzelne P.blatt, den einzelnen P.text (davon Mehrzahl: die Papyri). Die Etymologie des Wortes papyrus (ἡ πάπυρος, z. B. LXX Jes 19$_6$ Hiob 8$_{11}$ 40$_{16}$), das die P.staude bezeichnet, ist nicht geklärt; doch wird nach dem Vorgang antiker Dichter auf dem langen y zu betonen sein. Daß ein ägyptisches Wort zugrunde liegt, ist anzunehmen, denn die P.fabrikation ist seit alters in Aegypten heimisch gewesen (der älteste dort erhaltene P. stammt aus der Zeit um 2600 v. Chr.), und die Länder der Mittelmeerwelt haben erst durch den ägyptischen Export den P. kennen gelernt. In den Seen und Sümpfen Aegyptens, vor allem im Delta, wuchs in großen Dickichten die P.staude (Cyperus Papyrus), eine Schilfpflanze, deren dreikantige Stengel bis zu 6 m hoch werden (die P.staude kommt noch heute in Sizilien, Palästina usw. vor). Die Herstellung der P.blätter ist nach dem Bericht des Plinius, der hist. nat. XIII 11 das Verfahren einer alexandrinischen Fabrik schildert, und nach den an den erhaltenen Papyri gemachten Beobachtungen folgende: das Mark der Stengel wurde in möglichst dünne Streifen geschnitten, die in zwei Lagen, die obere im rechten Winkel zur unteren, gelegt, zusammengepreßt, getrocknet und auf der Oberseite geglättet wurden. Die so entstandenen Blätter (verschiedenen rechteckigen Formates wie auch verschiedener Qualität) konnten zur Aufnahme größerer Texte durch Aneinanderkleben zu Rollen zusammengefügt werden. Für das Beschreiben war nur die geglättete Oberseite mit Horizontalfaserung (Recto) bestimmt, in Ausnahmefällen wurde auch die Rückseite (Verso) verwendet (Erwähnung einer beiderseitig beschriebenen Rolle Ezech 2$_{10}$). Mit χάρτης (vgl. auch II Joh$_{12}$) wurde das einzelne unbeschriebene P.blatt bezeichnet, während der beschriebene P. σελίς, die Rolle τεῦχος, das Buch βίβλος usw. hieß (vgl. τὰ βιβλία II Tim 4$_{13}$: wohl P.rollen). In der späten Kaiserzeit kam neben der Rolle das P.buch, der Codex, auf, bei dem die (beiderseitig beschriebenen) Blätter aufeinandergelegt wurden. Als Schreibfeder benutzte man ein zugespitztes, mitunter auch gespaltenes Rohr (κάλαμος; vgl. III Joh$_{13}$). Geschrieben wurde mit einer tiefschwarzen Tinte, die aus Ruß, Gummi und Wasser hergestellt wurde (vgl. μέλαν II Joh$_{12}$ III Joh$_{13}$). Der P. wurde in christlicher Zeit, besonders im kirchlichen Gebrauch durch das Pergament verdrängt; im 9. Jhd. kam sodann, auch in Aegypten, das Papier (Hadernpapier, aus China übertragen) als Schreibstoff auf. — Außer auf P. wurde seit alter Zeit auch auf anderem Material (Holz, Blei usw.) geschrieben. Besondere Erwähnung verdienen (wegen der Häufigkeit der Verwendung und auch der Funde) die „Ostraka", Scherben zerbrochener Tongefäße, die besonders von den unteren Schichten der Bevölkerung als Schreibstoff verwertet wurden und zur Aufnahme kürzerer Texte (z. B. Steuerquittungen) dienten.

2. Während die Funde von Pergamenttexten sich über die gesamte antike Mittelmeerwelt verteilen und z. B. Ostraka in Mesopotamien, Samarien, Griechenland zutage getreten sind, haben sich die Papyrusfunde fast ganz auf Aegypten beschränkt. In Herkulaneum wurde zwar 1752 in einem bei dem Vesuvausbruch des Jahres 79 n. Chr. verschütteten Hause eine Bibliothek von über 1700 P.rollen (meist literarischen Inhalts) entdeckt, die aber vermutlich nur dadurch erhalten blieb, daß die Lavadecke gegen Feuchtigkeit abschloß und so konservierend wirkte. Aegypten dagegen bot durch die Trockenheit seines Klimas die günstige Vorbedingung, daß sich hier in den vom Wüstensand bedeckten verlassenen antiken Ortschaften, in den versandeten Nekropolen und den Schutthügeln alter Siedelungen Papyri erhalten konnten. Das Land südlich von Kairo und die hoch gelegenen Wüstenränder kommen in der Hauptsache als Fundgebiet in Betracht, während im Niltal und im Delta Ueberschwemmung und Regen die Konservierung der Papyri verhindert haben, so daß z. B. in Alexandria selbst nichts gefunden worden ist. Die Geschichte der P.funde beginnt 1778, als ein europäischer Händler von ägyptischen Bauern eine P.rolle kaufte, die 1788 von dem gelehrten Dänen Nikolaus Schow ediert wurde. Erst einige Jahrzehnte später gelangten weitere Funde in die europäischen Museen; sie stammten in der Hauptsache aus Memphis und Theben. 1887 erfolgte ein großer Aufschwung durch die massenhaften Funde, die in der mittelägyptischen Provinz Faijûm gemacht wurden. Während bis dahin die Papyri von den Fellachen in den Handel gebracht wurden, die sie fanden, wenn sie die antiken Schutthügel nach salzhaltiger Düngererde durchsuchten, setzten 1889 systematische Grabungen einzelner Gelehrter und Museumsleitungen ein, die ein ungeahnt reiches Ergebnis hatten und Tausende von Papyri ans Licht brachten. Besonderen Erfolg hatten die englischen Forscher W.M. Flinders ¶ Petrie, B.P. Grenfell und A.S. Hunt; reiche Ausbeute lieferten vor allem die Trümmer- und Schutthügel der Stadt Oxyrhynchos (heute Behnesa). Als sehr ertragreich erwiesen sich die am Rand der Wüste sich hinziehenden Nekropolen: die Särge waren vielfach aus Pappe gefertigt, die durch Zusammenkleben mehrerer Schichten Papyri hergestellt war, die wieder voneinander zu lösen waren. Die in Aegypten gefundenen Papyri sind über die Museen der alten und neuen Welt verteilt; die größten Sammlungen befinden sich im British Museum zu London, im Queen's College zu Oxford, im Louvre zu Paris und in der Aegyptischen Abteilung des Neuen

Museums zu Berlin. Während die Grabungen fortgesetzt werden und die Funde andauern, sind die Schätze der Museen erst zu einem Teil veröffentlicht. Mit großer Schnelligkeit und Sicherheit hat sich die wissenschaftliche Bearbeitung der Papyri zur P.-kunde als einem besonderen Zweig der Altertumswissenschaft entwickelt; in Deutschland sind ihre Führer vor allem Ulrich ¶ Wilcken und Wilhelm ¶ Schubart.

3. Neben den Papyri in ägyptischer (hieroglyphischer, hieratischer, demotischer) Schrift und Sprache steht die große Masse der griechischen Papyri, die sich über den Zeitraum eines Jahrtausends von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung erstrecken; dazu kommen aramäische, hebräische, syrische, persische, lateinische, nubische und koptische Papyri. Fast alle Gebiete der Altertumswissenschaft haben durch diese Funde eine überraschende Bereicherung erfahren. Die Papyri sind dabei in noch stärkerem Maße als die Inschriften (¶ Epigraphik) Geschichtsquellen erster Hand, unmittelbarer und anschaulicher als diese und zudem durch ihre größere Zahl vielseitiger und ergiebiger. Man unterscheidet (obwohl beide Gruppen nicht ohne Beziehung zueinander sind) literarische Papyri, die literarische Texte enthalten, und Urkunden, amtliche und private Schriftstücke mannigfachsten Inhalts. Die literarischen Papyri sind, soweit sie bereits bekannte Texte enthalten, als neue, zum Teil sehr frühe Zeugen für die Textgeschichte willkommen. Es sind aber auch viele bis dahin unbekannte Werke, besonders der hellenistischen Zeit und der Kleinliteratur, bei den P.funden ans Licht gekommen. Die überwiegende Masse der Papyri stellen jedoch die unliterarischen Urkunden dar: Erlasse, Verordnungen und Gesetze staatlicher und städtischer Behörden, Amtstagebücher, Rechtsurkunden verschiedensten Inhalts, Steuerakten, Verträge, Rechnungen und Quittungen, Protokolle, daneben eine ungeheure Zahl von Privatbriefen. Sprache und Stil der griechischen Papyri sind wertvollste Zeugen der Entwicklung der griechischen Sprache, vor allem der Koine; ihre Schrift erfordert ein besonderes Studium und hat der Paläographie ein außerordentlich reiches Material geliefert. Der Inhalt der Papyri ist eine noch längst nicht ausgeschöpfte Quelle neuen Wissens für viele Jahrhunderte auf den Gebieten der Kulturgeschichte, der Geschichte des Staatslebens, der Wirtschaft, der Religion. Daß die Papyri vielfach genau datiert sind, erhöht ihre historische Bedeutung; daß sie das Leben der Kleinen und Namenlosen, der Masse vor unseren Augen wieder erstehen lassen, macht ihren einzigartigen Wert und ihren Reiz aus.

4. Auch der theologischen Arbeit haben die Papyri, worauf als erster Adolf ¶ Deißmann hingewiesen hat, neue Einsichten und Ergebnisse gebracht. Zunächst ist zu erwähnen, daß uns die Papyri viele Texte der jüdischen und christlichen Literatur geschenkt haben. Es handelt sich dabei in der Hauptsache um bereits bekannte Texte, für die damit also neue handschriftliche Zeugen gewonnen sind. Neben einer ganzen Reihe von LXX-Fragmenten und hellenistisch-jüdischen Texten (z. B. Philo) verlangen besondere Aufmerksamkeit die Papyri, die ntliche Texte bieten. Es sind bisher über 40 Papyri dieser Art bekannt geworden (zu ihnen gesellen sich etwa 20 Ostraka und einige wenige Holztafeln, die als Talismane gedacht waren). Es handelt sich dabei durchweg um kurze Bruchstücke, die meist aus Papyrusbüchern stammen. Die frühesten, aus dem 3. Jhd., sind älter als die ältesten erhaltenen Pergament-Handschriften. Als Zeugen des ägyptischen Provinzialtextes des NT.s haben diese Papyri trotz ihrer kleinen Zahl und ihres geringen Umfangs ihren hohen Wert (¶ Text und Textkritik: II). Es besteht die Hoffnung, daß weitere Grabungen umfangreichere Texte bescheren, und daß vielleicht auch Handschriften aus der Zeit noch vor der diokletianischen Verfolgung gefunden werden, nachdem bereits LXX-Handschriften aus der 2. Hälfte des dritten Jhd.s bekannt geworden sind. Ferner haben sich auf P. viele Fragmente der altchristlichen Literatur, der nt.lichen Apokryphen, der apostolischen Väter, der Kirchenväter, auch des gnostischen Schrifttums erhalten; bisher unbekannte Texte waren dabei vor allem unter den koptischen Papyri. Besondere Erwähnung verdienen die sogenannten Oxyrhynchus-Logia, in Oxyrhynchus gefundene griechische P.fragmente, die Logia Jesu eigenartiger Prägung und Anordnung enthalten, die weder aus den kanonischen noch aus den bekannten apokryphen Evangelien belegt werden können (sie werden zum Teil dem ¶ Hebräerevangelium zugeschrieben). Auch zahlreiche unliterarische Papyri von oft großem Wert sind der theologischen Forschung geschenkt worden: die aramäischen ¶ Elephantine-Urkunden, die alexandrinischen Märtyrerakten (Belege des alexandrinischen Antisemitismus), Berichte aus dem Judenaufstand in Aegypten unter Trajan, altchristliche Privatbriefe, Opferscheine aus der decianischen Christenverfolgung sowie Originaldokumente der diokletianischen Verfolgung und des meletianischen Streites in Alexandria (¶ Meletius, 2), Märtyrergeschichten, Gottesdienstkalender, liturgische Texte (Gebete, Hymnen, zum Teil mit Noten), Osterfestbriefe, Kircheninventare, Berichte aus Klöstern, Amulette und Orakel u. a. m. Wichtige religions- und kulturhistorische Beobachtungen lassen sich auch den nicht-christlichen Texten entnehmen, in denen dem Historiker die Umwelt des Christentums (nicht nur Aegyptens) in zahllosen kleinen Einzelzügen lebendig wird. Einen besonderen Dienst haben die Papyri der biblischen Philologie geleistet, indem sie eine gerechtere Würdigung des biblischen Griechisch ermöglichten: die Sprache des NT.s (und der LXX) ist dem Weltgriechisch der Koine einzuordnen, dessen Kenntnis gerade die Papyri der Ptolemäer- und Kaiserzeit wesentlich bereichert haben (¶ Bibel: II C).

Ad. Deißmann: EB III, Sp. 3556 ff und RE³ XIV, S. 667 ff; — Wilh. Schubart: Einführung in die P.kunde, 1918; — Derſ.: P.kunde (Einleitung in die Altertumswissenschaft, hrsg. von Gercke-Norden I, 9), 1924; — L. Mitteis und U. Wilcken: Grundzüge und Chrestomathie der P.kunde, 2 Bde., 1912; — Archiv für P.forschung, 1900 ff; — Fr. Preisigke: Wörterbuch der griechischen P.urkunden I 1925, II 1927; — E. Mayser: Grammatik der griechischen Papyri der Ptolemäerzeit, I 1906, II, 1 1926. — Zur Paläographie vgl. Fr. Kenyon: The Palaeography of Greek Papyri, 1899; — C. Wessely: Studien zur Paläographie und P.kunde, 1901 ff; — W. Schubart: Papyri Graecae Berolinenses (Tabulae in usum scholarum ed. Lietzmann II), 1911. — Ausgewählte Papyri: H. Lietzmann: Griechische Papyri (Kleine Texte 14), (1905) 1910²; — G. Milligan: Selections from the Greek Papyri, 1912; — Ostraka: U. Wilcken: Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien, 2 Bde., 1899; — W. E. Crum: Coptic Ostraca, 1902. — Zu 4 vgl. A. Deißmann: Licht vom Osten, (1908) 1923⁴, und die sonstige Literatur zu ¶ Bibel: II C. **Michaelis.**

Paquet, Alfons, Schriftsteller, * 8. Jan. 1881 in Wiesbaden, lebt in Frankfurt a. M. Eine Fülle von Wirklichkeit, eingesogen auf ausgedehnten Reisen

— „Ich war immer wieder im Osten, dreimal in China, öfter noch auf vorasiatischem Boden" —, eingesogen beim Emporringen des Handwerkerlehrlings durch kaufmännische Stellungen zum Studium der Volkswirtschaft und zum sprachbeherrschenden Schriftsteller, gestaltet er in seinen Werken. Die Sprache dieser Werke ist spröde. Aber sie hat die Kraft, die Dinge selbst reden zu lassen. „Hinter allen Dingen liegt die Ursprache. Manchmal scheint es, als beginne sie schon gleich hinter der Haut der Dinge" sagt seine Stizze zu einem Selbstbildnis (Der Eiserne Steg, 1925). Dasselbe gilt von seinem Darstellen der Bewegungen der Gegenwart, der Geschichte und Wirtschaftsverhältnisse des Rheines, des Lebens von Städten und Landschaften. Damit ist auch gesagt, was A. P. der Frömmigkeit bedeutet. Er kommt aus einer alten baptistischen Handwerkerfamilie. In engster Verbindung steht er mit der Arbeit und Gemeinschaft des Quäkertums. Seine starke Aufmerksamkeit reicht überallhin, wo in der Welt die mächtige Bewegung der Zeit sichtbar wird — und er gehört zu denen, die jene in den Dingen, in dem Geschehen, in der Bewegung und ihrem Fordern eingebettete Notwendigkeit und die Heiligkeit der Forderung und des Gerichtes anschaulich werden lassen können. — Er schrieb Romane und Reisebücher, aber auch Gedichte und Dramen, in denen er meistens Gegenwärtiges, manchmal auch Vergangenes in seiner schicksalhaften Entscheidung zu schildern sucht. Die Dramen haben sich bis jetzt nicht als theaterkräftig erwiesen.

Versbücher: Lieder und Gesänge, 1902; Auf Erden, 1908; Held Namenlos, 1912; Amexika, 1924; Drei Balladen, 1922, — Dramen: Limo, 1913; Fahnen, 1922; Sturmflut, 1926; William Penn, 1927; Eleonora Duse, 1929. — Erzählende Werke: Kamerad Fleming, (1921) 1926²; Erzählungen an Bord, 1922; Lusikas Stimme, 1925; Ausblick auf das Meer, 1925. — Reise- und Essaybücher: Li oder Im Neuen Osten, 1912; In Palästina, (1919) 1923²; Im kommunistischen Rußland, 1919; Delphische Wanderung, 1922; Der Rhein, eine Reise, 1923; Neckar, 1928; Der Geist der russischen Revolution, 1928; Die Antwort des Rheines, 1928; Die neuen Ringe, Reden und Aufsätze zur Gegenwart, 1924.

Emil Fuchs.

Parabel ¶ Gleichnis und Parabel.

Parabiologie ist die neuerdings eingeführte Bezeichnung für eine (einstweilen hypothetische) wissenschaftliche Disziplin zur Erforschung solcher (angeblich echten) okkultistischen Phänomene, die auf biologischem oder psychophysiologischem Gebiete liegen; solche wurden z. B. vor einem Jahrhundert im sogenannten tierischen Magnetismus (¶ Mesmer), später in dem Od, einem von Karl v. Reichenbach „entdeckten" menschlichen Fluidum, in neuerer Zeit auch in photographisch festgestellten feinsten Fäden, die irgendwie vom Körper ausgeschieden sein sollen, angenommen. — ¶ Okkultismus.

Titius.

Paracelsus, Theophrastus (1493—1541), Naturforscher, Arzt und Philosoph, eigentlich Theophrast Bombast (Baumbast) von Hohenheim. * bei Einsiedeln (Schwyz), zog er 1502 mit seinem Vater nach Villach in Kärnten. Erwiesen ist sein Studienaufenthalt in Ferrara, wo er zum Doktor der Medizin promovierte und sich den gelehrten Namen P. wählte. Er wirkte hernach in Straßburg 1526, Basel 1527 (Professor an der Universität; Verkehr mit Joh. Froben und ¶ Erasmus), Kolmar 1528/29, Sankt Gallen 1531, Innsbruck, Meran 1534, Ulm, Wien 1537, Salzburg 1524/25 und 1540/41 u. a. Fast ganz Mitteleuropa hat er durchwandert, immer aus dem lebendigen Buch der Natur schöpfend. Die Natur ist ihm objektiv gegeben. Er erklärt sie aus ihr selber, aus ihrer erfaßbaren Erscheinung, nicht durch Erkenntnistheorie oder Mystik. Seine Naturforschung drängt zur Sichtbarkeit. Er will die natürlichen Bestandteile des Weltganzen und des Menschen in ihren tausendfältigen und verhüllten Erscheinungsformen suchen. Diesem Suchen und Entdecken widmet er sein Leben, gläubig vertrauend auf das „Licht der Natur" (lumen naturale), das der Hl. Geist entzündet, damit man sehend werde und den rechten Weg der Forschung fände. Wer erkennt, ist ein Mittel für Gott; denn Gott erkennt durch ihn hindurch. Der historische P. war tief religiös, im Wesen ein mittelalterlicher Mensch von gottinniger Gläubigkeit, schlicht, arm und innerlich frei von allem Zwang der Welt. Sein Armutsideal ist religiös-kommunistisch. Er verkündet in seinen Traktaten, Bibelkommentaren, Tauf- und Abendmahlschriften, Prognostikationen u. a. das „vollkommene Leben", den „Stern der Armut" und das „Reich der Uebernatur", deren Symbol die Natur ist. Die zukünftige Kirche sieht er in dem ganzen Glanz augustinischer Verzückung. Als Naturforscher und Arzt steht er zwischen Spätmittelalter und beginnender Neuzeit; er gehörte zu den Genien der Geschichte, die den Fortschritt bestimmen. Er war kein Wunderdoktor oder Abenteurer; seine Grundüberzeugung ist der Glaube an die wunderbare Selbsthilfe der Natur. Der Arzt hat die heilige Sendung, das „von Gott verliehene Amt" zu fördern; er hat dort einzugreifen, wo die vis vitalis, die Lebenskraft, erlahmt. Womit? Mit erprobten Arcana. Der tiefste Sinn des ärztlichen Helfens sei die Liebe. P. ist biologischer Philosoph. „Leben" ist für ihn ein naturwirklicher, gesetzmäßiger Prozeß im Menschen und in der ganzen Natur, ein natürlicher Bestandteil des Weltganzen, das dem Körper innewohnende und ihn erhaltende Streben. Chemische Veränderung ist Leben. Die Verwandlung ist alles! Die organische Lebenskraft nennt P. den Archeus, er ist der „Alchemist" im Körper. ¶ Alchemie diene der Heilkunst. Sie konzentriert die Natur. Die Praxis der chemischen Therapie und die Einsicht in die chemodynamischen Wirkungen galten ihm mehr als mystische Verzückung oder okkulte Meditation. Die Bedeutung der chemischen und physikalischen Grundlagen des Lebendigen hat P. als Erster erkannt. Damit verband er sein großes sehnsüchtiges Erbarmen mit dem einsamen Kranken. Auch da war er der Erste. In seiner seelischen Haltung erinnert P. an Sebastian ¶ Franck und seinen Kreis, auch an das Brüderchristentum des Amos ¶ Comenius. Seine Werke sind medizinischen, chemischen, astronomischen (astrologischen), biologischen und theologischen Inhaltes. Die letzteren beginnt man erst in jüngster Zeit zu erschließen und dem Drucke zuzuführen.

Von den alten Ausgaben der Werke am brauchbarsten die große Huserſche Quartausgabe (10 Bde.), Basel 1589—91; kritische Ausgabe sämtlicher Werke von K. Sudhoff und W. Matthießen, seit 1923; Das Buch Paragranum, hrsg. von Fr. Strunz, 1903; Volumen und Opus Paramirum hrsg. von demſ., 1904; Auswahl von H. Kayſer, 1921; Sieben Defensionen, hrsg. von H. E. Sigerist, 1928. — Ueber P. vgl. K. Sudhoff: P.-Forschungen, 2 Bde., 1887/89; — Derſ.: Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften, 2 Bde., 1894. 1899; — W. Matthießen: Die Form des religiösen Verhaltens bei Th. v. Hohenheim, Diss. Bonn 1917; — Derſ.: Zehn theol. Abhandlungen des Th. v. H. (ARG 1917, S. 1—48; 1918, S. 81—122); — Fr. Strunz: Th. P., sein Leben und seine Persönlichkeit, 1903; — Derſ.: P., 1924; — Derſ.: Die Vergangenheit der Naturforschung,

1913; — Derſ.: Aſtrologie, Alchemie, Myſtik, 1927; — Derſ.: Th. P. (in: Buch der großen Chemiker, hrsg. von G. Bugge, 1929); — Em. Rádl: Geſchichte der biologiſchen Theorien, 2 Bde., 1908/09; — G. Sticker: P. (Kliniſche Wochenſchrift 5. Jahrg. 1926, Nr. 22 und 23); — Friedr. Gundolf: P., 1927; — Dichtungen von E. G. Kolbenheyer: P.-Trilogie, 3 Bde., 1917—26; — Browning: P., 1904 (deutſch von F. P. Greve). **Strunz.**

Paradies.

I. Religionsgeſchichtlich; — II A. Paradies im AT; — II B. Paradieseserzählung.

Paradies: I. Religionsgeſchichtlich.

1. Das Wort Paradies entſtammt dem Perſiſchen (Pairidaēza) und bezeichnet die Umwallung und mit inkluſivem Sinn (wie z. B. das holländiſche tuin = Zaun = Garten) das Umwallte = den Park (griechiſch: παράδεισος). Man denkt — wenigſtens im Blick auf Gen 3 (¶ Paradies: II A. B) — an einen Gottesgarten. Der Sprachgebrauch hat ſich aber dahin geweitet, daß es heutzutage zur Bezeichnung einer Glückſtätte überhaupt verwendet wird, ohne alle Rückſicht darauf, wo man ſie ſich gelegen denkt, und ob man ſie mit der Urzeit oder der Endzeit (¶ Paradies: II A, 3) verknüpft. Dieſe zum Teil etwas unklare Erweiterung des Sprachgebrauchs mag davor warnen, die Frage nach der Herkunft des bibliſchen P.esmythus mit der Anerkennung der Tatſache zu verwechſeln, daß P.esvorſtellungen weltweite Verbreitung haben können. In der Tat handelt es ſich hier um ein Feld, auf dem mythiſches Denken einen ungemeſſen weiten Spielraum hatte (vgl. ¶ Mythus: II, 5 a). Immerhin dürfte ſich vielleicht empfehlen, nicht gleich alles mit dem Schlagwort P. zu bezeichnen, was die Jenſeitserwartung an Glücksſchilderung bietet (¶ Tod und Totenreich).

2. Zu den charakteriſtiſchen Zügen eines P.es gehört vor allem Naturſegen: Fülle Waſſers, Reichtum an ſchattenſpendenden und fruchttragenden Bäumen, müheloſer Bodenertrag, Duft und Schönheit der Blumen, ſelbſttätiger Erſatz derer, die gepflückt worden ſind (vgl. z. B. ERE II, S. 682 b), Reichtum an Fiſchen und Wild, Sicherheit vor wilden Tieren und ſtechenden Inſekten u. dgl. Schon primitive Völker ergehen ſich in ſolchen Erwartungen, wenigſtens für ihre Häuptlinge, Medizinmänner und tapfern Krieger, vielleicht auch nur für die tätowierten oder die guten Stammgenoſſen, unter Umſtänden für die im Kindbett geſtorbenen Frauen. Nach armeniſchem Volksglauben ſitzen die Kinderſeelen im P. auf dem mythiſchen Weihrauchbaum (AR XVI, S. 348). Zuweilen will der Eintritt ins P. mit Opfern oder Geld erkauft ſein (vgl. z. B. ERE IV, S. 430 a), oder er hängt von den Leiſtungen der Hinterbliebenen ab. Auf fruchtbaren Boden ſcheint der P.esgedanke bei den Kelten gefallen zu ſein. Charakteriſtiſch iſt hier eine Vorliebe für Wohllaut: ſingende Vögel, klingende Bäume, rauſchende Zweige, ſelbſt tönende Steine. Der Grieche kannte Inſeln der Seligen, elyſiſche Gefilde, Gärten der Heſperiden (E. Rohde, Pſyche I, S. 68 ff); dagegen lag römiſchem Denken der Gedanke eines irdiſchen P.es ferner. Ueber ſlaviſche und germaniſche P.esvorſtellungen ſiehe ERE II, S. 706 b ff. In Indien wiſſen vor allem Rāmāyana (IV, 43) und Mahābhārata (VI, 7) von einem Wunderland der Uttarakuru im äußerſten Norden zu berichten, das p.iſchen Charakter hat. In Perſien ſteht Yimas P. in Gegenſatz zu den Schrecken der Winterkälte (vgl. Bd. II, Sp. 326). Babylonien ſcheint nur ſporadiſch P.esvorſtellungen gekannt zu haben (vgl. Chant[4] I, S. 524. 570. 599 und W. L. Wardle, Israel and Babylon, 1925, S. 179 ff). Nach der altertümlichen ſyriſchen Alexanderlegende iſt das P. von Nebel umgeben und Alexander wie überhaupt jedem Sterblichen unzugänglich (AR XIII, S. 167). Zu beſonderer Blüte hat der ſpätere ¶ Buddhismus, in poſitiver Umwertung des urſprünglichen ¶ Nirvāna-Begriffs, in China und Japan den Gedanken an ein P. im Weſten gebracht, in das die Gläubigen durch die Gnade, dort des Amitābha, hier des Amida, eingehen. Da ſeine Inſaſſen nur männlich ſind, werden Frauen darin als Männer wiedergeboren. Zu ſeiner Charakteriſtik diene ein Stück aus einer Beſchreibung eines Prieſters der japaniſchen Shin-Sekte: „Alles und Jedes in der P.welt iſt ein Mittel, ſie (die in die Stadt des Lichtes Eingegangenen) loszulöſen von der Pein und ſie Seligkeiten zuzuführen. Das Säuſeln, das über die Juwelenbäume dahinſtreicht, bereitet Wonnen, die Zweige, Blätter, Früchte, alles hallt von Wonne wieder. Die Wellen, die das Goldgeſtade waſchen, tragen Wonne. Der Wogen Gekräuſel und der Strömung Wirbel breiten aus die vier Vollkommenheiten (Reinheit, Seligkeit, Beſtändigkeit, wahres Sein). Wonne bereitet das Singen der Kraniche über dem Geſtade, Wonne ſelbſt die Wildgans im Vorüberfliegen. Wonne bringt den Seligen ſelbſt ihr bloßes Dahinſchreiten über den Grund“ uſw. (vgl. Chant[4] I, S. 384). Die Jōdolehre kennt bereits Vorſtufen der buddhiſtiſchen Seligkeit im äußerſten Winkel des P.es (I, S. 391). Unter buddhiſtiſchem Einfluß drang die Vorſtellung von einem weſtlichen P. auch in den ¶ Taoismus ein: hier liegt es auf mythiſchem Berg und iſt von einer Fee beherrſcht (I, S. 222 f). Am bekannteſten ſind die Freuden des P.es, das die Muslims (¶ Islam: I, 2 b) nach der Auferſtehung erwarten, während Märtyrer und einzelne von Gott beſonders Begünſtigte ſchon unmittelbar nach ihrem Tode es betreten. Auch hier ſpenden die Bäume Schatten, und die Quellen rieſeln, unter den prunkvoll gekleideten Gäſten kreiſt der Becher, der den Trinkenden weder Kopfſchmerz noch Trunkenheit verurſacht, und auf weichen Polſtern warten des Seligen die gleichaltrigen ſchwarzäugigen Jungfrauen mit dem keuſchen Blick, Perlen und Rubinen vergleichbar.

ERE II, S. 680 ff (Blest, Abode of the); — A. Bertholet: Die Gefilde der Seligen, 1903; — H. Gunkel: Geneſiskommentar, (1901) 1922[5] zur P.esgeſchichte. **Bertholet.**

Paradies: II A. Paradies im AT.

1. Das P. der Urzeit; — 2. Eden; — 3. Das P. der Endzeit.

1. Das alte Iſrael denkt ſich das P. als einen herrlichen, von gewaltigen Waſſern durchzogenen Obſtgarten mit „allerlei Bäumen, prächtig anzuſchauen und köſtlich zu eſſen“ Gen 2_9 (vgl. ¶ Paradies: II B, 1). Dieſer idylliſch-kindlichen Anſchauung ſteht bei Ezech $31_{8\,f}$ eine andere, großartig-pathetiſche gegenüber, wonach es gewaltig-ragende Schattenbäume geweſen ſind: wohl das Gartenideal einer ſpäteren Zeit. Das P. iſt von Jahves eigenen Händen gepflanzt und urſprünglich ſeine Wohnung ſelber; zugrunde liegt dabei der Glaube, daß üppig ſprießende Wildniſſe in unfruchtbarem Lande Pflanzung und Wohnſitz der Gottheit ſind (¶ Bäume und Pflanzen, ¶ Haine, heilige); auch die orientaliſchen Könige legen bei ihren Paläſten Gärten an. Unter den Bäumen des P.es ſtehen der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böſe, die dem, der von ihnen ißt, die Kräfte, nach denen ſie heißen, verleihen (¶ Lebensbaum); verwandt iſt die bei Ezech $47_{8\,ff}$ hervortretende Anſchauung, wonach die Waſſer des P.es das Leben ent-

halten (¶ Lebenswasser); die ursprüngliche Vorstellung wird gewesen sein, daß die Gottheit selbst, indem sie von den Wunderbäumen ißt, ebendavon Unsterblichkeit und Wissen hat; beides sind nach altisraelitischer Vorstellung eigentümlich göttliche Eigenschaften.

2. Das alte Israel versetzt das P. in die Landschaft „Eden"; aus dem Namen hört der Hebräer sein Wort ʿēdēn = „Wonne" heraus; ursprünglich stammt er vielleicht aus dem babylonischen edinu = „Steppe", wird doch auch das P. Jes 51 3 Joel 2 3 als Gegensatz zur Wüste, also wohl als eine Oase vorgestellt. Ueber die Lage dieser Landschaft finden sich schon im AT verschiedene Angaben. Gen 2 8 denkt sie sich im fernen Osten, also mitten in der ungeheueren Steppe im Osten Kanaans. Ein sehr alter Zusatz zur P.eserzählung Gen 2 10—14 versucht, die geographische Lage von Eden zu bestimmen: aus einem Hauptstrom, der dort entspringt und den Garten bewässert, kommen vier Flüsse, die sich in vier Weltteile ergießen; es sind Pison (hebr. Pischon), Gihon (hebr. Gichon), Hiddekel (hebr. Chiddeqel) und Prath. Die beiden letzteren, Tigris und Euphrat, werden von Osten nach Westen aufgezählt; danach sind die beiden anderen Ströme im fernen Osten zu denken, von denen der Verfasser dunkle Kunde hat. Eden liegt daher nach diesem Zusatz auf den Bergen, die Mesopotamien im Norden abschließen und die, wie die ¶ Sintflut-Sage zeigt, als die höchsten der Welt gelten. Auf diese himmelhohen Berge, von denen alles große fließende Wasser der Welt herniederkommt, mitten in die schaurige Oede, hat die Phantasie den wundervollen Gottesgarten versetzt. Daß das P. auf hohem Berge liegt, hören wir auch in den bei Ezech 28 13 ff und sonst erhaltenen mythischen Resten und kehrt besonders in der iranischen Sage vom Garten des Jima, der auf dem Berge Hukairya gelegen ist, wieder. Jedenfalls aber befindet sich das P. weit von allem Menschlichen entfernt. Die Vermutung, Babylonien sei das P.esland, hat daher nicht mehr Wert als die Behauptung, es sei das gelobte Land Mecklenburg oder es liege an der Peene.

3. Die Vorstellung vom P.e hat auf die religiöse Phantasie einen unauslöschlichen Eindruck gemacht und daher außerordentlich lange Zeit, ja, bis in die Gegenwart hinein fortgedauert. Sehr häufig ist dabei die Uebertragung der Vorstellung aus der Urzeit in die Endzeit, eine Wendung, die auch sonst bei mythischen Stoffen nicht selten zu belegen ist (¶ Mythus: III A, 3a. c). So weissagen die Propheten etwa, daß das gegenwärtig verwüstete Kanaan dereinst wie der Garten Eden werden soll Ezech 36 35, oder daß in der Steppe, durch die Israels Zug in die Heimat gehen wird, wunderbare Wasser hervorbrechen und herrliche Bäume aufsprießen Jes 41 18 f 35 u. a. Auch in das Bild des zukünftigen Zions dringen Züge des P.es ein: Zion wird wie der Garten Jahves Jes 51 3, sein Berg der höchste der Welt Jes 2 2 Ps 48 3 mit großen Wassern, die von dem P. ausgehen oder es umschließen Ezech 47 1 ff Ps 46 5 Jes 33 21. In den Apokalypsen wirken solche Bilder fort, und noch in der OffbJoh sind sie zu finden; vgl. AethHenoch 25 4 f IV Esra 8 52 usw. OffbJoh 2 7 22 1 f. Das P. im Himmel wird, schon im nachkanonischen Judentum, das Land der abgeschiedenen frommen Seelen, und noch in der Sprache der gegenwärtigen Erbauung heißt es:

„Heut schleußt er wieder auf die Tür
Zum schönen Paradeis."

Kommentare zur ¶ Genesis; — H. Gunkel: Schöpfung und Chaos, (1895) 1921 2, S. 87. 367 ff; — Derſ.: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, (1903) 1930 3, S. 21; — Derſ.: Märchen im AT, 1917, ſ. Register unter „Paradies"; — W. Bousset-H. Greßmann: Religion des Judentums, 1926 3, S. 282 ff. **Gunkel.**

Paradies: II B. Paradieseserzählung.

1. Das Verbot; — 2. Der Stand der Unschuld; — 3. Die Verführung; — 4. Der Sündenfall; — 5. Die Verfluchungen; — 6. Mythologische Reste; — 7. Schöpfungserzählung; — 8. Fortleben der Geschichte.

1. In den herrlichen Garten des P.es (¶ Paradies: II A, 1) — so berichtet die P.eserzählung — hat der gütige Gott den Menschen — ʾādām heißt „Mensch" — gesetzt Gen 2 15 und ihm den Genuß aller wundervollen Früchte der Bäume gestattet 2 16. Mit Entzücken denkt der Bauer — als solcher wird der Mensch in dieser Geschichte vorgestellt — an das leichte Leben an solcher Stätte: wie angenehm ist die Arbeit des Gärtners, dem seine Bäume Jahr für Jahr von selbst ihre Früchte bringen, und nun gar in einem göttlichen Garten! Nur ein Verbot hatte Gott hinzugefügt: vom Baum der Erkenntnis soll der Mensch nichts genießen 2 17; das Motiv vom Verbot, durch dessen Uebertretung ein ganzes großes Glück verscherzt wird, ist auch sonst nicht selten; vgl. die Erzählung vom „Marienkinde" in Grimms Märchen. Gottes Beweggrund bei diesem Verbot ist nach dem Zusammenhange des Ganzen dieser, daß er nicht will und nach israelitischem Glauben nicht wollen kann, daß der Mensch diese göttliche Eigenschaft erhalte und so ihm selber gleich werde; denn zwischen Gott und Mensch besteht eine Schranke, die der Mensch nun und nimmer überschreiten soll. Und so ernst ist es Gott mit diesem Gebot, daß er auf die Ueberschreitung die (sofortige) Todesstrafe setzt, die er dann freilich im folgenden aus Barmherzigkeit nicht vollzogen hat.

2. Zur Einführung der Geschichte gehört noch die Angabe 2 25, wonach das erste Paar nackend war und daß sie sich trotzdem voreinander nicht geschämt haben. Der Satz schildert den Zustand der Menschen, ehe sie vom Baum der Erkenntnis genossen haben; denn als sie von ihm gegessen hatten, „erkannten" sie, daß sie nackend waren, und versuchten, sich zu bekleiden 3 7. Es handelt sich also hier um das Wissen vom Unterschied der Geschlechter, im inneren Zusammenhang der Geschichte, ein besonders hervortretendes Beispiel des ¶ Urstands (: I), die Einsicht oder Vernunft, welche die Erwachsenen vor den Kindern voraushaben, wobei das „Gewissen" mit eingeschlossen ist. Demnach ist das Erwachen zur Mündigkeit, wie sie die gegenwärtige Menschheit besitzt, gegen Gottes Willen und durch einen Frevel zustande gekommen.

3. Verführt ist der Mensch dazu worden durch die Schlange. Daß hier ein Tier, redend und vernünftig, mithandelnd auftritt, ist ein Märchenzug. Daß es gerade die Schlange ist, die, schlau und bösartig, den Menschen gegen Gott aufhetzt, erklärt sich aus dem unheimlichen Eindruck gerade dieses Tieres (¶ Schlangen). Die spätere jüdisch-christliche Erklärung, es sei der Teufel gewesen, trifft nicht den ursprünglichen Sinn des Textes, der die Schlange unter die „Tiere des Feldes" rechnet 3 1. 14. — Die folgende Erzählung von der Verführung der Menschen 3 1—5 ist ein besonderes Meisterstück mittelbarer Seelenschilderung. Das böse Tier versteht es, Argwohn gegen Gott in das unschuldige Herz des jungen Weibes zu säen, und verheißt den Menschen, daß sie beim Genuß des verbotenen Baumes nie geahnte Erkenntnis gewinnen werden. Solche Worte der Schlange geben nach Meinung des Erzählers durchaus die Wahrheit an, nur freilich, daß die Schlange

eine volle Gottgleichheit in Aussicht zu stellen scheint, während die Menschen in Wirklichkeit nach wie vor in Gottes Hand bleiben.

4. In bewunderungswürdiger Weise wird auch der nun folgende Sündenfall 3_{6f} erzählt. Das Weib läßt sich dadurch verführen, daß die Früchte des Baumes so verlockend aussehen; so erklärt der Verfasser die geschehene erste Sünde, will sie aber keineswegs entschuldigen: denn Mann und Weib war es wohlbekannt, daß sie sich damit gegen das göttliche Gebot vergingen. Das Weib aber hat den Mann ohne weiteres in die Sünde mithineingezogen: wenn das Weib verführen will, kann der Mann nicht widerstehen. Die Folge des Essens aber ist die von der Schlange richtig angekündigte: sie erlangen plötzlich ein ihnen bisher verborgenes Wissen; dieses aber ist hier nichts anderes als das — um den Unterschied der Geschlechter! Das Schamgefühl, das sie so befällt, ist die Zauberwirkung des Baumes; die gebräuchliche Erklärung vom inneren Zusammenhange der Sünde und des geschlechtlichen Schamgefühls liegt dem Erzähler fern.

5. Nunmehr die ebenso kindliche wie naturwahre Schilderung der Entdeckung des Frevels, die Jahve, im Garten frühmorgens lustwandelnd, zufällig machte, und wobei der zwar nicht allwissende, aber doch außerordentlich tiefblickende Gott und der Mensch, ein scheuer, feiger und zugleich trotziger Sünder, einander gegenübergestellt werden 3_{8-13}. — Dann die Hauptsache des Ganzen: die Verfluchung aller Schuldigen 3_{14-19}. Zunächst die der Schlange zu ihrem unheimlichen Gange auf dem Bauche, zu ihrer widrigen Nahrung vom Staube und zu einem ewigen Kampfe zwischen ihr und dem Menschengeschlecht; die letzteren Worte sind von alters als Protevangelium auf den ¶ Messias verstanden. Dann die Verfluchung des Weibes zu allen Nöten ihres Geschlechts und zur Sklaverei unter dem Manne. Schließlich, als die Hauptsache, der Fluch über den Menschen selber zu der mühseligen Arbeit an dem störrischen Acker und zuletzt zum Tode: ein Ton des Pessimismus aus der Urzeit Israels. — So schließt die Erzählung in tiefem Schmerz: einst wie die törichten Kinder, aber auch im Besitz des Kinderglücks, sind die Menschen nun mündig geworden, aber haben zugleich mit der Vernunft den Fluch über ihr Leben erhalten, das Elend, unter dem die Menschheit noch immer seufzt; denn nun sind die Menschen aus dem Paradiese vertrieben worden 3_{22-24}.

6. Durch die gegenwärtige Erzählung schimmern noch einige sehr altertümliche Züge hindurch, wonach sie einst ein noch mythologischeres Gepräge getragen haben muß: so der Garten ursprünglich Gottes Wohnung selber, die Zauberbäume seine Nahrung, das sich selbst bewegende Zaubermesser, das die Menschen vom Paradiese fernhält, u. a. m. Eine solche ältere Form weist auch Hiob 15_{7f} auf, wonach der Urmensch noch vor den Hügeln geschaffen worden ist und sich in Gottes Ratsversammlung verbotenes Wissen erlauscht hat (¶ Mythus: III A, 4).

Eben wegen dieser ursprünglich mythologischen Haltung wird die Erzählung nach Israel aus der Fremde gekommen sein. Verwandt sind besonders die iranischen Sagen von Jima, dem Könige der goldenen Zeit, der sein Reich an den Dahâka verloren hat, und von Meschia und Meschiane, die von Ahriman verführt worden sind. Aus der babylonischen Ueberlieferung stammt die Erzählung als Ganzes nicht (¶ Babylonien: III, 3).

7. Gegenwärtig ist die Geschichte im Jahvisten mit einer Schöpfungsgeschichte verbunden (¶ Schöpfung: II). Zur Paradieseserzählung gehört Gen 2_{4b}. $_{6.\ 8-17.\ 25}$ 3. In unserer Rezension scheinen zwei verschiedene Formen der Erzählung verschmolzen zu sein.

8. Das Vorhergehende zeigt, daß diese Erzählung die auch in außerbiblischen Ueberlieferungen häufig behandelte Frage aufwirft, woher der Tod in die Welt gekommen sei: diese Frage hat im alten Israel nicht die volle Schwere, da man in jener Zeit geneigt ist, sich in das unabwendbare Geschick des Sterbens ohne besonderes Sträuben zu finden, vgl. noch JSir 41_{3f}; daher ist es begreiflich, daß auch die Paradiesesgeschichte im AT keine sehr große Rolle spielt und nirgends wieder angeführt wird. Dies wird erst anders, als der Glauben an ein Leben nach dem Tode sich der Gemüter bemächtigt hat und zu einem Hauptdogma des Judentums emporgestiegen ist (¶ Auferstehung: II, 5). Damals erschien es selbstverständlich, daß der Mensch von Anfang an zum ewigen Leben bestimmt sei, und die Frage, woher der Tod, erhielt eine ungeheuere Wucht. Diese Frage aber wurde damals aus der alten Paradiesesgeschichte beantwortet, die damit zur wichtigsten Erzählung des AT.s geworden ist. Und so ist es auch in der nt.lichen Spekulation: die Geschichten vom Sündenfall und vom Kreuzestode Christi sind die beiden Eckpfeiler der heilsgeschichtlichen Betrachtung, vgl. Röm 5. So ist es auch in der Orthodoxie bis zum heutigen Tage geblieben. Freilich ist es für den Historiker selbstverständlich, daß sich auf einen Mythus eine für die Gegenwart gültige Lehre nicht gründen läßt.

Vf. die Kommentare zur ¶ Genesis; — Zuletzt über die Paradieseserzählung vgl. besonders Hugo Greßmann: AR X, 1907, S. 345 ff; — Hermann Gunkel: Märchen im AT, 1917, S. 152 ff. **Gunkel.**

Paradoxie = Erkenntnis einer Wirklichkeit, die sich „wider den Schein" und trotz seiner in ihm dokumentiert. Jedes philosophische Grunderlebnis also, das in einer eigentümlich staunenden Verwunderung in und hinter der Welt des Scheins das Wahrhaft-Seiende erkennt (gleichgültig wie die jeweilige Schule dieses Erlebnis formuliert), ist paradox. Die Projektion dieser letzten Intuition auf die theoretische Ebene ergibt die logische Form der ¶ Antinomie. Die These vom antinomischen (Spannungs-)Charakter der Wirklichkeit weist auf eine p.e Grundintuition zurück (besonders deutlich bei Heraklit, Sokrates, Kant, Hegel).

In der Form der P. hat die Theologie immer wieder die konkrete Glaubenshaltung des Sünders zu Gott, dem Herrn, zum Ausdruck zu bringen versucht, Gottes heilige Majestät und Liebe im Verhältnis zur sündigen Welt zu verkünden unternommen (Paulus, Tertullian, Luther, Kierkegaard). ¶ Kierkegaard besonders hat im Gegensatz zur vernunftimmanenten, antinomischen Dialektik ¶ Hegels das Wesen der P. zu erkennen versucht: Jedes Paradoxe enthält für den Verstand einen „Sprung", der von außen her, aus der Sphäre der verstandesjenseitigen Wirklichkeit, gefordert, vom Verstand selbst nicht vollzogen werden kann, so daß das Bewußtsein der irritierenden „Grenze" für den Verstand entsteht. Leben in der Erkenntnis des Paradox wird dadurch zu einer die theoretische Betrachtung verlassenden eminent praktischen existentiellen Haltung. Es enthüllt das Sein des Menschen als ein allem kontinuierlichen Zeitbewußtsein entnommenes Stehen des Menschen in der Realität des konkreten Augenblicks. Darum ist es nicht ein ruhendes Haben, sondern die leidenschaftliche Haltung des an der Gegenwart unendlich Interessierten, Er-

kenntnis der vollen Individualität des Menschen, der sich existentiell bejahen muß. Kierkegaard entwickelt Stufen des Paradoxen: a) das Paradox im Ethischen, durch das sich in einem leidenschaftlichen Sprung das Individuum von der Einreihung in die objektive Geschichte isoliert; b) das ganze, absolute Paradox im Religiösen des christlichen Glaubens, dessen Notifikation das Absurde ist (Gott wird wahrhaftig Mensch in der Knechtsgestalt des historischen Jesus von Nazareth). Der an dieser paradoxen Wirklichkeit entstehende Glaube ist absolutes Wagnis, für das selbst das ethische Paradox kaum Analogie ist. — Die ¶ Dialektische Theologie hat die Formeln Kierkegaards aufgenommen. **Schmidt-Japing.**

Paraguay, südamerikanische Republik. Nuno Manuel und der spanische Großpilot Juan Diaz de Solis entdeckten 1514—16 die Mündung des La Plata. Das Hinterland, von Guaranis-Indianern bewohnt, wurde dann seit 1536 von Juan de Ayolas und Salazar unterworfen. Am 14. Mai 1811 löste sich P. als selbständige Republik von der bisherigen spanischen Oberherrschaft los. Unter den Präsidenten Carlos Antonio Lopez (1844/62) und Francesco Solano Lopez (1862 bis 1870) herrschten absoluter Despotismus sowie wiederholte Grenzstreitigkeiten mit Argentinien und Brasilien. — Der Katholizismus wurde hier von den ersten spanischen Wandermissionären, Dominikanern, Mercedariern, Franziskanern (besonders Franz von Solano und Luis Bolanos), seit 1586 auch Jesuiten den eingeborenen Indianern verkündet, zugleich auch die allgemeinen Menschenrechte und die Gleichstellung der Eingeborenen mit den Spaniern gegenüber dem Ausbeutungssystem der goldlüsternen Conquistadores verteidigt. Seit 1606 schuf der Jesuitengeneral Claudius ¶ Aquaviva auch hier an Stelle des unfruchtbaren Wandermissionartums das System der Reduktionen (Doctrinae; ¶ Amerika: II, 2 a; ¶ Argentinien, 1). Dieser auf gemeinsam rechtlicher Grundlage aufgebaute Jesuitenstaat umfaßte im Gebiete des heutigen P. elf Guarani-Reduktionen und bestand von 1631—1767. Als kirchlicher Verwaltungsbezirk wurde schon 1547 das Bistum Asunción gegründet, das heute zur Kirchenprovinz Santissima Trinidad (Buenos Aires) gehört und rund 950 000 Katholiken, 50 000 Akatholiken, 120 Pfarreien, 68 Weltpriester, 30 Ordenspriester zählt. Nach der Verfassung vom 25. Nov. 1870 ist der Katholizismus Staatsreligion (Kap. 1, Art. 3). Fast alle Bewohner des Landes — meist Mischlinge zwischen Spaniern und Indianern, dazu rund 50 000 wilde Chaco-Indianer — sind tatsächlich römisch-katholisch. Der Präsident übt mit Zustimmung des Kongresses das Patronatsrecht über die Kirche aus, ebenso das Plazet gegenüber den Dekreten der römischen Kirche. — Die Volksbildung in P. steht auf einer — nach südamerikanischem Maßstab berechnet — hohen Stufe. Neben den offiziellen Volksschulen gibt es auch staatlich anerkannte Privatschulen. Die Staats-Universität wurde schon 1690 begründet. Ein den Lazaristen anvertrautes Seminar Conciliar dient der Heranbildung von Priestern und Volksschullehrern. Ein „Instituto Paraguayo" mit der von ihm herausgegebenen Rivista dient der Förderung von Wissenschaft und Kunst. 1916 wurden unter etwa 60 000 Fremden 25—30 000 Argentinier, 10—15 000 Italiener, 1400 Brasilianer, 7000 Spanier, 3000 Deutsche, etwa 1000 Franzosen usw. gezählt. Die deutschen Ackerbau-Kolonien wie in Mayntzhusen, Barthe, Cambichuela, Puerto Cantera, Cambyreta, San Miguel Curuzu, besonders aber Hohenau, Obligado I und Obligado II, seit Ende des letzten Jahrhunderts begründet, nahmen eine gute Entwicklung (¶ Diaspora: III, 2 b); es gibt heute auch 11 deutsche Schulen mit etwa 23 Lehrkräften und 340 Kindern. Väter vom göttlichen Worte von Steyl sind hier auch als deutsche Seelsorger tätig. Als protestantische Missionare wirken die englischen Kongregationalisten.

RE³ XIV, S. 675 f; XXIV, S. 307; — KHL II, Sp. 1327 ff; — W. H. Koebel: P. with 32 illustrations and a map, London 1917; — Ludwig Anton Muratori: Il Christianismo felice nelle missioni dei Padri della Comp. di Gesu nel P., Venedig 1752; — Ed. Gothein: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in P., 1883 (Neudruck in G.s Schriften zur Kulturgeschichte der Renaissance, Reformation und Gegenreformation II, 1924, S. 207 ff); — J. Pfotenhauer: Die Missionen der Jesuiten in P., 3 Bde., 1891/93; — B. Duhr: Jesuitenfabeln, 1904⁴; — Frz. Schmidt: Der christliche soziale Staat der Jesuiten in P. in wirtschaftlicher und staatsrechtlicher Beleuchtung, 1913; — C. Streit: Atlas hierarchicus, 1929²; — P. Posener: Die Staatsverfassungen des Erdballs, 1909. **Aufhauser.**

Paraklet (= Fürsprecher, Beistand) Joh 14 $_{16.\ 26}$ 15 $_{26}$ 16 $_{7}$ Bezeichnung für den Hl. Geist, I Joh 2 $_{1}$ (Joh 14 $_{16}$) für Christus. Das Wort P. wird schon vor der Entstehung der Johanneischen Schriften im christlichen Sprachgebrauch üblich gewesen sein. Es bedeutet ursprünglich eine konkrete himmlische Gestalt, die auch auf Erden — als Gesandter Gottes — wirkt. Diese Gestalt ist mit der des Geistes (Christus) verschmolzen.

H. Windisch: Die fünf johanneischen Paraklet-Sprüche (Festgabe für Jülicher, 1927, S. 110 ff). **Bauernfeind.**

Paralipomena Jeremiae, ein griechisch, äthiopisch, armenisch und slavisch erhaltenes und christlich überarbeitetes Pseudepigraph des AT, erzählen wie ¶ Jeremia nach dem Fall Jerusalems mit nach Babel zieht und von dort infolge eines durch einen Adler überbrachten Briefes ¶ Baruchs das Volk heimführt. Diejenigen Juden, die sich nicht von ihren heidnischen Weibern trennten, gründen die samaritanische Gemeinde. Jeremia selbst wird, von Christus weissagend, vom Volk gesteinigt. Verfaßt ist das Schriftchen, da es die syrische Baruchapokalypse (¶ Baruchschriften, 2) voraussetzt und von den Christen noch übernommen wurde, etwa zwischen 100—130 n. Chr. **Beer.**

Parallelismus, psychophysischer. Unter dem P. versteht man eine Theorie vom Seelenleben, die schon von ¶ Spinoza vertreten und in der idealistischen ¶ Identitätsphilosophie wirksam geworden, doch erst im 19. Jhd. durch ¶ Fechner für die Methodik der Psychologie nutzbar gemacht wurde und durch W. ¶ Wundt, Fr. ¶ Paulsen u. a. eine weite Verbreitung gefunden hat. Von dem allgemein bekannten und weithin durch die Erfahrung bestätigten Miteinander des Körperlichen und Geistigen ausgehend, will die Theorie das Recht zu methodischem Studium jeder der beiden Reihen für sich (als in sich geschlossener Zusammenhänge) und zugleich die Vertretbarkeit beider durch einander (so daß man Lücken in der Beobachtung der einen Reihe durch sinngemäße Heranziehung der andern Reihe schließen kann) begründen. Gegen eine solche Arbeitshypothese ist natürlich nicht das geringste einzuwenden. Indes enthält der Name schon die grundsätzlich sehr wohl mögliche, aber bisher unbewiesene Annahme, daß die beiden Reihen wie Parallelen sich nie treffen, sondern stets nebeneinander her, nie aber ineinander übergehen, also die prinzipielle Ablehnung einer Wechselwirkung beider. Auch legt der Name die Annahme einer ganz strengen Korrespondenz beider Gebiete nahe, so daß jedem Zuwachs bzw. jeder Veränderung des einen Elements eine gleichgroße und gleichgerichtete Veränderung des andern entsprechen müßte;

jedoch ist diese Annahme bei der sehr viel geringeren Kompliziertheit des Physischen sicher unzutreffend. Die Schwierigkeiten wachsen noch erheblich, sobald man die Theorie absolut nimmt, also metaphysisch auffaßt. Zwar ergibt sich der Vorteil, daß jede Störung der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, insbesondere des Energiegesetzes vermieden wird; indes ist die heutige Physik in der Annahme, daß sie absolut gültige Formulierungen von Naturgesetzen besitze, auf Grund ihrer eigenen vertieften Erkenntnis sehr zurückhaltend geworden. Dagegen leidet die Theorie an den Mängeln, daß sie 1. die unbewiesene Annahme seelischer Prozesse auch in der anorganischen Natur in den Kauf nehmen muß, 2. die empirisch gegebene allgemeine Wechselwirkung des Physischen und Psychischen für bloßen Schein erklären muß, ohne eine gleich plausible Auffassung bieten zu können, 3. notwendig eine pantheistische Gesamtauffassung der Wirklichkeit mit sich bringt. Aus allen diesen Gründen ist sie in der Gegenwart erheblich zurückgetreten. — ¶ Leib und Seele: II, 5, ¶ Seelentheorien.

L. Busse: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, 1908²; — Ders.: Geist und Körper, Seele und Leib, 1913³; — H. Driesch: Leib und Seele, 1923²; — G. Th. Fechner: Ueber die Seelenfrage (hrsg. von Ed. Spranger und mit Geleitwort von Fr. Paulsen), 1907; — J. Rehmke: Der Mensch, 1928; — H. Rickert: Psychophysische Kausalität und psychophysischer P., 1900; — R. Reininger: Das psychophysische Problem, 1916; — K. Stumpf: Leib und Seele, 1903²; — Th. Ziehen: Die Beziehungen der Lebenserscheinungen zum Bewußtsein, 1921. **Titius.**

Paramente.

1. Unter P.n (von parare) im engeren Sinne versteht man künstlerisch verarbeitete gewebte oder bestickte Stoffe zum Schmuck bzw. zur Umkleidung kirchlicher Einrichtungsgegenstände; innerhalb des kath. Kultus treten noch die kirchlichen (vor allem Meß-) Gewänder u. ä. hinzu. Im weiteren Sinne wird dieser Begriff über die Textilien hinaus auch auf sämtliche für kultische Zwecke benutzten Gegenstände aus festem Material, ja auf die gesamte kirchliche Inneneinrichtung ausgedehnt, also bis hin zu Gegenständen wie Altar, Taufe, Kanzel, Gestühl, Fenster, Mosaik, typographische Erzeugnisse usw. Sachlich richtiger allerdings wäre, das Gesamtgebiet als kirchliche „Gebrauchskunst" zu bezeichnen, innerhalb dessen die Gruppe der Textilien das Sondergebiet der „P." bilden würde. Eine Betrachtung dieses letzteren kann freilich immer nur im Hinblick auf das Ganze und im Zusammenhang mit dem Gesamtgebiet (¶ Kunstgewerbe, christliches) erfolgen.

2. Sehen wir hier von der altkirchlichen und byzantinischen Textilkunst ab (vgl. darüber ¶ Kunstgewerbe, 1 δ; 2 a, Sp. 1424 f), so sind auf abendländisch-mittelalterlichem Boden Beispiele und Nachrichten der vorgotischen Textilien-Paramentik verhältnismäßig spärlich; ein umfangreiches Bild ergibt sich daraus nicht. Man unterscheidet eine „ältere" (ornamentale, byzantinische Muster aufgreifende) und eine „jüngere", mehr figürliche Richtung. Zur ersten Gruppe gehören z. B. der Mantel Kaiser Otto's IV in Braunschweig und Altarbehänge in Brüssel und Hannover; zur zweiten Altarbehänge in Hannover, Arbeiten in Goeß (Steiermark), St. Paul (Kärnten), Berlin usw. (vgl. ¶ Kunstgewerbe, 2 b, Sp. 1427 f). — Seit der frühen Gotik haben sich gewisse Zentren kirchlicher Web- und Stickkunst, auf deutschem Boden vornehmlich in niedersächsischen Nonnenklöstern (Wienhausen, St. Marienberg, Lüne usw.), gebildet; das davon noch Vorhandene zählt zu den Kostbarkeiten mittelalterlicher Werkkunst (vgl. ¶ Kunstgewerbe. 2 c, Sp. 1428 f; 3 a, Sp. 1430).

3. Eine spezifisch evangelische Paramentik hat sich in ähnlich geringem Maße entwickelt wie ein eigener protestantischer Baustil (¶ Kirchenbau: II). Für eine besondere P.pflege war kein rechter Sinn vorhanden und konnte auch in Anbetracht der Grundmotive des Protestantismus nicht erwartet werden. Die „Entwicklung" vollzog sich auch hier unter engem Anschluß an die Abfolge der zeitlichen Gesamtstile ¶ Renaissance, ¶ Barock usw. mit entsprechender Vereinfachung nach seiten der Symbolik und der Ornamentik. Zu einer besonderen und dem Protestantischen überaus gemäßen Schlichtheit in der Form wie auch im Werkstoff ist die Paramentik der sogenannten „Biedermeierzeit" gelangt, obwohl hier starke Einschläge vom Rationalismus her mit in Rechnung gezogen werden müssen. Gleichzeitig oder etwas später drängten die romantischen Kräfte der Zeit nach reicherem Schmuck der Kirchen und nach Neuanknüpfung an die Ueberlieferung der großen religiösen Kunstzeitalter. Das weitaus beste in dieser Hinsicht geht auf unmittelbare Anregungen des ungewöhnlich tiefblickenden und seiner Zeit vorausempfindenden Preußenkönigs Friedrich Wilhelm IV zurück, in dessen unmittelbarer Umgebung (Königin Elisabeth usw.) ausgezeichnete Textilien für die zahlreichen, von ihm veranlaßten und zum Teil sogar entworfenen Kirchenneubauten (¶ Kirchenbau: II, 6) hergestellt worden sind; auch kultische Gegenstände mannigfacher Art sind hier — unter Anlehnung an byzantinische und romanische Vorbilder — mit seltenem Ernst veranlaßt und geschaffen worden. — W. ¶ Löhe hat dann seit 1858 die romantischen Erneuerungsbestrebungen auf dem Gebiet der Paramentik mit seinen caritativen klug zu verknüpfen gewußt, indem er die Herstellung von (Textilien-) P.n zu einer Aufgabe der von ihm ins Leben gerufenen Diakonissenanstalten (¶ Neuendettelsau) machte und die Anschaffung solcher Arbeiten selbst für arme Gemeinden ermöglichte. Alle Sorgfalt, Treue und Hingabe an diese Arbeit innerhalb der noch heute bestehenden P.nabteilungen der Diakonissenhäuser, die unzählige Gemeinden versorgt haben, konnte jedoch nicht hinwegtäuschen über die innere Marklosigkeit dieses kirchlichen Kunstzweiges, dessen „Stil" durch eine schwächliche nazarenische Neugotik (¶ Nazarener) bestimmt wurde. — Noch deutlichere Zeichen der Entartung wurden offensichtlich an der Produktion der parallel entstehenden, rein geschäftlich eingestellten P.nanstalten. Sie übernahmen alles übrige an Gegenständen kirchlichen Gebrauchs, vornehmlich auch die Herstellung von Abendmahls- und Taufgeräten, Kruzifixen usw. (¶ Kunstgewerbe, 3 c). Kennzeichnend ist, daß man auf mittelalterliche Beispiele zurückgriff, indem man sie dem abgeflachten Empfinden anglich, und die Gegenstände unter Vortäuschung handwerklicher Herstellung serienweise auf maschinellem Wege zu reproduzieren begann. Der längst unsicher gewordene und entartete Kunstgeschmack der Menge mußte — aus geschäftlichen Gründen — respektiert werden.

4. Dies rief andrerseits schließlich wieder eine Gegenbewegung auf den Plan, die im Namen des „guten Geschmacks", d. h. des seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s sich neu belebenden „Kunstgewerbes" einzugreifen sich veranlaßt sah. Es entstanden demzufolge — wenngleich zunächst nur vereinzelt und in wohlhabenden Gemeinden — formal einwandfreiere, „dem modernen Empfinden angepaßte", anspruchs-

vollere Dinge in einer Zeit, die sich von dem romantischen Gebahren in Form von weltlich wirkenden, repräsentativen, dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft entstammenden Kirchenbauten zu befreien suchte. Auch der neue Versuch mußte fehlschlagen, da kirchliche Kunstgestaltungsfragen sehr viel tiefer reichen als in die Ebene des „Aesthetischen".

Eine entscheidende Wendung in der Geschichte evg. Paramentik ist erst nach dem Weltkrieg, und zwar durch das Beginnen Rud. ¶ Kochs angebahnt und eingeleitet worden. Im Verfolg seiner neuartigen und aus tiefen seelischen Erschütterungen zu verstehenden Bemühungen um die Schrift als Ausdruck solcher Erschütterungen (¶ Graphik, 2 b) gelangte er zwangsläufig auch zum Bilden kirchlicher Gegenstände und Behänge. Infolge des Anschlusses an den „Niedersächsischen P.nverein" (Kloster St. Marienberg zu Helmstedt; entscheidende Tagung Mai 1928) hat sich inzwischen ein umfangreicher, geregelter Werkstattbetrieb mit lebhafter Nachfrage entwickelt. Die Gegenstände dieses Kreises zeichnen sich durch Solidität der Stoffe, strenge Handwerklichkeit und eine schlichte, kultische Feierlichkeit der Formen aus. In Haltung und Symbolik sind sie Ausdruck einer von der Problematik des Heute entfernten, gesamtmittelalterlichen Frömmigkeit streng lutherischer Prägung. Besondere Beachtung innerhalb dieser Bemühungen verdient die „Wiederbelebung" der Symbole, die, wie alles von Koch Stammende, von starker persönlicher Erfülltheit zeugt. Die ungewöhnliche Stärke des Persönlichkeitsanteils dürfte allerdings die Existenzfähigkeit einer „Schule", unabängig vom Dasein ihres Urhebers, sehr in Frage stellen. — Etwa parallel hierzu, nur unter wieder gänzlich andersartigen Voraussetzungen ist eine zweite P.nrichtung aufgetaucht, die, in noch offensichtlicherem Zusammenhang mit der durch den ¶ Expressionismus neu geweckten seelischen Anteilnahme an der Kunst des Mittelalters und im besonderen der ¶ Gotik, als eine „neue Gotik" mit neuzeitlichen Ausdrucksmitteln bezeichnet werden könnte. Im Unterschied zu Koch ist hier anstelle der strengen Schrift und Zeichen die Neigung zur Darstellung, zum Bildhaften in Graphik, Malerei und Plastik unverkennbar. Auch die Einbeziehung der ¶ Glasmalerei ist kennzeichnend für die im Grunde mystisch-katholisierende Empfindungsweise dieser Richtung (eins der Hauptbeispiele: die Glaswände der Pressakirche von Elis. Coester). Auch hier besteht grundsätzliche Gebundenheit an das Handwerk, nur nicht aus einer so tiefen und leidenschaftlichen Kraft und Konsequenz heraus, wie dies bei Koch der Fall ist. Im Gegensatz zu diesem wird der neue Kirchenbau bejaht, den man freilich von seinen sachlichen Grundvoraussetzungen hinweg zu neuen kultisch-mystischen Möglichkeiten — durch farbiges Glas, künstliches Licht usw. — zu entwickeln strebt (¶ Kirchenbau: II, 9). Das schließliche Münden dieser mit großer Aktivität vertretenen Richtung in spezifisch kath. Kunstbelange muß schon heute unvermeidlich scheinen.

Im Unterschied zu dieser, stark bildkünstlerisch gerichteten, macht sich neuerdings eine weitere Strömung bemerkbar, die — in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Kunstlage — die primäre Bedeutung von Architektur und zweckhafter Gebrauchskunst gegenüber den freien Künsten in dem Stilwerden der Gegenwart rückhaltlos anerkennt. Theologisch-weltanschaulich betrachtet, wirkt sich hier die innere Haltung eines entschiedenen „protestantischen Realismus" aus, der zugleich die Sicht auf Parallelbewegungen anderer Konfessionen freigibt und auch innerhalb der „profanen" Gestaltungsbereiche ernsthaft Umschau hält nach sachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, die kultischen Zwecken dienen könnten. Diese Bewegung, die in Ausstellungen und sonstigen Unternehmungen des ¶ Kunst-Dienstes Dresden (unter Beteiligung der Sächsischen Landesstelle für Kunstgewerbe) einen Ort der Zusammenfassung gefunden hat, strebt in Uebereinstimmung mit dem unpathetischen und in Bezug auf Umfang einzuschränkenden neuen Kirchenbau konsequent nach ernst-verantwortlicher, anspruchsloser Sachlichkeit in der Ausstattung des kirchlichen Innenraumes (einschließlich der gesamten kirchlichen Typographie). Sie sucht eine Lösung der Gestaltungsfrage aller hier in Betracht kommenden Gegenstände auf Grund der heute gegebenen und im engen Zusammenhang mit den allgemeinen Weltverhältnissen befindlichen Lage des lebendigen und freiwerdenden, spezifischen und konsequenten protestantischen Bewußtseins. Infolgedessen verzichten die Gegenstände auf eine heute kaum mehr mögliche Ornamentik und wollen vor allem durch die Ernsthaftigkeit ihrer reinen, dem jeweiligen Zweck entsprechenden Form wirken und diesen Zwecken dienen. Sie beschränken sich hinsichtlich der Symbolik auf ganz wenige, wirklich noch allgemein verständliche Zeichen und wehren sich gegen künstliche Belebung des Symbols und seine Verwendung als Ornament. Auch der (rechtverstandenen) Technik wird hier neben dem Handwerk eine ebenbürtige Bedeutung zugestanden, während jede grundsätzliche Beschränkung auf das Handwerk als gefährlich, weil zur Romantik verführend empfunden wird. Besonderes Gewicht wird auf Echtheit der Werkstoffe und auf ihre sinngemäße, funktionelle Verwendung gelegt. Man anerkennt die große Wichtigkeit der Schriftanwendung gerade im evg. Kultraum. Gleichzeitig setzt sich hier die Einsicht durch, daß das Behängen mit Stoffen im Sinne der „Umkleidung" dem Willen zur klaren Zweckform entgegenläuft, und, weil kath. Herkunft, nach Möglichkeit zu überwinden ist; für Behänge bieten sich neue Möglichkeiten an der Wandfläche. — Auch dies mögen immerhin nur erst Versuche und Ansätze sein, sicherlich aber sind sie am konsequentesten und protestantischem Wesen wohl am meisten angemessen.

5. Parallel zu den angedeuteten Reformbestrebungen macht sich nicht nur im katholischen, sondern auch im jüdischen Bereich der Wille nach einer sachlicheren kultischen Gebrauchskunst geltend. Im ersten Falle hat die „Tagung für christliche Kunst", im zweiten das „Jüdische Kultmuseum" in Berlin als Sammel- bzw. Ausgangspunkt zu gelten. Auch hier beginnt sich mehr und mehr die Einsicht durchzusetzen, daß die unbefangene Verwendung zeitgegebener Formen innerhalb der kultischen Gebrauchskunst unmittelbar als ein Gradmesser der kultisch-gläubigen Lebendigkeit selbst zu betrachten ist.

RE³ XIV, S. 676 ff; — KL² IX, Sp. 1482 f; — J. Braun: Handbuch der Paramentik, (1912) 1924²; — Derſ.: Die liturgischen P. in Gegenwart und Vergangenheit, 1924; — Derſ.: Praktische Paramentenkunde, 1924; — E. Beck: Evg. Paramentik, 1905; — M. Meurer: Altarschmuck, ein Beitrag zur Paramentik, der evg. Kirche, 1867; — Katalog der R. Koch-Ausstellung, Darmstadt 1928; — Neue Kirchengeräte, 1929 (bch. R. Koch); — H. Alberts: Grundsätzliches über evg. Paramentik, o. J. (Stendal); — O. Beyer: Zur Frage einer neuen Paramentik („Kunst und Kirche", 1929/30, H. 1); — Derſ.: Protestantismus und Kunst (in Schweitzer: Das religiöse Deutschland der Gegenwart, Bd. 2, 1929); — Neue evg. Gebrauchskunst, Katalog, hrsg. vom Kunst-Dienst gemeinsam mit der Sächsischen Landesstelle für Kunstgewerbe, 1930.

O. Beyer.

Parapsychologie nennt man die Zukunftswissenschaft, die sich mit den über den Rahmen der Psychologie hinausgehenden anormalen Erscheinungen des Seelenlebens zu beschäftigen hat, die in okkultistischen Phänomenen wie etwa dem „zweiten Gesicht" u. dgl., besonders aber im Trancezustande der Medien vorliegen. Die bisher nicht überwundene methodologische Schwierigkeit liegt darin, daß die Phänomene nicht nur überaus selten sind und sich auch bei dazu veranlagten Personen nicht mit sicherer Regelmäßigkeit einstellen, sondern vor allem auch darin, daß sie angeblich bisher nur unter Begleitumständen zu verwirklichen sind, die eine zuverlässige wissenschaftliche Beobachtung ausschließen. — ¶ Okkultismus.

K. Gruber: Parapsychologische Erkenntnisse, 1925. **Titius.**

Paray-le-Monial, französischer Wallfahrtsort im Departement Saône et Loire. Das Städtchen war von 977 bis zur Französischen Revolution Sitz eines Benediktinerpriorats für Cluniacenser. 1644 entstand ein Salesianerinnenkloster, in dem 1671—90 Marie ¶ Alacoque lebte. Aus dieser Zeit stammt die Wallfahrt zum hl. ¶ Herzen Jesu, die, seit 1875 Frankreich dem hl. Herzen Jesu geweiht wurde, als antirevolutionäre Kundgebung in den klerikalen (vgl. ¶ Freppel) und monarchistischen Kreisen sich großer Beliebtheit erfreut; doch hat die Errichtung der Sacré-Coeur-Kirche auf dem Montmartre in Paris und der Aufstieg von ¶ Lourdes dem Besuch von P. Abbruch getan.

U. Chevalier: Cartulaire de P. le M., 1890. — Vgl. die Literatur zu ¶ Herz Jesu. **Lachenmann.**

Pareau, Louis Gerlach (1800—66), reformierter Theologe, 1831 Professor der Theologie in Groningen, der eigentliche Dogmatiker der ¶ Groninger Schule. Kind des holländischen Reveils (¶ Erweckungsbewegung, 2 b); ein scharfer Gegner der Separation der dreißiger Jahre (¶ Niederlande, 6 a).

Vf.: Initia institutionis christianae moralis, 1842; Hermeneutica codicis sacri, 1846; arbeitete mit ¶ Hofstede de Groot an den Lineamenta theologiae christ. universalis, (1840) 1848², und an der Encyclopaedia theologi christiani, (1840) 1851². Seit 1836 Mitherausgeber von Waarheid in Liefde. — Ueber P. vgl. Heerspink: De Godgeleerdheid en hare beoefenaren aan de Hoogeschool te Groningen II, 1875; — Jonckbloet: Gedenkboek der Hoogeschool te Groningen, 1864. **Broekman.**

Pareus, David (1548—1622), reformierter Theologe, * zu Frankenstein (Schlesien), Schüler von Zach. ¶ Ursinus, dessen Explicationes catecheticae (1591) er aus seinem Nachlaß zusammenstellte, war von 1598 an Professor für AT und NT in Heidelberg. Schon 1587 hatte er die sogenannte Neustädter Bibel, eine mit eigenen Anmerkungen versehene Ausgabe der Uebersetzung Luthers, herausgegeben und dadurch J. ¶ Andreaes leidenschaftlichen Widerspruch herausgefordert. Auch mit Aeg. ¶ Hunnius wechselte er mehrere Streitschriften, und als energischer Gegner des Papsttums polemisierte er besonders gegen ¶ Bellarmin. Dagegen trat er in seinem Irenicum (1614) für eine Verständigung mit den Lutheranern ein, erfuhr aber eine scharfe Zurückweisung in L. ¶ Hutters Irenicum vere christianum (1616). — ¶ Einigungsbestrebungen: II, 2.

RE³ XIV, S. 686 ff; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 256 ff. **O. Ritschl.**

Paris.

I. Erzbistum; — II. Universität; — III. Protestantisch-theologische Fakultät.

Paris: I. Erzbistum.

Als erster Bischof von P. wird ¶ Dionysius, unter Diokletian um 285 gemartert, genannt, der im 9. Jhd. dem ¶ Dionysius Areopagita gleichgesetzt wurde. Als 6. Bischof erscheint Viktorinus in den Unterschriften der Synode von Sardika (342—43). Die spätere Bischofsliste des Bistums, das ursprünglich zum Sprengel Sens gehörte, enthält eine Reihe klang- und verdienstvoller Namen: Germanus, der um die Mitte des 6. Jhd.s die Benediktiner-Abtei St. Germain des Prés gründete; ¶ Petrus Lombardus (1158/59), ¶ Wilhelm von Auvergne (1228—48). Am 20. Oktober 1622 wurde das Bistum zur Metropole erhoben mit den Suffraganstühlen Chartres, Orléans und Meaux. Bekanntere Erzbischöfe sind Christophe de Beaumont (1748—81), der „französische Athanasius", der die Bulle „Unigenitus" gegen die Jansenisten (¶ Jansenismus, 4), auch gegen seinen Vorgänger Kardinal de ¶ Noailles verteidigte und viermal verbannt wurde; Angélique Talleyrand de Périgord (1817—21); Denis August d'Affre (1840—48), der von einer Kugel getroffen wurde, als er in der Februar-Revolution Frieden stiften wollte; Georges ¶ Darboy (1863—71), von der Kommunarde erschossen. Heute unterstehen dem Metropolitansprengel die Bistümer Blois, Chartres, Meaux, Orléans und Versailles. Das Erzbistum zählt 4 628 600 Katholiken in 37 Dekanaten und 143 Pfarreien, 1369 Weltpriester. P. ist seit 1663 der Sitz des um die Mission in Fernasien hochverdienten Weltpriester-Seminars der Société des Missions Etrangères (¶ Missionsgesellschaften: III, 2), ferner verschiedener theologischer Hochschulen (¶ Paris: II), der seit 1875 bestehenden freien kath. Universität (Institut catholique), der Ecole des hautes études, des Kolleg St. Stanislas u. a.

Gallia christiana VII, (1744) Neuausgabe 1899, S. 1—219, instr. 1—192; — J. Lebeuf: Histoire de la ville et de tout diocèse de P., 15 Bde., 1754—58, Neuausgabe von Augier, 5 Bde., 1884, dazu Ergänzungen und Berichtigungen von F. Bournon, 4 Hefte, Paris 1890—1901; — L. Jaunay: Histoire des évêques et archévêques de P., 1884; — P. Pisani: L'église de P. et la révolution, 4 Bde., 1908—11; — C. Streit: Atlas hierarchicus, 1929²; — KHL II, S. 1335. **Aufhauser.**

Paris: II. Universität.

1. Die Entwicklung der Gesamtuniversität; — 2. der alten theologischen Fakultät; — 3. der Sorbonne; — Ueber die evg.-theol. Fakultät vgl. ¶ Paris: III.

1. a. Die Universität P. ist neben ¶ Bologna die älteste der Welt. Sie bildete sich gegen Ende des 12. Jhd.s durch den Zusammenschluß der Lehrer der Theologie, Jurisprudenz, Medizin und der ¶ Artes liberales, die auf der Seineinsel im Bezirk der Kathedrale von Notre-Dame tätig waren. Nicht nur einzelne berühmte Lehrer, sondern vor allem die neue dialektische Methode in Theologie und Philosophie (¶ Scholastik), die die wissensdurstige Jugend mächtig anzog, hatten Tausende von Scholaren aus allen Ländern nach P. gelockt. Die so entstandene Ueberfüllung, die Schwierigkeit der Unterkunft, das Bedürfnis des Schutzes gaben den Anstoß zur Bildung der Korporation mit besonderen Rechten und Freiheiten. Schon 1207 wird die „Universitas magistrorum" genannt. 1215 verlieh Papst Innocenz III ein Statut. Im Gegensatze zu Bologna war P. eine Magisteruniversität, d. h. nur die Magister hatten in Angelegenheiten der Universität Stimmrecht. Die Scholaren nahmen nur als Schüler eines bestimmten Magisters an den Vorrechten teil. Die Gliederung in vier Fakultäten erscheint seit Anfang des 13. Jhd.s. Die artistische war wie überall (¶ Universitäten) nur die Vorstufe für die anderen, höheren Fakultäten, hatte aber die stärkste Mitgliederzahl. Das philosophische und theologische Studium überwog.

An der Spitze der Fakultäten standen die Dekane. Als Oberhaupt der ganzen Universität galt bis Ende des 13. Jhd.s der Kanzler von Notre-Dame. Die Scholaren waren, ebenfalls seit Anfang des 13. Jhd.s, in vier Nationen eingeteilt: die gallische (Franzosen, Spanier, Italiener und Griechen), die pikardische (Nordostfrankreich und Niederlande), die normannische und die englische, später deutsche genannt (Engländer und Deutsche). Die Vorsteher der Nationen waren gewählte Prokuratoren, die unter einem gemeinsamen Rektor standen. Da die Nationen auch die Magister der Artistenfakultät, die ja zugleich Scholaren der höheren Fakultäten waren, mitumfaßten und die Artistenfakultät die stärkste war, so wurden allmählich die Nationen mit der Artistenfakultät identifiziert, und der Nationenrektor wurde nicht nur um 1274 Haupt der Artistenfakultät, sondern seit 1341, wo sich als letzte die theologische Fakultät mit ihm beglich, sogar Haupt der ganzen Universität. Eine Folge der Beziehungen zu den Klosterschulen war es, daß auch an der Universität Kollegien errichtet wurden, Alumnate, in denen eine bestimmte Anzahl Magister und Studierende Unterkunft, Verpflegung und auch Unterricht empfingen.

1. b. Schon 1231 nannte Gregor IX die Universität P. die Mutter der Wissenschaften. Im 14. und 15. Jhd. überragte sie alle Universitäten an Bedeutung, und ihre Verfassung diente zahlreichen anderen, auch den ältesten deutschen, zum Vorbilde (¶ Universitäten). Seit der Mitte des 15. Jhd.s begann der Niedergang, als sie sich hartnäckig dem ¶ Humanismus versagte. Reorganisationsversuche konnten den wissenschaftlichen Geist, der sich in die gelehrten Akademien zurückzog (¶ Akademie, 2), nicht beleben. Die Universität ging im Berufsdrill auf und verzehrte sich im Kampfe mit den Jesuiten, und als sie sich nach deren Ausweisung (¶ Jesuitenorden, 2) zu neuem Aufschwunge anschickte, wurde sie von der Französischen Revolution 1793 unterdrückt. Napoleons I Unterrichtsreform, die eine straffe, einheitliche akademische Gliederung für ganz Frankreich schuf, verhalf der Universität nicht zu neuem Leben, und das von ihm geschaffene System der unabhängig voneinander, ohne inneren Zusammenhang nebeneinander bestehenden Fachschulen hat das ganze 19. Jhd. hindurch bestanden. Erst in neuester Zeit haben sich die einzelnen Fakultäten wieder enger miteinander verbunden, und 1896 hat man ihrer Gesamtheit wie den früheren „Corps de Facultés" anderer Städte auch wieder den Namen „Université de P." gegeben und die „neue Sorbonne" (s. unten 3) als Sitz angewiesen. P. hat wie alle französischen Universitäten eine philosophische Fakultät (des lettres) und eine mathematisch-naturwissenschaftliche (des sciences), dazu wie die meisten andern eine juristische, ferner eine medizinische und bis zur Trennung von Staat und Kirche eine protestantisch-theologische (¶ Paris: III), während die kath. Fakultät der Sorbonne (s. unten 3) schon 1885 einging und die seit 1875 bestehende freie kath. Fakultät (¶ Hulst, ¶ Loisy, Felix ¶ Klein) niemals etwas mit der Universität zu tun gehabt hat.

2. Die theologische Fakultät hatte ihre Blütezeit im 13.—15. Jhd., wo sie von allen Seiten, von Bischöfen und sogar von den Päpsten um Lösung schwieriger Fragen angegangen wurde und Entscheidungen treffen durfte, denen sich fast die ganze christliche Welt unterwarf.

Alle die zahlreichen Lehrstreitigkeiten und -entscheidungen können hier nicht genannt werden An dem Zustandekommen der ¶ Reformkonzile von Pisa, Konstanz und Basel hatten die Pariser Theologen großen Anteil. Sie vertraten dabei entschieden den Standpunkt, daß ein allgemeines Konzil über dem Papste stehe. Gegenüber dem papalen Universalismus vertraten sie auch später stets das Nationalkirchentum. Anderseits geriet die Fakultät in immer stärkere Abhängigkeit von der französischen Krone, die sich mehrfach sogar in Lehrstreitigkeiten mischte. Das trug mit zur Abnahme ihres Ansehens bei. Ferner verlor sich auch ihre Wissenschaft immer mehr in Spitzfindigkeiten, und man warf ihr endlich vor, daß sie die Grade leichtfertig erteile. Dazu kam später die Konkurrenz der bischöflichen Seminarien und der Ordensschulen. Schon bei Beginn der Reformation hatte sie nicht mehr die alte führende Stelle. 1518 protestierte sie gegen den Ablaßunfug, besonders den Ablaßkauf für Verstorbene. 1521 verurteilte sie die Ketzereien Luthers, den Melanchthon gegen die „theologastri Parisienses" verteidigte; 1523 wurde auch er von ihr verurteilt. Seit 1554 kämpfte die Fakultät gegen die drohende Konkurrenz des Jesuitenkollegs. Im Anfang des 17. Jhd.s wurde wieder heftig über die päpstlichen Rechte, die Unfehlbarkeit und die Oberhoheit von Papst oder Konzil gestritten. Der Sprecher der Anhänger des ¶ Gallikanismus (¶ Frankreich, 4 b) erklärte die Kirche für eine durch Aristokratie gemilderte Monarchie; die gesetzgebende Gewalt sei aristokratisch, die vollziehende monarchisch; Träger der Unfehlbarkeit sei nicht der Papst, sondern die Kirche. Anderseits fanden auch die päpstlichen Ansprüche Verteidiger, besonders unter den Ordenstheologen. Weitere erregte Erörterungen dieser Fragen fallen in die sechziger Jahre. Gegen den ¶ Jansenismus verhielt sich die Fakultät als Korporation fast durchweg feindlich, wenn er auch unter ihren Mitgliedern einige eifrige Verteidiger fand. Im Streit um ¶ Quesnel nahm sie anfangs die Bulle Unigenitus (1713; ¶ Jansenismus, 4) an. Später, als die jansenistische Partei Oberwasser bekam, widerrief sie ihre Unterwerfung, worauf ihr der Papst 1716 die päpstlichen Privilegien entzog und die Erteilung der Grade zeitweilig aufhob. Das sind die letzten Angelegenheiten, in denen die Fakultät eine größere Rolle gespielt hat. Im 18. Jhd. wird sie von den „Philosophen", den Anhängern der ¶ Aufklärung, nicht gerade mit Achtung betrachtet, hat aber im Kampf ihren Mann zu stehen gewußt und das kath. Dogma samt der christlichen Ethik mit Eifer verteidigt. Verglichen mit ihrer Blütezeit, war die theologische Fakultät schon eine ganze Zeit vor ihrer Aufhebung tot und hat auch im 19. Jhd., wo sie als isolierte kath.-theologische Fakultät bestand, nur wenige bekannte Namen (z. B. ¶ Latty) aufzuweisen.

3. Die Sorbonne, die oft mit der theologischen Fakultät verwechselt wird, war das berühmteste der Pariser Kollegien (s. oben 1 a). Ihr Gründer war Robert von Sorbon, Kanonikus von Notre-Dame, Beichtvater und Rat König Ludwigs IX des Heiligen. Die Mitglieder der „Brüderschaft der armen Kleriker", die er 1257 stiftete, zerfielen in drei Klassen: Hospites, die nur an den Wohltaten des Hauses Anteil hatten, Socii, in deren Händen die Verwaltung lag, und Benefizianten. Schon die Hospites waren meist Priester. Länger als zehn Jahre durfte man nicht im Hause verweilen. Der Titel „Socius Sorbonae" war aber unveräußerlich. An der Spitze standen der Provisor (Vorsteher, gewählt auf Lebenszeit), der Prior (für die internen laufenden Angelegenheiten), der Bibliothekar und der Zensor, der die Protokolle aufzeichnete. Daneben gab es einen ständigen Rat, eine Generalversammlung und Komitees. Seit dem 15. Jhd. war das Haus

nur noch Franzosen zugänglich. Die Lehrer der Sorbonne gingen in den beiden ersten Jahrhunderten aus den Hospites und Socii hervor. Später gründete der Buchdrucker Ulrich Gering einen Lehrstuhl, und zwischen 1577 und 1625 entstanden noch sechs andere. Die theologische Fakultät stand mit der Sorbonne in enger Beziehung. Die Lizentiatenprüfung fand in ihr statt; daher die Bezeichnung dieser Prüfung als „Sorbonique". Seit 1554 hielt die Fakultät auch ihre Sitzungen in ihr ab. Kardinal Richelieu schenkte ihr als ihr „Provisor" neue Gebäude. 1791 wurde sie von der Revolution aufgehoben. Ihre wertvolle Bücherssammlung wurde an die Bibliotheken verteilt; die Handschriften kamen in die Nationalbibliothek. 1821 wurde die Sorbonne Richelieus das Heim der kath.-theologischen (bestand bis 1885), der philosophischen und der naturwissenschaftlichen Fakultät. Die „neue Sorbonne", der heutige Sitz der „Université de Paris" (s. oben 1 b), ist in den Jahren 1885 bis 1901 errichtet. Von der alten (Richelieus) ist noch die Kirche erhalten.

KL³ IX, Sp. 1507 ff; — RE³ XX, S. 267 f (über die Universität) und XVIII, S. 533 ff (über die Sorbonne); — C. E. Du Boulay (Bulaeus): Historia universitatis Parisiensis, 6 Bde., 1665—73; — J. B. L. Crevier: Histoire de l'université de P., 7 Bde., 1761; — Heinrich Denifle: Die Universitäten des Mittelalters I, 1885; — H. Denifle und E. Chatelain: Cartularium universitatis P., I—IV, 1886 bis 1897 und Auctarium I, 1. 2, 1894—97; — Pierre Féret: La faculté de théologie de P. et ses docteurs les plus célèbres I—XI (Moyen-âge I—IV, Epoque moderne I—VII), 1894 bis 1910; — Alfred Franklin: La Sorbonne, 1875; — Louis Liard: L'Université de P., 1902; — F. X. Seppelt: Der Kampf der Bettelorden an der Universität P., 2 Teile, 1905—1907. **Löffler.**

Paris: III. Protestantisch-theologische Fakultät.

Die Gründung einer protestantisch-theologischen Fakultät in P. wurde schon 1834 von ¶ Guizot als Unterrichtsminister ernstlich betrieben. Als nach dem Krieg von 1870/71 die einzelnen Fakultäten der Universität ¶ Straßburg an die benachbarten französischen Universitäten verteilt wurden, blieb die protestantisch-theologische Fakultät zunächst heimatlos. Als schwacher Ersatz diente seit 1873 eine freie theologische Schule (Ecole libre des sciences religieuses), die von den aus Straßburg nach P. übergesiedelten Professoren ¶ Lichtenberger und A. ¶ Sabatier ins Leben gerufen wurde. Dank ihrer zähen Beharrlichkeit und der energischen Haltung der lutherischen Generalsynode von 1876 genehmigte die Abgeordnetenkammer die „Verlegung" der Straßburger Fakultät nach P. mit je 3 Lehrstühlen des reformierten und des lutherischen Bekenntnisses. Am 1. Juni 1877 konnte sie ihre Vorlesungen, im Oktober das mit 8 ganzen und 8 halben Freistellen (Bourses) ausgestattete Seminar (Internat) eröffnen, zu dessen Leitung Eug. ¶ Ménégoz berufen wurde. 1879 bezog die Fakultät ein eigenes Heim (83 Boulevard Arago), das ihr auch nach der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 6 a) verblieb. Die Versuche, die Fakultät aus dem Verband der Sorbonne (¶ Paris: II, 3) auszuscheiden, wiederholten sich von 1881 an fast bei jeder Etatberatung. Besonders gefährlich wurde ihre Lage nach dem Eingehen der kath.-theologischen Fakultät an der Sorbonne (1885). Wenn sie trotzdem bis 1906 ein Glied der Staatsuniversität geblieben ist, verdankte sie das nicht nur der Notwendigkeit, daß für die staatlich angestellten protestantischen Pfarrer auch staatliche Bildungsanstalten vorhanden sein mußten, sondern vor allem dem hohen Ansehen, das die Fakultät um ihrer wissenschaftlichen Leistungen willen in den akademischen Kreisen genoß. Sie zählte, besonders in der ersten Generation ihrer Professoren, Gelehrte von allgemein anerkanntem Ruf (Ph. und S. ¶ Berger, Eug. ¶ Ménégoz, Jean ¶ Réville, A. ¶ Sabatier u. a.) und wurde die Heimstätte einer bis in die kath. Kirche hinein einflußreichen dogmatischen Richtung, der „Theologie der Pariser Schule" (¶ Symbolofideismus). So wurde das Ausscheiden der Fakultät aus dem Universitätsverband infolge der Trennung von Kirche und Staat in den Kreisen der Universität selbst aufs tiefste bedauert. Die Absicht des Rektors der Universität, 4 ihrer Professoren an die Sorbonne zu übernehmen, wurde vereitelt durch die von radikaler Seite wachgerufene Angst vor einer „hugenottischen" Sorbonne: so blieb es, nachdem ¶ Viénot abgelehnt hatte, bei der Berufung des Alttestamentlers Ad. ¶ Lods. Da es nach der Trennung zu einer einheitlichen Organisation der reformierten Kultvereine nicht kam (¶ Frankreich, 6 b), übernahm die über die meisten Gemeinden und die reichsten Geldmittel verfügende orthodoxe Union nationale des Eglises réformées évangéliques de France nur die Fakultät in ¶ Montauban (seit 1919 in Montpellier) in ihre Pflege. Das Weiterbestehen der Pariser Fakultät hing von der privaten Opferwilligkeit und von den Beiträgen der lutherischen und der mittelparteilich und liberal orientierten reformierten Kultvereine ab, die seit 1906 von der Association pour le maintien et l'entretien de la Faculté libre de théologie protestante de Paris gesammelt und verwaltet werden. Nach dem Weltkrieg gelang es der Fakultät, fruchtbare Beziehungen zu ausländischen Kirchen anzuknüpfen: unter ihren Studenten (Herbst 1929: 43 Franzosen, 36 Ausländer) sind namentlich die Schweiz, Ungarn, Tschechoslowakei, Nordamerika, die orthodoxen Kirchen Rumäniens und Griechenlands vertreten. Die Berufung der Professoren erfolgt für die Lutheraner durch die Commission exécutive der Generalsynode gemeinsam mit den lutherischen Professoren der Fakultät, für die Reformierten durch den Conseil académique réformé, bestehend aus den reformierten Professoren, dem Präsidenten der Association, 11 durch die Gemeindepresbyterien der reformierten Kultvereine gewählte Mitglieder und 4 von den Gemeindepresbyterien und den reformierten Professoren gemeinsam gewählte Vertreter. Die derzeitigen Professoren sind: R. ¶ Allier, reformiert, Dekan (Philosophie), J. ¶ Viénot, lutherisch (Kirchengeschichte), M. ¶ Goguel, lutherisch (Exegese und Kritik des NT.s), Wilfred ¶ Monod, reformiert (praktische Theologie), E. H. ¶ Monnier (reformierte Dogmatik), A. Jundt (lutherische Dogmatik), Ad. ¶ Lods, lutherisch, Professor an der Faculté des lettres (AT).

La Faculté libre de théologie de P. Souvenir du 50. Anniversaire de sa fondation, 1928; — Die Berichte über die Séances de Rentrée des cours bis 1929; — W. Lüttge: Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und der französische Protestantismus, 1912, S. 149 ff. **Lachenmann.**

Parität, Behandlungsweise auf gleichem Fuße, bedeutet 1. einen Unterfall der Neutralität, die überall da, wo das Verhältnis des Staates zu den Religionsgesellschaften nach dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: VI. VII, 2 d) geregelt ist, Pflicht des Staates darstellt, in besonderer Anwendung auf die Behandlung der beiden großen christlichen Kirchen. Denn auch da, wo dieser Grundsatz in der Staatsverfassung festgelegt ist, kann der Staat den Bestand der Kirchen und ihrer Einrichtungen und Ordnungen nicht ignorieren, sondern muß gesetzgebend und verwaltend dazu Stellung nehmen, die Rechte der Kirchen be-

grenzen, sanktionieren und beschränken (¶ Kirche: VII, 3). Da die Kirchen aber in sich verschiedenartig sind, muß dies Prinzip individualisierend und nicht mechanisch angewandt werden. Besonders schwierig wird die Durchführung der P. da, wo der Staat trotz Anerkennung des Trennungsprinzips die Verpflichtung zur wirtschaftlichen Unterstützung der Kirchen auf sich genommen hat, da die Bedürfnisse der Kirchen verschieden sind. Eine Bemessung der ¶ Staatszuwendungen ausschließlich nach dem Zahlenverhältnis der Mitglieder der evg. und der kath. Kirche würde dem Grundsatz der P. widersprechen. Die Durchführung der P. ist deshalb eine Kunst, die die europäischen Staaten erst sehr allmählich gelernt haben (vgl. ¶ Kirchenverfassung: III, 5 a), und die von der jeweiligen politischen Machtkonstellation abhängig bleibt.

2. Von der P. des Staates gegenüber den Kirchen zu unterscheiden ist die P. als Gleichheit der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ohne Rücksicht auf das religiöse Bekenntnis. Auch sie ist in den europäischen Staaten erst allmählich zum unantastbaren Grundrecht des Bürgers geworden (¶ Toleranz; ¶ Menschenrechte). In der deutschen ¶ Reichsverfassung von 1919 ist sie in Art. 136 verbürgt.

3. Fordert die P. vom Staate, jede Bevorzugung oder Benachteiligung einer Kirche zu unterlassen, so darf er auch im Kampfe der Kirchen untereinander keiner seine Machtmittel zuungunsten der andern zur Verfügung stellen, z. B. nicht Sonderlehren und -einrichtungen einer Kirche unter Strafschutz (¶ Schutz; ¶ Religionsvergehen) stellen und damit der Polemik entziehen. Die volle Konsequenz des Trennungsgedankens müßte sein, auch bei solchen Lehren und Einrichtungen auf Strafschutz zu verzichten, die zwar den christlichen Kirchen gemein sind, aber Dissidenten und Atheisten Angriffsflächen bieten.

4. Endlich muß selbstverständlich der Staat auch bei den wenigen ihm noch gebliebenen Gelegenheiten, auf das innere Leben der Kirche einzuwirken, z. B. bei der Besetzung der staatlichen theologischen Professuren (¶ Fakultäten) und der Religionslehrerstellen an Akademien und Schulen, sich jeder Begünstigung einer Richtung — nötigenfalls auch entgegen dem Verlangen der Kirche — enthalten. **E. Foerster.**

Park, Edwards Amasa (1808—1900), wohl seinerzeit der bekannteste Dogmatiker Amerikas, seit 1831 im Pfarramt, 1836—47 Professor der praktischen Theologie zu Andover, danach bis zu seiner Emeritierung (1881) Professor der Dogmatik.

P. war 1844—84 Herausgeber der Quartalschrift Bibliotheca Sacra; — Memorial Collection of Sermons by E. A. P., 1902; — Verzeichnis seiner Werke in National Cyclopaedia of American Biography IX, 1899, S. 202. — Vgl. F. H. Foster: A Genetic History of the New England Theology, 1907, S. 471 ff. **Rockwell.**

Parker, 1. Matthew (1504—75), anglikanischer Theologe, * in Norwich, befreundete sich früh mit der deutschen Reformation, schrak aber schon damals vor ihren letzten Konsequenzen zurück, rang sich dann als Kaplan der Anna Boleyn und des Königs Heinrich VIII (¶ England, 2 a) zu innerer Klarheit durch, schützte als Vizekanzler der Universität Cambridge diese gegen Angriffe auf die Kolleggüter und ordnete den Geschäftsbetrieb und Studiengang. Während Marias Regierung hielt er sich versteckt. Nach dem Regierungsantritt der Elisabeth wurde er trotz seines Sträubens Erzbischof von Canterbury und Primas der englischen Kirche. Er hat die ¶ Anglikanische Kirche begründet, obgleich er zwischen den beiden Parteien der Papisten und Puritaner und gegenüber der launischen, unaufrichtigen und habsüchtigen Königin und den religiös gleichgültigen Hofkreisen einen schweren Stand hatte. Hochverdient auch durch Sammlung und Vervielfältigung alter Handschriften, Chroniken, Rechtsaltertümer, Bibelübersetzungen und Kommentare sowie durch kirchengeschichtliche Arbeiten.

Biographie von John Strype, zuerst 1711, Neuausgabe 1821, und von W. M. Kennedy, 1908. — Sein Briefwechsel hrsg. von J. Bruce und J. T. Perowne, 1853; — RE³ XIV, S. 691 ff. **O. Clemen.**

2. Peter (1804—88), Missionsarzt, * in Framingham (Mass.), wurde als erster in Medizin und Theologie eigens für den missionsärztlichen Beruf (¶ Aerztliche Mission, 1) ausgebildeter Missionsarzt im Juni 1834 vom American Board nach Kanton in China ausgesandt. Dort leistete er Bahnbrechendes namentlich als Augenarzt und Chirurg. „Er hat die Türen Chinas mit der Lanzette geöffnet zu einer Zeit, als die europäischen Kanonen (Opiumkrieg) nichts vermochten." Nach dreijähriger Tätigkeit gründete er die Missionsärztliche Gesellschaft in China für das noch jetzt bestehende Kanton-Hospital. Er fing mit der Uebersetzung medizinischer Bücher ins Chinesische an und bildete chinesische Studenten zu Assistenten für sein Krankenhaus aus. 1841 bereiste er Europa, sprach mit großem Erfolg in London und gründete in Edinburg die noch jetzt in hoher Blüte stehende „Edinburgh Medical Missionary Association". Nach Kanton zurückgekehrt, stand er 1844—57 nebenamtlich im amerikanischen Konsulatsdienst als Dolmetscher.

Geo B. Stevens: The Life, Letters and Journals of P. P., 1896. **Dlpp.**

3. Theodore (1810—60), amerikanischer Unitarier, * in Lexington (Mass.), Pfarrer in Roxbury 1836—46, dann in Boston an einer kongregationalistischen Gemeinde. Das Studium und die Uebersetzung der Werke ¶ De Wettes führte ihn zu seinerzeit als sehr radikal geltenden Ansichten; doch genoß er die Freundschaft W. ¶ Channings und übte starken Einfluß in der Partei der Sklavereibekämpfer und der Temperenzler. Seine Theologie forderte Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Seine Betonung der Immanenz Gottes streifte an ¶ Pantheismus. „Was vom Einfluß Jesu von dauerndem Wert war, ist in seiner Religion niedergelegt, und identisch mit der absoluten reinen Religion".

Seine Werke umfassen 14 Bde., hrsg. von F. P. Cobbe; deutsche Ausgabe von Ziethen, 1854—56. Die beste Teilausgabe in Views of Religion, Boston 1890. — Über P. vgl. O. B. Frothingham: Life of Th. P., 1874; — Alfred Altherr: Th. P., 1894; — RE³ XIV, S. 696 ff. **Haupt.**

Parkhurst, Charles Henry, presbyterianischer Theologe, * 1842 in Framingham (Mass.), Pfarrer in Lenox 1874—80, in New York seit 1880. Er wurde Präsident der Gesellschaft für Verminderung der Verbrechen und führte eine viel erörterte staatliche Untersuchung, die sogenannte Lenox Investigation, herbei mit seiner Anklage, daß die Polizei New-Yorks mit dem Verbrechertum Hand in Hand arbeite.

Vf. u. a.: The sunny sight of Christianity, 1883. 1901; The pattern on the Mount, 1885; Our Fight with Tammany, 1895; My 40 years in New York, 1923. **Haupt.**

Parlamentarismus. Unter P. versteht man im engeren Sinne die Abhängigkeit der Regierung von dem Vertrauen des Parlamentes, d. h. ihre Verpflichtung, im Falle eines Mißtrauensvotums des Parlamentes zurückzutreten. Die theoretische Klarheit dar-

über, daß dies der grundsätzliche Kern des parl. Systems ist, hat sich erst in der lebhaften Auseinandersetzung über den ganzen Fragenkomplex parl. Staatsverfassungen nach dem Weltkrieg allmählich herausgestellt. Daß in der staatsrechtlichen Erörterung der P. in diesem Sinne vor dem Kriege eine verhältnismäßig geringe Rolle gespielt hat, ist auf zwei Gründe zurückzuführen: Der P. in diesem Sinne ist nicht zuerst ein Postulat staatsrechtlicher Theorien gewesen, sondern ist entstanden als Frucht politischer Praxis. Ferner hatten bis zum Kriege im wesentlichen nur England und Frankreich den P. eingeführt. Erst nach dem Kriege ist er nicht nur von Deutschland, sondern von den gesamten mitteleuropäischen und südosteuropäischen Staaten übernommen worden. Gerade die Weimarer ¶ Reichsverfassung ist nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland Anstoß zur grundsätzlichen Klärung des politischen und rechtlichen Charakters des parl. Systems geworden. Anderseits hat die Vielgestaltigkeit der Entwicklung in Staaten, die dies System von außen übernommen haben, statt es in der Praxis auszubilden, sehr dazu beigetragen, das Wesentliche seiner Erscheinung zu verdecken.

Für den modernen P. ist zunächst wesentlich seine grundsätzliche Verbindung mit der ¶ Demokratie. Wenn man auch unter Berufung auf das geschichtliche Beispiel Englands von 1832 feststellen kann, daß auch in einem aristokratischen Regime das Parlament die Möglichkeit hat, die Regierung zu stürzen, so erscheint doch in der Gegenwart der P. als Konsequenz der repräsentativen Demokratie. Es gibt heute Demokratien ohne P. wie die Schweiz oder die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Aber es gibt keinen P. ohne Verbindung mit der Demokratie. Innerhalb des demokratischen Staatssystems umfaßt jedoch der P. nur einen Ausschnitt, nämlich die Frage nach der Bildung der obersten Regierungsgewalt.

In der Staatsrechtslehre ist der P. sowohl ideengeschichtlich wie praktisch-politisch begründet worden. Ideengeschichtlich (Smend, Schmitt) hat man den P. gedeutet als einen Versuch, den Staatswillen dynamisch-dialektisch als Ergebnis der Auseinandersetzung von Gegensätzen zu gewinnen. Praktisch wesentlicher und theoretisch zutreffender sind, entsprechend der Entstehung des P. aus der Praxis, die Erklärungen aus dem staatspolitischen Zweck heraus. Hier nun spielen im wesentlichen drei Momente eine Rolle: 1. die Verbindung von Legislative und Exekutive; 2. die Herstellung des Gleichgewichts zwischen den obersten Staatsorganen; 3. das Problem der Mehrheitsbildung im Parteiensystem.

Der P. ist ein System der „Verbindung der Gewalten", indem er der gesetzgebenden Körperschaft einen doppelten Einfluß auf die Regierung ermöglicht: einen sachlichen in der Bestimmung der Richtlinien für die Regierung und einen personellen (der der Sicherung des sachlichen Einflusses gilt) in der Macht, die Regierung zum Rücktritt zu zwingen. Es ist eine Frage der Auffassung, ob man diese Möglichkeiten für so ausschlaggebend hält, um schon von dem P. als „monistischer Demokratie" zu sprechen (Thoma). Ohne Zweifel ist die Frage, wie weit durch diese beiden Mittel die Regierung unter die Herrschaft der gesetzgebenden Körperschaft kommt, noch von anderen personellen und staatsrechtlichen Umständen abhängig.

Für die Auseinandersetzung über das Wesen des P. nach dem Kriege, auch bei Entstehung der deutschen Reichsverfassung, ist das auf Erfahrungen in Frankreich begründete Buch des Elsässers Redslob (s. Lit.) sehr maßgeblich gewesen: Die parl. Regierung in ihrer echten und ihrer unechten Form. Ihm gilt Frankreich als der Typus der unechten Form, weil in Frankreich das Staatsoberhaupt, der Präsident der Republik, aus dem Parlament und nicht aus Volkswahlen hervorgeht. Redslob sieht ebenso wie der Franzose Duguit den eigentlichen Sinn des P. darin, das Gleichgewicht der Gewalten herzustellen in der Form, daß die Regierung dem Parlament verantwortlich ist, jedoch in Konfliktsfällen ein von beiden unabhängiges Staatsoberhaupt den Ausgleich schafft. In der europäischen Entwicklung ist allerdings festzustellen, daß diese Rolle des Staatsoberhauptes gegenüber Parlament und Regierung mehr und mehr zurückgetreten ist. Der Wechsel der Kabinette erfolgt in England längst ohne Eingriff des Königs nach parl. Grundsätzen. In Schweden hat 1914 der König noch einmal mit der Berufung eines unparl. Ministers in die Kabinettsbildung eingegriffen. Seitdem hat sich jedoch die Bildung der Kabinette aus dem Parlament durchgesetzt. Wenn man den Wert der beiden Systeme von ihrer geschichtlichen Bewährung abhängig macht, so wird man zugeben müssen, daß das französische System im Kriege die stärkste Konzentration des Staatswillens ermöglicht hat, während das amerikanische System der Unabhängigkeit des Präsidenten in einem Falle, in dem die Mehrheit des Parlamentes politisch mit dem Präsidenten nicht übereinstimmte, die Politik bis zu den Neuwahlen einfach lahmlegte.

Ein drittes Argument für den P. ist die Sicherung des Mehrheitswillens im Parteiensystem (¶ Parteien: I). Dabei ist es grundsätzlich unwesentlich, ob die Mehrheit jeweils von nur einer Partei gebildet wird (Zweiparteiensystem) oder von mehreren. Faktisch besteht heute in keinem parl. regierten Lande mehr ein Zweiparteiensystem; und es ist falsch, den P. logisch mit dem Zweiparteiensystem zu verknüpfen. Anderseits ist es richtig, daß sowohl die Zersplitterung der Volksvertretung in viele Parteien wie auch mangelnde Festigkeit in der Parteibildung selbst die Durchführung des parl. Systems erschwert. In Deutschland liegt der Grund dieser Schwierigkeiten in dem ersten Umstand, in Frankreich in dem zweiten.

Rob. Redslob: Die parl. Regierung in ihrer echten und ihrer unechten Form, 1918; — Jul. Hatschek: Allgemeines Staatsrecht auf rechtsvergleichender Grundlage, 1909; — Wilh. Hasbach: Die parl. Kabinettsregierung, 1919; — Rud. Smend: Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform (Berliner Festgabe für Kahl), 1923; — C. Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen P. (Bonner Festgabe für Zitelmann), 1923; — Derſ.: Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 51, 1924); — H. Preuß: Um die Reichsverfassung von Weimar, 1924; — Ax. v. Freytag-Loringhoven: Die Weimarer Verfassung in Lehre und Wirklichkeit, 1924; — Ed. Heilfron: Die deutsche Nationalversammlung, 1919; — L. Duguit: Traité de droit constitutionnel, 5 Bde., 1921 bis 1925; — U. Scheuner: Ueber die verschiedenen Gestaltungen des parl. Regierungssystems (Archiv des öffentlichen Rechts, N. F. Bd. 13, 1920). **Gertrud Bäumer.**

Parmenian († etwa 392), nach Optatus kein gebürtiger Afrikaner, donatistischer Bischof von Karthago (seit etwa 350), Nachfolger Donats des Großen, von 358—62 verbannt, entfaltete eine rege Schriftstellerei. Sein Werk für den Donatismus ist aus der Widerlegungsschrift des ¶ Optatus wiederherzustellen, das gegen den Donatisten ¶ Tychonius aus der Antwort ¶ Augustins. — ¶ Donatismus.

RE³ IV, S. 795; — DchrB IV, S. 192 ff; — P. Monceaux: P., primat donatiste de Carthage (Journal des savants, 1909, S. 19 ff. 157 ff); — Ders.: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne V, 1920, S. 227 ff; — Barbenhewer III, 1912, S. 489 ff; — M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 1, 1914², S. 386; — P. de Labriolle: Histoire de la littérature latine chrétienne, 1924², S. 389 f.

W. Völker.

Parochialrecht.

1. Die Notwendigkeit klarer Ordnung in der gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Bedienung der Gemeinden führte zur Abgrenzung von Pfarrsprengeln mit bestimmter Selbständigkeit gegenüber der Bischofskirche; sie bekamen den Namen paroecia (so noch im Cod. iur. can.) oder parochia (wohl von παροικία = Fremdlingschaft, Niederlassung, Bezirk). Im Beginn des Mittelalters (¶ Kirchenverfassung: II, 3) erfuhr diese Organisation in Frankenreich schärferen Ausbau auch in vermögensrechtlicher Hinsicht; die kirchlichen Abgaben (¶ Zehnten) wurden bestimmten Kirchen zugewiesen. Nur der Parochus war zur Vornahme der kirchlichen Handlungen an den Insassen seiner Parochie berechtigt. Das 4. Laterankonzil (1215, c. 21) setzte fest, daß jeder Christ wenigstens einmal im Jahr beim sacerdos proprius zu beichten habe: Vollendung des Pfarrzwangs. Doch fehlte es in den Städten nicht selten an klarer Begrenzung der Pfarrbezirke, und Privilegien der Orden (¶ Kirchenverfassung: II, 2 c) durchbrachen ihn vielfach.

2. Die kath. Kirche hat dieses P. als Grundlage ihrer Organisation beibehalten. Nach Cod. iur. can. 216 muß jede Diözese in distinctas partes territoriales geteilt werden; jedem Teil ist ein besonderer rector vorzusetzen. In eadem paroecia unus tantum debet esse parochus, qui actualem animarum curam gerat (460, § 2). Dem Parochus sind vorbehalten Taufe, Assistenz bei der Eheschließung und nuptialis benedictio, Bestattung, Verbringung der Eucharistie zu den Kranken usw. (462); jedoch sind die Parochianen nicht mehr gehalten, beim eigenen Parochus zu beichten und (abgesehen von Krankheit) zu kommunizieren.

3. Die evg. Kirchen übernahmen die wesentlichen Stücke des P.s (¶ Gemeinde: II, 1); ja, es wurde durch Wegfall der manchen kath. Orden gewährten Privilegien (s. oben 1) verschärft. Die Bindung an die Parochie für Beichte und Abendmahl wurde sehr wichtig für die Durchführung strenger ¶ Kirchenzucht. Allmählich wurde aber der Pfarrzwang stark erweicht; für ¶ Abendmahl (: VI) und ¶ Beichte (: III) fiel er fast überall fort; für die übrigen Handlungen ist insofern eine Erleichterung eingetreten, als einem anderen Pfarrer auf Wunsch des Gemeindeglieds die Erlaubnis zur Vornahme der dem Pfarrzwang unterliegenden Handlungen meist gewährt werden muß (¶ Dimissoriale). Doch bleibt das P., namentlich wo ¶ Stolgebühren erhoben werden, äußerst wichtig für die Sicherung der kirchlichen Einkünfte. Eine starke Lockerung des Pfarrzwangs bedeuten die neuerdings mehrfach kirchlichen ¶ Minderheiten eingeräumten Sonderrechte. — Die Begrenzung und Veränderung der Parochie geschieht unter Anhörung der Beteiligten durch die Kirchenbehörden, auch jetzt noch oft, z. B. in Altpreußen, unter staatlicher Mitwirkung. — ¶ Anstalten der Inneren Mission werden unter gewissen Voraussetzungen zu eigenen Parochien gemacht. — Die Parochien größerer Städte werden neuerdings meist zu Parochialverbänden (Gesamtkirchengemeinden) zusammengefaßt; diese Zusammenfassung kann in manchen Kirchen im Notfall zwangsweis geschehen. Diese Maßnahme wird notwendig durch das Erfordernis gleichmäßiger Verteilung der ¶ Kirchensteuern; doch beschränkt sie stark die Selbständigkeit der Einzelgemeinde.

Ulrich Stutz: Pfarre, Pfarrer (RE³ XV, S. 239 ff); — Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, (1879, 1906⁶) bes. § 71; — J. Freisen: Der kath. und protest. Pfarrzwang und seine Aufhebung in Oesterreich und den deutschen Bundesstaaten, 1906.

Schian.

Parsistische Propaganda. Dem Parsismus (¶ Perser: II) hat es von Anbeginn an an Voraussetzungen für eine Propaganda nicht gefehlt. Für die Jahrhunderte vor und nach Christi Geburt steht fest, daß von der Mazda-Religion ein weit und tiefgehender Einfluß ausgegangen ist. Wir beobachten ihn in mehreren Bestandteilen des nachexilischen Judentums (¶ Perser: III), in dem weit nach dem Westen vorgedrungenen ¶ Mithras-Kult, im Gnostizismus (¶ Gnosis), im ¶ Manichäismus, vielleicht auch bei den ¶ Mandäern. Ob und wie weit dieser Einfluß über die Grenzen des eigentlichen Herrschaftsgebietes der Mazda-Religion, über Persien hinaus auf direkte Propaganda zurückzuführen ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Vielleicht haben wir es hier nur mit indirekten Auswirkungen zu tun. Die im 8. Jhd. infolge der Eroberung Persiens durch die Araber und ihrer gewaltsamen Islamisierungspolitik nach Indien ausgewanderten und jetzt vor allem in Bombay und in Gudscharat ansässigen Anhänger der Mazda-Religion scheinen nie eine bewußte Propaganda für ihre Religion getrieben zu haben. Vielleicht verbot es ihnen das Gastrecht, das sie genossen. Ob die Vorliebe des Großmogul ¶ Akbar für parsistische Ideen, von der auch seine Sonderreligion (Dîn Ilâhî) deutliche Spuren aufweist, irgendwie auf P. P. zurückzuführen ist, ist fraglich, wenn auch Vertreter des Parsismus an seinem Hofe weilten, wie auch Vertreter des Islam, Hinduismus, Jainismus und Christentums dort nicht fehlten. Die Propaganda, die seit einiger Zeit von Vertretern der sogenannten ¶ Mazdaznan-Bewegung in Amerika und Europa für gewisse zarathustrische Ideen und Ideale getrieben wird, geht wohl kaum auf die indischen Parsis zurück. Hauptführer des Mazdaznanismus sind Dr. Hanish und Dr. David Ammann. In Deutschland hat er seinen Hauptsitz in Leipzig, in der Schweiz in Zürich. Ihm nahe stehen der Internationale Frauen-Friedensbund in Zürich, der für die Ebenbürtigkeit und Höherentwicklung der Frau sowie für den Völkerbund eintritt, und der Aryana-Bund. Wenn wir in der Mazdaznanlehre auch keine reine Wiederbelebung weder der alten Zarathustra-Religion noch des heutigen indischen Parsismus haben, so ist sie besonders auch in ihrer praktischen Zielsetzung doch nur vom Standpunkte des zarathustrianischen Dualismus aus verständlich und darf mit vollem Recht wenn auch nicht als ein Produkt P.r P., so aber doch als ein Ableger der von Zarathustra gestifteten Religion angesehen werden.

Außer der Lit. zu ¶ Mazdaznan vgl. H. W. Schomerus in Carl Schweitzer Das religiöse Deutschland der Gegenwart I, 1928, S. 354 ff.

H. W. Schomerus.

Parsons, James (1762—1847), englischer Theologe, * in Circester (Glouceſterſhire), Curate von Newnham und Little Dean (Glouceſterſhire), 1805 nach Oxford berufen, um hier das Werk von Robert ¶ Holmes, die Herausgabe der LXX, fortzuführen. ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 a.

Vf. Vetus Testamentum Graece cum variis lectionibus, 1798 bis 1827; — Sermons, partly critical partly explanatory, 1835. — Ueber P. vgl. DNB XLIII, S. 404.

Bertholet.

Parteien.

I. Politische Parteien; — II. Politische Parteien und Christentum; — III. Kirchliche Parteien. — P. = Partei.

Parteien: I. Politische Parteien.

P.en entstehen als Organe des politischen Willens und der politischen Betätigung in allen parlamentarischen Staaten (¶ Parlamentarismus). Sie können je nach dem Entwicklungsgrade des politischen Systems oder sonstigen nationalen Eigentümlichkeiten mehr oder weniger feste Verbände darstellen. Den straff organisierten P.en in England steht die lockere Gruppierung in Frankreich gegenüber, der keine gefestigte Programmatik zugrunde liegt und die dem einzelnen Abgeordneten eine weitgehende persönliche Initiative läßt. Voraussetzung für die Entstehung von P.en ist das Vorhandensein von Gegensätzen und die Möglichkeit des politischen Austrags. Wo, wie in Italien und Rußland, der Machtkampf unter den P.en zugunsten einer einzigen unterdrückt wird, verliert diese naturgemäß den Charakter der P. ¶ Faszismus und Bolschewismus (¶ Kommunismus: III) sind keine P.en mehr, sondern eine Art von Staatsreligion.

Die Grundlagen der politischen P.bildung können vierfacher Art sein: politische im engeren Sinne, weltanschauliche, soziale, wirtschaftliche. Sulzbach nennt „echte" P.en nur die rein politischen des klassischen englischen Typs, in denen alle Klassen und Weltanschauungen vertreten sind und die P.bildung rein durch die Stellungnahme zu politischen Grundsätzen bedingt ist. Sofern die Wirtschaftspolitik aber zum Programm auch dieser P.en gehört, wird die Zugehörigkeit immerhin schon durch wirtschaftliche Interessen mit bedingt, und es ist natürlich kein Zufall, daß in der Konservativen Partei mehr der Grundbesitz, in der Liberalen mehr das mobile Kapital vertreten war. Charakteristisch aber bleibt für diese P.en einerseits die Zusammenfassung und Einordnung ihrer Forderungen in eine Gesamtanschauung von der bestehenden und zu erstrebenden Struktur des Volkslebens und anderseits die Unterordnung der verschiedenen Gebiete der Staatstätigkeit (Wirtschaft, Kultur, Wohlfahrt) unter politische Gesichtspunkte. In der Entwicklung des P.wesens ist der Uebergang von der „politischen" P. zur wirtschaftlich-sozial bedingten deutlich erkennbar. Sie hat im wesentlichen zwei Ursachen: die eine besteht darin, daß die großbetriebliche Organisation des Wirtschaftslebens den Staat in steigendem Maße zu gesetzgeberischen Eingriffen nötigt, für die ihm der individualistische Kleinbetrieb früherer Zeiten keinen Anlaß gab. Der Umfang der Wirtschaftsgesetzgebung ist im letzten halben Jahrhundert ungeheuer gewachsen und damit die Verflechtung wirtschaftlicher Interessen in die Politik. Die andere Ursache ist der soziale Emanzipationskampf der Arbeiterschaft, mit dem in allen Ländern neben die „echten" P.en eine Klassenpartei trat. Ihre Existenz selbst mit den zugleich für den wirtschaftlichen Interessenkampf von Massen ausgebildeten Methoden erzwang die sachliche und methodische Umstellung der alten P.en. Die Formierung neuer „Klassen", das Aufgebot unmittelbar von allen erlebter gleichförmiger Klasseninteressen im politischen Kampf — an Stelle der Werbung für eine grundsätzliche Anschauung, charakterisiert die Entwicklung der P.en. Diese Linie wird allerdings durchkreuzt, wo entweder starke nationale Gegensätze bestehen wie in Ländern mit nationalen Minderheiten, die wohl überall für die P.bildung durchschlagend sind, oder wo durch Geschichte und Staatsleben die Weltanschauungen auch in den politischen Kampf gegeneinander geführt werden (Nicht in allen gemischt-konfessionellen Ländern gibt es politische Weltanschauungskämpfe). Bei aller Würdigung der Bedeutung der nationalen und religiösen Motive der P.bildung muß doch festgestellt werden, daß die Organisations- und Kampfmethoden der modernen P.en ihren Ursprung in den Formen der wirtschaftlichen Interessenvertretung von Massen haben. Die Organisation der Mitglieder, die P.bureaukratie, Ton und Stil der Massenbearbeitung sind von da aus stark beeinflußt.

Die Bedeutung der P.en für die Politik eines Staates ist im parlamentarischen System am größten. Wenn hier einerseits die Fraktionen mit den P.en identisch sind, anderseits die Exekutive aus den Fraktionen hervorgeht, so sind die P.en die eigentlichen Träger des politischen Willens — noch mehr, wenn durch die Listenwahl auch der Wähler von der Person auf die P. verwiesen wird. Sie engen sowohl nach der Mitte zu die Entscheidungsfreiheit der Exekutive — des Monarchen, des Präsidenten — wie an der Peripherie die des Wählers und dazwischen die der Persönlichkeit des Abgeordneten ein.

Der Gewinn ist die Möglichkeit einer starken Einheit aller die Politik durchführenden Kräfte, wie sie zeitweise die englische Politik kennzeichnete. Allerdings hängt diese Möglichkeit sowohl an der Zahl wie an der Festigkeit der P.en. Zwingt eine große Zahl von P.en zu Koalitionen, so bleibt der Kurs der Politik unsicher und Zufallskombinationen ausgesetzt. Das gleiche ist der Fall, wenn, wie in Frankreich, die P.en nicht durch eine feste P.disziplin zusammengeschlossene Willensmächte, sondern nur lose Gruppierungen sind. Da das Zweiparteiensystem — wesentlich als Folge des politischen Auftretens des vierten Standes, aber auch aus anderen Ursachen — verschwunden ist, so besteht in allen parlamentarischen Ländern mehr oder weniger die gleiche Problematik: wie Gerechtigkeit der Vertretung mit Einheitlichkeit und Kontinuität der Führung zu vereinen ist. Dem P.staat entspricht das Proportionalwahlrecht; es ist die Gerechtigkeit des P.enstaates; aber je mehr es dieser Idee entspricht, um so mehr kann es den Zweck der Wahl: Führung zu ermöglichen, gefährden. Eine logische Lösung für diese Antinomie gibt es nicht, nur die praktische der politischen Reife eines Volkes. Der besonderen Problematik des parlamentarischen P.enstaates steht die Gefahr des Zerfalls zwischen Volksvertretung und Exekutive in den Systemen gegenüber, in denen die Exekutive von den P.en unabhängig ist. Auch hier gilt die Formel: je unabhängiger die Exekutive, um so größer die Gefahr der Lähmung der politischen Aktionsfähigkeit eines Staates im Falle eines Zwiespaltes, der nur durch Gewalt zu lösen wäre. Auch hier gibt es keine zwangsläufig klare Lösung, sondern nur die ultima ratio der Einsicht.

Gegenüber der Kritik, die in jüngster Zeit sich immer schärfer gegen die P.en wendet, ist zweierlei zu betonen: Solange die Mitwirkung des Volkswillens am eigenen politischen Geschick als Prinzip festgehalten wird, wird sich dieser Wille zu verschiedenen Gruppen als Trägern der politischen Bewegung formieren. Ob dies als Glaubens- oder Interessengemeinschaft, als Gefolgschaft eines Führers oder aus der Solidarität der Masse heraus geschieht — immer werden Gebilde entstehen, die in der Auseinandersetzung miteinander als „P.en" erscheinen. Und zweitens: Wert und Unwert, Zweckmäßigkeit oder Schädlichkeit der P.en wird letztlich nicht am politischen System als solchem haften, denn jedes System hat

seine eigene Problematik, die nicht geometrisch, sondern nur dynamisch lösbar ist. Entscheidend ist die politische Kraft und Begabung eines Volkes, die positiv oder negativ sich in Gebrauch oder Mißbrauch seines politischen Apparates offenbart.

W. Sulzbach: Die Grundlagen der politischen P.bildung, 1921; — H. Triepel: Die Staatsverfassung und die politischen P.en, 1927; — Max Weber: Politische Schriften, 1921; — Max Scheler: Nation und Weltanschauung, 1923; — U. Scheuer: Ueber die verschiedenen Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystems (Archiv für öffentl. Recht, N. F. 13, 1920, insbesondere S. 337—380); — R. Michels: Zur Soziologie des P.wesens in der modernen Demokratie, 1925²; — O. Koellreutter: Die politischen P.en im modernen Staate, 1926; — L. Wittmayer: Demokratie und Parlamentarismus, 1928. **Gertrud Bäumer.**

Parteien: II. Politische P.en und Christentum.

1. Programmatische Stellung der kleineren deutschen pol. P.en zu Christentum und Kirche; — 2. Motive dieser Stellungnahme; — 3. Motive der Christen zur pol. P.nahme.

1. Ueber die Stellung der großen pol. P.en und Richtungen zu Christentum und Kirche und den damit zusammenhängenden Fragen der Religionsfreiheit und des Religionsunterrichtes ist in einer Reihe von Sonderartikeln berichtet worden (¶ Demokratie, Deutsche ¶ Demokratische P., ¶ Christlich-Sozial, ¶ Konservatismus, ¶ Konservative P.en, ¶ Liberale P.en, ¶ Liberalismus, Deutsche ¶ Volkspartei, ¶ Kommunismus, ¶ Sozialismus, ¶ Sozialdemokratie, ¶ Zentrum). Hier soll zunächst zusammenfassend und ergänzend von der Stellung der kleineren, heute im Deutschen Reiche vertretenen, erst vor kurzem entstandenen und vielleicht binnen kurzem wieder verschwindenden, weil aus vorübergehenden Augenblicksbedürfnissen und -stimmungen hervorgegangenen P.en die Rede sein.

Das Programm der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei vom 5. Dez. 1919, die sich damals von der „Sozialdemokratischen Partei Deutschlands" (SPD.) abspaltete, weicht in seiner Stellung (Nr. 8 des Programms) von der der SPD. nicht ab. Es fordert nur radikaler wie jene im Görlitzer Programm vom 14. Sept. 1921 und im Heidelberger Programm vom 14. Sept. 1925: „Erklärung der Religion zur Privatsache. Völlige Trennung von Staat und Kirche. Erklärung der kirchlichen und religiösen Gemeinschaften zu privaten Vereinigungen, die ihre Angelegenheiten selbständig ordnen." Dieser letzte bedeutsame Satz fehlt im Programm der SPD.

Ebenso verharrt die von der Zentrumspartei getrennte Bayerische Volkspartei (Dezember 1918) in diesem Punkte auf dem Standpunkte jener. Sie „steht in allen Fragen der Kultur auf dem Boden der christlichen Weltanschauung. Sie verlangt volle Freiheit aller Konfessionen und ihrer Einrichtungen, sowie gleichmäßige Berücksichtigung der Anstalten und Angehörigen aller Konfessionen, insbesondere bei Bereitstellung öffentlicher Mittel und bei Verleihung öffentlicher Aemter. Sie tritt ein für den Schutz der Ehe und der Familie, sowie für die religiös-sittliche Erziehung der Jugend in konfessionellen Schulen".

Die Richtlinien der föderalistischen Deutsch-Hannoverschen P. (1919) sprechen aus: „Die Wurzel unseres Kulturlebens ist das christliche Volkstum, das Ziel die Herstellung einer alle Lebensgebiete umfassenden deutschen Gesamtkultur auf christlicher Grundlage ... Die P. tritt für die freie Betätigung aller Bekenntnisse und den Frieden zwischen den Konfessionen ein. Sie verabscheut jeden offenen oder versteckten Glaubenszwang. Der Kirche gebührt aus eigenem Recht die volle Freiheit dem Staate gegenüber, sie ist eine Körperschaft des öffentlichen Rechtes, gibt sich ihre Verfassung selbst und wird durch eigene Organe verwaltet ... Konfessioneller Religionsunterricht ist auch in der Simultanschule zu gewährleisten."

Das Programm der National-Sozialistischen Deutschen Arbeiterpartei von 1920 fordert unter Nr. 24 „die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staate, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- oder Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die P. als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns."

Aehnlich formuliert es die Deutsch-soziale P. (Richtlinien vom 4. Mai 1924): „Die christlichen Kirchen sollen als die Grundlagen deutschen Glaubens und deutscher Sittlichkeit durch den Staat gefördert werden. Jede Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaft soll geduldet werden, sofern sie weder die Erfüllung der Staatsbürgerpflichten beeinträchtigt noch mit deutschem Sittlichkeitsempfinden in Widerspruch tritt."

Die Wirtschaftspartei (Reichspartei des deutschen Mittelstandes) fordert nach Art. VII ihrer Görlitzer Richtlinien vom 26. Juli 1926 „Glaubens- und Gewissensfreiheit für jedermann und freie Religionsübung für alle Glaubensbekenntnisse; sie kann keinen Unterschied machen zwischen den Angehörigen verschiedener Religionsgesellschaften oder Glaubensgemeinschaften; sie fordert die volle Freiheit des Einzelnen unter Achtung jeder ehrlichen Ueberzeugung. Sie tritt ein für alle, die sich ihre christliche Religion in Kirche und Schule erhalten wollen, und verwirft jede Beeinträchtigung durch Staat und Andersdenkende. Sie verlangt volle Freiheit für die Eltern, die Art der Erziehung ihrer Kinder zu regeln, insbesondere für sie einen bestimmten Religionsunterricht zu erhalten."

2. Gerade das letzte Beispiel einer P., die bewußt nur praktische Interessenpolitik treiben will, und die dennoch um eine Stellungnahme zu Christentum und Kirche nicht herumkommt, zeigt deutlich, daß eine solche unerläßlich ist. Das Christentum und die aus ihm erwachsenen Gemeinschaften sind nun einmal Tatbestände des öffentlichen Lebens. Sie lassen sich nicht ignorieren. Insofern kann jedenfalls jetzt die Religion noch nicht zur Privatsache erklärt werden. Aber selbst bei Durchführung des Programms der Unabhängigen Sozialdemokratie würden auch die religiösen Privatvereine immer noch der Politik Probleme stellen; solange sie noch das Recht übten oder beanspruchten, Eigentum zu besitzen, Häuser zu bauen, Beamte anzustellen, Unterricht zu erteilen u. dgl., würde von den pol. P.en Auskunft darüber verlangt werden, ob sie solchem Anspruch stattgeben, ihn vielleicht gar begünstigen oder einschränken und unterdrücken, ob sie ihn vielleicht nur bestimmten religiösen Vereinigungen zugestehen und anderen vorenthalten wollten usw. Es ist also eine sachliche Notwendigkeit, die die P.en zwingt, in ihren Programmen Stellung zu dem Tatbestand des Christentums zu nehmen. Welche, — das ergibt sich bei den P.en, die eine weltanschauliche Grundlage haben, aus dieser, z. B. bei den Konservativen, den Liberalen, dem Zentrum, den Sozialdemokraten und den Kommunisten; bei den anderen aus der Rücksicht auf die Wählerkreise, in denen sie Anhang suchen. Bei den ersten ist dann die Stellung zum Christentum ein Stück ihrer Weltanschauung, ja,

es kann darin das eigentliche Motiv zur P.bildung bestehen, das das ganze Programm beherrscht.

3. Damit stehen wir vor der anderen Seite der Sache: Besteht auch für das Christentum die Notwendigkeit zur pol. P.bildung? Oder verbietet vielleicht das Christentum die Parteinahme? Die Katholiken bejahen die erste Frage; aber auch in protestantischen Kreisen, z. B. der ¶ Christlich-Sozialen und zum Teil der Konservativen, ist man dazu geneigt. Beide Male natürlich in dem Sinne, daß für den Christen Pflicht sei, sich einer bestimmten P. anzuschließen und für sie zu wirken, und verboten sei, andere zu wählen. Der ¶ Pietismus dagegen und die Gemeinschaften (¶ Gemeinschaftsbewegung) verneinen die erste Frage entschieden und sind oft nahe daran gewesen, die zweite zu bejahen; der kirchliche Zweig der Gemeinschaften hat allerdings seit 1918 die Abneigung gegen pol. Parteinahme gründlich abgelegt. Die Frage ist auch im Jahre 1896 in evg.-sozialen Kreisen, ehe die National-Soziale P. gegründet wurde (¶ Evangelisch-sozial, Sp. 441; ¶ Naumann, Fr.), leidenschaftlich erörtert worden. Damals war es besonders R. ¶ Sohm, der die Wahrheit vertrat, daß das Christentum sich nicht zur Grundlage einer P.bildung eigne, vielmehr jedem Gläubigen die Wahl seiner P. offenlasse. Allein, die Frage taucht immer wieder auf, ob es nicht eine Schwäche des Protestantismus und ein allzu bequemer Verzicht auf seine Weltaufgabe sei, daß er keine P.bildung wage. Auch der Unterschied zwischen lutherischem und reformiertem Protestantismus spielt hinein.

Die erste Frage wird dabei sein, ob der Christ als solcher überhaupt ein Interesse an der Gestaltung der pol. Verhältnisse habe. Hätte er das nicht, so läge in seinem Christentum kein Antrieb zur pol. Betätigung und erst recht nicht zur P.bildung und P.nahme. Der Christ wäre dann desinteressiert an den Fragen, um die in der Politik gerungen wird (¶ Politik). Für diese Annahme spricht, daß der Glaube allerdings behaupten muß, keine äußere Lage, wie immer, könne den Gehorsam gegen Gottes Gebot jemand unmöglich machen, denn der Weg des Martyriums bleibt immer offen. Allein nicht nur der Katholizismus und der Calvinismus, sondern gerade auch Luther stellen diesem Satze den andern zur Seite, daß es Pflicht der christlichen Nächstenliebe ist, die Lage für den Bruder so zu gestalten, daß er seines Glaubens ohne Gefahr und Anfechtung leben, und daß die Gemeinde der Gläubigen bestehen könne. Damit ist für den Christen mindestens die Pflicht sittlich-religiös begründet, auf eine staatliche Rechtsordnung hinzuwirken, die die christliche Freiheit des Einzelnen wie der Gemeinde nicht hindert. Natürlich gilt diese Pflicht nur dem dazu Mächtigen; denn ultra posse nemo obligatur. Das war in der Reformationszeit die christliche weltliche Obrigkeit, die Obrigkeit, wie sie in einem Volke sein soll, in dem das Evangelium verkündigt wird; das sind heute, zumal im demokratisch aufgebauten Staate, alle an der Bildung des Staatswillens mitwirkenden Bürger. Damit ist für den Christen die Pflicht zur Politik gegeben und ohne weiteres auch die Pflicht zur P.nahme und P.bildung.

Auch zu einer bestimmten P.bildung? Dies wird für den Protestanten zu verneinen sein, da es innerhalb des Protestantismus keine Stelle gibt, die mit Autorität sagen könnte, welche staatliche Ordnung der christlichen Freiheit am besten dient (¶ Staat). Auch die fragwürdige Wissenschaft der Sozialethik kann eine solche Stelle nicht sein wollen (¶ Individual- und Sozialethik). Anders im Katholizismus, der seinen Gläubigen zur Pflicht macht, bestimmte Forderungen an den Staat zu vertreten. Der Protestant aber ist darauf angewiesen, sich selbst darüber zu entscheiden. Es kann die christliche Freiheit schon dann als genügend gewährleistet angesehen werden, wenn die Obrigkeit dafür sorgt, „daß wir unter ihrem Schutz ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit". Oder sie kann erst dann als erreicht gelten, wenn der Staat dem Einzelnen die sogenannten ¶ Menschenrechte sicherstellt, oder erst dann, wenn dazu auch jedem ein größeres oder geringeres wirtschaftliches Existenzminimum verbürgt ist, oder gar erst dann in einer christliche Bruderliebe befriedigenden Weise vollendet erscheinen, wenn keiner mehr mindere Rechte und minderen Anteil an den Kulturgütern hat als der andere. Und sogar, welche Rechtsstellung der religiösen Gemeinschaften selbst der christlichen Freiheit am dienlichsten sei, läßt sich für einen lutherischen Protestanten nicht bindend ausmachen. Der Calvinismus allerdings hat bestimmter präzisiert, welche Ansprüche des Staates für die christliche Freiheit unerträglich seien, z. B. das Verlangen, staatliche Gesetze von der Kanzel zu empfehlen, oder das Stellenbesetzungsrecht des staatlichen Patrons (¶ Patronat) u. a. Aber wenn auch der Calvinist seine Forderungen an den Staat erheblich weiter vorschiebt als der Lutheraner, auch er wird es dem Einzelnen überlassen müssen, unter Erwägung der Zeitlage die Forderungen an den Staat zu bemessen und umzugestalten. Wer will einem Protestanten verwehren, gerade die Privilegierung der Kirchen mit Staatssubventionen, Steuerrecht und Strafrechtsschutz ihrer Lehren und Einrichtungen, mit Sicherstellung ihres Religionsunterrichts in den staatlichen Schulen zu bekämpfen, weil sie dem eigentlichen Beruf der wahren Kirche schädlich sei, und von der völligen Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: VI. VII, 2 d; 3) eine Neubelebung des christlichen Glaubens und der Glaubensgemeinschaft zu erhoffen? Es hieße, das christliche Gewissen binden oder sich zum Richter über fremdes Gewissen aufwerfen, sollte das versucht werden. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß die so begründete Pflicht zur Politik und zu pol. Parteinahme doch auch eine Schranke aufrichtet. Es ist kaum vorstellbar, daß ein Christ meinen könnte, der Freiheit eines Christenmenschen zu dienen, indem er für eine staatliche Ordnung Partei nähme, die dem Christentum den irdischen Lebensraum, den es, wie jede geistige Bewegung, braucht, verweigerte. Denn selbst wenn er im Sinne ¶ Kierkegaards überzeugt wäre, daß für die Bildung christlich gläubiger Menschen und für die Bildung einer wahrhaft christlichen Gemeinschaft keine irdische Situation so günstig wäre wie die der Verfolgung, Bedrohung und steten Gefahr des Todes, so dürfte er sich noch lange nicht das Recht zusprechen, eine solche Lage zu wollen und herbeizuführen. Denn er würde damit andere in Versuchung führen.

Mit dieser Feststellung der Pflicht des Christen — in der heutigen geschichtlichen Lage — zu pol. P.nahme und seiner relativen Freiheit, unter den bestehenden P.en zu wählen, sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten behoben. Denn da die P.en geschichtlich gewordene und gefestigte Gebilde sind und ihre Programme das gesamte Gebiet des staatlichen Lebens im weitesten Umfassens umgreifen, so kann es sehr leicht vorkommen, daß der Christ im Programm einer bestimmten P. zwar Forderungen ausgesprochen findet, die er national und ethisch bejaht, aber zugleich eine Stellung zu Christentum und Kirche, die er nicht zu teilen vermag, und ebenso kann das Um-

gekehrte der Fall sein. Diese, keineswegs bloß konstruierte, Möglichkeit stellt dann sein Gewissen abermals vor eine nicht leichte Entscheidung. Als Regel läßt sich da nur angeben, daß er dann jedenfalls verpflichtet ist, innerhalb seiner P. für die Korrektur sei es der programmatischen und praktischen Stellung zu Christentum und Kirche, sei es der seiner Vernunft und ethischen Ueberzeugung widerstreitenden Programmsätze zu kämpfen. Ein allgemeingültiger Gesichtspunkt dafür, an welcher Grenze die Pflicht des Kampfes innerhalb der P. zu der des Austritts aus der P. übergeht, läßt sich nicht aufstellen.

Und damit ist auch das Wahrheitsmoment anerkannt, das in der Ablehnung aller P.politik liegt. Der Christ soll auch seine P. „haben, als hätte er sie nicht". Er darf sich nicht endgültig durch sie binden lassen. Er muß auch in der P. über der P. stehen und darf das P.interesse niemals mit dem des Christentums vereinerleien. Er wird immer ein offenes Auge dafür bewahren müssen, daß auch in anderen P.en aufrichtige Christen sein können und sind, und sich im Kampfe der P.en untereinander Mäßigung und Rücksicht auferlegen. Er gerade ist berufen, das Gemeinsame und Verbindende und die Relativität aller P.programme, auch des eigenen, zu betonen, und ihrer Verfestigung und Erstarrung zu wehren.

Außer der Literatur zu den im Text genannten Artikeln über die einzelnen Parteien vgl. M. Rade: Mehr Idealismus in der Politik, 1911; — Derſ.: Unsere Pflicht zur Politik, 1913; — E. Foerster: Christentum und Politik, 1909; — Beller in: ChrW 1928, Sp. 769 f; — Zur Frage einer deutsch-protestantischen Politik. Von einem rheinischen Protestanten, 1929; — Alex. Müller: Glaube und Politik, 1930; — M. Schian: Evg. Kirche und Politik, 1930. **Erich Foerster.**

Parteien: III. Kirchliche Parteien.

Die einzelnen jetzt bestehenden k. u. P.en sind in besonderen Artikeln behandelt (¶ Deutschkirchliche Bewegung; ¶ Evangelische Vereinigung; ¶ Friedberger Konferenz; ¶ Gemeinschaftsbewegung; ¶ Liberalismus: III; ¶ Luthertum: II; ¶ Positive Union; ¶ Protestantenverein); hier ist nur 1. die allgemeine geschichtliche Entwicklung des P.wesens in der evg. Kirche darzulegen und 2. eine grundsätzliche Beurteilung zu geben.

1. Von k. P.en im eigentlichen Sinne kann man erst seit der Einführung der Synodalverfassung (¶ Kirchenverfassung: III, 5b) sprechen. P.en im weiteren Sinne, Gruppenbildungen, die verschiedene, ja gegensätzliche Anschauungen über bestimmte Fragen des Christentums vertreten, hat es schon in den ersten Gemeinden (Korinth), in allen Zeiten der Kirchengeschichte, in den evg. Kirchen seit der Reformation gegeben. Waren diese Gruppen in der Aufklärungszeit rein dogmatisch orientiert (Rationalisten, Supranaturalisten), so wurde seit Anfang des 19. Jhd.s die Stellung zu aktuellen Fragen der Praxis ein Trennungsmoment (Gottesdienstordnung, Union, Bekenntnis). Geschlossene Organisationen entstanden Mitte des Jahrhunderts aus den kirchlichen Kämpfen heraus: den ¶ Lichtfreunden traten die Lutherischen Vereine gegenüber; 1848 schlossen sich diese Vereine aus Sachsen, Schlesien, Pommern und Posen zu einem Zentralverein zusammen, der sich später über ganz Altpreußen ausdehnte (¶ Luthertum: II, 2). Die Liberalen bildeten ohne Beschränkung auf ein einzelnes Land 1863 den ¶ Protestantenverein. Zu engerem Zusammenschluß nötigte die Einführung der Synodalverfassung im 8. Jahrzehnt des 19. Jhd.s; damals entstanden in Altpreußen die großen Parteien der ¶ Evangelischen Vereinigung (jetzt Volkskirchliche evg. Vereinigung) und der ¶ Positiven Union, die mit den Lutherischen und der Linken (jetzt Freie Volkskirchliche Vereinigung) bis heute die wichtigsten P.bildungen in der großen altpreußischen Kirche bildeten. Nach dem Weltkrieg hat die Deutschkirche (¶ Deutschkirchliche Bewegung) gleichfalls eine P. zu bilden begonnen; wenigstens stellt sie zuweilen bei kirchlichen Wahlen eigene Listen auf. Auf der Verfassunggebenden Kirchenversammlung für Altpreußen bestand eine überparteiliche Gruppe, die Arbeitsgemeinschaft für kirchlichen Aufbau; sie ist später nicht mehr aufgetreten. In den kleineren Landeskirchen sind die kirchlichen P.en meist viel weniger fest organisiert, wenngleich sich wenigstens in den Landessynoden meist die „Rechte" und die „Linke", manchmal auch noch die „Mitte" voneinander abheben. In manchen Landeskirchen gibt es noch jetzt keine P.en; doch versehen Konferenzen oder Vereine zugleich den namentlich bei Wahlen notwendigen Dienst einer kirchenpolitischen Organisation, wie denn überhaupt die Bezeichnung als „Partei" keineswegs beliebt ist (s. Nr. 2). Manche dieser Organisationen haben eigene periodisch erscheinende Blätter.

2. Die Tatsache, daß es in den evg. Kirchen überhaupt P.en gibt, wird oft als anstößig empfunden. Man braucht in den Synoden häufig den weniger ärgerlichen Namen „Gruppen" (so Altpreußen), um anzudeuten, daß die kirchlichen Organisationen nicht P.en im Sinne der politischen P.en seien. Selbstverständlich ist dringend zu fordern, daß die Auswüchse des politischen P.wesens vom kirchlichen Leben ferngehalten werden. Leider fehlt es doch auch in den kirchlichen P.en oft nicht an häßlicher Polemik, ja an persönlicher Verunglimpfung. Doch begegnen diese Erscheinungen mehr in der kirchlichen Presse und etwa in Wahlflugblättern als in den Synoden. Bis auf die Fragen, in denen die Stellung zum Bekenntnis (¶ Lehrverpflichtung), zur Theologie usw. eine Rolle spielt, pflegen die Synoden im Zeichen weitreichender Einmütigkeit zu tagen. Wo, wie in den neuen Verfassungen zumeist, für die ¶ Kirchenwahlen die Verhältniswahl eingeführt ist, läßt sich die Sonderung der Wähler in P.en kaum noch vermeiden; nichts fördert das kirchliche P.wesen mehr als dieses Wahlsystem. Für die synodalen Beratungen ist die Gliederung nach Gruppen wenigstens in größeren Verhältnissen eine Notwendigkeit: Dort werden die Vorlagen von den verschiedenen Standpunkten aus durchgesprochen; die Anschauungen werden geklärt; die Beratungen des Plenums werden dadurch und durch die Organisation der Debatten wesentlich abgekürzt. Notwendig werden die Gruppen freilich nur dadurch, daß in den evg. Kirchen verschiedene Anschauungen bestehen. Das aber entspricht der Art der evg. Kirchen und der evg. Theologie, die sich auf keine Weise beseitigen läßt. Alle kirchlichen P.en oder Gruppen müssen freilich die Grundlage des Evangeliums gemeinsam haben; von diesem gemeinsamen Boden aus werden sie einander in den Unterschieden ihrer Stellung tragen können, ohne daß die Partei eine unchristlich-pharisäische Selbstabschließung betätigt.

Lit. bei den einzelnen angeführten Artikeln; ferner Biographien bes. über R. ¶ Rothe, W. ¶ Beyschlag, R. ¶ Kögel. — M. Schian: Kirchlicher Parlamentarismus (Preußische Kirchenzeitung 1926, Nr. 16—19); — Wilhelm Mutig: Der kirchliche Parlamentarismus der Gegenwart, 1911; — W. Schubring: Kirchenpolitisches ABC, 1925². **Schian.**

Parusie.

1. Das Wort P., das im NT auch hin und wieder Anwesenheit (Gegenwart) oder Ankunft von Men-

schen (I Kor 16 17 II Kor 10 10 Phil 2 12 — II Kor 7 6 f Phil 1 26) bedeutet, hat im urchristlichen Schrifttum überwiegend technischen Sinn; es bezeichnet dann die messianische Ankunft (nicht: Wiederkunft) des erhöhten Herrn, der beim Weltende zur Auferweckung der Toten, zum Gericht und zur endgültigen Aufrichtung der Gottesherrschaft vom Himmel auf die Erde herabkommt (Mtth 24 3. 27. 37. 39 I Thess 2 19 3 13 4 15 5 23 II Thess 2 1. 8 I Kor 15 23 Jak 5 7 f II Petr 1 16 3 4. 12 I Joh 2 28). Der Begriff P. hat also eschatologischen Charakter (¶ Eschatologie: III, 1; ¶ Apokalyptik: III, 1) und besagt daher dasselbe wie der Ausdruck „Tag des Herrn"; dieser tritt (II Thess 2 2) für P. (2 1) ein; vgl. I Thess, 5 2 I Kor 1 8 Phil 1 6 II Petr 3 10 und sonst. Das Gleiche bedeutet die Wendung „Offenbarung des Herrn Jesus vom Himmel" II Thess 1 7; vgl. I Kor 1 7 I Petr 1 7. 13 4 13. Denselben eschatologischen Sinn hat ferner ἐπιφάνεια, das sich besonders in den Pastoralbriefen findet I Tim 6 14 II Tim 4 1. 8 Titus 2 13 (vgl. die Verbindung dieses Wortes mit P. in II Thess 2 8); dagegen steht II Tim 1 10 ἐπιφάνεια vom irdisch-geschichtlichen Erscheinen Jesu.

2. Da in der LXX das Wort P. im technischen Sinne nicht vorkommt, bereitet die Frage nach dem Ursprung des Begriffs einige Schwierigkeiten. Für die Beantwortung dieser Frage ist erstens maßgebend die Beobachtung, daß schon in den ältesten christlichen Schriften der Ausdruck als terminus technicus verwendet wird, mithin vorchristlich sein muß, sodann die Tatsache, daß das Wort P. stets in fester Verbindung mit einem ganz bestimmten eschatologischen Vorstellungskreis, der seinerseits in der jüdischen ¶ Apokalyptik (: II) seine Wurzel hat, erscheint. Von hier aus ist die Annahme wohlbegründet, daß auch der Begriff P. seine Entstehung dem Sprach- und Gedankengut der Apokalyptik verdankt. Auch finden sich wenigstens noch Spuren davon in den eschatologischen Texten des späten Judentums. Es sei besonders auf die Stelle in der Apok Baruch 30 1 hingewiesen: et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tunc omnes qui dormierunt in spe eius, resurgent, auch auf Assumptio Mosis 10 12: erunt enim a morte et receptione mea usque ad adventum illius tempora CCL quae fiunt. Ferner darf daran erinnert werden, daß der dem Ausdruck P. parallel laufende Terminus „Tag des Herrn" offenbar Uebertragung der at.lichen Wendung „Tag Jahves" (Amos 5 18) auf den Christus ist. Endlich bürgt auch eine Stelle wie II Thess 2 8 f, in der die P. des Antichrist in Gegensatz zur P. des Messias gesetzt wird, für die Herkunft unseres Begriffs aus der jüdischen Apokalyptik. Der Verwendung dieses Begriffs auf griechischem bzw. hellenistischem Gebiet und dem Verständnis von seiten solcher Hörer, die nicht mit der Sprache und den Gedanken der Apokalyptik vertraut waren, kam nun ein bestimmter Sprachgebrauch entgegen, der seit der Ptolemäerzeit sich in der hellenistisch-römischen Kulturwelt nachweisen läßt: das Wort P. galt hier als terminus technicus für den Besuch der Könige und Kaiser in der Provinz. U. Wilcken (Griechische Ostraka I, 1899, S. 274 ff) und Ad. Deißmann (Licht vom Osten, 1923 4, S. 314 ff) haben durch zahlreiche Belege diesen technischen Sinn des Wortes erhärtet. Wenn in diesen Zeugnissen das Wort P. uns zugleich in Verbindung mit dem Titel „Soter" (¶ Heiland) begegnet, der auf dem Missionsgebiet gewiß oft die Aufgabe und das Werk des „Messias" umschreiben und verdeutlichen mußte, und wenn weiter seit dem „Besuch" eines Kaisers zugleich der Beginn einer neuen Aera datiert wurde, dann erhalten wir einen lebendigen Eindruck davon, welche Bedeutung gerade dieser technische Gebrauch des Wortes P. für das älteste Christentum gewann, und welchen Dienst er der Missionspredigt leistete. Sie konnte, auf diesen Anschauungskreis sich stützend, selbst solche eschatologischen Gedankengänge, die zunächst fremdartig erscheinen mochten, plastisch zur Darstellung bringen. Unterstützt wurde diese Verwendung des Wortes P. noch dadurch, daß im Hellenismus P. zugleich auch einen festen sakralen Sinn hatte; wurde es doch vom Hervortreten des Gottes aus der Verborgenheit gebraucht, der mit seiner Gegenwart hilfreich eingreift (vgl. z. B. den Heilungsbericht von Epidaurus in Dittenberger, Sylloge 1920 3 III, 1169, Z. 34 f).

3. In der Hoffnung auf die P. des Herrn faßt sich für die ältesten Christen die gesamte eschatologische Erwartung zusammen. Die Lebendigkeit der urchristlichen Eschatologie beruht darauf, daß alles Hoffen sich auf eine Glaubensgröße richtet, die in einer Person, eben der Gestalt Jesu, gegeben ist. Und die eigentümliche Spannung, von der die älteste Eschatologie getragen ist, erklärt sich daraus, daß man in dem vom Himmel erwarteten Christus den Richter und Retter zugleich sieht. Beugung unter das Endgericht und zuversichtliche Hoffnung bestimmen die innere Haltung der Christen, auch ihr Wachen und Beten: Mrk 13 33 ff (¶ Eschatologie: III, 1. 3). In unmittelbarer Nähe sieht man den großen „Tag des Herrn", der das ¶ Gericht, die ¶ Auferstehung, das Ende dieses Aeons und die Aufrichtung der βασιλεία in Herrlichkeit bringen wird. Daß Jesus selbst seine P. noch innerhalb eines Menschenalters erwartete, zeigen Stellen wie Mrk 13 30 und Par. Mrk 9 1 Mtth 10 23; auch Paulus rechnet mit dem Eintreten der P. noch zu Lebzeiten I Thess 4 15. 17 I Kor 15 52 Phil 3 20 f. Der Schauplatz der P. ist die Erde: Christus kommt, eingeholt von seinen Gläubigen, vom Himmel auf die Erde herab; vgl. I Thess 4 16 f. Inwiefern das unerwartete Eintreten des Kommens Jesu nicht im Widerspruch steht zu den vorbereitenden Ereignissen, die z. B. in Mrk 13 und Par. II Thess 2 1 ff und Apok 5 ff aufgezählt werden, ist unter ¶ Eschatologie (: III, 3) näher ausgeführt. Beide Momente: unerwartet und doch vorbereitet! haben schon in der ältesten Eschatologie sich eng miteinander verschlungen. Die Zeit, in der die eschatologische Hochspannung zu erlahmen begann und die Christen über das Ausbleiben beunruhigt wurden, läßt sich nicht mehr genau festlegen. Der II. Petrusbrief (3 4 ff) läßt bereits etwas davon ahnen. Im Zusammenhang mit dem Ausbleiben der P. hat sich wohl die Unterscheidung zwischen einer „ersten" P., die in Jesu geschichtlichem Erscheinen auf Erden (vgl. II Tim 1 10) gesehen wurde, und zwischen seinem endgültigen Kommen herausgebildet; diese zweite P. erhält nunmehr den Sinn von „Wiederkunft", der ursprünglich dem Begriff fremd ist (s. oben). Bereits im Laufe des 2. Jhd.s nimmt diese Unterscheidung festere Formen an; vgl. z. B. Ignatius, ad Philad. 9 2 und Justin, Dialog 14 8 40 4 und 118 2.

RE 3 XXI, S. 256 ff; — P. Volz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903; — F. Tillmann: Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen (in: Biblische Studien XIV), 1909; — K. Deißner: Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912; — Cremer-Kögel:

Biblisch-theologisches Wörterbuch der nt.lichen Gräzität, 1915[10], S. 405 ff; — M. Dibelius: Handbuch zum NT XI, 1925[2], Exkurs zu I Thess 2[20]; — Preuschen-Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT.s, 1928[5], S. 1006 ff; — E. Peterson: Die Einholung des Kyrios (ZsystTh VII, 1930, S. 682 ff). Deißner.

Pascal, Blaise (1623—62) und Jacqueline (1625—61), entstammen einer angesehenen Familie der Auvergne. Während bei der Schwester Jacqueline die Begabung zur Dichtkunst und Religion frühreif hervortrat, widmete sich Bl. P. erst der Mathematik, dann der Physik und leistete auf diesen Gebieten vom 17.—25. Lebensjahre Hervorragendes und Originales. Er gehörte jenem Gelehrtenkreise an, der später als Académie des sciences vor allem die exakten Naturwissenschaften in Frankreich pflegte (¶ Akademie 2). Dieser intellektuellen Geisteskultur stand eine Gemütspflege zur Seite, die nicht nur durch die Frauenerziehung seiner älteren Schwester Gilberte und den Verkehr in den schöngeistigen Gesellschaftskreisen des Zeitalters Richelieus gepflegt wurde, sondern auch früh durch jansenistische Einflüsse (¶ Jansenismus) ein religiöses Gepräge erhielt. Daß seine Beziehung zu dieser kath. Frömmigkeitsbewegung eine so nahe wurde, dankt er weniger der kurzen Beziehung, die sein Vater zum Jansenismus hatte, mehr der Schwester Jacqueline, die, ihrer religiösen Anlage folgend, 1652 Novize in ¶ Port Royal wurde, am meisten aber der geistigen Lage der Zeit, die sein scharfes Denken irgendwie zu der Bewegung führen mußte, die allein um das Problem der Vereinigung von weltlicher und geistlicher Kultur im damaligen Frankreich rang. Die Anlage P.s war zu vielseitig, als daß die mathematischen Probleme ihn ausfüllen konnten; sein Denken ging auf den ganzen Menschen. Nach einer kurzen Periode äußerlichen gesellschaftlichen Lebens (1651 bis 1654), in der die stoisch-epikureische Mischphilosophie ¶ Montaignes und ihr schöngeistig-individualistischer Menschenbegriff sein Denken beherrschte, brachte ihm ein in mehrfachen religiösen Kämpfen vorbereitetes Gemütserlebnis Ruhe (Nov. 1654; vgl. darüber die berühmte Selbstaufzeichnung aus seiner Bekehrungsnacht). Das religiöse Genie wendet sich in die Einsamkeit, ja in begreiflichem Gegensatz zur vorhergehenden Periode auch in die Askese mit allen ihren Uebertreibungen und Unmenschlichkeiten bis zur gewollten Zerstörung von leiblicher und seelischer Gesundheit. P.s religiöse Leistungen entfalteten sich innerhalb des Jansenismus und wurden für diese Bewegung zu geistigen Gipfelpunkten. 1656 schrieb er die „Lettres écrites à un provincial par un de ses amis". Diese Streitbriefe, verfaßt zum Schutz Antoine ¶ Arnaulds vor den Jesuiten (¶ Jansenismus, 4), wurden selbst schärfste Angriffe auf die Jesuitenmoral, vor allem des ¶ Escobar y Mendoza. Unübertrefflich in der Handhabung der Sprache, unwiderleglich in der Ironie und Logik, sind sie zugleich getragen von einem sittlichen Ernst und einer Sicherheit sittlichen Urteils, die, wenn sie sich auch meist mit der Vernichtung der gegnerischen unsittlichen Grundsätze begnügten, doch die eigene, selbständige, sittliche Vernunft verraten. Mit diesen Briefen war die Verkettung von P.s Leben mit den Schicksalen des Jansenismus vollendet, die ihn in der Folge aufrieben. Nicht nur, daß die politischen Umstände ihn samt der ganzen Bewegung immer mehr ins Religiös-Ekstatische und Visionäre trieben; in der verzweifelten Lage drängte sich bei ihm das Krankhafte vor, und wie es die Vollendung seines großen apologetischen Werkes (Pensées) verhinderte, so zerstörte es auch den harmonischen Ausgleich dieses gewaltigen Geisteslebens. In einer grenzenlosen Barmherzigkeitsübung und einer katholisch-frommen Verinnerlichung wie die des ¶ Franz von Assisi endet P.s rasch durcheilte Laufbahn im 39. Lebensjahre. Seine Schwester Jacqueline, die als Nonne und Lehrerin in den trefflichen Mädchenschulen ¶ Port-Royals wirkte und den stärksten Einfluß auf den Bruder hatte, war ihm 1661 im Tode vorausgegangen.

P. bedeutet eine Wende in der Wissenschaft, Humanität und Kirchlichkeit Europas (¶ Französische Literaturgeschichte, 3c; ¶ Jansenismus, 1. 5). In P. wirkt der neuzeitliche wissenschaftliche Geist, der durch exaktes Denken die Welt erklären will und sich dabei der Mathematik und Mechanik als Untersuchungsmittel bedient, ohne vor irgendeiner Erscheinung der Außenwelt Halt zu machen. Gerät dieses wissenschaftliche Denken einerseits immer mit dem Wunderglauben der Kirche in Zwiespalt, so deckt es anderseits die Wurzel der Religion im Selbstbewußtsein des Menschen auf. Hier ist ein Ansatz, wo P. die Philosophie ¶ Descartes' bedeutsam in das ethisch-religiöse Gebiet weiterführt. Ihm ist nicht nur die logische Untersuchung des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern die psychologische Ergründung des Menschenwesens aus Ethik und Religion Aufgabe; nicht der Wissenschaftsinhalt, vielmehr die wissenschaftliche Tätigkeit, und der, der sie leistet, steht ihm im Mittelpunkt. Gerade darum muß die Psychologie des Selbstbewußtseins dem religiösen Lebenswert, dem Wunder der Gnade, Raum lassen. Die Vernunft allein erscheint als unfähig, das seelische Rätsel des Menschen zu lösen; vielmehr zwingt das psychologische Verständnis zum Zweifel an den Erkenntnisfähigkeiten und der Vollkraft der menschlichen Vernunft und zur Annahme und Behauptung von Kräften in Gemüt und Gefühl, aus denen sich die Erlösungsmöglichkeit der Menschen ergibt. Wendet P. so den neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff über die Philosophie streng cartesianischer Herkunft hinaus zur Religion, so nicht weniger auch den modernen Persönlichkeitsbegriff. Das Ziel aller Bildung ist auch P. die Persönlichkeit, die dem Reichtum individuellen Lebens vielseitigen und selbständigen Ausdruck gibt. Doch dieses Individualitätsbewußtsein überträgt er auf das religiöse Gebiet und macht es zum Prinzip des frommen Empfindens. Das augustinische „Gott und die Seele; die Seele und ihr Gott" (¶ Augustin), die Gedanken der mittelalterlichen ¶ Mystik (: V B) erhalten dadurch bei P. eine neuzeitlich-psychologische Stütze. Nicht metaphysische Spekulation, sondern das religiöse Gefühl in seinen Grunderscheinungen der Selbsthingabe und Abhängigkeit wird zur Wurzel einer eigenartigen Frömmigkeitsauffassung (¶ Jansenismus, 3). Der eigentümliche innerliche Seelenbesitz, der nur Gott erkennbar ist, wird für den höchsten Wert der Persönlichkeit erklärt. Mit diesen Gedanken ist der Gegensatz zur kath. Autoritätskirche und Erlösungsanstalt gegeben, mit der sich die behauptete Unmittelbarkeit des Seelenverkehrs mit Gott nicht verträgt. Nicht minder beschränkt erscheint aber die Bedeutung der Wissenschaft, die sich stets in Widersprüchen bewegt, während sich P.s individuelle Religiosität zu Gewißheiten aufschwingt. Diese reformatorischen Ansätze werden nun aber bei ihm gehemmt durch seinen schroffen Traditionsglauben, der ihn trotz allem nur innerhalb der kath. Kirche das Heil erhoffen läßt. Jeder Gedanke des Abfalls von der kath. Kirche liegt ihm völlig fern. Diese prak-

tische Lebenshaltung bedingt auch bedeutsame Wendungen in der Glaubensauffassung und Ethik P.s. Haben die modernen Geistesprinzipien seine Ethik bis nahe zur Behauptung freier Willenstätigkeit, bis zur ¶ Autonomie geführt, so hindert ihn sein Katholizismus an dieser Schlußfolgerung; er unterwirft sein sittliches Handeln, sein Gewissen der Kirche und dem Priester (¶ Jansenismus, 3). Ebensowenig gelingt es P., die tiefgründige Unterscheidung von Glauben und Wissen, die er aufgedeckt hatte, durchzuführen. Wenn er auch gerade durch diese religionsphilosophische Leistung die Glaubensentwicklung der Folgezeit, sogar protestantischerseits, wesentlich beeinflußt hat (z. B. ¶ Vinet, Gaston ¶ Frommel), so hat er selbst doch ein apologetisches Interesse, in dem die Hilfe des Wissens für den Glauben in traditionell kath. Weise festgehalten und das Wissen dem Glauben unterworfen wurde. Der ganze Plan einer Apologetik, deren Reste wir in den „Pensées" haben, wäre wohl durch diese kath. Verquickung von Glauben und Wissen stark beeinflußt worden. In ihrer jetzigen Form dagegen zeigen uns die „Pensées" glänzende Proben einer Ueberwindung und Erweiterung dieses kath. engen Religionsbegriffs neben einem treuen Traditionalismus, und diese Mischung haben die „Pensées" zu einem der wirksamsten Religionsdenkmäler des für Reform interessierten Katholizismus gemacht (¶ Apologetik: I, 4). Der ¶ Reformkatholizismus hat immer wieder P.s apologetische Versuche als Rüstkammer benutzt, um mit ihren Werkzeugen an einer friedlichen Vereinigung von Glauben und Wissen, von Kultur und Katholizismus zu arbeiten.

Werke P.s: B. P., Oeuvres. Publiés suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes par L. Brunschvicg et P. Boutroux, 3 Bde., 1908; gute Handausgaben der Pensées et Opuscules in ed. Hachette, der Pensées in ed. Nelson, beide nach dem Text von Brunschvicg. — Deutsche Ausgaben der „Briefe gegen die Jesuiten" und „Gedanken", 2 Bde., aber ohne Berücksichtigung der neueren Arbeit am Text und an der Disposition, bei Diederichs, Jena 1907 und 1905, der „Gedanken" nebst den Anmerkungen Voltaires auch in der Reclambibliothek; besser die deutsche Uebersetzung von M. Laros, 1913, die der Brunschvicg-Ordnung folgt. — Für die Literatur über P. vgl. Albert Maire: Bibliographie générale des oeuvres de B. P. I.: P. savant, 1925; II/III: P. pamphlétaire, 1925/26; IV: P. philosophe, 1926; V: Opuscules, lettres, biographie et iconographie, 1927; — RE³ XIV, 1904, S. 706 ff; — Karl Bornhausen: Die Ethik P.s, 1907 (S. 160 ff kritische Literaturübersicht); — F. Strowski: P. et son temps I: De Montaigne à P., 1907; II: L'histoire de P., 1907; III: Les Provinciales et les Pensées, 1908; — A. Vinet: Etudes sur P., 1904⁴; — Warmuth: Wissen und Glauben bei P., 1902; — Adolph Köster: Die Ethik P.s, 1907; — H. Petitot: P. Sa vie religieuse et son Apologie du Christianisme, 1911; — M. Laros: Das Gottesproblem bei P., 1918; — Karl Bornhausen: P., 1920; — H. Brémond: Histoire litteraire du sentiment religieux en France IV: L'école de Port-Royal, 1925, bes. S. 318 ff; — P. L. Landsberg: P.s Berufung, 1929; — E. Jovy: La vie inédite de P. par Dom Clémencet (in: Coll. Etudes Pascaliennes, 1929); — C. J. Webb: P.s Philosophy of Religion, 1929; — V. Cousin: Jacqueline P., 1845.

Bornhausen.

Paschalis (I), Gegenpapst 687, ¶ Sergius I.

I, Papst 24./25. Jan. 817 bis 11. Febr. (?) 824, Römer, vorher unter ¶ Leo III Leiter des Klosters und der Pilgerherberge St. Stephanus Maior bei St. Peter. Mit ihm schloß Kaiser Ludwig der Fromme das sogenannte Pactum Ludovicianum (¶ Papsttum: I, 4 b), das die kaiserlichen Rechte gegenüber dem Kirchenstaat und der ¶ Papstwahl weitgehend preisgab (Echtheit noch umstritten). Einen Aufenthalt Kaiser Lothars I in Italien benutzte P., um ihn, in ähnlicher Weise wie das durch ¶ Stephan IV bei Ludwig dem Frommen geschehen war, noch einmal zu krönen (Ostern 823), offenbar in der Absicht, auf diese Weise das päpstliche Krönungsrecht sicherzustellen (¶ Papsttum: I, 4 b). Als 823 einige fränkisch gesinnte Große im Lateran ermordet worden waren, reinigte sich P., ähnlich wie früher ¶ Leo III, durch einen Eid von dem Verdacht der Mitschuld und vermied auf diese Weise ein kaiserliches Gericht. Seinerseits begann er in Angelegenheiten der fränkischen Kirche einzugreifen und nahm die Leitung der nordischen Mission in die Hand, indem er ¶ Ebo von Reims zum päpstlichen Legaten ernannte. Gilt als heilig (14. Mai).

RE³ XIV, S. 716 f; — v. Schubert: Frühmittelalter, S. 397 f; — Text des Paktums bei: Mirbt⁴, S. 121 f; — H. Thomas: Z Savigny RG 42, 1921, Kan. Abt. 11, S. 124 ff; — E. Stengel: HZ 134, 1926, S. 216 ff.

II, Papst 14. Aug. 1099 bis 21. Jan. 1118, vorher Rainerius, aus Galliata im Ravennatischen, Mönch, von ¶ Gregor VII zum Presbyter an St. Clemente in Rom geweiht. Führte den Kampf des Reformpapsttums (¶ Papsttum: I, 5 b) gegen ¶ Heinrich IV und seine Gegenpäpste (¶ Wibert, ¶ Theoderich, ¶ Albert und ¶ Silvester IV) fort und begünstigte die Erhebung Heinrichs V gegen seinen Vater. Besonders denkwürdig ist sein Pontifikat durch den Versuch, den Investiturstreit durch das Mittel einer reinlichen Scheidung zwischen der geistlichen und der weltlichen Machtsphäre zu beenden: das deutsche Königtum sollte auf die Investitur verzichten, die deutsche Kirche aber dafür dem Reiche die ¶ Regalien zurückgeben und sich für ihren Unterhalt künftig auf Zehnten und private Schenkungen beschränken. Da dieser Lösungsversuch sich jedoch als undurchführbar erwies, nahm Heinrich V Papst und Kardinäle gefangen und zwang P., ihm im Vertrage von Ponte Mammolo (1111) die unbeschränkte Investitur zuzugestehen. Freilich mußte P. unter dem Druck der gregorianisch gesinnten Kreise (¶ Calixt II) dies „Pravileg" sehr bald wieder für nichtig erklären, was einen erneuten Ausbruch des Kampfes herbeiführte.

RE³ XIV, S. 717 ff; XXIV, S. 308; — Mon. Germ. Constitutiones I, 1893, S. 134 ff; — Liber pontificalis prout exstat in codice Dertusensi, hrsg. von J. M. March, Barcelona 1925, S. 132 ff; — B. Monod: Essai sur les rapports de P. II avec Philippe I, 1907.

(III), Gegenpapst 22. April 1164 bis 20. Sept. 1168, vorher Guido von Crema, 1162 von ¶ Viktor (IV) zum Kardinal erhoben. Nach dem Tode Viktors führte Rainald von ¶ Dassel seine Wahl zum Gegenpapst herbei, die dann von ¶ Friedrich Barbarossa anerkannt wurde. Mit P.s Zustimmung vollzog Friedrich am 8. Jan. 1166 die Heiligsprechung ¶ Karls d. Gr.

RE³ XIV, S. 724 f.

Baethgen.

Paschasius Radbertus († nach 856), Mönch und Abt (nach 842 bis vor 853) des Klosters Corbie in der Pikardie, der gelehrteste fränkische Theologe des 9. Jhd.s. Er ist besonders bekannt durch seine 831—833 geschriebene, Karl dem Kahlen übersandte Schrift de corpore et sanguine Christi, die erste zusammenfassende Abhandlung über das Abendmahl, in der er die augustinische Anschauung mit der volkstümlichen Würdigung verband und so den Grund zu der zur Transsubstantiation führenden Entwicklung legte (Erster Abendmahlsstreit). Der volkstümlichen Anschauung schloß er sich auch an in seiner Schrift de partu virginis. — ¶ Abendmahl: II, 3 b.

MSL 120; — Briefe: MG Epistolae VI, 1, 1902, S. 132 ff;

Gedichte in MG Poetae III, S. 38 ff. 746 f. — Vgl. RE³ XVI, S. 394 ff; XXIV, S. 380; — Hauck II³·⁴, 1912, S. 683 f; — Manitius I, 1911, S. 401 ff. — Vgl. auch die Lehrbücher der Dogmengeschichte von Ad. v. Harnack, Fr. Loofs, R. Seeberg, Fr. Wiegand. **G. Ficker.**

Paschek, Aloys, altkatholischer Theologe, * 1869 zu Steken (Südböhmen), wurde während seines theologischen Studiums Novize im Zisterzienserkloster Rein, 1894 zum Priester geweiht, schloß sich 1897 den Altkatholiken an, war in der Folgezeit ein Jahr Kooperator in Warnsdorf, 1898—1918 Pfarrer zu Schönlinde, 1918—22 zu Passau, dann zu Warnsdorf, wo er im gleichen Jahre als Nachfolger von ¶ Czech Bistumsverweser und dann Bischof des altkath. Bistums der Tschechoslowakei wurde und als solcher von der Regierung in Prag bestätigt ward (¶ Altkatholiken). **Moog.**

Pascher, Joseph, kath. Theologe, * 1893 zu Härtlingen, Kr. Westerburg (Nassau), nach seiner Priesterweihe (1916) in der Hilfsseelsorge, seit 1920 im höheren Schuldienst tätig, 1929 Privatdozent für Apologetik zu Würzburg.

Vf. u. a.: Viktor Joseph Dewora als Pädagoge, Diss. Frankfurt 1921; Das Erwachen der kath. Kirche zu Anfang des 19. Jhd.s, 1926; Die plastische Kraft im rel. Gestaltungsvorgang nach Joseph v. Görres, 1928; Der Seelenbegriff im Animismus E. B. Tylors, 1929. **Klaskamy.**

Pasquino, volkstümlicher Name einer 1501 vor dem Palazzo Orsini in Rom aufgestellten antiken Marmorstatue, die mehrmals im Jahre maskiert und mit Spottversen (Pasquillen), auch auf Papst und Kardinäle, beklebt wurde. Auch an einer anderen antiken Marmorstatue Marforio wurden solche Verse befestigt. In Form eines Gespräches zwischen beiden verfaßte Celio Secondo Curione, der 1542 um seines evg. Glaubens willen aus Italien (zuletzt Lucca) nach Lausanne fliehen mußte, eine bissige antihierarchische Flugschrift Pasquillus ecstaticus (Basel um 1544, wieder abgedruckt mit anderen Satiren in der Sammlung Pasquillorum tomi duo, Eleutheropoli = Basel 1544). Aber auch in mehreren früheren reformatorischen Flugschriften spielt P. eine Rolle.

Domenico Gnoli: Storia si P. (Nuova Antologia di Science, Lettere ed Arti, Terza Serie, vol. XXV); — O. Clemen: Beiträge zur Reformationsgeschichte I, 1900, S. 1 ff;— RE³ IV, S. 355. **O. Clemen.**

Pas(s)agier, Passaginer. Der Name ist nicht herzuleiten von πᾶς ἅγιος (Ducange), sondern hängt mit ihrer Wanderpredigt zusammen; darum sind sie eher als ¶ Waldenser, denn als ¶ Katharer aufzufassen (Molinier). Zuerst erwähnt in der päpstlichen Gesetzgebung gegen die Häretiker (Lucius III, Verona 1184), dann in der kaiserlichen, werden sie das 13. Jhd. hindurch genannt, ohne daß wir angeben könnten, ob sie als judaisierende und ebionitische Sekte (¶ Judenchristentum) betrachtet werden müssen, und ob wir es überhaupt mit einer geschlossenen Sekte zu tun haben.

RE³ XIV, S. 705 f; — Ducange: Glossarium s. v.; — Bonacursus: Manifestatio haeresis Catharorum (MSL 204, S. 175); — C. Schmidt: Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois II, 1849, S. 294 f; — Chr. U. Hahn: Geschichte der Ketzer im Mittelalter III, 1850, S. 1 ff; — J. von Döllinger: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, 1890, S. 327. 375; — Ch. Molinier: Les Passagiens. Etude sur une secte contemporaire des Cathares et des Vaudois (Memoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-lettres de Toulouse, 8. série T. 10, 1888, S. 428 ff). **G. Ficker.**

Passaglia, Carlo (1812—87), italienischer Priester, * in der Nähe von Lucca, 1844—59 Professor am Collegium Romanum, der eifrigste Verteidiger des Dogmas von der ¶ Unbefleckten Empfängnis, trat 1859 wegen seiner liberalen politischen Stellung aus dem Jesuitenorden aus und mußte 1861 wegen seiner anonymen Flugschrift Pro causa italica ad episcopos catholicos, in der er ¶ Pius IX zum Verzicht auf die weltliche Herrschaft aufforderte, nach Turin fliehen, wo er, von der Regierung zum Professor der Moralphilosophie an die Universität berufen, den Kampf gegen den weltlichen Kirchenstaat fortsetzte. 1882 söhnte er sich mit der Kirche aus.

Vf. u. a.: De ecclesia Christi, 3 Bde., 1853; De immaculata Deiparae virginis conceptu, 3 Bde., 1837; Obligo del Vescovo di Roma e Pontefice Massimo di resiedere in Roma, 1861; Della scomunica, 1861; La questione dell' indipendenza ed unità d'Italia dinanzi al clero, 1861; La vita di Gesú scritta da Renan discussa e refutata, 2 Bde., 1863; La causa del cardinale Girolamo d'Andrea, 1867. — Ueber P. vgl. F. Nielsen: Geschichte des Papsttums im 19. Jhd. II, 1880, S. 447 ff. **Schubert.**

Passau, Bistum, durch die kirchliche Organisation des Wynfrith-¶ Bonifatius geschaffen (¶ Bayern, Stamm). Die offizielle Bischofsliste beginnt mit Vivilo 733/45. Von P. aus wurde dann auch die Missionierung der Ostmark (Bischof Hermanrich 866/74 machte eine Missionsreise zu den Bulgaren; Bischof Wiching war vordem Bischof von Neutra und in Mähren tätig) wie auch Ungarns (besonders durch den Bischof ¶ Pilgrim) zielbewußt durchgeführt. Das Bistum reichte damals bis zur Raab und Enns. Pilgrim versuchte vergeblich für den bischöflichen Stuhl sogar die erzbischöfliche Würde zu gewinnen, freilich nur mit Hilfe von Fälschungen, die auch dem Stuhle von Lorch, dem Vorgänger von P., diese Würde schon zuerkennen wollten. Bischof Ulrich, Graf von Andechs (1215/21), war auch Reichsfürst. Auch späterhin sind die Bischöfe Fürstbischöfe. Die österreichischen Gebiete wurden später durch die Errichtung des Bistums ¶ Wien (1468), von St. ¶ Pölten und ¶ Linz (1783) und schließlich durch das bayerische Konkordat von 1817 (¶ Bayern: I, 3 a) abgetrennt. Die Säkularisation von 1803 hob zahlreiche Klöster auf. Das Bistum zählt heute 377 697 Katholiken, rund 2000 Akatholiken, 259 Pfarreien, 556 Welt- und 100 Ordenspriester und viele schwesterliche Niederlassungen. In P. besteht eine philosophisch-theologische Hochschule (¶ Bayerische philos.-theol. Hochschulen).

RE³ XIV, S. 757 f; XXIV, S. 309; — J. B. Aufhauser: Bayerische Missionsarbeit im Osten während des 9. Jhd.s (in Festgabe für Alois Knöpfler, 1915, S. 1 ff); — KHL II, Sp. 1349 ff; — Rottmayer: Statistische Beschreibung des Bistums P., 1867; — Ludw. Heinr. Krick: Das ehemalige Domstift P. und die ehemaligen Kollegiatstifte des Bistums P., 1922; — Schöller: Die Bischöfe von P., 1844; — Schrödl: Passavia sacra, 1879; — Schematismus der Geistlichkeit des Bistums P. für das Jahr 1929; — K. A. Geiger: Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den kath. Klerus deutscher Zunge 52, 1930. **Aufhauser.**

Passion. Die Verlesung der Passionsgeschichte nach den vier Evangelisten ist schon im frühen Mittelalter am Palmsonntag und am Dienstag, Mittwoch und Freitag der Karwoche (¶ Ostern) verbürgt. Die Lesung lag ursprünglich in der Hand eines einzigen Geistlichen; die feierliche Rezitation vollzog sich so, daß die in einer gewissen Tonhöhe verlaufende Stimme nur an den Interpunktionsstellen melodische Beugungen erfuhr, die wir als Kirchenakzente kennen. Bald wurde aber der Vortrag nach dem Vorbilde der älteren Osterspiele (¶ Passionsspiele) dramatisch ausgestaltet, indem entsprechend den vorkommenden handelnden

Personen — dem Evangelisten, Christus und dritten Personen bzw. der turba — verschiedene Stimmlagen (toni currentes oder tubae) angenommen wurden, auf die dann die Kirchenakzente Anwendung fanden. Auch jetzt lag die Ausführung noch in der Hand eines Priesters, bis dann die dramatische Ausgestaltung weiter fortschritt und sicher schon seit dem 12. Jhd., möglicherweise aber auch schon früher ein sacerdos die Rolle Christi, ein diaconus die Rolle des Evangelisten und ein subdiaconus die Rolle Dritter übernahm oder sich auch gelegentlich alle drei zur turba zusammenschlossen.

Es war nur natürlich, daß die Mehrstimmigkeit, die alle kirchlichen Formen zu erfassen suchte (¶ Musik: III A, 3), sich auch dieser Form bemächtigte. Grundtypus der lateinischen mehrstimmigen P. war lange die vierstimmige P. Jakob Obrechts († 1505), in der das kirchliche Rezitativ als gegebene Melodie (Tenor) bald dieser, bald jener Stimme anvertraut war. Aehnlich gestaltet war auch die P. des Galliculus. Einen in der Art der Behandlung von Obrecht abhängigen deutschen P.stypus stellen die P.en von Joachim a Burck († 1610), der sich direkt auf Obrecht bezieht, von Steurlin, Machold, Lechner, Demantius († 1643) u. a. dar. Hier sind zwar alle Personen mehrstimmig behandelt; aber der Stimmzahl nach gegeneinander differenziert. Einzelpersonen werden von der turba an Stimmenzahl überragt. Auch lateinische P.en dieser Art kommen vor; erinnert sei nur an Werke von Claude de Sermisy, Orlando di ¶ Lasso († 1594), Luis de Victoria († etwa 1613) u. a. m. Für Christus und den Evangelisten wird meist am P.ston festgehalten, weniger für die übrigen Personen. Ganz anders geartet ist der deutsche P.stypus von Johann ¶ Walther, dem musikalischen Berater Luthers. Sämtliche Einzelpersonen singen einstimmig choraliter, sämtliche Personengruppen mehrstimmig. Die P.smelodie gibt den Tenor fauxbourdonartiger Sätze ab. In dieser Richtung sehen wir Antonius Scandellus († 1580), Jakob Meiland, Melchior ¶ Vulpius († 1615), Thomas Mancinus tätig. Bedeutendstes leistete Heinrich ¶ Schütz († 1672) mit seinen vier P.en. — War schon in frühen Osterfeiern das geistliche deutsche Lied eingefügt, so spielt es seit dem Ende des 16. Jhd.s auch in der P. eine Rolle. An den verschiedensten Stellen werden Choräle des Volkes eingefügt; erwähnt seien nur P.en von Welack, Vulpius und Heinrich Grimm. Mit dem monodischen Stil dringt der Sologesang auch in die P. ein: es entwickelt sich der oratorische Typus. Lyrische Halte, ähnlich dem Liede des Volkes, werden eingeschoben, die bald die Form von Arien, bald von Chorgesängen haben. Das begleitete Rezitativ tritt auf, die madrigalistische Form gewinnt Platz, die da capo-Arie hält ihren Einzug. Die P. des Strutius (etwa 1650) macht den Anfang. Werke von Sebastiani († 1683) und Theile († 1724) folgen, die P.en von J. S. ¶ Bach stellen den Höhepunkt dar; die bei Sebastiani mit Violinen begleiteten Rezitative Christi werden für Bach vorbildlich. Das Instrumentenspiel gewinnt überhaupt breiten Raum.

Durch das Einfügen von Chorälen und Madrigalen wurde der Zerfall der P. besiegelt. Einzelne Passionen weisen mehr als 30 Choraleinlagen auf, wie die Freislichs vom Jahre 1720.

Neben der P. blüht die P.skantate und das P.soratorium. Derartige Kantaten, die nur aus Rezitativen, Arien und Chören bestehen, und denen die Rolle des Evangelisten naturgemäß fehlt, liegen vor von Reinhold, ¶ Telemann, J. S. ¶ Bach, Tag u. a. Das Madrigal spielt hier eine große Rolle. Hunold, Brockes gewinnen als Textdichter Bedeutung; die Texte werden immer opernhafter gestaltet, das Bibelwort tritt zurück. Besonders beliebt war Ramlers „Tod Jesu“ in der Vertonung von Karl Heinrich Graun, der erst durch die Wiederbelebung von Bachs Matthäuspassion durch Zelter und ¶ Mendelssohn in den Hintergrund getreten ist.

Schließlich sei auch noch des P.sliedes gedacht. Besonders beliebt war Sebald Heydens „O Mensch, bewein' dein' Sünden groß“. Auch Stockmanns „Jesu Leiden, Pein und Tod“ sei daneben erwähnt.

Otto Kade: Ueber P.skompositionen, 1893; — Hermann Kretzschmar: Führer durch den Konzertsaal II, 1⁴: Kirchliche Werke. Passionen usw., 1916; — Friedrich Spitta: Die P.en nach den vier Evangelisten von Heinrich Schütz, 1886; — Derſ.: Die P.en von Schütz und ihre Wiederbelebung (Jahrbuch Peters 1906); — Walter Lott: Zur Geschichte der P.skomposition von 1650—1800 (Archiv für Musikwissenschaft III, 1921, Heft 3); — Derſ.: Zur Geschichte der P.smusiken auf Danziger Boden (ebda VII, 1925, Heft 2).

Johannes Wolf.

Passional ist die Bezeichnung einer mittelhochdeutschen Dichtung aus der Zeit um 1300. In rund 100 000 Versen hat ein unbekannter Verfasser, wahrscheinlich ein Priester, der der Deutschordens-Dichtung nahestand (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2 d, Sp. 1861), den ganzen Legendenschatz des Mittelalters (zum Teil im Anschluß an die ¶ Legenda aurea) poetisch bearbeitet. Inhaltlich zerfällt das Werk in drei Abschnitte: 1. Leben Jesu und der Jungfrau Maria; 2. Leben der Apostel und Evangelisten (anhangsweise sind noch der Erzengel Michael, Johannes der Täufer und Maria Magdalena behandelt); 3. Legenden der Heiligen nach der Ordnung des Kirchenjahres. Die Darstellung hat etwas Handwerksmäßiges an sich; doch ist sie ausgezeichnet durch feine Empfindung und gute Anschaulichkeit.

Ausgaben: Teil 1 und 2 von K. A. Hahn, 1845 (die Marienlegenden auch gesondert von Fr. Pfeiffer, 1863²); Teil 3 von F. K. Köpke, 1852. — Vgl. GG I, 1884², S. 261 f.

Rühle.

Passionisten oder Unbeschuhte Passionsbrüder, 1725 vom hl. Paul vom Kreuz (eigentlich Franz Danei, 1694—1775) zur Ausübung innerer und äußerer Mission gegründet, mit der den drei Ordensgelübden hinzugefügten Pflicht der Passionsbetrachtung und Förderung der Passionsandacht. Paul vom Kreuz lebte als Einsiedler auf dem Monte Argentaro in Piemont, erhielt 1725 die päpstliche Erlaubnis, die Jünger, die sich um ihn dort gesammelt hatten, als Novizen anzunehmen, wurde 1727 Priester und gründete 1737 dort das erste Kloster der P.; 1741, 1769 und 1785 wurden seine Satzungen päpstlich approbiert. Seit 1773 ist das Hauptkloster S. Giovanni e Paolo in Rom (Monte Celio). Die Missionstätigkeit der P. begann 1781 in Bulgarien und in der Walachei, 1843 in Brasilien und Australien; sie verbreiteten sich später auch in England und Irland, Nordamerika, Mexiko und Argentinien; heute außerdem noch in Belgien, Frankreich und Spanien tätig, in insgesamt über 100 Klöstern mit über 2200 Mitgliedern. Schwarze Ordenstracht mit Passionsbild auf linker Brustseite. Berühmte Ordensmitglieder: Bischof Strambi († 1824), der englische Konvertit Georg Spencer († 1864), P. Ignatius vom hl. Paul, Laienbruder Gabriel Possenti. — Der weibliche Zweig der Passionistinnen wurde vom hl. Paul vom Kreuz 1771 zu Corneti gegründet und 1819 von der Gräfin Magdalena Caponi erneuert. Sie haben heute zwei Klöster in Italien (Florenz) und eins in

Belgien, zusammen etwa 80 Schwestern. Während sie sich unter strenger Klausur nur dem beschaulichen Leben widmen, stehen die Tertiarinnen, genannt Schwestern vom hl. Paul vom Kreuz, in der Mädchenerziehung (drei Häuser in Italien; in England erfolgte in Manchester 1850 durch den Passionisten Gaudentius eine Schwesterngründung).

RE³ XIV, S. 758 f; — Vinzenz Strambi: Leben des hl. P. vom Kreuz, Rom 1786; deutsch von Oischinger, 1846; — Heimbucher III², S. 309 ff; — Christ. Mitterrutzner: Der hl. P. vom Kreuz, 1860; — R. Ward: The Life of Venerable Gabriel, Dublin 1904. **Sauren.**

Passionsspiele.

1. Das P. hat sich an das Osterspiel angesetzt. Dieses ist aus der Osterliturgie hervorgegangen (¶ Mysterienspiele, 1), genauer aus dem Tropus des österlichen Frühgottesdienstes, der Matutin nach dem dritten Responsorium: Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae? — Jesum Nazarenum crucifixum, o Coelicolae. — Non est hic; surrexit, sicut praedixerat. Ite, nuntiate, quia surrexit de sepulchro. Die ersten Anfänge kennen wir nicht; jener Tropus ist in einem St. Galler Troparium um 900 bezeugt. Durch drei Stufen hindurch entwickelt sich, bereichert aus Rituale und Hymnus, das liturgische (lateinische) Osterspiel, das sich zum Teil bis ins 18. Jhd. erhalten hat. Nachzuweisen ist es außer in Deutschland noch in Frankreich, Italien, Holland und England, in seinen übereinstimmenden Bestandteilen auf dem gemeinsamen abendländischen Ritus beruhend, auf der dritten Stufe auseinandergehend. Ursprünglich kultisches Singspiel, beschränkt es die Handlung auf das Notwendigste; mit der Verkleidung, die die Frauenrollen nahe legten, drang aber das Schauspielerische ein. An Szenen kamen bis zum 12./13. Jhd. hinzu der Wettlauf der Jünger zum Grabe (Joh 20 3 ff), die Begegnung Christi, der nun selbst auftritt, mit Maria Magdalena und der Salbenkrämer, der schließlich (Alsfeld) zum marktschreierischen Doktor wird. Eine dramatische Anregung ging auch seit dem 10. Jhd. von dem Brauche mancher englischen und deutschen Klöster aus, nach dem Karfreitagsgottesdienst das Kreuz verhüllt in dem Hl. Grabe neben dem Altar beizusetzen. In der Nacht vor Ostern wurde es erhoben, und während des folgenden Gottesdienstes ließ sich der Darsteller des Engels am Grabe nieder, die Darsteller der drei Marien kamen wie suchend dahin und nun fand zwischen beiden Teilen jener Wechselgesang statt.

Während die dramatische Darstellung in den Weihnachtsgottesdienst bald einzog (¶ Weihnachtsspiele) und sich auch anderer Feste bemächtigte — in zwei Troparien des 11. Jhd.s ist der Uebergang vollzogen —, wurde sie von der Karfreitagsliturgie länger ferngehalten. Doch zeigen seit dem 12. Jhd. die Osterspiele die Neigung, die Vorgeschichte einzubeziehen. In einem Spiel aus Tours verhandeln die Juden mit Pilatus wegen der Grabeswache. Das Benediktbeurer Spiel (13. Jhd.), auf deutschem Boden das erste, in dem die Volkssprache zugelassen ist, hat in gedrängter Zusammenfassung die Passionsgeschichte aufgenommen. Der Drang zum größeren Weltbild, zum umfassenden Schauplatz muß in den Dramen der Zeit auch sonst hervorgetreten sein, wenn wir auch nur ein einziges, allerdings bedeutendes Beispiel kennen (Spiel vom Antichrist). Nicht erst mit dem Vordringen der Volkssprache wurde die bloße Zusammenstellung des Dialogs aus biblischen und liturgischen Sätzen überwunden; schon der lateinische Text erhält nicht mehr nur Zusätze zum Ritual, sondern wird überhaupt selbständiger, und die Sprache erhebt sich vereinzelt zu dichterischer Freiheit. Das Versmaß bewegt sich zeitweise in Hexametern; doch siegt bald die lateinische Reimpoesie. Seit dem 12. Jhd. bemerkt man im geistlichen Drama die ersten Spuren der Volkssprache, der in der zweiten Hälfte des Mittelalters der Sieg zufallen sollte.

2. Im 13. Jhd., trotzdem mit dem ausführlich geschilderten Weltleben der Maria Magdalena ein fremdes Element in das P. kommt, schlägt doch im ganzen der ursprünglich liturgische Charakter der Aufführung noch durch, schon in dem vorherrschenden Latein, dann aber auch in dem mehr oratorienhaften als dramatischen Charakter; alle Stücke werden gesungen (¶ Passion). Dennoch wird im Laufe dieses Jhd.s das geistliche Schauspiel mit innerer Notwendigkeit aus der Kirche hinausgedrängt (vgl. ¶ Mysterienspiele, 2). Indessen bleiben selbst im 14. Jhd., obwohl die Volkssprache nun herrscht und die freie Erfindung und Ausführung von Szenen unter dem Einfluß der weltlichen Volksdichtung Platz greift, die erhabenen Gestalten noch in einer gewissen Ferne, so daß der Zuschauer die kirchliche und erbauliche Bestimmung des Spiels nicht aus den Augen verliert. Mit dem 15. Jhd. aber wird das P. volksmäßig; es paßt sich dem Geschmack des Kleinbürgers und Bauern immer stärker an und geht in die Breite; Nebenszenen mit weltlichen Schaustellungen dehnen sich unverhältnismäßig aus. Und wenn auch die Gesamtleitung und die Hauptrollen in den Händen der Geistlichen verbleiben, nimmt der Einfluß der Spielleute und Vaganten doch ungebührlich zu. Das Latein verschwindet auch jetzt noch nicht völlig; liturgische Stücke werden noch gesungen und hernach in deutschen Versen wiedergegeben. Ja selbst in dieser Gestalt hat das P. sakramentale Bedeutung: es wird zu Sühne und Abwehr gelobt; und seit dem 13. Jhd. hat das geistliche Drama im Fronleichnamsspiel sogar eine neue Verbindung mit dem Kultus geschlossen. Aber der Gesamtton ist gesunken, und dies wird bei den Aufführungen durch Mimik und Improvisation noch empfindlicher geworden sein. Zu einem billigen Urteil ist aber zu bedenken, daß sich auf dem dramatischen Gebiet derselbe Realismus zeigt, der auch in der bildenden Kunst die Heiligengestalten aus der jenseitigen Entrückung den Erscheinungen der bürgerlichen Welt eingliedert, ferner daß die objektive Erhabenheit des Heiligen den Menschen dieser Zeit auch durch die Drastik jener Vorführungen nicht ernstlich erschüttert werden konnte. Immerhin beweisen die lehrhaft einführenden oder abschließenden Reden des Prälokutors oder Proklamators, der zum Stillschweigen und ernstem Bedenken des Geschauten auffordert — als solcher tritt u. a. der Kirchenvater Augustinus auf —, daß man sich der vorhandenen Gefahren bewußt war. Jedoch können die Zuschauer nach einer Vorführung, bei der auch Apostel zur Ergötzung beitragen müssen, alsbald zum christlichen Gesang oder zum Gottesdienst in der Kirche übergehen.

Die Szenen- und Rollenverteilung wird allmählich in den verschiedenen Ländern im wesentlichen übereinstimmend festgelegt; die Haupteinteilung geschieht aber nicht nach Akten, sondern nach Tagwerken. Bei einzelnen Gruppen wie der Frankfurter und Friedberger Dirigierrolle und dem Alsfelder P. oder den Tiroler P.n ist die Verwandtschaft untereinander offenkundig; im allgemeinen beruhen die zahllosen Uebereinstimmungen in Motiven und in der Ausführung nicht auf unmittelbarer Beeinflussung, sondern auf der gemeinsamen geistigen Grundlage. Der Stoff

der P. umfaßt mit der Zeit die gesamte christliche Heilsgeschichte von Adam und Eva bis zum Jüngsten Gericht. Das AT kann durch Präfigurationen, Vorbilder auf nt.liche Personen und Vorgänge (z. B. Heidelberg) einbezogen werden, oder das Prophetenspiel, in dem die Propheten mit ihren messianischen Weissagungen auftreten, bildet den Angelpunkt zwischen AT und NT. Einen ähnlichen Dienst leistet das Streitgespräch zwischen Kirche und Synagoge. Wenn sich das P. auf die Geschichte Christi und seines Vorläufers beschränkt, wird das Heilswirken des Herrn auf Erden in wenigen Zügen vergegenwärtigt und wird durch den Widerspruch, den es bei den Juden findet, der tragische Ausgang vorbereitet. Um so ausführlicher kommt die Leidensgeschichte zur Darstellung, die zugleich Gelegenheit gibt, die Juden in üblem Licht zu zeigen. Ihr folgt das Osterspiel, unter Umständen auch noch die Darstellung der Himmelfahrt. Muß schon der hl. Stoff noch abgesehen von den naiven Anachronismen sich eine Verbürgerlichung und Verweltlichung gefallen lassen, geht es dabei meist weniger um die Schürzung eines Knotens als um eine ins Einzelne gehende Sichtbarmachung der Vorgänge, reicht außer in gewissen lyrischen Partien die poetische Empfindung oft nicht tief, nimmt das burleske Element der Spielmanns- und Vaganteneinflüsse immer mehr zu, so bleibt doch auch in diesen Vorführungen die innere Größe des Urbildes unzerstörbar. In Gemessenheit bleibt meist die Mitwirkung Gott-Vaters auf seinem Thron; der Christusdarsteller, die „dominica persona", wird dagegen in gewissen Leidensszenen stark in Mitleidenschaft gezogen. Mit der Grausamkeit des mittelalterlichen Strafvollzugs wird er ans Kreuz geschlagen. Die Kosten der Unterhaltung tragen besonders die Juden mit ihrem hebräischen Kauderwelsch, etwa auch die Grabeswächter, „Ritter", die den Juden um Sold dienen und in ihrer Prahlerei und Händelsucht karikiert werden, der Salbenkrämer mit Frau und Knecht und nicht zuletzt die Teufel, die die Begleitung der noch unbekehrten Maria Magdalena bilden, die in höllischer Ratsversammlung die Passion Christi überhaupt ins Werk setzen, Herodes und die Seinen in die Verdammnis abführen und die Hölle, die durch die noch an das Monumentale erinnernde Erlösung der Altväter entleert worden ist, durch Herbeischaffung verlorener Sünder wieder füllen, wobei Anlaß ist, die Sünden der einzelnen Stände durchzuhecheln und das Schaurige mit dem Komischen zu verbinden.

Die Szenerie hat man sich nach einigen überkommenen Plänen und sonstigen Nachrichten als ein ausgedehntes Holzgerüst unter freiem Himmel vorzustellen, innerhalb dessen die Orte der Handlung, Jerusalem, die Paläste des Pilatus und Herodes, die Synagoge, das Haus Simons des Aussätzigen u. a. skizzenhaft angedeutet werden. Wie einfach der Höllenabgrund veranschaulicht werden konnte, zeigt Dürers letztes Blatt der Apokalypse, die Fesselung Satans durch Michael. Doch kommen, besonders in Frankreich, auch prunkhafte Anstalten vor. Mit Raum und Zeit wird frei geschaltet. Die Mitspieler ziehen zu Anfang feierlich ein, sie setzen sich auf ihre Plätze und gelten bis zu ihrem Auftreten als abwesend. Eine besondere Frage betrifft das Verhältnis des geistlichen Schauspiels zur bildenden Kunst. Unhaltbar ist die Ansicht, daß die ¶ Mysterienspiele eine Hauptquelle der bildenden Kunst gewesen seien. Man vergleiche die von Giotto und den Sienesen (¶ Malerei: I, 4 d), also zu einer Zeit geschaffenen Szenen, zu der in Italien der Einfluß der Mysterienspiele ausgeschlossen ist. Es handelt sich um gleichlaufende Strömungen und um Wechselbeziehungen in Leben, Dichtung und Kunst. In Deutschland ist z. B. das Bildwerk der ¶ Pieta um 1300 entstanden; in die Schauspieltexte ist die Szene erst nach 1450 übergegangen.

3. Mit der Reformationszeit ist die Blütezeit des geistlichen Schauspiels außer in Spanien (Calderon) erloschen; auch in den katholisch gebliebenen Ländern zieht es sich auf das Dorf zurück und verkümmert unter der Ungunst der veränderten Zeit. Doch haben sich an einigen Orten diese Spiele in unsere Tage hinübergerettet, so das Oberammergauer von 1662, das auf Augsburger Vorlagen beruht, 1750 im Geist des Barocks umgearbeitet worden ist, sowie das Ertler und das Brixlegger Spiel — beide ein Ableger der älteren Tiroler Spiele.

RE³ XVIII, S. 637 ff; — RGG¹ IV, Sp. 1244 ff; — Franz Joseph Mone: Altdeutsche Schauspiele, 1841; — Derſ.: Schauspiele des Mittelalters, 1846; — Gustav Milchsack: Die Oster- und P., 1880; — Carl Lange: Die lateinischen Osterfeiern, 1887; — Textausgaben des Alsfelder P.s von C. W. M. Grein, 1874; des Heidelberger von G. Milchsack, 1880; Altdeutsche P. aus Tirol von J. E. Wackernell, 1887; Das Künzelsauer Fronleichnamsspiel von 1479, hrsg. von Albert Schumann, 1926. — Vgl. Richard Froning: Das Drama des Mittelalters, 3 Teile, 1892. — Das Oberammergauer P. in seiner ältesten Gestalt von A. Hartmann, 1880; für die spätere Zeit vgl. Ferd. Feldigl: Denkmäler der Oberammergauer Passionsliteratur, 1922 (Text von 1811). — Vgl. ferner Künstle I, S. 78 ff. 108 ff; — K. Tscheuschner: Die deutsche Passionsbühne und die deutsche Malerei des 15. und 16. Jhd.s in ihren Wechselbeziehungen (Repertorium für Kunstwissenschaft, 1904. 1905); — Alfred Rohde: Passionsbild und Passionsbühne (Schöpfung. Beiträge zu einer Weltgeschichte religiöser Kunst, 10. Bd.), o. J.; — Oskar Thulin: Johannes der Täufer im Geistlichen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit, 1930. — Weitere Literatur bei ¶ Mysterienspiele. **R. Günther.**

Passy, 1. Frédéric (1822—1912), französischer Nationalökonom, * in Paris, 1860—74 Professor der Nationalökonomie in Pau, Montpellier, Bordeaux, seit 1874 in Paris, Mitbegründer der internationalen Friedensliga, rief 1888 die Union interparlamentaire pour l'arbitrage et la paix ins Leben (¶ Friedensbewegung, 2), erhielt 1901 mit Dunant den Nobelpreis für seine Verdienste um die Friedensbewegung.

Vf.: L'enseignement obligatoire, 1859; Leçons d'économie politique, 2 Bde., 1861; Pages et discours, 1901; Historique du mouvement de la paix, 1904; Eloges, notices et souvenirs, 1913.

2. Paul, Sohn des vorigen, * 1859 in Paris, wirkte von 1893—1913 als hervorragender Vertreter der Phonetik an der Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne) in Paris. Kirchlich zu den Baptisten, politisch zur Sozialistischen Partei gehörig, ist P. das Haupt eines religiösen Bundes, der unter dem Namen „L'Eveil, union fraternelle des chrétiens primitifs" das Heil der Gesellschaft durch die Rückkehr zum urchristlichen Kommunismus erstrebt. P. verbreitet seine Ideen durch die beiden Zeitschriften La cloche d'Alarme, organe du christianisme primitif, laique, démocratique et socialiste (seit 1896) und L'espoir du monde, organe du socialisme chrétien de langue française (seit 1908). Auf der von ihm gegründeten Kolonie Liéfra (Abkürzung von Liberté, Egalité, Fraternité) sucht er mit gleichgesinnten Genossen seine kommunistischen Ideale praktisch zu verwirklichen. Er ist auch Präsident der von ihm zum Zweck der Evangelisation ins Leben gerufenen Société des volontaires évangélistes. **Lachenmann.**

v. Pastor, Ludwig Freiherr (1854—1928), kath. Historiker, * in Aachen, von Joh. ¶ Janssen für die Geschichte gewonnen, 1886 ao., 1887 ord. Prof. in Innsbruck, seit 1900 zugleich Direktor des Oesterreichischen Historischen Instituts in Rom, 1908 in den erblichen Adelsstand, später in den Freiherrnstand erhoben, seit 1920 österreichischer Gesandter beim Vatikan. v. P. ist der Geschichtsschreiber des Papsttums von der Zeit der Renaissance ab, der dabei vielfach als erster die im Vatikanischen Archiv vorhandenen Quellen hat weithin ausnützen können und sich auch sonst durch eine Fülle neuen Materials hervortut.

Bf. u. a.: Die kirchl. Reunionsbestrebungen unter der Regierung Karls V, 1879; Geschichte der Päpste, bisher in 14 Bden. (1886—1930) von Martin V bis Innozenz XII einschließlich gehend; die Fortsetzung bis 1800 vom Verf. handschriftlich hinterlassen; Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste Bd. I, 1904; Die Stadt Rom am Ende der Renaissance, 1918; Charakterbilder kath. Reformatoren des 16. Jhd.s, 1924; die Biographien ¶ Janssens (1892, neue Aufl. 1894) und Aug. ¶ Reichensperger (2 Bde. 1899). — P. bearbeitete ¶ Janssens Geschichte des deutschen Volkes und dessen Biographie des Grafen F. L. Stolberg (1910) neu und gab das Serienwerk „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes" seit 1898, sowie Janssens Briefe, 2 Bde., 1920 heraus. — Ueber P. vgl. Kl. Löffler in: Hochland IX, 1911/12, Nr. 5; — Kl. Bauer ebda. XXVI, 1928/29, Nr. 6; — Ph. Dengel: HJG 49, 1929, S. 1 ff; — H. v. Srbik im Almanach der Wiener Akademie, 1929. **Löffler.**

Pastoralbriefe.

1. Nach Form und Inhalt bilden die P. (I II Tim Tit) eine Einheit, und zwar wollen sie der Form nach Briefe des Paulus an seine Schüler und Mitarbeiter ¶ Timotheus und ¶ Titus sein. Indessen beschränkt sich das eigentlich Briefliche, von Eingang und Schluß abgesehen, auf wenige Stücke (II Tim $1_{3—18}$ $4_{6—18}$ Tit $3_{12—14}$; in I Tim ganz fehlend). Der wesentliche Inhalt zerfällt in drei Gruppen:

a) Ketzerbekämpfung: I Tim $1_{3—20}$ $4_{1—16}$ $6_{3—21}$ II Tim $2_{14—4_5}$ Tit $1_{10—16}$ $3_{9—11}$; — b) Gemeindeordnungen, α. Aemter: I Tim $3_{1—7.\ 8—13}$ $5_{1—2.\ 17—22}$ Tit $1_{5—9}$. β. Funktionen der Gemeinde: I Tim $2_{1—7}$ $5_{3—16}$; — c) Paräneſe, α. an einzelne Gruppen: I Tim $2_{8—15}$ $6_{1\,f}$ Tit $2_{1—10}$; β. allgemeine I Tim $5_{23—25}$ (?) $6_{6—10.\ 17—19}$ II Tim $2_{1—13}$ Tit $2_{11—3_8}$.

Angeredet ist hier überall der Gemeindebeamte, dem Anweisungen für sein Verhalten gegeben werden (vgl. I Tim $4_{11—16}$ $5_{1\,f.\ 21}$ $6_{11—16.\ 20\,f}$ II Tim $1_{13\,f}$ $2_{1—13.\ 24\,f}$ 3_{10} $4_{2\,f}$ Tit $2_{7\,f}$ usw.). Immer wiederholen sich die schematischen Formeln: „so mußt du lehren" u. dgl. (I Tim 3_{14} $4_{6.\ 11.\ 15}$ II Tim 2_{14} Tit $2_{15\,f}$ usw.), oft mit dem Zusatz: „die Irrlehren aber ..." (I Tim $4_{6\,f}$ 6_3 II Tim 2_{14} Tit $3_{8\,f}$ usw.), oder umgekehrt, nachdem die Irrlehrer behandelt sind, „du aber ..." (I Tim 6_{11} II Tim $3_{10.\ 14}$ Tit 2_1 usw.). Auf die Verpflichtung, die das Amt gibt, wird hingewiesen (I Tit 1_{18} $4_{6.\ 14—16}$ II Tit 1_{14} $2_{1\,f}$ usw.), wie umgekehrt die Autorität des Redenden durch schematische Wendungen betont wird, wie „gemäß dem Evangelium, mit dem ich betraut bin" (I Tim 1_{11} 2_6 II Tim 1_{11} $2_{8\,f}$ Tit 1_3). — Die einzelnen Stücke sind nicht in eine gegliederte Ordnung und Einheit gebracht, sondern wechseln miteinander ohne inneren Zusammenhang ab. Das beruht wohl zum Teil darauf, daß hier überliefertes Gut gesammelt ist. Da dieses jedoch nicht einfach aneinandergereiht (wie in der ¶ Apostellehre), sondern verarbeitet ist, soll die nachlässige Abwechslung offenbar den brieflichen Charakter betonen. Dem entsprechen die hin und wieder eingeflochtenen Beziehungen auf die persönlichen Umstände des Schreibers und Adressaten (I Tim 1_3 $3_{14\,f}$ II Tim $1_{5.\ 15—18}$ $3_{10\,f}$ $4_{6—8}$ Tit 1_5).

All das zeigt, daß das Briefliche Fiktion ist (¶ Briefliteratur, 2). Dazu kommt, daß die P. wohl konkrete allgemein-kirchliche Verhältnisse, aber nicht besondere örtliche Verhältnisse und spezielle Anlässe voraussetzen, und daß die Beziehungen auf konkrete Situationen künstlich sind, namentlich in I Tim und Tit, in denen „Paulus" eben erst den Adressaten verlassen hat (nach I Tim, um alsbald wieder zu ihm zu kommen). Man sieht nicht ein, weshalb er ihm diese Regeln schicken mußte, die ja nicht für den Augenblick, sondern für die Dauer gelten sollen, und deren Inhalt dem Adressaten längst bekannt sein mußte. Auch kann man die den ¶ Paulus betreffenden Angaben in dessen Leben, das wir zwar nicht in allen Einzelheiten, aber im ganzen doch auf Grund der echten Briefe und der Apgsch kennen, nicht unterbringen. Die Verteidiger der Echtheit müssen deshalb die Hypothese aufstellen, daß Paulus, aus der römischen Gefangenschaft (Apgsch 28) freigelassen, wieder das Missionsgebiet im Osten durchreist habe, um dann zum zweitenmal gefangen gesetzt zu werden (II Tim). Das aber ist sonst nirgends bezeugt und auch nach dem Bericht der Apgsch (besonders $20_{17—38}$) sehr unwahrscheinlich. Jedenfalls trägt die Röm $15_{24.\ 28}$ geplante spanische Reise des Paulus, wenn sie wirklich zur Ausführung gelangt sein sollte (I Clem 5_{7}?) nichts zur Sache bei. Viele Berührungen der P. mit den echten Paulusbriefen machen den Eindruck der Imitation (z. B. I Tim $1_{12—16}$; vgl. Gal $1_{13—16}$ I Kor $15_{9\,f}$. — II Tim $1_{3—5}$; vgl. Röm $1_{8—11}$). Möglich wäre, was manche Forscher annehmen, daß der Verf. Stücke aus echten, uns verlorenen Paulusbriefen benutzt hat; II Tim $4_{9—22}$ könnte z. B. das Fragment eines von Paulus aus der Haft in Cäsarea geschriebenen Briefes sein. Daß die P. als ganze aber nicht von Paulus stammen, zeigt vor allem ihr Ton, besonders die Art der Ketzerbekämpfung. Weder der Stil noch die Leidenschaft noch die durchschlagenden Gedanken sind hier zu erkennen, mit denen Paulus etwa in Gal die Judaisten (¶ Galaterbrief), in I u. II Kor die Gnostiker bekämpft (¶ Korintherbriefe). Die sachliche Position der Irrlehre wird weder charakterisiert noch getroffen; sie wird einfach an der rechten Lehre gemessen, und es wird ihr vorgeworfen, daß sie zu Streitereien und zu unsittlichem Lebenswandel führt, ohne daß der innere Zusammenhang eines solchen mit der falschen Lehre aufgewiesen würde. Hier redet ein kleiner Geist. — Endlich ist die Sprache der P. ganz unpaulinisch, nicht nur was den Stil, sondern auch was den Wortschatz betrifft. Und zwar geht das nicht einfach aus dem Fehlen mancher für Paulus charakteristischer Wörter und aus dem Auftauchen neuer, von Paulus nicht gebrauchter hervor, sondern vor allem daraus, daß eine Reihe technischer Ausdrücke und festgeprägter Formeln an Stelle der paulinischen getreten sind. Indessen ist für uns nicht die Bestreitung der (seit Schleiermachers Bestreitung der Echtheit von I Tim, 1807) von der kritischen Forschung preisgegebenen und auch von der konservativen nur noch mit Einschränkung festgehaltenen Echtheit die Hauptsache, sondern die positive Charakteristik der P.

2. Die P. sind in Briefform eingekleidete, mit paulinisch-apostolischer Autorität bekleidete Anweisungen zur Gemeindeleitung. Der Hauptanlaß zu ihrer Abfassung ist offenbar der Einfluß von Irrlehren in den christlichen Gemeinden, und deren Bekämpfung ist ihr Hauptanliegen. Wesentlich, wenn auch durchaus nicht allein, im Dienste dieser

Bekämpfung steht das Bestreben, die kirchliche Organisation zu festigen und den Gemeinden in Lehre und Sitte einen festen Halt zu geben.

a) Die Irrlehrer (¶ Häretiker des Urchristentums, 2) gehören in die vielverzweigte bunte gnostische Bewegung (I Tim 6 20 zum erstenmal das Wort „Gnosis" als Titel). Dorthin weisen die „Fabeln" (Mythen) und „Genealogien" der Irrlehrer (I Tim 1 4 7 II Tim 4 4 Tit 1 14 3 9) wie die spiritualistische Behauptung der schon geschehenen Auferstehung (II Tim 2 18) und gewisse asketische Tendenzen (I Tim 2 13 4 3 5 23 Tit 1 14 f). Und zwar handelt es sich um eine jüdisch-synkretistische Gnosis; denn das Gesetz scheint bei ihnen eine Rolle zu spielen (I Tim 1 7 Tit 3 9), und nach Tit 1 10 gehören Beschnittene zu ihnen. Gnostische Strömungen begegnen schon zur Zeit des Paulus in Korinth; jetzt sind sie eine allgemeine Gefahr für die Kirche. Das eigentümliche Schwanken der Darstellung, die die Irrlehre bald einfach als gegenwärtige Erscheinung schildert, bald als eine Erscheinung der Endzeit weissagt, zeigt, daß der Verfasser offenbar Bedenken hatte, den Paulus zum Zeitgenossen der bekämpften Irrlehre zu machen.

b) Die Organisation der Gemeinden erscheint im Zustande fortgeschrittener und fortschreitender Festigung. Spielen auch Propheten noch eine Rolle (I Tim 1 18 4 14), so ist doch vom Enthusiasmus und Pneumatikertum der paulinischen Zeit nichts mehr zu spüren. Die Kirche wird wesentlich vom Amt getragen. Die Beamten sollen im Kampf gegen die Irrlehre das Depositum der reinen Lehre verteidigen, sollen die Gemeindeglieder zu einem ehrbaren bürgerlichen Wandel erziehen, den Anstand nach außen wahren, alle Extravaganzen meiden und bekämpfen und für die Ordnung sorgen. Die obersten Leiter der Gemeinde sind die Presbyter oder Episkopen. Beide Titel bezeichnen das gleiche Amt; vielleicht stammen I Tim 3 1—7 und Tit 1 7—9 aus einer vom Verf. verarbeiteten schriftlichen Ordnung, in der ein solcher Beamter Episkopos hieß; er selbst ist gewohnt, sie Presbyter zu nennen (vgl. besonders die Verbindung von Tit 1 7—9 mit 1 5—6). Das Amt wird durch Ordination (¶ Handauflegung) übertragen, wobei offenbar das ganze Presbyterium mitwirkt (I Tim 4 14 II Tim 2 2; auch die Gemeinde?; vgl. I Tim 1 18 4 14). Vielleicht ist die Adressierung der P. an einzelne Männer ein Zeichen, daß sich schon der monarchische Episkopat entwickelt (¶ Kirchenverfassung: I, 3). Die Beamten werden bezahlt (I Tim 5 17) und unterstehen einer Disziplin (I Tim 5 19 f). Ihre Tätigkeit ist die Leitung der Gemeinde (I Tim 3 5 5 17 Tit 1 7 usw.), besonders, wenn auch nicht für alle (I Tim 5 17), die Lehrtätigkeit (I Tim 3 2 4 6. 11. 13 II Tim 2 2 3 16 4 2. 13 Tit 1 9. 13 2 7. 15). Außer den Episkopen (oder Presbytern) werden die Diakonen als ein offenbar untergeordnetes Amt genannt, ohne daß ihre Tätigkeit deutlich würde (I Tim 3 8—13). Als besonderen Stand gibt es die Witwen, für die die Gemeinde die Sorge übernimmt (I Tim 5 3—16).

c) Das sittliche Ideal ist in mehr oder weniger festen Formen fixiert, in Tugend- und Lasterkatalogen (I Tim 3 2—11 II Tim 3 2—5 Tit 1 6. 7—9) und „Haustafeln" (I Tim 2 8—15 6 1 f Tit 2 2—10). Solches Material verarbeitet der Verf. in verschiedener Weise; dazu manches Spruchgut, oft nach Stichworten aufgereiht (I Tim 4 8—10 5 24 f 6 7. 10 II Tim 2 3—13). Manchmal wird ein Wort der Tradition durch die Formel eingeführt „bewährt ist das Wort" (I Tim 1 15 3 1 4 9 II Tim 2 11 Tit 3 8). Es zeigen sich Motive der homiletischen Paränese wirksam, die schon bei Paulus auftreten und dann zu festen Schemata geworden sind: 1. Einst wart ihr Heiden in Lastern, jetzt seid ihr Christen (Tit 3 3 ff; vgl. I Kor 6 9—11 Röm 6 17 f Kol 3 5 ff Eph 2 1 ff. 11 ff I Petr 2 25 II Clem 1 6 ff); — 2. Einst war das Heil verborgen, jetzt ist es offenbar (II Tim 1 9. Tit 1 2 f; vgl. I Kor 2 7—10 Eph 3 4 f. 9—11 I Petr 1 10—12. 20 II Clem 19 2 Röm 16 25 f). — Das Ideal ist nicht durch den Enthusiasmus, sondern durch bürgerliche Rechtschaffenheit bestimmt. Habsucht, Vergnügungssucht, Prahlerei werden bekämpft, ruhige Ehrbarkeit, Liebenswürdigkeit und Treue in den Pflichten des bürgerlichen und natürlichen Lebens werden empfohlen. Bedeutsam ist, daß das sittliche Verhalten vielfach mit den gleichen Ausdrücken charakterisiert wird, die auf griechischen Grab- und Ehreninschriften begegnen, die das bürgerliche Ideal des Hellenismus kennzeichnen. Besonders bedeutsam ist die sonst im NT nur noch in Apgsch und II Petr begegnende zusammenfassende Bezeichnung des christlichen Verhaltens als „Frömmigkeit" (εὐσέβεια).

d) Auf der Reinheit der Lehre (der „Wahrheit" oder der „gesunden Lehre") liegt aller Nachdruck. Auch sie ist schon in mehr oder weniger feste Formen gebunden, die der Verf. mehrfach benutzt (I Tim 1 15 2 4 4 10 Tit 2 11 usw.). Einmal zitiert er ein Stück aus einem christlichen Hymnus (I Tim 3 16). Bestimmte liturgische Charakterisierungen Gottes (I Tim 1 17 6 13. 15 f II Tim 1 9) und Christi (I Tim 6 13 f II Tim 1 10 2 8 4 1 Tit 2 13 f) zeigen, wie ein festes Bekenntnis sich entwickelt. Auch hier ist der Einfluß hellenistischer Terminologie bedeutsam (Epiphanie II Tim 1 9 Tit 3 4; der große Gott Tit 2 13; Heiland I Tim 4 10 II Tim 1 10 Tit 3 4 usw.; die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes Tit 3 5; vgl. 2 11). Nicht selten werden paulinische Formeln verwendet, und der Glaubensbegriff ist insofern nicht unpaulinisch, als der Glaube in seiner Einheit mit der Tat verstanden ist; jedoch fällt der Ton auf die Rechtgläubigkeit. Der paulinische Gegensatz: Gnade und Werke ist nicht vergessen (II Tim 1 9 Tit 3 5, jedoch ohne daß hier der Glaube genannt würde!), aber er ist verblaßt. Unbefangen wird von „guten" oder „schönen Werken" geredet; die „Gerechtigkeit" ist fast durchweg nicht das Heilsgut, sondern die moralische Eigenschaft (I Tim 1 9 6 11 II Tim 2 22 3 16), und die „Gnade" ist eine zum rechten Wandel „erziehende" (Tit 2 12). Daß das Heil als Gegenwart gilt (z. B. II Tim 1 9 f), ist gut paulinisch, und die Hoffnung auf die Zukunft ist auch ausgesprochen (I Tim 6 14 II Tim 2 13 4 1 Tit 3 7). Aber von der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft und von der Sehnsucht (vgl. z. B. Röm 8 II Kor 5) ist nichts zu spüren. Die Kirche, die in ihr Gebet auch die weltliche Obrigkeit einschließt (I Tim 2 2 f), ist die Inhaberin des durch die Taufe vermittelten (Tit 3 5) Heils (I Tim 3 15 II Tim 2 19), und für ihre Autorität macht es nichts aus, wenn auch minderwertige Glieder zu ihr gehören (II Tim 2 19 f). Aber sie erzieht durch Zucht ihre Glieder (I Tim 5 20 II Tim 4 2 Tit 1 9. 13 2 15) und scheidet nötigenfalls Ketzer aus (I Tim 1 20 Tit 3 10 f).

3. Die Entstehungszeit der P. läßt sich nicht sicher bestimmen. Da ¶ Marcion sie nicht in seinem Kanon hat, werden sie schwerlich schon im 1. Jhd. verfaßt sein. Eine Berührung von ¶ Polykarp mit I Tim 6 7. 10 zeigt nur, daß beide aus der gleichen Spruch-Tradition schöpfen. Am Ende des 2. Jhd.s werden die P. überall zu den Paulus-Briefen gerechnet; sie dürften in der ersten Hälfte des 2. Jhd.s entstanden sein.

RGG[1] IV, Sp. 1336 ff; — Die „Einleitungen in das NT"; — Kommentare von H. J. Holtzmann, 1880, und M. Dibelius, 1913 (im Handbuch zum NT); — H. H. Meyer: Ueber die P., 1913; — P. M. Harrison: The Problem of the Pastoral Epistles, 1921. **Bultmann.**

Pastoralkonferenzen, Versammlungen der Geistlichen bestimmter Bezirke, meist der Ephorien oder ihrer Teile, seltener der Provinzen oder kleinerer Länder, zum Zwecke der Besprechung über Amtssachen, Berufspflichten und wissenschaftliche Fragen. Der Superintendent (Oberpfarrer, Dekan) oder sein Stellvertreter, bei größeren Versammlungen der Generalsuperintendent, führt den Vorsitz. Die Ephoralkonferenzen finden in der Regel monatlich statt, die größeren, wenn überhaupt, nur ein- bis zweimal jährlich. Bei rechter Führung sind die P. nicht ohne Wert für den geistlichen Stand. Bekannter geworden sind die Berliner P., die Gnadauer (alte) P., der Plochinger theol. Kranz, die Leipziger Landpredigerkonferenz. Die besseren Verkehrsverhältnisse der neueren Zeit haben das Konferenzwesen zur Blüte gebracht. **Glaue.**

Pastoralmedizin. Der Begriff ist vieldeutig und schillernd. Er kann gedeutet werden als dasjenige Maß medizinischer Kenntnisse, über das besonders der Landpfarrer verfügen muß, um in Notfällen helfen zu können. Diese Notwendigkeit wird heute, in einer Zeit hochentwickelter Sozialhygiene, kaum praktisch in Frage kommen, da der Arzt oder der freiwillige Samariter auch auf dem Lande schnell zu erreichen sind. Für die kath. Auffassung hat der Begriff der P. noch einen spezifischen Sinn, wenn es um bestimmte geistliche Handlungen geht, die das kath. Dogma fordert, z. B. die Taufe des lebensgefährdeten Kindes im Mutterleib. In weiterem Sinne bezieht sich die P. auf die elementare Kenntnis von den medizinischen Voraussetzungen der Seelsorgearbeit. Diese Definition macht sich auch die gegenwärtige kath. P. zueigen: „Nach unserer Auffassung ist die P. die Summe derjenigen anatomisch-physiologischen und hygienischen, pathologisch-therapeutischen Erörterungen, deren Kenntnis dem Seelsorger zur Ausübung seines Amtes nötig oder nützlich ist" (Capellmann-Bergmann; s. Lit.). Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gewinnt die P. eine doppelte Bedeutung. Sie ist einmal die Lehre von der Krankenseelsorge. Die älteren Arbeiten von Windel und Kündig haben — vom evg. Standpunkt aus — neben einer Fülle feinsinniger Beobachtungen vor allem die Seelenzustände geschildert, die unter dem Eindruck bestimmter Krankheiten — z. B. Tuberkulose und Krebs — entstehen. Die neuere Arbeit von Hollstein (s. Lit.) hat besonders die seelischen Vorgänge des Genesungsprozesses abgebildet. Das Buch des Arztes und Pfarrers H. Fichtner (s. Lit.) sucht die medizinische und die theologische Seite der Krankenseelsorge in gleicher Weise zu verdeutlichen. Im weitesten Sinne ist die P. mit der religiösen ¶ Psychotherapie gleichbedeutend. Hier hat Römer mit seinen Untersuchungen über Psychiatrie und Seelsorge (s. Lit.) wertvolle Vorarbeit geleistet. Ganz neue Anregungen empfing die religiöse Psychotherapie aus der ¶ Psychoanalyse und Individualpsychologie. In gleich anregender Weise wirkten sich die Gedanken der amerikanischen ¶ Immanuelbewegung aus. So ist die alte P. in eine ganz neue Situation hineingestellt worden. Sie hat die Aufgabe, die Arbeit der psychologischen Analyse durch eine religiöse Psychosynthese zu überhöhen. — Die P. nach ihrem ursprünglichen Begriff gehört heute schon fast der Geschichte an. Sie ist aufgegangen in der neuen Wissenschaft von der christlichen Seelenpflege am körperlich und am seelisch kranken Menschen (¶ Seelsorge).

E. Kündig: Krankenseelsorge, 1888 [2]; — C. Windel: Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge, 6 Bde., 1872/86; — A. Römer: Psychiatrie und Seelsorge, 1899; — H. Hollstein: Krankenseelsorge, 1914; — H. Fichtner: Medizinische Grundlagen der evg. Krankenseelsorge I, 1928; — G. Dietrich: Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität, 1921 [2]; — H. Lindner: P., 1903; — Capellmann-Bergmann: P., 1923 [10]. — Weiteres bei ¶ Psychotherapie und bei ¶ Seelsorge. **E. Jahn.**

Pastoraltheologie, katholische. Sinn und Aufgaben der kath. P., die im System der theologischen Disziplinen mit dem Kirchenrecht die ¶ Praktische Theologie darstellt, sind unmittelbar aus dem kath. Kirchenbegriff selbst abzuleiten. Ist die Kirche das „Corpus mysticum", in dem Christus auf Erden fortlebt und als Lehrer, Priester und Hirt sein Erlösungswerk durch alle Zeiten fortsetzt, so ist das pastorale Amt ihr wirkendes Organ, das Christi Wort und Gnade den Menschen vermittelt, und die pastorale Theologie die „Wissenschaft von dieser ihrer göttlich-menschlichen Tätigkeit für den Aufbau und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden" (Amberger s. u.). So alt wie die Kirche selbst sind daher auch die Bemühungen, den Seelsorger in den Geist und die Pflichten seines Berufes einzuführen, wobei bald aszetische (¶ Chrysostomus, ¶ Dionysius Areopagita, ¶ Maximus Confessor), bald praktische (¶ Ambrosius, ¶ Hieronymus, ¶ Augustin, ¶ Cyrill von Jerusalem, ¶ Gregor d. Gr., ¶ Bernhard, ¶ Innozenz III) Rücksichten, bald homiletische (die zahlreichen Predigtanleitungen des Mittelalters), bald liturgische (¶ Ambrosius, ¶ Isidor v. Sevilla, ¶ Amalarius von Metz, ¶ Rupert von Deutz) Anweisungen überwiegen. Zusammenstellungen mit praktischer Abzweckung bringt unter dem Namen Manuale curatorum u. a. schon das ausgehende Mittelalter (Ulrich Surgant 1514), insbesondere aber, angeregt durch die Reformdekrete des ¶ Tridentinums und die nachfolgenden Bemühungen um eine bessere Vorbildung des Klerus (Karl ¶ Borromäus in Mailand), das 17. und 18. Jhd. (in Deutschland u. a. Molanus 1585, Binsfeld 1591, Sandäus 1635, Musart 1652, Engel 1661, Heinlein 1674, Herlet 1681, Spengler 1749). Dagegen wird im theologischen Studienbetrieb und Schrifttum der pastorale Stoff teils von der Dogmatik (Sakramentenlehre), teils von der Moral, dem Kirchenrecht und der Rhetorik mit übernommen, wenn auch gelegentlich kleinere Einzeltraktate (¶ Thomas von Aquin, ¶ Bonaventura) bereits ausgesprochen pastoraltheologischen Charakter tragen. Erst die Neuordnung des theologischen Studiums in Oesterreich unter Maria Theresia (Entwurf von ¶ Rautenstrauch 1774, Einführung durch Dekret vom 18. Okt. 1777) erhob die P. erstmals zur selbständigen theologischen Disziplin. Hinter dieser Reform stand in erster Linie die rationalistisch-utilitaristische Haltung und das Staatskirchentum der Aufklärung, die auch in der Theologie „anstatt des scholastischen Wustes" solche Gegenstände wollte gelehrt sehen, „die zum Besten der Seelsorge, folglich des Staates anwendbar sind". Jedoch sind auch Einflüsse des ¶ Jansenismus unverkennbar, den sein Kampf gegen den in Moral und Seelsorge eingebrochenen Laxismus der P. zuführte (Johann Opstraet „Pastor bonus", Mecheln 1689 u. ö.), und der von den Niederlanden her selbst in der näheren Umgebung Maria Theresias einflußreiche Anhänger

hatte. Opstraets sehr beachtenswerte und weitverbreitete Pastoralschrift lag anfangs nicht nur den neueingerichteten pastoraltheologischen Vorlesungen, sondern vielleicht auch dem Reformentwurf Rautenstrauchs selbst zugrunde. In der Aera des ¶ Josephinismus geboren, hat die P. der Pittroff (1779 ff), Lauber (1780 f), Giftschütz (1785) damals in ihrer erkältenden Nüchternheit, ihrer oberflächlich-praktischen Zielsetzung und ihrer Liebedienerei gegenüber dem staatlichen Absolutismus eine Richtung eingeschlagen, aus der sie erst die religiöse Verinnerlichung und theologische Vertiefung einer neuen Zeit, vorbereitet durch J. M. ¶ Sailer (Vorlesungen aus der P., 1788) langsam wieder zu befreien vermochte. Die zahlreichen neuen Versuche der Folgezeit haben daher mit Recht ihre nächste Aufgabe in einem engeren Anschluß an die wiederbelebte Theologie der Vorzeit und in der Rückwendung zur priesterlichen Tätigkeit des Seelsorgers, den die Aufklärung zum Staatsdiener und Volksbildner hatte machen wollen, gesehen (Amberger 1850 ff, Benger 1861 ff, Schüch 1865 f, alle auch in neueren Bearbeitungen). In den letztvergangenen Jahrzehnten gaben dann die vielfachen neuen Aufgaben, die einerseits die von Grund auf veränderten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, anderseits die Ergebnisse der Psychologie und Psychiatrie, der Soziologie, der Volks- und Jugendkunde der Seelsorge stellen, auch zu bedeutsamer stofflicher Erweiterung der P. Anlaß. Sie sprengte in einer neuen Stoffanordnung teilweise den alten Rahmen und machte insbesondere eine einläßlichere Behandlung der Individual- und Gemeinschaftsseelsorge selbst notwendig (Krieg 1919[3], Pruner-Seitz 1923[4], Schubert 1922[2]). Zäher hat die P. als akademisches Lehrfach an der überlieferten Dreiteilung ¶ Katechetik-¶ Homiletik-¶ Liturgik festgehalten; doch scheinen auch hier neuerdings sowohl die Errichtung eigner Lehrstühle für Homiletik oder Katechetik (meist mit Pädagogik verbunden) wie auch ergänzende Lehraufträge (Soziale Pastoral) eine Neuorientierung anzukündigen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß ein wichtiger Teil dieser Disziplin neben den theologischen Fakultäten der abschließenden Ausbildung des Klerus in den Priesterseminarien zufällt.

Karl Werner: Geschichte der kath. Theologie, 1889[3], S. 263 ff; — Franz Dorfmann: Ausgestaltung der P. zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung, 1910; — H. Jacoby: Die praktische Theologie in der alten Kirche (ThStKr 1890, S. 295 ff. 415 ff); — Karl Fruhstorfer: Pastoralanleitungen aus dem 16. und 17. Jhd. (Theol.-Prakt. Quartalschrift 1909, S. 736 ff; 1910, S. 50 ff. 512 ff); — Wilh. Deinhard: Der Jansenismus in deutschen Landen, 1929; — KL IX, S. 1585 ff; — KHL II, S. 1356 ff. — Zeitschriften: Theol.-Prakt. Quartalschrift (Linz 1848 ff); Schlesisches Pastoralblatt (Breslau 1880 ff); Pastor bonus (Trier 1889 ff); Theologie und Glaube (Paderborn 1909 ff); Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie (Rottenburg 1908 ff); Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge (Bonn 1924 ff); Der Seelsorger (Innsbruck 1926 ff). **Schwer.**

Pastorellen werden die französischen Landbewohner genannt, die 1251 von einer jener religiös-ekstatischen Massenbewegungen erfaßt wurden, wie sie in ähnlichen Erscheinungen, bald mit wirtschaftlichem, bald mit sozialem Einschlag, im Mittelalter und besonders in der Zeit der Kreuzzüge häufig auftraten. Ihr Leiter war der sprachenkundige Meister Jakob aus Ungarn, angeblich ein entlaufener Mönch, der in Belgien und Nordfrankreich auf eigene Faust der niederen Landbevölkerung das Kreuz predigte und zugleich — das ist das Besondere — gegen den verhaßten Klerus aufhetzte, dem anscheinend das Scheitern des 7. Kreuzzuges (¶ Kreuzzüge, 6) zur Last gelegt wurde. Als daraufhin in Mittelfrankreich förmliche Schlachten entstanden und Judenmetzeleien stattfanden, wurden die P. durch Eingreifen der Obrigkeit auseinandergetrieben; auch ihr Führer kam um. 70 Jahre später tauchte, besonders in Südfrankreich, vorübergehend eine ähnliche Bewegung auf, die aber bald grausam unterdrückt wurde.

S. M. Deutsch in RE[3] XIV, S. 760 f; — R. Röhricht in ZKG VI, 1884, S. 290 ff; — E. Lavisse: Histoire de France III 2, 1901, S. 79. **Rühle.**

Pataria, der Name des Mailänder Trödelmarktes, der überging auf die revolutionäre demokratische Bewegung in Mailand in der Mitte des 11. Jhd.s; unter dem Einfluß der kirchlichen Reformgedanken richtete sie sich unter Führung des Mailänder Diakons Arialds, seit 1056 auch Landulfs und des Presbyters Anselm (späteren Bischofs von Lucca und Papstes ¶ Alexander II) gegen den Mailänder Erzbischof Wido (1046 bis 1071), die Bischöfe und den höheren Adel, die Stützen des deutschen Königtums. Verstärkt wurde die Bewegung durch das aufstrebende Bürgertum, das die Herrschaft der Bischöfe beseitigen wollte, und durch das Papsttum, das im Interesse der Gegnerschaft gegen das Kaisertum Partei für sie nahm. Erreicht wurde, daß Wido sich demütigte, und daß die Mailänder Kirche ihre Selbständigkeit Rom gegenüber aufgab. Die Tendenz auf Demokratisierung der Kirche wurde dadurch gefördert. Nachdem der Name P., Patarener, zum Schimpfnamen geworden war, weil man sich des proletarischen Ursprungs der Bewegung erinnerte, bezeichnete man mit ihm auch die ¶ Katharer und hat darin den Grund gefunden, ihn mit dem Chiliasten Methodius von Patara in Verbindung zu bringen.

RE[3] XIV, S. 761 ff; — Jos. Goetz: Kritische Beiträge zur Geschichte der P. (Archiv für Kulturgeschichte XII, 1914, S. 17 ff. 164 ff); — Gerh. Schwartz: Die Herkunft des Namens P. (ebda. S. 402 ff). **G. Ficker.**

Paten heißen die Beistehende, Zeugen und Bürgen bei ¶ Taufe und ¶ Firmung. Den verschiedenen Funktionen dieser Personen entsprechen auch verschiedene Bezeichnungen: ἀνάδοχοι, susceptores, levantes, offerentes, sponsores, fideiussores, patrini, compatres bzw. matrinae, commatres. Man findet sie zuerst bei Tertullian (de baptismo 18) erwähnt. Die P. sind zwar nicht erst infolge der regelmäßigen Kindertaufe (¶ Taufe) aufgekommen, erhielten aber durch sie weitgehende praktische Bedeutung. Der Mystagoge im griechischen Mysterienwesen (¶ Mysterien) stellt eine Parallele, nicht das Vorbild dar. Waren bis zum 5. Jhd. auch die Eltern als P. zugelassen, so wird dies seit dem 9. Jhd. abgeschafft (Mainzer Konzil 813, c. 55); seitdem wurde auch die Pflicht der P., ihre P.-Kinder in die religiösen Grundlehren einzuführen und diese, wenn nötig, an Stelle der Eltern religiös zu unterweisen, besonders betont. So bildeten sich denn im Mittelalter neben Tauf- und Firm-P. auch sogenannte Katechismus-P. heraus (¶ Katechismus: I, 1), die nur bis zum Taufakt selbst zugegen waren. Der Gedanke an eine durch Taufe bzw. Firmung bedingte geistliche Verwandtschaft führte zum Ehehindernis aus diesem Grunde (¶ Ehe: V, 1), das mehr und mehr ausgedehnt, durch das Tridentinische Konzil und durch den Codex iuris canonici von 1918 aber beschränkt wurde. Infolge der dauernden Trennung von Taufe und Firmung seit dem 3. Jhd. kamen für beide eigene P. auf. — Die evg. Kirchen haben das Institut der Tauf-P. mit seinem hauptsächlichsten Inhalt über-

nommen; nur der Begriff der geistlichen Verwandtschaft und damit das entsprechende Ehehindernis ist gefallen.

Nach geltendem kath. Kirchenrecht (Codex iuris canonici, c. 762—769; 793—797; C. Sacr. 25. Nov. 1925 in Acta ap. s. 18, 1926, 44 ff) werden die P. vom Empfänger des Sakraments bzw. von dessen Eltern, subsidiär vom Spender, wenn irgendwie möglich, beigezogen. Es soll bei der Taufe nur ein P. (gleich, welchen Geschlechts) sein, höchstens zwei (verschiedenen Geschlechts). P. müssen selbst getauft, verstandesreif (7 Jahre) und willens sein, P.stelle zu übernehmen; ausgeschlossen sind Häretiker, Schismatiker und mit schweren Kirchenstrafen oder mit Entzug der actus legitimi (¶ Rechtshandlungen) Belegte, ferner Eltern und der andere Eheteil. Näherhin gehört aber zur erlaubten P.schaft mindestens das begonnene 14. Jahr; Novizen und Professen können nur im Notfall und mit Erlaubnis ihres Oberen P. sein, Geistliche der höheren Weihen nur mit Genehmigung ihres Ordinarius. Geistliche Verwandtschaft besteht nur mehr zwischen dem Täufling einerseits, dem Taufenden und den P. anderseits. Das trennende Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft entsteht nur mehr aus der Taufe. — Hinsichtlich der Firm-P. gelten entsprechend dieselben Vorschriften, nur daß jemand auch für zwei, ja für alle Firmlinge zugleich P. sein kann. Es sollen zwar nicht, können aber nötigenfalls die Tauf- auch Firm-P. sein. Die geistliche Verwandtschaft aus der Firmung besteht nur zwischen dem Firmling und dem P. — Daß kath. Laien oder gar Geistliche P. bei Akatholiken machen, verbietet sich durch den Zweck der P.schaft von selbst.

Die evg. Kirchen lassen zum P.amt jeden getauften Christen ohne Rücksicht auf Konfession zu. Es sollen nur fromme, gottesfürchtige und ehrliche Leute zu P. genommen werden; ausgeschlossen sind die offenbaren Verächter von Gottes Wort und Sakrament. Vorschläge, das P.institut ganz abzuschaffen, sind nicht durchgedrungen.

RE³ XIX, S. 447 ff; — KHL II, Sp. 1359 f; — A. M. Koeniger: Kirchenrecht, 1926, S. 286 ff. **Koeniger.**

Paterson, 1. John (1776—1855), evg. Missionar, * in Duntocher (bei Glasgow), wurde 1803 Pfarrer in Cambuslang, schiffte sich 1804 mit Ebenezer ¶ Henderson ein, um über Dänemark nach Indien in den Missionsdienst zu reisen, und wurde, als sich dies in Kopenhagen nicht ermöglichen ließ, 1807—12 Missionar unter den Heiden der nordischen Länder, unterstützt von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, deren Interessen er auch in Rußland 1812—22 diente; 1822—25 war er Geschäftsführer der russischen Bibelgesellschaft, bis diese ihre Arbeit einstellen mußte. P., der vom Zaren ein Jahresgehalt bezog, hatte Teile der Bibel in verschiedene nordische (finnisch, lettisch u. a.) und slawische Sprachen übersetzt. Nach Schottland zurückgekehrt, war er in den nächsten 25 Jahren Sekretär der London Missionary Society für Schottland und Präsident des Committee of the Congregational Union mit dem Sitz in Edinburg. 1850—55 lebte P. in Dundee.

Bf. u. a.: A Letter to H. H. Norris, containing Animadversions on his Respectful Letter to the Earl of Liverpool on the Subject of the Bible Society, 1823; The Book for every Land: Reminiscences of Labour and Adventure in the Work of Bible Circulation in the North of Europe and in Russia, 1858. — Ueber P. vgl. DNB XLIV, S. 20 f. **Glaue.**

2. William Paterson, schottischer Theologe, * 1860 zu Skirling (Peebleshire), seit 1903 Professor der Theologie an der Universität Edinburgh. Aufgewachsen in den Ueberlieferungen der schottischen Theologie — Anerkennung sowohl einer allgemeinen Offenbarung in Vernunft, Gewissen und Geschichte als auch der speziellen Offenbarung Gottes in Christus — brachte er eingehende Kenntnisse des Vergangenen mit, die er einte mit einem vitalen Interesse an der Psychologie und Geschichte der Religion. Besonders am Herzen liegen ihm die Gegenwartsprobleme des evg. Glaubens.

Hauptwerke: The Rule of Faith, 1912; In the Day of the Ordeal (Sermons), 1917; The Nature of Religion (Gifford Lectures), 1925. **Mackintosh.**

Pathographie.

1. Die P., von dem Neurologen Möbius so genannt und sehr intensiv betrieben, ist eine Unterart der biographischen Wissenschaft. Sie sucht das Leben bedeutender Menschen, vornehmlich der Vergangenheit, unter medizinisch-biologischen Gesichtspunkten zu betrachten, die Beziehungen der geistigen und seelischen Leistungen zu den aus Anlage oder Entwicklung stammenden pathologischen Antrieben aufzudecken und damit eine Art Kulturpsychopathologie sowie eine ganz andere Geschichtsbetrachtung mit veränderter Wertung der Großen und ihrer Werke zu begründen. „Kein Mensch wird verstanden, wenn das ärztliche Urteil über ihn fehlt" (Möbius). Die pathographische Wissenschaft, die sich im Gegensatz zur „Verlogenheit der Biographie" „die allerstrengste Form der historischen Biographie" (Lange-Eichbaum) nennt, wird naturgemäß vorwiegend von Psychiatern ausgeübt und ist heute bereits in alle Gebiete des geistigen und religiösen Lebens mit ihren Begriffen und Wertungen vorgedrungen. Mit wenigen Ausnahmen (z. B. Jaspers, Hildebrandt) sucht man zu dem Resultat und der Formel zu gelangen, daß fast alle großen Genien wie Jesus, Augustin, Luther, Jakob Böhme, Goethe, Bismarck u. a. Psychopathen gewesen und gerade wegen ihrer Psychopathie zu so bedeutenden Leistungen gelangt seien.

2. Eine derartige, recht bedenkliche Pathologisierung alles geistig und religiös Bedeutsamen hängt eng mit der pathographischen Methode zusammen. Man geht mit den Erfahrungen und Begriffen der Klinik- und Anstaltsdiagnostik an das vorhandene geschichtliche Material wie Briefe, Tagebücher (¶ Autobiographien), Aeußerungen von Freund und Feind, also an Selbst- oder Fremddarstellungen heran ohne genügende Quellenkritik, Einfühlung und Ehrfurcht und ordnet alles in das klinisch-diagnostische Schema (Jesus z. B. als Paranoiker, Neurotiker mit Sexualdefekten; vgl. Lange-Eichbaum: Genie usw., S. 396 ff) ein, wiederum ohne die Fragwürdigkeit dieses Schemas mindestens in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu bemerken. Zweifellos hat die P. ihren Sinn und ihre Berechtigung; denn sie kann an geeigneten Fällen nachweisen oder wahrscheinlich machen, daß seelische Erschütterungen krankhafter Art dem religiösen Leben eine besondere Prägung geben, die es von dem echten strukturell unterscheidet.

3. Solange aber diese Grenzen der Leistungsfähigkeit der P. nicht gesehen und zugegeben werden, muß besonders von der ¶ Religionspsychologie aus ernste Kritik geübt werden mit dem Ziel, die in den Ansätzen vorhandene ¶ Religionspsychopathologie weiter auszubauen, in der die psychiatrischen Erfahrungen und Kenntnisse von dem Seelenleben in besonnener Weise angewendet und die Strukturunterschiede zwischen gesund und krank, zwischen religiös und pseudoreligiös gründlich erforscht werden sollen. Die Kritik hat am besten von der ¶ Psychiatrie selbst auszu-

gehen, das geschichtliche Material für klinisch-experimentelle Methoden als unzuverlässig zu betrachten und von hier aus die Fragwürdigkeit jeder Ferndiagnose und ihrer Resultate zu betonen. Fruchtbar für eine Religionspsychopathologie wäre allerdings erst eine Zusammenarbeit zwischen Psychiater und Religionshistoriker und -psychologen. So würden die Uebertreibungen und Verfälschungen der P. am sichersten bekämpft und verhütet.

W. Lange-Eichbaum: Genie, Irrsinn und Ruhm, 1928 (orientiert am besten über Vorzüge und Schwächen der P., außerdem enthält es eine entsprechende P. über Jesus); — J. P. Möbius: Ueber das Pathologische bei Nietzsche, 1902 (ist sehr charakteristisch für die pathogr. Methode); vgl. die Gegenschrift von K. Hildebrandt: Gesundheit und Krankheit bei Nietzsche, 1926, und K. Jaspers: Allgem. Psychopathologie, 1923 [3], sowie A. Schweitzer: Die psychiatrische Beurteilung Jesu, 1903, auch H. Grabert: Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen, 1929 (die letztgenannten befassen sich kritisch mit der P). **Grabert.**

Paton, John (1824—1907), evg. Missionar, * in Torthorwall bei Dunfries (Südschottland), zuerst Stadtmissionar in Glasgow, 1858 zum Missionar der presbyterianischen Kirche nach den Hebriden abgeordnet, unter den Kannibalen in Tanna im Kampf nicht nur mit dem Heidentum, sondern auch ebenso mit der Rücksichtslosigkeit der weißen Händler, dann der Wut der Eingeborenen weichend, auf Aniwa. Durch die starken Anregungen, die von ihm ausgingen, sowie durch seine an spannenden Momenten reiche Selbstbiographie ist P. einer der bekanntesten Missionare der Südsee.

Bf. u. a.: Missionary to the New Hebrides, London 1907; deutsch (1891) 1926 [6]; — Derf.: Letters and sketches from the New Hebrides, London 1905. — Vgl. Evg. Missionsmagazin 1897, S. 107; 1904, S. 24. **Schlunk.**

Patriarchalismus besteht dann, wenn in einem Gemeinschaftsverhältnis kraft Herrschaftsgewalt, in dem die Beziehungen der Tradition entsprechend gestaltet sind, Herr und Beherrschter als „auf Wohl und Wehe miteinander verknüpft" gelten, die erforderlichen Bestimmungen durch den wirklichen Herrn erfolgen und alle möglichen menschlichen Beziehungen des Beherrschten als das Verhältnis betreffend angesehen werden. P. liegt also z. B. nicht bei einem bloß „obligatorischen Verhältnis" vor. Das „Normale" gilt als „Norm". Wer „Herr" und „Beherrschter" ist, ergibt gleichfalls die Tradition. Die erforderlichen Bestimmungen innerhalb der sonst bloß traditionell bestimmten Beziehung erfolgen nicht durch Repräsentanten (Verwaltungsstab), sondern durch den wirklichen Herrn, der jedoch dabei durch Diener und Gehilfen unterstützt werden kann. P. liegt nicht vor, wenn irgendein Verhaltungsbereich als „gleichgültig" der Bestimmung entzogen ist. P. ist möglich, selbst wenn Anfang und Ende des Verhältnisses von dem Willen der Beteiligten abhängen. Es gibt P. auch bei servi und personae aleini juris.

Das „Normale" wird nur dann als „Norm" gelten, wenn es den Beherrschten (naiv oder bewußt) als „religiös geweiht" erscheint. Die durch den Herrn zu behebende Unbestimmtheit innerhalb des Verhältnisses wird als Vorzug angesehen. Die konkrete Bestimmung durch den wirklichen Herrn ist nur dort möglich, wo persönliche Beziehungen bestehen, die übersehbar sind, z. B. im „Haus". Der Herr ist „moribus" Autorität. Er ist es auch weitgehend „fide", z. B. in der Frage der Auslegung des Verhältnisses als solchen. Der Beherrschte ist „moribus" ohne Meinung. Die richtige Haltung innerhalb der Gemeinschaft stellt eine Einheit von Befugnissen und Pflichten von moralischer Dignität dar (vgl. die „Munt" des germanischen Rechts). Nach außen verkörpert der Herr das Gesamtverhältnis. Höhere Gemeinschaftsverhältnisse, z. B. der Staat, finden hier ihre Grenze. Eine Definition wurde bisher nicht versucht (vgl. aber M. Weber § 7 a; O. v. Gierke § 80 a, 199 ff). Römischrechtlich sprach man von societas inaequalis (so auch das ¶ Naturrecht: Achenwall, Kant), deutschrechtlich von „personenrechtlicher Gemeinschaft kraft Herrschergewalt" (Gierke). Die Folgen juristischer Erfassung des soziologischen Tatbestands waren, daß man das Rechtsinstitut des Besitzes auf die Beherrschten anwandte und ihretwegen eine vindicatio gab. — Früher ist das Vorkommen des P. allgemein. Zuletzt finden wir ihn im Gesinderecht („Hausgemeinschaft"; ¶ Dienstbote), Handelsrecht („Handelshaus"). Heute ist der P. infolge einer — naturrechtlichen — Wertung, welche die entgegengesetzten Formen als schlechthin höher auffaßt, sehr zurückgedrängt. — Der P. ist zunächst nur ein Begriff einer möglichen sozialen Gestaltung. Als solcher ist er, isoliert gesehen, jeder Wertung entzogen. Ob P. in der Wirklichkeit einzuführen oder abzuschaffen ist, hängt von der Auffassung über die zu bewirkende Gestaltung der ganzen historischen Lage ab (als deren Momente aber die — falsch naturrechtlichen — Auffassungen über den allgemeinen Wert oder Unwert des P. nicht zu übersehen sind!). — Indem man das Verhältnis des Menschen zu Gott soziologisch auffaßte, ergab sich die Möglichkeit des P. auch hierfür.

M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1922, Abt. III; — O. v. Gierke: Deutsches Privatrecht I, 1895, § 30; III, 1917, §§ 199 ff; — J. Kant: Metaphysik der Sitten I, 2, 3, § 30. **Emge.**

Patrick ist wohl der Brite Sucat (etwa 389—461) mit dem latinisierten Namen ¶ Palladius, der, in Rom zum Bischof geweiht, 432 ins christliche Irland kommt, hier aber nicht zur rechten Anerkennung gelangt. Erst Ende des 7. Jhd.s gestaltete der romfreundliche Kreis um ¶ Egbert den Heiligen und Cummian, um die Angleichung der Irischottischen Kirche (¶ Irland: I) zu fördern, das Legendenbild des „Apostels der Iren" als Gegenstück zum geschichtlichen Bilde des Angelsachsenapostels ¶ Augustin von Canterbury.

Confessio, epistula, ed. A. W. Haddan-W. Stubbs: Councils and ecclesiastical documents II, 1878, S. 296 ff. — Ueber P. vgl. RE [3] X, S. 204 ff; — J. B. Bury: The Life of S. P., 1905; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 202 ff; — bedenklich dagegen W. Levison: Bischof Germanus von Auxerre (NA 29, 1904, S. 166 ff). **Flaskamp.**

Patristik bezeichnet ursprünglich einen Abriß der Lehre der Kirchenväter, wie ihn die Lehrbücher der altprotestantischen Dogmatik seit dem 17. Jhd. aufzunehmen pflegten, um die Ueberlieferung und Entfaltung der biblischen Lehre durch die Kirche nachzuweisen, bzw. auch zu kritisieren; aus dieser theologia patristica oder historica entwickelte sich im 19. Jhd. die ¶ Dogmengeschichte. Der Name P. wurde dann auch für die der theologia patristica zugrunde liegende Kunde von Leben und Schriften der Kirchenväter gebraucht, die übrigens bisweilen als Patrologie (diesen Titel braucht erstmalig Joh. ¶ Gerhard, 1653) davon unterschieden wird, ohne daß es gelungen wäre, Vermischung und Verwechselung beider Bezeichnungen auszuschließen. Als „Väter" galten ursprünglich nur die von der Kirche als orthodox anerkannten altkirchlichen Schriftsteller (¶ Altchristliche Literaturgeschichte); in diesem Sinn kommt die Bezeichnung im 4. Jhd. auf. Sie hat sich dann auf immer

neue Generationen von Kirchenlehrern fortgepflanzt. Wo man von Leben, Schriften, Lehren der Väter handelte, mußte man unvermeidlich auch die Namen der häretischen Lehrer nennen, gegen die sie sich gewendet haben, und so begleitet die Patrologie die Häreseologie und wächst mit ihr — bei Fortfall der dogmatischen Wertungen — zur P. im Sinn der Geschichte der christlichen Literatur zusammen; dabei versteht sich, daß die Ueberlieferung für die Häretiker sehr viel kürzer und unzuverlässiger ist als für die „Väter".

Die P. als Kunde von den kirchlichen Schriftstellern ist so alt wie die Kirchengeschichte selbst und erwuchs mit dieser aus der altchristlichen ¶ Apologetik (: II). Schon vor ¶ Eusebius v. Cäsarea begegnen Aufreihungen orthodoxer literarischer Zeugen der apostolischen Lehre durch Zeiten und Länder, und dieser hat dann in seiner „Kirchengeschichte" mit besonderer Aufmerksamkeit für jeden Zeitraum die kirchlichen Schriftsteller und ihre Werke aufgezeichnet, auch zahlreiche Auszüge aus ihnen aufgenommen. Wesentlich auf Grund seiner Mitteilungen, die er nur in geringem Umfang aus anderen Quellen ergänzen konnte, stellte ¶ Hieronymus die älteste Patrologie zusammen, nach dem suetonischen Vorbild De viris illustribus betitelt. Dies Werk, im wesentlichen ein Schriftstellerkatalog, ist dann bis über den Ausgang des Mittelalters hinaus immer wieder fortgesetzt worden, z. B. schon im 5. Jhd. durch ¶ Gennadius von Massilia, im 12. durch ¶ Honorius Augustodunensis, noch im späten 15. durch Johannes ¶ Trithemius. Die Tradition der Lehre der Väter lief mehr als durch die Abschriften ihrer Werke durch thematisch geordnete Sentenzensammlungen und Catenenkommentare (¶ Catenae). — Nach Einführung des Buchdrucks brachte das vordringende humanistische Interesse an einer durch Rückgang auf die Quellen gesicherten Geschichtserkenntnis und der durch Reformation und Gegenreformation entfachte Streit um Recht und Reinheit der kirchlichen Tradition eine reiche Fülle von Väterausgaben, mit mehr oder weniger eingehenden Untersuchungen auch über das Leben und die Lehre der Schriftsteller wie die Zeitfolge und Echtheit der ihnen zugeschriebenen Bücher. Der Katholizismus, der in seinen Stammländern die reichsten Bibliotheken und in seinen nicht auf das Pfarramt beschränkten Geistlichen und Mönchen eine Schar freier und oft ausgezeichneter Gelehrter besaß, hat naturgemäß den Hauptanteil an der patristischen Forschung, die auch die Akten der ¶ Konzilien und die ¶ Märtyrerakten einbezieht. Insbesondere behaupten die Ausgaben der ¶ Mauriner, etwa J. ¶ Mabillons, Th. ¶ Ruinarts, B. de ¶ Montfaucons wie ihrer Nacheiferer in anderen Orden (J. Bolland, nach dem die ¶ Bollandisten ihren Namen tragen; F. Combefis, † 1679) und unter Laiengelehrten im freien Beruf (B. ¶ Cotelier, E. ¶ Baluze) noch heute vielfach einen hohen Wert, nicht nur als Ersatz für seither verschollene Handschriften, sondern auch als textkritische Leistungen. In geringerem Umfang, aber nicht weniger rühmlich beteiligen sich auch protestantische Gelehrte, vorzüglich solche der reformierten Kirchen in England, Holland, Frankreich. Die neben den Ausgaben erscheinenden geschichtlichen Darstellungen wachsen mit L. E. ¶ Du Pins Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages, le sommaire de ce qu'ils contiennent, un jugement sur leur style et leur doctrine et le dénombrement des differentes éditions de leurs oeuvres (Paris 1686—1711, 47 Bände), seinen Kritikern und Nachfolgern über das antike mittelalterliche Schema hinaus und gelangen zu einer kritischen Untersuchung der Tradition, die sich auch bei der Prüfung der Lehren der Väter nicht mehr durch die Abstempelungen des kirchlichen Urteils binden läßt.

Im 19. Jhd. entstand das Riesenwerk des Abbé J. P. ¶ Migne und seiner Mitarbeiter, Patrologiae cursus completus (Paris 1844—66; 221 lateinische, 162 griechische Bände), das unentbehrliche Rüstzeug aller modernen Patristik und die erste nach damaligem Stande vollständige Bibliothek der Kirchenväter, zum größten Teil ein sehr verschieden zuverlässiger Nachdruck der guten Originalausgaben des 17. und 18. Jhd.s. Seither sind von den wissenschaftlichen Akademien geleitete, auf die Primärquellen zurückgreifende Neuausgaben mit umfassendem kritischen Apparat bemüht, es zu ersetzen: die Wiener Akademie läßt die lateinischen Kirchenschriftsteller bis zum 7. Jhd. bearbeiten (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, seit 1866), die Berliner die griechischen zunächst der ersten drei Jhd.e einschließlich Eusebius und der späteren antiken Kirchenhistoriker (seit 1897). Auch für die Schriftsteller orientalischer Zungen sind Sammelausgaben in Arbeit (Patrologia orientalis, ed. R. Graffin und F. Nau, Paris 1903 ff; Corpus scriptorum christianorum orientalium ed. J. B. Chabot u. a., Paris und Leipzig 1903 ff). Von Sammelübersetzungen in moderne Sprachen sei die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (1. Aufl. von F. X. Reithmayr und V. Thalhofer 1869 ff, 2. Aufl. von O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman 1911 ff) genannt. Ausgedehnte Bibliotheksforschung, vor allem in dem durch moderne Verkehrsmittel erschlossenen Orient, und die Papyrusfunde in Aegypten haben neben neuen Texten bekannter Schriften auch unbekannte oder verschollene Stücke der altchristlichen Literatur wieder ans Licht treten lassen. Ueberaus zahlreiche Einzeluntersuchungen haben die Kritik weithin auf sicheren Boden gestellt. A. v. ¶ Harnack und O. ¶ Bardenhewer, die daran mit eigenen und von ihnen angeregten Arbeiten aufs stärkste beteiligt sind, veröffentlichten auch zusammenfassende Darstellungen von grundlegender Bedeutung. Neben Theologen haben Philologen reichen Anteil an Textausgaben und Untersuchungen. In ihrer neuzeitlichen Entwicklung ist so die P. als Geschichte der altchristlichen Literatur aus einer Hilfswissenschaft der Dogmatik eine selbständige und höchst wichtige Aufgabe der Kirchengeschichte wie der Altertumswissenschaft geworden. Ihre eigentliche Lösung, fasse man sie als Geschichte der spätantiken Literatur oder Geschichte des Christentums in seinem Schrifttum, bleibt freilich noch ein Zukunftsideal.

Außer der Lit. bei ¶ Altchristliche Literaturgeschichte vgl. RE³ XV, S. 1 ff; XXIV, S. 309; — Bardenhewer I, 1913², S. 1 ff; — A. Ehrhard: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung 1884—1900, 1900; — Erwin Preuschen: Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie, 1907; — G. Krüger: Geschichte der altchristlichen Literatur, (1895) 1898² (Vorwort); — H. Jordan: Geschichte der altchristlichen Literatur, 1911, S. 1 ff; — F. Nitzsch: Geschichtliches und Methodologisches zur P. (JdTh X, 1865, S. 37 ff); — Fr. Overbeck: Ueber die Anfänge der patristischen Literatur (HZ 48, 1882, S. 417 ff).

von Soden.

Patronat.

1. Auf dem verwandten Gedanken, aus dem die Vogtei, die Schutzherrschaft entstanden war, die sich besonders mit der weltlichen Verwaltung und Ge-

richtsbarkeit in den Gebieten der Stifte und Abteien befaßte (¶ Kirchenvogt; ¶ Kirchenverfassung: II, 2c. 5b), beruht auch das P.srecht, das seine Sphäre besonders in dem Kreise der Pfarrkirchen und in der Besetzung der niederen Aemter erhielt. Die Stifter von Kirchenanstalten, die in dem Eigentum dieser Stifte verblieben, erhielten das Recht einer Einwirkung auf die Bestellung der Geistlichen, ein Recht, das die Kirche den Laien nicht zugestehen wollte. Eine eigenartige Entwickelung nahm das P.srecht in den deutschen Ländern durch das ¶ Eigenkirchen-Recht, nach dem der Gründer und Erbauer einer Kirche das Eigentum an ihr behielt und das Recht, den Geistlichen zu wählen, beanspruchte; ein Recht, das die kath. Kirche stark bekämpft hat, ohne es jedoch zu beseitigen. Das P.srecht hat sich in der kath. Kirche bis heute erhalten und ist auch von der evg. Kirche mit einigen notwendigen Aenderungen herübergenommen. Auch die evg. Kirchen außerhalb Deutschlands, ferner die mit Rom Unierten Kirchen des Orients und die Orthodox-Anatolische Kirche kennen noch heute das P.

2. Das P. ist kein Kirchenamt, kein landesherrliches Kirchenregiment im kleinen, keine Art kirchlicher Obrigkeit, sondern der Inbegriff von Rechten und Pflichten, die einer physischen oder juristischen Person gegenüber einer Kirche, einer Kirchengemeinde oder einem kirchlichen Amte aus einem besonderen Rechtsgrunde zustehen, ein innerhalb der kirchlichen Sphäre liegendes Individualrecht öffentlich-rechtlicher Natur. Unter den verschiedenen *Arten des P.s* unterscheidet man vollständiges und unvollständiges P., Real-P., das durch den Besitz eines Grundstücks bedingt ist (in Deutschland die Regel und in Preußen Allg. Landrecht auf gesetzlicher Vermutung beruhend), mit ihm auf jeden Besitzer ohne Unterschied des Bekenntnisses übergeht und ohne Zustimmung der kirchlichen Behörden nicht von dem betreffenden Gute getrennt werden kann, oder ein Personal-P., das entweder höchst persönlich vererblich ist oder einer Familie zusteht; ferner ein geistliches oder weltliches P., ein P., das entweder einer Einzelperson oder mehreren (Kompatronat) zusteht. — Es wird *erworben* durch Schenkung von Grund und Boden, Erbauung und Ausstattung einer Kirche, Hergabe von Mitteln zur Instandhaltung der Gebäude und Unterhalt der Kirchendiener, ferner durch Ersitzung, durch Erwerb des betreffenden P.sgrundstücks; Voraussetzung ist der Vollbesitz der bürgerlichen und kirchlichen Ehre. — Das bedeutsamste *Recht* ist das Präsentationsrecht bei Wiederbesetzung einer freigewordenen Pfarrstelle, die in beiden christlichen Kirchen der Bestätigung der kirchlichen Oberen und in der evg. Kirche der Zustimmung der betreffenden Kirchengemeinde bedarf (¶ Pfarrwahlen). Ein weiteres Recht ist die Teilnahme an der Verwaltung der Kirchengüter, in Preußen bei lastenpflichtigen P.en das Recht der Zustimmung zu den wichtigeren Geschäften der Vermögensverwaltung; ferner als nutzbringendes Recht der Anspruch auf notdürftigen Unterhalt aus dem Kirchenvermögen im Falle unverschuldeter Verarmung; als Ehrenrechte der Anspruch auf einen besonderen Kirchstuhl oder vorzüglichen Platz in der Kirche, auf Fürbitte im allgemeinen Kirchengebet, auf bevorzugte Begräbnisstätte, Trauergeläut bei Sterbefällen in der P.sfamilie, Errichtung von Ehrenmalen oder Gedenktafeln in der Kirche; in der kath. Kirche außerdem der Vortritt vor den übrigen Laien bei kirchlichen Feiern (Prozessionen). — Den Rechten entsprechen die *Pflichten*, besonders die meist subsidiäre Baupflicht (kirchliche ¶ Baulast), zur Erhaltung der kirchlichen Bauten beizutragen; in einzelnen Ländern (Freistaat Sachsen, Fürstentum Eichsfeld u. a.) besteht vollkommene Lastenfreiheit des P.s. — Die *Ausübung* des P.srechtes ist an das christliche Bekenntnis gebunden; sie ruht bei Heiden, Juden und Dissidenten als Inhabern des P.srechts, aber ebenso auch bei jüdischen und dissidentischen Mitgliedern einer Körperschaft, der das P. zusteht (Entscheidung des Preuß. Oberverwaltungsgerichts vom 29. Nov. 1927). Die P.slasten bleiben dagegen bestehen. — Das P. *erlischt* bei dem höchstpersönlichen P. mit dem Tode des Beliehenen und bei dem Familien-P. mit dem Aussterben der berechtigten Familienglieder, ferner mit dem Untergang des Objekts (der kirchlichen Anstalt oder des Amts), durch Verzicht des Patrons, aber nur mit Zustimmung der Kirchengemeinde und Kirchenbehörde; Untergang bei Parzellierung eines Patronatsgutes ist strittig.

3. Die Lehre vom P. ist wie vorstehend auch in den *Codex iuris canonici* übernommen mit folgenden Aenderungen: Das P. wird heute kirchlicherseits lediglich noch unter dem Gesichtspunkt des Privilegs betrachtet und bewertet; als Rechtsgrund hierfür gilt nicht mehr Gewohnheit, Privileg oder sonst ein Rechtstitel (c. 1448). Die Inhaber des P.s müssen zum Erwerb des P.srechts kirchlich rechts- und handlungsfähig sein. Auf Ungetaufte, öffentliche Apostaten, Häretiker, Schismatiker, Mitglieder einer verbotenen Gesellschaft (Freimaurer) und Exkommunizierte kann das P.recht nicht übergehen; doch ist die Ausübung des P.rechts durch christliche Nichtkatholiken auf Grund hundertjähriger Gewohnheit möglich und üblich. Obwohl das P.srecht den Schutz des c. 4 des Cod. genießt, wird es, da es auf eine der Kirchengewalt abträgliche Entwicklung zurückgeht, nunmehr abgebaut. Gemäß c. 1450 können keine neuen P.srechte mehr entstehen; zum Ersatz dafür *kann* der Ortsordinarius Stiftern nach dem Maße ihrer Opferwilligkeit dauernde oder zeitlich beschränkte geistliche Vorteile gewähren. Die Ordinarien sollen Sorge tragen, daß die bisherigen P.sinhaber auf ihr P.recht im ganzen verzichten und an Stelle des Präsentationsrechtes mit geistlichen Vorteilen sich zufrieden geben.

4. Die Versorgung der zur evg. Lehre übergetretenen Gemeinden mit Predigern hat Luther veranlaßt, zum P.recht Stellung zu nehmen. Wenn die Patrone evg. Prediger einsetzten, ließ er ihr P.recht bestehen; im andern Falle gab er den Gemeinden (¶ Kirchenverfassung: III, 2) das Recht, sich einen Pfarrer zu erwählen und auf eigene Kosten zu unterhalten. Im übrigen hat die *evg. Kirche* das P.recht unter Beseitigung einiger nicht-evg. Begleiterscheinungen in der bis zur Reformation entwickelten Form übernommen und bis 1918 beibehalten trotz mannigfacher Anregungen auf Aenderung oder Abschaffung. Der Ausdruck: „*Landesherrliches* P." ist ungenau und zweideutig; dieses ist entweder ein Privat-P. des Landesherrn als Besitzers eines mit P. verbundenen Familiengutes oder eines käuflich erworbenen P.sgutes; die auf Domänen ruhenden oder durch die Säkularisation von Stiften und Klöstern anheimgefallenen P.e sind fiskalische P.e. Daneben gibt es in den im Mittelalter unter Mark-Recht stehenden Gebieten ein aus der fürstlichen Landeshoheit entspringendes echtes landesherrliches P. Weder die Verleihung geistlicher Aemter durch den Landesherrn als Träger des ¶ Landesherrlichen Kirchenregiments noch das Präsentations- und Berufungsrecht der Standesherren noch die in Schlesien zum Teil übliche Kollatur ist als P. im eigentlichen Sinne anzusprechen.

Eine vollständige *P.sgesetzgebung* haben

nur wenige Kirchen oder Staaten vor 1918 (z. B. Sachsen); Preußen schuf in seinem Allg. Landrecht Teil II, Tit. 11 in §§ 327 ff, 568 ff eine für beide Bekenntnisse geltende, noch jetzt zu Recht bestehende staatliche P.sordnung, wie sie Leopold I für das kath. Oesterreich 1679 erlassen hatte. Baden hatte die „Ausübung der Kirchenlehensherrlichkeit" durch Edikt vom 24. März 1808 geregelt. Die meisten staatlichen Gesetze beschränkten sich auf die Regelung des Präsentationsverfahrens und auf die Baulastverpflichtung des Patrons. Das durch Staatsgesetz den Standesherren verliehene P.srecht, von der staatsrechtlichen Wissenschaft als bedenklich bezeichnet, kann durch staatliches Gesetz wieder entzogen werden.

Anregungen zur Abschaffung bzw. Reform des P.s. sind in den evg. Kirchen seit 1808 (Schleiermacher) häufig ergangen. Bei den Beratungen der Preußischen Verfassung 1848—50 ist eingehend über das P. verhandelt und der Satz aufgenommen: „Ueber das Kirchen-P. und die Bedingungen, unter welchen dasselbe aufgehoben werden kann, wird ein besonderes Gesetz ergehen". Trotz wiederholter Beratungen im Preußischen Landtag und trotz einer ausführlichen Denkschrift des Kultusministers von 1870 über das P. ist ein solches Gesetz nicht erlassen worden; alle Verhandlungen scheiterten an der Frage, wer die bisherige ¶ Baulast des P.s übernehmen sollte. Auch die deutsche evg. Kirchenkonferenz von 1861, sowie die Pfarrervereine haben die Sache behandelt; mancherlei Schriften sind hierüber erschienen. Seit der Staatsumwälzung von 1918 ist das P. in den verschiedenen Ländern und Landeskirchen einer Erörterung und Aenderung unterzogen, da die Reichsverfassung von 1919 die Regelung des P.rechts der Landesgesetzgebung überlassen hat. In Hamburg haben die evg.-lutherischen Mitglieder des Senats 1919 auf das lastenfreie P. verzichtet. In Württemberg soll das lastenfreie P. mit dem Tode der jetzigen P.sinhaber erlöschen. In Hessen sind seit 1919 die standesherrlichen und grundherrlichen P.e aufgehoben; über die Aufhebung der Privat-P.e soll ein besonderes Gesetz ergehen. Für Braunschweig soll ein besonderes Kirchengesetz erlassen werden. In Thüringen ist das P.srecht durch das P.sgesetz vom 7. Juli 1921 neu geregelt und nur das Privat-P. bestehen geblieben mit der Abzweckung auf allmähliche Aufhebung. Für Sachsen (Freistaat) ist ein P.sgesetz geplant, in Anhalt die Frage einem Ausschuß überwiesen. In Bayern und Mecklenburg ist das P. unberührt geblieben; nur sollen die Wünsche der Gemeinden bei Besetzung von P.spfarrern mehr berücksichtigt werden. In Baden sind die landesherrlichen, sowie die standes- und grundherrlichen P.e aufgehoben; für die Privatpatronate ist seit 1921 ein besonderes Verfahren vereinbart, durch welches die Rechte der P. eingeschränkt sind. Nach der Preußischen Verfassung von 1920 Art. 183 ist „auf Antrag eines Beteiligten ein bestehendes P. aufzuheben, sobald die vermögensrechtlichen Verpflichtungen abgelöst sind. Das Gesetz regelt das Verfahren und stellt die Grundsätze für die Ablösung auf". Eine endgültige Regelung kann nur nach Verhandlungen und im Zusammenwirken mit der Kirche erfolgen. An der Regelung des P.srechts sind nicht nur die P.sinhaber, sondern auch die Kirchengemeinden wegen der bisherigen P.sbaulast stark interessiert. Eine Aufhebung der lastenfreien P.e und besonders der P.e, die den Stadtbehörden als Obrigkeit überkommen sind, wird ohne größere Schwierigkeiten erfolgen können; im übrigen werden die ihrer hohen Pflicht bewußten P.sinhaber einer gemäßigten Reform des P.rechts nicht abgeneigt sein.

Neben den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts vgl. Br. Schilling: Das kirchliche P. nach kanon. Rechte usw., 1854; — U. Stutz: Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, 1895 ff; — Derſ.: RE³ XV, S. 13 ff; — Derſ.: Luthers Stellung zur Inkorporation und zum P., 1911; — Karl Müller: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit, 1910; — P. Hinschius: Das landesherrliche P.recht, 1856. — Für einzelne Länder vgl. R. Gönner und J. Sester: Kirchenpatronatrecht im Großherzogtum Baden, 1904; — M. Hansult: Das P. in der evg. Landeskirche des Großh. Hessen, 1898; — H. H. Bernbeck: Das Kirchen-P. in Hessen, 1926; — P. Schoen: Evg. Kirchenrecht in Preußen, Bd. II, 1910; — V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht in Preußen, 3 Bde., 1921. 1927; — A. v. Dommning: Die Rechtsstellung des Kirchenpatrons im Geltungsgebiet des Allg. Landrechts, 1901; — G. Arndt: Das Kirchenpatronat in Preußen, 1921; — K. Herrmann: Das Recht der Kirchen-P. in Preußen, 1928; — J. Heckel: Die Besetzung fiskalischer P.sstellen in der evg. Landeskirche und kath. Diözesen Altpreußens, 1926; — J. Niedner: Die Entwicklung des städtischen Ps. in der Mark Brandenburg, 1911; — G. Arndt: Das P. und die kirchl. Baulast in Pommern, 1922; — Derſ.: Zur Geschichte des Kirchen-P.s in der Provinz Sachsen, 1923; — E. Michael: Das schlesische P., 1923; — Derſ.: Die schlesische Kirche und ihr P. I, 1926; — O. Albert: Kirchen-P.srecht im Kgr. Sachsen, 1908; — W. Merkel: Entwickelung des evg.-luth. Kirchen-P.s im Kgr. Sachsen, 1908; — G. Arndt: Das Kirchen-P. im Freistaat Sachsen, 1925; — G. Langer: Das landesherrliche P.srecht gegenüber der kath. Kirche Sachsens, 1929; — G. Arndt: Das Kirchen-P. in Thüringen, 1927; — L. Wahrmund: Das Kirchen-P.srecht und seine Entwicklung in Oesterreich, 1894—96; — N. Cotlarciuc: Stifterrecht und Kirchen-P. im Fürstentum Moldau und in der Bukowina, 1907. **Arndt.**

Patrozinienforschung. „Patrocinium" ist mittelalterlicher Ausdruck für den Schutz oder die Vertretung, die eine höher stehende weltliche oder geistliche Person im Rahmen ihrer Herrschaftsbefugnisse angedeihen ließ, sonderlich auch für den Schutz oder die Schutzherrschaft eines Heiligen oder ihrer mehrerer über eine Kirche. Man versicherte sich dessen dinglich durch Niederlegung von ¶ Reliquien im Sepulcrum des Altars (¶ Altar: III, 1a) oder sonst bevorzugende Aufbewahrung, nachdem solche bei Begründung der Kirche oder nachträglich beschafft waren. Sie wurden auch selbst als „Patrozinien" der Heiligen bezeichnet. Insofern man sie zu Rechtsgeschäften mitnahm und bei wichtigen oder feierlichen Anlässen umherführte, kam zum Ausdruck, daß der Kirchenheilige als Rechtssubjekt und Vollrepräsentant der Kirche galt.

Zweck der P. ist, die Benennung der mittelalterlichen Kirchen (Kapellen, Altäre, Hospitäler, Bruderschaften) mit bestimmten Heiligennamen, wo diese, zumal in protestantischen Gegenden, in Vergessenheit geraten sind, wieder zu erschließen und, da gewisse Heilige (Märtyrer, Apostel usw., Bekenner, wie Missionare, Bischöfe, klösterliche Personen, durch asketische oder caritative Betätigung ausgezeichnete Laien) zu verschiedenen Zeiten, auch vermöge jeweilig bestimmender nationaler Einwirkungen, sich besonderer Beliebtheit erfreuten, hieraus Folgerungen über die vermutlichen Anfänge der betreffenden kirchlichen Gründung zu ziehen. Daraus ergibt sich weiter die Möglichkeit, durch Zusammenstellung gesicherten Materials die Ursprünge der Missionierung und völkischer Siedlungen zu erhellen, wo historische Nachrichten sonst versagen oder unzureichend sind. Freilich hat man sich dabei vor voreiligen Schlüssen zu hüten, da allgemeiner beliebte Heilige (Maria, Apostel, Johannes der Täufer, Martin u. a.) zu allen Zeiten maßgebend waren und Fälle vorkommen,

daß man einen älteren Heiligen lediglich aus äußeren Gründen wählte, wenn z. B. die (erste) Kirchweihe auf den betreffenden Heiligentag im Kalender fiel oder ein Unglücksfall (auch Schlacht, Gewitter) zum Anlaß einer kirchlichen Stiftung wurde. Hagiologische Kenntnisse sind für solche Arbeit ebenso unerläßlich wie Vertrautheit mit dem mittelalterlichen Kalenderwesen, das in bestimmten kirchlichen Zusammenhängen Abwandlungen erfahren hat und, wie jene, ihrerseits durch die P. weiter beleuchtet werden kann. Das Hinzukommen von Einzelbetätigungen und Attributen der Heiligen im weiteren Verlaufe des Mittelalters verdient Berücksichtigung, wo jene dem Verlaufe des Natur- und Wirtschaftsjahres angepaßt sind. Mit größerer Vorsicht wird die — immer wieder versuchte — Angleichung bedeutenderer Heiliger an voraufgegangene heidnische Göttergestalten zu behandeln sein. Die örtliche Feststellung hat alle erreichbaren Umstände, die mit der Entstehung und dem Vermögensbestande der kirchlichen Gründung in irgendwelchem Zusammenhange stehen, in Rechnung zu ziehen. Erschwert wird sie u. a. dadurch, daß gelegentlich auch Umnennungen von Patrozinien sich ereignet haben, während anderseits, wo eine Ortschaft mit der Kirche wüst wurde, ihr Heiligenpatron in eine neugegründete Nachbarkirche hinüberwanderte. Die zusammenstellende Behandlung (seit 1829), entweder nach Ländern und Landschaften oder nach gegenwärtigen oder den mittelalterlichen Bistümern vorgenommen, geschieht am zutreffendsten im Rahmen der letzteren, was die Anerkennung allgemein durchgehender Beobachtungen ebensowenig ausschließt wie die Verfolgung enger begrenzter Verbreitung seltenerer Heiliger („Heiligengeographie").

J. Dorn in: Archiv für Kulturgeschichte XIII, Heft 1 u. 2, 1916 (gibt die bisherige Lit. und Winke für die Forschung; vgl. E. Hennecke: ZKG N.F. I, 1920, S. 337 ff). — In methodischer Hinsicht hervorzuheben: H. Kampschulte: Die westfälischen Kirchen-Patrozinien, 1867; — G. Bossert in: Blätter für württemb. Kirchengeschichte XV, 1911, S. 98 ff (54 Leitsätze); — Derſ.: Die Kirchenheiligen Württembergs (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte VIII, 1885, S. 282 ff); — M. Fastlinger: Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Altbayerns Kirchenwesen (Oberbayrisches Archiv 50, 1897, S. 339 ff); — E. A. Stückelberg: Geschichte der Reliquien in der Schweiz, 2 Bde., 1902 u. 1908; — Derſ.: Die schweizerischen Heiligen des Mittelalters, 1903; — J. Trier: Der Heilige Jodocus . . . zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namengebung (in: Germanistische Abhandlungen 56, 1924); — Zur Feststellung von Patrozinien vgl. E. Hennecke in: Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte I, 1929, S. 13 ff; — Von bestimmten größeren Bezirken wurden bearbeitet die Nordmark von R. Haupt: Bau- und Kunstdenkmäler von Schleswig-Holstein, 3 Bde., 1885—90, zusammengefaßt in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte VIII, 3, 1927, S. 306 ff (Nachtrag in: VIII, 4, 1929, S. 629 ff); — die Rheinlandgegend von W. Fabricius in: Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde XII 5, 1/2, 1909 bis 1913; — Dänemark von Ellen Jörgensen: Helgendyrkelse i Danmark Studier over kirke kultur og kirkeligt liv fra det 11. aarhundredes midte til reformationen, Diss. Kopenhagen 1909; — die nordischen Bistümer von E. Hennecke in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 31, 1926, S. 113 ff; — das Deutschordensland Preußen von Erika Tidik, Diss. Braunsberg 1926; — die Oberlausitz von W. Frenzel in: Oberlausitzer Heimatstudien III, 1924; — Graubünden von O. Farner, 1925; — Tirol von H. Fink, 1928. — Für Elsaß vgl. L. Pfleger im Archiv für Elsässische Kirchengeschichte IV, 1929, S. 12 ff. **Hennecke.**

Patteſon, John Coleridge (1827—71), evg. Missionar, nach Tätigkeit als Geistlicher 1855 mit Bischof ¶ Selwyn nach Melanesien (¶ Ozeanien) abgeordnet, seit 1861 weithin wirkender Bischof, von den Bewohnern auf Nukapu aus Rache für die Grausamkeiten weißer Händler ermordet.

J. M. Yonge: Life of J. C. P., 2 Bde., London 1874, deutsch von W. Baur: J. C. P., der Missionsbischof von Melanesien, 1877. **Schlunk.**

Patzke, Johann Samuel (1727—87), evg. Kirchenliederdichter, * zu Frankfurt a. d. O., seit 1757 Pfarrer in Wormsfeld, 1759 in Linzen (Kurmark) und zuletzt in Magdeburg. Verfasser mehrerer biblischer Dramen. Von seinen 22 Liedern ist heute noch im kirchlichen Gebrauch: „Der du das Los in meinen Tagen."

E. E. Koch³ VI, S. 293 ff. **Paul.**

Paul I, Papst 29. Mai 757 bis 28. Juni 767, Römer, Bruder und Nachfolger ¶ Stephans II. Führte die von seinem Vorgänger eröffnete Politik der Anlehnung an Pippin fort, indem er ihm seine Wahl anzeigte und ihn um Hilfe gegen den Langobardenkönig Desiderius bat, der die Herausgabe mehrerer von der römischen Kirche geforderter Städte verweigerte und die mit Pippin und dem Papste verbündeten langobardischen Herzogtümer seinem Reiche einverleibte (758). Doch gelang es P. nicht, den Frankenherrscher zu einem Eingreifen in Italien zu bestimmen.

RE³ XV, S. 26 ff; XXIV, S. 309; — L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter II, 2, 1903, S. 209 ff.

II, Papst 30. August 1464 bis 26. Juli 1471, vorher Pietro Barbo, * 1418 in Venedig, Neffe ¶ Eugens IV, der ihn 1440 zum Kardinal erhob. Zum Papst gewählt wurde er auf Grund einer Wahlkapitulation (¶ Papstwahlen), die er jedoch nachträglich aus eigener Machtvollkommenheit aufhob. Sein Pontifikat ist ohne bedeutenderen Inhalt. Vor allem versagte er in der Frage der Türkenbekämpfung, da er seine Kräfte in kleinen italienischen Fehden zersplitterte und denjenigen Herrscher, der zur Leitung eines Zuges gegen die Türken am geeignetsten gewesen wäre, den König Georg Podiebrad von Böhmen, wegen seines Festhaltens an den Prager Kompaktaten (¶ Hus, 2) als Ketzer verfolgte. Mit den Humanisten verdarb er es gründlich, als er zu Beginn seiner Regierung eine von ¶ Pius II eingeführte Neuorganisation des Kollegiums der Kanzlei-Abbreviatoren wieder beseitigte, wodurch eine Anzahl von Gelehrten, Poeten und Rhetoren ihre — zum Teil erkauften — Aemter verloren. Die nun in Humanistenkreisen gegen den Papst einsetzende Opposition veranlaßte diesen zu scharfen Maßregeln, insbesondere zur Auflösung der sogenannten römischen Akademie des Pomponius Laetus; ein Prozeß, der gegen einige ihrer Mitglieder wegen angeblicher Verschwörung gegen den Papst und wegen Ketzerei eröffnet wurde, verlief jedoch im Sande. Bei alledem handelt es sich aber nicht um einen prinzipiellen Gegensatz, da der reiche und prunkliebende Papst selber den kulturellen Bestrebungen seiner Zeit durchaus nicht ablehnend gegenüberstand. So enthielt sein großer Palast, den er bereits als Kardinal erbaut hatte (Palazzo di S. Marco, später Palazzo di Venezia), eine riesige Sammlung wertvollster Kunstwerke und Altertümer.

RE³ XV, S. 28 ff; — v. Pastor II, 1904³—⁴, S. 293 ff. **Baethgen.**

III, Papst 13. Okt. 1534 bis 10. Nov. 1549. Alessandro Farnese, * 1468, in Rom und Florenz gebildet, Günstling aller Päpste, 1493 Kardinal, 1509

Bischof von Parma, 1534 Nachfolger ¶ Clemens' VII. Von umfassender Bildung, aber sittlich nicht unanfechtbarem Vorleben, war P. III noch durchaus ein Vertreter des Renaissancepapsttums. Politik war seine einzige Leidenschaft, ¶ Nepotismus größten Stils ihr treibendes Motiv (¶ Papsttum: II, 1 a). Wenn er trotzdem die Männer der kirchlichen Reform mit heranzog (¶ Papsttum II, 1 b; ¶ Contarini), so geschah dies aus der Erkenntnis, daß hier die für die Selbstbehauptung der Kirche notwendigen Kräfte vorlägen. Deshalb war er auch dem Kaiser zu willen in der Entsendung von Legaten auf die Religionsgespräche von 1540/41 (¶ Deutschland: I, 5; ¶ Contarini) und in der Berufung des Konzils (¶ Tridentinum). Seine für die Zukunft wichtigsten Maßregeln waren die Bestätigung des ¶ Jesuitenordens 1539 und die Einrichtung des römischen Inquisitionstribunals 1542 (¶ Kurie, 2; ¶ Inquisition, 2) auf den Rat und unter Leitung Caraffas (= ¶ Paul IV), dessen strenge Richtung von nun an triumphierte. Entscheidend für P. war indes seine Familienpolitik, die ihn zwischen ¶ Karl V und Franz I von Frankreich unstet hin und her schwanken ließ. Die gegenseitige Durchkreuzung der kirchlichen und politischen Interessen bewirkte beiderseitigen Mißerfolg. Die Durchführung der von der Reformkommission 1537 ausgearbeiteten Vorschläge scheiterte an dem Widerstand der Kardinäle, und politische Erwägungen hinderten P., sich zur Niederwerfung der Protestanten dauernd mit Karl V zu verbinden.

RE³ XV, S. 31 ff; XXIV, S. 309; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste, 3. Buch zu Anfang; — Ludw. v. Pastor V, 1923⁶; — H. Baumgarten: Geschichte Karls V, Bd. III, 1892; — Aug. v. Druffel: Kaiser Karl V und die römische Kurie 1544—46 (AMA, histor. Klasse XIII, 2, 1876, S. 145 ff; XVI, 1, 1883, S. 1 ff; XVI, 3, 1883, S. 181 ff).

IV, Papst 23. Mai 1555 bis 18. Aug. 1559. Giovanni Pietro Caraffa, * 1476 entstammte einem alten neapolitanischen Adelsgeschlechte. Seit 1504 Bischof von Chieti in den Abruzzen, betätigte er sofort energisch seinen kirchlichen Reformeifer. Sehr wichtig ward dann ein mehrjähriger Aufenthalt in Spanien als Vize-Großkaplan am königlichen Hofe. 1520 nach Rom zurückgekehrt, ward er Mitglied des „Oratoriums der göttlichen Liebe", einer bis 1527 bestehenden Vereinigung zur Pflege ernster Frömmigkeit. Zu tatkräftigerer Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale gründete er 1524 mit seinem Freunde ¶ Cajetan von Tiene den Priesterorden der ¶ Theatiner. Von ¶ Clemens VII mehr beargwöhnt als gefördert, begab er sich nach der Plünderung Roms 1527 nach Venedig, wo er ohne offizielle Stellung zu hohem Ansehen gelangte. Von der leidenschaftlichen Frömmigkeit der Neapolitaner, stolz, stürmisch, rücksichtslos, von spanischer Kirchlichkeit beeinflußt, wurde Caraffa jetzt der Vertreter der strengsten Restaurationstendenz (¶ Papsttum: II, 1 b). Seine 1532 von Venedig an die Kurie gesandten Berichte sind deren erste Bekundung. Die Reform der Kirche ist eine Sache der Disziplin: Rückkehr zur alten Strenge im Klosterleben, Disziplinierung des Klerus, Beugung der Menschen unter die Autorität der Kirchenlehre, Ausrottung der Ketzerei, Inquisition, Bücherzensur. Durch ¶ Paul III als Kardinal nach Rom berufen, war Caraffa Mitglied der päpstlichen Kommission, die 1536/37 das Consilium de emendanda ecclesia ausarbeitete. Mit dem spanischen Kardinal Juan de Toledo wußte er 1542 den Papst zur Errichtung des römischen Inquisitionstribunals nach spanischem Muster zu bestimmen, als dessen Leiter er die verdächtigen Konventikel zu sprengen und die Führer zur Unterwerfung zu zwingen oder außer Landes zu treiben wußte (¶ Papsttum: II, 1 b). Caraffas Richtung gewann in der Folgezeit so sehr an Boden, daß er 1555 mit 79 Jahren zum Nachfolger ¶ Marcellus' II gewählt wurde. — Wie die großen Päpste des Mittelalters als Herrn der Welt sich fühlend, erklärte P. in der Bulle Cum ex apostolatus officio (1559) alle Haeretiker, insbesondere die Fürsten, aller Würden und Rechte verlustig, jeden Katholiken zur Exekution an ihnen berechtigt. Er überzog Italien mit einem Netze von Inquisitionsoffizien, kerkerte sogar den Kardinal ¶ Morone, seinen Konkurrenten im Wahlkampf, ein, setzte das von ihm mitverfaßte Consilium von 1537 auf den Index und erließ zahllose Reformerlasse. Der große Reformpapst wurde er aber nicht. Denn sein Familienstolz ließ ihn bei allem Reformeifer vom ¶ Nepotismus nicht loskommen. Nepotismus machte den leidenschaftlichen Greis zum skrupellosen Politiker, der durch immer neue Koalitionen die verhaßte spanische Herrschaft in Italien niederzuringen suchte. Erst das völlige Scheitern aller politischen Pläne bewog P., Anfang 1559 sich von der Politik völlig auf die kirchlichen Aufgaben zurückzuziehen und seine Nepoten, darunter den berüchtigten Kardinal Carlo Caraffa, den bisherigen Leiter seiner Politik, zu verbannen. So gehört P. als Politiker noch in die Reihe der Renaissancepäpste, als der letzte, der eine selbständige Politik versucht und dem Nepotismus alten Stils gehuldigt hat. Der politische Mißerfolg und das furchtbare Gericht, das ¶ Pius IV an den Caraffas vollzog, zeigte, daß beides unmöglich geworden. Die Reaktion gegen diese Politik schloß das Papsttum mit Spanien als der kath. Vormacht zusammen.

RE³ XV, S. 39 ff; XXIV, S. 309; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste, 3. Buch, Mitte; — L. v. Pastor VI⁵, 1923, S. 357 ff; — Eberh. Gothein: Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, 1895; — Ludw. Rieß: Die Politik P.s IV und seiner Nepoten, 1909; — Ders.: Der Nepotismus P.s IV (PrJ 150, 1912, S. 233 ff); — D. René Ancel: La disgrâce et le procès des Caraffa (Revue Bénédictine 24—26, 1907—09).

V, Papst 16. Mai 1605 bis 28. Januar 1621. Camillo Borgheſe, * 1552 in Rom als Sohn eines Konsistorialadvokaten, in Perugia und Parma gebildet, Auditor, Legat in Spanien, päpstlicher Vikar und Inquisitor, 1596 Kardinal, 1605 Nachfolger ¶ Leos XI. Feingebildet, Förderer der klassischen Studien und der vatikanischen Bibliothek, kunstliebend und baulustig (Vollendung von St. Peter, Palazzo Borgheſe), war P. der Mann eifrigster Pflichterfüllung und strenger Disziplin; freilich huldigte er weitgehendem ¶ Nepotismus. Sein hochgesteigertes päpstliches Selbstbewußtsein, in dem er sich als Herrn über Fürsten und Völker fühlte, verschuldete die erste bedeutsame Niederlage des Restaurationspapsttums (¶ Papsttum: II, 3). Streitigkeiten mit der Republik Venedig wuchsen sich zu einem literarischen Prinzipienkampfe aus, in dem ¶ Bellarmin und ¶ Baronius die päpstliche These verfochten, der Klerus sei dem Machtbereich der weltlichen Obrigkeit schlechtweg entzogen, während Paolo ¶ Sarpi als Konsultor der Republik den Anspruch vertrat, der Obrigkeit stehe als der Patronin der Kirche Ernennung, Gerichtsbarkeit und Besteuerung des Klerus zu. P. sprach im April 1606 die Exkommunikation über alle Regierungspersonen und das Interdikt (das letzte, das über ein ganzes Land verhängt wurde) über das Gebiet der Republik aus. Es blieb wirkungslos, da Welt- und Mönchsklerus

mit Ausnahme der Jesuiten und Kapuziner den Gottesdienst fortsetzten. Frankreich und Spanien vermittelten 1607 den Frieden, wobei der Papst keine öffentliche Absolution vom Interdikt aussprechen durfte und die Ausschließung des ¶ Jesuitenordens vom Gebiet der Republik hinnehmen mußte. Um letztere dogmatisch nicht ins Unrecht zu setzen, löste P. die von ¶ Clemens VIII in Sachen des Jesuiten ¶ Molina 1598 berufene Congregatio de auxiliis gratiae nach zehnjährigen ergebnislosen Verhandlungen 1607 auf (¶ Papsttum: II, 4c). Als nach der Pulververschwörung von 1605 (¶ England, 3a) das englische Parlament von jedem Bürger die eidliche Verwerfung des Rechtes des Papstes auf Absetzung des Königs forderte und der Papst diesen Eid verbot, verpflanzte sich der Streit über die Gewalt des Papstes auch nach England und von da nach der Ermordung Heinrichs IV nach Frankreich. Wider die durch ¶ Bellarmin und ¶ Suarez verfochtene päpstliche These nahmen in England König und Parlament, in Frankreich das Pariser Parlament und der Tiers-état Stellung; den gallikanischen Theorien gab ¶ Richer eine schroffe Wendung gegen das Papsttum (¶ Gallikanismus). In den Dreißigjährigen Krieg hat P. durch ansehnliche Geldzahlungen an die kath. Koalition von 1620 eingegriffen (¶ Papsttum: II, 2c).

RE³ XV, S. 44 ff; XXIV, S. 310; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste, 6. Buch (Schluß). **Anrich.**

Paul von Burgos, von Samosata u. a. ¶ Paulus.

Paul, 1. Carl (1857—1927), evg. Theologe, 1884—87 Pfarrer von Rothschönberg bei Meißen, 1887—1911 Pfarrer von Lorenzkirch (Elbe). Als einer der Führer der deutschen ¶ Missionskonferenzen, als Missionsreferent auf den deutschen Kolonialkongressen und sonst durch eine Reihe von missionskundlichen Schriften hervorgetreten, wurde er 1911 zum Direktor der ¶ Leipziger Missionsgesellschaft berufen, die er dann durch die Kriegsnöte mit Weitblick hindurchführte. Um Zustandekommen und Leitung der ersten lutherischen Weltmissionskonferenz 1920 und des ersten ¶ Lutherischen Weltkonvents 1923, besonders als Vertrauensmann des Hilfsausschusses des Nat. Luth. Konzils Amerikas, hat er sich in ökumenischer Weite äußerst verdient gemacht. 1923 trat er in den Ruhestand, führte aber bis 1926 die ihm 1912 übertragene ordentliche Honorarprofessur für Missionsgeschichte und Missionskunde an der Universität Leipzig weiter.

Vf. u. a.: Das Evangelium in Deutsch-Ostafrika, 1893; Die Mission in unseren Kolonien (1. Togo und Kamerun, 1897; 2. Deutsch-Ostafrika, 1900; 3. Deutsch-Südwestafrika, 1905; 4. Deutsche Südseeinseln, 1908¹); Neubearbeitung der Dietelschen Missionsstunden, 3 Bde., 1898—1905; Was tut das evg. Deutschland für seine Diaspora in überseeischen Ländern?, 1903; Im Jahrbuch der sächsischen Missionskonferenz und Luth. Missionsjahrbuch von 1888 bis 1928 Beiträge missionskundlichen Inhalts; Deutsches Kolonialblatt, Berichterstattung über die evg. Mission; Beiträge zu den Verhandlungen der deutschen Kolonialkongresse 1902, 1905; Beiträge zur Allg. Missionszeitschrift (1893, 1895, 1901, 1902, 1903, 1907, 1909 usw.), zur Warneck-Festschrift 1904; Die Leipziger Mission daheim und draußen, 1914; Mission und Auslandsdeutschtum, 1918. — Ueber P. vgl. A. Oepke: P. als lutherischer Missions- und Kirchenmann, (Lutherisches Missionsjahrbuch, 1929). **Gerber.**

2. Jonathan, evg. Theologe, * 1853 in Gartz a. O., 1889 Pastor in Ravenstein, 1899 freier Evangelist, leitete die pommerschen Gemeinschaften der ¶ Reichsbrüder in die organisierte ¶ Gemeinschaftsbewegung hinüber. In der ¶ Heiligungsbewegung Vertreter der quietistischen Strömung, behauptete er 1904 von jedem Hang zur Sünde erlöst zu sein, empfing 1907 die Gabe des Zungenredens und Zungengesangs und wurde Haupt der ¶ Pfingstbewegung, von der übrigen Gemeinschaftsbewegung seit 1909 „als Führer und Lehrer in der Gemeinde Jesu" nicht mehr anerkannt.

Vf. u. a.: Wie kommst du zur Ruhe?, o. J.; Taufe und Geistestaufe, 1895; Ihr werdet die Kraft des Hl. Geistes empfangen, 1896; Die Gabe des Hl. Geistes, 1896; Ich habe das Paradies gefunden, 1897; Zum Ziel hin!, 1903. — Gab heraus: „Die Heiligung", Monatsschrift 1898—1919 (Nr. 1—252), 1919—1929 unter dem Titel: „Das Lied des Lammes", von P. und C. O. Voget, jetzt: „Heilszeugnisse"; — P. und J. H. Wallfisch: Der Zionssänger, o. J. (1896). **Fleisch.**

Pauli, 1. Gregor (etwa 1526—91), polnischer Antitrinitarier (¶ Unitarier), eigentlich Gregor Nikolaus aus Brzezin — den Namen „Paulus" hat er sich selbst beigelegt; die Form „G. Pauli" taucht erst zu Beginn des 17. Jhd.s auf. Er studierte in Krakau, Königsberg und Wittenberg; 1551 reformierter Pastor in seiner Vaterstadt, 1557 in Krakau; 1556 einer der Senioren der kleinpolnischen reformierten Gemeinden. Seit 1562 trat er als Haupt der sogenannten „Kleineren Kirche" in Krakau, die sich auf dem Petrikauer Kolloquium 1565 endgültig von der reformierten Gemeinde loslöste, gegen die kirchliche Trinitätslehre auf. 1566 siedelte P. nach Rakow über, woselbst er die strenge Richtung vertrat. Vom Tritheismus ging er zum Unitarismus unter Festhalten an der Gottessohnschaft Christi per adoptionem über; in den sozialethischen Fragen machte er sich die Grundsätze der Täufer (¶ Wiedertäufer) zu eigen.

O. Bartel: Grzgorz Pawel z Brzezin (in: Reformacya w Polsce V, 1928, S. 12 ff); — Konrad Górski: G. P. z B., 1929 (polnisch). **K. Völker.**

2. Joachim (um 1636—1708), evg. Kirchenliederdichter, * zu Wilsnack in der Mark, war viele Jahre Hauslehrer in Berlin, Freund Paul ¶ Gerhardts, dem er ein Trostlied widmete beim Ableben seines Söhnleins. Zuletzt Pfarrer zu Ostrau bei Bitterfeld. Von seinen Liedern begegnen: „So hab ich nun vollendet", häufiger „Zion, gib dich zufrieden".

E. E. Koch³ III, S. 342 ff; VIII, S. 554. **Paul.**

Paulinus, 1. von Antiochia († etwa 388) hatte die orthodoxe Gemeinde des Bischofs ¶ Eustathius als Presbyter geleitet, bis er 362 zu ihrem Bischof geweiht wurde. Gerade im unrechten Augenblick; denn so wurde die Einigung mit den von ¶ Meletius geleiteten Jungnizäern vereitelt. Doch konnte er sich auf Roms Anerkennung stützen. Nach seinem Tode bekam er noch einen Nachfolger; die formale Einigung führte dann ¶ Chrysostomus herbei; eine gemeinsame Prozession 415 schloß das 85 Jahre währende Schisma.

RE³ XII, S. 552 ff; — DchrB IV, S. 232 f. **Abramowski.**

2. der Heilige, Patriarch von Aquileja († 802), * vor 750 in Friaul, von ¶ Karl d. Gr. an den Hof gerufen, gleich ¶ Alkuin einer der Hauptträger der fränkischen Bildung. Als Patriarch von Aquileja (seit 787) nahm er an wichtigen Synoden teil, griff mit mehreren Schriften in den literarischen Streit gegen den Adoptianismus (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1624) ein und leitete Karls Kampf mit der griechischen Kirche (¶ Bilder: III, 3) ein. Auch bei der Bekehrung der eroberten avarischen Gebiete, Kärnten und Steiermark, spielte er eine führende Rolle.

Werke in MSL 199. — Vgl. RE³ XV, S. 53 ff; — M. Manitius: Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters I, 1911, S. 368 ff. **Löffler**

3. von Mailand, Diakon und Sekretär des ¶ Ambrosius, nach dessen Tode (397) er nach Afrika übersiedelte. Augustin veranlaßte ihn, die Vita des Ambrosius zu schreiben (etwa 412—22), anekdotenhaft, wundersüchtig, doch wertvoll als Schilderung des Augenzeugen (Bibliotheca hagiogr. lat. Nr. 377). Wir besitzen von ihm einen Libellus adversus Caelestium und eine nach Hieronymus' Tod geschriebene Erklärung von Gen 49.

Schriften in MSL 14, S. 27 ff; 20, S. 715 ff; Collectio Avellana 1, S. 108 ff (CSEL 35, 1895); — M. S. Kaniecka: Vita Sancti Ambrosii ... a Paulino eius Notario. A revised Text and Commentary with an Introduction and Translation (Catholic University of America, Patristic Studies Vol. XVI, 1928). — Vgl. Schanz-Hosius-Krüger: Geschichte der römischen Literatur IV, 2, 1920, S. 472; — Gg. Grützmacher: Die Lebensbeschreibung des Ambrosius von seinem Sekretär P. (in: Geschichtl. Studien für A. Hauck, 1916, S. 77 ff). **G. Ficker.**

4. von Nola (353 oder 354—431), neben ¶ Prudentius der größte Dichter des christlichen Altertums, Schüler des ¶ Ausonius, * in Bordeaux. P. wurde Statthalter von Kampanien. Zwischen 380 und 390 ließ er sich taufen. Nach dem Tode seines einzigen Kindes begab er sich nach Spanien, verschenkte seinen Reichtum und wurde um 395 in Barcelona Priester. Später ließ er sich mit seiner Gemahlin Therasia (Theresia) in Nola in Kampanien in dem von ihm gestifteten Hospital für Mönche und Arme nieder. 409 wurde er zum Bischof gewählt. Von seinen Schriften sind 49 Briefe und 33 Gedichte erhalten, die feinen Formensinn und Gewandtheit, hie und da aber auch Maniriertheit und Ueberladung zeigen.

RE³ XV, S. 55 ff; XXIV, S. 310; — KL² IX, Sp. 1652 ff; — M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 1, 1914², S. 259 ff. **Löffler.**

Paulisten, auch „Paulist Fathers" oder Missionary Society of St. Paul genannt, eine vor allem an der Bekehrung amerikanischer Protestanten zum Katholizismus arbeitende Missionsgesellschaft, die 1858 in New York von fünf früheren ¶ Redemptoristen unter Führung von Isaak Th. ¶ Hecker gegründet wurde. Die Anfänge der Bewegung waren unter den deutsch-amerikanischen Redemptoristen; erst als den P. die deutsche Sprache ein Hindernis erschien, wurde sie durch die englische ersetzt und das „American House" in New York, ein Zentrum für amerikanische Novizen, gegründet. Die bei den P. übliche Einstellung auf amerikanische Art und Kultur (Amerikanismus; ¶ Reformkatholizismus) veranlaßte eine langjährige Kontroverse, obwohl auch der Kardinal ¶ Gibbons Hecker seine Orthodoxie bezeugte und sich 1899 in einem Briefe dahin aussprach: um Konvertiten zu machen, solle sich die kath. Kirche selbst der vorgeschrittenen Zivilisation anpassen, und zwar nicht nur in Fragen der gewöhnlichen Ethik (rule of life), sondern auch in bezug auf das zur Aufbewahrung hinterlegte Glaubensdepositorium; sie solle gewisse Lehrpunkte beiseite legen oder ihre Bedeutung herabsetzen oder ihnen eine Auslegung geben, die die Kirche selber nie sanktioniert hat. In diesen Worten hat Gibbons eine deutliche Darstellung des Strebens der ersten P. unter Heckers Leitung gegeben. Da die Gesellschaft der P. einschwenkte, war die Krisis zeitweilig abgewendet. Es blieb aber dabei, daß die P. kein Gelübde abzulegen brauchen, sondern versprechen, mit einem Enthusiasmus und einer Ueberzeugungstreue zu leben, als ob sie ein Gelübde geleistet hätten. Die P. geben bedeutende kath. Zeitschriften heraus: The Catholic World, seit 1865; The Young Catholic, seit 1870; The Missionary, seit 1896. Die Zahl der Mitglieder betrug 1922: 75 und 50 Studenten; die Bedeutung der P. geht aber weit über ihre zahlenmäßige Stärke hinaus.

Heimbucher² III, S. 493 ff; — CathEnc. X, S. 368; Supplement I, S. 507. — Vgl. ferner die Literatur zu Is. ¶ Hecker, sowie N. A. Hewit: Memoirs of the Life of Francis A. Baker, 1889. **Haupt.**

Paulizianer, sind nicht von ¶ Paulus von Samosata abzuleiten, sondern von dem Syrer Constantin, der in Kibossa (Armenien) bald nach 650 im Anschluß an Marcioniten (¶ Marcion) eine Sekte gründete, die die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus erneuern wollte (Paulikios = paulisch). Er selbst nannte sich Silvanus, und auch ihren Gemeinden legten sie Namen aus der apostolischen Mission bei. Ihr Dualismus und ihre feindselige Haltung gegen die kath.-römische Kirche (Verwerfung des Petrus) ließ sie in Verbindung mit dem ¶ Manichäismus erscheinen, was sie jedoch ablehnten. Von sarazenischem Gebiet aus (Argaum, Sergius-Tychicus) wurden sie wegen ihrer kriegerischen Haltung dem Reiche lästig, wurden verfolgt und schließlich von den Kaisern im 9. Jhd. nach Thrazien übergesiedelt zum Schutze der Hämusgrenze. Dort haben sie ihren kriegerischen Charakter abgelegt und ihren Anteil an der Entstehung der ¶ Bogomilen gehabt. Seit dem 12. Jhd. verschwinden sie.

RE³ XV, S. 49 ff; — Karapet Ter-Mkrttschian: Die P. im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, 1893; — Fr. Conybeare: The key of truth, Oxford 1898; — Ign. v. Döllinger: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I, 1890, S. 1 ff; — G. Ficker: Eine Sammlung von Abschwörungsformeln (ZKG 27, 1906, S. 455 ff); — A. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte II⁴, 1909, S. 527 ff; — Derſ.: Marcion, 1921, S. 303*. **G. Ficker.**

Paulmann, Johann Ludwig (1728—1807), evg. Kirchenliederdichter, * zu Berwolde, 1759 Pfarrer in Oelper (Braunschweig), 1767 in Braunschweig, wo er als Senior und Konsistorialassessor starb. Mit ¶ Küster und ¶ Eschenburg gab er 1779 das Braunschweiger Gesangbuch heraus. Sein Lied „Wohlzutun und mitzuteilen, Christen, dies vergeßt doch nicht" (anschließend an Mrk 8 1—9) begegnet in etlichen Gesangbüchern.

E. E. Koch³ VI, S. 237; — ADB XXV, S. 281. **Paul.**

Paulsen, 1. Friedrich (1846—1908), Philosoph, * in Langenhorn (Schleswig). Von der Theologie der ¶ Erlanger Schule nicht befriedigt, ging P. zur Philosophie über. Mehr als seine Lehrer gewannen Bücher von F. A. ¶ Lange, ¶ Lotze, ¶ Fechner, ¶ Schopenhauer auf ihn Einfluß. Er wurde 1875 Privatdozent in Berlin, 1878 ao., 1894 ord. Prof. Seine Philosophie sucht eine gegenseitige Befruchtung des englischen Empirismus eines ¶ Locke, ¶ Hume, J. St. ¶ Mill und des kantischen ¶ Kritizismus. Er lehnt den starren aprioriſchen Rationalismus des ¶ Neukantianismus ab, sofern dieser die Wirklichkeit in ein Netz ewig sich gleichbleibender Begriffe einfangen will. Aber er glaubt mit ¶ Kant an die schöpferische Kraft des Geistes, der durch seine synthetische Funktion die Wirklichkeit als Inbegriff gesetzmäßiger Beziehungen erfaßt. Allem Parteiwesen abhold, suchte P. eine lebendigere Fühlung der Philosophie mit der Bildung der Zeit herzustellen und griff wirksam in die ethischen, politischen und pädagogischen Bewegungen ein. Als Freund des humanistischen Gymnasiums trat er doch für Gleichberechtigung des Realgymnasiums und der Oberrealschule ein. Seine Ethik will den Formalismus Kants

durch eine breit ausgeführte Schilderung der ethischen Wirklichkeit ergänzen: sittliches Leben zielt auf die Entfaltung aller menschlichen Anlagen und Kräfte. Seinen philosophischen Standpunkt bezeichnet er als idealistischen ¶ Monismus, auch als ¶ Pantheismus; doch trägt dieser theistische Züge. Seine voluntaristische ¶ Metaphysik soll Frieden stiften zwischen Wissen und Glauben. Allem dogmatischen Zwange abhold, den Glauben an Wunder ablehnend, nahm er doch, befreundet mit J. ¶ Kaftan, am kirchlichen Leben aktiven Anteil.

Vf. u. a.: Einleitung in die Philosophie, (1892) 1924 [40]; Ethik, (1889) 1921 [12]; J. Kant, (1898) 1924 [7]; Geschichte des gelehrten Unterrichts, (1885) 1919—21 [3]; Das deutsche Bildungswesen, 1906; Philosophia militans, (1900) 1908 [4]; Zur Ethik und Politik, 1927 [5]; Pädagogik, 1911—12; Aus meinem Leben, 1909. Sein philosophisches Glaubensbekenntnis sieht in: Kultur der Gegenwart I, 6, 1907, S. 388 ff; sein religiöses Testament in: ChrW 1908, Sp. 1288 ff. — Ueber P. vgl. Biographisches Jahrbuch 13, S. 244 ff; — Die Hilfe, 1908, S. 565 ff; — Robert Schwellenbach: Das Gottesproblem in der Philosophie Fr. P.s, 1911. **J. Wendland.**

2. Johannes (1847—1916), evg. Theologe, * in Witzhawe (Holstein), 1870 Pastor adj. in Kropp, 1872 Pastor daselbst. Er ist der Gründer der „Kropper Anstalten", die in streng lutherischem Geiste geleitet werden. An erster Stelle steht das „Predigerseminar", in dem junge Männer mit einfacherer Schulbildung für die „Vereinigte lutherische Kirche in Amerika" ausgebildet werden. Ferner gründete P. eine „Heil- und Pflegeanstalt", sowie eine „Diakonissenanstalt", die besonders unter P. Fliedner (seit 1918) aufgeblüht ist und jetzt von D. Hardeland geleitet wird. Die Hauptbedeutung P.s liegt neben der Gründung seiner Anstalten in seiner Predigttätigkeit. Die von ihm herausgegebenen Evangelien- und Epistelpredigten sind Muster volkstümlicher, anfassender Beredsamkeit, Dorfpredigten im besten Sinn.

Vf. u. a.: Gebetbuch in Freud und Leid, 1883; Geschichten aus dem Reiche Gottes, 1884; Bibelstunden über das Ev. St. Matthäi, 1885; über die Apostelgeschichte, 1886; über die Pastoralbriefe, 1886; Abriß der Heilslehre, 1881; Gleichnisse aus Scrivers Seelenschatz, 1882; Heideblumen, 1885. — Herausgeber des „Kropper Kirchlichen Anzeigers." **Adamsen.**

3. Rudolf, Dichter, Sohn von 1, * 1883 in Berlin, lebt in Berlin-Steglitz. Aus dem ¶ Charon-Kreis hervorgegangen, aber über ihn hinausgewachsen. Seine Dichtung sucht jeweils die dem Gedanken und Erleben möglichst entsprechende besondere Form und innere Musik. In erster Linie ist P. Lyriker: „Im Schnee der Zeit", 1922, „Und wieder geh ich unruhvoll", 1922, Liebesgedichte, „Die kosmische Fibel", 1924, ein Wehe über die gegenwärtige Welt, aber aus einem inneren Ja heraus. P.s Weltanschauung, „Mystik des offenen Auges" und verstandesklaren Geistes, hat er in den Essays „Der Mensch an der Wage", 1926, und „Aufruf an den Engel", 1927, niedergelegt. Die Synthese Nietzsche-Christus („Christus und der Wanderer", 1924) weicht allmählich einer stärkeren Beziehung zum Christentum, und der Individualismus wird durch die Hinwendung zur Gemeinschaft überwunden (P.s erste Novelle: „Das verwirklichte Bild", 1928).

Näheres bei Wilhelm Knevels: R. P. (Sonderdruck aus ChrW 1930, Nr. 2). **Knevels.**

Paulus.

A. Quellen; — B. Lebensgang: 1. Herkunft und Bildung; — 2. Bekehrung; — 3. Wirksamkeit als Apostel; — C. Theologie: 1. Voraussetzungen: a) Persönlichkeit und Bekehrung; b) Urgemeinde und Jesus; c) Religionsgeschichtliche Bedingungen; — 2. Gehalt: a) Theologie und Anthropologie; b) Der Mensch vor der Offenbarung des Glaubens; c) Der Mensch unter dem Glauben.

A. Die Quellen für die geschichtliche Erkenntnis des P. sind im wesentlichen seine echten Briefe; als solche gelten im folgenden ¶ Römerbrief, I. II. Kor (¶ Korintherbriefe), ¶ Galaterbrief, ¶ Philipperbrief, I Thess (¶ Thessalonicherbriefe), ¶ Philemonbrief. Sie stammen aus einer begrenzten Zeit seines Lebens und enthalten als Gelegenheitsschriften nur wenige Mitteilungen und Andeutungen über die Ereignisse des Lebens, geben aber ein reiches Bild von den Anschauungen und Absichten des P. Ueber den äußeren Lebensgang bringt die ¶ Apostelgeschichte aus ihren Quellen manches gute Material, daneben freilich auch legendarische Ueberlieferung. Ihre Nachrichten müssen an den Briefen des P., soweit möglich, kontrolliert werden. Die spätere christliche Ueberlieferung, zu der schon die unechten P.briefe des NT.s (¶ Paulusbriefe, 2) gehören, enthält neben legendarischen Nachrichten nur wenige zuverlässige Angaben. In heidnischer Literatur ist P. nicht erwähnt, vielleicht in jüdischer (vgl. G. Kittel, Rabbinica, 1920; Hans Lietzmann: Petrus und P. in Rom, 1927 [2]).

B. 1. P. war Kind einer echt jüdischen Familie des Stammes Benjamin (Röm 11 $_1$ II Kor 11 $_{22}$ Gal 2 $_{15}$ Phil 3 $_5$). Nach Apgsch 22 $_3$ (vgl. 9 $_{11}$ 21 $_{39}$) war er in Tarsos in Kilikien geboren und aufgewachsen, stammte also aus einer hellenistischen Stadt, in der sich orientalische und griechische Bevölkerung mischte, die als Handelsstadt bedeutend war, und in der auch griechische Wissenschaft (besonders stoische Philosophie) gepflegt wurde. Nennt sich P. Phil 3 $_5$ „Hebräer von Hebräern", so kann damit angedeutet sein, daß seine Familie ihren palästinischen Charakter (besonders die aramäische Sprache) in der Diaspora streng erhalten hat. Ob wirklich die Eltern des P. aus Gischala in Judäa nach Tarsos eingewandert waren, ja ob P. selbst noch in Gischala geboren ist (Hieronymus), ist unsicher und wird auch nicht dadurch bestätigt, daß Apgsch 23 $_{16}$ ff der Sohn einer Schwester des P. in Jerusalem auftritt. Es ist nicht wahrscheinlich, wenn die Apgsch (22 $_{28}$; vgl. 16 $_{37}$) richtig überliefert, daß P. als römischer Bürger geboren ist, und daß er (21 $_{39}$) das städtische Bürgerrecht von Tarsos gehabt hat. War er römischer Bürger, so hat er den Namen Paulus, den er in seinen Briefen allein gebraucht, von Geburt an als Cognomen geführt, während sein jüdischer Name Saul war. Auch kann er dann nicht den niederen sozialen Schichten angehört haben. Jedenfalls zeigen seine Briefe, daß er ein hellenistischer Jude war, d. h. daß sich in seiner Bildung jüdische Ueberlieferung und griechische Kultur verbinden. Ist seine wissenschaftliche Ausbildung auch längst nicht so umfassend wie die etwa ¶ Philos, so beherrscht er doch die griechische Sprache in hohem Maße; nicht nur manche Kunstmittel der Rhetorik und der popularphilosophischen Redeweise („Diatribe") sind ihm geläufig, sondern er kennt auch gewisse Begriffe und Gedanken der stoischen Philosophie, z. B. die Begriffe Gewissen, Freiheit, Pflicht. Eine systematische Ausbildung hat er offenbar in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit genossen, was nicht nur aus seiner Zugehörigkeit zur Genossenschaft der Pharisäer (Phil 3 $_5$; vgl. Gal 1 $_{14}$) hervorgeht, sondern vor allem aus der Art seines Denkens, Argumentierens und Exegesierens. Nach Apgsch 22 $_3$ hätte er in Jerusalem bei ¶ Gamaliel d. Ae. studiert. Das ist kaum richtig, da man aus Gal 1 $_{22}$ wohl schließen muß, daß sich P. vor seiner

Bekehrung nie länger in Jerusalem aufgehalten hat (gelegentliche Festreisen werden dadurch nicht ausgeschlossen sein). Als Rabbi übte P. ein Handwerk (nach Apgsch 18 3 war er Zeltschneider), wie er denn öfter auf seine Arbeit Bezug nimmt (I Thess 2 9 I Kor 9 6 f II Kor 11 12). Seine Vorstellungswelt zeigt Bekanntschaft mit heidnischen Kulten und orientalisch-gnostischer Mythologie. Wie weit sie aus der Anschauung stammt, die er in der Jugend oder auf seinen späteren Reisen erworben hatte, läßt sich nicht sagen; sie wird ihm zum Teil durch seine jüdischen Kreise vermittelt worden sein, in denen außer der Schriftgelehrsamkeit auch apokalyptisch-mythologische Spekulationen gepflegt wurden. Seine ¶ Christologie (: I) ist jedenfalls nicht allein aus christlichen Gedanken erwachsen, sondern setzt die Begriffe einer mythologisch-apokalyptischen Messias- und Erlösererwartung voraus, in der er schon als Jude lebte.

B. 2. Ueber die vorchristliche Zeit des P. wissen wir sicher aus seinen Briefen nur, daß er als Pharisäer für das Gesetz und die schriftgelehrte Ueberlieferung eiferte (Gal 1 13 f Phil 3 6). Nach Gal 5 11 hat er wahrscheinlich als Jude Heidenmission getrieben, offenbar von dem Röm 2 19 f charakterisierten Standpunkt aus. In seinem Eifer wurde er zum Verfolger der christlichen Gemeinde (Gal 1 13. 23 Phil 3 6; vgl. Apgsch 9 1 ff 22 4 f 26 9 ff). Da er sich vor der Bekehrung wohl nicht in Jerusalem aufgehalten hat (vgl. B. 1), so kann diese Verfolgung nicht in Judäa gespielt haben, und seine Beteiligung am Fall des ¶ Stephanus ist Legende, was auch durch die literarkritische Untersuchung von Apgsch 7 58—8 3 bestätigt wird. Aus Gal 1 17 wird man schließen müssen, daß der Schauplatz der Verfolgung Damaskus oder die Umgegend war. Auch die Art der Verfolgung ist in Apgsch weit übertrieben; denn um Todesurteile konnte es sich nicht handeln, sondern nur um Prügelstrafe und Ausschluß aus der Synagoge, also um eine solche Art der Verfolgung, wie P. sie später selbst als Missionar erfahren hat (II Kor 11 24). Warum aber hat P. die Gemeinde verfolgt? Natürlich war es auch für ihn ein Aergernis, daß die Christen verkündigten, ein Gekreuzigter sei der Messias (I Kor 1 18 ff), und die Zeit des Heils sei im Anbrechen. Das wäre aber für jüdisches Urteil wohl ein Wahnsinn, aber nicht ein strafwürdiges Verbrechen. Zum Verbrechen wurde die christliche Botschaft erst, wenn mit der Predigt des Gekreuzigten zugleich auch die Geltung des Gesetzes angetastet wurde. Wenn sich nun P. Gal 1 13 f als Verfolger der Gemeinde und zugleich als Eiferer für das Gesetz charakterisiert, so zeigt sich, daß er das Christentum in einer Form kennengelernt hat, in der es dem Gesetz schon kritisch gegenüberstand und es in irgendeinem Maße überwunden hatte. Das ergibt sich auch daraus, daß für ihn die Frage nach der Annahme der christlichen Botschaft identisch ist mit dem Entweder-Oder: das Gesetz oder Jesus Christus. Und das wird dadurch bestätigt, daß wir verschiedene Formen des hellenistischen Christentums kennen, die alle in irgendeinem Maße jenes Entweder-Oder stellen, ohne doch von der eigentümlichen Gesetzeslehre des P. bestimmt zu sein. P. hat also das Christentum zuerst in seiner hellenistischen Form kennengelernt und wurde zum Verfolger, weil er es als einen Angriff auf das Gesetz, den heiligen Gotteswillen und die „Verkörperung der Wahrheit" (Röm 2 20), ansehen mußte.

Als Verfolger erlebte P. seine Bekehrung, und zwar war sie als psychischer Vorgang eine Christus-Vision (Gal 1 15 I Kor 9 1 15 8; eine Anspielung wohl auch II Kor 4 6), die von der Apgsch legendarisch ausgemalt ist (9 1 ff 22 4 ff 26 9 ff). Wie der Vorgang psychologisch verständlich zu machen sei, wie er also in der inneren Entwicklung des P. vorbereitet war, darüber läßt sich beim gänzlichen Fehlen von biographischen Berichten gar nichts sagen. Insbesondere sind es nur Phantasien, wenn man sich ausmalt, welchen Eindruck etwa die von ihm verfolgten Christen auf ihn machten; daß er gar Jesus gesehen und von ihm einen Eindruck empfangen habe, hat auch nur Phantasie aus II Kor 5 16 herausgelesen. P. selbst hat sich nicht für seine persönliche Entwicklung, sondern nur für den sachlichen Sinn seiner Bekehrung interessiert; nur dieser läßt sich erkennen. Vor allem darf man nicht Röm 7 7—25 als biographisches Dokument für die Entwicklung des P. verstehen; denn das „Ich" dieses Abschnitts ist so wenig wie z. B. I Kor 13 11 das individuelle Ich des P. Vielmehr stellt P. die Situation des Juden unter dem Gesetz in ihrem sachlichen Sinne dar, so wie sie sich dem Blick des Glaubenden erschlossen hat. Auch das Wort vom „Löcken wider den Stachel" Apgsch 26 14 deutet nicht auf einen inneren Kampf, sondern ist eine verbreitete sprichwörtliche Wendung, die bedeutet, daß der Mensch der Gottheit nicht widerstehen kann. Ganz deutlich ergibt sich aus den Briefen des P., daß seine „Bekehrung" nicht eine Bußbekehrung war, in der P. nach langem Leiden unter der Not seines Gewissens und nach innerem Widerstreben zum Eingeständnis seiner Schuld vor Gott gelangte und sich dadurch innerlich befreite. Denn er blickt als Bekehrter nicht mit dem Gefühl der Scham auf seine Vergangenheit zurück als eine Zeit der Versunkenheit in Schuld, sondern vielmehr mit einem Gefühl des Stolzes (Gal 1 13 f Phil 3 6). Er ist nicht von einer Last befreit worden, sondern er hat eine stolze Vergangenheit zum Opfer gebracht (Phil 3 6 ff). Daß er ein Verfolger war, drückt ihn nicht als Schuld, sondern läßt nur die Gnade dessen ermessen, der ihn berief (I Kor 15 9 f). Seine Bekehrung erscheint ihm auch nicht als die befreiende Aufklärung von einem Wahn, von der unerträglichen Last der Gesetzeswerke und einer falschen Vorstellung von Gott. Denn nie wurde ihm zweifelhaft, daß der Weg des Gesetzes bis zur Zeit der „Erfüllung" von Gott geboten und sinnvoll war (Gal 3 23 ff; auch Röm 7 7 ff ist eine Verteidigung des Gesetzes, kein Angriff darauf!). So weiß er nichts davon, daß das Gesetz für das subjektive Empfinden des Juden eine Last sei, und niemals in seinem christlichen Kampf gegen das Gesetz stellt er den Glauben als die Befreiung von solcher Last dar. Mit der „Angst", in der der Mensch vor dem Glauben steht, ist nicht das subjektive, durch falsche religiöse Vorstellungen verursachte Angstgefühl gemeint (vgl. C. 2). Der Glaube ist nicht die Befreiung des freiheitsdurstigen Menschen von drückend empfundener Fessel, sondern die entschlossene Hingabe alles dessen, was der Stolz des Menschen war, aller Selbstherrlichkeit, alles „Rühmens". Das aber heißt: die Bekehrung war für P. der Entschluß, sein ganzes bisheriges Selbstverständnis, das durch die christliche Botschaft in Frage gestellt war, preiszugeben und seine Existenz neu zu verstehen. In Frage gestellt war der Weg, seine Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes selbst zu suchen, wenn Gott die Zeit des Heils durch die Sendung des Messias schon hatte anbrechen lassen. Und hatte Gott das Heil herbeigeführt, indem er den Messias sandte und kreuzigen ließ, so hatte er den jüdischen Heilsweg vernichtet und damit über alles Menschliche, das im Judentum seinen Höhepunkt hatte, das Urteil ge-

sprochen. Ob P. also in einem geschichtlichen Faktum, wie die Person Jesu und ihr Schicksal es war, den durch Gott herbeigeführten Anbruch der Heilszeit, der neuen Schöpfung, sehen wollte, und ob er im Kreuz Jesu das Gericht über das bisherige Selbstverständnis des frommen Juden anerkennen wollte, ob er damit sich selbst neu verstehen und über sein bisheriges Leben das Urteil „Sünde und Tod" fällen wollte, danach war er durch die christliche Verkündigung gefragt, und das hat er in der Bekehrung bejaht.

B. 3. a. Offenbar wußte sich P. durch die Bekehrung zum Apostel berufen (Gal 1_{15} f) und hat zunächst in Damaskus und Arabien Mission getrieben. Nach einem kurzen Besuch in Jerusalem wirkte er dann in Syrien und Kilikien (Gal 1_{21}), und zwar hielt er sich zeitweise in Tarsos auf, um von dort durch ¶ Barnabas nach Antiochien geholt zu werden, wo aus Jerusalem vertriebene hellenistische Judenchristen schon eine Gemeinde gegründet hatten Apgsch 11_{19} ff. Da in dieser Mission ein Heidenchristentum erwuchs, das das Gesetz und speziell die Beschneidung nicht übernahm, so wurde eine Auseinandersetzung mit der gesetzestreuen ¶ Urgemeinde notwendig, zu der P. und Barnabas nach Jerusalem gingen, der sogenannte Apostelkonvent (¶ Heidenchristentum, 2 b). P. und Barnabas setzten durch, daß die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen anerkannt wurde, und vermochten so die Einheit der beiden urchristlichen Sphären festzuhalten, was besonders in der Bestimmung zum Ausdruck kam, daß in den heidenchristlichen Gemeinden für die „Armen" in Jerusalem kollektiert werden sollte (Gal $2_{1—10}$; eine legendarische Darstellung Apgsch 15). Da die Frage, wie es mit dem Verkehr, besonders der Tischgemeinschaft gesetzestreuer Judenchristen und gesetzesfreier Heidenchristen innerhalb einer Gemeinde gehalten werden sollte, offenbar unerörtert blieb, kam es darüber nachher zwischen P. und ¶ Petrus zu einem Streit in Antiochien, wobei sich P. auch mit Barnabas entzweite (Gal 2_{11} ff). Auch später ist die Mission des P. gelegentlich durch „Judaisten" gestört worden, d. h. durch judenchristliche Missionare, die von den bekehrten Heiden die Uebernahme des Gesetzes oder wenigstens der Beschneidung forderten. Gegen sie kämpft P. in Galatien. Falsch aber ist die seit F. C. ¶ Baur nachwirkende Meinung, daß auf dem ganzen Missionsgebiet des P. beständig ein Kampf zwischen Judaismus und Paulinismus ausgetragen worden sei. Zwar muß P. in II Kor auch gegen judenchristliche Gegner kämpfen; aber das sind offenbar keine Gesetzesprediger, und ob er sich in Phil 3_{2} ff gegen „Judaisten" oder gegen Juden wendet, ist umstritten. Im Römerbrief bekämpft er jedenfalls keine „Judaisten", sondern setzt sich prinzipiell mit dem jüdischen Standpunkt der Gesetzesfrömmigkeit auseinander. — Die Missionsgebiete, die P. nach dem Apostelkonvent in Angriff nahm, lassen sich aus Apgsch, die vielfach durch Angaben der Briefe bestätigt wird, erkennen. Zunächst predigte er in Cypern und in den kleinasiatischen Pamphylien, Pisidien und Lykaonien (Apgsch 13 u. 14, fälschlich vor den Konvent c. 15 gestellt!). Eine weitere Reise führte ihn von Syrien-Kilikien quer durch Kleinasien (die galatischen Gemeinden werden damals gegründet worden sein; Apgsch 16_{6}) bis Troas und von dort nach Makedonien (Philippi und Thessalonich) und nach Achaja. In Korinth weilte er längere Zeit und wird von dort aus auch andere Gemeinden gegründet haben (Apgsch 15_{40} bis 18_{22}). Nach einer, wie es scheint, kurzen Rückkehr nach Antiochien (Apgsch 18_{22} f) ging er wieder zu einem großen Missionsunternehmen aus, bei dem sein Hauptsitz Ephesus war, von wo aus er, nach einer Reise durch Makedonien nach Korinth, wieder Jerusalem aufsuchte, um dorthin eine Kollekte zu überbringen (Apgsch 18_{23}—21_{16}). In Jerusalem wurde er auf Betreiben der Juden von den Römern wegen Aufruhr verhaftet und dann (der Bericht ist nicht klar) nach Rom zur Verurteilung gebracht (Apgsch 21_{17}—28_{31}). Mit der Angabe, daß er in Rom zwei Jahre gefangen gehalten wurde, schließt die Apgsch. Ueber den Ausgang seines Prozesses ist nichts Sicheres bekannt; doch steht es der Ueberlieferung fest, daß er als Märtyrer gestorben ist. Das zeigen schon die Andeutungen der Apgsch (besonders 20_{22} ff 21_{13} ff), und bestimmt erzählt es der erste Clemensbrief (c. 5), der offenbar meint, daß P. wie ¶ Petrus in Rom unter Nero hingerichtet worden sei. Nach I Clem 5_{7} hat P. vorher noch in Spanien gepredigt, wie er ja Röm 15_{24} f den Plan der spanischen Mission äußert. Ob er ihn wirklich ausgeführt hat (er müßte dann aus der römischen Gefangenschaft, von der Apgsch berichtet, frei gekommen sein), oder ob die spanische Reise eine aus Röm 15_{24} f erwachsene Legende ist, ist umstritten. Sicher aber hat er nicht mehr im Osten gewirkt, wie diejenigen Forscher annehmen, die die ¶ Pastoralbriefe für echt halten, um so die in ihnen enthaltenen Angaben über Reisen des P., die sich in seiner Wirksamkeit bis zur (ersten) römischen Gefangenschaft nicht unterbringen lassen, aufrecht halten zu können. Zur Chronologie des P. vgl. ¶ Christentum: I, 6 c.

B. 3. b. P. war nicht der erste und einzige Missionar des apostolischen Zeitalters (¶ Christentum: III, 1 b). Schon vor ihm hatten hellenistische Judenchristen, unter ihnen besonders ¶ Barnabas, Heidenmission getrieben (Apgsch 11_{19} ff), und in Damaskus wie in Antiochien bestanden Gemeinden. Auch die Gemeinde in Rom hat P. nicht gegründet, sowenig wie das Christentum in Alexandrien, dessen Ursprünge überhaupt unbekannt sind. Außer ihm und seinen Mitarbeitern wirkten also vor und neben ihm eine größere Anzahl von Missionaren, die für uns verschollen sind. Ob einer von ihnen die Missionsaufgabe ebenso aufgefaßt hat wie er, über den ganzen Erdkreis das Evangelium zu tragen, bis Christus wiederkomme (Röm 15_{17} ff), wissen wir nicht. Er jedenfalls war vom Bewußtsein dieser Aufgabe getragen und meinte sie zu erfüllen, wenn er in wichtigen Städten Gemeinden gründete, von denen aus sich der Glaube dann selbst in die Landschaften verbreiten mochte. Seine Missionsarbeit ist sein, freilich durch Christus gewirkter „Ruhm", und er ist stolz darauf, nur zu predigen, wo die Botschaft noch nicht erklungen ist (Röm 15_{20} II Kor 10_{15} f), stolz auch darauf, daß er auf das Apostelrecht verzichtet, sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen (I Kor 9_{15} ff II Kor 11_{7} ff). So sehr er sein Missionswerk als seine Lebensaufgabe ansieht, und so gewiß sein Missionserfolg ein ungeheurer, nach seiner eigenen Ueberzeugung der größte im Vergleich mit anderen (I Kor 15_{10}) war, so liegt doch seine eigentliche Bedeutung nicht in seiner missionarischen Leistung. Auch darin nicht, daß er nicht nur Heiden für den Glauben gewann, sondern auch lebensfähige Gemeinden organisierte und sie durch Briefe und Besuche äußerlich und innerlich festigte. Darin mögen andere ihm gleich gewesen sein. Auch das aber ist nicht seine eigentliche geschichtliche Leistung, daß er die Gesetzesfreiheit des Heidenchristentums durchgefochten hat, wenn gleich sein Anteil daran hervorragend ist. Denn das

wäre zweifellos auch ohne ihn geschehen, wie es sich vor ihm angebahnt hatte und neben ihm vollzog. Schriften wie Hebr, Barn und I Clem, die alle in irgendeinem, aber unpauliniſchen Sinne geſetzesfrei ſind, zeigen, daß es hier manche Möglichkeiten gab; ja das zeigt auch das ſogenannte Apoſteldekret (¶ Noachiſche Gebote), das nicht, wie Apgſch 15 berichtet, auf dem Apoſtelkonvent von P. und den Urapoſteln beſchloſſen wurde, ſondern erſt nachher von der Urgemeinde und helleniſtiſchen Chriſten vereinbart und dem P. nachträglich mitgeteilt worden iſt (Apgſch 21 $_{25}$). In dieſer Hinſicht hatte auch das helleniſtiſche Judentum durch Umdeutung des Geſetzes und durch Erleichterungen für die Proſelyten vorgearbeitet. Die Gefahr, daß die chriſtlichen Gemeinden in der griechiſch-römiſchen Welt zu einer jüdiſch-geſetzlichen Sekte wurden, hat ſchwerlich beſtanden. Um ſo größer aber war die Gefahr, daß ſie zu einer vorübergehenden Erſcheinung des helleniſtiſchen ¶Synkretismus wurden, wie andere Religionsgemeinſchaften, die ſich um den Kult einer orientaliſchen Erlöſergottheit gruppierten. Die Leiſtung des P. beſteht zu einem weſentlichen Teile darin, daß er die chriſtlichen Gemeinden zu einer feſten Einheit zuſammenſchloß, und daß er es nicht zum Bruch mit der Muttergemeinde in Jeruſalem kommen ließ. Indem er die Einzelekkleſien ſich als Glieder der einen Ekkleſia, indem er die an Jeſus Chriſtus Gläubigen ſich als das wahre Iſrael verſtehen lehrte (¶ Kirche: II, 5), gab er der neuen Religion *das kirchliche und geſchichtliche Bewußtſein* und die dieſem innewohnende Kraft. Nicht nur durch den gleichen Kult und gleiche theologiſche oder mythologiſche Vorſtellungen waren die chriſtlichen Gemeinden verbunden wie Myſteriengemeinden, ſondern durch die Ueberzeugung, in einer einheitlichen, geſchloſſenen Geſchichte an deren Endpunkt zu ſtehen, und damit auch durch ein feſtes Zuſammengehörigkeitsgefühl untereinander und mit Jeruſalem. Deshalb legt P. ſo viel Gewicht auf die ſcheinbar geringfügigſte Abmachung des Apoſtelkonvents, die Kollekte; deshalb ſein Beſtreben, die Gemeinden nicht nur durch Austauſch von Grüßen und Nachrichten untereinander zu verbinden, ſondern ihnen auch die Bindung an Jeruſalem dringlich zu machen (Gal 2 $_{10}$ I Kor 16 $_{1\text{ ff}}$ II Kor 8 u. 9 Röm 15 $_{25\text{ ff}}$). Nicht daß P. dem Chriſtentum das Bewußtſein einer neuen „*Religion*“ gab, ſondern daß er ihm das Bewußtſein gab, „*Kirche*“ in einem für die helleniſtiſche Welt unbekannten Sinne zu ſein, darin beſteht ſeine Bedeutung in hohem Maße. Indeſſen iſt dieſes Bewußtſein neu geprägtes jüdiſches Erbe; denn im Judentum war der Gedanke der Kirche als des Gottesvolkes lebendig. Und ſo waren zweifellos auch andere helleniſtiſch-judenchriſtliche Miſſionare von ſolchem kirchlichen Bewußtſein getragen (vgl. wieder Hebr, Barn, I Clem), ſo daß man nicht von einer ausſchließlichen Leiſtung des P. reden kann. Wenn aber faktiſch ſeine Leiſtung die der andern überragte, ſo liegt das nicht nur daran, daß in ſeiner Arbeit der Gedanke der Kirche ein leitender war, ſondern beſonders daran, daß er als Schriftſteller alle andern an Rang und Einfluß übertraf. Sind *ſeine Briefe* auch Gelegenheitsſchriften, ſo ſind ſie doch nach Form und Gehalt die überragenden Denkmäler der urchriſtlichen Literatur (einzig von Joh abgeſehen), die alsbald über die Gemeinden, für die ſie beſtimmt waren, hinaus als kirchliche Vorleſungsſchriften gebraucht, geſammelt und vielfach nachgeahmt wurden (¶ Briefliteratur, 2). Indeſſen iſt auch damit noch nicht die eigentliche Bedeutung des P. genannt. Sie liegt darin, daß er als *Theologe* dem chriſtlichen Glauben das ſachgemäße Verſtändnis ſeiner ſelbſt gegeben hat. So ſehr ſich ſein Denken noch in antik-mythologiſchen Vorſtellungen bewegte, ſo riß er doch einerſeits das chriſtliche Denken aus der Sphäre der Mythologie und Spekulation heraus und machte es zu einer Entfaltung des im Glauben ſelbſt gegebenen Verſtändniſſes von Menſch, Welt und Gott; er gründete das chriſtliche Erkennen auf das Erkanntwerden von Gott und beſtimmte als ſeinen eigentlichen Gegenſtand das, was uns von Gott in Gnaden „geſchenkt iſt“ (I Kor 2 $_{12}$); er verſtand ſo das Erkennen in Einheit mit dem ganzen chriſtlichen Leben, ſo daß das Erkennen ſeine Legitimität dadurch erweiſt, daß es ſich in Einheit mit dem Glaubensgehorſam und der Liebe vollzieht als *exiſtentielles Denken*. So aber erwies er anderſeits zugleich die Unentbehrlichkeit ſolchen Denkens für das glaubende und liebende Leben, indem dies Denken das Leben beim rechten Verſtändnis ſeiner ſelbſt erhält, ſo daß es nicht abgleitet und ſich irre machen läßt, ſei es durch jüdiſche Geſetzeslehre, ſei es durch pneumatiſch-gnoſtiſche Spekulationen. Für die Befreiung des Glaubens vom Geſetz, für den Zuſammenſchluß der Gemeinden zur Kirche hat er ſchließlich doch das Größte gewirkt, indem er den auch von Anderen mehr oder minder erkannten Notwendigkeiten begrifflich feſten Ausdruck gab, an dem das Selbſtverſtändnis und Selbſtbewußtſein der chriſtlichen Gemeinſchaft erſtarkte, und der für alle Folgezeit das chriſtlich-theologiſche Denken leitend beſtimmte und es immer wieder vor dem Abgleiten in ein falſches Glaubensverſtändnis rettete. Dieſe Bedeutung gewann ſeine Theologie auch da, wo ihre Sätze weitergeführt wurden, ohne daß ihre Gedanken wirklich und in vollem Umfang verſtanden worden wären, wie es zunächſt bei ſeinen Schülern und Nachahmern der Fall war; auch als halb oder ſchlecht verſtandene Wahrheiten tragen ſie ihr Korrektiv in ſich.

C. 1. a. Fragen wir nach dem ſachlichen Gehalt der *Theologie des P.*, ſo wäre es falſch, auf die *Perſönlichkeit* des P. zurückzugehen, um von ihr aus ſeine Theologie zu verſtehen. Denn 1. kann ja ein Bild ſeiner Perſönlichkeit und ſeines Charakters nur durch Rekonſtruktion aus ſeinen ſchon verſtandenen theologiſchen und nichttheologiſchen Sätzen gewonnen werden, ſo daß es eine Selbſttäuſchung iſt, wenn man meint, aus ſeiner Perſönlichkeit ſeine Ausſagen verſtehen zu können. Aber 2. iſt das, was man die „Geſtalt“ eines Menſchen zu nennen pflegt, nicht etwas außerhalb ſeines Werkes Vorfindliches, auf das man das Werk erklärend zurückführen könnte, ſo wenig wie umgekehrt das Werk etwas vom Menſchen Losgelöſtes iſt. Vielmehr hat der Menſch ſeine „Geſtalt“ erſt im Wirken gewonnen, und in ſeinem Werke ſtellt ſich die Geſtalt dar. So iſt es gewiß richtig, wenn man als die beherrſchenden Züge im Bilde des P. ſeine Sachlichkeit und ſeine Leidenſchaft bezeichnet, die ſich zu einem Radikalismus des Denkens und Urteilens verbinden. Aber damit nennt man nicht Vorausſetzungen, aus denen ſein Werk erwachſen iſt, ſondern damit charakteriſiert man das Werk ſelbſt. Meint man aber mit der Frage nach dem Charakter die Naturanlagen, die für P. wie für jeden Menſchen ein Gegebenes in ſeinem Wirken waren, ſo läßt ſich wohl darüber einiges aus ſeinen Briefen ſchließen, aber nie aus dem ſo Erſchloſſenen der Gehalt ſeines Werkes verſtändlich machen. Denn daß P. temperamentvoll war und eine Neigung zum Grübeln hatte, daß er ein zartes Gefühlsleben hatte, empfindlich war u. dgl.,

das teilt er mit manchen anderen Menschen. Von da aus ein Charakterbild des P. zu entwerfen, kann einen ästhetischen Reiz bieten, trägt aber für das Verständnis der Sache, um die es ihm ging, nichts aus. — Ebenso ist es ein beliebter Irrweg, wenn man seine Theologie aus seinem Bekehrungserlebnis ableiten will. Denn auch dieses kann ja nur aus seinen schon verstandenen Sätzen rekonstruiert werden. Die Frage nach dem sachlichen Gehalt der Bekehrung aber ist eine Frage nach seiner Theologie selbst. Seine Bekehrung ist weder eine Bekehrung der Buße noch der Aufklärung (vgl. B 2). Kann man sie, auf den psychischen Verlauf seines Lebens gesehen, überhaupt als einen „Bruch in seiner Entwicklung" bezeichnen, so wäre damit über ihren Sinn gar nichts gesagt. Denn indem er aus dem Verfolger zum Gläubigen wird, verwirklicht sich nach seiner Auffassung und in extremer Weise, was sich grundsätzlich überall vollzieht, wo ein Mensch vom „Worte" getroffen wird und sich glaubend entschließt, sein altes Ich preiszugeben und sich gehorsam unter Gottes Gnade zu stellen, wie Phil 3 $_{4-16}$ II Kor 4 $_{3-6}$ deutlich zeigen. Von jedem Menschen wird bei P. ein „Bruch" verlangt, aber es ist gerade charakteristisch im Unterschied von der hellenistischen Mystik wie von pietistischer und methodistischer Frömmigkeit, daß P. nichts darüber sagt, unter welchen seelischen Bedingungen und in welchen Erlebnisformen sich der Bruch vollzieht.

Diejenigen Voraussetzungen der Theologie des P., die zu ihrem Verständnis überblickt werden müssen, sind sachlicher Art. Einerseits muß, wer ihn verstehen will, das Verständnis kennen, das er als Jude unter dem Gesetz von sich selbst (und damit von Gott und Welt) hatte, und ebenso das Wort der christlichen Verkündigung, das ihm begegnete, und das zum Nein oder Ja zwang. Anderseits muß man die weltanschaulichen Vorstellungen und die traditionelle Art des Denkens und der Begriffsbildung kennen, in denen er lebte, und in denen oder im Streit mit denen er sein neues Glaubensverständnis entwickelte. Nur so kann man seine Aussagen in moderne Begrifflichkeit übersetzen und bleibt doch vor modernisierenden Umdeutungen bewahrt. Beide Gruppen von Voraussetzungen überschneiden sich faktisch; denn der jüdische Gottesglaube wie das christliche Kerygma waren natürlich in einer bestimmten zeitgeschichtlichen Begrifflichkeit ausgeprägt.

C. 1. b. Der jüdische Gottesglaube und das christliche Kerygma können hier nicht dargestellt werden (vgl. A 2; ¶ Gottesglaube: II, A. B; ¶ Gesetz: II, A. B; ¶ Urgemeinde). Nur muß betont werden, daß die Theologie des P. nicht als eine „ideengeschichtliche" Weiterentwicklung der Predigt Jesu verstanden werden kann. P. knüpft nicht an die Predigt Jesu an, sondern an das Kerygma der ¶ Urgemeinde, dessen Inhalt nicht Jesu Verkündigung, sondern Jesus selbst ist. Es ist die Botschaft, daß Jesus von Nazareth, der Rabbi und Prophet, der Gekreuzigte, von Gott auferweckt und zum Messias gemacht ist; daß er alsbald als der „Menschensohn" kommen wird, um das Gericht zu halten und das Heil zu bringen. Damit ist zugleich gesagt, daß sich die Gemeinschaft seiner Anhänger als die Gemeinde der Heiligen der Endzeit weiß, als das erwählte Israel, als im Besitz des Geistes, der Gabe der Endzeit. Deshalb löste man sich nicht von den Lebensordnungen Israels, sondern bewegte sich in ihnen in der Weise, wie Jesus, dessen Worte man bewahrte, es gelehrt hatte. Innerhalb des Judentums grenzte man sich freilich, ohne aus dem Verband des Tempelkults auszuscheiden, als eigene Gemeinde ab durch die Taufe als das reinigende Bad der Bußfertigen und für den Anbruch der Heilszeit Geheiligten. Man fand sich auch zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen; von einer kultischen Verehrung Jesu Christi ist jedoch noch keine Rede. Diese Gemeinde mit ihrem Kerygma ist eine Grundvoraussetzung für die Theologie des P.; die Predigt Jesu ist es nur, sofern sie radikales Judentum im Geiste der alten prophetischen Verkündigung bedeutet. P. hat weder Jesu Predigt selbst gehört, noch sie sich durch die ersten Jünger vermitteln lassen, denen gegenüber er sich ganz selbständig weiß (Gal 1 $_{1.\ 11}$ ff). Wohl hat er einiges aus der palästinischen Tradition der Worte Jesu (seien es echte Worte, seien es Gemeindebildungen) übernommen, nämlich Stücke der Gemeindeordnung (I Kor 7 $_{10}$ f 9 $_{14}$), die er freilich nicht als Worte des „historischen Jesus", sondern des erhöhten Herrn ansah (vgl. I Kor 7 $_{25}$). Vielleicht stammt auch I Thess 4 $_{15-17}$ aus den überlieferten Herrenworten, schwerlich I Kor 11 $_{23-25}$. Möglich ist auch, daß in der Paränese des P. Herrenworte nachklingen (z. B. Röm 12 $_4$ 13 $_9$ f 16 $_{19}$ I Kor 13 $_2$); aber dabei handelt es sich eben um Paränese, die bei Jesus wie bei P. gleichermaßen jüdischer Tradition oder jüdischem Geiste entstammt. Die eigentliche Heilslehre des P. mit ihren anthropologischen und soteriologischen Gedanken ist keine Fortsetzung der Predigt Jesu, wie z. B. daran deutlich ist, daß sich P. für seine Lehre von der Gesetzesfreiheit nie auf Worte Jesu beruft. Wenn P. in seinen Briefen nirgends auf die Ueberlieferung von Jesu Leben zurückgreift (außer I Kor 11 $_{23}$, wo es sich aber um die Begründung der kultischen Feier im Schicksal der Kultgottheit handelt), so darf man nicht sagen, daß er im Unterschied davon in seiner Missionspredigt viel aus dem Leben Jesu habe erzählen müssen, und sich dafür gar auf Gal 3 $_1$ berufen (wo vielmehr die Kreuzespredigt gemeint ist, wie sie Gal 3 $_{10}$ ff I Kor 1 $_{18}$ ff und sonst angedeutet wird). Denn mag P. viel oder wenig von jener Ueberlieferung gekannt haben: für seine Heilspredigt spielt der Inhalt des Lebens Jesu als des Lehrers, des Propheten, des Wundertäters, des Dorngekrönten schlechterdings keine Rolle. Die Bedeutung der Person Jesu liegt für ihn darin, daß Jesus als Gottessohn gesandt wurde in Menschengestalt, um durch seinen Tod und seine Auferstehung die Menschen von Gesetz und Sünde zu befreien (Gal 4 $_4$ f usw.). — So wenig man ideengeschichtlich die Theologie des P. als Entwicklung der Predigt Jesu bezeichnen darf, so wenig darf man sie freilich unter ideengeschichtlichem Gesichtspunkt in Gegensatz zu ihr stellen und etwa Jesu Frömmigkeit als frohen Gottvaterglauben, die Religion des P. als herben Erlösungsglauben charakterisieren. Ideengeschichtlich betrachtet, ist die Verkündigung Jesu (¶ Jesus Christus) und die des P. wesentlich die gleiche. Gleich ist der Gottesgedanke: Gott ist der Richter und zugleich der Gnädige; gleich die Anschauung vom Menschen, der zum Gehorsam unter Gottes Willen verpflichtet und als Sünder auf Gottes Gnade angewiesen ist, der kein Verdienst vor Gott vorweisen, keinen Anspruch an ihn richten kann. Weder für Jesus noch für P. ist Gott das immanente Weltgesetz oder die Hypostasierung einer ewigen Idee des Guten, sondern er ist der, der als mit Gericht und Gnade Kommender vor dem Menschen steht, und für beide handelt Gott mit dem Menschen in der Geschichte. Aber der Unterschied ist der, daß Jesus ein endgültiges und entscheidendes Handeln Gottes, die Gottesherrschaft, als kommend, ja schon anbrechend verkündigt, während P. behauptet,

die Wende der Aeonen sei schon erfolgt, und zwar mit dem Kommen, dem Tode und der Auferstehung Jesu. Kreuz und Auferstehung Jesu sind also für P. das entscheidende Heilsereignis, durch welches Vergebung der Sünde, Versöhnung des Menschen mit Gott bewirkt ist, und mit welchem also die neue Schöpfung heraufgeführt ist. So bilden allerdings Person und Geschichte Jesu die Voraussetzung der Theologie des P., aber nicht in ihrem historischen und geistesgeschichtlichen Gehalt, sondern als Tat Gottes, als Heilsgeschehen, als Heilsoffenbarung. Nicht andere und neue Ideen als Jesus lehrt P.; sondern er lehrt ein Ereignis neu verstehen, indem er sagt: die Welt ist neu, seitdem und dadurch daß Jesus da war; jetzt ist die Versöhnung zwischen Gott und Mensch gestiftet, und das Wort ist eingesetzt, das diese Versöhnung verkündigt.

C. 1. c. Für die theologische Begriffsbildung und Explikation des Kerygmas kommen außer der rabbinischen Bildung des P. (vgl. B 1) folgende religionsgeschichtliche Voraussetzungen in Frage: α. die Predigt des einen Gottes und seines Gerichts in der hellenistisch-jüdischen und in der vorpaulinisch-christlichen Propaganda. Unter dem Einfluß der griechischen Aufklärung vollzog sich im hellenistischen Judentum eine neue begriffliche Ausprägung des monotheistischen Glaubens, verbunden mit einer religionsphilosophischen Weltdeutung und mit einer Kritik des Polytheismus und seines Kults wie des sittlichen Lebens der Heiden. Diese Tradition setzte sich gradlinig vom hellenistischen Judentum in das Christentum fort, und in ihr steht auch P., wenn er Röm 1 $_{18}$ ff die stoische Theorie von der natürlichen Gotteserkenntnis benutzt oder Röm 11 $_{36}$ I Kor 8 $_{6}$ eine stoische Allmachtsformel variiert, oder wenn er die Begriffe Gewissen (Röm 2 $_{15}$ usw.), Pflicht (Röm 1 $_{28}$), Tugend (Phil 4 $_{8}$), Natur (1 Kor 11 $_{14}$ u. a.) verwendet, oder auch wenn er die Heidengötter für Dämonen (I Kor 10 $_{10}$) oder „Weltelemente" (Gal 4 $_{3.9}$) erklärt (¶ Gottesglaube: III, 3). Wahrscheinlich haben solche Gedanken in seiner Missionspredigt eine noch größere Rolle gespielt, und so wird sie ja auch Apgsch 14 $_{17}$ 17 $_{23}$ ff (¶ Agnostos Theos) dargestellt. — β. Die Diskussion über das ¶ Gesetz (: II B; III) im hellenistischen Judentum und im vorpaulinischen hellenistischen Christentum. Auch hier geht von jenem zu diesem eine einheitliche Tradition, die den sittlichen Charakter und den Universalismus der Forderung Gottes erweisen will. Sofern hier allegorische Umdeutung der Erzählungen und Gesetze des AT.s geübt wurde, steht auch P. in dieser Tradition (z. B. I Kor 9 $_{9}$ f 10 $_{6}$ ff); sofern ein Unterschied zwischen sittlichen und kultisch-rituellen Forderungen gemacht wurde, hat P. diese Linie verlassen, ist aber doch von ihr berührt, wie I Kor 7 $_{19}$ zeigt, ein wahrscheinlich von P. zitiertes Wort, das er Gal 5 $_{6}$ 6 $_{15}$ in seinem Sinne abwandelt. — γ. Der Kyrioskult und die Sakramente im vorpaulinischen hellenistischen Christentum. Erwartete die palästinische Urgemeinde Jesus, den Auferstandenen, als den kommenden ¶ Menschensohn, war ihr Messiasglaube also wesentlich ein eschatologischer, so bildete sich in den hellenistisch-christlichen Gemeinden Syriens, die ja am jüdischen Tempelkult und der von ihm ausstrahlenden Lebensordnung nicht teilnahmen, schon vor P. eine kultische Verehrung Christi als des „Herrn" aus (¶ Christologie: I, 2). Ihn wußte man im Gemeindegottesdienst gegenwärtig, den Seinen übernatürliche Kräfte spendend. Die ¶ Taufe verstand man im Sinne hellenistischer Mysterien als Sakrament, das den Getauften in mysteriöser Weise mit Christus vereinigt und ihm so Teil gibt an seinem Tod und seiner Auferstehung. Aus den gemeinsamen Mahlzeiten wurde das „Herrenmahl", das ebenso in sakramentale Gemeinschaft mit Christus bringt (¶ Abendmahl: I). Natürlich entsprach dem die Art des Kerygmas, und schon vor P. wurden verschiedene Deutungen des Todes Jesu vorgetragen, die teils den Gedanken eines Sühn- oder Bundesopfers, teils den Gedanken eines kosmischen Prozesses und einer sakramentalen Communio aussprachen. Das lehren die Ausführungen über die Taufe Röm 6 $_{3}$ ff, die Abendmahlsworte I Kor 11 $_{23-25}$, die schon verschiedene Deutungen kombinieren, wie die Ueberlieferung, auf die sich P. I Kor 15 $_{3}$ beruft, ebenso anderseits z. B. die Theologie des Mrk. Im übrigen können wir nicht mehr nachweisen, welche Begriffe, mit denen P. Tod und Auferstehung Christi deutet, schon vor ihm gebraucht wurden; wohl aber ist klar, daß die vielfach begegnenden Gedanken des „für uns", des Sühnopfers (Röm 3 $_{25}$), der Versöhnung (Röm 5 $_{11}$ II Kor 5 $_{18}$ ff), des Loskaufs (Gal 3 $_{13}$ 4 $_{4}$ f I Kor 6 $_{20}$ 7 $_{23}$), der Stellvertretung (Gal 3 $_{13}$ II Kor 5 $_{14}$ f) aus dieser Sphäre stammen, in der sich jüdische Opfergedanken und hellenistische Mysterienvorstellungen verbinden, und aus der dem P. seine Formulierungen zufließen. — δ. Gnosis und Pneumatikertum. Im hellenistisch-orientalischen Synkretismus ist von den Mysterienkulten, die (als ursprüngliche Vegetationskulte) das Sterben und Wiederaufleben einer Gottheit feiern und die Gläubigen daran beteiligen, wohl kaum immer scharf geschieden ein Erlösungsglaube, der aus dem Iran in den Westen gewandert ist, sich mit anderen, namentlich astrologischen Vorstellungen verbunden und in der „Gnosis" seine historisch bedeutsamen Ausprägungen gewonnen hat. Die kosmologischen und soteriologischen Vorstellungen dieses Glaubens enthalten ein dualistisches Daseinsverständnis. Sie lehren den himmlischen Ursprung der in den Leib und die sinnliche Welt gebannten Seele und ihre ¶ Erlösung durch ein Gottwesen, das sich in menschliche Gestalt verkleidete, alle Not des Erdenlebens auf sich nahm, die dämonischen Weltbeherrscher täuschte und, nachdem es den Seinen ¶ Offenbarung in Lehren und Weihen brachte, wieder in die Himmelswelt erhöht wurde, wohin ihm die Seinen folgen werden. Wer diese Offenbarung glaubt, hat Erkenntnis und Freiheit. Hier erwuchs ein gewaltiges Selbstbewußtsein des Gnostikers, des Pneumatikers und eine Lebensführung, die sowohl zur Askese wie zum Libertinismus gehen konnte. Daß diese Gnosis und dies Pneumatikertum schon vor oder neben P. in christliche Gemeinden eindrang, zeigt sein Kampf gegen die Pneumatiker in Korinth, bei denen sich offenbar solche Gnosis mit jüdischer Theologie verbunden hatte in ähnlicher Weise wie bei ¶ Philo. Aber die Gedanken dieser Gnosis hatten schon die jüdische Apokalyptik beeinflußt und auf diesem Wege auch den P. selbst. Denn so sehr er die Konsequenzen des Pneumatikertums bekämpft, so sehr eignet er sich Begriffe dieser Gnosis an (den Gegensatz von „geistig" und „seelisch", die Begriffe „Erkenntnis", „Freiheit" bzw. „Vollmacht") und benutzt ihre Mythologie für seine Lehre. Hierher stammen die Gedanken von „diesem" und dem „kommenden Aeon", vom Satan als dem „Gott dieses Aeons" (II Kor 4 $_{3}$ f), von den „Archonten" (I Kor 2 $_{6}$) und anderen Geistermächten. Hierher die Vorstellung von Adam, dem ersten, und Christus, dem neuen „Menschen" (Röm 5 $_{12}$ ff I Kor 15 $_{21}$ f. $_{44}$ ff), von der Gesetzgebung durch die Engel (Gal 3 $_{19}$),

vom Herabstieg Christi in menschlicher Verkleidung (I Kor $2_{6\,ff}$ Phil $2_{6\,ff}$ II Kor 8_{9}) und von der Erlösung als einem gewaltigen kosmischen Drama (I Kor $15_{24\,f}$ Röm $8_{18\,ff}$; ¶ Christologie: I, 3; ¶ Erlösung: III, 3).

C. 2. a. Da Gott für P. nicht als ein metaphysisches Wesen Gegenstand der Spekulation ist, sondern der Gott des Menschen ist, dessen Tun sich primär nicht im kosmischen Geschehen, sondern in der Geschichte am Menschen vollzieht, und da anderseits der Mensch bei P. nicht als ein isoliertes Weltwesen, sondern immer in seiner Stellung zu Gott verstanden ist, so kann, was Gott und Mensch bei P. bedeutet, nur zusammen in Einem verstanden werden, und die „Theologie" läßt sich als Anthropologie darstellen. Ebenso die „Christologie"; denn Christus ist für P. auch nicht primär ein metaphysisches Wesen, über dessen „Naturen" er spekuliert, sondern Christus und sein Werk ist Gottes Heilstat am Menschen. Man darf freilich nicht einteilen in eine „physische" Anthropologie, die beschreibt, wie der Mensch „an sich" ist, und eine „ethische", die sagt, wie er zu Gott steht. Denn für P. ist der Mensch das, was er ist, nie außerhalb seiner Stellung zu Gott, und auch allgemeine anthropologische Begriffe, wie Leib und Seele, sind bei P. immer entscheidend dadurch bestimmt, daß der Mensch vor Gott steht. Eine Einteilung ergibt sich aber daraus, daß der Mensch durch die Offenbarung in Christus eine neue Möglichkeit der Stellung zu Gott gewonnen hat: den Glauben. Es muß also disponiert werden: 1. der Mensch vor der Offenbarung des Glaubens, 2. der Mensch unter dem Glauben. Dabei muß aber beachtet werden, daß das Sein des Menschen vor dem Glauben in seiner Wahrheit erst vom Glauben aus sichtbar geworden ist und verstanden werden kann.

C. 2. b. α. Mit dem Worte „Mensch" kann P. wohl gelegentlich ein Weltwesen neben anderen (z. B. Engeln) bezeichnen (I Kor 4_{9} $15_{36\,ff}$); aber sein bestimmender Sprachgebrauch ist der, daß der Titel „Mensch" den Menschen in seiner Stellung Gott gegenüber charakterisiert, und zwar so, daß vor Gott alle Unterschiede und Vorzüge, deren einzelne sich rühmen könnten, verschwinden (Röm $3_{28\,f}$ I Kor 1_{25} Gal 1_{1}). „Mensch" bezeichnet den Menschen in seiner Menschlichkeit vor Gott; und Gott, vor dem der Mensch steht, ist nicht ein von ihm unterschiedenes kosmisches Wesen; — solche mag es wohl auch geben, aber sofern von Gottes Sein die Rede ist, ist es kein bloßes Vorhandensein, sondern ein „Sein für uns", so daß Gott in einem bestimmten Sinne allein „ist" (I Kor 8_{4-6}). Des Menschen Sein zu Gott ist primär ein Beanspruchtsein von Gott als dem Schöpfer. Wo P. die stoische Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis benutzt (Röm $1_{20\,ff}$), dient sie ihm nicht, um auf Gottes Sein in der Welt und auf die Göttlichkeit der Welt und die Sicherung des Menschen durch die göttliche Vorsehung zu schließen, sondern um auf Gottes Sein über der Welt zu schließen, auf die Geschöpflichkeit der Welt und den Anspruch Gottes auf Ehre vom Menschen. Entsprechend bedeutet Welt für P. „Schöpfung" (Röm 1_{20} I Kor 3_{22}). Und zwar kann damit die Gesamtheit des vor Gott Geschaffenen als den Menschen Umgebendes und Angehendes gemeint sein, vor allem aber ist es die Menschenwelt selbst (Röm 3_{19} 11_{12} II Kor 5_{19} u. a.), aber nicht als Gesamtheit einer Klasse vorhandener Weltwesen, sondern als Gemeinschaft der vor Gott verantwortlichen Geschöpfe. Sofern die Menschen sich dieser Verantwortung entzogen, ihren Geschöpfcharakter verleugnet und sich Gott gegenüber selbständig gemacht haben, heißen sie „diese Welt". Diese Welt (oder dieser Aeon, wie P. auch sagen kann, um die Vorläufigkeit auszudrücken) ist Gott feindlich und sucht ihre eigene Ehre; sie steht deshalb unter Gottes Zorn und wird von ihm gerichtet werden. Daß dieser „Dualismus", der sich mehrfach in gnostischer Terminologie ausspricht, nicht gnostisch-kosmologisch gemeint ist, zeigt der Gegenbegriff „neue Schöpfung", womit die versöhnten, glaubenden Menschen gemeint sind (II Kor 5_{17} Gal 6_{15}). „Welt" bezeichnet die Menschen also nicht als ein Was, sondern in einem Wie ihres Lebens, und zwar in einem Wie, das durch sie als von Gott abgewandte selbst erzeugt ist, und das als Macht jeden Einzelnen immer schon umfängt, ihm begegnet und ihn mitnimmt, so daß er sich nicht dagegen isolieren kann (etwa im Glauben an seine durch einen tragischen Fall aus der Lichtwelt in „diese Welt" gefangene Seele oder durch die Vorstellung seiner freien geistigen Persönlichkeit). Und dies Wie erweist sich im „Sorgen" (I Kor $7_{29\,ff}$), in dem jeder Mensch sein Leben selbst in die Hand nehmen und sichern will. Aus dem Sorgen erwächst das „Rühmen" und „Vertrauen", das sich auf all das gründet, was durch die Schätzung oder Leistung des Menschen als Wert gilt. Gerade dieser Stolz, sei es auf nationale oder soziale Vorzüge, sei es auf Weisheit oder Gesetzeswerke, ist die Empörung gegen Gott, vor dem sich kein Mensch rühmen darf (Röm $2_{17.\,23}$ 3_{27} I Kor 1_{29} 3_{21} 4_{7}). Der Gipfel des Wahns ist es, daß sich der Mensch von der „Welt" meint unterscheiden, sich in ein überweltliches Sein bringen zu können. Diesem Wahn ist sowohl der Jude verfallen, der seine „Gerechtigkeit" vor Gott erwerben will, wie der Pneumatiker, der durch seine „Weisheit" ein „Vollkommener" zu sein meint. Solchem Rühmen und Vertrauen korrespondiert die „Angst" (Röm 8_{15}); ein solcher Mensch ist faktisch ein Sklave. Denn in seinem Sorgen und in dem Vertrauen auf weltliche Werte und Leistungen läßt er diese über sich Herr werden, und weil dies alles vergänglich ist (I Kor 7_{31}), ist er selbst dem Tode verfallen: indem er sich aus dem Vergänglichen, Vorläufigen versteht, ist sein Sein kein eigentliches Sein, sondern ein dem Vergehen Verfallenes. In der mythologischen Vorstellungsweise seiner Zeit sieht P. solches Dasein als geknechtet unter Geistermächte, den Satan und seine Scharen. Ja, er kann sogar das Gesetz, sofern es vom Menschen als Handhabe für seine Leistung verstanden wird, als durch die Geistermächte gegeben bezeichnen und den Gottesdienst als Verehrung der „Weltelemente" (Gal $3_{19\,ff}$ $4_{8\,ff}$). Wie wenig diese mythologischen Vorstellungen spekulativen Charakter haben, wie wenig P. durch sie etwas „erklären" will, wie sehr in ihnen nur ein bestimmtes Daseinsverständnis Ausdruck findet, sieht man daran, daß P. z. B. die Sünde nicht auf den Satan zurückführt (Röm $5_{12\,ff}$ $7_{7\,ff}$), und daran, daß jene Mächte den Gläubigen eigentlich nichts mehr angehen, daß sie für ihn eigentlich gar nicht „sind" (I Kor $8_{4\,ff}$); d. h. sie bedeuten für ihn nicht mehr die Herrschaft der Welt, der er verfallen wäre, wohl aber die Tatsache der Versuchlichkeit der Welt; der Satan ist der „Versucher" (I Kor 7_{5} I Thess 3_{5}).

β. Von hier aus sind auch die einzelnen anthropologischen Begriffe zu verstehen, wie Leib, Seele u. a. (¶ Mensch: III, 2). Sie bezeichnen nicht Teile des Menschen, einzelne Glieder oder Organe, sondern sie meinen immer den ganzen Menschen hinsichtlich einer bestimmten Möglichkeit seines Seins. Deshalb kann P. fast jeden dieser Begriffe auch im Sinne

von „Ich“ gebrauchen (vgl. z. B. I Kor 6 15 mit 12 27; oder I Kor 13 3 mit II Kor 1 23 12 15), und deshalb können die Begriffe manchmal scheinbar ineinander übergehen. Man darf sich z. B. nicht durch I Kor 15 35 ff verführen lassen, „Leib“ als Form und „Fleisch“ als Stoff des Menschen zu verstehen. An dieser Stelle liegt allerdings dieser Sinn vor; aber es ist falsch, von dieser Stelle auszugehen, weil sich P. hier durch seine Gegner verleiten läßt, apologetisch zu reden. Stellen, wo P. unbefangen redet, wie Röm 1 24 6 12 12 1 I Kor 13 3, zeigen deutlich, daß „Leib“ für P. nicht „Form“ bedeutet, sondern den ganzen Menschen bezeichnet, und zwar insofern der Mensch für andere wie für sich selbst Gegenstand der Betrachtung und Objekt eines Tuns sein kann, sofern etwas mit ihm gemacht werden, mit ihm geschehen kann, ja sofern er immer einem Geschehen ausgesetzt ist und sich nie frei in der Verfügung hat, also z. B. auch, sofern er krank sein und sterben kann. „Leib“ ist der Mensch in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Daß der Begriff Leib nicht „dualistisch“ gedacht ist, zeigt sich besonders daran, daß P. die Auferstehung des Leibes behauptet; d. h. leiblich sein gehört für ihn zum Menschen als solchem, und vor der Leiblosigkeit hat P. Angst wie vor dem Nichts (II Kor 5 1 ff). Der Leib ist also nicht etwas am Menschen, in dem die Seele oder das eigentliche Ich steckte. Sehnt sich der Mensch aus „diesem Todesleib“ frei zu werden (Röm 7 24), so sehnt er sich danach, von sich selbst los zu kommen, so wie er jetzt ist, „verwandelt“ zu werden, wie P. sonst sagt (II Kor 3 18 Phil 3 21 Röm 8 29). Wieweit P. das zugleich in mythologischen Gedanken vorgestellt hat, ist nebensächlich, wenn man sieht, welche Daseinserfassung sich in ihnen ausspricht. — So ist auch „Seele“ nicht ein Etwas im Menschen, etwa gar sein besseres Ich; vielmehr ist „Seele“ der ganze Mensch, sofern er lebendig ist, als lebendes Wesen (I Kor 15 45). Deshalb ist „Seele“ für P. weder im griechischen Sinn der Träger des geistigen Lebens, noch im gnostischen Sinn unser unsterbliches Ich, der himmlische Fremdling im finsteren Leibe, sondern die animalische Lebendigkeit, das „Leben“ (Röm 11 3 16 4 Phil 2 30), das auch dem Tiere eigen ist im Unterschied von leblosen Instrumenten (I Kor 14 7). Als solche Lebendigkeit ist die Seele gerade nicht unsterblich, sondern sterblich; sie bedeutet gar nicht die Eigentlichkeit des Menschen. Aber freilich kann „Seele“ auch das „Ich“ sein, denn der Mensch ist eben ein Lebewesen (II Kor 1 23 12 15 I Thess 2 8). „Jede Seele“ bedeutet wie im AT „jedermann“ (Röm 2 9 13 1). — Sofern das Leben des Menschen ein bewußtes ist, kann P. es gelegentlich als „Geist“ bezeichnen (I Kor 2 11 Röm 8 16; vom Geist Gottes, dem Hl. Geist, der daneben genannt ist, wohl zu unterscheiden!). Und wieder kann „Geist“ auch einfach „Mensch“, „Ich“ bedeuten (Röm 1 9 I Kor 16 18 II Kor 2 13 und in Grußformeln). Das eigentliche Wort, mit dem P. das Bewußtsein bezeichnet, aber heißt „Denken“; es bezeichnet den Menschen, sofern er versteht, sofern er um etwas weiß (I Kor 14 14 f Phil 4 7), und zwar, sofern er um seine eigenen Möglichkeiten weiß, sich versteht (z. B. Röm 14 5). Da aber der Mensch sein Sein vor Gott hat, ist das Wissen um die Möglichkeiten des Menschen zugleich das Wissen um den Anspruch Gottes, um das, was der Mensch tun soll (Röm 1 20 7 23). Und ferner: da das spezifische menschliche Wissen um sich selbst nicht den Charakter des theoretischen, neutralen Konstatierens hat, sondern zugleich den Charakter des Ergreifens einer Möglichkeit, des Wollens (Röm 7 15 ff), so kann das „Denken“ ein richtiges oder ein falsches Selbstverständnis sein. Das Denken der Heiden ist nichtig (Röm 1 28 f), ihre Gedanken sind verblendet (II Kor 4 4); das Denken des Christen ist erneuert (Röm 12 2). P. kann das Denken auch den „inneren Menschen“ nennen (Röm 7 22; man darf aber nicht II Kor 4 16 hier zur Erklärung heranziehen, denn dort ist vom Gläubigen die Rede!). Aber damit ist nicht so etwas wie ein besseres Ich „im“ Menschen gemeint; denn Röm 7 13 ff ist das „Denken“ oder der „innere Mensch“ ebenso gleich „Ich“ wie das „Fleisch“ (vgl. 3). Das hier dargestellte Elend des Menschen besteht nicht darin, daß ein besseres Ich gegen die schlechtere materielle Leiblichkeit des Menschen stünde, sondern darin, daß das Ich gespalten ist, daß Ich gegen Ich steht: das Wesen des unerlösten Menschen ist der Zwiespalt. — Um den Menschen zu bezeichnen als einen, der ein Wissen um sich, d. h. um seine Möglichkeiten vor Gott hat, ein Wissen, das sich auch verirren kann, hat P. außerdem den at.lichen Ausdruck „Herz“ (z. B. Röm 2 5 8 27 II Kor 4 6) und den griechischen Ausdruck „Gewissen“ (Röm 2 15 I Kor 8 7 ff 10 25 ff u. a.). — Mit diesen Begriffserklärungen ist nun nicht etwa doch eine „physische“ Anthropologie gegeben; denn die Begriffe Leib und Seele bezeichnen den Menschen hinsichtlich seiner Geschöpflichkeit, und die Begriffe Denken, Herz und Gewissen hinsichtlich seiner Verantwortlichkeit vor Gott.

γ. Ist der Mensch als leiblicher seiner eigenen Verfügung entzogen und steht er immer im Zusammenhang einer Geschichte, so gibt es nun für P. nur eine doppelte Möglichkeit der Bestimmtheit der Geschichte, durch Gott oder durch die Sünde. Dies Entweder-Oder drückt P. durch den Gegensatz ¶ Fleisch und Geist aus. Und zwar ist das Sein des Menschen vor dem Glauben durch das „Fleisch“ bestimmt. Dies Wort meint zunächst das belebte Fleisch des Leibes. Aber wie dann „Leib“ den Menschen selbst bedeutet als Objekt eines Tuns oder Subjekt eines Geschehens, so bezeichnet „Fleisch“ den Menschen in seiner puren Vorhandenheit, in der er Objekt sein kann. Daher können die Begriffe Leib und Fleisch bis zu einem gewissen Grade gleichbedeutend sein (II Kor 4 10 f I Kor 6 16); Krankheiten und Narben sind am Leib wie am Fleisch (Gal 4 13 f 6 17 II Kor 12 7). Und wie „Leib“ gleich „Ich“ sein kann, so auch „Fleisch“ (II Kor 7 5). Fleisch ist also nicht etwas am Menschen, sondern der Mensch selbst, so wie er vorfindlich ist, als gesund oder krank, als Angehöriger einer Nation oder einer Familie. Abraham ist „dem Fleische nach“ der Stammvater der Juden, Christus „dem Fleische nach“ ein Abkomme Davids (Röm 4 1 1 3 9 5). Das natürliche Leben des Menschen ist ein Leben „im Fleisch“ (II Kor 10 3 Gal 2 20 Phil 1 21 ff), und was zu einem solchen Leben gehört, wie Nahrung oder Geldmittel, heißt „Fleischliches“ (Röm 15 27 I Kor 9 11). Aber in innerem Zusammenhang hiermit gewinnt „Fleisch“ noch einen anderen Sinn, der daran deutlich wird, daß der Gläubige nicht mehr „im Fleisch“ oder „dem Fleische nach“ existiert. Als Charakteristik eines Verhaltens (rühmen, erkennen, wandeln u. a., II Kor 11 18 5 16 10 2) bezeichnet „nach dem Fleisch“ den Menschen nicht so, wie er für andere vorfindlich ist, sondern so, wie er sich selbst versteht, nämlich auf Grund des Vorfindlichen, zutage Liegenden (Röm 2 28). „Dem Fleisch nach sein“ heißt „bedacht sein auf das, was des Fleisches ist“ (Röm 8 5). Das heißt nicht etwa: bestimmt sein durch die Fleischlichkeit im Sinne des Trieblebens, der Sinnlichkeit, sondern durch die ganze Sphäre dessen, was vor-

findlich ist, sei es das Triebleben (Gal 5 19), seien es die nationalen Vorzüge, die gesetzliche Korrektheit, die Leistungen, zu denen es der Mensch unter dem Gesetz bringt, oder seine Weisheit. All das heißt „Fleisch“ (Phil 3 4 ff Gal 3 3 I Kor 1 26); also Werkgerechtigkeit fällt ebenso wie Laster unter diesen Begriff. Kein Mensch kann aus dem Fleisch als seinem Dasein in der Vorfindlichkeit heraus; aber das ist für ihn die Frage, ob er sich aus dieser heraus verstehen, auf sie sein „Vertrauen“ setzen will, ob er, wenn auch im Fleische befindlich, nach dem Fleische wandeln will (II Kor 10 3). Sich aus dem Fleische verstehen aber heißt ¶ Sünde (: III); denn das ist ja jenes Sorgen, Rühmen und Vertrauen des Menschen, der seine Geschöpflichkeit vergißt und sich selbst sichern will. Beim Juden erreicht es seinen höchsten Punkt; denn das Jagen nach der eigenen Gerechtigkeit heißt gerade auf das Fleisch vertrauen (Phil 3 4—9); ähnlich aber auch bei den „Weisen nach dem Fleisch“; denn auch sie geben nicht Gott die Ehre, sondern rühmen sich selbst (I Kor 1 18—31). Sünde ist das Selbstseinwollen; und zwischen Fleisch und Sünde besteht der tiefe Zusammenhang, daß der Mensch, der selbst sein will, das nur dadurch vollziehen kann, daß er sein Sein aus dem Vorhandenen, Geleisteten, Greif- und Aufweisbaren versteht, aus dem „Fleisch“. Und deshalb besteht auch der Zusammenhang zwischen Fleisch, Sünde und Tod; denn jeder Mensch versteht sich ja aus dem Vergänglichen, dem Tode schon Verfallenen, so daß der Tod schon in ihm steckt (Röm 7 5). Wer sich nicht mehr aus dem Fleisch, dem Sichtbaren, sondern aus dem Unsichtbaren versteht und danach wandelt (II Kor 4 18), für den haben Fleisch, Sünde und Tod ein Ende (Röm 8 9 6 2. 10 f Gal 5 24 I Kor 15 56 f). Für P. ist also das Fleisch weder die Materie im griechischen Sinne als das Material, das vom Geist als der Kraft des Formens gestaltet werden muß, als das Sinnenleben, das erzogen werden muß, noch im Sinne des gnostischen Dualismus (wenn P. auch durch dessen Terminologie beeinflußt ist) die Materie als die niedere, schlechte Stofflichkeit und Sinnlichkeit im Gegensatz zur Seele, sondern es ist die Welt des Vorhandenen, die durch die Haltung des Menschen zu ihr erst zur Sphäre der Sünde wird, ebenso wie die Schöpfung Gottes zu „dieser Welt“ wird durch den Abfall des Menschen von Gott. — Nun hat aber P. die Sünde nicht als etwas Zufälliges angesehen, das hin und wieder oder auch meist und durchweg vorkommt, sondern als die Haltung, in der der Mensch notwendig steht seit der ersten Sünde Adams, d. h. er hat gesehen, daß jeder Mensch in eine Welt kommt, die immer schon durch ein falsches Selbstverständnis des Menschen geleitet ist, und daß der Mensch, der sich aus ihr befreien will, sich nur um so mehr in sie verfängt, denn er wiederholt ja die Ursünde, selbst sein zu wollen. Um die Tatsache der Allherrschaft der Sünde zu veranschaulichen, hat P. den gnostischen Urmenschenmythos (¶ Urmensch) benützt und ihn auf den Gegensatz Adam-Christus gedeutet (Röm 5 12 ff I Kor 15 20 ff. 44 ff). Aus der Kreuzung seiner eigentümlichen Gedanken mit den mythologischen Vorstellungen erwachsen Unklarheiten, die hier nicht zu erörtern sind. Zu beachten ist nur, daß P. die Sünde nie auf etwas zurückführt, was noch nicht Sünde ist; vielmehr: die Sünde ist durch die Sünde in die Welt gekommen, ist aber damit zur allbeherrschenden Macht geworden (Röm 5 12). Auch Röm 7 7 ff wird die Sünde nicht auf das Fleisch als eine Materie oder mythische Macht zurückgeführt, sondern auf den Sünder, den fleischlichen Menschen. Was P. meint, wird daran klar, daß für ihn der einzige Weg, von der Sünde loszukommen, die Vergebung ist; d. h. aber: hat der Mensch gesündigt, so ist er Sünder. Das was in seiner Vergangenheit vorgekommen ist, ist nicht ein alsbald dahinten liegendes Einzelfaktum, sondern ist für ihn Gegenwart, indem es ihn als schuldig vor Gott qualifiziert. Mensch und Menschheit können sich nicht eigenmächtig von ihrer Vergangenheit lösen, sondern bringen sie in jede Gegenwart mit. Darin aber, daß Sünde Schuld vor Gott ist, liegt zugleich die Möglichkeit, daß der Mensch von der Vergangenheit durch Gott befreit wird, daß er neu wird. Das aber kann erst deutlich werden, wenn der letzte Faktor in Betracht gezogen wird, der das Sein des Menschen vor dem Glauben bestimmt.

δ. Das ¶ Gesetz (: III) bedeutet, daß es im Sein des sündigen Menschen eine Tatsache gibt, die ihm trotz des grundsätzlich falschen Verstehens seiner selbst den Anspruch Gottes immer wieder hörbar macht. Diese Tatsache ist gegeben in den dem Menschen faktisch immer begegnenden konkreten Forderungen, die ihn darauf hinweisen, daß er sich nicht selbst gehört. Von seinem christlichen Verständnis des Gesetzes aus sieht P., daß diese konkreten Forderungen faktisch daraus erwachsen, daß der Mensch stets mit anderen Menschen verbunden ist, denen er zur Verfügung stehen soll. Denn das erscheint ihm als der letzte Sinn aller Gesetzesbestimmungen, daß der Mensch seinen Nächsten lieben soll wie sich selbst (Röm 13 8 ff Gal 5 14; vgl. 6 2). Daß auch der Heide solche Forderungen hört, hat P. in den uns erhaltenen Briefen nur Röm 2 14 f angedeutet. Ausführlich erörtert er die Situation des Menschen unter dem Gesetz am Juden, weil für ihn selbst als Juden die eigentliche Verkörperung des Gesetzes das Mosesgesetz ist. Daran wird zunächst klar, daß für P. das Gesetz Gottes nicht das ewige Sittengesetz ist, nicht die Idee des Guten, die aus dem menschlichen Geist als die Idee seiner Vollkommenheit, die zugleich seine Norm ist, entspringt. Vielmehr ist das Gesetz der ganze Komplex der historisch gegebenen konkreten, sittlichen und rituellen Forderungen, die dem Juden in seiner konkreten geschichtlichen Gemeinschaft begegnen. Es ist charakteristisch für P., daß er nicht wie die Propheten und Jesus zwischen kultisch-rituellen, formal-rechtlichen und sittlichen Forderungen unterscheidet; tötender „Buchstabe“ (II Kor 3 6) ist für den Menschen vor dem Glauben das Gesetz auch in seinen „sittlichen“ Forderungen. P. kritisiert nicht das Gesetz von seinem Inhalt aus, sondern er kritisiert das Gesetz hinsichtlich seiner Bedeutung für den Menschen; er kritisiert das Gesetz, so wie es für jüdisches Verständnis erscheint. Im Gesetz begegnet dem Menschen Gottes Forderung; der Gehorsam würde dem Menschen Leben geben; denn Gott ist der Richter (Gal 3 12 Röm 2 10. 13 10 5). Die Forderung des Gesetzes gilt auch für den Christen, denn sie ist ja im Liebesgebot nur wieder aufgenommen; und auch für ihn ist Gott der Richter (I Kor 1 8 3 12 ff II Kor 5 10 u. a.). Die Situation des Menschen vor dem Glauben ist nicht deshalb so furchtbar, weil das Gesetz minderwertig wäre, sondern weil der Mensch es nicht erfüllt, weil er es höchstens zum Wollen, aber nicht zum Tun bringt (Röm 7 11 ff). Jedoch sagt P. nicht nur, daß der Mensch durch das Gesetz nicht gerechtfertigt werden kann, sondern auch, daß er es nicht soll. Und er sagt vom Gesetz, dem heiligen, auch für den Christen geltenden Gotteswillen, doch auch, daß es etwas Vorläufiges ist, das für den Gläubigen abgetan ist (Röm 7 1—6 10 4). Der scheinbare Widerspruch löst sich einfach. Da fak-

tisch jeder Mensch ein Sünder ist (Röm 3 $_{9-20}$), ist es ein Wahn, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit erwerben zu wollen, wie die Juden es meinen. Denn in solcher Meinung zeigt sich, daß sie sowohl die Sünde als einzelnes Werk betrachten, das auch unterlassen werden und das jedenfalls kompensiert werden könnte, wie auch, daß sie den Gesetzesgehorsam als die Leistung einzelner Werke verstehen, die sie zu ihrem Ruhme vor Gott vorweisen könnten, d. h. aber: sie stehen gar nicht im echten Gehorsam. Wie ihnen das Gesetz begegnet, so soll es dem Menschen nicht begegnen. Der Weg des Gesetzes, gedacht als ein Mittel zum Erwerb der Gerechtigkeit, ist falsch. Die Sünde der Juden ist also die Verkennung der Tatsache, daß der Mensch schlechterdings Gott zum Gehorsam verpflichtet ist und deshalb auf Gott, auf seine vergebende Gnade, angewiesen ist; die eigentliche Sünde ist das „Rühmen". Und sofern gerade das Gesetz bei dem sich falsch verstehenden Menschen diese äußerste Möglichkeit provoziert, läßt es ihn gerade an dieser scheitern, so daß er verstehen kann, was Gnade ist, falls sie ihm begegnet. So ist das Gesetz der „Zuchtmeister auf Christus hin" geworden (Gal 3 $_{24}$) und hat in Christus sein Ende gefunden (Röm 10 $_{4}$). So hat es nach Gottes Plan die Sünde gemehrt, damit die Gnade um so reicher werden konnte (Röm 5 $_{20}$ Gal 3 $_{19}$). Unter dem Gesetz hat sich, gerade indem es den Menschen in seine extremste Möglichkeit trieb, das Verständnis für Christus ausgestaltet. Die Einheit des Menschen in seiner durch Sünde und Erlösung führenden Geschichte ist deshalb deutlich: die Erlösung ist sowenig eine magische Verwandlung der „Natur" des Menschen oder seine Begabung mit einer höheren „Natur", wie sie eine Aufklärung ist. Sie ist Vergebung, durch die der Mensch aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus der Angst zur Freude, aus dem Ungehorsam zum Gehorsam kommt. Und ebenso klar ist die Einheit des dem Menschen in Gesetz und Gnade begegnenden Gotteswillens; denn wie das Gesetz Gehorsam fordert, so auch die Botschaft von Gottes Gnadentat (vgl. 2 c). — So sehr die Gesetzeslehre des P. eine polemische Auseinandersetzung ist, so wenig ist sie etwas Gelegentliches und Nebensächliches, sondern sie enthält seine zentralen Gedanken. Das zeigt vor allem die Tatsache, daß P. die gnostischen Pneumatiker in Korinth mit denselben Grundgedanken bekämpft. Wie die Juden das Gesetz, so benutzen die Pneumatiker das Evangelium zu ihrem Ruhme und meinen, sich aus der Linie der sündigen Menschen herausstellen zu können. Sie vergessen, daß der Mensch sich nicht selbst das Leben baut, sondern daß alles, was er hat, ein Empfangenes ist (I Kor 4 $_{7}$), und daß er sich nur des Herrn rühmen darf (I Kor 1 $_{31}$). Juden und Pneumatiker wiederholen die Ursünde der Welt, Gott nicht die Ehre zu geben (Röm 1 $_{21}$).

C. 2. c. α. P. weiß wie jedermann, daß das Leben des Menschen beherrscht ist von einer Vorstellung vom Heil, von einem Ideal, einem Zustand oder einer Verfassung des Menschen, in der alles Fragen und Klagen und alle Angst aufhört, — formal gesprochen: von der Vorstellung von des Menschen Eigentlichkeit. Mit dem Judentum stimmt P. überein, wenn er diese Eigentlichkeit als Gerechtigkeit versteht. „Gerecht" soll und will der Mensch sein; als Gerechter kann er vor Gott bestehen, und der fromme Jude hungert und dürstet danach, daß Gott ihn im Gericht zum Gerechten erklärt. Wie für das Judentum, so ist für P. Gerechtigkeit primär ein forensischer und eschatologischer Begriff, d. h. Gerechtigkeit bedeutet zunächst nicht die sittliche Rechtschaffenheit des Menschen, überhaupt nicht eine menschliche Eigenschaft, sondern die Stellung, die er im Miteinandersein mit und vor andern hat, vor allem aber vor Gott im Gericht. Seine Gerechtigkeit ist seine Geltung, die andere, vor allem Gott, ihm zuerkennen. Darin, daß der Mensch seine Geltung letztlich nur von Gott im letzten Gericht erhalten kann, stimmt P. mit dem Judentum überein (Röm 2 $_{13}$ 3 $_{20}$ 4 $_{3.6}$ u. a.). Er unterscheidet sich von ihm durch ein Doppeltes: 1. er sagt: der eschatologische Urteilsspruch Gottes ist schon gefällt, nämlich in Tod und Auferstehung Christi; wir sind schon gerecht, wenn wir an diese Heilstat glauben (Röm 4 $_{25}$ 5 $_{1.17}$ u. a.). Das bedeutet nicht, daß die Gläubigen eine neue Qualität haben, daß sie ethisch vollkommen sind, auch nicht, daß ihre Schuld getilgt ist, sie nun aber für sich selbst sorgen müssen, sondern es bedeutet einfach, daß Gott sie so gelten läßt, wie sie sind. Es bedeutet aber ebensowenig, daß Gott den Gläubigen „nur so ansieht, als ob er gerecht wäre"; vielmehr: indem Gott mich gelten läßt, nimmt er mich als einen anderen, als der ich bin; und wenn ich (im Glauben) fahren lasse, was ich von mir aus bin, wenn ich Gottes Urteil bejahe und mich von Gott aus verstehe, dann bin ich wirklich ein anderer, eben der, als den Gott mich nimmt. — 2. Das Judentum sah als Bedingung für das eschatologische Urteil Gottes die Erfüllung des Gesetzes an; nach P. spricht Gott bedingungslos den Gläubigen gerecht (Röm 3 $_{21}$ ff 10 $_{4}$ ff Gal 2 $_{16}$ ff u. a.). Die Gerechtigkeit ist also nach P. keine verdiente, sondern eine schlechterdings von Gott geschenkte. Deshalb nennt P. sie im Gegensatz zur „eigenen" Gerechtigkeit, d. h. zu der durch eigene Leistungen verdienten Geltung, die Gerechtigkeit Gottes, d. h. die von Gott geschenkte Geltung. Sie hat allein in Gottes Freiheit und Gnade ihren Grund, und P. kann deshalb statt von der Rechtfertigung im gleichen Sinne auch von der durch Gott gestifteten Versöhnung reden (Röm 5 $_{10}$ f; II Kor 5 $_{18}$ ff; ¶ Rechtfertigung: I; ¶ Versöhnung: III).

β. Die Heilstat Gottes, durch die er die Gerechtigkeit für den Menschen wirklich macht, ist ihrem Sinne nach Vergebung. Diese Vergebung aber vollzieht Gott nach P. im Tode und in der Auferstehung Jesu Christi als des menschgewordenen Gottessohnes (I Kor 1 $_{18}$ ff 15 $_{3}$ Gal 3 $_{1}$ Phil 2 $_{8}$ ff Röm 3 $_{24}$ f 4 $_{24}$ f u. a.; ¶ Christologie: I, 3). Christus hat also für P. seine Bedeutung weder als Lehrer und Prophet, noch als Vorbild oder Heros. Seine Menschheit und sein Schicksal kommt in Frage nur, sofern sich in ihnen sein Gehorsam vollzieht, und zwar der Gehorsam des Präexistenten (Phil 2 $_{8}$ ff Röm 5 $_{18}$ f). Der Präexistenzgedanke ist aber für P. nicht eine spekulative Theorie über ein Gottwesen und steht auch nicht im Zusammenhang einer kosmologischen Mythologie wie in der Gnosis (wenn er auch materiell aus dieser stammt), sondern hat für P. die Bedeutung, zu sagen, daß das in Christus Geschehene nicht den Sinn eines menschlich-irdischen Ereignisses im Zusammenhang des irdischen Geschehens hat, sondern Gottes Tat ist: in dem, was mit Christus geschehen ist, hat Gott gehandelt, ist Gottes Liebestat geschehen. Das aber ist völlig unanschaulich und wird auch durch die verschiedenen aus Kult und Mythos geschöpften Vorstellungen, in denen P. die Heilstat beschreibt (vgl. C, 1 c), nicht anschaulich. Diese sagen nur das eine, daß das historische Faktum des Kreuzes Gottes Urteil über die Sünde und über die Welt ist, und daß deshalb der, der im Glauben dies Urteil übernimmt, frei ist von der Sünde (Röm 6 $_{10}$ f Gal 6 $_{14}$); so kann er auch an die Auferstehung Christi glauben. So sehr P. diese

auch als ein kosmisches Ereignis denkt, so sehr bemüht er sich doch, sie zu verstehen als ein Geschehen, an dem der Glaubende selbst beteiligt ist, sie zu verstehen als die Ermöglichung einer neuen Menschheit, die nicht im Vorläufigen, im Tode gefangen ist, sondern die Zukunft, Leben hat (I Kor 15 20—22 Röm 5 12 ff 8 29). — Faktisch bezieht sich der Glaube nicht auf historische oder kosmische Vorgänge, die als zweifelsfrei nachgewiesen werden könnten, sondern auf die Predigt, hinter die der Glaube nicht zurückgehen kann, und die ihm sagt, daß er das Kreuz als die Heilstat Gottes verstehen und an die Auferstehung glauben muß. Nur in der Predigt ist das Kreuz Gottes Heilstat, und deshalb ist auch die im Kreuz gegründete Predigt selbst Gottes Heilstat und Offenbarung. Aus der Predigt kommt der Glaube (Röm 10 10—17), und Gottes Heilstat ist die Einsetzung des Wortes von der Versöhnung (II Kor 5 18 f). Im gepredigten Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit offenbart (Röm 1 17), und in der Predigt des Apostels begegnet Gottes Wort selbst (II Kor 5 20) und redet Christus (Röm 15 18). Diese Predigt von Gottes Heilstat ist aber nicht Mitteilung von Ereignissen, die man auch außerhalb des Glaubens feststellen kann, sondern indem sie von Gottes Heilstat redet, redet sie zugleich an das Gewissen des Hörers und fragt ihn, ob er das verkündigte Geschehen als ein Geschehen an ihm selbst und damit sich selbst im Lichte dieses Geschehens verstehen will, so daß die Predigt die Möglichkeit hat, sowohl den Tod wie das Leben zu wirken (II Kor 2 14—16 4 1—6). Das Ereignis der Predigt ist also selbst das eschatologische Heilsereignis (II Kor 6 1 f). — Wie in dem mit Christus Geschehenen die Predigt begründet ist, so auch die ¶ Kirche (: II, 5). „Kirche" ist für P. die Gemeinschaft der Glaubenden, deren Lebensmittelpunkt die gottesdienstliche Versammlung ist, und zwar ist sie die Gemeinschaft aller durch Gott Berufenen, die sich in jeder Einzelgemeinde darstellt. Als die Gemeinschaft der Berufenen wird sie durch das Wort konstituiert, ebenso aber auch durch die Sakramente, Taufe und Herrenmahl, die ebenso wie die Predigt das Heilsereignis zur Gegenwart machen und so auch eine Art Verkündigung sind (vgl. I Kor 11 26). Die Kirche ist also weder ein sich selbst konstituierender Verein noch ein Haufe von pneumatischen Individuen. Sie ist, als durch Christus und das Wort begründete, selbst ein eschatologisches Faktum; die zu ihr gehören, sind die „Heiligen" der Endzeit, die aus „dieser Welt" schon herausgenommen sind. Da die Endzeit durch Christus heraufgeführt ist, ist die Kirche nichts anderes als die Fortsetzung des Christus-Ereignisses: sie ist sein „Leib" (I Kor 12 12 ff); er ist ihr „Herr", dem der Einzelne in der Taufe zu eigen wird (I Kor 6 11 12 13 f Gal 3 27 f), an dessen Tisch man das „Herrenmahl" ißt (I Kor 10 21 11 20), der mit seiner Macht gegenwärtig ist in der Gemeinde (I Kor 5 4). Die Gemeinde ist „in ihm" (Röm 12 5 Gal 3 28); sie bekennt ihn als ihren Herrn und damit zugleich als den Herrn des Alls (Röm 10 9 I Kor 12 3 Phil 2 11). So gehört denn auch jeder Einzelne zu Christus, da er in ihn getauft ist (Röm 6 3 I Kor 12 13 Gal 3 27); er ist „in ihm", d. h. er gehört ihm (Gal 3 28 f 5 24 Röm 8 9 14 7 ff), er gehört als „neues Geschöpf" zur neuen Welt (II Kor 5 17). Der Sinn des Heilsgeschehens ist also der, daß sich Gottes in Christus geschehene Tat fortsetzt in der Predigt und in der Kirche, daß der „Welt" ein Ende gemacht ist, daß die Heilszeit Wirklichkeit geworden ist für den Glauben. Wie nun das durch dieses Geschehen Gewirkte wirklich als die Möglichkeit eines neuen Seins des Menschen verstanden werden kann, muß durch die Klärung des Glaubensbegriffs deutlich werden.

γ. Der ¶ Glaube (: III, 4) ist zunächst das gehorsame Hören des Wortes der Verkündigung. Er ist Gehorsam, weil er die Unterwerfung unter das im Wort verkündigte und sich selbst vollziehende Tun Gottes verlangt (Röm 1 5 10 3 11 30; vgl. Röm 1 8 und I Thess 1 8 mit Röm 15 18 16 19; ferner II Kor 10 5 f mit 10 15 u. a.). Als Gehorsam ist der Glaube dem Werk genau entgegengesetzt, und P. gibt sich alle Mühe zu zeigen, daß der Glaube nicht im Sinne einer Leistung „Bedingung" für das Heil ist (Röm 3 28 4 5 f 9 31 f Gal 2 16 3 2 u. a.). So wenig er Leistung ist, so sehr ist er die Tat des echten Gehorsams, in der der Mensch radikal auf sein Selbstsein verzichtet und allein Gott die Ehre gibt (Röm 3 27 4 20 f). Deshalb ist der Glaube für P. nicht ein seelischer Zustand, nicht eine geistige Haltung wie etwa für ¶ Philo. Er ist auch nicht Gottvertrauen überhaupt, sondern der Gehorsam gegenüber einer bestimmten Tat Gottes, die dem Menschen verkündigt wird. Er ist Glaube an . . ., nämlich an Jesus Christus, d. h. an Gottes in Christus geschehene Heilstat. Er ist also nicht „Frömmigkeit", sondern ein bestimmtes Bekenntnis (Röm 10 9). Und da die ihm zugesprochene Gerechtigkeit (vgl. 1) nicht eine individuelle Eigenschaft ist, die der Gläubige erhält und besitzt, sondern die ihm in Gottes Urteil zugesprochene Geltung, so blickt der Glaube immer von sich selbst weg auf Gott, so ist er nie abgeschlossen, sondern ist immer zugleich ¶ Hoffnung. Die Verkündigung sagt ja nicht, daß die Vorstellung von Gottes Zorn eine falsche ist, sondern daß, wer glaubt, dem Zorn entrinnen wird. Aber Gottes Zorn bleibt (Röm 2 5. 8 5 9 I Thess 1 10); denn er ist ja nicht Gottes „Eigenschaft" oder sein „Affekt", sondern sein richterliches Walten; und Gottes Gnade hat gerade dadurch ihren Charakter, daß Gott der Richter ist und bleibt. Sie ist die Gnade des Richters, d. h. sie ist Vergebung, und sie kann nur verstanden werden als Gnade, wo Gottes richtendes Urteil zugleich mit gesehen wird. Ist die Angst für den Glaubenden vorbei, so doch nicht die Gottesfurcht, die vielmehr mit zum Glauben gehört (Röm 11 20 f II Kor 5 10 f Phil 2 12 f). Nur so ist das Vertrauen, das gleichfalls zum Glauben gehört (Röm 4 5. 17. 20 6 8), echtes Vertrauen, in dem der Mensch schlechthin von sich selbst wegsieht und sich ganz Gott preisgibt (II Kor 1 9). Auch ein Wissen ist der Glaube, indem er um Gottes ihm verkündigte Heilstat weiß, jedoch nicht in spekulierender Betrachtung als ein Wissen um ein historisches oder kosmisches Ereignis, sondern nur, indem der Glaubende in eins damit auch um sich selbst weiß, sich selbst neu versteht, indem er die Heilstat als Geschenk, sich als Beschenkten versteht (I Kor 2 12). Denn Gottes Offenbarung in Christus ist ja nicht eine Wissensmitteilung an sich, sondern ein Geschehen für den Menschen und am Menschen, das diesen in eine neue Situation versetzt und ihm damit zugleich ein neues Verstehen seiner selbst erschließt (vgl. besonders II Kor 2 14—4 6), ein Erkennen, das im Erkanntwerden von Gott her begründet ist (I Kor 8 2 f 13 12 Gal 4 9). So ist der Glaube die neue Möglichkeit des Seins zu Gott, geschaffen durch Gottes Heilstat, ergriffen in der Tat des Gehorsams, sich erweisend als Bekenntnis und Hoffnung, als Furcht und Vertrauen, als ein neues Verstehen seiner selbst. Daß der Glaube so eine neue von Gott dem Menschen eröffnete Möglichkeit des Seins ist, kommt darin zum Ausdruck, daß P. ebenso, wie er sagt, daß Gottes Gerechtigkeit offenbart ward (Röm 1 17 3 21), auch

sagen kann, daß der Glaube offenbart ward (Gal 3 23—25). — In seiner Einheit von Gehorsam, Bekenntnis und Hoffnung, von Furcht und Vertrauen, als neues Sichverstehen ist der Glaube nicht ein einmaliger Entschluß des Beitritts zur christlichen Religion oder eine einmal akzeptierte Weltanschauung, sondern er ist nur als immer neuer Glaubensgehorsam. So sehr solcher Glaube einmal mit einem grundlegenden Entschluß und Bekenntnis beginnt, so wenig ist das Sein des Gläubigen die einfache Zuständlichkeit, die damit begründet ist, oder die natürliche Entwicklung, die damit eingeleitet ist. Dann würde ja der Glaube als Tat zu einem Vorgang der Vergangenheit werden, und er wäre als „Werk" verstanden, was er seinem Wesen nach nicht ist. Er ist Glaube nur, wenn er immer Glaube bleibt, d. h. wenn der Glaubende in seinem ganzen Sein den Gehorsam immer neu vollzieht. Das kommt 1. darin zum Ausdruck, daß P. immer wieder zur Selbstprüfung, zum Stehen im Glauben mahnt (I Kor 10 12 11 28 16 13 II Kor 13 5 Röm 14 4. 22 Gal 5 1 6 3 f u. a.), wie denn ja zum Glauben die Furcht gehört (Röm 11 20 f Phil 2 12 u. a.); 2. in den Aussagen über individuelle Möglichkeiten des Glaubens: der Glaube kann schwach oder stark sein (Röm 14 1 15 13 f I Thess 3 10 II Kor 10 15 u. a.); aus dem Glauben kann dies oder jenes Urteil erwachsen (Röm 14 2. 22 f). Der Glaubende steht also auch noch in einem Leben, wo es zu urteilen und handeln gilt, und all das soll durch den Glauben bestimmt sein (Röm 12 6), sonst ist es Sünde (Röm 14 23). So „bleibt" denn auch der Glaube (I Kor 13 13); denn keine Zukunft läßt sich denken, in der der Christ sich je anders verstehen könnte als in Gottes Heilstat gegründet. Dasselbe geht 3. daraus hervor, daß das Verhältnis zum Herrn, das in Glaube und Taufe gewonnen ist, ebenso als eine Bestimmtheit des ganzen Lebens gemeint ist (Gal 2 20). Mit ihm in der Taufe sterben, heißt für sein Leben lang mit ihm gekreuzigt sein (Röm 6 6; vgl. Gal 5 24 6 14), so daß nunmehr im Wirken wie im Leiden des Glaubenden Christi Leben und Leiden wirkt (Röm 8 17 II Kor 1 5 4 7 ff 13 3 f Phil 3 10). Mag dies Bewußtsein, mit dem Herrn verbunden zu sein, bei P. gelegentlich in mystisch-ekstatischen Erlebnissen seinen Ausdruck gefunden haben (II Kor 12 2 ff), so ist doch das Sein „in Christus" grundsätzlich keine Mystik, sondern eben das Leben in der neuen durch Christus bestimmten geschichtlichen Möglichkeit. Man „steht" im Herrn, wie man im Glauben „steht" (I Thess 3 8 Phil 4 1), und wie es Stufen des Glaubens gibt, so Stufen des Seins in Christus (Röm 16 10 I Kor 3 1 4 10) und individuell verschiedene Lebensbetätigungen in ihm (I Thess 5 12 Röm 16 2. 8. 12. 22 I Kor 15 58 16 19. 24 Phil 1 13 2 1. 5 4 2 II Kor 2 17 12 19 Philemon 8). Im Leben und im Sterben gehört der Glaubende Christus (Röm 14 7—9 I Kor 15 18 I Thess 4 16), und diese Gemeinschaft, die auch als ein Sein Christi im Glaubenden bezeichnet werden kann (Röm 8 10 II Kor 13 3. 5 Gal 2 20 4 19), ist nie vollendet, sondern ein ständiges Vorwärtsstreben; sie ist die Bestimmtheit eines Lebens, das von der Vergangenheit frei, für die Zukunft offen ist (Phil 3 12—14), weil es kein Selbstseinwollen mehr ist (Gal 2 19 f).

δ. Dies neue Leben kann von P. noch anders bezeichnet und weiter beschrieben werden durch den Begriff des Geistes (¶ Geist: III). Wie „Fleisch" die Bestimmtheit des Lebens durch das Vorhandene bedeutet (vgl. C, 2 b γ), so „Geist" die Bestimmtheit durch das Nicht-Vorhandene, Nicht-Produzierte, Nicht-Verfügbare, durch das Unsichtbare, Wunderbare, Geglaubte. In der populären Geistvorstellung, an die P. anknüpft, ist der Gedanke des Wunders als einer das Sein des Menschen bestimmenden Macht schon angelegt, aber primitiv gedacht, indem merkwürdige Phänomene, vor allem solche des psychischen Lebens, als wunderbar, als geistgewirkt verstanden werden. P. radikalisiert diesen Gedanken, indem er zeigt, daß alle greifbaren Phänomene in der Sphäre des Vorhandenen zweideutig sind und nicht als solche den Gottesgeist dokumentieren, sondern nur dann, wenn sie in einem bestimmten Lebenszusammenhang stehen (I Kor 12). Wunder ist nur das, was den Menschen in seinem ganzen Sein umwandelt, aber was sich freilich auch in allen konkreten Aeußerungen dieses Seins dokumentiert. Geist ist deshalb für P. das Wie, die Bestimmtheit des neuen Lebens, die ja nicht vom Menschen selbst hervorgebracht, sondern ihm geschenkt ist. So redet P. einerseits vom Geist als von der dem Gläubigen geschenkten Gabe (Röm 5 5 I Kor 2 12 II Kor 1 22 u. a.), der Gabe der Endzeit, in der die Vollendung schon verbürgt ist (Röm 8 23 II Kor 1 22 5 5); anderseits als von der Bestimmtheit des neuen Lebens, die in der Tat des Glaubens ergriffen werden muß und sich in der konkreten Lebensführung erweist (Gal 5 25 Röm 8 12—14). Geist ist die Bestimmtheit des Herzens und Gewissens, des Wandelns und Trachtens, der Freude und der Liebe (Röm 5 5 Gal 4 6 Röm 9 1 8 4—11 Gal 5 16 Röm 14 17 15 30). Das Leben des Glaubenden ist ein Getriebenwerden vom Geist (Röm 8 14), ein ständiges Fruchttragen und Verwandeltwerden (Gal 5 22 f II Kor 3 18). Da diese neue, durch „Geist" bezeichnete Möglichkeit des Lebens ausdrücklich ergriffen werden muß und der Glaube dies Ergreifen ist, führt P. auch nicht den Glauben auf die Wirksamkeit des Geistes, sondern umgekehrt den Geistempfang auf den Glauben oder die Taufe zurück, was deutlich zeigt, daß er des Faktors des Wunderbaren nicht zum Zweck des Erklärens bedarf (Gal 3 2. 5 14 II Kor 1 21 f). Aber sofern der Glaubensentschluß sich als Bestimmtheit des ganzen Lebens durchhalten muß, ist ein Leben im Geist und ein Leben im Glauben dasselbe. Und wie der Glaube in die Gemeinschaft mit dem Herrn bringt, so ist diese Gemeinschaft mit dem Herrn nichts anderes als die Bestimmtheit durch den Geist. Daher kann P. sagen, daß, wo im AT vom „Herrn" die Rede ist, der „Geist" gemeint sei (II Kor 3 17). Herr und Geist fallen fast zusammen (II Kor 3 17 f Röm 8 9—11 9 1 15 18; vgl. Röm 8 5 f mit I Kor 15 5 Phil 2 6 u. a.); beide bezeichnen die neue eschatologische Seinsweise, in der die Glaubenden stehen. — Beide bezeichnen die Freiheit des Glaubenden (II Kor 3 17 Gal 5 1). Diese Freiheit ist 1. Freiheit von der Sünde (Röm 6 18. 22 8 2), d. h. nicht ein sündloser Zustand, sondern die Eröffnung der Möglichkeit des neuen Lebens, durch die Vergebung; sie ist die Freiheit für Gottes Anspruch, für den Imperativ (Röm 6 11 ff Gal 5 13 ff I Kor 5 7 f), die ja ehedem nicht bestand (Röm 7 13 ff), jetzt aber besteht (Röm 7 4 ff). Sie ist damit 2. Freiheit vom Gesetz (Gal 2 4 5 18. 23 Röm 6 14 7 1 ff II Kor 3 7—18 u. a.) und 3. Freiheit von den Menschen und ihren Maßstäben (1 Kor 7 21—23 9 1. 19 10 29 Gal 3 28) und damit endlich 4. Freiheit vom Tode (Röm 8 2), der ja gerade durch Sünde und Gesetz seine Kraft erhielt (I Kor 15 56). — Der neue Bund ist der Bund des Lebens (II Kor 3 7—18), und Röm 5 begründet jüdischem Einspruch gegenüber, daß der Glaube

wirklich das eschatologische Heilsgut der Gerechtigkeit hat, weil er das Leben hat, weil er in Hoffnung leben kann. Nicht als Zustand, in dem das Sterben aufgehört hat, hat der Glaube das Leben, aber als Hoffnung (Röm 8 18—39), so daß ihm gerade alle Not zur Bestätigung des Glaubens dienen muß, weil sie ihm die Vorläufigkeit alles Jetzigen, Vorhandenen zum Bewußtsein bringt (Röm 5 3 f 8 19 ff II Kor 5 1 ff). So ist der Glaubende, wenn er wirklich auf Gott allein seine Hoffnung setzt (II Kor 1 8 f), über alle Mächte des natürlichen Lebens hinausgehoben, ja auch über das Leben und Sterben selbst (II Kor 5 6—9 Röm 14 7—9 I Kor 3 21 f). Jedoch nie so, daß er das Heil als einen Besitz zur Verfügung hat, daß er ein Fertiger wäre und sich dessen rühmen könnte. Rühmen kann er sich nur Gottes und dessen, was Gott ihm schenkt (I Kor 1 29 3 21 Röm 5 11 11 17 f) und in paradoxer Weise des Kreuzes Christi und der eigenen Nichtigkeit (Gal 6 14 Röm 5 3 II Kor 11 16 bis 12 13); denn daran wird er der Kraft des Herrn gewiß, die in der Schwachheit zur Vollendung kommt (II Kor 12 9 f 4 7). Er ist ja nicht sein eigener Herr, sondern seine Freiheit hat er gerade darin, daß er nicht mehr sich selbst, sondern einem andern gehört (I Kor 6 19 7 22 Röm 7 4—6 14 17—19 II Kor 5 14 f Gal 2 19 f), daß er Gott im Gehorsam zur Verfügung steht (Röm 6 13). Ihm gehört alles, indem er Christus gehört (I Kor 3 22 f). Seine Freiheit ist deshalb nicht das Recht zu jeder Willkür; denn diese würde ihn gerade wieder zum Sklaven unter das Vorhandene machen, von dem er doch frei geworden ist. — Gerät für den Glaubenden alles Weltlich-Vorhandene und Begegnende in eine radikale Indifferenz, sofern ihm nichts etwas anhaben kann, so schwindet diese Indifferenz sofort vor der Frage, was ich je zu tun habe, vor der Frage nach der jeweiligen Verantwortung (I Kor 6 12 8 1 ff 10 23). Der Dienst unter Christus vollzieht sich im faktischen Leben als Dienst am Nächsten, dem sich gerade der Freie, und nur er, zum echten Diener machen soll und kann (I Kor 9 19—22; vgl. 8 9 Röm 14 13 ff 15 1 ff Gal 5 13). Solcher Dienst ist die Erfüllung des „Gesetzes Christi" (Gal 6 2); es ist die ¶ Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist (Gal 5 14 Röm 13 8 ff), die Liebe, in der sich der Glaube als die Bestimmtheit des Lebens erweist (Gal 5 6), in der die Erkenntnis das Kriterium ihrer Echtheit hat (I Kor 8 1 ff), die Liebe, die höher ist als alle geistgewirkten Einzelphänomene des christlichen Lebens (I Kor 12 31 13 1 ff), die Liebe, in der die neue Schöpfung Wirklichkeit ist (vgl. Gal 5 6 mit 6 15), und die deshalb nie aufhört (I Kor 13 8 ff). Einer „Ethik" bedarf es für den natürlich nicht mehr, der in der Liebe steht, so sehr brüderliche Mahnung, wie P. sie selber übt, den andern auf seine Verantwortung hinweisen und ihm zeigen kann, was er zu tun hat (I Thess 5 11 f Röm 12 8 15 14). — All das, das Leben im Geist, in Freiheit und Liebe, wie es im Glauben begründet ist, das nicht sich selbst will, sondern Gott die Ehre gibt, bleibt verständlich und vollziehbar nur für den, dem wirklich die Ehre Gottes das letzte Motiv und Ziel ist. Gott zur Ehre ist das Bekenntnis zu Christus (Phil 2 11) und das Leben der Gemeinde (Röm 15 6 II Kor 1 20), unser Essen und Trinken (I Kor 10 31) ebenso wie die Arbeit des Apostels (II Kor 4 15) und das Liebeswirken der Glaubenden (II Kor 9 11—13). Zur Ehre Gottes vollbrachte Christus sein Werk (Röm 15 7); denn wie wir ihm gehören, so gehört er Gott (I Kor 3 23) und wird seine Herrschaft ihm wieder abtreten, damit Gott alles in allem sei (I Kor 15 28).

Zur Geschichte der Forschung vgl. Albert Schweitzer: Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911; — H. Windisch: HarvThR XV, 1922, S. 168 ff; XIX, 1926, S. 76 ff; — R. Bultmann: ThR N. F. I, 1929, S. 26 ff; — G. Schrenk: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz LXXXV, 1929, Nr. 1. 2. 4. 7. 11.

Paulusdarstellungen in größerem Zusammenhang (außer in Biblischen Theologien): A. Ritschl: Entstehung der altkath. Kirche, (1850) 1857 2; — C. Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter, (1886) 1901 3; — O. Pfleiderer: Das Urchristentum, (1886) 1902 2; — A. Schlatter: Der Glaube im NT, (1885) 1927 4; — R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, (1910) 1927 3; — W. Bousset: Kyrios Christos, (1913) 1921 2; — J. Weiß: Das Urchristentum, 1917; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923; — K. L. Schmidt: Die Stellung des Apostels P. im Urchristentum, 1924; — Derf.: P. und die antike Welt (in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25, S. 38 ff);

Gesamtdarstellungen: F. C. Baur: P., (1845) 1866/67 2; — E. Renan: St. Paul, 1869; — C. Holsten: Das Evangelium des P. I, 1880; II, 1898; — O. Pfleiderer: Der Paulinismus, (1873) 1890 2; — C. Clemen: P., sein Leben und Wirken, 1907; — H. Weinel: P. Der Mensch und sein Werk, (1904) 1915 2; — W. Wrede: P., (1905) 1907 3; — A. Deißmann: P., (1911) 1925 2; — E. v. Dobschütz: Der Apostel P. I, 1926; — P. Feine: Der Apostel P., 1927; — R. Liechtenhan: P., 1928; — E. Lohmeyer: Grundlagen paulinischer Theologie, 1929; — A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels P., 1930.

Einzeluntersuchungen: Th. Mommsen: Die Rechtsverhältnisse des Apostels P. (ZNT II, 1901, S. 81 ff); — H. Böhlig: Geisteskultur von Tarsos, 1913; — Th. Nägeli: Der Wortschatz des Apostels P., 1905; — R. Bultmann: Der Stil der paulinischen Predigt, 1910; — C. G. Montefiore: Judaism and St. Paul, 1914; — W. Windfuhr: P. als Haggadist (ZAT, N. F. III, 1926, S. 327 ff); — A. Steinmann: Zum Werdegang des P., 1928; — M. Brückner: Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903; — C. Holsten: Zum Evangelium des P. und des Petrus, 1868; — W. Heitmüller: Die Bekehrung des P. (ZThK XXVII, 1917, S. 136 ff); — Fr. Smend: Die Berichte der Apgsch über die Bekehrung des P. (Angelos I, 1925, S. 34 ff); — G. P. Wetter: Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium (in: Festgabe für A. Jülicher, 1927, S. 80—92); — E. Barnikol: Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des P. (Forschungen I), 1929; — W. G. Kümmel: Röm 7 und die Bekehrung des P., 1929; — E. Hirsch: Die drei Berichte der Apgsch über die Bekehrung des P. (ZNT XXVIII, 1929, S. 305 ff); — W. M. Ramsay: St. Paul the traveller and the Roman citizen, (1895) 1900 5; — Fr. Pfister: Die spanische Reise des P. (ZNT XIV, 1913, S. 216 ff); — E. Dubowy: Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien, 1914; — H. Lietzmann: Petrus und P. in Rom, (1915) 1927 2; — E. Barnikol: Die drei Jerusalemreisen des P. (Forschungen II), 1929. — Zur Frage der Chronologie vgl. G. Hoennicke: Chronologie des Lebens des Apostels P., 1903; — E. Schwarz: NGW 1907, S. 263 ff; — D. Plooij: De chronologie van het leven van P., 1918; — Frz. X. Kugler: Von Mose bis P., 1922, S. 423 ff; — A. Deißmann: Paulus, (1911) 1925 2, S. 203 ff; — H. Lietzmann: ZwTh 1911, S. 345 ff; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1921, S. 37 ff. 84. 204; — A. Jülicher: ThLZ 1924, S. 339 ff. — Zur Frage Jesus und P. vgl. P. Feine: Jesus Christus und P., 1902; — M. Goguel: L'apôtre Paul et Jésus Christ, 1904; — A. Jülicher: P. und Jesus, 1907; — A. Meyer: Wer hat das Christentum gegründet, Jesus oder P.?, 1907; — J. Weiß: P. und Jesus, 1909; — R. Bultmann: Die Bedeutung des historischen Jesus für die Theologie des P. (ThBl VIII, 1929, S. 137 ff). — Zu den religionsge-

schichtlichen Fragen vgl. einerseits E. Weber: Die Beziehungen von Röm 1—3 zur Missionspredigt des P., 1905; — A. Oepke: Die Missionspredigt des Apostels P., 1920; — anderseits P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, (1907) 1910²; — R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, (1910) 1927³; — W. Heitmüller: Taufe und Abendmahl bei P., 1903; — M. Brückner: Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903; — W. Bousset: Kyrios Christos, (1913) 1921²; — W. Lütgert: Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908; — A. Schlatter: Die korinthische Theologie, 1914; — E. Lohmeyer: Kyrios Jesus, 1928.

Zur Theologie des Paulus vgl. (außer Kommentaren) H. Lüdemann: Die Anthropologie des Apostels P., 1872; — H. Gunkel: Die Wirkungen des Hl. Geistes, (1888) 1909³; — R. Kabisch: Die Eschatologie des P., 1893; — P. Wernle: Der Christ und die Sünde bei P., 1897; — A. Juncker: Die Ethik des P. I, 1904; II, 1919; — M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des P., 1909; — K. Deißner: P. und die Mystik seiner Zeit, (1918) 1921²; — O. Schmitz: Das Lebensgefühl des P., 1922; — Derſ.: Die Christusgemeinschaft des P., 1924; — W. Mundle: Das religiöse Leben des Apostels P., 1923; — Derſ.: Religion und Sittlichkeit bei P. (ZsystTh IV, 1927, S. 456 ff); — W. Schauff: Sarx, 1924; — W. Weber: Christusmystik, 1924; — R. Bultmann: Das Problem der Ethik bei P. (ZNT XXIII, 1924, S. 123 ff); — Derſ.: Die Bedeutung des historischen Jesus für die Theologie des P. (ThBl VIII, 1929, S. 137 ff); — H. Windisch: Das Problem des paulinischen Imperativs (ZNT XXIII, 1924, S. 265 ff); — E. Wißmann: Das Verhältnis von Πίστις und Christusfrömmigkeit bei P., 1926; — A. Wikenhäuser: Die Christusmystik des hl. P., 1928; — Fr. W. Maier: Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9—11, 1909; — J. Schneider: Die Passionsmystik des P., 1929; — K. Mittring: Heilswirklichkeit bei P., 1929; — E. Hirsch: Zur paulinischen Christologie (ZsystTh VII, 1929, S. 605 ff).

Bultmann.

Paulus, 1. von Burgos (1351—1435), Exeget, * als Sohn jüdischer Eltern, 1390 zum Christentum übergetreten, nach dem Tode seiner Gattin Priester, 1405 Bischof von Cartagena, 1415 Bischof von Burgos, Erzkanzler von Kastilien und Rat Heinrichs III. Er schrieb Annotationes (Additiones) zu der Postille des Nikolaus von ¶ Lyra, dem er durch Kenntnis des Hebräischen überlegen war.

P. vſ. noch: Dialogus (Sauli et Pauli) qui vocatur Scrutinium scripturarum libris duobus contra perfidiam Judaeorum, oft gedruckt, und De nomine Tetragrammaton quaestiones XII. — Ueber P. vgl. KL² IX, Sp. 1713 f; — RE³ IX, S. 495 f; — HN II³, Sp. 812 ff.

Löffler.

2. Diaconus (um 720?—797?), aus vornehmem, in Friaul begütertem Geschlechte, am langobardischen Königshofe erzogen und gebildet, hier und (nach 774) am Hofe in Benevent literarisch tätig, Mönch in Civate und jedenfalls seit 782 in Monte Cassino, von 783—786 (? 787) am Hofe ¶ Karls des Großen als gefeiertes Mitglied der literarischen Tafelrunde. Sein Ruhm beruht in erster Linie auf der den alten Sagenschatz seines Volkes bewahrenden Historia Langobardorum (568—744; MG SS rer. Langob., 1878). Von seiner sonstigen umfassenden literarischen Tätigkeit sind außer Gedichten und Grabschriften seine auf Karls Veranlassung verfaßte Predigtsammlung (Homiliarium), seine (für uns als Kompilation wertlose) Metzer Bistumsgeschichte (bis 766) und eine auf Eutropius beruhende Historia Romana im Mittelalter geschätzt gewesen.

Manitius I, 1911, S. 257 ff; — Potthast II², S. 898 ff; — RE³ XV, S. 88 ff.

Jacob.

3. von Kallinikos (um 520) gehört zu den monophysitischen Klerikern, die durch Justin vertrieben wurden, weil sie das Chalcedonense (¶ Christologie: II, 3c) nicht anerkannten. In Edessa übersetzte er zahlreiche Schriften des ¶ Severus von Antiochien ins Syrische.

DchrB IV, S. 256; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 160; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 107 ff.

Abramowski.

4. von Samosata, so benannt nach seinem Geburtsort, Statthalter der Königin Zenobia (Palmyra) und seit etwa 260 Bischof von Antiochien. Von seinen Gegnern (romfreundliche Partei?) sittlich verleumdet und wegen seiner Lehre angegriffen, wurde er auf einer zweiten antiochenischen Synode (268 — die erste im Jahre 264 verlief resultatlos) exkommuniziert, was den Hauptkirchen in einem ausführlichen Schreiben unter Beigabe der Akten mitgeteilt wurde. Gleichwohl behauptete sich P. v. S., von Zenobias Gunst geschützt, bis zur Eroberung Palmyras durch Aurelian (272) im Besitze seines Bistums. — Herkömmlich rechnet man P. v. S. zu den dynamistischen Monarchianern (¶ Christologie: II, 3); Fr. Loofs hat dagegen zu zeigen versucht, daß P. v. S. bei allen Zugeständnissen an die Zeitphilosophie doch älteres kirchliches Traditionsgut (¶ Irenäus, ¶ Tertullian) weitergebe. P. v. S. bestreitet die hypostatische Selbständigkeit des Logos, sieht in ihm nur eine göttliche Eigenschaft, spricht aber gleichwohl von einem λόγος προφορικός, den er auch Sohn nennt. Dieser verbindet sich nicht οὐσιωδῶς, sondern κατὰ ποιότητα, gleichsam als inspirierendes Prinzip, mit dem Menschen Jesus, den Maria geboren hat, und wohnt in ihm wie in einem Tempel. Von der prophetischen Inspiration unterscheidet sich diese Einwohnung nur dem Grad nach. Zu einer wirklichen Verbindung der beiden Naturen kann es daher auch gar nicht kommen, sondern nur zu einer συνάφεια auf Grund sittlicher Bewährung des Menschen Jesus (ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι). Die Verurteilung des P. v. S. beseitigte diese Form der Christologie nicht mit einem Schlage; in Antiochien erhielt sich lange die Gruppe der Paulianer (Nicäa, can. 19), und in der Theologie des ¶ Eustathius von Antiochien (wie des ¶ Marcell von Ancyra) begegnen wir verwandten Anschauungen.

RE³ XIII, S. 318 ff; — Bardenhewer II³, 1914, S. 275 ff; — H. J. Lawlor: The sayings of P. of S. (JThSt XIX, 1917/18, S. 20 ff. 115 ff); — G. Bardy: La lettre des six évêques à P. de S. (Recherches de science religieuse 6, 1916, S. 17 ff); — Derſ.: Sur la lettre des six évêques (ebda. 14, 1924, S. 292 f); — Derſ.: L'église d'Antioche de 260 à 272. P. de S. (ebda. 8, 1918, S. 194 ff); — Derſ.: P. de S., Louvain und Paris 1923 (vgl. dazu: J. Flamion in: RHE 26, 1925, S. 281 ff; — Fr. Diekamp in: Theol. Revue 24, 1925, S. 201 ff; — Fr. Loofs in: ThLZ 49, 1924, S. 457 ff); — F. Loofs: P.v.S., 1924 (vgl. dazu G. Bardy: RHE 20, 1924, S. 512 ff; Fr. Diekamp: Theol. Revue 24, 1925, S. 205 ff; G. Krüger: OLZ 28, 1925, S. 502 ff); — A. v. Harnack: Die Reden des P. v. S. an Sabinus (SBA 1924, S. 130 ff; vgl. dazu F. Loofs in: ThLZ 1925, S. 227 ff); — J. Lebreton: P. de S. et Origène (Revue apologétique 38, 1924, S. 193 ff); — H. v. Soden: Neue Forschungen zu P. v. S. (ZKG 44, 1925, S. 161 ff); — E. Schwartz: Eine fingierte Korrespondenz mit P. dem Samosatener (SMA 1927, 3); — R. V. Sellers: Eustathius of Antioch, Cambridge 1928, S. 7 ff.

W. Völker.

Paulus, 1. Heinrich Eberhard Gottlob (1761—1851), evg. Theologe, * in Leonberg (Württemberg), studierte in Tübingen, 1789 Professor der orientalischen Sprachen, 1793 der Theologie in Jena, 1803 in Würzburg, 1807 bayerischer Schulrat, 1811 Professor der Theologie in Heidelberg. Entschiedener Rationalist (¶ Rationalismus: II). Von ¶ Kants

Religionsauffassung beeinflußt, leidenschaftlicher Gegner ¶ Schellings. Mannigfach interessiert, vor allem Erklärer des NT.s. Das „reine", d. h. von Zeitbeimischungen gereinigte und in seinem wesentlichen Gehalt erfaßte Urchristentum schien ihm in geistiger Gottesverehrung durch Rechtschaffenheit und Ueberzeugungstreue zu bestehen und so im Gegensatz zum Kirchendogma mit dem „Denkglauben" übereinzustimmen, den P. in allen Wandlungen der Zeit unentwegt vertrat. Sein Hauptinteresse galt den Lehrreden Jesu, und er schrieb Beachtliches über die Geschichte des Messiasbegriffs. Am bekanntesten aber machte ihn seine Erklärung der nt.lichen Wundergeschichten als natürlicher Vorgänge, die nur durch Weglassung der Mittelursachen als Wunder erschienen: der Höhepunkt einer in der Aufklärung auch sonst beliebten Methode (Medizinische Erklärung der Heilungswunder, Totenerweckungen und Auferstehung als Erwachen vom Scheintod, Jesu Wandeln auf dem Meer ein Wandeln am Meer).

Hauptschriften: Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, 1828; Evangelienkommentare, 1800—04 und 1830—33; Herausgabe der Werke Spinozas, 1802 f; kirchlich-politische Zeitschrift Sophronizon, 1819—31; Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte, 1839. — Ueber P. vgl. K. A. v. Reichlin-Meldegg: P. und seine Zeit, 2 Bde., 1853; — RE³ XV, S. 90 ff; — ADB XXV, S. 287 ff; — G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie III, 1875, S. 345 ff; — A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913², S. 42 ff. **Heinrich Hoffmann.**

2. Nikolaus, kath. Theologe, * 1853 in Krautergersheim (Elsaß), 1878 Priester, 1878/84 Kaplan in Molsheim, 1904 päpstlicher Geheimkämmerer, lebt in München.

Vf. u. a.: L'église de Strasbourg pendant la révolution, 1890; Joh. Hoffmeister, 1891; J. Wild, 1893; Barth. Arnoldi von Usingen, 1893; Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit, 1895; Kaspar Schatzgeyer, 1898; Luthers Lebensende, 1898; Joh. Tetzel, 1899; Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903; Hexenwahn und Hexenprozeß, 1910; Protestantismus und Toleranz im 16. Jhd., 1911; Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde., 1922/23. **W. Koehler.**

3. Rudolf, evg. Theologe, * 3. März 1881 in Maulbronn, 1908—11 Repetent am Tübinger Stift, seit 1911 Stadtpfarrer in Besigheim. Religionsphilosoph und systematischer Theologe, stark berührt von E. ¶ Troeltsch, besonders an dem Verhältnis von Idealismus und Christentum interessiert.

Vf. u. a.: Idealismus und Christentum, 1919; Gott in der Geschichte? Mit einem Nachwort über „Glaube und Geschichte", 1920; Das Christusproblem der Gegenwart, 1922; zahlreiche Zeitschriftenartikel, besonders in ZThK. **Fr. Traub.**

Paulusakten. Die von Origenes zweimal (Johanneskommentar XX 12 $_{91}$; de princip. I 2 $_3$) unter Anführung kurzer Worte daraus beifällig zitierten und von Hippolyt (Danielkommentar III 29, 4) als anerkanntes Geschichtswerk behandelten „Taten des Paulus" scheinen in der nationalsyrischen Kirche kanonisches Ansehen genossen zu haben und finden sich auch in dem für das Aegypten um 300 bezeichnenden Catalogus Claromontanus. Dieser bemißt ihren Umfang auf 3560, die Stichometrie des Nicephorus sogar auf 3600 Zeilen. Die hohen Zahlen verstehen sich, seit C. Schmidt 1897 aus den Bruchstücken einer koptischen Uebersetzung der P. den Beweis erbracht hat, daß zwei schon in sehr früher Zeit selbständig auftretende Schriftwerke, die Akten des Paulus und der Thekla sowie der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern (als III. Korintherbrief im NT der Nationalsyrer des 4. Jhd.s und der Armenier noch später) ursprünglich zu den P. gehört haben. Auch das Martyrium des Paulus, das aller Wahrscheinlichkeit nach das Schlußstück der P. gebildet hat, ist selbständig umgelaufen. Der Rest des noch erhaltenen Textes — wir besitzen etwa ein Viertel des Ganzen — verteilt sich auf Erlebnisse und Taten des Paulus an verschiedenen Orten: dem pisidischen Antiochien, Myra, Tyrus, Sidon, Philippi u. a. Nicephorus Kallisti hat in seiner Kirchengeschichte (II 25) ein umfangreicheres Stück vom Tierkampf des Paulus in Ephesus aufbewahrt (s. jetzt C. Schmidt, Neue Funde in: SAB 1929 VII). — Die P. sind, wie uns Tertullian (Von der Taufe 17) berichtet, in Kleinasien von einem Presbyter angefertigt worden, „als könne er dem Ansehen des Paulus etwas von dem seinigen hinzufügen". Das mag um 180 gewesen sein. Der Verfasser büßte mit Amtsentsetzung. Man nahm Anstoß daran, daß in der Person der Thekla den Frauen die apostolische Vollmacht zu predigen und zu taufen gegeben war (¶ Frau: III, 3 a). An der hier vertretenen Auffassung von der christlichen Lehre konnte die Kirche kaum etwas auszusetzen haben. Höchstens an der stark betonten Forderung der Enthaltsamkeit. Davon abgesehen vertreten die P. die Rechtgläubigkeit gerade im Gegensatz zur Gnosis.

Uebersetzung der erhaltenen Stücke samt Einleitung, Literaturangaben und Erklärung von Ernst Rolffs in: Nt.liche Apokryphen, hrsg. von Ed. Hennecke, (1904) 1924², S. 192 ff, und im Handbuch zu den Nt.lichen Apokryphen, 1904, S. 358 ff. **W. Bauer.**

Paulusapokalypse ist inhaltlich der ¶ Petrusapokalypse nahe verwandt, jedoch viel jünger. Wir besitzen sie im griechischen Urtext wie in einer Reihe von Uebersetzungen, unter denen sich vor allem die lateinische durch große, auch den gedruckten griechischen Text überragende Ursprünglichkeit auszeichnet. Die P. gibt sich als Niederschrift des Apostels über seine Erlebnisse im Jenseits (II Kor 12 $_{2}$ ff) und will zur Zeit des Kaisers Theodosius (379—95) in einer Urne unter dem Fußboden des paulinischen Hauses zu Tarsus gefunden worden sein. Da Augustin die P. schon kennt, ist sie um 400 entstanden. Unter Führung eines Engels gelangt Paulus, der unterwegs Zeuge wird, wie die Seelen der Gerechten und die der Sünder aus der Welt scheiden, ins Land der Verheißung, dann an den Ort der Qual, endlich ins Paradies.

Griechischer Text bei C. Tischendorf: Apocalypses apocryphae, 1866, S. 34 ff; Latein. Text bei M. R. James: Apocrypha anecdota, 1893, S. 1 ff; — Barbenhewer I, 1913², S. 615 ff; — H. Weinel: Die spätere christliche Apokalyptik (Eucharisterion für Hermann Gunkel II, 1923, S. 146 ff). **W. Bauer.**

Paulusbriefe.

1. Sammlung der Briefe, Reihenfolge, Stellung im nt.lichen Kanon; — 2. Echtheit, unechte Briefe; — 3. Literarische Art; — 4. Charakter der Briefe.

1. Im nt.lichen Kanon (¶ Bibel: II A. B) ist uns eine Sammlung von 14 P.n erhalten, die, entsprechend der Ueberlieferung der meisten Handschriften, von den großen Ausgaben des NT.s (Tischendorf, Westcott-Hort, von Soden) in folgender Reihenfolge gedruckt worden sind: Röm, I u. II Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, I u. II Thess, Hebr, I u. II Tim, Tit, Philemon. Nestle druckt Hebr am Schluß der P. hinter Philemon. Denn Hebr ist kein P. Unter dem Einfluß des ¶ Origenes, der Hebr für mittelbar pauliaisch hielt, ist er nicht nur in Alexandrien, sondern weiterhin auch in der syrischen und griechischen Kirche, sodann, seit dem 4. Jhd., auch in der abend-

ländischen Kirche unter die P. eingereiht worden. — Wir haben also 13 P. Innerhalb derselben heben sich als besondere Gruppen heraus: die ¶ Pastoralbriefe (I u. II Tim, Tit), ferner die Gefangenschaftsbriefe, d. h. die von Paulus in der Gefangenschaft geschriebenen Briefe (¶ Philipperbrief, ¶ Kolosserbrief, ¶ Philemonbrief, ¶ Epheserbrief). Nicht minder kann man die sogenannten vier großen Briefe (¶ Galaterbrief, ¶ Korintherbriefe, ¶ Römerbrief), die aus der Zeit des Kampfes des Paulus mit dem Judaismus stammen, als zusammengehörig betrachten. Die gegenwärtige Reihenfolge ist eine Ordnung nach bestimmten Gesichtspunkten. Die neun Gemeindebriefe stehen den vier an Einzelpersonen gerichteten voran. Innerhalb der Gemeindebriefe stehen am Anfang die längeren. Die an gleiche Adresse gerichteten werden zusammengeordnet. Auch mag die kirchliche Einschätzung und Abstufung daran erkannt werden, daß Röm an den Anfang gestellt worden ist, dem I und II Kor und Gal angeschlossen werden, wie denn auch innerhalb der an Einzelpersonen gerichteten Briefe die an Missionsgehilfen des Paulus gerichteten dem kleinen Philemonbriefe vorausgehen. Diese Reihenfolge hat sich aber erst allmählich durchgesetzt. Im 2. Jhd. begegnen noch andere Ordnungen, so bei Marcion und im Kanon Muratori.

Innerhalb des nt.lichen Kanons haben die P. keine feste Stellung gehabt. Die gewöhnliche Ordnung der griechischen Kirche, auch der Handschriften A, B, C ist: Evv., Apgsch, Kath. Briefe, P., Apok. Frühzeitig hat man aber auch den Briefen des Paulus als des größten Apostels die hervorragendste Stelle unter den Briefen gegeben. Also: Evv., Apgsch, P., Kath. Briefe, Apok. Auch stehen bisweilen die P. gleich hinter den Evv.

Die älteste feste Sammlung von P.n, von der wir Kenntnis haben, ist die des ¶ Marcion um 140, der seinem Euangelion ein Apostolikon zur Seite stellte, zehn P. enthaltend, ohne Pastoralbriefe (¶ Bibel: II B, 2). Aber man hat anzunehmen, daß Sammlungen von P.n schon früher in der Kirche vorhanden gewesen sind. Schon zu Lebzeiten des Paulus scheint man Abschriften von Briefen, die er an andere Gemeinden gerichtet hatte, genommen zu haben, so von Röm, Eph. I Petr kennt und benutzt P. Bei den Apostolischen Vätern findet sich bereits eine deutliche Benutzung der P. In I Clem ist benutzt Röm, I Kor, im Brief des Polykarp Röm, I u. II Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, II Thess, I u. II Tim, in den Ignatianen Röm, I Kor, Gal, Eph, I Thess, Tit. Das sind also alle auf uns gekommenen P. einschließlich Pastoralbriefe, ausgenommen allein der kleine Philemonbrief. An einer Stelle (Polykarp, Phil. 12) werden die Briefe sogar schon zu den sacrae literae gerechnet. Unsere Sammlung der P. scheint danach um das Jahr 100 vorhanden gewesen zu sein, vielleicht ist sie noch älter. II Petr $3_{15\,f}$ spricht von allen Briefen des Paulus.

2. Unter dem Einfluß der Tübinger Schule (F. Chr. ¶ Baur) galten im vorigen Jahrhundert vielfach als echte P. nur Gal, I u. II Kor, Röm. Umgekehrt sprachen die holländischen Theologen ¶ Pierson, Naber, ¶ Loman, van ¶ Manen, der Schweizer R. ¶ Steck gerade diese vier Hauptbriefe dem Apostel ab. Seitdem ist eine starke Rückwärtsbewegung eingetreten. Die ¶ Pastoralbriefe nehmen eine besondere Stellung ein. Sie gehören zwar im allgemeinen in die paulinische Briefliteratur, aber sie haben Besonderheiten. Auch diejenigen, welche sie als unpaulinisch betrachten, erkennen mindestens in II Tim paulinisches Gut an. Von den andern Briefen unterliegen heute nur noch II Thess und Eph gewissen Bedenken. Doch besteht die Frage, ob die Schwierigkeiten nicht größer werden, wenn man sie dem Apostel abspricht.

I Kor 5_9 und II Kor 2_4 erwähnt Paulus selbst zwei uns nicht erhaltene Korintherbriefe. Der aus Laodicea nach Kolossae kommende Brief Kol 4_{16} ist wohl unser Eph, den Paulus als Zirkularbrief einer Anzahl kleinasiatischer Gemeinden hatte zugehen lassen. Kol 4_{16} hat Veranlassung gegeben zur Erdichtung eines ¶ Laodicenerbriefes, ferner I Kor 5_9 zur Anfertigung eines — uns armenisch und lateinisch erhaltenen — Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern (¶ Korintherbriefe, 1, Sp. 1260). Apgsch 18_{12} mag Grundlage sein zur Anfertigung eines Briefwechsels zwischen Paulus (sechs Briefe) und dem Philosophen ¶ Seneca (acht Briefe).

3. Die Briefe des Paulus sind wirkliche Briefe, d. h. von einer bestimmten Person an einen bestimmten Kreis von Personen oder an Einzelpersonen gerichtete Schreiben, aus bestimmten Anlässen und zu bestimmten Zwecken verfaßt (¶ Briefliteratur). Dabei ist es Paulus nicht in den Sinn gekommen, daß diese Briefe gesammelt, veröffentlicht und in Gemeindeversammlungen als Vorlesebücher verwendet werden sollten. Er hat die jedesmalige Lage, in der er schrieb, ins Auge gefaßt. Die Unterscheidung zwischen dem wirklichen, dem unliterarischen Brief und der literarischen Epistel trifft auf die paulinischen Briefe nicht zu (¶ Briefliteratur). Es liegt, wie ähnlich bei den Evangelien, in den paulinischen Briefen ein literarisches Gebilde vor, das man nicht ohne weiteres in bestehende Schemata einreihen kann. Das junge Christentum ist auch in diesen formalen Dingen schöpferisch gewesen.

Aber freilich, gewöhnliche Briefe sind die P. von vornherein auch nicht gewesen. Schon darin liegt eine Besonderheit, daß der Apostel die uns erhaltenen Briefe nicht als Privatmann geschrieben hat, sondern in beruflicher Eigenschaft. Als Apostel wendet er sich an die von ihm gegründeten Gemeinden und an seine apostolischen Gehilfen. Im Römerbrief schreibt er sogar als Apostel an eine ihm noch unbekannte Gemeinde unter Darlegung großer, weitausschauender Grundgedanken seines Evangeliums. Das geht also weit über den einfachen Brief hinaus. Aber auch die Gemeindebriefe enthalten Belehrungen, Besprechungen von wichtigen Fragen, Mahnungen und Anordnungen, die nicht nur für die Zeit des Empfangs des Briefes galten, sondern darüber hinausgehende Bedeutung hatten. Daher konnten von vornherein die Gemeinden diese Briefe nach dem Lesen nicht beiseite legen. Paulus hat in den Briefen auch über Dinge gesprochen, die nicht nur in der Gemeinde aktuell waren, wohin er schrieb, sondern ihn innerhalb seines gesamten Missionsgebiets beschäftigten, wie die judaistische Agitation. Daher hatten solche Erörterungen über die Adressaten hinausgehende Bedeutung. Sind doch auch im Gal und Röm manche Auseinandersetzungen fast Parallelen. Betreffend einige Briefe hat Paulus selbst angeordnet, daß sie in mehreren Gemeinden zur Verlesung gebracht werden sollten, wie Kol und Eph. So mögen denn bei der wachsenden Bedeutung des Apostels schon zu seinen Lebzeiten und bald danach zwischen einzelnen Gemeinden P. ausgetauscht und in den Gemeindeversammlungen vorgelesen worden sein. Dies der wahrscheinliche Anfang der paulinischen Briefsammlung.

Aus dem Altertum sind uns in den letzten Jahrzehnten eine Fülle von unliterarischen Briefen zugäng-

lich gemacht worden, persönliche Mitteilungen, individuelle, oft ganz intime Schriftstücke, auf Blei, Papyrus, Pergament, Ton, aus denen A. ¶ Deißmann eine Anzahl veröffentlicht hat. Auch sind uns Sammlungen von Briefen des Plato, Aristoteles, Isokrates, Epikur überliefert, die zum Teil auch echtes Material enthalten. Ferner sind vier Sammlungen von Briefen des Cicero auf uns gekommen. Antike Epistolographen sind bei den Griechen z. B. Dionysius von Halikarnaß und Plutarch, bei den Römern L. Annaeus Seneca und der jüngere Plinius. Sie bieten reiches Material zur Feststellung der Eigenart der paulinischen Briefe.

Des Apostels Briefe sind richtunggebend geworden für die christliche Briefliteratur. Was wir im NT noch an anderen Briefen haben, zeigt den gleichen Typus, auch die gleichen Abweichungen vom griechischen Briefstil. Aehnliches gilt von Briefen aus der Zeit der Apostolischen Väter, soweit sie Briefcharakter haben, wie etwa die Briefe des ¶ Ignatius von Antiochia.

Die uns erhaltenen P. stammen sämtlich aus einer Zeit, in der der Apostel bereits viele Jahre lang Mission getrieben hatte, also bereits auf der Höhe seiner Berufstätigkeit stand. Denn ist Paulus 31 n. Chr. bekehrt worden, so ist der älteste der erhaltenen Briefe, I Thess, nicht vor 50 anzusetzen. Da Paulus unmittelbar nach seiner Berufung zum Apostel auch mit der ihm von Christus aufgetragenen Missionstätigkeit begonnen hat, und da er in dem zweitältesten uns bekannten Brief, dem II Thess, bereits von einer feststehenden Briefgewohnheit spricht, so hat er vorher bereits andere uns nicht erhaltene Briefe geschrieben.

Eine Eigentümlichkeit der Briefstellerei des Paulus ist es, daß er seine Briefe zu diktieren pflegt: „Der (Schluß)gruß stammt von meiner, des Paulus Hand, welches ist das Zeichen in jedem Brief. So pflege ich zu schreiben" II Thess 3 $_{17}$, vgl. I Kor 16 $_{21}$ Kol 4 $_{18}$. Also eine Gewohnheit, wie wir sie heute bei Maschinenbriefen üben. Dabei weist er Gal 6 $_{11}$ darauf hin, mit wie großen Buchstaben er schreibe. Wohl nicht aus Ungelenkigkeit im Schreiben, vielleicht in innerer Erregung, da er im Gal mit der Gemeinde energisch verhandelt hatte. Einmal, Röm 16 $_{22}$, nennt sich der Schreiber selbst, Tertius.

4. Von allen Aposteln Christi steht am schärfsten ausgeprägt die Gestalt des ¶ Paulus vor unsern Augen, gerade weil uns eine Anzahl Briefe von ihm erhalten sind. Wenn er uns in ihnen auch erst auf der Höhe seines Lebens und Wirkens entgegentritt, so ist doch dieser Einblick von höchstem geschichtlichen Wert. Es ist der ganze reife Paulus, der sich in den Briefen ausspricht. Wir schauen hinein in seine apostolische Fürsorge für seine Gemeinden, wie er, wo er auch wirken mag, alle andern von ihm gegründeten Gemeinden unabläßig auf betendem Herzen trägt, die Gefahren und Nöte, in denen sie stehen, verfolgt, wie er sie berät, warnt, tadelt, aufmuntert, sich ihrer freut, wie er aufjubelt und Gott dankt, wenn eine schwere Sorge um eine Gemeinde von seinem Herzen genommen ist, wie er mit großem Ernst und Nachdruck, wo es nottut, die Grundgedanken des Evangeliums von neuem entwickelt oder grundlegende Ordnungen zur Darnachachtung wieder einschärft, wie er zu strafen und zu verzeihen versteht, wie er unter Umständen sich im Eifer hinreißen läßt und zornig schreibt, von bitterer Ironie erfüllt, dann aber wieder demütig wird, freundlich bittende, ja flehende Worte zu finden weiß, um ja nicht selbst verwerflich zu werden, sondern in allem Christus zu dienen und nicht nur dessen Apostel, sondern auch sein Knecht zu sein.

Paulus ist eine Kampfesnatur gewesen. Ja, er war ein gewaltiger Streiter, der gegen seine Gegner — mochten es auch die höchsten Autoritäten sein — bis zu Schärfe und Schroffheit gehen konnte, wenn er der Meinung war, daß dem Evangelium Abbruch getan werde, und der mit schlagender Dialektik gegnerische Anschauungen zurückzuweisen oder sein Verständnis des Evangeliums zu erhärten verstand. Groß ist er aber auch, wie er Mißdeutungen, Verunglimpfungen, ja niederträchtigen Verleumdungen in seinen Gemeinden entgegentritt, wie in Korinth. Seine Selbstverteidigung zeigt, wo das Bestimmende seines ganzen Tuns liegt, und was den Adel seiner Persönlichkeit ausmacht. Das ist Christus und ist Gott, deren alles überragende Liebe ihn in Fesseln geschlagen hat, so daß er nun nicht anders kann, als dem Ziel nachzujagen, daß er jeden Gedanken in den Gehorsam Christi gefangen nehme. Er hat uns, von Mißdeutungen herausgefordert, ungern, aber wahrheitsgemäß, Einblick gegeben in alles, was er in seinem apostolischen Beruf zu tun und zu leiden hat, bis zur Bereitschaft, täglich sein Leben dahinzugeben. In allem Leid, aller Unvollkommenheit und Vergänglichkeit, von der er diese Erde beherrscht weiß, jubelt er doch auf in dem Besitz der Kräfte der zukünftigen Welt, deren Vollendung er glühend entgegenharrt, und zu dieser Haltung ruft er seine Gemeinden auf. In dem Hochbewußtsein der durch Gott und Christus erfahrenen Liebe entströmt seinem Herzen I Kor 13 eine Schilderung der durch Christus in der Welt wirksam gewordenen göttlichen Liebe, die in der Literatur aller Völker und Zeiten ihresgleichen nicht hat.

Er bleibt nie am Kleinen hängen, sondern steigt immer zu großen Gesichtspunkten auf. Einzelentscheidungen stellt er unter die großen christlichen Zentralgedanken. Bei näherem Zusehen wird man gewahr, wie wichtige Gemeindefragen, die an ihn herantreten, von ihm im Hinblick auf die Richtlinien entschieden werden, die er aus dem Leben, Wirken und aus Worten des irdischen Jesus ableitet.

Die Geschichte der Menschheit steht in großen Zügen vor seinem geistigen Auge. Aus ihr liest er den Heilsplan Gottes mit der Menschheit ab. Ebenso ist sein Blick seherisch, prophetisch in die Zukunft gerichtet. In der Kraft des Geistes ist er überzeugt, Ausblicke in den weiteren Gang der Menschheitsgeschichte zu tun.

Seine rabbinische Schulung kann er nicht verleugnen, sein Schriftbeweis trägt die Spuren zeitgeschichtlicher Bindung, seine Beweisführung ist bisweilen, gerade wo das jüdische Erbe durchklingt, für spätere Generationen ungenießbar. Dann aber erhebt er sich wieder zu solcher Kraft und Klarheit, daß seine Worte und seine Ordnungen nicht überboten werden können und von ihm gefundene Richtlinien seitdem maßgebend geblieben sind. Norm jeder christlichen Ethik kann und wird das Wort bleiben, welches er den Schwachen im Glauben in der römischen Gemeinde zuruft: „Alles, was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde" Röm 14 $_{23}$.

Dem Gesagten entspricht auch der Stil und die Sprache der Briefe (¶ Bibel: II C). Man kann den Apostel nicht einen Meister des Stils nennen. Er versteht die griechische Sprache zu handhaben, die er, der Diasporajude, von Kindheit an neben dem Aramäischen als Muttersprache gesprochen hat. Man kann auch nicht sagen, daß er Judengriechisch schreibe, trotz unverkennbaren semitischen Einflusses. Bei diesem Manne ist alles

individuell. Bald bricht es vulkanisch aus ihm hervor, mit alles hinreißender Macht, und dann ist auch seine Sprache zu glanzvoll, daß man rhetorische Schulung bei ihm vermutet hat. Dann wieder empfindet und schreibt er wie ein Dichter. Aber oft ist auch Gedankenbewegung und Sprache schwerfällig, schwülstig, überladen und kommt nicht vom Fleck. Neuerdings ist man auf die oft rhythmische Sprache seiner Briefe aufmerksam geworden.

Auch andere individuelle Züge treten aus seinen Briefen hervor, z. B. in den Schlußgrüßen, wo er manches enge Band berührt, das ihn mit zeitweiligen Mitarbeitern verbunden hat oder dauernd verbindet und wo wir Zartheit, Dankbarkeit für erfahrene Güte und rührende Hingabe ausgedrückt finden. Ja auch ein feiner Humor leuchtet uns gelegentlich entgegen, z. B. wie er im Philemonbrief dem Herrn des Onesimus darlegt, wieviel er ihm, dem Apostel eigentlich schulde.

Th. Zahn: Geschichte des nt.lichen Kanons II, 1890—92, S. 364 ff. 565 ff; — P. Wendland: Die urchristlichen Literaturformen (in Lietzmanns Handbuch I 3, 1912, S. 276 ff. 344 f); — A. Deißmann: Licht vom Osten, (1909) 1923 [4], Kap. III, S. 116 ff; — Derſ.: Paulus, (1911) 1925 [2], S. 4 ff. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Paulus und zu den einzelnen in Sonderartikeln behandelten Paulusbriefen. **Feine.**

Paumann, Conrad (etwa 1410—73), Organist, blind * in Nürnberg, 1446 Organist ebenda, später am Hofe Herzog Albrecht IV von Bayern, † in München. Zu seinen Zeiten außerordentlich geehrt, besonders als Verfasser des fundamentum organisandi, einer pädagogischen Anweisung für Orgelspieler; er hat auch als Bearbeiter eine große Rolle gespielt. — ¶ Orgel.

Fundamentum organisandi. Faksimiledruck, 1925. — Vgl. auch J. Wolf: Handbuch der Notationskunde II, 1919, S. 17; — A. Sandberger: Beiträge zur Geschichte der Münchner Hofkapelle I, 1894, S. 12 f. **W. Siebeck.**

Pausanias, Verfasser einer Periegese von Griechenland in 10 Büchern nach folgender Disposition: 1. B. Attika, 2. Korinth (einschließlich Argos, Mykenae usw.), 3. Lakonien, 4. Messenien, 5. und 6. Elis, 7. Achaia, 8. Arkadien, 9. Boiotien, 10. Phokis. Das Werk ist nacheinander, in der Hauptmasse zwischen 170 und 177 n. Chr. geschrieben. Doch nennt P. im wesentlichen solche Kunstwerke, die älter als die Mitte des 2. vorchristlichen Jhd.s sind, und macht von diesem Prinzip nur insofern eine Ausnahme, als er von Verdiensten der Kaiser Hadrian und Antoninus um die Kunst berichtet. Diese Zurückhaltung gegenüber der neueren Entwicklung beruht zum Teil auf innerer Ablehnung, zum Teil auf dem Bestand seiner Quellen, aus deren Reihe v. Wilamowitz (Hermes XII, 1877, S. 345 ff), bahnbrechend für die weitere Forschung Polemon von Ilion (1. Hälfte des 2. Jhd.s v. Chr.) festgelegt hat. Die Periegese des P. entspricht nicht genau dem Begriff des Reisehandbuchs; vielmehr geben die Monumente usw., die er schildert, dem Verfasser die Gelegenheit, große Exkurse geschichtlichen und mythologischen Inhalts einzufügen, die auch für Leser bestimmt sind, welche nicht vor den Monumenten stehen.

Textausgabe von Spiro, 1903; mit Erklärungen: Pausanias hrsg. von Hitzig und Blümner, 3 Tle. in 6 Bden., 1896 bis 1910; — Pausanias's description of Greece, transl. with a commentary by G. Frazer, (1898) 1913 [2]; — A. Kalkmann: Pausanias der Perieget, 1886; — W. Gurlitt: Ueber Pausanias, 1890; — R. Heberdey: Die Reisen des Pausanias in Griechenland, 1894; — C. Robert: Pausanias als Schriftsteller, 1909. **Laqueur.**

Payot, Jules, französischer Pädagoge, * 1859 in Chamonix (Dep. Haute Savoie), Gymnasiallehrer in Bastia und Bar-le-Duc, dann Leiter des Volksschulwesens in den Departements Ardèche und Marne, zuletzt Recteur de l'Académie d'Aix-Marseille in Aix. P.s moralpädagogische Schriften sind für den Unterricht in der Sittenlehre und Bürgerkunde in der religionslosen modernen Volksschule Frankreichs von grundlegender Bedeutung.

Vf. u. a.: Education de la volonté, (1894) 1910 [33] (in acht Sprachen verbreitet, deutsch: Die Erziehung des Willens, 1901); Cours de morale, (1904) 1907 [6] (italienisch und rumänisch 1906); La morale à l'école, (1907) 1908 [6]. **Lachenmann.**

Pázmány, Peter (1570—1637), die Seele der ungarischen Gegenreformation, wegen seiner Beredsamkeit von der magyarischen Nation als „Cicero im Purpur" gefeiert, ein sprachgewaltiger Neuschöpfer ihrer Literatursprache. * in Großwardein, mit 13 Jahren kath. geworden, 1587 Jesuit in Klausenburg, erhielt er in Wien und Rom seine wissenschaftliche Ausbildung, war Universitätslehrer in Graz und wurde 1607 bleibend nach Ungarn entsandt. Sein agitatorisches Hauptwerk in ¶ Bellarmins Geist ist der „Wegweiser zur göttlichen Gerechtigkeit" 1613 (magyarisch). Seit 1616 Erzbischof von Gran, sorgte er für geistlichen Nachwuchs durch Stiftung des Priesterseminars in Steinamanger, des Pazmanaeum in Wien und der Jesuitenuniversität in Tirnau (jetzt in Budapest). Politisch einflußreich im Dienste Habsburgs gegen Gabriel Bethlen (¶ Ungarn), starb P. als Kardinal in Preßburg.

RE [3] XV, S. 96 ff; XXIV, S. 310; — Révai Nagy Lexikona XV, 1922, S. 264 f; — Wilh. Fraknói in der Sammlung Magyar történeti életrajzok (= Ungarische geschichtliche Lebensbilder) II, 1885/86. — Ausgabe der Briefe (Epistolae) durch die ungarische Akademie der Wissenschaften, 1873; der magyarischen und lateinischen Schriften durch die kath.-theologische Fakultät der Universität Budapest, 1894 ff. **Netoliczka.**

Peabody, Francis Greenwood, amerikanischer Theologe, * 1847, seit 1880 Professor der Ethik am Harvard College bei Boston, ist zuerst durch seine vor Studenten gehaltenen „Morgenandachten" bekannt geworden (1896, deutsch 1900), denen 1901 die „Abendstunden" folgten (deutsch 1902). In beiden Andachtsbüchern, ebenso in der neuen Folge Morgenandachten von 1909 und in den 1911 erschienenen „Sonntagsabende in der Universitätskapelle" spricht sich der ethische Idealismus einer undogmatischen, aber ganz an Jesu Charakter und Lebenszweck orientierten Christlichkeit in edelster Sprache aus; der Hast und vorwärtsdrängenden Unrast des amerikanischen Lebens möchte P. durch den gesunden Rhythmus zwischen Selbstbesinnung und Hingabe an das Leben steuern. In seinen ethischen und besonders sozialethischen Schriften: „Untersuchung der Lehre Jesu in ihrer Beziehung zu einigen Problemen des modernen sozialen Lebens" und „Jesus Christus und die soziale Frage" (deutsch 1903), „Jesus Christus und der christliche Charakter" (deutsch 1906) tritt seine vorzügliche Beherrschung der evg.-sozialen Probleme, speziell der deutschen Literatur darüber hervor. Durch die Uebersetzungen dieser Schriften wurde die starke Wirkung vorbereitet, die P. 1905/06 als erster amerikanischer Austauschprofessor in Berlin ausübte, wo er vielen von uns die Brücke schlug zu der „Religion eines Gebildeten" in Amerika.

Die oben zitierten Schriften sind von Emma Müllenhoff übersetzt. — Ueber P. als Prediger schrieb W. Bode in ChrW 1892, S. 119 ff; über sein Ethos O. Baumgarten ChrW 1898, S. 1131 ff. **Baumgarten.**

Peake, Arthur Samuel (1865—1930), englischer Theologe, * in Leek, Professor für biblische Exegese in Manchester.

Vf. u. a.: Commentary on Jeremiah, 1910/12; The Quintessence of Paulinism, 1918; The relevation of John, 1919; The messias and the son of man, 1924; Herausgeber von The people and the book, 1925. **Galling.**

Pearse, Mark Guy (1842—1930), englischer methodistischer Theologe, * in Camborne (Cornwall), seit 1863 im Pfarramt, bekleidete wichtige Stellen in Leeds, Bristol und London und war seit 1914 in der London West Central Wesleyan Mission tätig. 1875 gab er „The Child Jesus", eine Sammlung von Liedern für Kinder heraus, die mit ihrer klaren Einfachheit eine wertvolle Bereicherung des Wesleyanischen Sonntagsschulliederbuchs bilden (z. B. O'er Bethlehem's hill, in time of old; Saviour, for Thy Love we praise Thee; Hushed is the raging winter wild; The fierce wind howls about the hills).

Vf. ferner u. a.: John Tregenoweth, 1873; David Quorm and his Religious Notions, 2 Serien, 1875—79; Sermons for Children, 1875; Homely Talks, 1880; Simon Jasper, 1882—85; Thoughts on Holiness, 1883; Cornish Stories, 1883—85; Some Aspects of the Blessed Life, 1886; The Christianity of Jesus Christ — is it Ours?, 1889; The Gentleness of Jesus, 1898; The God of our Pleasures, 1898; Story of a Roman Soldier, 1899; West Country Songs, 1902; Christ's Cure for Care, 1916; The Orthodox Devil, 1922; A Village down West, 1924; The Ship where Christ was Captain: Stories of Cornish Methodism, 1926; He must reign, 1928. — Vgl. Julian: Dictionary of Hymnology, 1907, S. 888; — G. Unwin (P.'s Tochter) und J. Talford: M. G. P. Preacher, Author, Artist, 1930. **Eoll.**

Pearson, John (1612—86), anglikanischer Theologe, * zu Snoring (Norfolk), seit 1639 Geistlicher an verschiedenen Orten, als Königsfreund während der vierziger und fünfziger Jahre (¶ England, 3 b) längere Zeit des Amts entsetzt, dann aber seit der Restauration der Stuarts schnell befördert. Er wurde Kaplan des Königs, 1661 Professor der Theologie in Cambridge, gleichzeitig Vorstand des dortigen Jesus College, 1662 des Trinity College, 1673 Bischof von Chester. P. galt seiner Zeit als der bedeutendste anglikanische Theologe; seine Dogmatik „Exposition of the Creed" (1659; 1691 lateinisch) ist bis tief in das 19. Jhd. vielfach aufgelegt (auch abgekürzt) worden. Zur Beurteilung seiner dogmatischen Haltung sind daneben die trotz biblischer Grundlage in antikath. Interesse stark scholastisch ausgestalteten Lectiones de Deo et attributis eius (Nachlaßschrift) heranzuziehen.

Vf. außerdem u. a.: Vindiciae Ignatianae, Cambridge 1672 (zur Verteidigung der Echtheit der 7 Briefe des ¶ Ignatius von Antiochia; Neuausgabe Oxford 1852, 2 Bde.; Abdruck auch in MSG V, S. 37 ff); Annales Cyprianici, 1682 (Beigabe zu J. ¶ Fells Cyprian-Ausgabe); Opera posthuma, 1688 hrsg. von ¶ Dodwell (darin begegnen u. a. die Annales Paulini zwecks Untersuchung der Chronologie des Paulus). — P. gab auch zusammen mit andern als Ergänzung zur Londoner Polyglotte (¶ Walton) die Critici sacri seu doctissimorum virorum in ss. Biblia Annotationes et Tractatus, 9 Bde., London 1660 (1695² Frankfurt; 1698² Amsterdam), heraus (7 Bde. Erklärungen, 2 Bde. Abhandlungen zum AT und NT); — The Minor Works of P., hrsg. mit biographischer Einleitung von E. Churton, 2 Bde., 1844. — Ueber P. vgl. ferner DNB 44, S. 168 ff; — RE³ XV, S. 101 ff. **Zscharnack.**

Pécaut, Felix (1828—98), französischer Pädagoge, * in Salies-de-Béarn (Dep. Basses-Pyrénées), 1849 daselbst Pfarrer. Mit E. ¶ Schérer eng befreundet und dessen theologische Entwicklung teilend, legte er nach kurzer Zeit das Pfarramt nieder und übernahm 1852 die Leitung einer höheren Privatschule in Paris. 1857 zog er sich ins Privatleben zurück und entfaltete fortan eine fruchtbare literarische Tätigkeit. 1880—96 war er Generalinspektor des Volksschulwesens zur Organisation und Leitung der Ecole normale supérieure in Fontenay aux Roses, in der die Lehrerinnen für die niederen Volksschullehrerinnenseminare in ganz Frankreich ausgebildet werden. P. gehört mit ¶ Buisson und Jules ¶ Steeg zu den Schöpfern der modernen, religös-neutralen, aber nicht religionsfeindlichen französischen Volksschule, deren Programm nach seiner sittlich-religiösen Seite den Stempel des liberalen Protestantismus trägt.

Vf. u. a.: Le Christ et la conscience, (1859) 1863²; L'avenir du protestantisme en France, 1865; Etudes sur l'éducation nationale, (1879) 1881²; L'éducation publique et la vie nationale, 1897; Quinze ans d'éducation, 1903. **Lachenmann.**

v. Pechmann, Wilhelm Frhr., * 1859 in Memmingen, Direktor der bayerischen Handelsbank, 1898 bis 1926 zugleich Mitglied der ständigen Deputation der deutschen Juristentage, von 1901—22 Mitglied, 1919—22 erster gewählter Präsident der bayer. General-(Landes-) Synode. 1924 Präsident der deutsch-evg. Kirchentage in Bethel und Königsberg, Mitglied des Fortsetzungs-Ausschusses der Stockholmer Weltkonferenz, Schriftführer des Luther. Weltkonvents.

Vf. u. a.: Weltanschauung und Freiheit, (1909) 1911²; Evg. Christentum in lutherischer Ausprägung (in: Protestantismus der Gegenwart, 1926). **Glaue.**

Peckham (Pecham), Johannes (etwa 1230 bis 1292), Franziskaner, bedeutender Verteidiger des Augustinismus (¶ Augustin, 4), Schüler ¶ Bonaventuras, lehrte in Paris und Oxford, wurde 1278 Lector s. Palatii und 1279 Erzbischof von Canterbury. Er erneuerte 1284 das Dekret seines Vorgängers Robert Kilwardby, der 1277 dreißig (zum Teil thomistische) Sätze verworfen hatte, und verurteilte 1286 in einem gegen Richard von Knapwell O. P. gerichteten Verfahren die thomistische Lehre von der Einheit der Wesensform im Menschen als häretisch.

Vf. u. a. exegetische Schriften (darunter Collectaneum Bibliorum, eine Bibelkonkordanz, Paris 1514), einen Sentenzenkommentar, Quaestiones disputatae (u. a. De anima, hrsg. in BGPhMA XX, 5—6), ein Quodlibet (gedruckt mit den Quodlibeta des ¶ Thomas von Aquin); er verteidigte das franziskanische Armutsideal in: Canticum pauperis fr. J. P. (Bibl. Franc. Ascet. Medii Aevi IV, 1905) und andern Traktaten: Fr. J. P. tractatus tres de paupertate (British Society of Franciscan Studies II, 1910), dichtete Hymnen (Analecta hymnica 50, 1907, S. 592 ff) und Prosen (Franziskanische Studien 4, 1917, S. 355 ff). Seine Briefe (Registrum epistolarum fr. J. P., 3 vol., London 1882 bis 1885) sind zeitgeschichtlich wichtig. — Vgl. Ue II, 1928¹¹, S. 479. 484 f. 495. 762 (Literatur; Monographie fehlt). **J. Koch.**

Pecock, Reginald, englischer Theologe, * um 1395, in Oxford gebildet, seit 1431 in London tätig, 1444 Bischof von St. Asaph, 1450 von Chichester. Seine theologischen Schriften vereinigen in eigentümlicher Weise kirchlich-scholastische und kritische Elemente, die ihre Parallelen bei den Kritikern aus dem ¶ Humanismus und dem englischen ¶ Deismus (: III) haben. Dazu gehört z. B. sein Protest gegen das strenge Schriftprinzip ¶ Wiclifs und der lollardischen Bibelleute, seine Berufung auf die Vernunftoffenbarung, die älter sei als die Schriftoffenbarung, seine verstandesmäßige Prüfung von Dogmen und Sitten, seine Zweifel betreffs der Echtheit der ¶ Konstantinischen Schenkung oder der Inspiration des Moses und der mosaischen Herkunft des Pentateuchs (¶ Mosesbücher). Diese kritischen Gedanken veranlaßten den kirchlichen Widerspruch, obwohl letztlich der rationale Beweis die Lehre der Kirche und ihre Bräuche logisch-

scholastisch als der Vernunft entsprechend erweisen soll. P. mußte am 4. Dez. 1457 den Widerruf leisten und die Reformen abschwören. Seine fernere Haltung veranlaßte Pius II 1459 zu dem Befehl, P. samt seinen Schriften zu verbrennen, was aber wohl nicht geschehen ist.

Von seinen zahlreichen Schriften seien vor allem zwei genannt: Repressor of overmuch blaming of the clergy (Ausgabe von Churchill Babington, 1860; zum Inhalt vgl. RE³ XI, S. 624 ₂₃ ff, wo Buddensieg seine Schilderung der Lollarden besonders darauf stützt) und Book of faith (Neuausgabe mit Einleitung von J. L. Morison, 1909; daselbst Literatur). — Ueber P. vgl. G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 13 ff; — DNB 54, S. 198 ff; — KL³ IX, S. 1743 f; — KHL II, Sp. 1390. **Zscharnack.**

Pedersen, 1. Christiern (etwa 1480—1554), dänischer Bibelübersetzer. 1505 wird P. als Kanonikus des Erzbistums Lund erwähnt. 1510—15 studierte er in Paris und entfaltete eine reiche literarische Tätigkeit in lateinischer und dänischer Sprache. So schrieb er 1514 ein Gebetbuch („Die Zeiten unserer lieben Frau") und 1515 die berühmte „Wunderpostille", gab auch die „Gesta Danorum" des Saxo Grammaticus 1514 im Druck heraus. Nach Dänemark zurückgekehrt, schloß sich P. dem König Christian II (¶ Dänemark, 2) an, blieb auch nach dessen Vertreibung in seinem Gefolge und arbeitete literarisch für die Verbreitung der Lehre Luthers in Dänemark. Sein wichtigstes Werk, die Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 d), begann mit der Uebersetzung des NT.s (Amsterdam 1529, 1531 ²). 1532 erhielt P. von Friedrich I die Erlaubnis, sich in Malmö niederzulassen, wo er sich als Buchdrucker, Herausgeber und Verfasser volkstümlicher Schriften betätigte. Nach der „Grafenfehde" erhielt P., der nochmals für Christian II Partei ergriffen hatte, 1536 Amnestie und den Auftrag, die ganze Bibel ins Dänische zu übersetzen. Die 1543 fertiggestellte Uebersetzung wurde von mehreren Gelehrten, darunter dem Bischof Peter ¶ Palladius, überarbeitet und erschien 1550 („Dänische Bibel Chr.s III"). Die letzten zehn Jahre seines Lebens verbrachte P. auf einem Pfarrhof in Nordseeland.

Chr. Pedersens danske Skrifter hrsg. von C. J. Brandt und R. Th. Fenger, 5 Bde., Kopenhagen 1850—56; Faksimileausgabe der Bibel Chr.s III, hrsg. von der Dänischen Sprach- und Literatur-Gesellschaft, Kopenhagen 1928. — Ueber P. vgl. H. F. Rördam in: Bricka Dansk biogr. Lexikon XII, 1898, S. 612 ff; — Carl S. Petersen in: Dahl-Engelstoft Dansk biogr. Haandleksikon III, 1926, S. 70 f; — Lauritz Nielsen: Dansk Bibliografi 1482—1550, 1919, S. 97 ff; — Ap. Sibbersens: Saxobog, 1927, S. 81 ff. **Waschnitius.**

2. Johannes, Semitist, * 7. Nov. 1883 in Illebolle (Langeland, Dänemark), 1912 habilitiert für semitische Sprachen in Kopenhagen, 1916 Dozent für AT, 1922 Professor für semitische Philologie.

Vf. u. a.: Der Eid bei den Semiten, 1914; Israel, 1920 (dänisch); englisch als „Israel. Its Life and Culture", 1926); Muhammedansk Mystik, 1923; Inscriptiones Semiticae, 1928; Islams Kultur, 1928. **Baumgartner.**

Pedersøn, Gieble (etwa 1490—1557), norwegischer Theologe, * in Heröy auf Helgeland, während seines Studiums in Alkmar und Löwen mit dem niederländischen Humanismus bekannt geworden, wurde, nach Bergen zurückgekehrt, um 1517 Schulmeister, dann Priester und Mitglied des Domkapitels, besuchte 1523 in Angelegenheit des neuerwählten Bischofs Rom und wurde gleichzeitig Erzdiakon. Als solcher erlebte er die ersten reformatorischen Kämpfe in Bergen (¶ Norwegen, 2 a), ohne sich aber an diesen näher zu beteiligen. Als aber Christian III 1536 die neue reformatorische Aera einleitete, ging er sogleich auf diese ein und wurde 1537 von ¶ Bugenhagen zum ersten (bis auf 1541 einzigen) norwegischen Superintendenten geweiht. Obwohl wahrscheinlich niemals tiefer vom lutherischen Glauben ergriffen, erwarb sich P. besonders um die Lateinschule und die Heranbildung des neuen Pfarrerstandes in lutherisch-humanistischem Geiste sowie die Wiedererrichtung der verfallenen Kirchenbauten Bergens große Verdienste.

A. Chr. Bang: Kirkehist. Smaastykker, 1890; — Ders.: Den norske Kirkes Historie i Reformationsaarhundredet, 1895, S. 20 ff; — Norsk biogr. Leksikon IV, S. 456 ff. **Brandrud.**

Pédézert, Jean (1814—1905), reformierter Theologe, * in Puyoô (Dep. Basses-Pyrénées), 1837 Lehrer am Pariser Missionshaus, 1847 Pfarrer in Bayonne, 1850—89 Professor der Theologie in Montauban. Seit der Generalsynode von 1848 hatte P., namentlich als gewandter und unermüdlicher Journalist, bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse im französischen Protestantismus, den er im Sinne einer schroffen Ablehnung des Liberalismus geltend machte. 1879 wurde er der erste Präsident der von den Orthodoxen gebildeten Synode général officieux (¶ Frankreich, 6 b).

Vf. u. a.: Souvenirs et études, 1888; Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques (1830—80), 1896. **Lachenmann.**

Pehleviliteratur. Pehlevi (Pahlavi = parthisch) bezeichnet zunächst die Sprache des arsazidischen Reichs (mittelmedisch), dann durch Uebertragung auch die sassanidische Reichssprache (mittelpersisch im eigentlichen Sinne; ¶ Perser: I, 2). Die ersten sassanidischen Könige veröffentlichten als Rechtsnachfolger der Arsaziden und als Herrscher über beide Gebiete ihre Inschriften in arsazidischem und sassanidischem P., die sich dialektisch und im Duktus der Schrift unterscheiden. Aus der Partherzeit selbst haben wir nur Spuren und geringe Reste von arsazidischem Pehlevi. — Die P.schrift, von der aramäischen abgeleitet, steht ihr auch im Schreibgebrauch (z. B. mangelhafte Vokalbezeichnung) nahe. Besonders aber werden viele aramäische Wörter geschrieben, wo man persische sprach und las. Es empfiehlt sich, nur das mit solchen Ideogrammen geschriebene Mittelpersisch als P. zu bezeichnen, im Unterschied vom Pazend, der Umschreibung von P.texten in Avestaschrift (¶ Awesta) gemäß der wirklichen Aussprache und ohne Ideogramme, und vom Parsi, einer in arabischer Schrift geschriebenen und sprachlich dem Neupersischen sich stark nähernden Form des Mittelpersischen, und ferner zum Unterschied von dem in Estrangelo geschriebenen Mittelpersisch der Manichäer (¶ Manichäismus).

Denkmäler des P. sind Münzlegenden, Papyri, Sassanideninschriften und Bücher. Die eigentliche Buchliteratur besteht aus Schriften der Zoroastrier, zumeist religiösen Inhalts. Außer den Uebersetzungen avestischer Schriften (Zend; ¶ Awesta, 3, Sp. 691) seien einige wichtige genannt. Dīnkard, eine Kompilation aus dem 9. Jhd. v. Chr., die über Lehren, Gebräuche und Schriften der Zoroastrier berichtet; Bundahishn, ein theologisches Weltbild von der Schöpfung bis zum Endgericht, in einer kürzeren indischen und einer ausführlicheren iranischen Fassung; Ardā Virāf (Virāz), eine visionäre Himmels- und Höllenfahrt; Mainyo-i-Khard, Fragen und Antworten über religiöse Probleme; Dātistān i Dēnīg desgleichen; Shikand gumānīg Vizār, ein apologetisches Werk. Profanen Inhalts sind unter andern Mātigān i hazār Dātistān, ein Stück sassanidischer Rechtsliteratur;

Kārnāmak i Artashīr i Pāpakān, ein quasi-historischer Bericht über den Aufstieg des ersten Sassaniden zur Herrschaft. In neuerer Zeit sind hinzugekommen Bruchstücke einer Psalmenübersetzung aus dem Syrischen, im 6. Jhd. für persische, zum Christentum übergetretene Zoroastrier angefertigt; ferner in arsazidischem und sassanidischem Mittelpersisch, jedoch nicht im Pehlevi, sondern in Estrangelo und ohne Ideogramme geschrieben, zahlreiche Bruchstücke der manichäischen Literatur.

Th. Nöldeke: Pehlevi (in: Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887); — E. W. West: Pahlavi Literature (in: Grundriß der iranischen Philologie II, S. 75 ff); — Derſ.: Pahlavi Texts (SBE 8, 18, 24, 37, 47); — F. C. Andreas: Bruchstücke einer P.-Uebersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit (SAB 1910, S. 869); — F. W. K. Müller: Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan (Anhang zu ABA 1904). **Lommel.**

Pelagia, Name mehrerer heiliger Jungfrauen, deren Legenden-Ueberlieferungen unentwirrbar durcheinandergehen. Geschichtlich mag die Gestalt der antiochenischen P. sein, die sich (zur Zeit der diokletianischen Verfolgung?) vom Dach ihres von Häschern umstellten Hauses herabstürzte, um ihre Jungfräulichkeit zu retten. Eine andere Legende erzählt von einer berüchtigten Ballettänzerin P., die durch eine Predigt plötzlich bekehrt wurde, Männerkleidung anlegte und unter dem Namen Pelagius als Inkluse (¶ Inklusen) am Oelberg ein Leben strengster Buße führte. Hier ist ein wirkliches Vorkommnis von der Bekehrung einer leichtsinnigen Dirne (wie es etwa Johannes Chrysostomus Hom. 67 in Matth. berichtet) mit dem beliebten Motiv der Monachoparthenia verknüpft und diese P.gestalt in Parallele zu Heiligen wie ¶ Eugenia, Euphrosyne und Marina gesetzt. Daß in P. die buhlerische Göttin Aphrodite verchristlicht worden sei (Usener; s. Lit.), ist wenig wahrscheinlich.

Die verschiedenen Viten in AS Junii II, S. 184 ff; Oct. IV, S. 248 ff; Maii I, S. 453 f; — H. Usener: Legenden der hl. P., 1879; — H. Delehaye: Die hagiographischen Legenden (deutsch von Stückelberg), 1907, S. 186 ff; — KHL II, Sp. 1391 f. **Rühle.**

Pelagianismus ist der in ¶ Pelagius laut gewordene Widerspruch des Intellektualismus antiker Ethik, die in der altchristlichen Predigt (vgl. ¶ Clemens von Alexandria, ¶ Lactantius, ¶ Chrysostomus, ¶ Theodor von Mopsuestia) fortlebte, gegen die Gnadenlehre ¶ Augustins. Jahrelang lehrte Pelagius in Rom, ohne Widerspruch zu finden, daß die Natur des Menschen zu sündenloser Vollkommenheit fähig (¶ Sünde: IV; ¶ Urstand) und keiner anderen Gnade bedürftig sei außer der gratia creationis, remissionis (sola fide) und doctrinae, also nicht der augustinischen gratia inspirationis (¶ Gnade: IV, 1; ¶ Rechtfertigung: II). Sein Gefährte Caelestius stellte den Kampf gegen die Lehre von der Erbsünde und von der inneren Notwendigkeit der Taufe voraus und fand in Afrika Gehör. Ohne ihre nachweisliche Einwirkung wurden Sizilien und Rhodus Hauptherde ihrer Lehre. Auch Palästina zeigte bereiteten Boden, als Pelagius in Jerusalem war. Erst als dieser sich auf Augustin und Hieronymus berief, wurde der P., besonders durch die Eifersucht des ¶ Hieronymus auf den Nebenbuhler in der Heiligkeit, ein Streit zwischen Personen, in dem Hieronymus erstmalig „Pelagiani" als Irrlehrernamen prägte. In neun antipelagianischen Kanones erklärten die Bischöfe Afrikas und Numidiens: Adam sei nicht von Natur, sondern infolge der Sünde sterblich geworden; die Kinder müßten wegen der von ihm ererbten Sünde getauft werden; die Gnade sei nicht nur zum Sündenerlaß, sondern als stete Tugendhilfe notwendig; vollkommene Sündenlosigkeit sei auf Erden nicht möglich. In Rom und Italien waren viele dem P. zugetan. Papst ¶ Innozenz I konnte, wie es scheint, den Afrikanern nur unter Ausschluß synodaler Beratung zustimmen. Sein Nachfolger ¶ Zosimus lehnte ihr Verdikt ab und schrieb erst unter dem Druck des kaiserlichen Reskripts seine Epistola tractoria gegen den P. Da begann ¶ Julian v. Eclanum, nach Augustin der „Architekt des pelagianischen Systems", den P. in Rom zu verfechten. Der Lehrstreit wurde nun zwischen Julian und Augustin (vgl. ¶ Augustin, 2) fortgesetzt. Die Verbindung der Verbannten mit ¶ Nestorius wurde ihr Schicksal. Vom Kaiser aus Konstantinopel vertrieben, in Ephesus noch einmal verurteilt, versuchte Julian unter Papst ¶ Sixtus III, dem früheren Gönner des P., unter dem der ¶ Praedestinatus liber entstand, sein Bistum wiederzuerlangen, wurde aber von dem späteren Papst ¶ Leo I als „trügerische Bestie" entlarvt. In Britannien verteidigte 429 Agricola und etwas später ¶ Fastidius pelagianische Gedanken, und in Irland bewahrte man die Pelagiuskommentare unversehrt.

Schon Augustin sprach von „Reliquiae Pelagianorum", einer theologischen Richtung im orthodoxen Klerus, für die seit 1611 der Name Semipelagianismus aufkam, dem heutigen, mehr antiaugustinischen als antipelagianischen Vulgärkatholizismus. Es war der Protest gegen Augustins Lehren von der Priorität, Unverdientheit, Unwiderstehlichkeit und Prädestination der Gnade. Vitalis von Karthago und die Mönche von Hadrumet ließen sich in Güte beruhigen. Hartnäckiger lehrten die Mönche des Johannes ¶ Cassianus, der Mensch bleibe der Gnade gegenüber frei; die ¶ Prädestination (: III) erfolge nach Voraussicht des ¶ Verdienstes; die Erlösungsgnade sei also nicht gratis. Da Augustins De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae unwirksam blieben, schrieb der Erbe seines Kampfes ¶ Prosper sein Carmen de ingratis und seine Responsiones an die Cassianer, an ¶ Vinzentius von Lerinum und an Augustingegner in Genua, erzielte aber bei Papst ¶ Cölestin nur eine gütige Vermahnung der gallischen Bischöfe und verließ mit seiner anticassianischen Schrift De gratia den Kampfplatz. Vinzenz und ¶ Faustus von Reji behaupteten das Feld. Augustinfreundliche Schriften, De vocatione gentium (MSL 51, Sp. 647 ff), das Hypomnesticon (MSL 45, Sp. 1611 ff) und der Indiculus (späterer Anhang der Ep. Caelestini ad Gallos, MSL 45, Sp. 1755 f) milderten die Thesen Augustins. Im Kampfe gegen Faustus brachte ¶ Cäsarius von Arles auf der Synode von Orange 529 die Capitula ab apostolica sede transmissa zum Beschluß, der von Papst ¶ Bonifatius II bestätigt wurde. Damit war Augustins Gnadenlehre außer der These von der Unwiderstehlichkeit der Gnade approbiert, die Lehre von der Prädestination zur Hölle verworfen. Seitdem wagte sich der noch heute die Pädagogik und Seelsorge beherrschende Semipelagianismus nicht mehr in den Bereich der theologischen Theorien. Die Gegner ¶ Gottschalks und die Scholastiker des Franziskanerordens des 13. Jhd.s (¶ Scholastik) konnten ihn nur mühsam verbergen.

Quellen: MSL 45, Sp. 1609 ff; — A. Bruckner in: TU XV, 3, 1906; — A. Souter in: Texts and Studies IX, 1 u. 2, 1924/26. — Darstellungen von J. G. Walch (Th. Chr. Lilienthal): Diss. de P. ante Pelagium, Jena 1738; — G. F. Wiggers: Versuch einer pragmatischen Darstel-

lung des Augustinismus und P., 2 Bde., Hamburg 1833; — F. Wörter: Der P., (1866) 1874²; — F. Klasen: Die innere Entwicklung des P., 1882; — H. Zimmer: Pelagius in Irland, 1901; — Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910⁴, S. 240 ff; — Frdr. Loofs in: RE³ XV, S. 747 ff; XVIII, S. 192 ff; XXIV, S. 310 ff. 500 ff; — KHL II, Sp. 1391 ff. 2047 f. **Wittig.**

Pelagius I, Papst 16. April 556 (Weihe) bis 3. März 561, Römer. Bereits vor seiner Erhebung hatte er als Apokrisiar (Gesandter) der römischen Kirche in Konstantinopel und als Stellvertreter des ¶ Vigilius während dessen Abwesenheit von Rom eine bedeutende Rolle gespielt. Im Dreikapitelstreit (¶ Christologie: II, 3 c) unterwarf er sich, nachdem er zunächst den Vigilius zur Unterzeichnung einer Protestschrift bestimmt hatte, schließlich ebenso wie dieser dem Willen ¶ Justinians und wurde, offenbar zum Lohne für diese Fügsamkeit, vom Kaiser noch vor dem Tode seines Vorgängers (7. Juni 555) zum Papst designiert. Doch vermochte er sein Amt erst anzutreten, nachdem der in Rom als Exponent des Widerstandes gegen die kaiserliche Religionspolitik erhobene Presbyter Mareas gestorben war und er selbst sich von dem Verdacht, am Tode des Vigilius schuldig zu sein, durch einen Reinigungseid befreit hatte. Als Papst erwarb er sich Verdienste um die Wiederherstellung der durch den gotischen Krieg stark zerrütteten Finanzen der römischen Kirche.

II, Papst 26. Nov. 579 bis Anfang Februar 590, Römer, Sohn eines Goten. Sein Pontifikat stand vor allem im Zeichen der Bedrohung Roms und Italiens durch die ¶ Langobarden, gegen die er vergeblich bei den Franken (580) und beim Kaiser Hilfe suchte, bis endlich im Jahre 585 ihr Vordringen für eine Weile zum Stehen gebracht wurde. Unter dem Druck dieser Gefahr gewannen in Oberitalien die Stimmungen, die zur Wiederherstellung der seit dem Dreikapitelstreit (¶ Christologie: II, 3 c) zerrissenen Kirchengemeinschaft mit Rom geneigt waren (¶ Johannes III), weiter an Boden, mit Ausnahme jedoch von Illyrien, das in energischem Widerstand verharrte. P. erbaute die Kirche S. Lorenzo fuori le mura und tat auch sonst manches für die Kirchen Roms.

Zu I—II vgl. RE³ XV, S. 104 ff. **Baethgen.**

Pelagius (um 360 bis nach 418), der älteste bekannte irischottische Kirchenschriftsteller, ein des Griechischen kundiger, sittenstrenger Laienmönch, kam um 400 nach Rom und verfaßte dort drei Bücher über die Trinität (verloren), eine „Auswahl aus den hl. Schriften" (Reste in MSL 48, Sp. 593 ff) und anonyme Kommentare zu den Paulusbriefen mit den Grundgedanken des nach ihm benannten ¶ Pelagianismus. Mit seinem Anhänger Cälestius ging er 411 nach Karthago, dann allein nach Palästina, von wo er mit seinem Briefe an Demetrias (MSL 33, Sp. 1099 ff) und dem Buche De natura (Reste in MSL 48, Sp. 598 ff) für seine Lehre von der natürlichen Kraft zum Guten warb. Gegen ihn erhoben sich ¶ Augustin und ¶ Hieronymus; Augustins Schüler ¶ Orosius trat in Jerusalem und zwei gallische Bischöfe in Diospolis als Ankläger auf. P. vermochte sich zu rechtfertigen, indem er sich zur Notwendigkeit äußerer Gnaden bekannte. Aber die Afrikaner und Numidier verurteilten 416 seine Lehre, und Papst ¶ Innozenz I stimmte ihnen bei. Nach dessen Tode gewann P. mit seiner Schrift De libero arbitrio (Reste in MSL 48, Sp. 611) und Cälestius mit seinem Libellus fidei (MSL 48, Sp. 488 ff) die Gunst des Papstes ¶ Zosimus. Erst als Kaiser Honorius auf Drängen der Afrikaner die Irrlehrer aus Italien verbannte und Cälestius Rom verließ, sprach auch Zosimus in einer Epistola tractoria (verloren) 418 die Verurteilung aus, die das Konzil von Ephesus 431 wiederholte (¶ Pelagianismus).

Kath. Bearbeitungen des P.-Kommentars: MSL 30, Sp. 645 ff und 68, Sp. 413 ff. — Ausgabe in der Urform: A. Souter in: Texts and Studies IX, 1 u. 2, Cambridge 1922 und 1926. — Pelagianische Fragmente bei G. Mercati: JThSt VIII, 1907, S. 526 ff; — A. Souter, ebda. XII, 1911, S. 32 ff; — G. Morin in: RBd 1922, S. 263 ff; — J. Chapman in: RHE 1922, S. 469 ff. — Vgl. RE³ XV, S. 747 ff; XXIV, S. 310 ff; — A. Souter: The earliest Latin Commentaries on the Epistles of S. Paul, Oxford 1924; — Bardenhewer IV, 1924, S. 513 ff. — Weiteres bei ¶ Pelagianismus. **Wittig.**

Pella, heute chirbet fahil, etwa 5 km östlich des Jordan, eine Bethschean schräg (südöstlich) gegenüberliegende Stadt, in die die christliche Urgemeinde aus Jerusalem während des jüdischen Krieges 66—70 n. Chr. flüchtete (¶ Judenchristentum, 2).

G. Schumacher: P., 1888; — Schürer, 1901 ff³·⁴, s. Register; — C. Steuernagel in: ZDPV XLIX, 1926, S. 14 ff. **Eißfeldt.**

Pellikan (Kürschner), Konrad (1478—1556), * zu Ruffach im Elsaß, trat 1493 in das Franziskanerkloster seiner Vaterstadt ein und wurde 1496 nach Tübingen versetzt. 1501 verfaßte er hier „Deutschlands erstes Lehr-, Lese- und Wörterbuch der hebräischen Sprache" (1504 in Straßburg gedruckt). 1502 wurde er Lektor der Theologie im Barfüßerkloster zu Basel, 1508 in Ruffach, 1511 Guardian in Pforzheim, 1517 in Ruffach, 1519 in Basel, 1523 Professor der Theologie daselbst, 1525 Professor der griechischen und hebräischen Sprache in Zürich. P. ist auch als Erklärer und Uebersetzer der Bibel bedeutend (¶ Bibelwissenschaft: I, 3).

RE³ XV, S. 108 ff; — E. Silberstein: C. P. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des 16. Jhd.s, 1900; — Corpus catholicorum V, 1922, S. 1 f; XIII, 1928, S. XXXI²; — Moritz Steinschneider: Bibliographisches Handbuch über die theoretische und praktische Literatur für hebräische Sprachkunde, 1859, S. 109 N. 1531 ff; — Ders.: Zusätze und Berichtigungen dazu (Zentralblatt für Bibliothekswesen XIII, 1896, S. 463); — Ders.: Christliche Hebraisten (Zeitschrift für hebräische Bibliographie IV, 1900, S. 50 ff; V, 1901, S. 122); — Bernh. Walde: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters, 1916, S. 218. **O. Clemen.**

Pelplin, als Zisterzienserabtei 1274 gestiftet, seit 1821 Residenz des Bischofs von ¶ Kulm. Sofort nach der Besitznahme Westpreußens 1920 begann der polnische Staat die Polonisierung P.s, Umwandlung des bisher in sprachlicher Hinsicht paritätischen bischöflichen Gymnasiums in P. in eine rein polnischsprachliche Anstalt, Polonisierung des P.er Priesterseminars, Ausweisung deutscher Mitglieder des Domkapitels und der Bistumverwaltung u. dgl.

Vgl. die Literatur zu ¶ Kulm. **Wotschke.**

Penn, William (1644—1718), Quäker, * in London. Puritanisch erzogen, besuchte er die Universitäten Oxford und Cambridge; später studierte er bei ¶ Amyraut in Saumur und reiste in Italien. Nach seiner Rückkehr war er vorübergehend in Lincolns Inn und im Kriegsdienst tätig. Seit 1667 bekannte er sich endgültig zum Quäkertum (¶ Quäker) und verbrachte längere Zeit im Gefängnis und auf Missionsreisen in Holland und Deutschland. 1681 gründete er in Pennsylvanien (¶ Vereinigte Staaten), das ihm vom König zum Ausgleich für ein Darlehen seines Vaters als persönliches Eigentum überlassen worden war, einen christlichen Staat, in dem er

die Ideale des Quäkertums nach Möglichkeit zu verwirklichen suchte (¶ Toleranz). Mangelhafte Menschenkenntnis bei der Auswahl seiner Mitarbeiter brachte ihn bald in große Schwierigkeiten, vorübergehend auch in das Schuldgefängnis, aus dem er nur durch die Opferwilligkeit seiner Freunde befreit wurde. Unter Jakob II benutzte er seinen großen Einfluß am Hofe, um die Bedrückung der ¶ Dissenters zu mildern. Die wichtigsten seiner zahlreichen Schriften sind: „Ohne Kreuz keine Krone", „Früchte der Einsamkeit" und die Einleitung zum Tagebuch von G. ¶ Fox, die bis heute die beste Darstellung des ursprünglichen Quäkertums geblieben ist. Von seinen politischen Schriften ist der Essay on the present and future Peace of Europe (1693) interessant, weil er die Völkerbundidee vorwegnimmt und ein Parlament der europäischen Staaten in Vorschlag bringt.

J. W. Graham: W. P., London 1918²; — R. M. Jones: The Quakers in the American Colonies, London 1911. **Sippell.**

Pentagramm. Bringt man auf einem Kreise fünf Punkte in gleicher Entfernung voneinander an und verbindet jeden von ihnen mit den beiden ihm nicht benachbarten, so erhält man das P., der fünf entstehenden A halber auch Pentalpha genannt (vgl. Abb. b Bd. I, Sp. 2014). Es ist bekannt als σύμβολον πρὸς τοὺς ὁμοδόξους (Erkennungszeichen der zum gleichen „Glauben" Gehörigen) der ¶ Pythagoreer, deren einer es sterbend einem Schankwirt gegeben haben soll, damit des Weges kommende „Brüder" seine Schuld begleichen könnten. So sei es zum Wirtshauszeichen geworden. Das P. ist aber erheblich älter; es begegnet zuerst auf protoelamischen Urkunden und auf einer nach Art des „ersten Stiles" dekorierten „Tüllenflasche" aus Kiš (Jeremias, Handbuch², Abb. 113, vgl. zum Typus RLV 14, 1929, Taf. 43 F, 6). Die Bedeutung ist unsicher; die sumer.-akkad. Bezeichnung UB = tupukati („Sphären") führt auf kosmisch-astrale Zusammenhänge. Wieweit es mit dem fünfzackigen Stern im Kreis auf dem Kopfschmuck einer ägyptischen Stundengöttin oder ohne Kreis im Grab des Newoser-re (5. Dynastie) zusammenhängt (Prinz, Altorientalische Symbole I, Taf. J, 13. 14), muß einstweilen unentschieden bleiben. In Palästina ist es als Töpfermarke auf einem spätisraelitischen Gefäß aus Gezer (Benzinger, Hebräische Archäologische³, Abb. 345) und als Ornament an den galiläischen Synagogen nachweisbar. So dürfte es zu den Pythagoreern aus dem Orient gekommen sein. Im spätantiken (Test. Sal. Sig. Anuli s. Lit.), mittelalterlichen und neuzeitlichen Zauber gilt das P. als wirksames Apotropäum (¶ Abwehr), vor allem (nach dem Grundsatz der sympathetischen Magie) gegen die Druden (Truden, Mahre, Alpe), als deren ¶ Fußspur („Drudenfuß") das P. gilt, und die durch das P. gefangen werden können („Der Drudenfuß auf eurer Schwelle / Das Pentagramma macht dir Pein?" — „Mit Zirkeln und Fünfwinkelzeichen / Wollt er Unendliches erreichen, / Er quälte sich in Kreis und Ring / Da fühlt er, daß es auch nicht ging" Goethe's Maskenzüge 1818, 618 ff).

A. Zeising: Das P. (Deutsche Vierteljahrsschrift 121, 1868, S. 173 ff); — A. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube, 1900³, S. 181 f; — S. Krauß in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 65, 1921, S. 211 ff; — A. Grotte ebda. 66, 1922, S. 1 ff; — Th. Höpfner: Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I, 1921, § 569; — A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1929², S. 195 ff. — Zu den Sigilla anuli Salomonis vgl. C. C. Mc Cown: The Testament of Solomon, 1922, S. 100*. **Hempel.**

Pentapolis, die fünf Gen 14 $_{2.8}$ genannten Städte ¶ Sodom und Gomorrha, Adma, Zeboim, Bela-Zoar, die Weish 10 $_{6}$ in Kombination von Gen 19 mit Hos 11 $_{8}$ Deutn 29 $_{22}$ Gen 10 $_{19}$ zu einer Gruppe zusammengefaßt und als Opfer der Katastrophe von Gen 19 betrachtet werden.

Vgl. Literatur zu ¶ Sodom und ¶ Totes Meer. **Eißfeldt.**

Pennel, in der Jakob-Sage Gen 32 $_{23}$ ff, der Gideon-Erzählung Richt 8 $_{8}$ ff und der Notiz über Jerobeam I I Kön 12 $_{25}$ genannter Ort, der nach der ersten Stelle am Jabbok (nahr ez-zerkā) lag und nach den beiden letzten eine Festung war. Diesen beiden Daten entspricht von den mannigfachen Ansetzungsversuchen wohl am besten der zuletzt von C. Steuernagel gemachte. Er sucht P. in tell el-emrāmeh oder — das ist wohl noch besser — auf der Höhe el-emtāwak westlich bzw. östlich der Mündung des wadi el-kneije in den Jabbok. Die Höhe ist schon in vorisraelitischer Zeit besiedelt gewesen und hat auch schon damals als heilige Stätte gegolten, so daß man in dem Gen 32 mit Jakob ringenden Dämon den auf dieser Höhe verehrten Gott erblicken darf. Jedenfalls muß man sich den Gott jener Erzählung als einen Berggott denken, nicht, wie es häufig geschieht, als einen Flußgott. Denn der Name P. = „Gottesantlitz" wird so zu erklären sein, daß man einen an ein Menschenantlitz erinnernden und darum — oder auch aus anderem Grunde — für heilig gehaltenen Bergvorsprung oder dergleichen so benannt hat, wie ein Gebirgsvorsprung südlich vom phönizischen Tripolis denselben Namen, θεοῦ πρόσωπον, trägt. Der Schöpfer des Erzählungswerkes, dem Gen 32 $_{23}$ ff angehört, hat also einen Lokalmythus benutzt (¶ Jakob und Esau, 4). Er hat ihm aber eine umfassendere Bedeutung gegeben, indem er die Segnung Jakobs durch den besiegten Gott und seine Umnennung in Israel als feierliche Sicherstellung der nationalen Zukunft des Volkes Israel verstanden wissen will. In der erbaulichen Verwendung wird die Erzählung als Vorbild eines ernsten und darum gesegneten Gebetskampfes aufgefaßt: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn."

J. Garrow Duncan in: Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement LIX, 1927, S. 89 ff, und LX, 1928, S. 27 ff. 98 ff; — C. Steuernagel in: ZDPV XLVIII, 1925, S. 370. 383; — Ders. in: Journal Palestine Oriental Society VIII, 1928, S. 203 ff; — H. Greßmann in: ZAT XXX, 1910, S. 19; — H. Gunkel: Genesis³, 1910, S. 359 ff; — Frazer: Folk-Lore in the Old Testament, 1919², II, S. 412 ff; — O. Eißfeldt: Hexateuch-Synopse, 1922, S. 18 f; — W. W. Graf Baudissin: Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, 1926 ff, III, S. 128 ff. **Eißfeldt.**

Penzig, Rudolf, Moralpädagoge, * 1855 in Samitz (Schlesien), 1893 Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft für ¶ Ethische Kultur, 1899 Prediger der humanistischen Gemeinde Berlin und Dozent der freien Hochschule daselbst. Als P., der Stadtrat in Charlottenburg war, in die dortige städtische Schuldeputation gewählt wurde, versagte die damalige Regierung die Bestätigung.

Vf. u. a.: Kindererziehung in der religionslosen Familie, 1895; Die ersten Moralunterweisungen der Kinder, 1896; Ernste Antworten auf Kinderfragen, (1897) 1920⁴; Zum Kulturkampf um die Schule, 1904; Massenstreik und Ethik, 1905; Laienpredigten vom neuen Menschentum, 1907; Ohne Kirche, 1907; Harmonie zwischen Religions- und Moralunterricht, 1912; Der Religionsunterricht einst, jetzt und künftig, 1919; Freimaurerlehrbuch, (1919) 1926²; Erziehungsbriefe an eine Sozialistin, 1920; Logengespräche über Politik und Religion, 1924. — Ueber P. vgl. ChrW 1910, S. 842 ff. **Glaue.**

Peräa, zuerst von Josephus gebrauchte Bezeichnung des „jenseits", d. h. östlich des ¶ Jordan gelegenen Landes (¶ Kanaan: I, 1), die man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch statt des für die ältere Zeit gebräuchlichen Namens „Gilead" von dem Zeitpunkt ab verwendet, da Alexander Jannäus den hier in Betracht kommenden Teil des Ostjordanlandes mit Juden zu besiedeln und dem makkabäischen Reich anzugliedern begann, oder vom Jahre 63 v. Chr. ab, als Pompejus das jüdische Gebiet auf Judäa, Galiläa und einen Teil des Ostjordanlandes, eben P., verkleinerte. Das damals geschaffene und bis 70 n. Chr. bestehende P. bildet einen an den Jordan angelehnten und im Süden am Arnon (sēl el-mōdschib) beginnenden Streifen von 100 km nordsüdlicher Länge und 20—30 km Breite, der im Osten und Norden von der ¶ Dekapolis umschlossen wird.

Schürer$^{3\cdot4}$, 1901 ff (s. Register); — RE^3 XV, S. 124 ff; XXIV, S. 313 f; — Vgl. Literatur zu ¶ Kanaan. **Eißfeldt.**

Perdelwitz, Richard, evg. Theologe, * 1869 zu Czarnikau (Prov. Posen), 1898 Pfarrer in Polajewo (Kreis Obornik), seit 1918 Oberlehrer (Studienrat) am Gymnasium in Schneidemühl.

Vf. u. a.: Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf Leibniz, Diss. Erlangen, 1900; Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes (RVV XI, 3), 1911. **Rühle.**

Perez, Juan P. de Pineda, spanischer Bibelübersetzer. P. gehörte zu der von der Inquisition im 16. Jhd. vernichteten evg. Gemeinde in Sevilla (¶ Spanien), wo er zuerst Prior, dann Leiter der städtischen Erziehungsanstalt war. Er floh bei Beginn der Verfolgung nach Genf, veröffentlichte dort 1556 seine spanische Uebersetzung des NT.s (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 cγ) und seinen Katechismus, 1557 seine Psalmenübersetzung, gleichzeitig die Kommentare des Juan de ¶ Valdés zum Römer- und ersten Korintherbrief, † nach 1567 in Paris.

Biographie bei E. Böhmer: Bibliotheca Wiffeniana, 1874 bis 1904, Bd. II, S. 57 ff; — E. Schäfer: Sevilla und Valladolid, die evg. Gemeinden Spaniens im Reformationszeitalter, 1903, S. 27. 57 ff. **Priebe.**

Perfektionisten, 1. amerikanische Sekte („Bibelkommunisten"), begründet von John Humphrey Noyes (1811—86), seit 1833 Pastor. Er forderte nach I Joh 1$_7$ sündlose Vollkommenheit und von der seit 1847 in Putney (Vermont) um ihn sich sammelnden Gemeinde die Erfüllung von Apgsch 2$_{44}$ (¶ Kommunismus: II). Von dort vertrieben, zog er Ende 1847 mit seiner 300 Seelen zählenden „Bibelfamilie" nach Oneida bei Syracuse N.-Y. Alles ist als in einer „Familie" gemeinsam: Betriebsmittel, Wohnhäuser, Mahlzeiten, auch Frauen und die gemeinsam erzogenen Kinder; 1879 sah sich N. aber genötigt, die complex marriages aufzuheben und 1881 eine Art Produktivgenossenschaft m. b. H. zu organisieren. Man lebt vegetarisch. Sakramente und Sonntagsgottesdienste gelten als veraltet; dafür werden durch Propheten und Prophetinnen täglich zweimal Andachten gehalten. Heute besteht neben Oneida noch eine Faktorei in Niagarafalls (N.-Y.) mit Ketten- und Werkzeugfabrikation.

J. H. Noyes: Bible Communism, 1848; — Derſ.: The Way of Holiness, 1838. — Vgl. RE^3 XV, S. 130 f; — EBrit XX^{11}, S. 106 f; — Robert Liefmann: Die kommunistischen Gemeinden in Nordamerika, 1922, S. 18 f.

2. Selbstbezeichnung: „Evg. Brüderverein", Anhänger des Tischlers Fritz Berger in Kalchofen (Emmental), eines bekehrten Trinkers und Spielers von großer volkstümlicher Beredsamkeit, vor allem im Kanton Bern verbreitet, einige Tausend an der Zahl mit über 100 Predigtstationen. Berger bestreitet die Sündhaftigkeit des Gotteskindes; das Eph 4$_{11—14}$ gesteckte Ziel ist erreichbar; die Heiligen der Bibel sind nicht mit dem „Armsünderliedli" auf den Lippen verschieden. Christus hat mit einem Opfer alle Sünden bezahlt. Nach Jes 54$_9$ ist es für den Wiedergeborenen Sünde, Gott noch um Vergebung zu bitten und die 5. und 7. Bitte des Vaterunsers zu beten. Wissenschaft und der Allianzgedanke werden verworfen.

Gedenket an eure Lehrer, o. J.; Etwas über das Unser Vater, o. J.; Friedensbotschaft. Monatsblatt, seit 1919. — Vgl. Haborn: Die P. (in: „Der Kirchenfreund", 56. Jahrg., 1922, Nr. 18). **Stocks.**

Perikopen.

1. Geschichte und heutiger Zustand; — 2. Fragen und Aufgaben.

1. a. Unter P. versteht man Schriftabschnitte, die nach bestimmter Regel und Ordnung im Gottesdienst verlesen werden (ἀναγνώσεις, lectiones). Als liturgischer Fachausdruck kommt diese Bezeichnung erst in der Reformationszeit auf. Luther spricht noch von „Evangelien und Episteln"; aber schon ein Werk von ¶ Brenz ist betitelt: Pericopae evangeliorum expositae, 1566.

Dem Inhalt und der Zusammenstellung nach geht die P.ordnung auf die alte Kirche zurück. Wir wissen, daß schon ziemlich frühe zusammenhängende Abschnitte aus dem AT und NT in den Gottesdiensten gelesen wurden (z. B. Justin, Apol. I, 67; ¶ Gottesdienst: III, 1); die Auswahl der Stücke war aber in den verschiedenen Ländern verschieden. Bald jedoch entstand der Brauch, an bestimmten Sonntagen, vor allem an den Festtagen, ganz bestimmte Schriftabschnitte zu lesen (z. B. an den Sonntagen zwischen Ostern und Pfingsten Stücke aus der Apostelgeschichte, an den Festtagen die jeweilige Festgeschichte oder sonst ein passendes Stück). Im einzelnen ist uns vieles noch nicht ganz klar, vor allem nicht, in welchem Verhältnis Schriftlesung und Predigt zueinander gestanden haben, wenn es wohl auch die Regel war, daß die ¶ Predigt an den verlesenen Schriftabschnitt anknüpfte. Es ist jedoch anzunehmen, daß am Ende des 5., spätestens im Anfang des 6. Jhd.s eine festere Ordnung sich bildete. Es entstanden mehrere Lektionare, die uns freilich nur teilweise bekannt sind. Die erst später aufgekommenen sogenannten ¶ Plenarien waren z. T. nichts anderes als eben solche Lektionare. Unser P.wesen geht wohl auf das sogenannte römische Lektionar zurück, dem Pippin und Karl der Große in ihrem Reich Geltung und Verbreitung verschafften. Es umfaßte Evangelien- und Epistellektionen und ist von bestimmender Bedeutung für die Ordnung der Schriftabschnitte gewesen, die durch Luthers ¶ Postillen als sogenannte altkirchliche P. bekannt geworden sind. Sie stimmen freilich mit dem jetzigen römischen Lektionar nicht mehr ganz überein, weil durch das ¶ Tridentinum das mittelalterliche Lektionar revidiert und in allerdings unwesentlichen Punkten geändert wurde. Dem Aufbau der altkirchlichen Lektionenordnung liegt im Zusammenhang mit der altkirchlichen Ordnung des ¶ Kirchenjahrs zweifellos eine bestimmte Planmäßigkeit zugrunde; doch läßt sie sich heute nicht mehr für alle Sonntage deutlich erkennen.

1. b. Luther stand den überkommenen Lektionen mit starker Kritik gegenüber und verlangte ihre Reform. Zunächst forderte er für sie die Uebertragung in die Volkssprache (¶ Gottesdienst: III, 3; IV, 1, 2). Vor allem aber tadelte er an den Episteln, daß sie zu

wenig Evangelium, zu viel Gesetz enthielten; sie seien vorwiegend morales et exhortatoriae. Aber es kam dann trotz einzelner Aenderungen, die Luther vornahm, doch nicht zu einer wesentlichen Verbesserung. Daß Luther und die lutherischen Kirchenordnungen im großen ganzen die altkirchlichen Lektionen trotz der erkannten Mängel beibehielten, ja in ihrer Verwendung als Predigtgrundlage neu sanktionierten, hatte vor allem praktische Gründe. Luther hätte gern fortlaufende Predigten über ganze biblische Bücher gehabt; aber er hatte keine Prediger dazu: „Denn auch das eine der Ursachen ist, daß wir die Episteln und Evangelia, wie sie in den Postillen geordnet stehen, behalten, daß der geistreichen Prediger wenig sind, die einen ganzen Evangelisten oder ander Buch gewaltiglich und nützlich behandeln mögen." So entstanden dann die dickleibigen ¶ Postillen, jene hauptsächlich für den Prediger bestimmten Predigtsammlungen über die P.

Es wirkten freilich auch noch konfessionelle Gründe dahin mit, daß es zu keiner gründlichen Verbesserung kam. Nicht bloß die Schwärmer, sondern auch die Schweizer, besonders Zwingli und Calvin, bekämpften die durch die P. hervorgerufene Zerstückelung der Bibel und predigten über ganze biblische Bücher. Gerade im Gegensatz nun zu diesem reformierten Brauch behielten die lutherischen Kirchen die alte P.ordnung bei, ja sie verstärkten noch die Festigkeit der Ordnung. Es bildete sich immer mehr die unantastbare Regel heraus, daß als Predigttext in den Hauptgottesdiensten jahraus jahrein die altkirchlichen P.en genommen wurden, morgens die Evangelien, nachmittags die Episteln.

l.c. In der weiteren Entwicklung wurden bald sowohl gegen die einzelnen Schriftabschnitte als auch gegen die strenge Bindung an die P. immer wieder Bedenken erhoben. Man erkannte, daß viele P. durch den kath. Festkalender bestimmt waren, infolgedessen für den evg. Gottesdienst ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hatten oder nur künstlich gebraucht werden konnten. Auch sah man, daß in vielen Fällen der sachliche Zusammenhang zwischen den Evangelien- und Episteltexten fehlte. Vor allem aber wurde es schmerzlich empfunden, daß die Auswahl aus der Bibel eine sehr beschränkte war, daß das AT ganz fehlte, und daß vom NT besonders wertvolle Stücke im Gottesdienst nicht zur Verwendung kommen konnten. Auch wird Linderholm (s. u.) recht haben, wenn er im Vorwort seines „Neuen Evangelienbuches" sagt: „Sicherlich gibt es in der ganzen Geschichte der Kirche keine Zeit, welche durch die ganze Art ihrer immer mehr dem Evangelium sich entfremdenden Religiosität und Sittlichkeit und ebenso infolge ihrer niedrigen, in Auflösung oder in einer ersten Neubildung stehenden geistigen Kultur so wenig wie die der ausgehenden alten und beginnenden mittelalterlichen Kirche geeignet gewesen wäre, den Inhalt der christlichen Verkündigung für Jahrtausende durch das feste P.system zu bestimmen, welches die freie Schriftverlesung der älteren Kirche und ihren reichen Gebrauch auch des AT.s ablöste."

Aber weder die pietistische noch die rationalistische Kritik haben zu neuen Ordnungen geführt, weil teils die Gemeinden keine Aenderung wünschten, teils die Konsistorien aus pädagogischen Gründen die Beibehaltung der alten P.ordnung forderten. Erst im 19. Jhd. begann man, neben den altkirchlichen P. neue Textreihen aufzustellen, um dadurch den P.zwang zu mildern und eine reichliche Verwertung der Bibel im Gottesdienst zu ermöglichen. Diese neuen Reihen wurden meist von privater Seite ausgearbeitet; erst 1896 hat die Eisenacher Kirchenkonferenz eine behördliche Durchsicht der beiden alten P.reihen veranlaßt und je eine neue at.liche, evangelische und epistolische Reihe hinzugefügt. Es war wohl eine Verbesserung, doch keine von grundsätzlichen Erwägungen ausgehende Neuordnung; und da sich auch diese sogenannten Eisenacher P. nicht allgemein durchsetzen konnten, so besteht heute eine große Mannigfaltigkeit des P.wesens in den deutschen evg. Landeskirchen. Gemeinsam ist wohl nur der Zustand, daß der starre P.zwang erweicht ist und daß neben den altkirchlichen P. meist noch andere Textreihen im Gebrauch sind. Der neueste Versuch stammt von dem schwedischen Theologen Emanuel ¶ Linderholm, der 1920 ein „Neues Evangelienbuch" zusammenstellte. Er will noch entschiedener als die älteren Ordnungen das Kirchenjahr unter einen bestimmten Leitgedanken stellen und daher die Gründung und Entfaltung der Gottesherrschaft als die beherrschende religiöse Grundidee für die P.ordnung seiner Sammlung zugrunde legen. Die 2. Auflage (1927) ist unter dem Titel „Das Jahr der Kirche in Lesungen und Gebeten" von R. ¶ Otto herausgegeben worden.

2. Die Frage nach der Bedeutung und Gestaltung der P.ordnung im heutigen evg. Gottesdienst kann sachgemäß nur beantwortet werden, wenn man grundsätzlich die P. als liturgische Lesestücke und die P. als Predigttexte (¶ Predigt) auseinanderhält. Die alten P., wie auch einzelne neuere Reihen, eignen sich jedenfalls nicht dazu, sowohl als Lesestücke wie auch als Predigttexte gleicherweise verwendet zu werden, wie sie anderseits auch Stücke enthalten, die weder für das eine noch für das andere passend sind. Wir brauchen also in den Kirchen, die die Schriftlesung als feststehenden Bestandteil des Gottesdienstes haben, eine besondere P.ordnung für die Schriftlesung, wenn auch nicht in starrer, sondern in beweglicher, Mannigfaltigkeit und Fülle in sich schließender Form. Ihre einzelnen Abschnitte müssen biblische Hauptstellen enthalten, die nicht zu lang sein dürfen und so gestaltet sein müssen, daß sie beim Hören im Gottesdienst auch einer nicht besonders lebendigen Gemeinde zu raschem Verständnis kommen und nicht nur zu bibelkundlicher Belehrung, sondern zu religiöser Erbauung dienen können. Ihre Bestimmtheit durch das Kirchenjahr muß sichtbar sein, und sie dürfen, auch wenn die Schriftlesung ihre selbständige Bedeutung im Gottesdienst hat, doch in der Regel nicht ohne Beziehung zum Predigttext sein, damit die Einheitlichkeit des gottesdienstlichen Aufbaus nicht zerrissen wird.

Neben die P. für die Schriftlesung treten dann die P., die als Texte der Predigt zugrunde gelegt werden. Es ist ein dringendes Erfordernis, daß diese P. in der Form kürzer sein müssen als die meisten altkirchlichen, inhaltlich aber viel mannigfaltiger, als das selbst für die Schriftlesung nötig ist. Die Rücksicht auf die Bedingungen des sachlichen Verstehens der Verkündigung verlangt jedoch für die Verwendung dieser P. eine bestimmte Ordnung, die, was Linderholm mit Recht betont, am besten von dem im Kirchenjahr seinen Ausdruck findenden religiösen Sachverhalt her bestimmt sein wird.

Hier aber legt sich dann die Frage nahe, ob eine bindende Ordnung überhaupt eine liturgische Forderung für den evg. Gottesdienst sein darf, oder ob nicht vielmehr die Wahl des Schriftabschnitts dem Litur-

gen und dem Prediger frei zu geben ist. Grundsätzlich sind verschiedene Möglichkeiten gegeben. Man hat für die Bindung an die P. mehrere Gründe angeführt. Man hat auf das Bedürfnis der Gemeindeglieder hingewiesen, an bestimmten Sonntagen bestimmte Schriftlesungen zu hören und Predigten über allgemein festgesetzte Texte zu bekommen. Man hat gemeint, das Ideal einer landeskirchlichen Gottesdiensteinheitlichkeit verlange den Ausschluß individueller Wahl und Entscheidung. Man sah vor allem auch in der Bindung an die P. einen Schutz gegen die theologische Willkür des Pfarrers und eine Gewähr für die dogmatische Korrektheit seiner Predigt und für die Darbietung des vollen Reichtums der Schrift. Wenn man auch gerade diese Gründe nicht als durchaus stichhaltig ansehen kann, so wird man doch zwar nicht im P.zwang, wohl aber in der freiwilligen Bindung an kirchlich festgelegte Schriftabschnitte etwas Wertvolles sehen. Vor allem deswegen, weil der Prediger durch diese Bindung vor der einseitigen Bestimmtheit durch die eigene Subjektivität, durch Lieblingsgedanken und Modebedürfnisse eher bewahrt als in ihr bestärkt wird, und weil er immer wieder Anlaß hat, sich in neue Texte zu vertiefen und neue Möglichkeiten der Verkündigung zu gewinnen, ohne sich in alten Geleisen festzufahren. — Man kann sich freilich auf der andern Seite der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Bindung an die P. auch ihre Mängel hat. Es wird durch die Festigkeit der Ordnung die Beweglichkeit des Predigers in der Berücksichtigung momentaner und individueller Gemeindebedürfnisse gehemmt. Vor allem aber gewinnt die Predigt leicht etwas Gekünsteltes und Erzwungenes, wenn ihr nach der kirchlichen Ordnung ein Text zugrunde gelegt werden muß, der, wie es z. B. bei einigen altkirchlichen P. der Fall ist, unter einem dem heutigen gottesdienstlichen Leben fremden Gesichtspunkt ausgewählt worden ist. — So wird wohl die Synthese von Ordnung und Freiheit im Gebrauch der P. das beste sein. Es besteht kein Bedenken, die Wahl der Schriftlesung und des Textes grundsätzlich freizugeben, aber aus gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Gründen wird die freiwillige Bindung an vorhandene P.reihen zu empfehlen sein. Es ist dann die Möglichkeit gegeben, in der Regel Abschnitte aus den verschiedenen kirchlichen P.reihen der Predigt zugrunde zu legen, aber auch freie Texte zu wählen, oder gelegentlich Serienpredigten über innerlich zusammenhängende Abschnitte oder aktuelle Themen der Gemeinde darzubieten.

RE³ XV, S. 131 ff; — A. Rahlfs: Die at.lichen Lektionen der griechischen Kirche (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, Heft 5, 1915); — A. Baumstark: Nichtevangelische syrische P.ordnungen des 1. Jahrtausends, 1921; — St. Beißel: Entstehung der P. des römischen Meßbuches, 1907; — E. Ranke: Das kirchliche P.system aus den ältesten Urkunden der römischen Literatur dargelegt, 1847; — P. Glaue: Die Vorlesung hl. Schriften im Gottesdienst I, 1907; — Pl. Pietsch: P.bücher 1473—1523, 1925. **Faber.**

Périn, Charles (1815—1905), belgischer Nationalökonom, * in Mons, 1844—81 Professor für politische Oekonomie und öffentliches und internationales Recht an der Universität Löwen, 1869 Mitglied der Académie des sciences morales et politiques in Paris behandelte besonders die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Religion vom kath. Standpunkt aus und betonte die Notwendigkeit des christlichen Sittengesetzes auf wirtschaftlichem Gebiet (¶ Katholisch-Sozial, 4 b).

Vf. u. a.: De la richesse dans les sociétés chrétiennes, 2 Bde., (1861) 1881³ (deutsch 1866—68); Les lois de la société chrétienne, 2 Bde., (1875) 1876³ (deutsch 1876); Les doctrines économiques depuis un siècle, 1880 (deutsch 1882); L'économie politique d'après l'encyclique sur la condition des ouvriers, 1891; Les premiers principes d'économie politique, (1895) 1896³. **Lachenmann.**

Perkins, William (1558—1602), englischer Theologe, * in Marston (Warwickshire), 1584 Strafanstaltsprediger, später bis 1597 Professor in Cambridge. Schon während seines Studiums in Cambridge eignete er sich die puritanischen Ideen an, für die er dann gegen den Ritualismus gestritten hat. Theologie ist ihm „the science of living blessedly for ever", Glaube „a lively, powerfull and operative knowledge". Als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gewann P. großen Einfluß, so daß die Nachwelt ihn neben ¶ Calvin und ¶ Hooker stellte. Sein Schüler ¶ Amesius hat den Geist der niederländischen Reformbewegung mitbestimmt. P.s Schriften selbst wurden bereits im 1. Jahrzehnt des 17. Jhd.s ins Deutsche übertragen und trugen damit zur Entstehung der kirchlichen Anklageliteratur in Deutschland wesentlich bei.

Vf. u. a.: De casibus conscientiae; Reformed Catholike. — Lateinische Ausgabe seiner Werke Genf 1611. — Vgl. DNB XL, S. 6 ff; — The Cambridge History of English Literature IV, 1909, VII und VIII, 1911/12; — H. Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, 1879; — W. Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670, 1911. **Leube.**

Perles, Felix, * 16. März 1874 in München als Sohn des durch seine lexikalischen Arbeiten bekannten Rabbiners Dr. Joseph P., seit 1899 Rabbiner in Königsberg i. Pr. und seit 1924 Honorarprofessor an der dortigen Universität. Sein Arbeitsgebiet ist hauptsächlich die Textkritik des AT.s, der Apokryphen und Pseudepigraphen, der er viele Artikel in verschiedenen Zeitschriften, besonders der Orientalistischen Literaturzeitung, gewidmet hat.

Zusammenfassende Veröffentlichungen sind „Analekten zur Textkritik des AT.s", 1895; Neue Folge 1922. — Von P.s religionsgeschichtlichen Arbeiten sind zu nennen: Boussets Religion des Judentums, 1903; Jüdische Skizzen, (1912) 1920². — P. ist Herausgeber der „Gesammelten Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde von Max Grünbaum", 1901. **Elbogen.**

Permeier, Johann (auch Pyrmeier oder Piermeister) (1597 bis etwa 1640). * in Wien, wo er als angesehener Jurist seinen Wohnsitz hatte, zumeist aber auf Reisen im Dienste des Regnum Christi, dessen Begründer und Führer er war. Das Regnum Christi ist eine geheime Vereinigung Gleichstrebender, die durch Begründung und Verbreitung geeigneter Literatur, besonders der Schriften Joh. ¶ Arndts, unabhängig von den äußeren Konfessionsgemeinschaften in letzter Stunde ein persönlich-praktisches, biblisches Herzenschristentum zu verwirklichen suchten. Dabei sah P. trotz grundsätzlich evg. Anschauungen in dem österreichischen Kaiser das nach göttlicher Vorsehung künftighin die Welt einigende, weltliche und geistliche Oberhaupt und damit eine Gewähr für den Frieden nach außen und für die religiöse Duldung im Innern. Wegen seiner Vertrautheit mit allen politischen Vorgängen galt er in Berlin als österreichischer Spion und als verkappter Jesuit. Als Mitglieder im Regnum Christi seien genannt: Melchior Beringer von Königshofen, Abraham von ¶ Franckenberg, Joachim ¶ Betke, Lazarus Henkel, Jacob Cappaun, Tobias Schneubern, Pantel Trappe, Hans Ludwig ¶ Wolzogen, Niklas Pfaffen; zum Freundeskreise gehören u. a.: Florian Crusius, Wilhelm Eo, Johann

Heinrich von Schönau, Johann Coberstein, Johann Friedrich Münster und besonders Daniel Friedrich.

Quellen: Acta Regni Christi, 1638; — Gottfr. Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, 1699 f. — Vgl. Eylenstein: L. F. Giftheit (ZKG N. F. IV, 1922, S. 62 ff); — Derſ.: Daniel Friedrich, 1930. **Eylenstein.**

Perosi, Lorenzo, italienischer Priester und Kirchenkomponist, * 1872 in Tortona, studierte Musik in Mailand und Regensburg, wurde 1895 Kapelldirektor in Venedig, 1898 Dirigent des sixtinischen Chores, bis er sich 1915 von der Oeffentlichkeit zurückzog. P., der neben Orgel- und anderen Instrumentalwerken vor allem zahlreiche Messen und Oratorien komponiert hat, führte in Italien eine Renaissance des Oratoriums durch, indem er auf die Bibeldialoge des 17. Jhd.s zurückgriff und an Stelle des Dramatisch-Theatralischen das Kirchlich-Religiöse setzte. Da seine Werke zu stark auf Kontemplation abgestellt und im Stil unausgeglichen sind, blieb ihm bisher eine nachhaltigere Einwirkung versagt, so segensreich sein reformatorisches Schaffen für sein Vaterland war.

Ueber P. vgl. R. Rolland in: „Musiciens d'aujourd'hui", Paris 1908; — A. Cameroni: L. P. e i suoi primi quattro oratori, Bergamo 1899; — A. Damerini: L. P., 1924; — A. Schering: Geschichte des Oratoriums, 1911, S. 602 ff. **W. Sieveck.**

Perpetua und Felicitas starben mit andern Katechumenen und ihrem Lehrer Saturus am 7. Febr. 203 im Amphitheater von Karthago den Märtyrertod während der Verfolgung des Kaisers Septimius Severus (¶ Imperium Romanum, 3). Ihre Passio, lateinisch und griechisch erhalten, gehört zu den ergreifendsten Märtyrerakten. Sie zeigt einen montanistischen Einschlag: der ¶ Montanismus befindet sich noch innerhalb der Gemeinde. Als Verfasser ist ¶ Tertullian vermutet worden.

Text bei Rud. Knopf: Ausgewählte Märtyrerakten, 1929³ (dort weitere Literatur); — RE³ XV, S. 160 ff. **Achelis.**

Perraud, 1. Adolphe Louis Albert (1828 bis 1906), französischer Theologe, * in Lyon, beteiligte sich 1852 an der Neubegründung der Kongregation der ¶ Oratorianer, 1856 Professor am Klerikalseminar in Saint Lô, seit 1865 Professor der Kirchengeschichte an der Sorbonne. In der Frage der Unfehlbarkeit trat er im Widerspruch mit seinen bisherigen liberalen Neigungen und im Gegensatz zu seinen Ordensfreunden (¶ Gratry) auf die Seite des ¶ Vatikanums. 1874 wurde er Bischof von Autun, 1895 Kardinal. Als Protektor der Wallfahrt nach ¶ Paray-le-Monial und des ¶ Herz-Jesu-Kultes und im Kampf gegen die modernistischen Tendenzen ¶ Laberthonnières und ¶ Loisys hat er die letzten Spuren des ehemaligen Liberalismus abgestreift.

P. schrieb: Etudes sur l'Irlande contemporaine, 2 Bde., 1865; L'Oratoire de France au 17. et au 19. siècle, 1865; Le cardinal de Richelieu, évêque, théologien et protecteur des lettres, 1882; Le père Gratry, sa vie et ses oeuvres, 1900. — Ueber P. vgl. A. Baudrillart: Le cardinal P., 1907; — A. Houtin: Evêques et diocèses I, 1907, S. 5—51.

2. Charles Alexis (1831—92), Bruder des vorigen, * in Bayonne, 1853 Oratorianer, 1860 Professor der Kirchengeschichte an der Sorbonne. 1866 trennte er sich mit ¶ Gratry von den ¶ Oratorianern, um fortan in engster Gemeinschaft mit diesem zusammenleben. Seine Briefe an H. ¶ Loyson bilden das Material zu einer Broschüre, in der A. ¶ Houtin 1908 die französischen Katholiken mit der Enthüllung überrascht hat, daß P. von 1872 an in heimlicher Ehe lebte.

A. Houtin: Un prêtre marié. Ch. P. chanoine honoraire d'Autun, 1908; — Derſ.: Autour d'un prêtre marié; histoire d'une polémique, 1910. **Lachenmann.**

Perrone, Giovanni (1794—1876), kath. Theologe, * in Chieri (Piemont), 1815 Jesuit, 1816 Professor der Theologie in Orvieto, von 1823 bis zu seinem Tode Professor am Collegium Romanum (mit zwei Unterbrechungen 1830—33 und 1848—51, nämlich zuerst durch das Rektorat in Ferrara und zweitens durch Flucht vor der Revolution nach England). P. wurde durch seinen Ausbau der scholastischen Theologie ein beachtenswerter Faktor in dem Umschwung der zeitgemäßeren kath. Dogmatik zu den Traditionen des Mittelalters; gegen den deutschen Hermesianismus (Georg ¶ Hermes) wie für das Dogma der ¶ „Unbefleckten Empfängnis" tat er erfolgreiche Arbeit. — ¶ Neuscholastik, 2 b.

Vf. u. a.: Praelectiones theologicae, 9 Bde., (1835—42) 1865³¹ u. ö.; De immaculato B. Mariae Virginis conceptu, (1847) 1852¹⁰; L'Ermesianismo, 1878; Il Protestantesimo e la regola di fede, 1853; S. Pietro in Roma, 1861; L'Idea cristiana della Chiesa distrutta nel protestantesimo, 1862; I Valdesi primitivi, 1871. — Vgl. HN V, 2, S. 1496 ff; — CathEnc XI, S. 702; — Baker-Sommervogel VI, S. 558 ff; — KL IX, S. 1813 ff; — RE³ XV, S. 162 f. **Fendt.**

Perronet, Edward (1726—92), englischer Theologe und Liederdichter, Mitarbeiter der beiden ¶ Wesleys, erregte 1757 John Wesleys Zorn mit seinem Gedicht „The Mitre", einer äußerst geistreichen Satyre auf bekannte Größen in Kirche und Staat, ging 1771 zur Gräfin ¶ Huntingdon und dann an eine Kirche der Independenten über. P.s Lieder sind voll Wucht und Majestät, von tiefem Ernst getragen und zeigen ein feines Verständnis für Wortklang und Rhythmus; die schönsten sind: All hail the power of Jesus' Name (1780); Hail, holy, holy, holy Lord; O grant me, Lord, that sweet content; Awake, my soul-arise; The Conflict or Conquest over the Conqueror; The Tempest; A Prayer for Mercy.

Vf.: Select Passages of the OT and NT versified, 1756; A Small Collection of Hymns, 1782; Occasional Verses, moral and sacred, 1885. — Vgl. James Moffat: Handbook of Church Hymnology, 1927, S. 458; — Julian: Dictionary of Hymnology, 1907, S. 889 ff. **Eell.**

Perrot, Charles (1541—1608), reformierter Theologe, Pastor im Pays de Gex, seit 1567 in Genf. Dort zum Professor der Theologie erwählt, vertrat er ¶ Beza 1572, 1586 und 1598. Sein Liberalismus brachte ihn in Konflikt mit Fayus, daher wurde sein Name in der Liste der Professoren gestrichen. 1576 war es P. gelungen, von der Compagnie des Pasteurs die Abschaffung der Unterschrift zu erwirken, die bis dahin alle Studenten bei ihrer Immatrikulation unter das Glaubensbekenntnis (Confessio) setzen mußten.

Ch. Borgeaud: Histoire de l'Université de Genève I, 1900, S. 140. 255; — J. E. Cellerier: Ch. P. (in: Memoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève XI, 1859), **Choisy.**

Perser und Parsismus.

I. Ethnologisch-Politisch; — II. Religionsgeschichtlich; — III. Parsismus und Judentum; — IV. Persien, altkirchlich; — V. Persien, missionsgeschichtlich. — ¶ Avesta, ¶ Pehleviliteratur, sowie ¶ Parsistische Propaganda haben Sonderartikel.

Perser: I. Ethnologisch-Politisch.

1. Der Name Persien ist die von der Provinz Persis (Fars) übertragene europäische Bezeichnung des Königreichs Iran, das aber nur in Zeiten großer Machtentfaltung die iranischen Völkerschaften einigermaßen vollständig umspannte. Der Name Iran ist im Persischen aus dem Namen der Arier

entstanden. Dieser Volksname ist den Iraniern mit den arischen Indern gemein. Beide arischen Völker waren nach ihren ältesten Denkmälern ursprünglich aufs engste verwandt in Sprache und Kulturbestand und müssen in vorgeschichtlicher Zeit eine Einheit innerhalb des indogermanischen Sprachstamms gebildet haben (¶ Indogermanen).

2. Von iranischen Völkerschaften, Stämmen und Sprachen sind zunächst zu nennen die eigentlichen Perser, im Südwesten des Gebiets (Provinz Persis, Fars) ansässig. Ihre Sprache ist dialektologisch von den andern iranischen Idiomen charakteristisch geschieden. Auf altiranischer Entwicklungsstufe erscheint sie in den Keilinschriften der achämenidischen Könige; aus dem Altpersischen fortgebildet ist die sassanidische Reichs- und mittelpersische Literatursprache (¶ Pehlevi-literatur), und sie bildet den Grundstock der neupersischen Schriftsprache, einer Kultursprache von ausgebreiteter Geltung. — Nördlich davon die Meder (¶ Medien), deren Sprache uns aus mitteliranischer Zeit bekannt ist (¶ Pehleviliteratur); moderne Dialekte in Zentralpersien und Nordiran stehen in näherer, das Kurdische und wohl auch das Balutschi in fernerer Verwandtschaft dazu. — Aus dem Osten Irans stammt die ¶ Awesta-Sprache, der Entwicklungsstufe nach noch etwas altertümlicher als das Altpersische, der Heimat (etwa Baktrien?) nach nicht genau festzulegen. Benachbart die Paktuer, deren Nachkommen bei den heutigen Persern Afghanen heißen; sie selbst nennen ihre Sprache mit dem alten Namen Pachto (Puchto, Puschto). Ein Nachbardialekt dazu ist das neuentdeckte Sakische (unpassend auch Nord-Arisch genannt). Die Saken haben eine historisch bedeutende Rolle gespielt als Eroberer und Beherrscher des nordwestlichen Indiens in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Dabei fand weitgehende Indisierung statt, wie zu erkennen an den sakisch-indischen Herrschern und den in Zentralasien gefundenen Uebersetzungen buddhistischer Texte in das mitteliranische Sakische. Weiter nördlich ist das Soghdische zu Hause, das wir auf mitteliranischer Entwicklungsstufe gleichfalls durch neuere Funde aus Zentralasien kennen in drei verschiedenen Dialekten, welche manichäische, christliche und buddhistische Texte bieten. Eine moderne Fortsetzung oder Abzweigung dieser Sprache ist das Yagnobi, gesprochen im Tal des Yagnob (Nebenfluß des Säräfschan, des Flusses von Samarkand). Am weitesten östlich vorgeschoben sind die iranischen Idiome im Pamir (Pamir-Dialekte). Weiter nördlich, in Chiwa, saßen die Chorasmier; Teile dieser Völkerschaft scheinen die weit abgewanderten, im Kaukasus ansässigen Osseten zu sein, die sich selber Iron (= Iranier) nennen. Aus älterer Zeit sind Teile dieses Volkes unter verschiedenen Namen (Alanen, eine andere Entwicklung aus dem Arier-namen; Aorser, Roxolanen) bekannt. Zu diesen nordöstlichen iranischen Völkerschaften gehören ferner die Skythen und Sauromaten (Sarmaten), von deren Sprache wir nur Spuren haben.

3. Iranisch klingende Personennamen sind uns seit dem 15. Jhd. v. Chr. in Vorderasien bezeugt, der Stamm der Meder in seinen späteren Sitzen seit dem 9. Jhd. In der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends, oder früher, müssen die Iranier aus älteren Sitzen der Arier am Oxus und Hindukusch nach Westen vorgedrungen sein. Die eigentliche Geschichte der Iranier beginnt mit der Einigung der medischen Stämme unter Dejokes und Befreiung von assyrischer Oberherrschaft seit dem 8. Jhd. (¶ Medien). Mit Cyrus (559—529) geht die Hegemonie der Iranier von den Medern auf die Perser über. Durch Eroberungen (Kleinasien, Babylon) wird das persische Königtum ein Großreich, das Darius I (521—485) aufs neue vergrößert, stärkt und festigt. Die Achaemeniden, das Haus des Darius, dem auch Cyrus als Verwandter nahe stand, herrschen von da bis zur Eroberung des persischen Reichs durch ¶ Alexander den Großen (333, 331). In der Diadochenzeit bildet Iran das Reich der Seleuziden. Von ihnen macht sich Arsakes unabhängig (250 v. Chr.) und begründet die parthische Dynastie der Arsaziden. Im Arsazidenreich dauert der starke hellenistische Einfluß fort; Festigkeit und Ausdehnung der Macht sind unstät. Die Herrschaft dieses nordiranischen (medischen) Geschlechts und Stammes wird wiederum durch die echt persische Dynastie der Sassaniden (226—651 n. Chr.) abgelöst. Heimisches Wesen kommt zur Geltung und Entfaltung; die zoroastrische Lehre wird als Staatsreligion (¶ Perser: II, 8) und mächtige kirchliche Organisation von den Königen eifrig gefördert; die ¶ Pehleviliteratur erblüht. Ein dunkler Fleck in dieser Glanzzeit Persiens sind schlimme Christenverfolgungen (¶ Perser: IV). Unter dem Ansturm der Araber (¶ Islam: I, 1 b) brach das Sassanidenreich 642 zusammen, und Persien unterstand fortan den Khalifen von Bagdad. Die heimische Religion wurde zurückgedrängt. In der Staatsverwaltung, besonders auch für die Steuererhebung, machten sich die Araber die trefflichen persischen Einrichtungen zunutze und bedienten sich bald weitgehend der Hilfe der Perser selbst. So behielten diese Einfluß auf die innere Gestaltung ihres Landes; sie gewannen Bedeutung für die Ausbildung der islamischen Kultur, die auch unter arabischem Sprachgewand zum Teil persischen Geistes ist. Persien war stets der schiitischen Form des Islam, im Gegensatz zu den sunnitischen Arabern, günstig (¶ Islam: I, 6). Das Khalifat von Bagdad wurde von den ¶ Mongolen (Tataren) gestürzt (1258), unter denen Persien schwer zu leiden hatte (Dschingis Khan um 1220, Timur um 1400). Nach den Tatarenstürmen kamen Drangsale durch Türken und Türkmenen. Doch verhalfen Türkstämme auch mehrfach heimischen Herrschern zur Macht, so den Sefeviden (1502 bis 1722), einer nationalen Dynastie, die sich auf die Schia stützte; Schah Abbas der Große (1586—1628) bedeutet den Höhepunkt dieses Herrscherhauses. Dasselbe wurde von afghanischen Machthabern abgelöst, und die Befreiung von diesen führte zur Lostrennung Afghanistans von Persien. 1794 kam die Dynastie der Kadscharen auf. — Die politische Konstellation nach dem Weltkrieg brachte dem in seiner Selbständigkeit stark beeinträchtigten Persien eine Entlastung von europäischem, besonders britischem Druck, und die Notwendigkeit moderner Reformen im Innern. Unter den gewandelten Verhältnissen schwang sich Riza Khan aus dem einfachen Soldatenstand zum Kriegsminister empor (1921), setzte den letzten Kadscharen-Schah ab und ließ sich 1925 als Schah Riza Pehlevi zum König wählen.

Eduard Meyer: Geschichte des Altertums III, 1901; — Fr. Spiegel: Eranische Altertumskunde, 3 Bde., 1871 bis 78; — W. Geiger: Ostiranische Kultur im Altertum, 1882; — A. v. Gutschmidt: Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, 1888; — Th. Nöldeke: Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887; — A. V. Williams Jackson: Persia Past and Present, 1906; — P. Horn: Geschichte Persiens in islamischer Zeit (im Grundriß der iranischen Philologie II, 1896, S. 551 ff).

Lommel.

Perser: II. Parsismus, religionsgeschichtlich.

1. Altiranisches Heidentum; zarathustrische oder mazdayasnische Religion; — 2. Ahura Mazda; ethischer Dualismus; Dualismus von Geist und Körper; der Mensch; Wahlentscheidung; Frömmigkeit; — 3. Vergeltung; Endwunder; — 4. Scheidung ursprünglicher und späterer Züge der Lehre; — 5. Vermischung der reinen Lehre mit heidnischen Elementen; Kultisches; — 6. Vorgeschichte des Zoroastrismus; — 7. Veräußerlichung, Reinigungs- und Bestattungsbräuche; — 8. Geschichte der Religion (Z. = Zoroastrismus).

1. Die Iranier hatten aus der gemeinarischen Urzeit übernommen eine der ¶ Vedischen Religion verwandte polytheistische Religion, in der manche Gottheiten Züge von Naturwesen an sich hatten, so daß z. B. ¶ Mithras zugleich Gott des Vertrags und Herr über das Tageslicht war. Dieses „altiranische Heidentum" ist für uns nur indirekt und fragmentarisch erschließbar (¶ Indogermanen, 5).

Schon in sehr alter Zeit, etwa im 8. Jhd. v. Chr., begründete ¶ Zarathustra eine neue Religion, die in entschiedenem Gegensatz zur überlieferten Volksreligion stand, so daß ererbte Götter, wie Mithra und Haoma, keine Rolle mehr spielten; ihre Bezeichnung als Gott (daeva) wurde herabgewürdigt zur Benennung von Götzen, Dämonen, ja Teufeln (¶ Geister: I, 2). Alte Kultgebräuche wie Genuß des berauschenden Haomatranks und Schlachtopfer wurden durchaus verpönt. Die neue Religion heißt nach ihrem Stifter die zarathustrische, nach dem Gott, dem sie dient, die mazdayasnische, d. h. die „Verehrung des Mazda, des Weisen".

2. a. Gott ist Ahura Mazda „der Weise Herr" (¶ Ormazd), an den der Mensch — zuvörderst Zarathustra in seinen Gathas (¶ Avesta, 2 a) — sich mit offenem Vertrauen und würdiger Mannesfreundschaft wendet, ehrfurchtsvoll, aber nicht unterwürfig. Bei aller erhabenen Würde schafft, beherrscht oder umspannt dieser Gott nicht die ganze Welt, sondern nur das Gute in ihr. Denn sie ist in zwei feindliche Hälften, die Welt der Wahrheit und die Welt der Lüge, geteilt; doch hat Ahura Mazda Notwendigkeit, Verlauf und Ausgang des Kampfes beider Welthälften vorausgewußt und vorausgedacht. Gott zur Seite steht sein Geist, der „Kluge Geist" (Spenta Mainyu; ¶ Geist: I, 1) bald mehr als selbständige Persönlichkeit, bald wie eine Seite oder ein Wesensbestandteil Gottes, bald als mit ihm identisch erscheinend (so im jüngeren Z. stets). Diesem entgegen steht, ebenfalls unerschaffen und ebenbürtig an Macht, der „Böse Geist" (Angra Mainyu, mittelpers. ¶ Ahriman). Spenta Mainyu und Angra Mainyu erschaffen nun beide eine Welt, und diese beiden Schöpfungen halten einander im Ganzen und Glied für Glied die Wage, dergestalt daß in beiden Welthälften einander entgegenstehen die erschaffenen Geister: 1. Gutes Denken (vohu manah) und Schlechtes Denken (aka manah); 2. Wahrsein (aša) und Lüge (druj); 3. Herrschaft oder Reich (xšathra) und Mißherrschaft; 4. Demut (ārmaiti) und Hochmut; 5. und 6. Wohlergehen oder Heilsein und Nichtsterben (harvatāt und amurtāt) und schlechtes Ergehen und Verderben. Diese sind nicht Abstrakta, sondern konkrete, in Welt und Leben wirksame Mächte geistiger Art. Geist aber konnte nur als Persönlichkeit gedacht werden. An diese geordnete Gruppe schließen sich noch folgende persönliche Geister an: der Gehorsam (sraoša), der ursprünglich (bei Zarathustra) den Ungehorsam (asrušti) als Gegner hatte; ferner auf der guten Seite die Vergeltung (pāši) und auf der bösen Seite der Zorn (aešma). Diese letzteren sind unter sich nicht gegensätzliche Widersacher; in späterer Zeit wurde dem Gehorsam, unter Uebergehung des Ungehorsams, der Zorn als Widerpart gegenübergestellt, ohne daß begriffliche Gegensätzlichkeit dabei maßgebend war.

2. b. Diese guten und bösen Genien stellen das geistige Dasein dar, dem bedeutsam gegenübersteht das körperliche oder irdische Dasein. Außer dem ethischen ¶ Dualismus (: I, 3) besteht also, mit ihm zu gleichen Teilen sich überschneidend, der Dualismus von Geist und Körper, wobei das körperliche Dasein ebenso wie das geistige durch den Gegensatz von Wahrheit und Lüge zweigeteilt ist. Unter den Vertretern des körperlichen Daseins steht obenan der Mensch, der je nachdem er gut oder böse ist, der Welt der Wahrheit oder der Welt der Lüge angehört (¶ Mensch: I). Weiter aber sind die Bestandteile des Erdendaseins, wiederum gemäß dem ethischen Dualismus, als Opponenten einander entgegengesetzt: 1. Rind (Haustiere, nützliches Getier) und Wolf (Raubtiere); 2. Feuer und Schlange (Amphibien, Ungeziefer); 3. Metall und Rost (Unreinheit); 4. Erde und ?; 5. und 6. Wasser und Pflanzen und Dürre und Mißwachs. Während gute und böse Welt nach ihren körperlichen sowohl als nach ihren geistigen Bestandteilen einander feindlich gegenüberstehen, sind geistiges und irdisches Dasein als analog aufeinander bezogen; sie sind verschiedene Zuständlichkeiten entsprechender kosmischer Wesenheiten, die wechselseitig aneinander teilhaben. So ist Rind die irdische Verwirklichung von Gutem Denken, Schlange von Lüge, Metall von Herrschaft, Rost von Mißherrschaft, Erde ist in der Körperwelt das, was Demut in der geistigen ist usw. Dies bedeutet zugleich, daß in diametraler Beziehung z. B. Feuer der irdische Gegensatz zur geistigen Macht der Lüge ist, Wasser der irdische Widersacher von schlechtem Ergehen, daß Pflanzen der geistigen Macht Verderben entgegenwirken oder daß Wohlergehen und Nichtsterben die geistigen Widersacher von Dürre und Mißwachs auf Erden sind.

Alles, was auf der guten Seite des Weltganzen steht, ist mit frommer Ehrfurcht zu achten und zu schätzen und ebenso alles der schlechten Welthälfte Angehörige zu verabscheuen und zu bekämpfen. Die guten Wesenheiten, Personen sowie Dinge, heißen daher „verehrungswürdig" (yazata), und dieser Begriff ist nicht Gott und nicht Engel. Denn wohl ist Ahura Mazda, der oberste der Verehrungswürdigen, Gott, nicht aber die unter ihm stehenden erschaffenen Geister und erst recht nicht die „körperlichen Verehrungswürdigen" wie Rind, Feuer, Metall, Erde. Das Böse und Schlechte auf der andern Seite dagegen heißt daeva, was wir mit Teufel wiedergeben können, insofern wir uns vergegenwärtigen, daß außer den geistigen Teufeln wie Böser Geist, Schlechtes Denken, Lüge usf. auch z. B. Wolf, Schlange usf. als „körperliche Teufel" zu gelten haben.

Das geistige Dasein ist zuerst erschaffen und bestand in einer ersten Weltperiode allein. Damit war das Weltganze vorgezeichnet, denn die körperlichen Dinge sind nicht ihrem Inhalt nach etwas anderes als die geistigen Wesenheiten, sondern als deren Verwirklichung eine andere Daseinsform. Die körperliche Verwirklichung bedeutet jedoch auch die Wirksamkeit, die Entfaltung nach außen und Einwirkung auf anderes. Solches kann also im ersten, geistigen Dasein nicht stattfinden, die geistigen Wesenheiten können einander nicht beeinflussen, das geistige Dasein ist

demnach ein starrer, unbeweglicher Zustand und bedeutet nicht die Vollkommenheit eines Ideals. Sondern es ist ein Fortschritt in der Ausgestaltung der Welt, wenn zu der sozusagen nur begrifflichen Existenz der geistigen Wesenheiten nun in einem zweiten Schöpfungsakt auch die körperlichen Dinge hervorgebracht werden. Das Irdische ist also keineswegs eine Trübung der ideellen Reinheit des geistigen Daseins, sondern eine entwickelte Daseinsform, die — auf der guten Seite wenigstens — voll zu bejahen ist. Aber dieser Fortschritt der Entwicklungsstufe ist teuer erkauft. Indem jetzt die geistigen Mächte aus dem Zustand der bloß potentiellen Energie heraustreten und in körperlicher Wirksamkeit aktiv werden, unterstützen sich nicht etwa nur und fördern sich gegenseitig die aneinander teilhabenden himmlischen und irdischen Wesenheiten wie Wahrheit und Feuer, sondern auch die schlimmen Mächte können aktiv hervortreten und kämpfend angehen gegen die gute Welt. Im Körperdasein erst „vermischen" sich Gut und Böse und kämpfen einen zähen Kampf mit gleichen Kräften. Das Leben und die Sinnenwelt freudig zu bejahen, bedeutet also auch mutig diesen furchtbaren Kampf einer in sich ruhenden unbewegten Idealwelt vorziehen. Und diese tapfere Entschlossenheit bedarf wiederum des gläubigen Vertrauens auf den endlichen Sieg des Guten.

2. c. Inwieweit außer Elementen, Naturreichen und Gruppen von Wesen wie Wasser, Erde, Menschheit auch einzelne irdische Geschöpfe im geistigen Dasein schon im voraus angelegt und vorgezeichnet sind, wird nicht recht deutlich. Erkennbar sind solche geistige Urbilder irdischer Sonderwesen in verschiedenem Grad der Ausbildung nur bei den beiden höchststehenden Erdenwesen, Rind und Mensch. Als Oberhaupt und Inbegriff der guten nützlichen Tiere hat das Rind seinen Patron und geistiges Analogon im Guten Denken, als besondere Gattung aber existierte das Rind im ersten Dasein bereits in der Gestalt der „Seele des Rinds". Viel höher steht die Natur des Menschen, denn jedes einzelne menschliche Individuum war in jener ersten Periode der Welt, im geistigen Dasein, schon vorgebildet, und zwar in einer Wesenheit, die geistiger ist als „Seele". Jeder während der ganzen Zeit der „Vermischung", des irdischen Weltgeschehens, ins Leben tretende Mensch wurde im ersten Dasein als geistige Ur-Individualität geschaffen. Dieses „geistige Urwesen" des Menschen, seine transzendentale Persönlichkeit heißt daēnā. Diese ist nicht seine „Seele". Vielmehr gehört das geistige Urwesen des Menschen stets nur dem geistigen Dasein an und verharrt in diesem, auch wenn der Mensch als leibhaftiges Erdenwesen in der Körperwelt steht. Das geistige Urwesen ist transzendent, die Seele ist dem Erdenmenschen immanent. Denn der Mensch im leiblichen Dasein hat 1. Seele, 2. Wahrnehmungskraft (Verstand), 3. Gestalt, 4. Leben, Lebenskraft, 5. Leib. Wie diese Wesensbestandteile notwendig verbunden sind zu dem Ganzen eines wirklichen Menschen, versteht man am besten, wenn man sich vergegenwärtigt ihre Trennung im Tode, wo der Leib verwest, das Leben verschwindet und zunichte wird, die Gestalt aber als Erscheinungsform dem, was unvergänglich ist, anhaftet, so gut wie auch anderswo, wenn Seelen Verstorbener erscheinen, die Erscheinungsform und Gestalt des Abgeschiedenen zu erkennen ist. Es behält denn ferner die Seele nach dem Tode auch Wahrnehmungskraft, und geht ins Jenseits ein, wo sie fortdauert. So erleidet sie ihr Schicksal, aber es entscheidet über dies Schicksal das geistige Urwesen, welches schon in jenem ersten Dasein, ehe es leibhaftige Menschen mit Seele usw. gab, die Wahl vollzogen hat, ob es der Wahrheit oder der Lüge anhängen und angehören will. Die Wahl ist ein Hauptbegriff des Z. Denn zu Anfang haben der Kluge Geist und der Böse Geist eine solche Wahl vollzogen, und der Kluge Geist hat die Wahrheit gewählt, der Böse Geist aber hat bei der Wahl sich entschieden, das Böse zu tun. Durch jene erste Wahl der beiden anfänglichen Geister ist der Zwiespalt des ethischen Dualismus für die künftige Welt vorgebildet, Wahl und freier Wille des Geistes sind Ursprung des Unterschieds von Gut und Böse. — Wie sich jedes Körperliche zu dem entsprechenden Geistigen verhält, z. B. nützliche und räuberische Tiere zu gutem und schlechtem Denken usw., so verhält sich die gute und böse Menschheit zu Klugem und Bösem Geist. Und wie die Menschheit aus einzelnen Individuen besteht, so ist sie im Reich des Geistes durch die individuellen geistigen Urwesen repräsentiert, so daß die Wahl der individuellen geistigen Urwesen die Individualisierung jener ursprünglichen, vorbildlichen Wahl der beiden anfänglichen Geister ist. Diese Wahl ist frei. Ohne die Körperlichkeit betätigt ja das Geistige keine Auswirkung und erfährt keine Einwirkung, und wenn das als eine Unvollkommenheit des Geistigen erscheinen kann, so beruht eben darauf die Freiheit der Wahl, und diese ist die nahezu einzige Funktion des Geistes im ersten Dasein, von der wir erfahren. Die andere ist, daß die geistigen Urwesen in freier Willensentscheidung einwilligen, aus der geborgenen geistigen Existenz in das leidvolle, tatenreiche Dasein der kampferfüllten Körperwelt einzutreten. Die Beziehung zwischen Menschheit und den beiden Ur-Geistern, zwischen Person und geistigem Urwesen ergibt durch diese freie Wahl das hohe Vorrecht des Menschen, der insofern auch den höchsten erschaffenen Geistwesen wie Gutes und Schlechtes Denken, Wahrheit, Lüge usf. voransteht, denn diese sind durch Erschaffung und im Begriff gut oder schlecht, ebensowohl als etwa Rind und Wolf oder Metall und Rost usf. Es liegt in der Logik der Dinge, daß diese Wahl nur einmalig und unabänderlich ist, so daß der Mensch, der ins Erdenleben tritt, wo keine völlige Freiheit herrschen kann, infolge der Wahl seines geistigen Urwesens sich dem guten oder schlechten Teil der Menschheit zugehörig findet. Gleichwohl fordert Zarathustra die vor ihm stehenden Erdenmenschen auf, jetzt noch die rechte Wahl zu treffen. Auf diese aktive Einwirkung kann der Prophet nicht verzichten, und diese religiöse Notwendigkeit muß der rationalen Betrachtung als Widerspruch erscheinen. Man kann das jedoch auch so verstehen, daß die Aufeinanderfolge von geistigem und körperlichem Dasein etwas Überzeitliches ist und in einer metaphysischen Zeit steht, die durch Chronologie nicht eingeschränkt ist.

2. d. Die beiden Parallelschöpfungen, soweit sie ethisch festgelegt sind, halten einander die Wage. Uebergewicht kann es nur geben, insoweit vermöge der Freiheit auf die eine Seite mehr Kämpfer treten als auf die andere. Von der Wahlentscheidung der Menschen hängt daher nicht nur ihr individuelles, sondern auch das Schicksal der ganzen Welt ab. Es wird angenommen, daß mehr Menschen sich für das Gute entscheiden als für das Böse. Dieser schöne Optimismus ist zugleich eine ernste ethische Forderung. Denn ferner ist die Tätigkeit des Menschen auch entscheidend für den Verlauf des Kampfes zwischen den andern Wesen der körperlichen und geistigen Welt. Durch Pflege des Rinds und Kampf gegen Raubtiere betätigt er

Gutes Denken, in Gedanken und Worten bewährt er Wahrheit und unterdrückt er die Lüge, zugleich aber ist im Handeln die Erhaltung reinen Feuers irdische Stärkung der Wahrheit; Vernichtung von Schlangen und Ungeziefer bedeutet Minderung der körperlichen Lüge. Gemäß dem Zusammenhang von geistiger und Körperwelt und dem Gegensatz von wahrhaftiger und lügenhafter Schöpfung hat jedes Ding und jegliches Tun oder Unterlassen einer fördernden oder schädlichen Handlung kosmische Bedeutung. Nichts ist gleichgültig in dieser festgefügten Welt voller Beziehungen, und jegliches Verhalten ist im Weltall bedeutungsvoll als Frommheit oder Versündigung.

3. Dafür erfährt die Seele Vergeltung nach dem Tode (¶ Gericht Gottes: I, 2. 3). Am dritten Morgen nach dem Abscheiden eines Menschen muß sie die Cinvat-Brücke, welche vom höchsten Gipfel der Erde in den Himmel führt, betreten, und von da gelangt sie, wenn ihre Verdienste die Vergehen überwiegen, in das lichtvolle Reich der Seligkeit, welches als „Reich" Gottes gleich dem Genius „Herrschaft" ist. Dabei vereinigt sich die Seele mit dem geistigen Urwesen des betreffenden Menschen zu einer Einheit; denn dieses ist anscheinend ständig in diesem Himmelreich, welches das geistige Dasein und der Aufenthalt von Ahura Mazda und der ihm nahestehenden geistigen Wesen ist (¶ Tod und Totenreich: I; ¶ Himmel, 3). Soweit sinnliche Vorstellungen von dieser Seligkeit bestehen (Licht, gute Speise), haben sie nichts Unedles an sich, und daneben stehen ganz vergeistigte (Gott schauen, Vereinigung mit Gott). — Wenn dagegen die Vergehen des Menschen mehr sind als seine Verdienste, so stürzt die Seele von der Brücke hinab an den Ort des üblen Befindens, wo ihrer Qualen (z. B. schlechte Speisen) harren. (Ueber Beteiligung des geistigen Urwesens von Sündern an deren Seelenstrafe erfahren wir nichts.) Mittelmäßige Seelen, deren Verdienst und Schuld einander die Wage halten, kommen an einen besonderen Ort, der keine Freuden noch Leiden bietet. Seligkeit und Verdammnis dauern nicht ewig, sondern solange als die „Vermischung" währt, der Zustand, in dem körperliches Gutes und Böses im Kampf liegen.

Es folgt das „Letzte". Die Leichname der Verstorbenen werden wieder belebt und den Seelen zugeteilt, die damit wieder in die Körperlichkeit, das Erdendasein, eintreten (¶ Auferstehung: I B, 2). Feuer, bzw. ein Strom geschmolzenen Metalls ergießt sich über die Körperwelt, aus der dadurch alles Schlechte hinweggebrannt wird, während alles körperliche Gute unversehrt bestehen bleibt. Die Menschen müssen den feurigen Strom durchschreiten, wobei ihnen alles Unreine und Sündige schmerzvoll hinweggesengt wird, während verhältnismäßig gute Menschen nur geringe Leiden erdulden, vollkommene Menschen sogar ein Wohlgefühl verspüren. Dann bricht der abschließende Entscheidungskampf los, in dem die einander entgegengesetzten Widersacher aus beiden Welthälften miteinander kämpfen. Gutes Denken besiegt das Schlechte Denken, Wahrheit die Lüge, Demut den Hochmut usf., und sofern es nicht schon durch das Feuer geschehen, wird alles Böse vernichtet. Dessen dualistischer Gegensatz zur Welt der Wahrheit ist damit aufgehoben. Aber auch der Dualismus vom Geist und Körper in der allein noch bestehenden guten Welt findet sein Ende; die Seelen, die wieder mit einem Körper ausgestattet wurden, waren ja bereits mit den Daenas vereinigt, die geistigen Mächte sind im Kampf nach außen wirksam in Aktion getreten, und „körperhaft wird die Wahrheit sein". Statt des viergliederigen Weltalls besteht völlig einheitlich eine gute geistig-körperliche Welt. Diese ist das „Wunder". Alle guten Wesen leben fort „nicht alternd, nicht sterbend, immer lebend, immer gedeihend". Ein weiteres Geschehen oder unbegrenzte Dauer dieses erreichten Weltzustands läßt sich nicht ausmalen.

4. Das vorstehende Gesamtbild sucht die reine Lehre Zarathustras zu geben, kann sich aber nicht allein auf Zarathustras eigene Worte, die Gathas, berufen; denn diese sind nicht lehrhaft. Aber sie deuten doch, ob sie nun Ermahnungen an Menschen oder Gebet an Gott enthalten, gar manches von der Lehre an, was sie nicht direkt aussagen. So lassen sie einigermaßen erkennen, was von der später bezeugten Lehre schon bei Zarathustra ausgebildet war. Freilich bleibt dabei auch manches im Dunkeln. Wenn spätere Quellen (jüngeres ¶ Awesta, ¶ Pehleviliteratur) mehr Einzelangaben machen, so ist nicht immer klar, ob nur wegen Spärlichkeit der Gathatexte ein vielleicht alter Zug der Lehre nicht schon dort bezeugt ist, oder ob es sich um eine spätere ausmalende Zutat handelt. Auch die logische Zugehörigkeit zu dem Ganzen einer geschlossenen Weltanschauung spricht bei diesen kritischen Fragen mit. Daß z. B. an der Cinvatbrücke durch drei göttliche Richter ein Totengericht abgehalten werde, bestätigen die Gathas nicht, und es erscheint als überflüssig, da Verdienst oder Schuld an sich schon den Wandelnden unbeirrt voranschreiten oder hoffnungslos straucheln lassen — oder äußerlicher, bildhafter betrachtet: da die Brücke automatisch das Ueberschreiten fördert oder hindert. Und von den drei Richtergottheiten — Göttern im Sinne des jüngeren Awesta — ist nur einer, Sraoša, der Gehorsam, bestimmt echt zarathustrisch; ein anderer, Mithra, ist aus dem altiranischen Heidentum erst nachträglich in den jüngeren Z. aufgenommen, und von dem die Taten abwägenden Gott Rašnu weiß man nicht, ob er eine echt zarathustrische Konzeption oder nachträglich in diese Lehre aufgenommen ist. Dagegen ist es z. B. klar, daß die Ausmalung von Höllenqualen in späten Texten nachträgliche Zutat ist. Auch beruht die darin sich aussprechende Folterlust keineswegs auf ethischer Strenge; denn die jüngere Lehre sagt, daß durch den Strom glühenden Metalls und etwa anschließende Martern alle Sünden abgebüßt, also alle sündigen Menschen geläutert werden und an der Verklärung im Endwunder teil haben, während zweifellos nach Zarathustras Meinung die schlimmen Uebeltäter ohne Gnade vernichtet werden. In jedem Fall — ob man Zarathustras Worte oder spätere Aussagen zugrunde legt — erscheint es als Duplizität, daß nach dem läuternden oder vernichtenden Feuerstrom noch ein Kampf nötig und möglich ist, da doch alles Ueble hinweggesengt sein sollte. Und nicht deutlich wird auch, ob schon nach der älteren Lehre wirklich der unerschaffene Böse Geist, wie spätere Quellen berichten, gänzlich vernichtet, oder ob er nur unschädlich gemacht und ohnmächtig in seine Hölle eingeschlossen wird. Ferner ist z. B. in den Gathas nicht erwähnt die Verehrung der ¶ Fravaschi, d. i. der geistigen Urwesen solcher, die die rechte Wahl vollzogen haben; doch wenn sie in der uns überlieferten Form auch ganz durchzogen ist von Zügen eines volkstümlich heidnischen Ahnenkults, so ist sie in ihrem Kern doch recht gut vereinbar mit der strengen Reinheit von Zarathustras Lehre, und der Begriff und das ihn bezeichnende Wort könnten sehr wohl von ihm stammen.

Bei einigen Genien von bloß abstrakt-gedanklichem Gehalt, nämlich Daena, der personifizierten zara-

thustrischen Religion, und Čisti, der Einsicht, Erkenntnis, ist es offenbar so, daß die blutlose Konzeption als persönliches verehrungswürdiges Wesen und die mechanische Art ihrer Anrufung das Erzeugnis eines späteren, veräußerlichten Priestertums ist. Als unpersönliche Begriffe haben sie aber in Zarathustras Reden eine gewisse Bedeutung, und man erkennt hieran deutlich die ausgestaltende Tätigkeit, mit der Berufspriester die Offenbarung des Propheten weltgängig gemacht haben.

5. Diese geschichtlichen Vorgänge sind nicht einschneidend. Eine stark umgestaltende Veränderung ging jedoch vor sich, indem die zarathustrische Lehre zur Nationalreligion wurde und zahlreiche Elemente des altiranischen Heidentums in sich aufnahm. Ihr Heraustreten aus einem zunächst vielleicht nur kleinen Kreis innerlicher Bekenner, ihre Ausbreitung und ihren Aufstieg zu Geltung in der großen Welt hat sie erkauft mit Anerkennung und Aufnahme von manchem, was sie verworfen hatte und was ihrem innersten Wesen widersprach. Gottheiten der alten Volksreligion wurden rezipiert und die allem denkbaren Guten zugewandte fromme Ehrfurcht gewann dadurch, daß der Ehrerbietung gegen die guten geistigen Mächte die Anbetung von plastisch-lebendigen Göttern des Heidentums zur Seite tritt, einen polytheistischen Charakter. Diese Stufe tritt uns im jüngeren Aveṣta entgegen.

¶ Mithras, dessen Kult in Iran gewiß besonders festgewurzelt war, wie er denn die Zentralgestalt der iranisch-hellenistischen Mysterienreligion des Mithraismus wurde (¶ Mysterien, 7), konnte wohl um so leichter in den Z. Eingang finden, als er von jeher neben andern Funktionen auch die Obhut ethischer Pflichten, Freundschaft und Vertragstreue, innehatte. Seine eindrucksvoll lebendige Gestalt wurde so hoch — nahezu dem Ahura Mazda gleich — gestellt, daß die sechs obersten guten Geistwesen, die nun als die ¶ Ameša Spentas, „die klugen Unsterblichen" zusammengefaßt werden (mit Ahura Mazda zusammen in der solennen 7-Zahl), durch ihn zwar nicht an Ansehen verlieren, aber doch wegen ihrer geringeren Bildhaftigkeit und Phantasie-anregenden Sinnenfälligkeit verblassen. Sraoša, der „Gehorsam", als mehr begriffliche Geistesmacht den Ameša Spentas ursprünglich ganz nahe stehend, gleicht sich nun so sehr an Mithra an, daß er als kriegstüchtiger, erfolgreicher Held im Kampf gegen alles Teufelswesen vorgestellt wird. Ebenso ist das Verhältnis zwischen der rezipierten heidnischen Göttin Anahita und der nach ihrem Bilde umgestalteten Aši, ursprünglich im ethischen Sinne die Vergeltung im Jenseits, die nun eine Segens- und Glücksgöttin wird. Keinerlei Anpassung an die eigentliche zarathustrische Gedankenwelt erfuhr Verethragha, der ererbte Schlachten- und Siegesgott, der als ein durch keinerlei ethischen Anflug belasteter Krieger gedacht wird. Der Z. sanktionierte ferner das Ḫvarna, die glanzvolle politisch-religiöse Macht, welche den nationalen Herrschaftsanspruch und das legitime Gottesgnadentum der Herrscher Irans darstellt. Naturwesen und Elementargötter wie Sonne, Mond, Wasser und der altarische Wassergott Apām napāt (Wasserkind) kamen wieder zur Geltung, begrifflich zwar verehrungswürdigen guten Bestandteilen des körperlichen Daseins im reinen Zarathustrismus entsprechend, in der Auffassung aber doch vielfach von mehr heidnischem Charakter. Besonders auffallend ist, wie der Haoma, der heilige und zum Gott personifizierte Rauschtrank des alten heidnischen Opfers, wieder zur Geltung kommt. Bei der Bekämpfung des alten Götzendienstes spricht Zarathustra nirgends so heftige Worte wie die gegen den „Harn" des Opfertrankes; gleichwohl aber ist Haoma ein in späterem Z. hoch gepriesener Gott und wird diese Pflanze und ihr Saft im kirchlichen Kult verwendet.

Mit der Abschaffung von blutigen Opfern, insbesondere Rinderschlachtung, ist Zarathustra jedoch durchgedrungen. Soweit solche in den Yašts des jüngeren ¶ Aveṣta vorkommen, haben diese Erwähnungen den Charakter mythisch-historischer Reminiszenzen; im tatsächlichen Ritual sind Tieropfer ganz abgekommen. Dagegen spielt Altarfeuer und häusliches Feuer in Kult und frommem Leben eine sehr große Rolle, und so sehr der tiefen Innerlichkeit von Zarathustras Worten die Entfaltung eines rituellen Kults fernzuliegen scheint, — daß er einen Feuerdienst (¶ Feuer) ausgeübt hat, ist doch erkennbar. Das Feuer nimmt jedoch keine außerordentlich hohe Stellung im Gesamtgefüge der Welt ein, und seine besondere Bedeutung im Kult hat andere als rein gedankliche und weltanschauliche Gründe. Sie ist übernommen aus dem überlieferten Kult, und hier ist der Punkt, wo der Zusammenhang des Zarathustrismus mit altiranischer und gemeinsam arischer Religion am deutlichsten ist. Veda und jüngeres Aveṣta haben eine Bezeichnung des Priesters als Feuerdiener gemein, und im Veda ist neben dem von Zarathustra abgelehnten Soma-Haoma der Feuergott Agni der wichtige Kultgott. Diesen Kultgebrauch, der nicht wie Rinderschlachtung, Freß- und Saufgelage beim Opfer, sein Gemüt empörte, konnte Zarathustra übernehmen.

6. Damit erkennen wir weiter auch sonstigen Zusammenhang von Zarathustras Religionsschöpfung mit arischem Erbe (¶ Indogermanen, 5). In der vedischen Religion besteht nämlich enge Beziehung zwischen dem Gott Feuer und dem Recht als der kosmischen Ordnung, als den kultischen Regeln und den menschlichen Satzungen; die Gesamtheit dieser Gesetzmäßigkeiten im Verlauf der Dinge ist ṛta „das Recht", der verhältnismäßig am stärksten mit ethischem Gehalt erfüllte Begriff der vedischen Religion. Die etymologische Gleichheit und gedankliche Verwandtschaft zwischen dem vedischen ṛta und avestischen aša (sprich urta) „Wahrheit" ist deutlich. Das Verhältnis zwischen Feuer und Recht ist im Veda ein wichtiger, aber einzelner Zug, neben dem es ein ähnliches Verhältnis zwischen Soma und Recht, den Adityas, Varuna, Mithra usw. und dem Recht gibt; das diesem entsprechende Verhältnis von Feuer und Wahrsein hat in der zarathustrischen Religion grundsätzliche, systematische Geltung gewonnen, mit der bezeichnenden Umkehrung, daß einerseits der unpersönliche Begriff ṛta „Recht" zu der hohen, Gott nahestehenden persönlichen Himmelsmacht Wahrheit geworden ist, unter deren Namen das All sich spaltet in eine Welt der Wahrheit und eine Welt der Lüge, und daß anderseits das Feuer nicht mehr ein Gott, sondern ein Glied der guten Erdenwelt ist. Ferner ist der natürliche Gegensatz von Wasser und Feuer in alter Naturmythologie ausgedrückt in der Feindschaft von Adler (Sonnenvogel; Phönixmotiv) und Schlange; dies wirkt sich auch aus im Zauberritus der Schlangenverbrennung im Opferfeuer. In der unethischen Welt des Naturmythus ist das in der Schlange symbolisierte Element zugleich und abwechselnd heil- und unheilvoll; in Zarathustras Dualismus ist es gespalten in

das reine Element Wasser und die teuflische Schlange, und diese ist nach uralter Weise der Widerpart des Feuers, eine uns rational nicht verständliche, nun aber historisch durchsichtige Entgegensetzung. Vedische Analogien zu der zarathustrischen Entgegensetzung von Wahrheit und Lüge, der Entsprechung von Demut (ār-maiti) und Erde sind bekannt. Auch sind im Veda Wasser und Pflanzen Repräsentanten der Heilkraft und Nährkraft, und auch im Hungertod (vgl. englisch starving) als Urbegriff des Sterbens erkennt man beiderseits einerlei Anschauung. — Weniger an einzelnen Götterpersönlichkeiten läßt sich sonach Gemeinsamkeit zwischen vedischer und zarathustrischer Religion erkennen, also das urarische Erbe, das trotz aller schöpferischen Originalität in Zarathustras Lehre enthalten ist, als an naturhaften Potenzen und kosmischen Substanzen, die das All erfüllen, und die das Substrat zu sein scheinen, auf dem der arische Götterglaube ruht. Diese Göttergestalten, von Zarathustra entthront, kommen dagegen als gemeinsam arischer Besitz zum Vorschein bei Vergleichung vedischer Religion und der heidnischen Elemente im jüngeren Z.

Bei der historisch so wichtigen Vergleichung ist doch stets die Verschiedenheit zu betonen, hier besonders, daß der Feuerkult bei Zarathustra keineswegs Vergöttlichung des irdischen Elements bedeutet; vielmehr spricht es Zarathustra dabei nachdrücklich aus, daß das Feuer als irdische Verkörperung der Wahrheit die Verehrung empfängt. Nur diese tiefe, innerliche Auffassung hat wirkliche Geltung, und es ist ein vergröberndes Mißverstehen von Fremdlingen, die Mazdaverehrer als „Feueranbeter" anzusehen. Doch hat allerdings auch bei den Zoroastriern selbst die Kraft des Kults bewirkt, daß die Dignität des Feuers ungebührlich hochgestellt wurde. Ueberhaupt haben Ritualismus und Werkeifer im jüngeren Z. zu großer Veräußerlichung und Verflachung geführt, und leerer Pedantismus ist die Kehrseite der auf das kleinste sich erstreckenden Weltfrömmigkeit. Gute Handlungen, die an sich sinnvoll sind, wie gemeinnützige Werke, Töten schädlicher Tiere, werden in berechenbarer Weise Bußen, d. h. Ausgleichung für Verschuldungen. Das Herleiern endloser Gebete und Andachtsformeln macht sich ja auch in den hl. Schriften gar sehr geltend und beeinträchtigt ihren Gehalt und Wert.

7. Die rituellen Bräuche, die das Alltagsleben durchziehen, erstrecken sich besonders auf Reinheit, z. B. der Koch- und Speisegeschirre, der Kleider. Besonders lästig werden die Frauen davon betroffen, und so unverbrüchlich sind diese Satzungen, daß eine Parsin, deren Hausgenossen es ihr gar nicht glauben wollen, daß sie Christin geworden ist, diese von ihrem Glaubenswechsel dadurch überzeugt, daß sie während der monatlichen Regel sich schön gekleidet, freudig vor den Menschen zeigt, und unbedenklich eine brennende Kerze zur Hand nimmt, während bei Zoroastriern solche Unreinheit sich aus der Gesellschaft und erst recht aufs strengste vom Feuer fernhalten muß (G. Hoffmann, Syrische Akten persischer Märtyrer, 1880, S. 99). Auch hat die Frau bei Geburt und im Kindbett, besonders wenn die Geburt unglücklich war, lästige Reinigungsbräuche auszustehen. — Schlimmste Verunreinigung aber geht von Leichen aus, und wer immer mit solchen in Berührung, in ihre Nähe kam, muß sich Reinigungszeremonien unterziehen. Damit hängt auch die eigentümliche Bestattung zusammen, bei der die Leiche auf einem dazu bestimmten Aufbau (Dakhma, Türme des Schweigens) unbekleidet im Sonnenschein Raubtieren, besonders Geiern zum Fraß ausgesetzt wird (¶ Begräbnis: I). Der Herkunft nach ist solches wohl nicht religiösen Ursprungs, sondern stammt aus primitiven Bestattungsbräuchen im abgelegenen Ostiran, der mutmaßlichen Heimat der Religion. Mit deren Ausbreitung verbreiteten sich diese Bestattungsbräuche, deren Sinn zugleich religiös vertieft und begründet wurde mit der Reinhaltung der Elemente.

8. Da die Mazdaverehrung den unterscheidenden Bekenntnisnamen der zarathustrischen Religion bildet, beweist Erwähnung des Namens Mazda für Vorhandensein dieses Glaubens. Die früheste datierbare Nennung findet sich in Medien 714 v. Chr. (Ed. Meyer, Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft 42, 1909, S. 1 ff). Von Darius an bekennen sich die Achämeniden zu Ahura Mazda, und in der Achämenidenzeit war diese Religion auch im Volk schon weit verbreitet: Angehörige der persischen Militärkolonie in Elephantine (Ober-Aegypten) nennen sich Mazyasnier. Daß Darius sich einer strengen und geradezu theologisch korrekten Reinheit der Lehre befleißigt habe, brauchen wir nicht anzunehmen; er wird vielmehr dem im Volk noch verwurzelten Heidentum weitestgehende Zugeständnisse gemacht haben, und von seinen Nachfolgern sind uns starke Rückfälle darein (Menschenopfer unter Xerxes!) bekannt. Artaxerxes II Mnemon und Artaxerxes III Ochos nennen in ihren Inschriften außer Ahura Mazda auch Mithra, der erstere auch Anahita. ¶ Berosus berichtet von diesem auch, daß er Standbilder der Anahita aufgestellt hat. Es ist wahrscheinlich, wenngleich nicht sicher, daß die im jüngeren Avesta erkennbare Vermischung von Zarathustrischem und Heidnischem, wie die Rezeption von Mithra und Anahita, sachlich und zeitlich damit parallel geht, und es wäre wohl verständlich, daß die Anerkennung durch die Großkönige und die Geltung am weltbeherrschenden Hof der Lehre Zarathustras sowohl zum Sieg als zur götzendienerischen Verweltlichung verholfen hätte. Von dieser Periode an kennen wir auch die führende Stellung der ¶ Magier im Zarathustrismus. Die griechischen Berichterstatter nennen stets die Magier als persische Priester und bezeichnen die Religion Zoroasters als Lehre der Magier. In späterer Zeit sind es die einheimischen Quellen, welche die zoroastrischen Priester Magier nennen, und sie selber nennen sich bis heute Mobed, d. h. Obermagier (aus mogu-pati). Das Avesta jedoch kennt die Magier so gut wie gar nicht, d. h. nur an einer ganz jungen Stelle, und ursprünglich waren die Magier ein Zweig des medischen Stammes. Ob sie von jeher priesterliche Funktionen inne hatten, und in welchem Umfang das zunächst der Fall war, weiß man nicht. In ihrer priesterlichen Rolle waren sie jedenfalls zunächst Vertreter des altiranischen Heidentums; wann und wie ihnen die Uebernahme des zoroastrischen Priestertums gelang, ist also unbekannt. Wahrscheinlich aber hängt die Durchsetzung der ursprünglichen Lehre Zarathustras mit volkstümlich heidnischen Elementen damit zusammen.

Einen tiefen Einschnitt in der Geschichte der zoroastrischen Religion bildet die Invasion ¶ Alexanders d. Gr.; daß er gerade die hl. Schriften verbrannt habe, wird nationalistische Legende sein; aber sie ist symbolisch für eine schwere Krise. Aus der Seleuzidenzeit hören wir nichts von Schicksalen oder nur Existenz des Z., und nicht viel mehr aus der Arsazidenzeit. Doch beginnt da eine Restauration: ein Vologeses — man weiß nicht, welcher der fünf Arsazidenkönige dieses Namens — ließ die hl. Schriften sammeln. Die Sassa-

nidenherrschaft brachte mit der nationalen Blüte auch eine Wiederaufrichtung der Religion, die nun als Staatskirche organisiert wurde. Dynastie und Klerus stärkten und stützten einander. — Zu Ausgang der Arsazidenzeit und unter dem ersten Sassaniden war Mani aufgetreten, dessen Lehre stark mit dem Z. rivalisierte (¶ Manichäismus). Dies wirkte vielleicht mit, daß innerhalb des Z. eine Sekte zeitweilig zur Geltung kam, der Zervanismus, der jedoch schon seit dem 4. Jhd. v. Chr. bezeugt ist und in Andeutungen auch schwache Niederschläge in späten Teilen des jüngeren Avesta gefunden hat. Danach ruht der Weltverlauf vom Anfang, wo nur Ormuzd und Ahriman da sind, bis zum Letzten, wo die Welt verklärt wird, in der grenzenlosen Zeit. Aus ihr also gehen Ormuzd und Ahriman hervor, der Gott „Zeit" (zervān) ist ihr Vater und das einheitliche Prinzip, aus dem der Dualismus hervorgeht.

Die Herrschaft der Araber raubte dem Z. seine beherrschende Stellung; er war fortan eine geduldete Religion. Immerhin so, daß das 9. und 10. Jhd. noch zahlreiche bedeutende Pehlevi-Werke der Zoroastrier hervorbrachte. Der Z. ist nicht einfach mit Gewalt ausgerottet worden; aber seine Anhänger, die Geber, wie sie nun genannt wurden, sanken wirtschaftlich und sozial auf eine tiefe Stufe. Ihre Zahl ist auf wenige Tausend, die hauptsächlich in Yezd und Kirman leben, gesunken. Dagegen ist eine Gruppe von Zoroastriern etwa 100 Jahre nach der arabischen Eroberung nach Indien ausgewandert, wo sie eine Zeitlang blühende Gemeinden hatten, die dann noch einmal durch mohammedanische Eroberung vernichtet wurden. Doch haben sie in Gujarat (Surat, Nousari, Bombay) aufs neue sich eine gesicherte Heimat geschaffen, großen Wohlstand erworben und als treue Anhänger ihrer edlen Religion sich Achtung und schönen Ruf der Rechtlichkeit gewonnen. Leider haben Aeußerlichkeiten wie Kalenderfragen zu Sektenspaltung geführt. Dennoch besteht Gemeinsamkeit, so daß auch die wohlhabenden Parsi in Indien ihren Glaubensgenossen in Persien beistehen. Die Anzahl der Zoroastrier in Indien beträgt etwa 90 000, die der in Iran verbliebenen weniger als 9000.

Goethe: Westöstlicher Divan; Parsi Nameh; Aeltere Perser; — A. V. Williams Jackson: Die iranische Religion (in: Grundriß der iranischen Philologie II, 1896, S. 612 ff); — Derſ.: Zoroastrian Studies, 1928; — J. H. Moulton: Early Zoroastrianism, 1913; — Manekji Nusservanji Dhalla: Zoroastrian Theology, 1914; — Edvard Lehmann: Die Perser (in: Chant[4] II, 1924, S. 199 ff); — Carl Clemen: Fontes historiae religionis persicae (ex auctoribus graecis et latinis), 1920; — H. Lommel: Die Yäšts des Awesta, übersetzt und eingeleitet (QRG), 1927; — K. F. Geldner: Die zoroastrische Religion. Das Avesta (RGL[2] 1), 1926. **Lommel.**

Perser: III. Parsismus und Judentum.

Daß an der geistigen Umbildung des nachexilischen ¶ Judentums (: I, 2) bis zu seiner Restauration im Pharisäismus und, nach der Ausscheidung des Christentums, im Rabbinismus die Berührung mit der iranischen Religion einen weitgehenden, wenn nicht entscheidenden Einfluß gehabt habe, wird seit einigen Jahrzehnten behauptet, ohne daß bisher eine Einigung der Forscher außer im Hinblick auf einige allgemeine Momente gewonnen werden konnte. Die Schwierigkeit der Entscheidung ist vor allem darin begründet, daß die Entwicklungsgeschichte der iranischen Religion in vorchristlicher Zeit und noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, von dem umstrittenen Datum Zarathustras an bis zur sassanidischen Restauration, bisher noch so gut wie unbekannt ist. Daß die Verkündigung Zarathustras bzw. die von ihm erhaltenen Verspredigten in der angegebenen Zeit über einen engen Kreis von Anhängern auf iranischem Boden hinaus gewirkt hätten, läßt sich nicht beweisen: zur gemeiniranischen Religion wurde sie erst — freilich in durchaus verwandelter Gestalt — durch die sassanidische Restauration. Sachliche Parallelen zur spätjüdischen Religion lassen sich kaum im ¶ Avesta, reichlicher in den dogmatischen und apokalyptischen Parsentraktaten aufweisen. Aber diese sind durchwegs erst in sassanidischer Zeit, zum Teil noch später entstanden; und wenn auch in ihnen altes Material enthalten ist, so läßt sich dieses doch kaum je mit Sicherheit von späteren Ergänzungen und Umformungen trennen, so daß die heute bei der Vergleichung von Parsismus und Judentum übliche Rückdatierung der Parsenschriften bis in achämenidische Zeit höchst bedenklich bleibt. Dazu kommt, daß eine Klärung der babylonischen Einflüsse auf die Ausbildung einer Theologie und eines theologisch-spekulativ begründeten Weltbildes in Iran noch kaum in Angriff genommen ist. Der Vergleich der inhaltlich ältesten Stücke des Avesta, der den altarischen Gottheiten geweihten Yaschts, mit der ihnen nächst verwandten ältesten religiösen Poesie der Inder im Rgveda zeigt, daß die parsische Theologie und in gewissem Umfang Zarathustras Predigt selber eine spezifisch neue Entwicklung bedeuten und nur aus der Anpassung der altiranischen Kultur an die des Zweistromlandes verstanden werden können. Wo man im Spätjudentum und darüber hinaus im orientalisch-hellenistischen Synkretismus „iranische" Elemente beobachten zu können glaubt, wird man als ihren Ursprung jedenfalls nicht eine eigentlich in Iran bodenständige religiöse und theologische Spekulation, sondern einen chaldäisch-iranischen Synkretismus konstatieren müssen, dessen geschichtliches Dasein nur aus seiner Wirkungsgeschichte hypothetisch zu erschließen ist.

Das Gebiet der spätjüdischen geistigen Produktion, das für die Bereicherung und Ergänzung durch fremde spekulative Elemente am meisten empfänglich war, ist die aus der Zersetzung des Prophetismus hervorgegangene ¶ Apokalyptik und die ihr entsprechende kosmologische und soteriologische Spekulation. Man ist versucht, auf chaldäisch-iranische Theologie einige Symbole und Leitgedanken zurückzuführen, die in der jüdischen Apokalyptik hervortreten und noch die geistigen Grundlagen des Urchristentums mitbestimmen. Es sind dies erstens die Anschauung der Geschichte als eines in sich geschlossenen und übersehbaren Ablaufs, in ihrem Gesamtzusammenhang als Erfüllung eines göttlichen Heilsratschlusses verstehbar; zweitens die Interpretation dieses Geschichtsablaufes unter dem Gesichtspunkt eines religiös-sittlichen Dualismus, also im Sinne eines am Ende siegreichen Kampfes der lichten wider die finsteren Mächte; drittens die Hervorhebung dreier ausgezeichneter Momente innerhalb des Ablaufes: die Erscheinung des ersten Menschen (¶ Urmensch) am Anfang, des wahren Propheten in der Mitte, des ¶ Heilands, der die alte Weltordnung zum Ende bringt und eine neue heraufführt, am Ende. Dazu kommt viertens die Symbolisierung aller göttlichen und übernatürlichen Kraft, sei es, daß sie an gottgesandten Wesen, sei es, daß sie an irdischen Menschen erkennbar wird, als Lichtglorie, fünftens die „Hypostasierung" göttlicher Aeußerungs- und Erscheinungsformen (¶ Hypostasen). Von diesen Momenten kann man die Weltauffassung des Spätjudentums, insbesondere seine Endzeitvorstellungen (vgl. z. B. ¶ Auferstehung: I B, 2; II, 4), die Differenzierung seiner

¶ Messias-Idee und die daran anschließende ¶ Menschensohn-Spekulation, ferner die Lehre vom Satan (¶ Teufelsglaube), von den göttlichen und dämonischen Zwischenwesen usf. (¶ Geister: II, 3) mitbestimmt denken.

Zusammenfassende Uebersicht W. Bousset-H. Greßmann: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926, S. 469 ff, woselbst weitere Literatur. **H. H. Schaeder.**

Perser: IV. Persien, altkirchlich.

1. Die Anfänge des Christentums in Persien sind durch neuentdeckte orientalische Quellen aufgeklärt worden; die im 6. Jhd. abgefaßte Kirchengeschichte des Mschihazetha schildert, daß das Christentum durch den auch in der edessenischen Christentumsgeschichte (¶ Abgar) begegnenden Apostel Addai (¶ Thaddäus) im Jahre 100 in der Adiabene gepredigt wurde; Mar Isaak taufte im geheimen aus Furcht vor Walgesch (Vologeses II, 77/78—146/47), dem König der Parther, den Rabbakht (Râmbakht?), den Gouverneur des Landes, durch dessen Einfluß sich das Christentum verbreitete; die erste Kirche wurde gebaut (um 130). Bischof Abraham suchte von Vologeses III (147/48—191) ein Toleranzedikt für die Christen zu erreichen; aber die Kriege der Römer gegen die Perser ließen ihn sein Ziel nicht erreichen. 224 eroberten die P. Mesopotamien, die Christen hatten Ruhe; es bestanden 17 Bistümer. Auch bei ¶ Bardesanes wird um 220 von persischen Christen gesprochen. Die Chronik von Seert berichtet, daß Schapur nach seiner Rückkehr aus dem Römerreich (252) die Gefangenen in Babylonien, Susiana und der Persis ansiedelte. „Aus diesem Grunde wurden die Christen zahlreich im Perserreich, und es wurden Klöster und Kirchen gebaut; der Antiochener Ardak wurde Bischof; in Rew-Ardašir, dem Sitz der Erzbischöfe, wurden zwei Kirchen gebaut; der Gottesdienst wurde in griechischer und syrischer Sprache gehalten." Das Christentum in diesem Teile Persiens bestand fast ausschließlich aus Emigranten und war in den Städten heimisch. Der Chronist bemerkt, daß die Christen zu großem Wohlstand gelangten: sie erwarben Ländereien, ohne dafür zu zahlen, und durch sie verbreitete sich das Christentum im Orient. — Merkwürdigerweise ist die spätere Metropole des Christentums, ¶ Seleucia-Ktesiphon, erst spät zum Bischofssitz geworden. Unter Schapur (241—272) waren nur wenige Christen dort, die einen Priester durch den Bischof Schalupha erhielten. Bald darauf kam es in Ktesiphon zu einer Christenverfolgung durch die unvorsichtige Predigt eines Bischofs, der zum Besuch dort war. In dieser Zeit wurde der „Aramäer Papa" zum Bischof von Ktesiphon geweiht, der bald darauf, allerdings unter schweren Kämpfen, durch Unterstützung der westlichen Bischöfe (von Susa und Edessa) die Patriarchalgewalt erlangte. Die Metropole Persis im engeren Sinne umfaßte die Bistümer Rew-Ardašir, Istakhr, Darabgird, Ardašik kurra, Meschkena dhe Kurdu.

2. Das innere Leben der persischen Kirche lernen wir aus den Homilien des ¶ Afrahat, des „persischen Weisen", kennen. Wir erfahren hier, daß infolge der Begründung der Hauptstadt Konstantinopel und der Residenz Konstantins die P. mißtrauisch ihren christlichen Untertanen gegenüberstanden, da diese auch tatsächlich mit ihrem Herzen auf seiten der Römer standen. Es beginnen nunmehr die schweren Christenverfolgungen, die bis zum Sturz der Sassanidenherrschaft durch die Araber (642 bzw. 651 dauerten. Unter der ersten Verfolgung unter Schapur I († 379) wurden die Kirchen zerstört, die Priester und später alle Christen grausam verfolgt. Die zahlreichen Martyrien (die Legende erzählt von 190 000) wirken durch ihre sachliche Schilderung erschütternd. Trotz dieser Drangsale herrschten im inneren Leben der Kirche Unordnung und Zwistigkeiten; das frühzeitig in Persien aufgekommene Mönchtum stand vielfach in scharfem Gegensatz zum Episkopat. Bischof Maruta v. Maipherkat erhielt 410, als unter Jezdegerd I ruhigere Zeiten für die Kirche gekommen waren, die Erlaubnis, in Seleucia eine Synode abzuhalten, die eine Anzahl Canones erließ und auch die Beschlüsse des Konzils von Nicäa annahm. Der Bischof Isaak von Seleucia wurde Katholikos aller persischen Bischöfe. Unter Bahram V (420—39) und Jezdegerd II (439—57) brachen neue Verfolgungen aus. — Nachdem schon 424 auf einer Synode in Ktesiphon die Unabhängigkeit der persischen Kirche von der „westlichen" ausgesprochen war, hatte das Konzil von Ephesus 431 (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1623) die Lostrennung der persischen Kirche von Byzanz zur Folge (¶ Orientalische Nationalkirchen, 2).

E. Sachau: Die Chronik von Arbela, 1915; — A. Mingana: Sources syriaques I, 1908 (die KG. des Mschihazetha); — A. Scher: Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Séert: Patrologia Orientalis IV, 1908, S. 215 ff; V, 1910, S. 217 ff); — G. Hoffmann: Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 1880; — O. Braun: Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (in: Bibliothek der Kirchenväter 22, 1915); — J. Labourt: Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide, Paris 1904; — K. Lübeck: Die altpersische Missionskirche, 1919; — V. V. Bolotov: Aus der Geschichte der syro-persischen Kirche (russisch) (Christianskoe Čtenie 1901, S. 69 ff); — E. Sachau: Vom Christentum der Persis (SBA 1916, S. 958 ff); — A. Allgeier: Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien (Der Katholik 98 II, 1918, S. 224 ff. 289 ff); — A. v. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1924⁴, S. 683 ff; — Fel. Haase: Altchristliche Kirchengeschichte, 1925, S. 10 ff. 33. 94 ff; — P. Peeters: Le Passionaire d'Adiabène (AnBoll. XLIII, 1925, S. 261 ff); — RE³ XV, S. 163 f; XXIV, S. 314. **Haase.**

Perser: V. Persien, missionsgeschichtlich.

1. Nachdem die Dominikaner von Sultanie aus im 14. Jhd. in Persien gewirkt und Karmeliter (1604), Franziskaner und Jesuiten (1682) im 17. Jhd. dort mit beträchtlichem Erfolge gearbeitet hatten, zerstörte blutige Verfolgung das gesamte Werk der kath. Mission. Das ließ alles Interesse an der Arbeit erlahmen, so daß 1748 der Papst zu größerem Eifer für die Provinz Nariwan mahnen mußte. 1840 übertrug die Propaganda den Lazaristen die Arbeit unter den Nestorianern des Westens, die sich unter französischem Protektorat zu halten wußte. Ihre Stationen, vor allem Urmia, Chosrawa, Teheran und Täbris, versorgten allerdings mehr die eigentlichen Katholiken und warben unter den schismatischen Nestorianern und Armeniern für Rom (¶ Unierte Kirchen), als daß sie Missionsarbeit trieben. Schule und Spitalarbeit sollten Pionierdienste tun. Die furchtbaren Jahre der Verfolgung im Weltkriege zerstörten wieder alles Erreichte. Nach den letzten Nachrichten scheint sich die Arbeit zeitweilig zu erholen. Von 40 zerstörten Stationen sind 12 wieder aufgebaut, 29 Schulen mit 400 Kindern wieder eröffnet, und in der Ebene von Urmia nehmen die Katholiken an Zahl zu.

Fr. Schwager: Die kath. Heidenmission der Gegenwart (Der Orient, 1908, Heft 3); — J. Schmidlin: Kath. Missionsgeschichte, 1924; — ZMW 1907, S. 25 ff; 1930, S. 47 ff. **Schluß.**

2. Persien bot der protestantischen Mission bisher zwei Missionsprobleme verschiedener Art: a) In der nordwestlichen Provinz Aserbeidschan und dem westlich angrenzenden Kurdistan wohnten die Reste der Nestorianerkirche (¶ Orientalische Nationalkirchen, 2), sogenannte Syrer, weil sie als einziges Volk noch heute das Syrische, eine Tochtersprache des Aramäischen, als Volkssprache sprechen. Unter ihnen hat neben der römisch-kath. Propaganda (¶ Unierte Kirchen) — die zur kath. Kirche übergetretenen Syrer werden Chaldäer genannt — und der anglikanischen Hochkirche — sie nennt die Nestorianer merkwürdigerweise Assyrer und ihre Mission die assyrische — hauptsächlich die amerikanische Kongregationalisten-Mission (American Board; 1834—70) und als ihre Nachfolgerin die amerikanische nördliche Presbyterianermission (seit 1870) gearbeitet. Daneben zahlreiche kleine Vereine wie der Hermannsburger. In diesen Bemügungen bedeutete es einen jähen Bruch, als sich 1898 die nestorianische Kirche in der kurzsichtigen Hoffnung auf politische Vorteile der russisch-orthodoxen Kirche in die Arme warf. Damit war ihr Untergang im Weltkrieg besiegelt. Sie wurde von den in Aserbeidschan hin und herwogenden türkischen und russischen Armeen und den Kurdenhorden bis auf kleine Reste aufgerieben. Auch Armenier hatten sich zu einigen Tausender in der Ebene von Täbris und Salmas und in Dschulfa, einer Vorstadt von Isfahan, angesiedelt und werden von der evg. Mission gepflegt. — b) Daneben war besonders seit 1870 das Augenmerk sowohl der Presbyterianermission in Nordpersien wie der englischen Kirchenmission (CMS.) in Südpersien auf die schiitischen Perser gerichtet, und diese Arbeit ist in den letzten Jahrzehnten immer stärker in den Vordergrund gerückt. Sie ist mit allen Schwierigkeiten der Mohammedanermission (¶ Islam: III) belastet. Die Geistlichkeit der Mudschtahids und Mollahs, die in diesem Lande nicht nur durch ihre theologische Bildung, sondern auch durch ihren großen Grundbesitz im politischen Leben eine ausschlaggebende Stellung hat, ist hier so reaktionär und christentumsfeindlich wie anderswo. Und in den breiten Massen des ungebildeten Volkes schlummert ein leicht zur Siedehitze aufzupeitschender Fanatismus. Daneben ist das persische Volk geradezu durchzogen von Sektenbildungen der verschiedensten Art, Reste des Zoroastrismus (¶ Perser: II), ¶ Sufismus, Alivergötterei bis zu den Aliilahi, ¶ Babismus, ¶ Behaismus usw. In Verbindung damit ist weithin ein Suchen nach religiöser Wahrheit entstanden, das nur wegen der schiitischen Taqija (des Rechts, seine religiösen Ueberzeugungen hinter einem äußerlich korrekten Islam zu verbergen) nicht an die Oeffentlichkeit tritt. Diese Lage bedingt es, daß vier Missionsmethoden im Vordergrund stehen: die auf allen Missionsstationen reichlich gebotene ärztliche Hilfe; weitgehender Gebrauch von der neuerdings in Persien eine Macht werdenden Presse; die geduldige Pflege des weiblichen Geschlechts in allen Lebensformen von der Geburt bis zum Tode; und die Schulen, soweit in zähem Ringen neben dem neugeschaffenen nationalen Schulsystem für christlichen Unterricht Raum bleibt.

R. Speer: Deputation to India and Persia, 1922; — W. W. Cash: Persia old and new, 1929; — J. Richter: Mission und Evangelisation im Orient, 1930². **J. Richter.**

Persönlichkeit. Das Wort ist zunächst die sachliche Bezeichnung einer bestimmten Stufe gestalteten Lebens. Bereits in der unbelebten Natur zeigt sich der Drang, eine gewisse Mannigfaltigkeit durch eine gewisse Einheit zu beherrschen (¶ Atom, 6 u. a.). Sobald wir „Leben" vor uns haben, wird diese gestaltende Einheit in einer Mannigfaltigkeit vollends deutlich und wesentlich. Die Vorstellung des Lebens ist überhaupt nur so vollziehbar, daß eine geschlossene Einheit sich als selbständig aus der Umwelt herauslöst, um diese ihre Selbständigkeit in ihr durch Aufnahme ihrer Einwirkungen und antwortende Gegenwirkung zu behaupten. Jedem Lebewesen schreiben wir daher eine eigentümliche Einheit zu, die durchaus mehr ist als das äußere Beieinander seiner Teile, auf die ein wie immer geartetes Erkenntnisvermögen letztlich bezogen wird und von der eine mehr oder minder große Selbstbeweglichkeit ausgeht, wobei irgendein Maß von Gefühl jene Bezogenheit und diese Bewegung begleitend anzeigt. Sobald wir eines dieser Merkmale streichen, lösen wir auch die Vorstellung eines eigenen Lebewesens auf. Dagegen kann jedes von ihnen an und für sich und in seinem Zusammenhang mit den andern verschieden stark und reich ausgebildet sein. Direkt „von innen her" zugänglich und anschaulich sind sie uns auf der Lebensstufe, auf der der Mensch steht. Hier ist die Einheitsfunktion uns zwar unerklärlich, aber doch als faktisch gegeben erlebbar im „Ich" und anschaulich in den Kräften der Erinnerung, des Selbstbewußtseins und der Phantasie, mit denen das Ich den gesamten Lebensraum in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beherrscht, sein Leben eben als „seines" darin behauptend. Das Erkenntnisvermögen wird nun ein bewußtes Wahrnehmen der Umwelt mit Hilfe einer reich ausgebildeten Menge von Organen. Die Selbstbeweglichkeit reift zum bewußten Wollen und Handeln. Das Gefühl gewinnt Klarheit und Stetigkeit. Das Leben erhält seine reife Gestalt auf der Stufe persönlichen Lebens. Der Begriff der P. wird so zur Bezeichnung der bestimmten Gegebenheit des Lebens im Menschen.

Er ist daher nicht einseitig systematisch zu bestimmen, sondern ist die kurze Formel für die ganze Reihe der eben berührten Merkmale in ihrer eigentümlichen Verbundenheit, wobei jedes einzelne von ihnen in sich unergründlich und geheimnisvoll bleibt. Zugleich ist klar, daß der Begriff eine Fülle der verschiedensten Ausprägungen umfaßt, da die einzelnen Merkmale je für sich oder in bestimmten gegenseitigen Zusammenhängen verschieden reich angelegt und verschieden stark ausgebildet sein können. Es wird so einerseits schwer sein, eine genaue Grenze zu finden, bei der das menschlich-persönliche Leben in die tierische Lebensgestalt zurücktritt oder auch dem Tier ein gewisses Maß von P. zuerkannt werden muß. Anderseits wird die P. selbst ein sehr verschiedenes Aussehen haben, je nachdem der Blick mit mächtiger Weite oder mit scharfer Eindringlichkeit der Erkenntnis die Umwelt betrachtet, der Wille kraftvoll neben geringe Wahrnehmungsfähigkeit oder schwach und zaghaft neben ein heftiges Gefühl tritt, die Phantasie den Menschen lebhaft fortreißt oder nur wenig beeinflußt, das Ich mit wachem Bewußtsein alles umklammert oder sich stärker von den Eindrücken oder Anforderungen der Stunde zerreißen läßt. Neben die „harmonische P." mit dem Gleichgewicht ihrer einzelnen Fähigkeiten tritt die besondere P. des Forschers, des Künstlers, des Helden. Nur in dieser vollen Individualität besteht das konkrete Sein der P.

Indem wir in der P. die Grundzüge des Lebens überhaupt in der für uns vollkommensten Gestalt (¶ Persönlichkeit Gottes) ausgeprägt sehen, legen wir ihr einen besonderen Wert bei. Zugleich ist uns aber deutlich, daß

die P. als die uns verliehene Lebensgestalt eine „Anlage" ist, die nicht einfach mechanisch bestehen bleibt, sondern ausgebildet werden muß oder verfällt. Neben den allgemeinen, sachlichen Begriff der P. tritt so ein engerer, wertender und zielsetzender. Denjenigen, der die ihm gegebenen Züge personalen Lebens besonders herausgearbeitet hat, nennen wir in besonderem Sinne „eine P.". Was wir von der Individualität der P. sagten, bleibt dabei bestehen, nur daß jetzt dem Willensleben auf jeden Fall eine besondere Rolle zufällt, da auch der Forscher und der Künstler zur Ausprägung seiner besonderen P. den festen Willen braucht. Da wir die Festigkeit und Ausgeprägtheit des Willens mit dem Wort ¶ „Charakter" bezeichnen, reden wir nun erläuternd (nicht pleonastisch) auch von einer „charaktervollen P."

Als solch zielsetzender Begriff gehört die P. auch in die ¶ Ethik. Die uns verliehene Lebensgestalt auszubilden ist zweifellos eine uns aufgetragene Pflicht. Aber gerade ihr Gegebenheitscharakter und ihr fester Zusammenhang mit den Grundzügen alles Lebens warnt uns davor, in der P. bereits das sittliche Ziel selbst zu sehen. Jede P.skultur, die in die Ausbildung und Vervollkommnung der eigenen P. das letzte Ziel des Menschen setzt, bindet den Menschen an sich selbst und ist widersittlich. Sie ist zugleich töricht und gottlos und vergißt den Herrn, dessen Gabe immer Berufung zum Dienste ist. Goethes bekannter Vers bezeichnet sehr weise die P. nicht als den höchsten Wert, sondern als das höchste Glück der Erdenkinder. Gottes Wille und Schöpfungsordnung setzt sich aber darin durch, daß gerade erst im Dienst und in der Hingabe, die sich selbst vergißt, die P. wirklich wächst und erstarkt, nur „auf dem Rücken" des Handelnden die personalen Werte erscheinen, während alle bewußte Pflege der eigenen P. zu ihrer Verbildung und Entstellung führt und „eitel" bleibt. So sind auch P. und Gemeinschaft nicht Gegensätze, sondern lebendig und unzerreißbar aufeinander bezogen. Erst im Miteinander in der Gemeinschaft entfaltet sich die P., so wie es Gemeinschaft nur unter P.en geben kann (¶ Individual- und Sozialethik).

Wie wenig der P.begriff an und für sich zur ethischen Normierung taugt, zeigt sich in der Tatsache, daß der Gedanke des bösen Charakters, der bösen P. kein Unbegriff, sondern durchaus vollziehbar ist. Der Begriff der P. bleibt in seinem Grundzug ein rein sachlicher, also sittlich zunächst neutraler. Die P. ist, ethisch betrachtet, Mittel, wenn auch wertvollstes. Aber auch in der Hingabe an böse Ziele können alle Merkmale persönlichen Lebens sich ausbilden und erstarken. Es ist kein Zufall, daß der Begriff der P. ein typisch moderner ist, während die Menschen der Bibel weder bei sich selbst noch bei ihren Großen auf ihre P. achten, uns aber gerade dadurch P.en von unübertrefflicher Kraft zeigen.

W. Stern: Person und Sache. System des krit. Personalismus, Bd. I Ableitung und Grundlehre, 1906; Bd. II Die menschliche Persönlichkeit, 1923; Bd. III Wertphilosophie, 1924; — A. Ruge: Begriff und Problem der P. (Kantstudien XVI, 1911); — Frz. Sawicki: Das Ideal der P., 1925; — L. Klages: Die Grundlagen der Charakterkunde, 1926; — Bericht über den 8. Kongreß für experimentelle Psychologie, 1925 (darin R. Sommer: Sammelreferat über P.typen; W. Peters: Vererbung und P.); — M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik, 1921²; — O. Spann: Kategorienlehre, 1924. **W. de Boor.**

Persönlichkeit Gottes. Für den christlichen Glauben, wie überhaupt für jede unreflektierte Frömmigkeit ist die P. G. selbstverständlich, und zwar so sehr, daß sie nicht erst besonders behauptet wird. Weder in der Bibel noch in den hl. Schriften anderer Religionen wird die P. G. hervorgehoben; sie ist eben bei jeder Aussage über Gott, bei jeder Betätigung der Frömmigkeit, Gebet, Andacht, Dank, Reue, die fraglose Voraussetzung. Das religiöse Verhältnis ist das persönliche Verhältnis zwischen dem menschlichen Ich und dem großen göttlichen Du, bei dem eine große Innigkeit vorhanden sein kann, ohne daß die Grenze, die nun einmal da, wo Gott Gott ist, besteht, überschritten wird. Mit der mystischen Frömmigkeit ist dagegen eine ausdrückliche oder stillschweigende Ablehnung der P. G. verbunden, weil das Höchste hier nicht das persönliche Verhältnis zu Gott, sondern das Aufgehen in der Gottheit, die Verschmelzung mit dem göttlichen Wesen ist (¶ Mystik: I. VII). Weiter wird da, wo der philosophische Begriff des ¶ Absoluten Einfluß gewinnt und die Reflexion über den Gottesbegriff einsetzt, die P. G. zweifelhaft. Wird nämlich, wie es notwendig zu sein scheint, der Begriff des Absoluten auf Gott angewandt, so scheint die Behauptung seiner P. unmöglich zu werden. Denn zur P. gehört die Abgrenzung gegen anderes. So wird der Mensch nur dadurch P., daß er sich in seinem geistigen Wesen bei sich selbst zusammen- und alles von sich ausschließt, was für die Entfaltung der P. hinderlich sein könnte. P. ist nicht allumfassend, ist nicht absolut und darum auf Gott nicht anwendbar. Die Philosophie wird daher die Neigung haben, von dem Begriff des Absoluten her die P. G. abzulehnen. Doch gibt es auch philosophische Behauptung der P. G., z. B. bei dem jüngeren ¶ Fichte, ¶ Lotze, ¶ Eucken, ¶ Simmel. Auch innerhalb der Theologie sind solche Ueberlegungen aufgetreten. Für ¶ Schleiermacher gehörte die P. nicht zu den unerläßlichen Merkmalen des Gottesbegriffs. In seinen Reden über die Religion spricht er lieber vom Universum als von Gott, und in der Glaubenslehre übt er eine starke Zurückhaltung. Für ¶ Biedermann ist von seinem Hegelschen Standpunkt aus die P. G. wohl ein berechtigter vorstellungsmäßiger, aber kein adäquater begrifflicher Ausdruck. Im großen und ganzen jedoch besteht innerhalb der Theologie in bezug auf die Behauptung der P. G. Einigkeit. Natürlich wird das Gewicht der Einwände von dem Begriff des Absoluten her nicht verkannt, und es wird zugegeben, daß in dem Begriff der P., der sich nie ganz von den menschlichem Wesen entlehnten Bestimmungen freimachen kann, etwas Unzulängliches ist (¶ Anthropomorphismus). Aber das gilt schließlich von jedem Begriff. Der Begriff des Absoluten ist noch viel weniger geeignet, das, was der Glaube mit Gott meint, auszudrücken, denn es haftet ihm etwas Starres, Passives, Unlebendiges an. Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß in dem Begriff der P. doch nicht nur die Entgegensetzung gegen anderes, sondern gerade auch die Aufnahme von anderem enthalten ist; P. bedeutet nicht Inhaltsleere. Je reicher eine P. ist, um so mehr hat sie auch zunächst Fremdes in sich aufgenommen. So ist es eine berechtigte Aufgabe, die P. G. als allumfassend zu denken, wenn auch ihre Lösung nie vollkommen gelingen kann, weil Gott immer größer ist als alle menschlichen Begriffe. Jedenfalls kann der Glaube Gott nie anders denn als unbedingtes Subjekt verstehen, und darin ist schon die P. G. eingeschlossen. Sie folgt auch aus dem religiösen Verhältnis, das seinem Wesen nach persönlich ist. — ¶ Gottesglaube: V.

Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube², § 8; — A. E. Biedermann: Christliche Dogmatik, (1869) 1884 bis 1885², II, S. 537 ff; — H. Stephan: Glaubenslehre, (1920) 1928², S. 126 ff. **Kalweit.**

Personifikation. Unter P. verstehen wir die Begabung eines leblosen Objektes oder einer Abstraktion mit einer ¶ Persönlichkeit wie wir sie selbst haben. Insofern ist der Begriff nicht primitiv, da der Primitive die leblose von der lebendigen Natur nicht unterscheidet (¶ Animatismus), keine Abstraktion übt und keinen Persönlichkeitsbegriff besitzt. Statt des Gegensatzes lebendig-unbelebt gilt ihm derjenige zwischen machtbegabten und machtlosen Objekten (¶ Macht, ¶ Präanimismus). Allerdings personifiziert auch er — wenn auch nicht im eigentlichen Sinne —, so oft er der Macht, welche ihm gegenübertritt, einen eigenen Willen, eine Absicht zuschreibt (¶ Animismus). — In manchen Gegenden der Welt wurde und wird im Frühling ein blühender Zweig herumgetragen, der das neu erwachende Leben verkörpert. Oft aber tritt an Stelle des Zweigs ein Bursche oder ein Mädchen, den Zweig in der Hand oder ganz und gar in Laub gewickelt, der als Repräsentant des Frühlings gilt. In der ¶ Griechischen Religion sehen wir, wie sich aus diesem Brauch schließlich eine Göttergestalt entwickelt: der Zweig wird zum zweigtragenden Knaben, dann zum Gotte (Apollo), der alljährlich das Leben wiederbringt. So ist die P., wenn wir nur unseren Persönlichkeitsbegriff aus dem Spiele lassen, ein mächtiger Hebel beim Entstehen des Gottesglaubens: der Mensch trägt in das Nicht-Ich, welches ihn mächtig umringt, ein Ich hinein (Deubner) nach Analogie des eigenen. Die Macht wird zum Willen unter dem Antrieb irgendeines Erlebnisses.

Die P. abstrakter Eigenschaften und Vorstellungen, welche wir in den primitiven und antiken Religionen finden, ist etwas anderes, als wir uns bei diesem Ausdruck denken. Ein Begriff, wie „Wahrheit", „Gerechtigkeit" gilt uns als Abstraktum und wir können ihn als eine Göttin personifizieren, wenn auch nur zu dichterischen oder dekorativen Zwecken. Dem Inder ist das Ṛta, dem Aegypter die Mât ein göttliches Wesen von Anfang an, wie dem Griechen der Sieg nicht ein Begriff, sondern eine lebendige Macht ist, der er dann leicht Willen und Gestalt verleiht. Die alten Aegypter kannten eine ganze Reihe solcher sogenannter P.en, wie „Einsicht", „Befehl" usw. In Griechenland und vor allem in der Römischen Religion gab es eine fast unübersehbare Menge sogenannter Eigenschafts- oder ¶ Funktionsgötter, wie Nike und Paian, Victoria, Honos und Virtus (¶ Sondergötter). Man würde sich aber sehr irren, wenn man diese Gestalten unseren P.en gleichsetzte. Sie besitzen in den meisten Fällen einen Kult, und sind sehr lebendig: halb Macht, halb Wille.

Das häufigste Mittel, eine Macht zu personifizieren, ist in der primitiv-antiken Welt nicht die Gestalt, sondern der Name (¶ Namenglaube). Der Name gibt dem Objekte eine eigene Existenz und dem Menschen die Möglichkeit, es anzurufen bzw. zu beschwören. Daher das Gewicht, das z. B. in der Römischen Religion auf den Namen der Götter gelegt wird; neben diesen „gewissen Göttern" gibt es zwar noch ungezählte andere, aber nur zu den mit Namen bekannten kann der Mensch in Beziehung treten.

ERE IX, S. 781 ff. — Ueber ägyptische P. vgl. A. H. Gardiner in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 37—38, 1915/16. — Ueber griechische und römische P. vgl. L. Deubner bei Roscher III 2, Sp. 2068 ff. **v. d. Leeuw.**

Perthes, 1. Clemens Theodor (1809—67), Jurist, * in Hamburg als Sohn von 2, 1833 Privatdozent, 1838 Professor in Bonn. Als Vorsitzender des Vereins für Innere Mission zu Bonn gründete er 1854 die erste „Herberge zur Heimat" (¶ Heimatfremdenfürsorge, 1; ¶ Innere Mission, 1a). Grundsätze und Ziele seiner Neugründung entwickelte er in dem Buch: Das Herbergswesen der Handwerksgesellen, (1855) 1883[2].

Vf. ferner die Biographie seines Vaters (s. 2). — Ueber ihn vgl. Otto Perthes: Werden und Wirken von Cl. Th. P., 1909 (mit Beitrag von Martin Kähler). **Israel.**

2. Friedrich Christoph (1772—1843), Buchhändler, * in Rudolstadt, seit 1796 selbständig tätig in Hamburg, seit 1822 in Gotha als Inhaber jenes angesehenen Verlages, der von ihm u. a. auch zum Mittelpunkt der ¶ Vermittlungstheologie gemacht wurde; diese hat sich hier in den „Theologischen Studien und Kritiken" (seit 1828) ihr Organ geschaffen. Hier wie dort faßte er seine Berufstätigkeit unter weitesten Gesichtspunkten und im Zusammenhang mit den umfassendsten Aufgaben des öffentlichen Lebens auf. Wie er von 1806—14 der charaktervolle Leiter der deutsch-nationalen, nicht preußischen Bewegung auf hanseatischem Boden gewesen ist, so hat P. sich auch als Buchhändler die nationale Aufgabe gesetzt, das Bewußtsein der Einheit im geistigen Besitz zu erhalten und zu fördern. Und ebenso sollte er später durch Betonung unbefangener Geschichtsforschung, freier und frommer theologischer Wissenschaft ein Amt der Vermittlung zwischen den schroff einander gegenüberstehenden politischen und kirchlichen Parteien übernehmen. — Religiös war er ursprünglich idealistisch. Dann vor allem unter dem Einfluß von Matthias ¶ Claudius, dessen Tochter seine erste Gattin wurde, mehr positiv christlich bestimmt, sah er das Wesen des Christentums in dem Glauben an die Erlösung durch Christus (¶ Erweckungsbewegung, 2 h). Er ist durchaus als selbständige religiöse Natur zu werten, die nicht in die werdenden Parteibildungen hineingeht. Dem schroffen Dogmatismus und aller pietistischen Engherzigkeit stand er ablehnend gegenüber, beteiligte sich eigentlich auch nicht am kirchlichen Leben, sondern liebte den freien Gedankenaustausch mit starken religiösen Persönlichkeiten, auch aus den kath. Kreisen in Münster (Fürstin ¶ Gallitzin u. a.).

ADB XXV, S. 394 ff; — F. P.s Leben nach dessen schriftlichen und mündlichen Mitteilungen aufgezeichnet von seinem Sohn Clemens Theodor Perthes, 3 Bde., (1848—55) 1872[6]; — Wilhelm Baur: Stein und P., der Reichsfreiherr und der Bürger in der Zeit der Befreiungskriege, 1862; — Derſ.: Fr. Chr. P., ein deutsches Bürgerleben in der Zeit der Befreiungskriege, 1872; — Rud. Bendixen: Bilder aus der letzten religiösen Erweckung in Deutschland, 1897; — R. Kayſer: Fr. P. und das religiöse Leben seiner Zeit (Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte Bd. XXV, 1924). **W. Wendland.**

Peru. — 1. Das von dem Clan der Inca geschaffene peruanische Reich (¶ Amerika: I, 5) umfaßte verschiedensprachige Völker; ihre Religion wird aber von den alten spanischen Berichterstattern mehr oder weniger als eine Einheit aufgefaßt. Die höchste Gottheit ist der allgegenwärtige und alles erhaltende Schöpfergott Viracocha, an den man in echter Frömmigkeit Gebete und Opfer richtete. Doch sind die übernatürlichen Helfer des gewöhnlichen Lebens die Huacas. Jeder Clan hat einen solchen als Stammvater, der ein Fels, See, Fluß, Baum, Tier usw. sein konnte. Es gab auch Huacas der Familien und Provinzen. Daß viele Huacas Gräber oder Mumien von Verstorbenen waren, hat den Gedanken an animistische Gottheiten hervorgerufen. Andererseits waren aber auch heilige Plätze, Höhlen u. dgl. m. Huacas, und das Wort hatte den allgemeinen Sinn von

heilig, übernatürlich, so daß man zum Teil mehr an unpersönliche Kräfte nach Art von ¶ Wakonda, ¶ Manitu usw. denken darf. Huaca heißt auch: er ruft, schreit, weint, singt, bellt, usw., was als magische Kraftäußerung aufgefaßt werden kann. Der spezielle Schutzgott der Incadynastie von Cuzco war die Sonne, deren „lebendiger Vertreter und höchster Ausleger" der Inca war. Neben Viracocha und dem Sonnengott wurden der Gott des Regens und des Donners, die Allmutter Erde Pachamama und der Mond verehrt, der bei den Küstenstämmen als Erreger der Stürme größere Bedeutung hatte als die Sonne.

Die Opfer an diese Götter und an die Huacas lassen zum Teil erkennen, daß sie eine Art Kraftquellen darstellten, die die übernatürlichen Wesen und Dinge kräftigen und zur Tätigkeit anregen sollten. Dazu gehörten z. B. Coca, Tabak, Wurzeln, medizinische Kräuter, Vogelfedern, Meerschnecken, Wollzeug, Metalle u. dgl. m. So sollten die Schnecken, die „Töchter des Meeres", das Vermögen der Quellen, Wasser hervorzubringen, vermehren. Das Opfer von Lamas an die Sonne wurde entsprechend von einem Gebet begleitet, in dem besonders die Worte vorkamen: „O Schöpfer, Sonne, Donner und Blitz, mögest du immer jung bleiben, mögest du nie alt werden". Auch Opfer von erwachsenen Menschen und von kleinen Kindern wurden der Sonne dargebracht (vgl. ¶ Mexikanische Religion, 4), besonders bei der Thronbesteigung des Inca, oder wenn er erkrankte oder ins Feld zog.

J. Jijon y Caamaño: La religion del imperio de los Incas I Quito 1919; — Rafael Karsten: Die altperuanische Religion (AR XXV, 1927, S. 36—61); — W. Krickeberg: Amerika (in: Georg Buschan, Illustrierte Völkerkunde I, 1922); — Joh. Jak. von Tschudi: Kulturhistorische Beiträge zur Kenntnis des alten P. (Denkschrift der K. Akademie der Wissenschaften Wien XXXIX, 1891). **K. Th. Preuß.**

2. Die christliche Mission drang in P. im Zusammenhang mit dem Vordringen der spanischen Eroberung (seit 1531) ein (¶ Amerika: II, 1. 2). Das 1543 geschaffene Vizekönigreich P. mit der Hauptstadt Lima, die seit 1548 auch Sitz des kath. Erzbischofs war und 1557 eine Universität erhielt, umfaßte bis in das 18. Jhd. das ganze spanische Südamerika. Nach dem Abfall von ¶ Columbia, ¶ Ecuador, ¶ Chile, ¶ Venezuela löste sich 1825 auch Oberperu (= ¶ Bolivia) als unabhängiger Staat los, und 1829 wurde auch das übrige P. als selbständig anerkannt. Als Staatsreligion gilt bis heute das kath. Christentum. Die etwa die Hälfte der Gesamtbevölkerung bildenden Indianer sind freilich größtenteils nur äußerlich christianisiert; die Missionsarbeit unter ihnen wird katholischerseits in der Gegenwart vor allem durch die Franziskaner, Dominikaner und Augustiner betrieben, denen auch die neben der ordentlichen Hierarchie (Kirchenprovinz Lima mit acht Suffraganbistümern) bestehenden Apostolischen Präfekturen anvertraut sind. Mit Rücksicht auf die im Lande lebenden nichtkatholischen Engländer, Nordamerikaner und Deutschen (deutsche evg. Gemeinde in Callao-Lima) wurde 1897 und 1903 für Nichtkatholiken die fakultative Zivilehe eingeführt. Englische und nordamerikanische evg. Missionsgesellschaften stehen auch in der Arbeit an den Indianern.

E. W. Middendorf: P., 3 Bde., 1893—95; — F. García-Calderon: Le P. contemporain, Brüssel 1907; — Geraldine Guineß: P., its Story, People and Religion, 1909 (deutsch von L. Oehler: Das Wunderland P., 1911); — RE³ XV, S. 164 f; XXIV, S. 314; — KHL II, Sp. 1412 f; — CathEnc XI, S. 732 ff. **Aufhauser.**

Pesch, 1. Christian (1853—1925), kath. Theologe, * in Mülheim (Rheinland), 1882 Priester, seit 1869 Jesuit, Professor der Dogmatik zu Ditton Hall 1884—95, zu Valkenburg 1895—1925; wohl der bedeutendste Dogmatiker der neueren Jesuitenschule (¶ Neuscholastik, 2 b).

Vf. u. a.: Praelectiones dogmaticae, 9 Bde., 1894—99, 1925 5.-6.; Compendium theologiae dogmaticae, 4 Bde., (1913), 1924 2; Theologische Zeitfragen, 6 Folgen, 1900—16; Zur neueren Literatur über Nestorius, 1914; Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers, 1916; Gott der Eine und Dreieine (ed. Dieckmann), 1926.

2. Heinrich (1854—1926), kath. Nationalökonom, * zu Köln, studierte Rechts- und Staatswissenschaften in Bonn und Berlin, wurde 1876 Jesuit, Priester 1888, bekannter Mitarbeiter der „Stimmen aus Maria Laach". Lebte zuletzt in Valkenburg.

Vf. u. a.: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., 1905 ff, I 1924 3.-4, II 1925 4.-5, III 1926 2—4, IV und V 1923; Die soziale Befähigung der Kirche, (1891) 1912 3; Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung, 2 Bde., (1893—99) 1900 2.

3. Tilmann (1836—1899), neuscholastischer Philosoph (Bruder von 2), * zu Köln, 1852 Jesuit, 1866 Priester, 1867 bis 1869 Professor der Philosophie in Maria Laach, 1876—84 in Blyenbeck. P. bringt die scholastische Philosophie an die modernen philosophischen Probleme heran, wenn auch zunächst polemisch.

Vf. u. a.: Im Rahmen des Sammelwerkes „Philosophia Lacensis" 1. Institutiones philosophiae naturalis secundum principia s. Thomae Aquinatis, 2 Bde., (1880) 1897 2; 2. Institutiones logicales, 3 Bde. (1888—90) 1919 2; 3. Institutiones psychologiae, 3 Bde., 1896—98; Die moderne Wissenschaft, 1876; Das religiöse Leben, (1878) 1920 20; Das Weltphänomen, 1881; Die großen Welträtsel, (1883/84) 1907 2; Briefe aus Hamburg von Gottlieb, (1883 f) 1905 6; Der Krach von Wittenberg, (1890) 1894 2; Christliche Lebensphilosophie, (1895) 1923 22. — Vgl. CathEnc XI, S. 739 f; — StML 57, 1899, S. 461 ff. **Fendt.**

Pestalozzi, Johann Heinrich (1746—1827), Pädagoge, * in Zürich. P. wandte sich zunächst (1767) der Landwirtschaft zu und kaufte sich in der Nähe von Brugg (unweit der Habsburg) ein unbebautes Grundstück („Neuhof"), auf dem er im großen Stil Krappkultur betrieb. Aber er kam bald in finanzielle Schwierigkeiten. Darum verwandelte er 1774 sein Gut in eine Anstalt zur Auferziehung von Armenkindern, damit zugleich die Lieblingsidee seiner Jugend wieder aufgreifend: Helfer der Armen zu werden. Die Anstalt sollte sich durch die Arbeit der Kinder (Feldbau, Fabrikation) selbst erhalten. Der Versuch mißlang, 1780 mußte P. die Anstalt schließen. Achtzehn Jahre hat er nun einsam auf dem „Neuhof" gesessen. In dieser Zeit wurde er zum Schriftsteller: 1780 erschien seine „Abendstunde eines Einsiedlers", 1781 „Lienhard und Gertrud", 1782 „Christoph und Else", 1783 „Ueber Gesetzgebung und Kindermord", 1793 „Ja oder Nein", 1797 „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts", das von ¶ Herder eine „Geburt des deutschen philosophischen Genius" genannt wird. — 1798 griff die französische Revolution auf die Schweiz über: es wurde die unteilbare helvetische Republik ausgerufen. Das Interesse für Volkserziehung erwachte. Der neue Minister für Kunst und Wissenschaften, Stapfer, zog P. zur Mitarbeit heran (Bearbeitung von Flugschriften fürs Volk und Herausgabe des „Helvetischen Volksblattes"). Im Dezember 1798 sammelte P. im Kloster zu Stanz etwa 400 Kinder, deren Eltern durch den Bürgerkrieg umgekommen oder völlig verarmt waren. P. war den

Kindern Vater und Lehrer. Seine hingebende Liebe zerstörte fast seine Gesundheit. Bereits im Juni 1799 wurden aber die Räume für ein Militärhospital gebraucht, daher wurde das Waisenhaus aufgelöst. Die Monate in Stanz brachten P.s tiefstes Wesen zum Ausdruck. Damals ging ihm auch die Grundidee seines ganzen ferneren Lebens auf: die Idee seiner Elementarbildung. In einer Winkelschule zu Burgdorf arbeitete er seine Methode aus. Krüsi, Tobler und Buß verbanden sich mit ihm, und im Jahre 1800 stellte ihm die Regierung das Burgdorfer Schloß zur Errichtung einer Anstalt zur Verfügung. Seine neuen pädagogischen Grundsätze legte er 1801 nieder in seiner Schrift „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt". 1804 mußte die Anstalts P.s nach Münchenbuchsee verlegt werden, 1805 errichtete P. eine neue große Anstalt in Iferten. Aus ganz Europa kamen Zöglinge und Besucher. Nachdem ¶ Fichte 1808 in seinen „Reden an die deutsche Nation" die Methode P.s einen Weg zur Erneuerung Preußens genannt hatte (Kraftbildung von innen heraus), wurden 1809 von der preußischen Regierung eine Anzahl angehender Lehrer („Eleven") nach Iferten entsandt, die dann P.s Geist in die preußischen Volksschulen trugen (Kawerau, Henning, Dreist u. a.; ¶ Schulgeschichte, ¶ Volksschule). Nach heftigen inneren Kämpfen (veranlaßt durch die Rivalität der beiden bedeutendsten Lehrer Niederer und Schmid) mußte die Anstalt 1825 geschlossen werden. P. zog sich zu seinem Enkel nach dem „Neuhof" zurück, wo er bis zu seinem Tode lebte.

Die Pädagogik P.s wurde von folgenden Grundgedanken bestimmt: a) Alle Kinder, auch die des Bettlers, haben Anspruch auf Menschenbildung (Forderung der allgemeinen Volksschule aus sozialen Motiven!). — b) Erziehung und Unterricht sollen in erster Linie die im Menschen schlummernden Kräfte wecken und stärken, also formal bilden (daher das Interesse Preußens an der Methode P.s). — c) Es gibt eine allgemeingültige Methode, die aus der allgemeinen Menschennatur abgeleitet wird (das Allgemein-Menschliche, nicht das Zufällig-Individuelle bestimmt die Art des Unterrichts!). — d) Die Anschauung ist das Fundament aller Erkenntnis und daher auch alles Unterrichts (unter Anschauung versteht P. aber nicht nur die sinnliche Wahrnehmung, sondern vor allem die angeborene Kraft der Seele im Sinne von ¶ Kants „reiner" Anschauung). — e) Die Menschenbildung muß so frühzeitig wie nur irgend möglich beginnen (daher P.s Elementarmethode!). — f) Das Elternhaus ist die wichtigste Erziehungsstätte („Als das heilige Fundament einer jeden guten christlichen Schule muß das christliche Hausleben und sein eigentliches Heiligtum, die Vater, Mutter und Kinder im Glauben und in der Liebe vereinigende Wohnstube, angesehen und anerkannt werden"). — g) Der Umfang des Unterrichts wird abgeleitet aus den drei Elementarpunkten: Zahl, Form und Sprache. Als wichtigste Lehrfächer sind daher anzusehen: α. Zahlenkunde (Rechnen), β. Raumkunde, Zeichnen und Schreiben, γ. Sprachkunde und Gesang (Realien treten zurück!).

Philosophisch gehört P. neben ¶ Hamann, ¶ Herder und Fr. H. ¶ Jacobi. Er sieht den Menschen stets als Einheit. An Stelle des Reflektierens tritt bei ihm die Intuition. Das Gefühl ist ihm das Wesentlichste. Alles gewinnt nur Wert und Bedeutung durch das Gefühl. Im Gefühl entfaltet sich die menschliche Natur in ihrer vollen und echten Wesenheit („Mein Werk ist das Werk meines Herzens"). Also eine Philosophie des Gefühls! Nur so konnte P. das werden, was ihn über alle Zeitgenossen erhob: ein Genie der Menschenliebe („Ich bin durch mein Herz, was ich bin"). — P. war eine tief religiöse Natur. Aber die Bindung an ein bestimmtes kirchliches Bekenntnis tritt bei ihm zurück. Ihm ist in der Idee Religion und Sittlichkeit eins. „Gott ist ihm der letzte Ausdruck des reinen sittlichen Wesens des Menschen, und dieses wiederum der letzte Kern des Menschenwesens überhaupt" (Natorp). P.s Religion ist wie die Herders und Kants eine Religion „innerhalb der Grenzen der Humanität"; sie ist eine Religion des reinen Moralismus. P. kennt nur eine Quelle des Glaubens an Gott, nämlich: das eigene sittliche Bewußtsein des Menschen. Nur weil bzw. nur sofern er das, was dies Bewußtsein ihm bezeugt, in Jesu Leben und Lehre wiederzufinden vermag, bekennt er sich zu ihm. Das Wichtigste ist ihm die menschenliebende Tat. „Es ist umsonst, daß du dem Armen sagest: es ist ein Gott — und dem Waislein: du hast einen Vater im Himmel. Mit Bildern lehrt kein Mensch den andern Gott kennen. Aber wenn du dem Armen hilfst, daß er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott; und wenn du das Waislein erziehst, das ist, wie wenn es einen Vater hätte, so lehrst du es den Vater im Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß du es erziehen mußtest" („Lienhard und Gertrud"). P.s Streben ging dahin, „die Kunstmittel der Erhebung und Vollendung des Menschen aus dem Innersten seines Wesens selbst zu schöpfen und ihnen in ihm selbst ein sicheres Fundament zu verschaffen" („Ansichten und Erfahrungen"). Dieses Fundament ist ihm die Gottesidee. Im Gefühl ihrer eigenen Unzulänglichkeit können die Eltern ihre Kinder nicht lieben, ohne sie zu dem Bilde der höchsten Liebe und der höchsten Kraft emporheben zu wollen, die in der Menschennatur liegt. „Das Gute, das in ihnen liegt, hebt sie in sich selbst über die Schranken alles menschlichen Guten empor: sie finden nur in Gott Befriedigung für alles Gute und für alle Kraft, die sie für ihr Kind suchen: sie glauben an Gott" (ebenda). Trotz seiner täglichen Morgen- und Abendandachten hält P. in der religiösen Unterweisung nichts vom „Erklären". Weder ihm noch einem seiner Mitarbeiter ist es gelungen, eine Methodik des ¶ Religionsunterrichts zu schaffen.

P.s sämtliche Werke, hrsg. von L. W. Seyffarth, 12 Bde., 1899—1902; — Joh. Heinr. P.s Sämtliche Werke hrsg. von Artur Buchenau, Eduard Spranger und Hans Stettbacher (20—24 Bde. geplant), Bd. 1 und 2: 1927, Bd. 3: 1928, Bd. 8: 1929; — Paul Natorp: Joh. Heinr. P., 3 Bde., I. P.s Leben und Wirken, II. Auswahl aus P.s Schriften 1. und 2. Hälfte (Greßlers Klassiker der Pädagogik), 1910²; — Aug. Israel: P.-Bibliographie (in: Monum. Germ. Paedag.) 3 Bde., 1903/04. — Darstellungen: F. Delekat: Joh. Heinr. P. der Mensch, der Philosoph und der Erzieher, 1928²; — A. Heubaum: Joh. Heinr. P., 1910; — Wilh. Schäfer: Lebenstag eines Menschenfreundes (Ein Pestalozziroman), 1915; — Th. Wiget: Grundlinien der Erziehungslehre P.s, 1914; — Paul Wernle: P. und die Religion, 1927; — Wilh. Otto Nicolay: P.s Stellung zu Religion und Religionsunterricht, 1920. **Prüfer.**

Petavius (Pétau), Dionysius (1583—1654), Jesuit, * in Orleans, Professor der Rhetorik in Reims (1609), La Flèche (1612) und Paris (1618), ebenda seit 1621 Professor der Dogmatik. Seine hervorragendsten Arbeiten gehören den Gebieten der ¶ Patristik, der ¶ Chronologie (: I) und der historischen Dogmatik (¶ Dogmengeschichte), zu deren Vätern er gerechnet werden kann, an.

Werke: Ausgaben des Epiphanius, 1622, und des Julian, 1630; Opus de doctrina temporum, 1627 (gegen ¶ Scaliger); Rationarium temporum, 1633 f; De theologicis dogmatibus, 5 Bde., 1644—50 (unvollendet); außerdem zahlreiche polemische Schriften gegen Calviniſten und Janſeniſten. Für die Lebensgeſchichte wichtig: Epistolarum libri III, 1652. — Ueber P. vgl. Fr. Dubin in: Nicéron, Mémoires XXXVII, 1737; — RE³ XV, S. 166 ff; — KL³ IX Sp. 1841 ff; — HN³ III, Sp. 965 ff; — Baker-Sommervogel VI, Sp. 588 ff; — Franz Stanonik: D. P., 1876; — Jules Martin: D. Pétau, 1910. **Bauermann.**

Peter von Cheltſchitz (Chelcicky; † etwa 1460), d. h. aus Chelcitz bei Wodnan, Urahn der böhmiſchen ¶ Brüderunität (: I). P. war Laie ohne gelehrte Bildung (hielt aber vielleicht Laienpredigten), ſtrenger Biblizиſt, Gegner jedes Krieges, auch des zur Verteidigung des „göttlichen Geſetzes". In der Frage der Spät- und der Kindertaufe zeigt er Schwanken, wiewohl erſtere ihm als ſicherer erſcheint; bei der Konſekration im Abendmahl nimmt er einen objektiveren Vorgang an als die „Brüder". Ebenſo empfiehlt er nicht die Trennung vom kirchlichen Prieſtertum und behauptet nicht das allgemeine Prieſtertum der Gläubigen. ¶ Tolſtoi ſah P. als Vorläufer an. Unter den heutigen Brüderkirchen gibt es auch eine „Baptiſtiſche Tſchechiſch-brüderiſche Unität des Chelcicky" (¶ Tſchechoſlowakei).

Vf. u. a.: „Vom Bildnis des apokalyptiſchen Tieres", „Von weltlicher Macht", am bedeutendſten „Netz des Glaubens", überſetzt von Karl Vogl, 1923. — Vgl. Joſ. Th. Müller: Geſchichte der Böhmiſchen Brüder I, 1922; — Karl Vogl: P. Cheltſchitz, 1928. **Loeſche.**

Peter-Paulsfeſt. Zur Erinnerung an den Märtyrertod, den die Apoſtel ¶ Petrus und ¶ Paulus in Rom unter Nero aller Wahrſcheinlichkeit nach — ob am gleichen Monatstage, iſt fraglich — erlitten haben, feiert man den 29. Juni, in Rom zuerſt 354 erwähnt. Das morgenländiſche P. fiel auf den 28. Dez.; erſt im Anfang des 6. Jhd.s folgte man im Orient der römiſchen Sitte.

RE³ XV, S. 212 f; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906³, S. 203 ff; — H. Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom, 1927². **Glaue.**

Petermann, Julius Heinrich (1801—76), Orientaliſt, * in Glauchau, ſeit 1837 ao. Prof. der orientaliſchen Sprachen in Berlin; P. machte 1852 bis 1855 Reiſen in Vorderaſien und Perſien und war 1867—68 norddeutſcher Konſul in Jeruſalem. Er hat ſich beſonders um die armeniſche Sprache und Literatur wie um die genauere Kenntnis der Zuſtände, Gebräuche und Anſchauungen bei den Samaritanern ſeiner Zeit verdient gemacht.

Vf. u. a.: Porta linguarum orientalium, 5 Bde., (1840) 1864³, eine kurze Grammatik der wichtigſten orientaliſchen Sprachen, fortgeſetzt von H. L. ¶ Strack u. a.; Reiſen im Orient, 2 Bde., 1860/61; Ausgabe des Pentateuchus samaritanus, 1872 ff, ſeit 1882 von ¶ Vollers fortgeſetzt. **Glaue.**

Peters, Norbert, kath. Theologe, * 5. Auguſt 1863 zu Allendorf, 1887 Prieſter, ſeit 1892 Profeſſor für AT an der biſchöflichen Akademie zu Paderborn, ſeit 1921 auch Domkapitular.

Vf. u. a.: Die Prophetie Obadjas, 1892; Beiträge zur Text- und Literaturkritik ſowie zur Erklärung des Buches Samuel, 1899; Liber Jesu filii Sirach hebraice, 1905; Bibel und Naturwiſſenſchaft, 1906; Papſt Pius X und das Bibelſtudium, 1906; Kath. Kirche und Bibelleſen, 1908; Die jüdiſche Gemeinde von Elephantine-Syene, 1910; Die Religion des AT.s, (1913) 1924⁵; Das Buch Jeſus Sirach, 1913; Die Weisheitsbücher des AT.s, 1914; Das Buch vom Dulder Job, 1917; Der Text des AT.s, 1921²; Die Leidensfrage im AT, 1923; Das Troſtbuch Iſraels, 1924; Weisheitslehren im AT, 1926; Die Frau im AT, 1926; Das Buch Job überſetzt und erklärt, 1928; Unſere Bibel, 1929; Das Buch der Pſalmen, 1930. — P. iſt Mitherausgeber von ThGl. — Ueber P. vgl. Die Religionswiſſenſchaft der Gegenwart in Selbſtdarſtellungen III, 1927, S. 91 ff. **Rühle.**

Peterſen, 1. Fredrik (1839—1903), lutheriſcher Theologe, * in Stavanger (Norwegen), ſeit 1873 im Kirchendienſt, 1875—1902 Profeſſor der ſyſtematiſchen Theologie an der Univerſität ¶ Oslo (: 1). P. hat kein zuſammenhängendes Syſtem veröffentlicht. Seine Einſtellung war hauptſächlich apologetiſch gerichtet (gegen Materialismus und relativierenden Evolutionismus). Er hat mit Wahrung ſeines konſervativen Standpunktes der älteren konfeſſionellen Theologie Norwegens einen freieren und mehr natur-offenen Geiſt beibringen wollen. Von S. ¶ Kierkegaard beeinflußt, hat er doch deſſen zugeſpitzte Paradoxtheorie abgelehnt.

Vf. u. a.: Kierkegaards Christendomsforkyndelse, 1877; Skabelsen, opholdelsen og styrelsen, 2 Bde., 1883/85; 1. Bd. umgearbeitet: Forskningen og den christne tro, 1886; Fritaenkerne og christendomens moralske vaerd, 1891. — Ueber P. vgl. Norsk Teologisk Tidsskrift XII, 1911, S. 267 ff. **Ihlen.**

2. Johann Wilhelm (1649—1727, * in Lübeck) und ſeine — geiſtig reifere — Gattin Johanna Eleonora, geb. v. Merlau (1644 bis 1724), die eſchatologiſchen Außenſeiter der älteren pietiſtiſchen Generation (¶ Pietismus). Als Superintendent in Lüneburg abgeſetzt, lebte P. als Privatgelehrter, vom preußiſchen Hofe finanziell unterſtützt, in Niederdodeleben bei Magdeburg, ſpäter in Thymer bei Zerbſt. Sein großer Bekanntenkreis umfaßte u. a. ¶ Spener, ¶ Schade, G. ¶ Arnold, W. ¶ Penn und ¶ Leibniz (der P.s religiöſes Epos „Uranias" veranlaßte). Beide Gatten waren führend in der „Philadelphiſchen Sozietät", der Fiktion einer internationalen, independentiſtiſchen Kirche des Glaubens. P.s Entwicklung verlief in den vier Etappen des Chiliasmus, des Enthuſiasmus (¶ Aſſeburg), der Wiederbringung und des myſtiſchen Radikalismus (Inneres Licht, Sophia). Kirchengeſchichtlich iſt P.s Eſchatologie intereſſant als (geſcheiterter) Verſuch, die Impulſe der Myſtik, ſpeziell der Böhmiſten (Jak. ¶ Böhme), mit denen des Föderalismus (¶ Bund: III) zu vermählen.

„Lebensbeſchreibung" beider Gatten, (1717) 1719² (Auszüge daraus bei Guſtav Freytag: Bilder aus der deutſchen Vergangenheit, IV. Bd.). — Vgl. A. Ritſchl: Geſchichte des Pietismus II, 1884, S. 225 ff; — RE³ XV, S. 169 ff (fehlerhaft!); — W. Nordmann: Die theologiſche Gedankenwelt in der Eſchatologie des pietiſtiſchen Ehepaares P., Diss. Berlin 1929; — Derſ.. Die Eſchatologie des Ehepaares P., ihre Entwicklung und Auflöſung (ZKG der Provinz Sachſen, 1930 f). **Nordmann.**

Peterſon, Erik, evg. Theologe, * 7. Juli 1890 in Hamburg, 1915—19 Inſpektor am Theologiſchen Stift in Göttingen, 1920 Privatdozent ebenda, 1924 ord. Prof. für NT und Kirchengeſchichte in Bonn. In ſeiner Schrift über das Weſen der Theologie (ſ. Lit.) polemiſiert P. ſowohl gegen die vom Idealismus beſtimmte „Theologie ohne Dogma" als auch gegen die ¶ Dialektiſche Theologie Karl ¶ Barths u. a. und faßt Theologie als „die in Formen konkreter Argumentation ſich vollziehende Fortſetzung deſſen, daß ſich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat". Wie dieſe Schrift, ſo zeigt auch der Vortrag über die Kirche (ſ. Lit.) eine gewiſſe romantiſch-archaiſierende, patriſtiſche Einſtellung, die aber nicht ohne weiteres als „katholiſierend" abgetan werden darf. Auseinanderſetzungen über ſeinen theologiſchen Standpunkt veranlaßten P. 1929 zum freiwilligen Austritt aus der Bonner evg. theol. Fakultät.

Bf. u. a. Was ist Theologie, (1925) 1926²; Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung, 1926; Die Kirche. Vortrag, 1929. **Rühle.**

Peterspfennig (denarius S. Petri) war ursprünglich eine freie, regelmäßige Abgabe an den Papst, entrichtet als solche zuerst in England seit dem 8. Jhd., als Haussteuer seit dem 10. Jhd. (Römergeld, Römerzins), seit dem 11. Jhd. auch in Dänemark und Polen, seit dem 12. Jhd. in Schweden, Norwegen, Island und Grönland, ferner in Ungarn, Istrien, Dalmatien und einem Teil Rußlands; im Gebiete des Deutschordens (Preußen) war die Steuer niemals allgemein und regelmäßig; in Frankreich und Spanien verstand man sich nicht zu ihrer Leistung. Seit dem 16. Jhd. wurde die Entrichtung des P.s eingestellt (in England seit 1533). Der Versuch mancher Päpste (Gregors VII u. a.), ihn als Folge des Lehensverhältnisses jener Länder zum Hl. Stuhl zu erklären (¶ Konstantinische Schenkung), wurde meist zurückgewiesen; für England liegt der Ursprung in einer Spende an den Papst für die schola Saxonum und die Erhaltung der römischen Kirche, der das Land seine Christianisierung verdankte. — Den Namen P. tragen auch freiwillige, durch die Bischöfe gesammelte Liebesgaben der Katholiken aller Länder an den Papst, gespendet seit den Bedrängnissen des Hl. Stuhls um die Mitte des 19. Jhd.s (zuerst 1860 in Wien und Irland) und namentlich seit dem Verlust des Kirchenstaates 1870. In dieser Form besteht der P. heute noch, auch nach Abgrenzung des souveränen Gebietes der Città del Vaticano (1929); doch wird seine allgemeine Fixierung angestrebt. — ¶ Finanzwesen: I, 3 b.

RE³ XV, S. 175 ff; — P. Fabre: Recherches sur le denier de St. Pierre en Angleterre au moyen-âge (Mélanges Rossi), Rom 1892; — Derſ.: Beiträge zur Geschichte des P.s vom 11. bis zum 15. Jhd. (Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 4, 1896, S. 457 ff); — O. Jensen: Der englische P. und die Lehenssteuer aus England und Irland, 1903; — P. Scheffer-Boichorst: Gesammelte Schriften I, 1903, S. 107 ff; — C. Daux: Le denier de St. Pierre, Paris 1907, italienisch von De Angelis, Rom 1909. **Koeniger.**

Petra, am Ostrande der Araba, etwa 100 km südlich der Südspitze des ¶ Toten Meeres, 883 m hoch gelegene Ruinenstätte, Hauptstadt des im 4. Jhd. v. Chr. gegründeten ¶ Nabatäer-Reiches und — nach dessen Eroberung durch die Römer 106 n. Chr. — der römischen Provinz Arabia bzw. Palästina Tertia, seit dem 6. Jhd. n. Chr. verödet. Die Stadt hat sicher schon in vornabatäischer Zeit bestanden und ist vielleicht mit dem Jes 42 $_{11}$ genannten Orte Sela' = „Felsen" identisch; P. ist dann die griechische Uebersetzung dieses älteren semitischen Namens. Die aus nabatäischer und römischer Zeit stammenden Grabtempel-Fassaden P.s gehören zu den schönsten und am besten erhaltenen Denkmälern hellenistisch-römischer Kunst. Religionsgeschichtlich wichtiger sind die hier in großer Fülle erhaltenen Kultobjekte: Idole, Pfeiler, Nischen, Altäre u. dgl., die uns ein anschauliches Bild von dem hier geübten Kult geben und Rückschlüsse auf die Kultpraxis anderer semitischer Religionen, vor allem der altisraelitischen, zulassen.

Schürer I, 1901³·⁴, S. 726 ff; — R. Brünnow und A. v. Domaszewski: Die Provincia Arabia I, 1904, S. 125 ff und 507 f; — A. Musil: Arabia Petraea II, 1, 1907, S. 41 ff; — G. Dalman: P. und seine Felsheiligtümer, 1908; — Derſ.: Neue P.forschungen, 1912; — H. Thiersch: An den Rändern des römischen Reiches, 1911, S. 29 ff; — W. Bachmann, C. Watzinger, Th. Wiegand: P., 1921. — Zur Topographie vgl. auch Journal Palestine Oriental Society IX 1929, S. 136 ff. **Eißfeldt.**

Petrarca, Francesco (1304—74), Begründer des italienischen Humanismus (¶ Renaissance), vielseitiger Schriftsteller und Dichter, * in Arezzo, seit 1313 in Avignon, später auf Reisen in Paris, Rom; seit 1337 längere Jahre in Einsamkeit in der Vaucluse bei Avignon lebend, wo die meisten seiner Werke entstanden. 1353 kehrte er nach Italien zurück, lebte an Fürstenhöfen (Mailand, Padua) und 1367—67 in Venedig, seit 1370 in dem Dörfchen Arqua bei Padua. P. gilt als der erste moderne Mensch — sein Individualismus, sein Naturgefühl, seine Abkehr von der ¶ Scholastik, seine Hingabe ans Altertum, sein Blick auf das Menschliche, sein wissenschaftlicher Standpunkt geben ihm ein Recht zu solchem Titel, obwohl auch er die Arbeit des Mittelalters in vieler Hinsicht fortsetzt und den wirklichen Geist der Antike noch nicht erfaßt hat. Ihm ist es um die formale Seite zu tun: um schönen Stil und schöne Rede — in dieser Begrenzung ist er Humanist und zugleich Künstler. In seinen lateinischen Schriften, die oft nur Wiederholungen der Antike sind, lebt er weniger fort als in seinen italienischen Gedichten, die von großer Geschmeidigkeit der Form und freier Menschlichkeit des Inhalts sind. Sein Lebensideal ist die Entfaltung aller edlen Kräfte des Menschen. Er hat oft gegen Kirche, Geistlichkeit und Theologie gekämpft, aber sich dem Christentum stets verbunden gefühlt.

Opera, 1494 und öfter (alle Ausgaben fehlerhaft); Edizione nazionale delle opere di Fr. P. I (L'Africa), Florenz 1926; — Epistolae, ed. Fracassetti, 3 Bde., Florenz 1859—63 (in italienischer Uebersetzung vermehrt um die Lettere senili, Florenz 1863—70); — Le Rime di Fr. P., ed. Rigutini, Mailand 1896; — Auswahl, hrsg. von Herm. Hefele (Die Religion der Klassiker III), 1913. — Von neueren Biographien vgl. G. Koerting, 1878; — H. W. Eppelsheimer, 1926 (hier S. 210 ff Verzeichnis aller Werke und ihrer Ausgaben); — Paul Piur: P.s „Buch ohne Namen" und die päpstliche Kurie, 1925. **Walter Goetz.**

Petri, 1. Laurentius (1499—1573), Schwedens erster evg.-lutherischer Erzbischof (seit 1531). * in Oerebro, studierte 1527 in Wittenberg, leitete die Herausgabe der ersten schwedischen Bibelübersetzung („Gustav Vasas Bibel", 1541; ¶ Bibelübersetzungen: V, 3 d) und des ersten eigentlichen schwedischen Gesangbuches (¶ Gesangbuch: I, 1 c). 1555 gab er eine Postille heraus, 1559 eine schwedische Chronik und 1561 einen Entwurf zu einer Kirchenordnung, der späterhin genehmigt wurde (Kirchenordnung vom Jahre 1571). Gegen den unter Erik XIV eindringenden Calvinismus richtete er eine Reihe von Schriften (u. a. Om kyrkio stadgar och ceremonier, 1566, gedruckt 1587), in denen die schwedische Kirche zum ersten Male als lutherisch bezeichnet wurde. — ¶ Schweden.

O. Ahnfelt: Bidrag till svenska kyrkans historia, 1894 ff; — Derſ.: L. P.s handskrifna kyrkoordning af år 1561, 1893; — H. Lundström: Undersökningar och aktstycken, 1898; — Derſ.: Om L. P.s förmenta karaktärssvaghet (in: Kyrkohistorisk årsskrift 1905); — J. Wordsworth: The national Church of Sweden, 1911. **Newman.**

2. Ludwig Adolf (1803—73), evg. Theologe, * in Luethorst (Hannover), 1829 Kollaborator an der Kreuzkirche in Hannover, 1837 zweiter, 1851 erster Prediger daselbst. P., der unermüdlich für die Festigung des Konfessionalismus in der hannoverschen Landeskirche wirkte und deshalb gegenüber der Inneren Mission wie gegenüber der Norddeutschen Missionsgesellschaft eine ablehnende Stellung einnahm, begründete 1842 im Interesse des engeren Zusammenschlusses der hannoverschen Lutheraner die

Pfingstkonferenz, rief 1853 in Verbindung mit ¶ Steinmetz und ¶ Münchmeyer den „Lutherischen ¶ Gotteskasten" ins Leben und beteiligte sich 1854 an dem Vorgehen gegen die theologische Fakultät der Landesuniversität ¶ Göttingen (: 2), deren Glieder der Union angehörten. — ¶ Hannover, 4 a, Sp. 1624; ¶ Luthertum: II, 1.

Vf. außer Predigtsammlungen u. a.: Bedürfnisse und Wünsche der protestantischen Kirche im Vaterlande, 1832; Die Mission und die Kirche, 1841; Agende der hannoverschen Kirchenordnungen, 1852; Beleuchtung der Göttinger Denkschrift zur Wahrung der evg. Lehrfreiheit, 1854; Der Glaube in kurzen Betrachtungen, (1868) 1875 [4]. — 1848—55 gab P. das „Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche" heraus. — Ueber P. vgl. E. Petri: L. A. P., 2 Bde., 1888 und 1896; — RE [3] XV, S. 177 ff. **Glaue.**

3. Olavus (1493—1552), bedeutendster Reformator der schwedischen Kirche, Bruder von 1, * in Oerebro, studierte 1516—18 in Leipzig und Wittenberg, wurde 1520 Diakon in Strängnäs und Vorsteher der Domschule daselbst (Vorlesungen über die Bibel, seit 1523 Predigten im Dom gegen „die Päpstischen"). Durch ¶ Laurentius Andreae mit dem neugewählten König Gustav Vasa in Berührung gebracht, wurde O. 1524 als Sekretär der Stadt nach Stockholm versetzt und machte sich dort bald als kühner Verkünder der lutherischen Reformgedanken bekannt. 1531—33 war er Gustav Vasas Kanzler, fiel jedoch in Ungnade, wurde 1539 des Hochverrates angeklagt und 1540 zum Tode verurteilt; begnadigt, war er 1543—52 Pfarrer in Stockholm. Durch seine genialen, männlich-kernhaften Volksschriften wurde O. nicht nur der erste Bahnbrecher der Reformation in Schweden, sondern auch der Begründer einer nationalen schwedischen Literatur. — ¶ Schweden.

O. P. gab u. a. heraus eine Uebersetzung des NT.s (1526), mehrere Hefte Psalmen und geistliche Lieder, katechetische Arbeiten, ein Kirchenhandbuch (1529, hrsg. von O. Quensel, 1890), eine Postille (1530), Then Swenska Messan (1531), Tobiae Comedia (1550, das erste schwedische Schauspiel). Durch eine vor 1540 verfaßte schwedische Chronik (zuletzt hrsg. von Sahlgren, 1917) hat O. P. Ruhm als Geschichtsschreiber errungen. Kulturhistorisch wertvoll ist sein „Tenkiebock" („Stockholms stads tänkebok 1524—29", letzte Ausgabe in Skrifter utgivna av Vetenskapssocieteten i Lund, 1928 ff). — O. P.s Gesammelte Schriften, 4 Bde., 1914—17. — Ueber O. P. vgl. J. E. Berggren: O. P.s reformatoriska grundtankar, 1899; — R. Holm: O. P., 1917; — H. Schück: O. P., 1922 [4]; — Hj. Holmquist: Die schwedische Reformation, 1925; — E. Liedgren: Svensk psalm och andlig visa, 1926; — C. Bergendoff: O. P. and the ecclesiastical transformation in Sweden, 1928. **Newman.**

Petri Kettenfeier. Zum Gedächtnis der Gefangennahme des Petrus in Jerusalem (Apgsch 12 $_{3}$ ff) und seiner wunderbaren Befreiung feierte man seit dem 9. Jhd. in Rom am 1. August das Fest P. K. Ursprünglich war es wohl das Jahresfest der Weihe der auf dem Esquilin erbauten Basilika S. Petri ad vincula, in der die Ketten des Petrus verwahrt werden.

RE [3] XV, S. 213 f; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906 [3], S. 206 f. **Glaue.**

Petri Stuhlfeier. Das in Rom um 300 entstandene Fest — es sollte dem römischen Volke die Bedeutung des Bischofs zum Bewußtsein bringen — wurde am 22. Februar gefeiert, um das alte heidnische Volksfest der Caristia mit seinem Totenkult zu verdrängen. Es geriet bald in Vergessenheit und wurde in Rom schon im 5. Jhd. nicht mehr gefeiert. Bereits im 4. Jhd. hatten es die gallischen und spanischen Kirchen übernommen. In Gallien wurde häufig statt des 22. Februar der 18. Januar gefeiert mit Rücksicht darauf, daß der 22. Februar oft in die Fastenzeit fiel, wo Heiligenfeste zu feiern als unziemlich galt; auch hier wird der Gegensatz gegen die heidnischen Totenfeiern betont. Die Differenz in den Tagen hat der Kompilator des Martyrium Hieronymianum dadurch zu lösen gesucht, daß er den einen (22. Februar) für Petri Stuhlbesteigung in Antiochien (s. Clementinische Rekognitionen X, 68 ff), den anderen (18. Januar) für die Stuhlbesteigung in Rom in Anspruch nimmt. Als das Fest im 9. Jhd. von Gallien nach Rom zurückkehrte, feierte man hier nur den 22. Februar, und zwar nun zum Gedächtnis der Uebergabe der Schlüsselgewalt an Petrus. Erst durch eine Bulle Pauls IV vom 6. Jan. 1558 wurden beide Festfeiern geboten. Unter Benedikt XIV wurde ohne Erfolg eine Vereinigung beider Feste erwogen. Mancherlei Sitten an diesem Festtage (22. Februar) gehen auf Gebräuche beim Winteraustreiben zurück.

RE [3] XV, S. 213; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906 [3], S. 215 ff; — H. Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom, 1927 [2]. **Glaue.**

Petrie, William Matthew Flinders, englischer Aegyptologe, * 1853 in Charlton, begann 1880 eine umfangreiche Ausgrabungstätigkeit in Aegypten (¶ Ausgrabungen: I, 1), seit 1892 Professor am University College in London, gründete 1894 den Egyptian Research Account, der 1905 in die British School of Archaeology in Egypt umgewandelt wurde.

Von seinen zahlreichen Werken seien hervorgehoben: Pyramids and Temples at Gizeh, 1883; Season in Egypt, 1888; Ten Years Diggings in Egypt, 1893; History of Egypt, 1894 bis 1923; Tell-el-Amarna, 1895; Egyptian Tales, 1898; Decorative Art, 1895; Six Temples at Thebes, 1897; Syria and Egypt, 1895; Royal Tombs of the first Dynasty, 1900; The Egyptians in Sinai, 1906; Hyksos and Israelite Cities, 1906; Religion of Ancient Egpyt, 1906; Personal Religion in Egypt, 1908; The Growth of the Gospels, 1910; Historical Studies, 1910; Egypt and Israel, 1910; Revolutions of Civilisation, 1911; Amulets, 1914; Eastern Exploration, 1919; Prehistoric Egypt, 1920; Social life in Ancient Egypt, 1923; Religious life in Ancient Egypt, 1924; Glass Stamps and Weights, 1926; Descriptive Sociology of Ancient Egypt, 1926; Objects of daily Use, 1927; Gerar, 1928. — Ueber Fl. P. vgl. A. b. Erman: Mein Werden und Wirken, 1929, S. 246. 277. **Rühle.**

Petrov, Grigorij Spiridonovič, liberaler russischer Theologe, Politiker und Publizist, * 1867, seit 1893 Religionslehrer und Geistlicher an der Michaelis-Artillerie-Schule. 1903 wurde er seines Amtes entsetzt, aber durch die Revolution 1905 rehabilitiert und war sogar in der 2. Duma Abgeordneter, wo er mit einigen freisinnigen Geistlichen zur Opposition gehörte. In die 3. Duma 1907 wurde er nicht mehr gewählt, da er der Abweichung von der Lehre der pravoslaven Kirche beschuldigt wurde; er wurde abgesetzt, seiner geistlichen Würde entkleidet und zur Klosterhaft verurteilt. Nach seiner Freilassung ging er nach Wiborg in Finnland (Weitere Angaben fehlen). Sein Glaubensbekenntnis zeigt nicht mehr viel positives Christentum. Er glaubt an die ewige, unbesiegbare Kraft des Evangeliums, an die geistige, allgewaltige Kraft des russischen Volkes, das in nächster Zukunft das Reich Gottes aufrichten werde. Die gegenwärtige russische Kirche sei „verbaut"; die politischen und sozialen Zustände seien unchristlich; der Besitz sei ungerecht verteilt; die Geistlichkeit müsse sich auch mit der Politik beschäftigen und das Volk gegen die Reichen schützen. Die Religion sei eine bloße Grübelei über Gott geworden; für das Leben biete sie nichts mehr.

Hauptwerk: Das Evangelium als Grundlage für das Leben 1898 (über 20 Auflagen). Weiter sind von seinen Schriften zu nennen: Von den Beziehungen des Hirten der Kirche zu den zeitgenössischen gesellschaftlichen Bewegungen, 1905; Brief des Priesters G. Petrov an den Metropoliten Antonij, 1908; Zahlreiche volkstümliche Broschüren. — P. war 1901/02 Herausgeber der Zeitschrift „Der Freund der Nüchternheit" und Mitarbeiter der Zeitung „Das russische Wort". **Haase.**

Petrus, Apostel.

1. Für die Zeit bis zum Tode Jesu sind Quellen: die Evangelien, besonders die synoptischen, deren zum Teil legendenhafte, wenn auch keineswegs allzuverherrlichende (vgl. Mrk 8_{33} $14_{29\,ff.\ 37.\ 66\,ff}$ Mtth $14_{28\,ff}$ Luk 22_{31}) Ueberlieferung die besondere Stellung eines geschichtlichen P. im Jüngerkreise (¶ Apostel) erkennen läßt. Der ursprünglich Symeon (so freilich nur Apgsch 15_{14} II Petr 1_{1}) oder häufiger mit klangverwandtem griechischen Namen Simon genannte Jünger erscheint in ihr gewöhnlich unter seinem späteren Beinamen, entweder in der leicht gräzisierten aramäischen Form als Kephas (Joh 1_{43}; üblich bei Paulus, vgl. Gal 1_{18} $2_{9.\ 11.\ 14}$ I Kor 1_{12} usw.) oder mit griechischem Aequivalent als Petros (Evv. bei Paulus nur Gal $2_{7\,f}$; die Verbindung Simon Petros Mtth 16_{16} Luk 5_{8} und öfter bei Joh). Galiläer von Herkunft Mrk 14_{70} (nach Joh 1_{44} aus ¶ Bethsaida), nach Mtth 16_{17} Hebräerev 11 lat. Sohn eines Ιωνα (nach Joh 1_{42} $21_{15\,ff}$ Hebräerev 11 griech. eines Ιωαναν—Ιωανης), wohnt P. als verheirateter Mann Mrk 1_{30} (vgl. I Kor 9_{5}) in Kapernaum, wo er mit seinem Bruder Andreas den Fischerberuf ausübt Mrk $1_{21.\ 16.}$ Jesus kehrt hier bei ihm ein Mrk 1_{29} (vgl. 2_{1} 3_{20} 9_{33}?). Bereits in dem ältesten unserer ¶ Evangelien (synoptische: B 2), dem des Mrk, das nach alter Ueberlieferung mit P. als Hüter der Jesus-Erinnerungen in Beziehung stehen soll, erscheint P. als der erste im Jüngerkreise: a) er wird als erster (mit Andreas) von Gewerbe und Familie weg berufen $1_{16\,ff}$, vgl. 10_{28} (ausgeschmückt Luk $5_{3\,ff}$, noch anders Joh $1_{40\,ff}$); b) er steht im Verzeichnis der Zwölf an erster Stelle 3_{16} (vgl. Mtth 10_{2} Luk 6_{14} Apgsch 1_{13}) und tritt verschiedentlich als ihr Wortführer auf, wie 8_{29} (Bekenntnis von Cäsarea Philippi) 10_{28} 11_{21} (gegen Mtth 21_{20}, umgekehrt Mtth 15_{15} gegen Mrk 7_{17}); c) er bildet mit den Zebedäussöhnen (und Andreas Mrk $13_{3\,ff}$ — gegen Mtth Luk) den engeren Kreis der Vertreter Jesu: bei der Totenerweckung 5_{37}, der Verklärung 9_{2} und in Gethsemane 14_{33} (gegen Luk); d) er wird durch den Beinamen Kephas-Petros = „Stein", „Fels" ausgezeichnet (nach 3_{16} bei der Jüngerwahl, nach Mtth $16_{17\,ff}$ auf das Bekenntnis von Cäsarea Philippi hin, nach Joh 1_{42} gleich bei der ersten Begegnung), der kaum die persönliche Unbeirrbarkeit des P. hervorheben soll, eher wohl seine Bedeutung als erster Stein oder Fundament der Jüngerschar. Was im Mtth und Luk noch weiter von P. berichtet wird, erscheint teilweise als spätere Fortbildung (Mtth 18_{21} gegen Luk 17_{4}; Luk 8_{45} 12_{41} 22_{8} gegen Mrk 5_{31} Mtth 18_{45} Mrk 14_{2}; vgl. auch Joh 18_{10} gegen Mrk 14_{47} Par.), läßt aber ebenfalls die Führerrolle des P. erkennen, wie Mtth $14_{28\,ff}$ $17_{24\,ff}$ Luk $22_{31\,ff}$ und vor allem das vom Papsttum in Anspruch genommene, vielumstrittene Wort Mtth $16_{17\,ff}$ (¶ Papat und Primat; ¶ Papsttum: I, 1 a). Das ¶ Johannesevangelium bezeugt zwar gelegentlich noch diese Stellung des P. (vgl. besonders Joh 21), doch tritt im ganzen in ihm P. wie der Zwölferkreis zurück hinter dem Jünger, „den Jesus lieb hatte".

2. Für die Zeit nach dem Tode Jesu sind Quellen: Angaben der Paulusbriefe und die erste Hälfte der Apostelgeschichte mit ihren zahlreichen, zum Teil deutlich späterer Legendenbildung angehörigen P.-Stücken. Der erste der Zwölf wird zum Führer der seit und mit den Erscheinungen des Auferstandenen sich bildenden Gemeinde der Christusgläubigen (¶ Urgemeinde, ¶ Judenchristentum). Paulus bezeugt: a) P. hat (in Galiläa?) die erste, grundlegende dieser Erscheinungen gehabt I Kor 15_{5} (vgl. Mrk 16_{7} Luk 24_{34} Joh $21_{3\,ff}$, auch Luk $5_{3\,ff}$ Mrk $9_{2\,ff}$?); b) P. ist von den führenden Männern der Urgemeinde in Jerusalem, den „Säulen" Gal 2_{9} (= Jakobus, Kephas und Johannes), derjenige, mit dem Paulus Fühlung sucht Gal 1_{18}; c) P. erscheint auf dem Apostelkonzil (Gal $2_{1—10}$, vgl. Apgsch 15; ¶ Heidenchristentum, 2 b) als der anerkannte Judenmissionar Gal 2_{7}; d) P. gilt als Autorität weit über die Grenzen Palästinas hinaus. So in Antiochien Gal $2_{11\,ff}$ (Kephas ist P., nicht einer der 70 Jünger — dagegen schon Hieronymus), wo er eine Spaltung in der Gemeinde hervorruft. So in Korinth I Kor 1_{12} 3_{22}, wohin er doch als Wanderprediger gekommen sein könnte (wie vielleicht auch nach Galatien; so Ed. Meyer, Lietzmann). Diese Angaben des Paulus bestätigt die Apgsch: auch nach ihr erscheint P. als derjenige, von dem die vorwärts schreitende Bewegung eigentlich ausgeht, vgl. $1_{15—26}$ $2_{14—41}$ 3_{1}—4_{22} $5_{1—11.\ 12—16}$ $8_{14—25}$ $9_{32—43}$ 10_{1}—11_{18} $12_{1—4}$ ($15_{7—11}$), als Hauptvertreter eines weitherzigen Judenchristentums.

3. Für den Lebensausgang des P. liegen nur spätere Ueberlieferungen von zum Teil sehr zweifelhaftem Wert vor. Aus dem NT verschwindet P. nach dem Apostelkonzil und mit den Angaben Gal $2_{11\,ff}$ I Kor $9_{4\,f}$; bei dem letzten Besuch des Paulus in Jerusalem Apgsch 21_{18} scheint P. nicht mehr dort zu sein. Was die Legende (¶ Petrusakten usw.) von einer großen Wirksamkeit des P. außerhalb Palästinas zu erzählen weiß, ist zum Teil aus dem gar nicht von P. herrührenden I Petr (1_{1}; ¶ Petrusbriefe) erschlossen und durchweg zu verwerfen. In der Hauptsache bleibt nur eine starke und alte Ueberlieferung von a) einem römischen Aufenthalt: so wahrscheinlich I Petr 5_{13} (unter dem Decknamen „Babylon"); ¶ Papias (Euseb. III 39, 15; II 15, 2) und ¶ Ignatius von Antiochia Röm 4_{3}, und sicher: ¶ Dionysius von Korinth (Euseb. II 25, 7); ¶ Irenäus III, 1; ¶ Tertullian de praescr. 36; ¶ Clemens von Alexandrien (Euseb. VI 14, 6) und Gaius (Euseb. V 25, 7), sowie b) seinem Martyrium durch Kreuzigung: I Clem 5_{4} Joh $21_{8\,f}$ II Petr 1_{14}; ¶ Dionysius von Korinth (Euseb. II 25, 8); Canon Muratori, Zeile $37\,ff$. Als Ort dieses Martyriums ist immer nur Rom angegeben worden, und zwar schon früh (seit I Clem 5_{4}?) im Zusammenhang mit einer es bedingenden römischen Wirksamkeit. Von manchen Gelehrten völlig abgelehnt, wird diese, auch in der apokryphen Romanschriftstellerei (¶ Petrusakten, ¶ Simon Magus) vorausgesetzte Ueberlieferung doch im Rechte sein, wenn auch P. weder „Bischof" von Rom (¶ Kirchenverfassung: I, 1 ff) gewesen sein noch gar mit der eusebianischen Chronik 25 Jahre in Rom gelebt haben kann. Aber P. kann doch längere Zeit in Rom gewirkt (und dort in Beziehung zu Johannes Markus gestanden) haben und unter Nero (¶ Imperium Romanum, 2 b) dort Märtyrer geworden sein.

Die in der alten Kirche unter seinem Namen gehenden Schriften können sämtlich nicht von P.

herrühren; s. ¶ Petrusbriefe, ¶ Petrusapokalypse, ¶ Petrusevangelium, ¶ Petruskerygma (vgl. noch ¶ Petrusakten und ¶ Clementinen).

RE³ XV, S. 186 ff; XXIV, S. 315; — EB IV, Sp. 4559 ff; — W. Bauer in: Henneckes Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924², S. 117 ff; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 434. 441; — E. Caspar: Die älteste römische Bischofsliste, 1926; — H. Lietzmann: P. und Paulus in Rom, (1915) 1927²; — E. Caspar: Geschichte des Papsttums I, 1930; — H. Lietzmann: Zwei Notizen zu Paulus (SAB 1930 VIII). **Klostermann.**

Petrus, 1. von Alcántara (1499—1562), spanischer Mystiker, bedeutendster Bußprediger der Gegenreformation, Gründer von Reformklöstern („Minoriten von der strengsten Observanz", seit 1554), Ratgeber der hl. ¶ Therese von Jesus, geistiger Vater ihres ¶ Karmeliter-Barfüßerordens. * zu Alcántara, studierte P. in Salamanca, lebte auf Bettelfahrten, Missions- und Inspektionsreisen, schließlich als Generalkommissar der Konventualen in Spanien. Trotz furchtbar strenger Satzungen verbreiteten sich seine neuen Klöster auch in Italien, Afrika, Amerika, Asien. Seine Abhandlung De oratione et meditatione (1545) war eine Unterweisung in der quietistischen Gebetspraxis, wie sie ¶ Franz von Sales, später ¶ Molinos, Frau ¶ Guyon, ¶ Fénelon lehrten. 1669 heilig gesprochen. — ¶ Mystik: V B, 2a.

O. Zöckler: P. v. A. (in: Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche 25, 1864, S. 37 ff); — RE³ XV, S. 214 f; XXIV, S. 314; — ASOct. VIII, S. 700 ff. **Wieser.**

2. von Alexandrien († 311), Vorsteher der Katechetenschule (¶ Alexandrinische Theologie), seit 300 Bischof von Alexandrien, floh in der diokletianischen Verfolgung, rief durch seine milde Behandlung der lapsi Widerspruch hervor (melitianisches Schisma; ¶ Meletius, 2) und starb schließlich als Märtyrer. Von seinen literarischen Arbeiten (Briefe, Abhandlungen) sind nur Fragmente erhalten, wovon die 14 Bußkanones, die später in Rechtssammlungen gelangten, am wichtigsten sind. Obwohl er als eifriger Gegner des ¶ Origenes in eigenen Schriften dessen Lehre von der Präexistenz der Seele und ihrem Fall und von der Auferstehung bestritt, konnte er sich doch wie ¶ Methodius von Olympus nicht dem Einfluß des großen Theologen entziehen.

Fragmente bei Routh: Reliquiae sacrae IV, 1846², S. 19 ff, und Pitra: Analecta sacra IV, 1883, S. 187 ff. 425 ff; — MSG 18, S. 449 ff; — C. Schmidt: Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs P. v. A. (TU 20, 4 b), 1901; — J. M. Heer: Ein neues Fragment der Didaskalie des Märtyrerbischofs P. v. A. (Oriens Christianus II, 1902, S. 344 ff); — W. E. Crum: Texts attributed to P. of Alex. (JThSt IV, 1903, S. 387 ff); — Ueber P. v. A. vgl. RE³ XV, S. 215 ff; XXIV, S. 314; — KL² IX, Sp. 1884 f; — DehrB IV, S. 331 ff; — A. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 443 ff; — L. B. Radford: Three Teachers of Alexandria . . ., 1908; — Bardenhewer II, 1914², S. 239 ff; — R. Wessely: Studien zur Paläographie und Papyruskunde, 1917; — C. Schmidt: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (TU 43), 1919, S. 612 ff. **W. Völker.**

3. Patriarch von Antiochien (Mitte des 11. Jhd.s), suchte ebenso wie Michael ¶ Caerularius den Uebergang der von den ¶ Normannen eroberten süditalischen Gebiete an die Lateinische Kirche zu verhindern, tat dies aber in weniger leidenschaftlicher Form als der ökumenische Patriarch. Er gehörte zu den orientalischen Kirchenhäuptern, die den Bruch mit dem Westen (¶ Byzanz, 3 b; ¶ Orthodox-Anatolische Kirche, 2. 3) aufs tiefste bedauerten, wenn sie auch dogmatisch dort die Schuld fanden.

Erhalten ist sein Briefwechsel mit Michael Caerularius, mit Papst Leo IX und dem Patriarchen Dominikus von Venedig. — Werke bei MSG 120, S. 752 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 81. 82. 1003. † **Schwarzlose.**

4. Aureoli (Pierre d'Auriole, nicht identisch mit dem etwas jüngeren Petrus de Verberia), scholastischer Theologe, * in Aquitanien. Vor 1311, wo er mit der Schrift De paupertate et usu paupere in den Armutsstreit (¶ Spiritualen) eingriff, ist er in die heimische Provinz des Franziskanerordens eingetreten. 1312 war er Lektor in Bologna, wo er den handschriftlich erhaltenen Tractatus de principiis schrieb, 1314 in Toulouse, 1316 zur Lectura sententiarum nach Paris geschickt. Aus dieser Tätigkeit ist sein Hauptwerk, der Sentenzenkommentar, hervorgegangen (1317—18), der wahrscheinlich in doppelter Redaktion von dem Verfasser herausgegeben worden ist, und von dem nur die zweite in schlechtem Drucke vorliegt. Als Magister regens hat er 1320 die Quodlibeta als Frucht seiner Disputationen mit seinen Gegnern, besonders Thomas von Wilton (Angelicus), Herväus ¶ Natalis, ¶ Durandus de St. Porciano und Duns ¶ Scotus herausgegeben. 1321 wurde er Erzbischof von Aix. Außer den schon erwähnten Schriften verfaßte er das Compendium Sacrae Scripturae, eine kurze, in der Form streng scholastische Erklärung der ganzen Hl. Schrift. A. gehört zu jenen Scholastikern aus den ersten Dezennien des 14. Jhd.s, die keiner bestimmten Schule zugerechnet werden können und sowohl in ihrer Gesamtrichtung wie in vielen Einzelfragen eigene Wege gehen (¶ Scholastik). In der Erkenntnislehre vertritt A. einen psychologischen Konzeptualismus oder ¶ Nominalismus, der als unmittelbarer Vorläufer der Lehre ¶ Occams betrachtet werden muß.

N. Valois: Histoire littéraire de la France XXXIII, 1906, S. 479 ff; — R. Dreiling: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs P. A. (BGPhMA XI, 6), 1913; — Ue II, 1928¹¹, S. 524 ff. 769. **B. Geyer.**

5. Cantor († 1197), der angesehenste und einflußreichste Theologe in der Zeit nach ¶ Petrus Lombardus, hatte seine Ausbildung erhalten an der Domschule von Reims, wo er vielleicht noch Alberich, den Schüler ¶ Anselms von Laon und Gegner Peter ¶ Abälards, zum Lehrer gehabt hat. Von 1169—70 an finden wir ihn als Lehrer der Theologie und Kanonikus (seit 1178 Cantor) von Notre Dame in Paris. P. C. gehört zu jener Gruppe von Theologen, die die in der ersten Hälfte des 12. Jhd.s aufgestellten Probleme und Lösungen dialektisch weiter verfolgen, ohne etwas wesentlich Neues zu bieten (¶ Scholastik). Für die Entwicklung der Theologie ist er aber von Wichtigkeit, weil manche seiner Formulierungen und Thesen von der späteren Theologie übernommen worden sind. Charakteristisch ist es auch, daß bei ihm das Interesse von dem Theoretischen und Spekulativen sehr stark zum Praktischen abgelenkt ist. Die bedeutendsten Schüler des P. C. waren Stephan ¶ Langton und Robert von Courçon; ¶ Cäsarius von Heisterbach erwähnt ihn mehrfach als bedeutenden Theologen.

Vf. u. a.: Summa de sacramentis et animae consiliis (handschriftlich in verschiedenen Formen überliefert; Herausgabe von A. Landgraf vorbereitet); Verbum abbreviatum über Einzelfragen der praktischen Theologie; Summa Abel oder Distinctiones, ein alphabetisches biblisches Reallexikon. Die exegetischen Schriften sind zum Teil erhalten, aber ungedruckt geblieben. — Vgl. F. S. Gutjahr: P. C. Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften, 1899; — M. Grabmann: Ge-

schichte der scholastischen Methode II, 1911, S. 478 ff; — F. M. Powicke: Stephan Langton, Oxford 1928; — A. Landgraf in: Scholastik IV, 1929, S. 1 ff. 189 ff. **B. Geyer.**

6. Claver (1581—1654), * in Verdu (Katalonien), studierte in Barcelona, seit 1602 Jesuit in Tarragona und Majorca, durch A. ¶ Rodriguez zur Mission veranlaßt, in Cartagena (Columbia) seit 1610 Apostel der Negersklaven auf dem dortigen Sklavenmarkt. Angeblich taufte er mehr als 300 000 Neger, unerachtet der Beschuldigung, die Sakramente Wesen zu spenden, die kaum eine Seele besäßen. 1850 beatifiziert, 1888 kanonisiert (Heiligentag: 9. Sept.), seit 1896 Schutzpatron aller kath. Negermissionen. Nach ihm benannt ist die P.-Cl.-Sodalität für die afrikanischen Missionen (1894 begründet; ¶ Mission: II B, Sp. 49).

Biographien von Waser, 1852; F. Höver, (1888) 1905²; A. Lehmkuhl (StML 24, 1866, S. 380 ff); — Cath Enc XI, S. 763; — KL² IX, Sp. 1900 ff. — Ueber die P. Cl.-Sodalität vgl. Heimbucher III, 1908², S. 579 f. **W. Koehler.**

7. Comestor, Verfasser der „Historia scholastica", Dekan an St. Peter in Troyes, Kanzler der Kathedrale und Professor der Theologie in Paris, seit 1169 Augustiner in St. Viktor daselbst, † 1179. Seine beliebte und oft gedruckte ¶ Historienbibel behandelt die Geschichte des AT.s und NT.s bis zum zweiten Jahre Pauli in Rom, mit bald buchstäblichen, bald allegorischen Erklärungen der Schrift und philosophischen und theologischen Erörterungen. Sonst sind noch Predigten erhalten, die früher dem P. von Blois zugeschrieben wurden. Der Name C. (le Mangeur) wird gewöhnlich von den vielen Büchern, die P. „verschlungen" habe, abgeleitet.

KL² IX, Sp. 1903 f; — RE³ III, S. 128; VIII, S. 156; — HN II², Sp. 183 ff. **Löffler.**

8. Lombardus († 1160), der Magister Sententiarum (¶ Scholastik; ¶ Sentenzenwerke), aus der Provinz Novara gebürtig, kam etwa 1138 zur Vollendung seiner theologischen Studien zunächst nach Reims, dann nach Paris, das zu dieser Zeit durch die klangvollen Namen seiner Lehrer, Peter ¶ Abälard, ¶ Gilbert de la Porrée, Hugo von St. Viktor (¶ Viktoriner), die Metropole der abendländischen Wissenschaft wurde. P. L. hat dort schon Anfang der vierziger Jahre einen Lehrstuhl erhalten, den er bis zur Erhebung auf den Bischofsstuhl von Paris (1159) innehatte. 1148 trat er auf dem Konzil von Reims gegen Gilbert de la Porrée auf. Seine Glossen zu den Psalmen und den Paulinischen Briefen haben die stärkste Verbreitung gefunden und ihm den Ehrennamen des Expositor (Bibelausleger) eingetragen. Seinen Ruhm aber verdankt er den Libri IV Sententiarum, verfaßt nach den Glossen c. 1152. Dieses Werk zeichnet sich nicht durch Originalität und Tiefe der Ideen aus, empfahl sich aber als Lehrbuch in den Schulen durch die Fülle und Mannigfaltigkeit der patristischen Zitate, die reiche Verwertung der neueren Theologie und die sich vor allem an Hugo von St. Viktor anlehnende orthodoxe Lehrrichtung. Seine Vorgänger schreibt er oft wörtlich aus. Lebhaft umstritten ist augenblicklich die Frage, ob er auch die Hugo von St. Viktor fälschlich zugeschriebene Summa Sententiarum benutzt hat, oder ob vielmehr diese ein Auszug aus seinen Sentenzen ist; m. E. ist dieses Sentenzenbuch ein Werk des Bischofs Otto von Lucca und somit eine Quelle des Lombarden. Die Sentenzen haben sich schon bald in den Schulen durchgesetzt, wiewohl sie besonders in der Christologie von Richard von Cornwall und Walter von St. Viktor lebhaft bekämpft worden sind. Sie sind schon im 12. Jhd. öfters kommentiert worden, zuerst von ¶ Petrus von Poitiers. Seit etwa den dreißiger Jahren des 13. Jhd.s sind sie das offizielle Textbuch der Theologie an den Universitäten Paris und Oxford und als solches von allen großen Scholastikern kommentiert worden. Wiewohl man an einzelnen Lehren des Lombarden Kritik übte — es gab Verzeichnisse von Sätzen, in quibus Magister non tenetur —, hat er auf die Entwicklung der Lehre einen ungeheuren Einfluß ausgeübt, und eine Darstellung der theologischen Probleme im Mittelalter muß stets von der Darstellung des P. L. ausgehen.

J. N. Espenberger: Die Philosophie des P. L., 1901; — O. Baltzer: Die Sentenzen des P. L., ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, 1902; — M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode II, 1911, S. 359 ff; — J. de Ghellinck: Le mouvement théol. au XII. siècle, Paris 1914, S. 77 ff; — M. Chossat: La Somme des Sentences, oeuvre de Hugues de Mortagne vers 1156 (Spicilegium Sacrum Lovaniense V, Louvain 1923); — B. Geyer: Verfasser und Abfassungszeit der sogenannten Summa sententiarum (ThQ 107, 1926, S. 89 ff); — RE³ XI, S. 630 ff; — Ue II, 1928¹¹, S. 274 ff. 709. **B. Geyer.**

9. de Palude, scholastischer Theologe, * zwischen 1275 und 1280 in Varambon, † 1342 in Paris, Dominikaner, 1314 Professor der Theologie, 1317 Generalvikar des Ordens auf dem Generalkapitel in Pamplona, 1318 päpstlicher Legat in Flandern, 1319 bis 1329 Prediger in Paris und 1329—31 Patriarch von Jerusalem, 1336 Bischof von Conserans. Er schrieb einen Kommentar zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus, von dem nur das 3. und 4. Buch gedruckt sind, und der wegen seiner kasuistischen Brauchbarkeit geschätzt wurde.

Vf. außerdem ungedruckte Kommentare zur Bibel und die Geschichte der Kreuzzüge (Liber bellorum Domini). — Ueber P. vgl. KL² IX, Sp. 1321 ff; — Chevalier: Bio-Bibliographie II, 1907², Sp. 3482; — HN II², Sp. 537 f. **Löffler.**

10. von Pisa († vor 799), auch P. diaconus grammaticus, als Kenner der lateinischen Sprache und Dichter gefeiert, von ¶ Karl dem Großen wohl 781 an den Hof und zur literarischen Tafelrunde gezogen, auch Lehrer an der Hofschule, bei dem Karl selbst Unterricht nahm. Auch theologisch gebildet, hat er in einer Disputation gegen den Juden Lullus in Pavia das Christentum verteidigt.

Seine Gedichte in MG Poetae latini aevi Carol. I, 1881; — Manitius: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, 1911, S. 452 ff. **Jarob.**

11. von Poitiers († 1205), der treueste Schüler des ¶ Petrus Lombardus, seit 1169 Lehrer der Theologie, seit 1193 auch Kanzler von Notre Dame in Paris. Er schrieb Sentenzen, Erklärungen zum Psalmenkommentar seines Lehrers (ungedruckt) und vielleicht auch Glossen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (ungedruckt). P. v. P. setzt die dialektisch-spekulative Richtung seines Lehrers fort in einem gewissen Gegensatz zu der mehr auf das Praktische gehenden Richtung seines Vorgängers, des ¶ Petrus Cantor. Für die Formulierung mancher theologischen Begriffe und Lehren ist er von Bedeutung gewesen. So findet sich bei ihm zum erstenmal der Terminus opus operans — opus operatum.

M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode, II, 1911, S. 501 ff; — A. Landgraf: Scholastik IV, 1929, S. 31. 217; — Ue II, 1928¹¹, S. 278. 711; — RE³ XI, S. 227 f. **B. Geyer.**

12. Venerabilis, d. h. der Ehrwürdige (1092 oder 1094—1156), aus vornehmem Geschlecht der Auvergne stammend, trat 1109 als Mönch in

Cluni ein, wo er 1122 zum Abt gewählt wurde, als Hugo II, der Nachfolger des ehrgeizigen, aber wegen Unfähigkeit abgesetzten Abtes Pontius (1109—22), schon drei Monate nach Amtsantritt starb. Ausgezeichnet durch vielseitige Begabung, reiche Gelehrsamkeit und vortreffliche Charaktereigenschaften, führte er durch Hebung der Klosterzucht, Herstellung geordneter Finanzen, Förderung des Theologiestudiums eine neue Blütezeit ¶ Clunis herauf. Durch Aufstellung von 76 Statuten wurde 1146 die Organisation des Klosters und der (gegen 2000 Klöster umfassenden) Kongregation endgültig festgelegt. P. war einer der einflußreichsten Kirchenmänner seiner Zeit; mit ¶ Bernhard von Clairvaux verhalf er in dem päpstlichen Schisma von 1130 ¶ Innozenz II zum Sieg über ¶ Anaklet II. Im Streit zwischen Cluni und Clairvaux suchte P. ausgleichend zu wirken; trotz persönlicher Freundschaft mit Bernhard verteidigte er energisch die mildere asketische Praxis der Cluniazenser gegenüber der strengeren Auffassung der Zisterzienser. Auch als Schriftsteller ist P. bedeutend; neben apologetischen Traktaten gegen die Leugner der Gottheit Christi, gegen Juden, Sarazenen und Petrobrusianer stehen Wunderberichte (de miraculis), Predigten und lateinische Gedichte; ein ausgedehnter Briefwechsel zeigt die weitverzweigten Beziehungen und die internationale Stellung des großen Abtes. Daß er sich des verurteilten ¶ Abälard annahm und ihm eine Zufluchtsstätte in dem Cluniazenserpriorat St. Marcel gewährte, ist ein Beweis seiner hochherzigen Gesinnung.

Briefe und Werke P.s in Bibliotheca Cluniacensis, Paris 1614, S. 589—1376 und Bibliotheca Patrum Maxima, 1677, Bd. 22, S. 826—1142. — Legendäre Vita Petri des Mönches Rodulf bei Martène et Durand: Veterum Scriptorum .. Amplissima Collectio VI, 1729, S. 1187 ff. — Außer der bei ¶ Cluni genannten Literatur vgl. C. A. Willens: P. der Ehrwürdige, 1857; — M. Demimuid: Pierre le Vénérable, Paris 1876; — RE³ XV, S. 222 ff. **Rühle.**

13. Veronensis (1205 oder 1206—52), * in Verona, Dominikaner (1221) und eifriger Prediger gegen die ¶ Katharer (seit 1223) in der Lombardei, der Mark Ankona, Florenz und Toskana; 1234 und 1251 war er Glaubensinquisitor in Mailand. 1252 wurde er durch zwei von den Katharern gedungene Mörder erstochen, 1253 heilig gesprochen. Sein Martyrium ist im 15. und 16. Jhd. mehrfach von der Kunst (Fiesole) verherrlicht worden.

KL² IX, Sp. 1925; — RE³ XV, S. 226 f. **Löffler.**

Petrusakten. P.-A. erwähnt zuerst Eusebius (KG. III 3, 2) und kennzeichnet sie als gnostisch. Von der auf das Leben des Petrus (= P.) bezüglichen nichtkanonischen Ueberlieferung kommen dem, was Eusebius meint, gewiß am nächsten die sogenannten „Actus Vercellenses" = Actus Petri cum Simone. Lateinisch erhalten, gehen sie auf eine griechische Urgestalt zurück, von der einige Bruchstücke wiedergewonnen sind. Den Abschluß des Berichtes hat ursprünglich das Martyrium des ¶ Petrus (: 3) gebildet, das wir griechisch, jedoch auch in allerlei anderssprachigen Bearbeitungen besitzen. Den Inhalt des Ganzen bildet die Erzählung von dem Kampf des P. mit ¶ Simon Magus in Rom, der mit des letzteren Niederlage und Tod endet. Die Kreuzigung des Apostels erscheint nicht als Folge davon. Abfassungszeit: spätestens zu Beginn des 3. Jhd.s. Ort: nach allgemeiner, aber keineswegs gesicherter Annahme Rom. — Neben den gnostischen P.-A. haben wir kirchlich-kath. Petrus- und Paulusakten, sicher aus späterer Zeit als jene. Ihr Inhalt ist eine Art Fortsetzung der kanonischen Apostelgeschichte, berichtet von der gemeinsamen Wirksamkeit des P. und Paulus in Rom. Sie treffen mit Simon Magus zusammen, besiegen ihn und erleiden dann das Martyrium. Ihre Reliquien werden beigesetzt.

Die griechischen und lateinischen Texte bei R. A. Lipsius: Acta apost. apocrypha I, 1891; — Die Act. Vercell. sind als P.-A. übersetzt und erklärt von G. Ficker bei Ed. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1904, S. 383 ff, 1924², S. 226 ff (mit verkürzter Uebersetzung); vgl. Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904, S. 395 ff. — Vgl. R. A. Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II 1, 1887; — J. Flamion: Les actes apocr. de Pierre (RHE IX—XII, 1908—11); — C. Erbes: Ursprung und Umfang der P.-A. (ZKG XXXII, 1911); — Carl Schmidt: Studien zu den alten P.-A. (ebenda XLIII. XLV, 1924. 1926). **W. Bauer.**

Petrusapokalypse. Bis 1892 wußte man von der P.-A. nur aus der Erwähnung in alten Kanonsverzeichnissen und aus Zitaten kirchlicher Schriftsteller seit ¶ Clemens von Alexandrien. Es ergab sich daraus das hohe Ansehen der P.-A., namentlich in Aegypten; sie hatte sogar zeitweilig eine Stellung im Kanon gehabt, die freilich bestritten war. In derselben Handschrift, die das Bruchstück des ¶ Petrusevangeliums wieder ans Licht brachte, kam auch ein Stück Apokalypse zutage, das nach der Uebereinstimmung mit einem Clemenszitat, dem Ich-Stil der Schilderung und der Nachbarschaft des Petrusevangeliums als ein Teil der P.-A. angesprochen werden mußte. Der Text beschreibt, wie Jesus dem Petrus und den andern Jüngern zwei verstorbene und verklärte Gerechte erscheinen läßt, und wie er ihnen dann den Ort der Seligen und die Räume der Verdammten zeigt, die ihren Sünden entsprechend bestraft werden. Seit 1910 kennt man die P.-A. in noch größerem Umfang. Ein in äthiopischer Uebersetzung erhaltenes Werk der Clemens-Literatur (¶ Clementinen) bietet die ganze oder fast die ganze P.-A., aber offenbar in literarischer Verkleidung. Danach offenbart Jesus in der Situation von Mrk 13 3 den Seinen die Endereignisse: Auferstehung, Weltbrand, Wiederkunft, Gericht. Die verschiedenen Strafarten und Straforte werden dann in Form einer Weissagung Jesu geschildert, nicht, wie im Fragment, in Form eines Berichts des P. über seine Vision. Am Ende dieser Weissagung gehen die Jünger wie am Anfang des Fragments mit Jesus auf den Berg, sehen aber dort nicht zwei Selige, sondern Moses und Elias; die Verklärung Jesu bildet den Schluß der Darstellung. Die Reihenfolge, das Tempus und die Schilderung der himmlischen Gestalten ist also in beiden Texten verschieden; und darum können wir bis jetzt nicht sagen, ob die P.-A. eine Jesus in den Mund gelegte Weissagung nach Art von Mrk 13 gewesen ist (äthiopischer Text) oder die Schilderung eines Gesichtes des P., das dann den Himmels- und Höllenwanderungen der Apokalyptik zu vergleichen wäre (Fragment; ¶ Höllenfahrt: I). Die Höllenschilderung ist jedenfalls der religionsgeschichtlich wichtigste Teil des Textes; alter orientalischer Stoff, der uns auch in Aegypten und Griechenland bezeugt ist, wurde durch die P.-A. im Christentum eingebürgert. Welche Bedeutung er für die Christen erlangte, bezeugt Jahrhunderte später ¶ Dantes Inferno-Dichtung.

Fragment und der äthiopische Text in deutscher Uebersetzung bei E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924², S. 314 ff; — Zum Fragment vgl. A. Harnack: TU IX 2, 1893²; — A. Dieterich: Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten P.-A., 1893; — Zum äthiopischen Text vgl. H. Duensing: ZNT XIV, 1913, S. 65 ff. **Martin Dibelius.**

Petrusbriefe.

1. Erster P.-Br.; — 2. Zweiter P.-Br.

1. a. Der Inhalt des Ersten P.briefes ist nicht leicht zu bestimmen, weil eine fortlaufende Gedankenreihe offenbar fehlt. Das große Mittelstück 2_{11}—4_{11} ist durchaus ermahnender Art: 2_{13} bis 3_{12} bilden eine Haustafel, die sich von den andern Haustafeln im NT durch die Einbeziehung der Pflichten gegen die Obrigkeit ebenso unterscheidet wie durch die stärkere christliche Motivierung; diese verweist die Sklaven auf das Vorbild des leidenden Herrn, die Frauen auf das Beispiel der „heiligen Frauen" des AT.s. Mit der Haustafel in engster Verbindung steht die große Mahnung 3_{13}—4_{11}, in der besonders die Pflicht zum Leiden hervorgehoben und wieder mit dem Beispiel des leidenden Christus 3_{18}—$_{22}$ erläutert wird; in diesem Zusammenhang stehen die berühmten Andeutungen über Christi Predigt im Hades, die die einzige religionsgeschichtliche Besonderheit des I P.-Br.s bilden (3_{19} 4_{6}). Diesem sich deutlich abhebenden Mittelstück voraus geht ein Prooemium 1_{3}—$_{12}$ und ein erster Teil 1_{13}—2_{10}. Sie handeln beide von der Herrlichkeit des in Christus geschenkten Heils, das Prooemium mehr im Ton des Preises, 1_{13}—2_{10} in Verbindung mit Mahnungen. Auf den Mittelteil folgt 4_{12}—$_{19}$ eine erneute Ausführung über das Leiden, hier unter besonderer Betonung der Pflicht, unschuldig, nämlich „als Christ", zu leiden; das Wort „Christ" steht im NT nur hier 4_{16}, und zweimal in der Apgsch. Den Abschluß des Briefes bildet eine Ermahnungsreihe 5_{1}—$_{11}$, eingeleitet durch besondere Worte an Aelteste und Jüngere; auch in diesem Abschnitt fehlt die Beziehung auf das Leiden nicht. Am Ende des Ganzen steht eine persönliche Bemerkung: der Brief sei „durch Silvanus" geschrieben; Grüße von der „miterwählten" (Gemeinde) „in Babylon" und „Markus meinem Sohn" werden ausgerichtet.

1. b. Der Brief will von dem Apostel ¶ Petrus an „die erwählten Beisassen der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien" gerichtet sein, d. h. an kleinasiatische Christen, da die Erwähnung der Diaspora hier ebenso wie in der Zuschrift des ¶ Jakobusbriefes (: 1) zu deuten ist. Die briefliche Art des Textes wird durch eine solche Sammeladresse gemindert, da ein Brief an so viele Gemeinden nur als Rundbrief vorstellbar ist. Da aber die Brieflichkeit durch die Schlußbemerkung wieder besonders betont wird, so darf man fragen, ob das Schreiben Hinweise für eine bestimmte Lage der Leser enthält, d. h. ob I Petr in irgendeinem Sinn Gelegenheitsbrief ist. Solche Andeutungen kann man nur in den Worten vom Leiden finden, die in der Tat für das ganze Schreiben höchst bezeichnend sind. Aber diese Worte sind allgemein gehalten; die Mahnung zum „Leiden als Christ" kann sich auf Benachteiligungen und Verfolgungen privater Art, muß sich jedenfalls nicht auf behördliche Bestrafungen beziehen. Sodann aber nimmt 5_{9} den Worten vom Leiden jede Beziehung auf besondere Vorgänge: „ihr wißt ja, daß dieselben Leiden über eure Brüder in der Welt ergehen." Es ist also jegliches Leiden des Christen unter dem Druck der „Welt" gemeint. Das Schreiben scheint der äußeren Veranlassung zu entbehren, aber auch der inneren. Denn weder Verteidigung noch Einschärfung bestimmter Lehren ist sein Anliegen; wie die Vorstellungen von der Hadespredigt Christi (s. 1 a), so wird auch die ganze Auffassung des Heils mehr vorausgesetzt als entwickelt. Und zwar eine Auffassung, für die der Anteil der Heiden am Heil nicht mehr zweifelhaft ist (2_{4}—$_{10}$ 4_{1}—$_{6}$); das Werk des Paulus ist bereits getan. Das eigentliche Problem des Briefes liegt also in dem Fehlen jeder Sonderart, und dem damit gegebenen Mangel an brieflicher Beziehung; wir haben es mit einer Abhandlung mahnenden Charakters zu tun, der am Anfang und am Schluß briefliche Form gegeben worden ist (¶ Briefliteratur, 2).

1. c. Die Frage, ob diese briefliche Form ernst zu nehmen, also mit einer Versendung des Schreibens an die Adressaten zu rechnen ist, hängt aufs engste mit der Verfasserfrage zusammen. Der Verfasser sagt außer seinem Namen und Apostteltitel nichts Besonderes von sich aus, kein apostolisches Erlebnis, keine Erinnerung auch an das Leben des Meisters; denn die Worte „Zeuge der Leiden Christi" 5_{1} beziehen sich nicht auf Augenzeugenschaft, sondern auf das Nacherleben in eigenen Leiden. Diese Schweigsamkeit beweist natürlich noch nichts; wohl aber sprechen drei Gründe entscheidend gegen die Verfasserschaft des Petrus: das verhältnismäßig gepflegte Griechisch, das etwas gewählter ist als die Sprache des Paulus, die Benutzung des griechischen AT.s und die Vertrautheit mit der Botschaft des Paulus. Der Gedanke, daß P. als Vorläufer des Paulus mit einem Evangelium für Heiden aufgetreten sei, ist trotz Apgsch 10 mit Gal 2 nicht vereinbar; die Meinung, daß P. sich im Alter jeglicher Eigenart begeben und ein Nachfolger des Paulus geworden sei, ist in sich unwahrscheinlich und scheitert an den andern Gründen. So scheint die einfachste Annahme die zu sein, daß ein Späterer, um seiner allgemeinchristlichen Ermahnung mehr Gewicht zu verleihen, ihr die Form eines P.-Br.es an kleinasiatische Christen gegeben habe. Solche tendenzlosen Fälschungen sind möglich. Wer sich gegen diese Lösung sträubt, versucht es unter Berufung auf den Briefschluß mit der Annahme eines Silvanus-Schreibens oder mit der Hypothese, daß jener Spätere nur den pseudopetrinischen Mantel ($1_{1.2}$ 5_{12}—$_{14}$) um einen anonymen Text gelegt habe. Wenn man dagegen jener erstgenannten Annahme tendenzloser Fälschung des Absenders zustimmt, so ist es wahrscheinlich, daß die Adresse und damit der briefliche Charakter ebenso „falsch" ist wie der Absender, d. h. fingiert um des literarischen Rahmens willen (¶ Katholische Briefe). Man braucht sich also über die Gemeindeverhältnisse in jenen kleinasiatischen Gebieten keine besonderen Gedanken nach dem Brieftext zu machen. Es sind einfach Christen angeredet, und zwar nach $1_{14.18}$ $2_{9.10}$ Heidenchristen. Die Erwähnung von ¶ Markus und Silvanus soll offenbar die Autorschaft des P. bestätigen. Und wie die Christen in apokalyptischem Stil als Beisassen in der Diaspora bezeichnet werden, so dürfte mit der Ortsbezeichnung Babylon nach demselben Sprachgebrauch Rom gemeint sein. Der Verfasser wußte von dem römischen Aufenthalt des ¶ Petrus; über seinen eigenen Wohnort ist damit nichts gesagt. — Die Abfassungszeit ist aus dem bisher Vorgetragenen zu erschließen. Der Kampf des Paulus ist ausgekämpft; die großen Gefahren der ¶ Gnosis und der regelmäßigen Bekämpfung des Christentums durch den Staat sind in vollem Umfang noch nicht erkannt. Das führt auf die beiden letzten Jahrzehnte des 1. Jhd.s. Die Verwandtschaft zwischen I Petr und dem ¶ Jakobusbrief in gewissen Wendungen, ebenso die Verwandtschaft der inneren Haltung mit ¶ Epheser- und I ¶ Clemensbrief darf bei der Datierung keine Rolle spielen; denn sie beruht auf der Verwendung gleichen Gutes in Mahnungen

wie in Glaubensformulierungen; jene sind durch den Unterricht, diese durch den Kultus bedingt. Gemeinchristliche Zeugnisse dieser Art lassen uns einen Blick tun in das Gemeindeleben und sind als Typen wertvoll, gerade weil sie nicht von den großen Führern stammen, deren Namen Eph, Jak und I Petr tragen.

Neuere Kommentare von H. Windisch im Handbuch zum NT IV, 1911; — R. Knopf (Meyers Kommentar), 1912⁷; — G. Wohlenberg (Zahns Kommentar), (1915) 1923³; — H. Gunkel (Schriften des NT.s), (1907) 1917²; — A. Harnack: Chronologie der altchristlichen Literatur I, 1897, S. 451 ff; — R. Perdelwitz: Die Mysterienreligion und das Problem des I Petr (RVV XI 3), 1911.

2. Der Zweite Petrusbrief ist dem Ersten völlig ungleich; nicht einmal die Selbstbezeichnung ist in I und II Petr dieselbe. Denn hier schreibt „Symeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi" an alle, die mit ihm den gleichen Glauben haben. Die Brieflichkeit ist also nicht betont, und so fehlt auch am Ende des Schreibens jede briefliche Bemerkung. Wesentlich mehr betont als im I Petr wird aber die Verfasserschaft. Denn auf das Proömium 1_{3-11}, das sich durch sein helleniſtisches Pathos stark von den meisten andern Texten des NT.s unterscheidet, folgt ein persönlicher Teil 1_{12-21}: P. schreibt in Vorahnung baldigen Todes und beruft sich darauf, daß er bei der Verklärung Jesu die göttliche Herrlichkeit des Meisters geschaut habe. Ebenso drückt er, der den Lesern schon den zweiten Brief zu schreiben angibt (3_1), im Schlußabschnitt 3_{14-18} seine Uebereinstimmung mit „dem lieben Bruder Paulus" aus; aber er weiß, daß es in den Briefen dieses Bruders schwerverständliche Stellen gibt, die von Ungebildeten und Ungefestigten verdreht werden. — Mit alledem ist das Hauptanliegen des Schreibens noch nicht berührt. Es ist 3_{1-13} ausgesprochen in der Klage wider die Spötter, die über das Ausbleiben der Parusie spotten. Sie werden mit Aufklärungen über das plötzliche Ende dieser Welt im Feuer zurückgewiesen. Aber die Erwähnung dieser Spötter ist für das Verhältnis des II Petr zum ¶ Judasbrief bezeichnend. Dabei muß man sich zunächst durch Vergleich des griechischen Textes von Jud und II Petr 2 über die Abhängigkeit klar werden; fast Vers für Vers läßt sich zeigen, daß Jud der ältere ist. So ist z. B. die Anspielung auf die Engel II Petr 2_{11} ohne die Erwähnung Michaels Jud $_9$ nicht recht verständlich; so bringt II Petr 2_{17} den drohenden Satz aus Jud $_{13}$; die Sterne aber, auf die er sich dort bezieht, sind hier nicht erwähnt. Der Jud hatte nun Gnostiker bekämpft (¶ Häretiker des Urchristentums, 2c) und sie mit den von den Aposteln verheißenen Spöttern gleichgesetzt Jud $_{17.\ 18}$. II Petr findet in der Gnostikerpolemik des Jud eine Waffe gegen die „Spötter" über die Parusie, unter denen er zu leiden hat, und nimmt darum den Hauptabschnitt des Jud in seinen Text auf. Zugleich aber möchte der Verf. des II Petr die Jud $_{17.\ 18}$ erwähnte apostolische Ankündigung der Spötter verdeutlichen und schreibt darum in der Maske des größten unter den zwölf Aposteln: der II Petr ist also literarisch später als Jud, will aber einen apostolischen Text darstellen, auf den sich schon Jud bezogen hat. — So wundern wir uns nicht, in II Petr 2 der Gnostikerbestreitung aus Jud $_{4-16}$ wieder zu begegnen, mit bemerkenswerten Abwandlungen und nach einer Ueberleitung II Petr 1_{19-21}, die von dem prophetischen Wort handelt und vor leichtfertiger Deutung des von „Menschen Gottes" geredeten Wortes warnt.

Die Unechtheit von II Petr bedarf kaum des Beweises, nachdem festgestellt ist, daß II Petr 3_1 den ersten Petrusbrief als echt voraussetzt, und daß der Text des II Petr von Jud abhängig ist. Es ist also kaum nötig, die andern Beweise wider die Echtheit zu nennen: die Sprache, noch pathetischer als im I Petr, das Begriffsgut, so helleniſtisch wie kaum sonst im NT, das Ausbleiben der Parusie, das vorausgesetzt ist, die Existenz einer Sammlung von Paulusbriefen, auf die 3_{16} angespielt wird. Wohl aber ist es nötig, zu betonen, wie sehr sich diese Art der Pseudonymität von der harmlosen Verfassererfindung des I Petr unterscheidet. Der Autor des II Petr will die angenommene Rolle wirklich durchführen; allerdings verrät er sich in den Worten über Paulus (3_{16}) als Sohn einer Zeit, die schon Paulus-Exegese kennt. — Dieser verwickelte literarische Tatbestand weist in eine Zeit, da literarische Strömungen und Neigungen in der Kirche Raum gewinnen. Der II Petr ist auch erst spät erwähnt und hat sich nur langsam durchgesetzt.

Kommentare s. ¶ Judasbrief. **Martin Dibelius.**

Petrusevangelium. 1892 gab U. Bouriant das von ihm im Winter 1886/87 in einem christlichen Grabe Oberägyptens entdeckte Bruchstück des P.-E.s heraus, das einen Teil der Leidens- und Auferstehungsgeschichte enthält. Zuvor hatte man so gut wie nichts von diesem Evangelium gewußt. Denn die Kirchenschriftsteller, die es erwähnen, nennen meist nur seinen Namen. Lediglich Origenes (Comm. in Mtth. X 17) teilt mit, daß im P.-E. die Brüder Jesu als Söhne Josephs aus früherer Ehe bezeichnet worden seien, und Eusebius (KG. VI, $12_{2\ ff}$) erzählt, wie ¶ Serapion von Antiochien (um 200) das P.-E. wegen seiner Hinneigung zum Doketismus verworfen habe. Die syrische Didaskalia nennt das P.-E. zwar nicht mit Namen, steht aber wohl unter seinem Einfluß. Was sonst von Einwirkungen des P.-E.s behauptet worden ist, bleibt unsicher. Seinerseits hat es die kanonischen Evangelien zur Voraussetzung, so daß es in der Zeit von 130—180 entstanden sein muß. Das erhaltene Fragment bestätigt die doketische Tendenz und enthüllt das apologetische Bestreben, unter vollkommener Entlastung des Pilatus alle Schuld am Tode Jesu den Juden aufzubürden. Hinsichtlich der Form lehrt es, daß Petrus hier in der ersten Person geredet hat.

Text am bequemsten in Lietzmanns Kleinen Texten 3: Apocrypha I von E. Klostermann, (1903) 1908²; — Uebersetzung, Erklärung, Literaturangaben von A. Stücken bei Ed. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924², S. 59 ff; Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904, S. 72 ff. **W. Bauer.**

Petruskerygma ist der Titel einer verlorenen altchristlichen Schrift, die wir nur aus Anführungen bei ¶ Clemens von Alexandria und ¶ Origenes kennen. Das wichtigste Bruchstück bei Clemens Stromata VI, 39_2—41_6 handelt von der christlichen Verehrung des einen Gottes im Gegensatz zum Kultus der Griechen und Juden. Das Wesen Gottes wird dabei mit jenen Antithesen geschildert, in denen die helleniſtische Theologie Immanenz und Transzendenz zugleich behauptet; die negativen Bestimmungen zeigen, daß nun auch das Christentum die via negationis der Gotteserkenntnis benutzt (¶ Gottesglaube: IV, 1 b). In der christlichen Literatur benachbart sind ¶ Hermas, mandatum 1, und ¶ Aristides, Apologie 1_4. Die Verwandtschaft ist nicht zufällig: in der 1. Hälfte des 2. Jhd.s hat die christliche Predigt die philosophische Theologie des Hellenismus in gewissem Umfang aufgenommen. Innerhalb dieser Anfänge der apologetischen

Theologie (¶ Apologetik: II) ist dem P.-K. sein Platz anzuweisen; mit dem Apostel, dessen Namen der unbekannte Verfasser benutzt, hat ein so hellenistisches Literaturwerk nichts zu tun.

Fragmente bei E. Preuschen: Antilegomena, (1901) 1905 ², S. 88 ff. 192 ff; — E. v. Dobschütz: Das Kerygma Petri (TU XI 1), 1893. **Martin Dibelius.**

Pettazzoni, Raffaele, italienischer Religionsforscher, * 1883 zu Persiceto bei Bologna, studierte klassische Philologie, Archäologie und Ethnologie, 1909 Inspektor am Museo Preistorico ed Etnografico in Rom, 1913 Dozent für Religionsgeschichte an der Universität Rom, 1914 in Bologna, 1923 ao. Prof. in Rom, 1926 ord. Prof. P. ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, der eine italienische Religionsforschung auf streng wissenschaftlicher Grundlage angebahnt hat.

Von P.s zahlreichen Werken und Aufsätzen sind zu nennen: Le origini dei Kabiri, 1909; La religione primitiva in Sardegna, 1912; La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran, 1920; La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro, 1921; Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, 1922; La formation du monothéisme (RHR 88, 1923); Svolgimento e carattere della storia delle religioni, 1924; I Misteri, 1924; La confessione dei peccati I, 1929; La Mitologia Giapponese, 1929. — P. ist Begründer und Herausgeber der Storia delle Religioni, seit 1920: 9 Bde.; der Studi e Materiali di Storia delle Religioni, seit 1924; der Testi e Documenti per la Storia delle Religioni, seit 1929. **Rühle.**

Petzold, Alfons (1882—1923), Dichter, * in Wien, Proletarier (vgl. ¶ Arbeiterdichtung), kämpfte ununterbrochen gegen Entbehrung, Hemmung und Unterdrückung. Seine Dichtung ist in mitleidender Liebe zunächst denen zugewandt, die — wie er — auf der dunkeln Seite des Lebens stehen. Ergreifend sind die Bilder aus der Welt des Elends und der Not, zumal wo sie Herbstes und Schwerstes in ein mild verklärendes Licht tauchen. Später wendet sich P. mehr dem Allgemein-Menschlichen zu, eröffnet sich allen Wesen und Dingen und sucht in der „Heimat" der Natur und in der Stille und Güte des Herzens Gott zu erleben, dem hl. ¶ Franz ähnlich, dem er die Gedichtreihe „Franziskus von Assisi" (1918) gewidmet hat, bis heute das gegenwärtigst Empfundene, was es über Franziskus gibt. P.s „Buch von Gott" (1920) gehört zu der wertvollsten Ernte moderner religiöser Lyrik.

Von den sozialen Gedichten seien erwähnt: „Der Dornbusch" (1918). Geringer sind P.s Novellen und Romane. „Aus dem Leben" ist seine Selbstbiographie. **Knevels.**

Peucer, Kaspar (1525—1602), Vertreter des Philippismus (¶ Melanchthon), * in Bautzen, 1550 Melanchthons Schwiegersohn, später Leibarzt des Kurfürsten August, 1574 erst in Rochlitz, dann in Leipzig gefangen gesetzt, weil er angeblich eine fremde sakramentalische Lehre in Sachsen (¶ Kryptocalvinisten) habe einführen wollen, aber 1586 befreit.

E. L. Th. Henke: K. P. und Nic. Krell, 1865; — Joh. Calinich: Kampf und Untergang des Melanchthonismus, 1866; — RE ³ XV, S. 228 ff; XXIV, S. 315 f; — Nik. Müller: Ph. Melanchthons letzte Lebenstage, 1910, S. 89 ff. **Blanckmeister.**

Peutinger, Konrad (1465—1547), seit 1497 Stadtschreiber in seiner Vaterstadt Augsburg und Humanist. Er hat die Interessen der Stadt selbstlos und glücklich nach außen hin vertreten, auch Kaiser Maximilian gegenüber, bei dem er in großer Gunst stand; er mußte die Herstellung der Prachtwerke, durch die jener seinen Ruhm ausbreiten wollte, und die des Grabmals in Innsbruck einleiten und überwachen. Zur lutherischen Reformation verhielt er sich zurückhaltend und vermittelnd: man dürfe nicht völlig mit der Papstkirche brechen und müsse ein Konzil abwarten. Schwere Sorgen machten ihm der ¶ Bauernkrieg und revolutionäre und wiedertäuferische Bewegungen in Augsburg. Daß er u. a. auch eine geordnete Armenpflege anstrebte, zeigt seine Uebersetzung einer lateinischen Schrift des ¶ Oekolampad über Almosenverteilung 1524. 1534 ehrenvoll verabschiedet, lebte er nur noch seinen Studien. Hochverdient um die Geschichtsforschung.

Er veröffentlichte als erster 1505 römisch-deutsche Inschriften, erwies 1506 quellenmäßig das linke Rheinufer als deutsch und gab 1515 des ¶ Jordanes gotische und des ¶ Paulus Diaconus langobardische Geschichte heraus. — Ueber P. vgl. ADB XXV, S. 561 ff; — P. Joachimsen: Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus I, 1910; — Derſ.: Zu K. P. (Festschrift für Joseph Schlecht, 1917, S. 169 ff); — Erich König: P.studien, 1914; — Derſ.: K. P.s Briefwechsel, 1923. — Ueber seinen ältesten Sohn, den Augsburger Stadtadvokaten Dr. Claudius Pius P. vgl. Friedr. Roth: ARG XXV, 1928, S. 100 ff. 161 ff. **O. Clemen.**

Pez, Bernhard (1683—1735), kath. Theologe und Historiker, * zu Ybbs (Niederösterreich), seit 1699 Benediktiner im Kloster Melk, seit 1713 Stiftsbibliothekar. Sein gelehrtes Arbeitsziel war eine Bibliotheca Benedictina; doch sind nur Vorarbeiten erledigt. Von seinem Bruder Hieronymus P., der 1735 sein Nachfolger wurde, unterstützt und auch auf den Bibliotheksreisen begleitet, hat P. zahlreiche bis dahin unveröffentlichte Texte (besonders aus dem Mittelalter) herausgegeben.

Hauptwerke: Thesaurus anecdotorum novissimus, 7 Bde., 1721—29; Bibliotheca ascetica antiquo-nova, 12 Bde., 1723 bis 1740. — Vgl. HN IV ², S. 1141 ff. **Loesche.**

Pezel, Christoph (1539—1604), philippistischer Theologe (¶ Melanchthon). * in Plauen, in Jena und Wittenberg gebildet, Lehrer in Plauen und Annaberg, dann wieder in Wittenberg tätig, wurde er in ¶ Peucers Sturz (¶ Kryptocalvinisten) mit hineingerissen. 1576 des Landes verwiesen, vertrat er im Nassauischen (Herborn) und seit 1580 in Bremen erfolgreich seine Anschauungen.

RE ³ XV, S. 231 ff; XXIV, S. 316; — Zhist Th 1866, S. 382 ff; 1873, S. 179 ff. **Blanckmeister.**

Pfaff, Christoph Matthäus (1686—1760), evg. Theologe, * in Stuttgart, 1705 Repetent in Tübingen, 1706—16 mit kurzen Unterbrechungen auf Reisen durch Deutschland, Dänemark, Holland, England, Italien und Frankreich, wo er vor allem die Bibliotheken auf Quellen untersuchte, 1714 Professor der Theologie in Tübingen, 1720 daselbst Kanzler. Mußte 1756 aus unbekannten Gründen Tübingen verlassen und wurde in Gießen Kanzler, Superintendent und erster Professor der Theologie. P. hat sich vielseitig auf dem Gebiet der Exegese, des Kirchenrechts (Vertreter des ¶ Kollegialismus), der Systematik, der praktischen Theologie, vor allem der Kirchengeschichte betätigt; der Zahl seiner Schriften entspricht aber nicht die Güte. Jugendlicher Ehrgeiz ließ ihn zum Fälscher (Irenäusfragmente) werden. Sein geschmeidiger Charakter sucht allen Richtungen seiner Zeit gerecht zu werden. Theologisch gehört er zu der sogenannten Uebergangstheologie (¶ Orthodoxie, 2 b, Sp. 809) und zeigt die Mischung orthodoxer, pietistischer und aufklärerischer Elemente, an der die strenger orthodoxen Zeitgenossen Anstoß nahmen; ¶ Löscher vor allem bekämpfte besonders sein Eintreten für die Vereinigung der evg. Kirchen (¶ Einigungsbestrebungen: II).

Pf. u. a.: Diss. de originibus iuris ecclesiastici veraque eiusdem indole, 1719; Institutio theologiae dogmaticae et moralis, 1719; Introductio in historiam theologiae literariam, 1720. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 233 ff; — A. F. Stolzenburg: Die Theologie des J. Fr. Buddeus und des Ch. M. Pf., 1926. **Laag.**

Pfaffe, vom lateinischen papa oder griech. πάππάς (¶ Papa), althochdeutsch phafo, bezeichnet ursprünglich den Geistlichen ohne den verächtlichen Nebensinn, der seit der Reformationszeit immer allgemeiner geworden ist. Luther gebraucht das Wort für die Götzenpriester („Baalspfaffen") und für die kath. Priester. **Mulert.**

Pfander, Gottlieb (1803—65), evg. Missionar, * in Waiblingen (Württ.), 1821—25 in der Basler Missionsschule ausgebildet, hervorragend sprachbegabt, stand seit 1825 in der von der ¶ Baseler Missionsgesellschaft getragenen Arbeit in Transkaukasien und Persien. 1837 durch kaiserlich russischen Ukas vertrieben, gewann er im Dienst der englischen Kirchenmission als Mohammedanermissionar in Agra und Peschawar Fühlung mit führenden Mohammedanern Nordindiens. 1858—65 missionierte er in Konstantinopel. Von seinen für die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam (¶ Islam: III) geradezu klassischen Kontroversschriften erschien die bedeutendste, deutsch leider nie gedruckte, im Archiv der Basler Mission befindliche Handschrift seines Hauptwerkes „Die Wage der Wahrheit", 1829 armenisch, 1835 persisch, später türkisch, 1853 hindostanisch, später in Marathi, 1865 (durch den deutschen Palästinamissionar Klein übersetzt) arabisch, 1867 englisch. Das Werk, in Stil und Haltung ganz orientalisch, will nachweisen, daß die nicht verfälschte Hl. Schrift die Offenbarung Gottes über sich selbst (Trinität) und über das Wesen des Menschen (Sünde) enthält. Lebhafte Auseinandersetzungen in Wort (Osterdisputation in Agra 1854) und Schrift, die Bekehrung bedeutender Inder (Dr. Imad Din und Safdar Ali u. a.) waren die Folge dieser noch heute wertvollen Kontroversschriften (¶ Islam: II, 1).

Ch. F. Eppler: Karl Gottlieb Pf., 1888; — W. Muir: The Mohammedan Controversy, Edinburgh 1897; — W. Schlatter: Geschichte der Basler Mission I, 1916; — W. St. Clair Tisball und Pfander: The Mizânu'l Haqq (Balance of truth), London 1910; — Dies.: Tarîqu'l-Hyât, The path of life, London 1912; — Dies.: Miftâḥu'l asrâr, The Key of mysteries, London 1912. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Islam: II. III. **G. Simon.**

Pfannenstill, Göran Magnus, evg. Theologe, * 1858 in Foutskäl (Vestergötland), 1892 Dozent 1900 ao. Prof. für praktische Theologie und Moraltheologie, 1909 ord. Prof. für systematische Theologie in Lund; seit 1923 im Ruhestand. Theologisch ist P. von der Ritschlschen Theologie, besonders von W. ¶ Herrmann stark beeinflußt. Er hat sich vor allem für das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft interessiert. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jhd.s hatte er durch seine apologetische Wirksamkeit bedeutenden Einfluß bei der Jugend der südschwedischen Universität und ist auch in der christlichen Studentenbewegung sehr wirksam gewesen.

Vf. u. a.: Arvsyndens problem, 1892; Den kyrkliga uppfostran, 1899; Kristendomen och kriget, 1915. **Aulén.**

Pfannkuche, August (1870—1929), evg. Theologe, * zu Neuendorf bei Elmshorn, 1900 Pfarrer in Osnabrück, durch ein Asthmaleiden gezwungen, das Stadtpfarramt aufzugeben und in den Ruhestand versetzt, wurde P. 1926 Spezialvikar der Pfarrei Mengershausen-Lemshausen und Seelsorger der Nervenkranken am Provinzialsanatorium Rasenmühle. Vor dem Kriege politisch mit Fr. ¶ Naumann verbunden, hielt er sich nach dem Kriege zur Deutschnationalen Volkspartei. Als Mitglied der Loge trat er auch literarisch für sie ein.

Vf. u. a.: Was liest der deutsche Arbeiter?, 1900; Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden, 1906; Staat und Kirche in ihrem geschichtlichen Verhältnis seit der Reformation, 1915; Die Kirche der Gegenwart, 1928. — Ueber Pf. vgl. Deutsches Pfarrerblatt 1929, Sp. 617 ff. **Glaue.**

Pfannmüller, Gustav, evg. Theologe, * 1. Okt. 1873 in Dornheim (Hessen), 1899 Religionslehrer in Darmstadt, seit 1900 Oberbibliothekar an der Hessischen Landesbibliothek daselbst.

Vf. u. a.: Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen, 1902; Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908; Die Propheten, 1913; Die deutsche Volkshochschule mit einem Anhang: Ein Volksbildungsheim in Darmstadt, 1919; Die Religion Friedrich Hebbels auf Grund der Werke, Tagebücher und Briefe dargestellt, 1922; Handbuch der Islam-Literatur, 1923; Goethe und das Kirchenlied. Ein Beitrag zum Streit um Goethes „Joseph", 1924. — Begründer und Herausgeber der beiden Sammelwerke: Die Klassiker der Religion, und: Die Religion der Klassiker, 1912 ff. **Rühle.**

Pfannschmidt, Karl Gottfried (1819—87), * zu Mühlhausen (Thüringen), religiöser Maler, gemäßigter Vertreter der ¶ Romantik aus der Schule von Wilhelm Kaulbach und besonders Peter ¶ Cornelius, bewußt und gewollt biblisch-evg. Richtung. Sein bedeutendstes Gemälde ist das „Abendmahl" in der Schloßkapelle zu Berlin (1851); unter seinen Zeichnungen behauptet die Bilderreihe zum „Vaterunser" (1880/83) den ersten Platz.

ADB 25, S. 606 ff; — Martin Pfannschmidt: K. G. Pf., ein deutsches Künstlerleben, 1896; — Hans Schöttler: Ein Meister deutsch-christlicher Kunst (MGkK 24, 1919, S. 185 ff). **Flaskamp.**

Pfarramt ist das dem ¶ Pfarrer (: II, rechtlich) übertragene Amt in seiner nach Rechten und Pflichten genau bestimmten Gestalt. In den lutherischen Kirchen sprach man anfänglich mehr vom „geistlichen Amt", dem ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta (Conf. Aug. 5). Dabei war an die göttlichen Inhalte der Amtsaufgabe, nicht an die rechtliche Form gedacht; zum Pf. gehört letztere notwendig, ohne daß jener Inhalt vergessen wird. Sie konnte so stark in den Vordergrund treten, daß unter mehreren Inhabern des geistlichen Amts nur einer, nämlich der die äußeren Geschäfte führende, als Inhaber des Pf.s galt. Jetzt hat sich das völlig geändert (¶ Pfarrer: II, rechtlich); doch ist der Begriff der „Pf.sgeschäfte" als der äußeren rechtlichen Geschäfte geblieben. Das Pf. hat übrigens mannigfache Verzweigungen erfahren: Neben dem Gemeinde-Pf. gibt es ein Militär-Pf., ein Anstalts-Pf., und zwar sowohl an staatlichen Anstalten wie an solchen der Inneren Mission. Während bei diesen Aemtern Wort und Sakrament im Mittelpunkt stehen, werden neuerdings Pf.er mit wesentlich anderen Aufgaben geschaffen: so Jugendpfarrämter nicht bloß in Gemeinden, sondern auch zur Leitung der Jugendpflege eines größeren Bezirks (¶ Jugendpfarrer); Sozialpfarrämter zur Wahrnehmung der ozialen Aufgaben eines Kirchengebiets; ein Kreis-Pf. dient öfter den gemeinsamen Aufgaben eines größeren Kirchenkreises. Damit ist eine Wandlung im Begriff des Pf.s vollzogen, die von seinem ursprünglichen Inhalt weit abliegt, aber der Umstellung der kirchlichen Arbeit entspricht. Doch wird festgehalten, daß die Inhaber eines Pf.s, gleichviel welcher Art, die gleiche gesetzlich geregelte Ausbildung (¶ Pfarrervorbildung) besitzen, die ¶ Ordination emp-

fangen und der Disziplin der Kirchenbehörden unterstehen müssen. Im übrigen vgl. ¶ Pfarrer: II, rechtlich; ¶ Kirchenamt; ¶ Kirchenverfassung: III.

E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde., 1911²; — M. Schian: Grundriß der Praktischen Theologie, 1929³; — E. Chr. Achelis: Studien über das geistliche Amt (ThStKr 1889); — H. A. Köstlin: Der Begriff des geistlichen Amts, 1885; — V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, Bd. 2, 1922, S. 290 ff; — Günther Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928, S. 269 ff (Das Amt der Wortverwaltung). **Schian.**

Pfarrer.

I. Geschichtlich; — II. Rechtlich; — III. Pf. in der modernen Literatur. — Ergänzend vgl. ¶ Pfarramt; ¶ Parochialrecht; ¶ Pfarrervorbildung; ¶ Pfarrwahl; ¶ Ordination; ¶ Lehrverpflichtung; ¶ Pfarrereinkommen; ¶ Pfarrfrau; ¶ Pfarrhaus.

Pfarrer: I. Geschichtlich.

1. Bis zur Reformation; — 2. Von der Reformation bis zur Aufklärung: a) Der Wandel der Anschauungen; b) Die tatsächlichen Verhältnisse im 16. Jhd.; c) Das 17. Jhd.; — 3. Pietismus und Aufklärung: a) Pietismus; b) Aufklärung; — 4. Die neuere Zeit: a) Das 19. Jhd.; b) Die Gegenwart.

1. Die ersten Anfänge des Pf.standes liegen im Amt der Presbyter der alten Kirche, die mit dem Bischof und den Diakonen die Leitung der Gemeinde bildeten; ersterem sind sie nachgeordnet, in seinem Auftrag vollziehen sie die Eucharistie (¶ Kirchenverfassung: I, 3. 4, Sp. 969 ff). Seit dem 5. und 6. Jhd. wurden Presbyter an Landkirchen mit dem Recht zum Vollzug aller priesterlichen Handlungen für einen bestimmten Bezirk ausgestattet. Diese Ordnung wurde im Mittelalter besonders auf dem Lande schärfer durchgeführt (¶ Parochialrecht; ¶ Kirchenverfassung: II, 2c, Sp. 994). Der Parochus (davon hergeleitet Pfarrer) untersteht dem Bischof, zugleich aber, wo Eigenkirchenrecht (¶ Eigenkirche) herrscht, dem Grundbesitzer, der ihn anstellt. In den Städten ist die Organisation nicht ebenso klar durchgebildet; am Bischofssitz ordnet der Bischof die Verteilung der Obliegenheiten, sonst ein an die Spitze der Gemeinde gestellter Pf., dem andere Geistliche beigegeben sind. Der Pf. las die ¶ Messe, vollzog die ¶ Sakramente (soweit sie nicht dem Bischof vorbehalten waren) und die anderen kirchlichen Handlungen; er unterwies die Getauften und Gefirmten im Vaterunser und Symbol (¶ Katechetik, 2); eine Verpflichtung zur ¶ Predigt wurde oft eingeschärft, wurde aber zeitweise sehr wenig geübt; seelsorgerliche Beratung der Parochianen (¶ Beichte) war gleichfalls Sache des Pf.s. Ihm standen dafür bestimmte Einkünfte zu (¶ Pfarrereinkommen), die ihn oft in eine gewisse Abhängigkeit von den zur Leistung Verpflichteten brachten. Nach Durchführung des ¶ Zölibats ergaben sich nicht selten schwere sittliche Schäden; zahlreiche Pf. lebten im Konkubinat. ¶ Kirchenvisitationen suchten Abhilfe zu schaffen. Der durchschnittliche Bildungsgrad der Pf. war sehr niedrig; ihre Ausbildung fanden sie günstigenfalls am Sitz des Bischofs, oft nur in praktischer Anleitung. Nur ein kleinerer Teil fand in Lateinschulen, später auf Universitäten höhere Bildung (¶ Pfarrervorbildung, A 2). Zwischen dem städtischen Pf. und dem Land-Pf. bestanden große Unterschiede. Die Reformbewegungen des ausgehenden Mittelalters erreichten wenig; zwischen Pf.n und den in ihre Parochien hinein arbeitenden Mönchen, besonders den Bettelmönchen, bestand vielfach Rivalität, oft Gegnerschaft (¶ Kirchenverfassung: II, 3).

2. a. Die Reformation schuf, wo sie Boden faßte, grundsätzlich völlig andere Verhältnisse. Sie beseitigte die Anschauung von dem über die Laien erhabenen priesterlichen Stand (¶ Klerus) und stellte so den Pf. als Christen unter die anderen Christen der Gemeinde. Sie räumte mit der Vorstellung einer vielfach gegliederten Hierarchie auf, zugleich mit der absoluten Unterordnung des Pf.s unter Bischof und Papst. An der ganz anders gewerteten ¶ Gemeinde, die zur Wahl des Pf.s mitberufen sein sollte, erhielt dieser in gewissem Sinne einen Rückhalt (¶ Kirchenverfassung: III, 2, Sp. 1007). Der Zölibat wurde abgeschafft; das evg. ¶ Pfarrhaus im typischen Sinne entstand. Die nachdrückliche Betonung der Verkündigung des Evangeliums führte zur Einschärfung der Predigtpflicht, der kein Pf. sich zu entziehen vermochte (¶ Predigt), im Zusammenhang damit zur nachdrücklichen Forderung der zur Predigt erforderlichen geistigen Ausbildung und Beweglichkeit. In die gleiche Richtung wies die Verpflichtung zur Unterweisung im ¶ Katechismus. Der neue Pf.stand empfängt seine Würde nicht mehr aus einer übernatürlichen Weihegewalt (¶ Ordination: I), sondern aus dem letztlich auf die Gemeinde zurückgehenden Auftrag, das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten (Conf. Aug. XIV); seine Rechte dem Gemeindeglied gegenüber sind viel geringer (¶ Kirchenzucht), zumal die Ohrenbeichte fortfällt. Aber als Prediger des Worts und Spender der Sakramente, mindestens in der Landgemeinde als der an Bildung weit Ueberlegene steht der Pf. in hohem Ansehen.

2. b. Die tatsächlichen Verhältnisse gestalteten sich freilich nur langsam in der durch diese Grundsätze angegebenen Richtung. Die evg. Kirchen übernahmen im allgemeinen den vorhandenen Bestand an Pf.n; diese paßten sich den neuen Anforderungen möglichst an. Die Ausbildung für die Predigt ließ sich nur allmählich günstiger gestalten; Luther schreibt seine ¶ Postille, damit die Pf. die darin gebotenen Predigten halten! Universitätsstudium (¶ Pfarrervorbildung, B 1) konnte keineswegs von allen Pf.n verlangt werden; die große Ueberzahl kam auch in den ersten Zeiten nach der Reformation nach sehr geringer Vorbereitung ins Amt. Immerhin wurde bald eine Prüfung in der rechten Lehre gefordert (¶ Melanchthons Examen ordinandorum). Auch die die Universität Besuchenden unterlagen lange Zeit keinen festen Bestimmungen über Dauer und Abschluß des Studiums. Die rasch eingerichteten und durchgeführten ¶ Kirchenvisitationen, die Unterstellung unter Superintendenten und Konsistorien halfen zur Reinhaltung des Pf.standes. Pfarrfrauen wurden in der ältesten evg. Zeit oft die früheren Pfarrmägde; aber auch darin trat Wandel ein. Die Amtsverrichtungen des Pf.s bestanden vornehmlich in Sonntags- und Wochentagspredigten, Taufen, Trauungen, Beerdigungsfeiern, Beichtsitzen, oft auch in sonntäglicher Katechismuslehre in einfachster Form. Die Einkommensverhältnisse blieben ähnlich geordnet wie in der kath. Zeit. Der Land-Pf. bebaute meist den Pfarracker selbst; je nach dessen Größe und Beschaffenheit war auch die wirtschaftliche Lage des Pf.s verschieden.

2. c. Das 17. Jhd. brachte mit dem Dreißigjährigen Krieg auch über zahllose Pf. Verarmung; mühsam erwarben sie von ihrem Acker den notdürftigen Lebensunterhalt. Nach Ueberwindung der Kriegsnot zeigte sich auch im Pfarrhaus zuweilen ein gewisser Wohlstand. Die gesteigerten, in ihrer Art oft fehlgehenden Anforderungen an die Predigt- und Redetätigkeit (Leichenreden, Traureden) und die außerordentliche Betonung der Feinheiten der reinen Lehre führen im Verein mit der fortschreitenden Verbreiterung der gei-

stigen Bildung zur Erhöhung der Ansprüche an die Vorbildung der Pf.; das Universitätsstudium (¶ Pfarrervorbildung, B 2) wird zur Regel; Pf. werden zu hochgeachteten Schriftstellern und Dichtern. Ansehen und Amtsbewußtsein des Pf.standes steigen; Privatbeichte und Kirchenzucht tragen zu dieser Entwicklung bei. Der Pf. steht über der Gemeinde. Doch zwingen die Verhältnisse des täglichen Lebens ihn wenigstens auf dem Dorf immer wieder zur Bescheidenheit, zumal im Verhältnis zum adeligen Grundherrn.

3. a. Der ¶ Pietismus wirkte auf viele Pf. verinnerlichend. Das unmerkliche, seelsorgerliche Moment in Predigt und Kasualrede fand stärkere Würdigung; mancher pflegte neben den amtlichen Obliegenheiten Erbauung in kleineren Versammlungen; der Vorbereitung auf die allmählich in weiterem Umfang zur Einführung kommende ¶ Konfirmation, öfter auch sonstiger kirchlicher Unterweisung wurde lebhafte Aufmerksamkeit gewidmet. Die Streitigkeiten zwischen Orthodoxen und Pietisten zerrissen die Pf.schaft in manchen Gegenden in gegensätzliche Parteien. Die pietistischen Pf. schlossen sich mit ähnlich Gerichteten in ihrer Gemeinde, aber auch über sie hinaus, enger zusammen; so entstand oft auch nähere Verbindung zwischen Pf. und Adel. Die äußeren Ordnungen des Pf.standes blieben wesentlich die gleichen.

3. b. Die ¶ Aufklärung sah den Pf. vornehmlich als Lehrer und Erzieher an. Wennschon auch nach ihrer Auffassung das Ziel des Menschen letztlich jenseitig war, so fiel doch das Schwergewicht, je weiter sie fortschritt, um so mehr auf die Heranbildung zur rechten Tugend und irdischen Glückseligkeit. Die Grenzlinien zwischen Kirche und Staat verwischen sich; ebenso die Grenzlinien zwischen geistlicher Tätigkeit des Pf.s und seiner Mitarbeit am irdischen Wohl der Gemeindeglieder. Im allgemeinen sucht der Pf. seine Gemeinde durch praktische Predigt zu sittlichem Ernst und verständiger Lebenshaltung zu führen; er geht ihr oft auch in rein praktischen Angelegenheiten (Ackerbau, Viehzucht, Hygiene) mit Beispiel und Lehre voran; ja er gewöhnt sich zuweilen, den Arzt zu vertreten. An die Stelle scharfer Kirchenzucht tritt mehr patriarchalisch-väterliche Belehrung. Der noch im 17. Jhd. den Pf. umschwebende Nimbus des Amts geht verloren; über wirtschaftlichen Sorgen verkümmert und verweltlicht mancher. Gefügige Untertanen der staatlichen Obrigkeit müssen alle Pf. sein. Auf die theologische Ausbildung wird etwas mehr Gewicht gelegt; zugleich aber sucht sich der Pf. für die ganz praktische Arbeit auszurüsten; er beschäftigt sich mit pädagogischen, landwirtschaftlichen, wirtschaftlichen und medizinischen Fragen. Die Pf. setzen die von der Hauslehrerschaft her gewohnte erzieherliche Tätigkeit gern fort, indem sie der Schule liebevolle Aufmerksamkeit widmen, manche auch durch Privatunterricht oder durch Tätigkeit an einer Erziehungsanstalt. Das von ¶ Voß geschilderte Pf.-idyll war keineswegs überall anzutreffen; die Arbeit im eigenen landwirtschaftlichen Betrieb oder auch die Kärglichkeit des Einkommens hinderten oft das Aufkommen solcher frohen Behaglichkeit.

4. a. Das 19. Jhd. brachte wesentliche Wandlungen. Der Rationalismus wurde durch andere Anschauungen abgelöst; vorherrschend wurde im Pf.stand die bestimmte Annäherung an die überkommene Kirchenlehre im Gewand einer neugeformten Theologie; auch wurden pietistisch-erweckliche Stimmungen in vielen Pf.n stark. Ganz nachdrücklich wirkte die ¶ Innere Mission ein; sie trieb den Pf. zu kräftigerer Aktivität; sie nötigte ihn, sich mit den schwierigwerdenden Zeitverhältnissen auseinanderzusetzen. Zumal die Pf. in der Stadt beteiligten sich seit Mitte des Jahrhunderts oft rege am kirchlichen Vereinsleben. Die Entwicklung der Kirchengemeinden, vor allem durch Einführung der Selbstverwaltung, dann durch den Einfluß der von E. ¶ Sulze herkommenden Gemeindebewegung (¶ Gemeinde: II, 3) brachte den Pf. in ein neues Verhältnis zu seiner Gemeinde. Die Beteiligung am synodalen Leben der Kirche erweiterte den Gesichtskreis. Die Erleichterung des Verkehrs gestattete die Teilnahme an theologischen Konferenzen und kirchlichen Versammlungen. Die Pf. folgten dem Vorgehen anderer Stände und bildeten in den ¶ Pfarrervereinen weitreichende Standesorganisationen. Von größter Wichtigkeit war die seit Anfang des 19. Jhd.s einsetzende, allmählich fortschreitende Reform der Vorbildung der Pfarrer (¶ Pfarrervorbildung, B 5). Sie führte zu festen Ordnungen, die den Pf.stand in eine Linie mit den anderen Ständen mit akademischer Vorbildung rückten. Durch die wirksame Betätigung vieler Pf. auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens errang der Pf.stand eine führende Stellung; kaum ein anderer Stand hat sich so lebhaft am literarischen Schaffen beteiligt wie der Pf.-stand. Besonders ortsgeschichtliche, heimatkundliche Forschungen wurden von Pf.n gepflegt; aber sie arbeiteten, abgesehen von der Theologie und der Erbauungsliteratur, auch auf pädagogischem, philosophischem und verwandten Gebieten eifrig mit. Nicht wenige Pf. erwarben sich Ruf als Schriftsteller.

Die Anforderungen des Amts wuchsen; mit Predigt, Unterricht und Amtshandlungen war es nicht mehr getan; die Vereinsarbeit forderte Zeit; die Verwaltungsarbeit mehrte sich; in den städtischen Gemeinden wuchs die Arbeit ins Unendliche. Dennoch wußten sich viele Pf. die Zeit für Vorträge allerhand Art zu retten; auch ¶ Religionsunterricht erteilten sie nicht selten. Zugute kam ihnen, daß die landwirtschaftlichen Sorgen allmählich aufhörten; nur wenige Pf. bewirtschafteten Ende des 19. Jhd.s ihren Pfarracker noch selbst. Eine durchgreifende Reform der Besoldung (¶ Pfarrereinkommen) stellte die Pf. zwar keineswegs glänzend, aber doch unabhängiger. Im allgemeinen wahrte sich der Pf.stand trotz wachsender Unkirchlichkeit besonders in städtischen Gemeinden und trotz stark zunehmender Verweltlichung der Bildung ein hohes Ansehen im Volk; das wiegt um so schwerer, als das Amt an sich jetzt viel weniger als früher den Pf. trug.

4. b. Im 20. Jhd. setzte sich die im 19. Jhd. angebahnte Entwicklung fort. Die Vorbildung wurde nach der wissenschaftlichen wie nach der praktischen Seite ausgebaut; die äußeren Verhältnisse erfuhren insofern eine Verbesserung, als die Besoldung angemessener gestaltet, die großen Unterschiede unter den Pfründen ausgeglichen, die Abhängigkeit von der Gemeinde weithin beseitigt wurde. Die Amtsobliegenheiten erweiterten sich besonders durch die Einbeziehung der ¶ Jugendpflege; durch die fortschreitende Organisation der Gemeinden in Seelsorgebezirken (¶ Gemeinde: II, 3. 4) wurde der einzelne Pf. in Gemeinden mit mehreren Pfarrstellen selbständiger; die Arbeitsteilung wurde gleichmäßiger und gerechter. Die Pfarrstellen derselben Gemeinde wurden z. B. in Altpreußen durch die neue Kirchenverfassung einander völlig gleichgestellt; hier wechselt jetzt allgemein (wie in Rheinland-Westfalen schon früher) der Vorsitz in den Gemeindekörperschaften. Die veralteten differenzierenden Amtsbezeichnungen wurden meist abgeschafft; es fielen aber auch die in manchen Kirchenge-

bieten vordem üblichen, auszeichnenden Titel (Kirchenrat, Geheimer Kirchenrat). Die nach dem Krieg entstandenen Kirchenverfassungen brachten teilweise auch eine rechtlich geordnete Vertretung des Pf.standes (z. B. Hannover); in Altpreußen wurde eine solche in Aussicht gestellt. Die Besetzung der Pfarrstellen wurde in manchen Kirchen neu geregelt; in Thüringen wurden die Rechte der Kirchenbehörde in diesem Stück erweitert (¶ Pfarrwahl, 4). Anderswo blieb das Besetzungsrecht in der Hauptsache unverändert; das ¶ Patronat besteht fort und bedeutet nach wie vor in vielen Fällen eine gewisse Abhängigkeit des Pf.s, aber in sehr viel geringerem Maß als in früheren Zeiten. Die in manchen Kirchengebieten, jüngst auch in Altpreußen, eingeführte unfreiwillige Versetzung des Pf.s im Interesse des kirchlichen Dienstes (Baden, Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Schwerin) bedeutet nur eine geringe Einschränkung der in Deutschland durchweg seit Alters geltenden Unversetzbarkeit des Pf.s. Viel stärker ausgebaut ist jetzt die freie Bewegung des Pf.s. Zwar sind die Grenzen der einzelnen Kirchen auch jetzt noch vielfach Hemmnisse. Manche kleinere Kirchen übernehmen ungern und selten Pf. aus anderen Kirchengebieten; doch verfährt die größte Kirche (Altpreußen) in diesem Stück sehr entgegenkommend; sie verzichtet sogar oft auf das bei Uebernahme eines Pf.s aus einer anderen Landeskirche in Aussicht genommene ¶ Kolloquium. Innerhalb der einzelnen Kirchen ist der Wechsel im Pfarramt häufiger geworden; die reichen Verkehrsmöglichkeiten und die Mannigfaltigkeit der Arbeit und der Fortbildung lassen es viel weniger zu der früher häufigen Isolierung des einzelnen, zumal des Land-Pf.s, kommen. Die Entwicklung ist charakterisiert durch die viel stärkere Inanspruchnahme der Kraft des Pf.s und die viel klarere Herausarbeitung seiner Rechte und Pflichten (¶ Kirchenamt, ¶ Pfarramt, ¶ Pfarrer: II).

Paul Drews: Der evg. Geistliche in der deutschen Vergangenheit, 1905; — Hermann Werdermann: Der evg. Pfarrer in Geschichte und Gegenwart, 1925; — Derſ.: Pfarrerstand und Pfarramt im Zeitalter der Orthodoxie in der Mark Brandenburg, 1929; — Wilhelm Diehl: Kirchenbehörde und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jhd.s, 1925; — H. Rothert: Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit, 1929; — C. Büchsel: Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, zuletzt 1907; — Wilhelm Baur: Das evg. Pfarrhaus, 1878. **Schian.**

Pfarrer: II. Rechtlich.

1. Allgemeine Rechtsstellung: a) Kath. Kirche; b) Evg. Kirche; c) Staatliches Recht; — 2. Pflichten.

1. a. In der kath. Kirche ernennt der Regel nach der zuständige Bischof den Pf. (Parochus). Der Pf. ist „ständig"; doch ist Entfernung vom Amt ad normam iuris möglich. Der Grad der stabilitas ist verschieden; die größere stabilitas genießen, heißen inamovibiles, die anderen amovibiles. Eine Parochie hat nur einen Pf.; ihm können Helfer (Kapläne, Provisoren, Kooperatoren, Koadjutoren) beigegeben werden, die seiner Weisung unterstellt sind. Größere Selbständigkeit besitzen Priester, die einen besonderen Bezirk zur Seelsorge überwiesen erhalten haben (Lokalisten, Pfarrkuraten, auch nur Kuraten, Expositi perpetui, Kuratkapläne).

1. b. Die Amtsübertragung an den Pf. erfolgt in den deutschen evg. Kirchen durch Zusammenwirken von Kirchenbehörde und Gemeinde, gegebenenfalls auch Patronat (¶ Pfarrwahl). Er ist nicht Beamter der Kirchengemeinde, wird aber auch nicht als Kirchenbeamter bezeichnet, weil seine Stellung überhaupt nicht mit dem Wort „Beamter" erschöpfend und zutreffend bezeichnet wird. Doch sind die äußeren Rechtsverhältnisse des Pf.s nach Art der Verhältnisse der Beamten geordnet. Er wird stets auf Lebenszeit berufen. Er kann nur im Wege des ¶ Disziplinarverfahrens seines Amtes enthoben werden. Eine Versetzung gegen seinen Willen ist ohne Disziplinarverfahren seit jüngerer Zeit in einigen Kirchen möglich, falls sie im Interesse des Dienstes liegt; diesem Verfahren sind besondere Sicherungen beigegeben. Versetzung in den Ruhestand ist nur bei nachgewiesener Amtsunfähigkeit gegen den Willen des Pf.s möglich; für die Bedingungen freiwilliger Pensionierung vgl. ¶ Ruhegehalt und Ruhestand. Amtsniederlegung ist nur mit Zustimmung der Kirchenbehörde zulässig; geschieht sie ohne diese, so verliert der Pf. die Rechte des geistlichen Standes (¶ Ordination). Der Pf. hat ein Recht auf das ¶ Pfarrereinkommen. Bei Uebernahme von Nebenämtern bedarf der Pf. der Genehmigung der Kirchenbehörde. Die Urlaubsverhältnisse sind nicht gleichmäßig geregelt; ein Recht auf Urlaub ist noch nicht in allen Kirchen (z. B. nicht in Altpreußen) festgelegt. Die Ordnung der Vertretung im Amt liegt noch vielfach im argen; vielfach muß der Pf. auch bei ordnungsmäßig gewährtem Urlaub selbst für Vertretung sorgen; öfter ist er sogar in Krankheitsfällen zur Tragung der Kosten der Vertretung verpflichtet. Die Praxis mildert aber meist diese Härten. Der Pf. ist Vorsitzender der Selbstverwaltungskörperschaften der Kirchengemeinde; sind in einer Gemeinde mehrere Pf. angestellt, so führt in manchen Kirchen der Dienstälteste, zuweilen ein besonders dazu Bestimmter den Vorsitz; anderswo wechselt der Vorsitz (so in Altpreußen nach dem Dienstalter von 4 zu 4 Jahren). Eine Rangordnung unter den Pf.n einer Gemeinde ist z. B. in Altpreußen ausdrücklich aufgehoben.

1. c. Als Beamte einer Körperschaft öffentlichen Rechts (¶ Kirche: VII, 3 c) sind die Pf. in Deutschland öffentliche Beamte. Beamte im Sinne des § 359 des Reichsstrafgesetzbuchs sind sie nicht; soweit sie staatliche Funktionen ausübten, wurden sie jedoch als solche behandelt; jetzt bezieht sich das nur noch auf die Ausstellung von Zeugnissen, die öffentlichen Glauben besitzen. Die Strafgesetzgebung nimmt auf die Sonderstellung des Pf.s mehrfach Bezug: § 174, 1; § 181, 2 (Unzucht, Kuppelei an Schülern usw.); sie sichert gegenüber dem Pf. die Durchführung der staatlichen Ordnung der Eheschließung (§ 338) und Bestattung (§ 367, 2; vgl. auch § 130 a; ¶ Ehe: V, 3; ¶ Trauung; ¶ Begräbnis: IV, 3; ¶ Kanzelparagraph); sie gewährt ihm gegen Beleidigungen dieselbe Rechtsstellung wie anderen Beamten (§ 196). Unter bestimmten Umständen ist er von der Zeugnispflicht befreit (¶ Beichte: III).

2. Die Pflichten des kath. Pf.s sind vor allem: officia divina celebrare, administrare sacramenta fidelibus, quoties legitime petant, suas oves cognoscere et errantes prudenter corrigere, pauperes ac miseros paterna caritate complecti, maximam curam adhibere in catholica puerorum institutione (Codex iuris canonici 467, 1). Des evg. Pf.s wichtigste Aufgabe ist die Verkündigung des göttlichen Worts und die Verwaltung der Sakramente; dazu werden von jeher auch die nicht-sakramentalen Amtshandlungen wie Trauung, Bestattung usw. gerechnet. Darüber hinaus werden ihm jedoch durch die neueren Kirchenverfassungen wie durch Anordnungen der Verwaltungsbehörden noch zahlreiche andere Amtspflichten auferlegt: Leitung der gemeindlichen Liebesarbeit, Jugendpflege, Sammlung von Gruppen der Gemeindeglieder in Vereinsform. Die Gemeinde-

verfassung betraut den Pf. mit der Leitung der Selbstverwaltung; die Synodalverfassung beteiligt ihn an der Arbeit des Kirchenkreises, in gewissem Maß auch an der der Kirchenprovinz und der Landeskirche. Im einzelnen sind die Obliegenheiten des Pf.s landeskirchlich durch Gesetze geregelt. Wo das noch nicht in ausreichendem Maß der Fall ist, steht die Regelung in Aussicht.

Codex iuris canonici, bes. Can. 451 ff; — Ulrich Stutz: Pfarre, Pfarrer, RE³ XV, S. 239 ff; — Karl Rieker: Die rechtliche Natur des evg. Pfarramts, 1891; — Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, (1879) 1909⁶; — Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1906, bes. § 56. 59. 60; — Ders.: Das neue Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Preußen, 1929; — Joh. Viktor Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, 3 Bde., 1921. 1922. 1927; — Jul. Friedrich und Karl Eger: Kirchenrecht der evg. Kirche im Großherzogtum Hessen, Bd. 2, 1911, bes. §§ 1—15. **Schian.**

Pfarrer: III. In der modernen Literatur.

Der Pf. ist auch in der neueren Zeit eine so charakteristische Erscheinung des öffentlichen Lebens, daß die Dichtung, sofern sie sich mit diesem Leben beschäftigt, an ihm nicht vorübergehen kann. Wo Religion und Kirche verhandelt werden, kommt allemal auch der Pf. vor. Je mehr sich namentlich der Roman seit dem 19. Jhd. zum umfassenden Zeitbild und zur kritischen Problembehandlung auswuchs (¶ Prosadichtung), um so häufiger beschäftigte er sich mit dem Pf. Gewiß auch mit dem kath. Pf.; hier reizen die Fragen der harten oder milden Gemeindeleitung (P. ¶ Rosegger, Der Gottsucher, 1883; Heinrich Federer, Papst und Kaiser im Dorf, 1924), des Kampfs mit der eindringenden modernen Kultur (Rosegger, Das ewige Licht, 1897), zuweilen auch die des inneren Werdens (Federer, Jungfer Therese, 1913). Daß Gerhard ¶ Hauptmann in seinem „Ketzer von Soana" (1918) gerade einen kath. Priester zum Anbeter des Eros werden läßt, ist nicht nur in dem Milieu italienischer Landschaft, sondern auch im Ehelosigkeitsideal der kath. Kirche begründet; aber diese Novelle ist mehr Hymnus als Schilderung. Eine weit größere Rolle spielt im Roman der evg. Pf.; das liegt einerseits an der Konfessionszugehörigkeit der Verfasser, anderseits an der viel stärkeren Verbundenheit des evg. Pf.s mit dem geistigen Leben der Gegenwart. Die Fülle der einschlägigen Werke ist so groß, daß nur einige beispielsweise herausgegriffen werden können. Zunächst setzte nach der Mitte des 19. Jhd.s, entsprechend der aufklärerisch-religionsfeindlichen Geistesströmung, der Roman mit der Zeichnung des Pf.s als Finsterlings und Heuchlers ein (Paul ¶ Heyse, Kinder der Welt, 1873; mehrfach bei Spielhagen; ähnlich auch später Max ¶ Kretzer, Bergpredigt, und Thomas ¶ Mann, Die Buddenbrooks, 1901). Ein Tendenzroman im eigentlichen Sinne ist E. Stilgebauers an den Fall ¶ Jatho anknüpfender „Pfarrer Schröder" (1912). Zahlreiche andere Romane zeichnen den Pf. in sehr freundlichem Verstehen (W. ¶ Nithack-Stahn, Der Mittler, 1906; A. ¶ Sewett, Der Armenpastor; E. ¶ Gros, Der Bauernpfarrer; Fritz ¶ Philippi [in mehreren Romanen]), in herzlich warmer Schilderung (¶ Speckmann, Erich Heidenreichs Dorf u. ö.; Hel. ¶ Christaller, Pfarrer Erdmann und seine Frau, 1907), oder auch in unkritisch-idealisierender Form (Rath. Jünger), bilden aber, weil aus dem Pfarrhause selbst stammend, kein volles Gegengewicht. In der Mitte stehen Romane nichttheologischer Erzähler, die die Probleme des Pf.-lebens im Rahmen des gesamten geistigen Lebens zu erfassen suchen. Wilhelm ¶ Raabe (Der Hungerpastor, 1864) schildert im Pf. den Idealisten im Gegensatz zum Materialisten. Wilhelm v. ¶ Polenz, Der Pfarrer von Breitendorf (1893), zeichnet sehr verschiedenartige Pf.gestalten; er steht aber in diesem Roman noch unter dem einseitigen Einfluß antidogmatisch-antikirchlicher Stimmung; der beste der geschilderten Pf. scheidet nach schweren inneren Konflikten aus dem Amt. Mit größerer Sympathie ist der soziale Pf. in dem Roman „Der Grabenhäger" (1898) dargestellt; spätere Werke desselben Dichters zeigen noch stärker das Streben nach verständnisvoller Gerechtigkeit (Glückliche Menschen, 1905). Theodor ¶ Fontane bringt zahlreiche Pf.typen an, ohne auf die im Pf.beruf liegenden Probleme näher einzugehen; er schildert mit liebenswürdiger, nicht unkritischer Feinheit. Seine Sympathie ist jedenfalls nicht bei dem strenge Kirchenzucht übenden Pastor Roggenstroh (Grete Minde), eher, aber auch nicht im vollen Umfang bei dem milden Rationalisten Sörgel (Ellernklipp); mit Vorliebe schildert er Originale, die ja im Pf.stande nie selten waren. Ausgezeichnete Pf.gestalten hat Ernst ¶ Zahn geschaffen; so den Antistes in der Novelle Verena Stadler (in: Helden des Alltags); der eigens den Beruf des Pf.s behandelnde Roman „Einsamkeit" (1910) kann trotz liebevollen Einfühlens nicht als voll gelungen bezeichnet werden. Gustav ¶ Frenssen, einst selber ein Pf., hat in seinen Romanen manchem Pf. eine freundliche Stelle gegeben; er hat im „Pfarrer von Poggsee" (1921) ernste weltanschauliche Fragen angefaßt. Daneben stehen Romane, in denen ein Pf. mehr nach seiner menschlichen Entwicklung, ohne Eingehen auf die Amtsfragen, geschildert wird (Hegeler, Pastor Klinghammer).

Auch im Drama (¶ Dramatische Dichtung) spielt der Pf. eine Rolle; im deutschen Drama jedoch in viel geringerem Maß als im nordischen. Die klassischen Pf.dramen sind Henrik ¶ Ibsens „Brand", das ein gigantisches Ringen um das höchste Ideal zeigt, freilich ohne die im evg. Christentum beschlossene Lösung zu zeigen, und ¶ Björnsons „Ueber die Kraft", das einen glaubensfreudigen Pf. an der harten Wirklichkeit scheitern läßt; auch hier fehlt die tiefe Erkenntnis des eigentlichen Wesens des christlichen Glaubens. Von den deutschen Dramatikern bringt G. ¶ Hauptmann häufiger den Pf. auf die Bühne (Hanneles Himmelfahrt; Versunkene Glocke u. a.), ohne ihn jedoch in den Mittelpunkt der Handlung zu stellen. Seine Pf.gestalten berühren meist nicht unsympathisch; doch hat er in dem Werk seiner Spätzeit „Dorothea Angermann" einen Pf. übelster Art gezeichnet, ohne ihn als völlig abliegende Ausnahme hinzustellen. Hermann ¶ Sudermann läßt nur gelegentlich („Heimat") einen Pf. im Drama auftreten, in diesem Fall in durchaus einwandfreier Art. Im übrigen begegnen Pf. selten. Wo, wie in F. ¶ Philippis „Pfarrer Hellmund" ein Pf. gerade Mittelpunkt eines Dramas wird, handelt es sich um die Vertretung einer ganz bestimmten Absicht (Konflikt in Glaubensfragen). — Das Drama geschichtlichen Inhalts verwendet den Pf. häufiger; in Karl ¶ Schönherrs „Glaube und Heimat" steht er nicht im Vordergrund, aber er gehört zu dem wuchtig gezeichneten Gesamtbild. — Probleme aus dem Leben des kath. Pf.s finden sich dramatisch verarbeitet in Anzengrubers „Der Pfarrer von Kirchfeld".

Oskar Kohlschmidt: Der evg. Pfarrer in moderner Dichtung, 1901; — Robert Gelfert: Die deutsche Literatur und der evg. Geistliche von Luther bis zur Gegenwart, 1907

(ganz kurzer Ueberblick); — Emma Graf: Die Pfarrergestalt in der deutschen Erzählungsliteratur des 19. Jhd.s, 1922. **Schian.**

Pfarreieinkommen.

1. Geschichtliches; — 2. Gegenwärtige Lage. — Ergänzend vgl. ¶ Finanzwesen, kirchliches.

1. a. Im Mittelalter war der Pfarrer Nutznießer eines fest mit seiner Pfarrstelle verbundenen, aus mannigfachen örtlichen Quellen herrührenden Einkommens (¶ Finanzwesen: I, 2; ¶ Beneficium; ¶ Zehnten; ¶ Gebühren; ¶ Stolgebühren).

1. b. Die evg. Kirchen blieben bei dieser Ordnung; freilich wurden einige Quellen des Einkommens (manche Arten von Abgaben) erheblich umgestaltet (¶ Finanzwesen: II, 1). Allmählich trat an die Stelle des Naturaleinkommens zuweilen auch bares Gehalt. So entstand eine erstaunliche Verschiedenheit des Pf.s, sowohl hinsichtlich seiner Höhe wie seiner Zusammensetzung; die einzelne Pfründe war völlig selbständig. Seit dem 19. Jhd. wurde dieser Zustand als Uebelstand empfunden. Die Bewirtschaftung des Pfarrackers durch den Pfarrer wurde immer schwieriger; Verpachtung an Gemeindeglieder führte oft zu Zwistigkeiten; manche Naturalgaben wurden den Pflichtigen wie dem Empfangsberechtigten lästig; die ¶ Stolgebühren wurden vielfach abgelöst. Die Ungleichheit des Pf.s wurde als unangemessen, oft als unerträglich empfunden; zahlreiche Pfarrstellen erwiesen sich, im Verhältnis zu den Anforderungen der Zeit, als völlig unzulänglich dotiert. So begann Ende des 19. Jhd.s eine Reform, die jede Landeskirche für sich vornahm. Die Verwaltung, auch die Vereinnahmung des Pf.s wurde der Kirchengemeinde zugewiesen; dem Pfarrer wurde durch die Kirche ein festes Einkommen verbürgt; reichte das Pf. der Stelle nicht aus, so wurden der Gemeinde Zuschüsse gezahlt, zu deren Aufbringung je nach den Verhältnissen Staatsmittel, landeskirchliche Steuermittel, Abgaben von sehr hohen Pfründen bereitgestellt wurden. Allmählich wurde das Mindesteinkommen erhöht, so daß sich die Zahl der ein höheres Pf. gewährenden „Pfründen" stark verminderte; oft kamen sie vollständig in Wegfall. Die Landeskirchen führten feste Gehaltsskalen ein, die ein mit den Dienstjahren steigendes Pf. festsetzten. Die Verminderung des Geldwerts, besonders die ¶ Inflation führte gegen Ende des Krieges und besonders nach dem Krieg zu rapider Verminderung des Pf.s; meist halfen Staatszuschüsse (¶ Staatsaufwendungen) über diese Zeiten fort; wo sie nicht gewährt wurden (z. B. Sachsen), kamen die Pfarrer oft in bittere Not. Erst die letzten Jahre brachten neuen Aufbau.

2. Gegenwärtig gilt zumeist, so z. B. in Altpreußen, immer noch die Gemeinde als zur Aufbringung des Pf.s verpflichtet, und zwar nicht bloß aus der Pfründe, sondern auch aus der ¶ Kirchensteuer. Sie genießt aber, wofern sie zur Aufbringung der landeskirchlich geordneten Gehaltssätze nicht imstande ist, Unterstützung durch die Landeskirche, die ihrerseits oft erhebliche Zuschüsse vom Staat erhält. So zahlt in Preußen der Staat zur Zeit bis zu 51 Millionen RM. jährlich zur Pfarrerbesoldung an die evg. Landeskirchen. Wo der Staat zu solchen Zuschüssen nicht oder nicht ausreichend willig ist, muß die Landeskirche selbst eintreten. Zuweilen ist die Landeskirche selbst Trägerin der Pfarrerbesoldung geworden; die Gemeinden liefern die Einkünfte der Pfarrstellen an eine Landeskirchenkasse ab, die allen Pfarrern feste Gehälter auszahlt. Diese Regelung ist, um der finanziellen Unabhängigkeit des Pfarrers von der Gemeinde willen, weitaus vorzuziehen. Die Höhe des Pf.s sucht man der der Gehälter der Staatsbeamten mit entsprechender Vorbildung anzugleichen; doch ist die volle Gleichheit nicht überall erreicht; auch schmälern prozentuale Abzüge, die eine finanzielle Notlage nötig macht, z. B. in Hessen das Pf. Manche Kirchen gehen auch eigene Wege (Freistaat Sachsen 4800—8400 in 10 Stufen; für eine kleinere Zahl von Stellen höher). Die notwendige Neuordnung ist nach der Inflation noch nicht überall gesetzlich durchgeführt. Teils hemmt die Verweigerung staatlicher Leistungen (z. B. Braunschweig), teils die Abneigung des Staates, seine Zuschüsse endgültig gesetzlich festzulegen; daher besteht z. B. in Preußen bisher nur eine „Uebergangsversorgung". Die Verhältnisse in den deutschen Landeskirchen liegen also auch jetzt noch recht verschieden. Ueberall aber bildet ein Bargehalt den Hauptbestandteil; daneben steht dem Pf. eine Dienstwohnung (¶ Pfarrhaus) zu (an ihrer Stelle notfalls Barentschädigung). Ueberall hat er ein Anrecht auf ein Ruhestandsgehalt (¶ Ruhegehalt) und ¶ Hinterbliebenenversorgung. Die ¶ Liebesgaben sind vielfach abgekommen oder abgeschafft.

Die kath. Kirche hat in Deutschland eine ähnliche Entwicklung des Pf.s erlebt wie die evangelische.

Meier (Emil Friedberg): RE³ II, S. 391 ff; — P. Drews: Der evg. Geistliche, 1905; — Johs. Schneider: Kirchliches Jahrbuch, bes. 1928, S. 572 f. **Schian.**

Pfarrermangel und Beteiligung am theologischen Studium. Unter Pf. wird entweder verstanden ungenügende Versorgung der Gemeinden (namentlich in rasch angeschwollenen Großstädten) mit Pfarrern, oder man versteht unter Pf., daß überhaupt nicht genug Männer in den Pfarrerberuf eintreten. Auch die kath. Kirche leidet z. B. in Frankreich unter solchem Pf. Die Gesamtzahl der Studenten der evg. Theologie in Deutschland hat in den letzten 100 Jahren sehr geschwankt. Im W.-S. 1830/31 studierten auf reichsdeutschen Universitäten 4267 evg. Theologen; an einigen Universitäten waren sie die Mehrheit aller Studenten, in Halle 826 von 1184! Der tiefste Stand war W.-S. 1876/77 1502. Dann setzt ein starkes Wachstum ein; das S.-S. 1888 mit 4793 bezeichnet den Höhepunkt. 1903/04 waren es wieder nur 2035; dann stieg die Zahl bis zum S.-S. 1914 auf 4362. Nach dem Kriege nahm sie wieder ab, was um so fühlbarer war, als im Kriege viele jüngere Theologen gefallen sind; im W.-S. 1924/25 betrug sie 1835, ist aber seitdem stark gestiegen: S.-S. 1929 4678, S.-S. 1930 fast 6000 (mit den Studenten der theologischen Schule zu ¶ Bethel und der zu Elberfeld). Die Zahl der kath. Theologen (an den reichsdeutschen Universitäten) ist nicht so starken Schwankungen unterworfen gewesen wie die der evangelischen; man muß aber die an bayerischen Lyzeen und anderen bischöflichen Lehranstalten studierenden hinzurechnen; sie betrug 1930 zusammen 3050. Der Katholizismus ist in Deutschland durchschnittlich erheblich besser mit Geistlichen versorgt als die evg. Landeskirchen: die Zahl der evg. Pfarrer beträgt über 16 000, die der kath. Weltpriester ist ebenso hoch; mit den Ordenspriestern kommt man auf 20 000; dabei ist aber der protestantische Volksteil fast doppelt so stark wie der katholische! — In einigen deutschen evg. Landeskirchen besteht gegenwärtig (1930) starker Pf.; in der altpreußischen sind 800 Pfarrstellen unbesetzt, von denen allerdings 300 unbesetzt bleiben sollen und können, weil sie klein sind und von Nachbarpfarrern mitverwaltet werden können. Dauert der gegen-

wärtige Zudrang zum theologischen Studium, der über den Bedarf hinausgeht (auch wenn man bedenkt, daß immer ein Teil der Theologen in den Schuldienst übergeht), noch einige Jahre an, so wird der Mangel wieder ausgeglichen sein.

Fragt man endlich nach den Gründen der Zu- und Abnahme der Studenten der Theologie, so ist zuerst auf das Wachstum und Abnehmen der Frömmigkeit und der Kirchlichkeit hinzuweisen, daneben auf das wirtschaftliche Gesetz der Regelung von Angebot und Nachfrage. Viele, die zwischen dem Studium der Theologie und einem andern Berufe schwanken, entscheiden sich in Zeiten des Theologenmangels für jenes, in Zeiten, wo der Theologe lange auf Anstellung warten muß, für andere Berufe. Wenn die kath. Kirche, obwohl sie ihren Priestern den ¶ Zölibat auferlegt, doch meist genug junge Leute findet, die in ihren Dienst treten, so liegt das zum Teil an ihrer Volkstümlichkeit, die namentlich durch ihr soziales Wirken gefördert wird. Und einen Sohn Priester werden zu lassen, gilt vielen kath. Eltern als höchst verdienstliches Werk. Manchen hält die voraussichtlich nur bescheidene soziale Stellung, die er als Pfarrer haben wird, vom Studium der Theologie ab; in den Inflationsjahren haben einige kirchenfeindliche Regierungen die ¶ Staatsaufwendungen an die Kirchen nicht oder nur wenig erhöht, also die Pfarrer gezwungen, nebenher Fabrik- u. dgl. Arbeit zu leisten; solche Erfahrungen von wirtschaftlicher Unsicherheit des Pfarrerberufs wirken längere Zeit nach. Ist heute die Zahl der Studenten der evg. Theologie in Deutschland wieder ausreichend, so hat sich doch ihre Herkunft verändert. Waren früher von ihnen regelmäßig etwa ein Drittel Pfarrersöhne, ein Drittel Lehrersöhne und ein Drittel Söhne von Vätern in anderen Berufen, namentlich von Bauern, so ist der Anteil der Pfarrersöhne ungefähr der gleiche geblieben; auch Lehrersöhne (trotz der mancherlei Spannungen zwischen Lehrern und kirchlichen Behörden) studieren noch etwa in gleichem Maße Theologie. Dagegen ist innerhalb des letzten Drittels der Anteil der Bauernsöhne sehr zurückgegangen und die Zahl der Theologen, die Söhne von Technikern, Kaufleuten usw. sind, entsprechend gewachsen. Die Ursachen dieser Erscheinung und die Folgen, die sie haben muß, verdienen ernste Erwägung.

Regelmäßige Berichte in Schneiders Kirchl. Jahrbuch (56. Jahrg. 1929), und Kroses Kirchl. Handbuch (15. Bd. 1928); — H. Mulert: Von unseren künftigen Pfarrern und ihrer Herkunft (Dorfkirche, 1926, S. 248 ff). **Mulert.**

Pfarrervereine.

1. Geschichte und Entstehung; — 2. Gliederung und Aufgabenkreis, Verhältnis zu den Kirchenbehörden; — 3. Verband; — 4. Preußengruppe.

1. Ansätze zur Vereinsbildung unter den Pfarrern zeigen sich schon frühe im Laufe des 19. Jhd.s. Aber von Vereins- und Versammlungsfreiheit im heutigen Sinne kann dabei nicht die Rede sein. Den württembergischen „Diözesanvereinen" (1819) war es ausdrücklich verboten, Anträge an die Oberkirchenbehörde zu stellen oder gar sich zu solchen zu vereinigen; auch war ihr Aufgabenkreis auf bestimmte Gebiete beschränkt. Als sich aber die einzelnen Stände mehr und mehr zu Standesvereinen zusammenschlossen, ergriff die Bewegung auch die Pfarrer. Spontan, ohne eigentliche Fühlung miteinander bildeten sich im letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s die Pf. in den einzelnen Landeskirchen, im Herbst 1890 unter Führung des Pfarrers Wahl der hessische Verein; Nassau, Brandenburg, Bayern, Württemberg, Ostpreußen usw. folgten. Im folgenden Jahrzehnt schlossen sich auch die katholischen Pfarrer zusammen, ihre Vereine wurden von den Bischöfen aufgelöst und errangen sich erst nach der Revolution wieder Daseinsberechtigung. Heute sind 16 823 evg. Pfarrer in Vereinen gesammelt.

2. Die Vereine gliedern sich in Zweigvereine, welche die Schritte des Hauptvereins vorbereiten und zum Teil ein selbständiges Leben mit eigentlichen Jahresversammlungen führen. Der Oeffentlichkeit gegenüber ist der Hauptverein maßgebend. Als Standesvereine vertreten sie die Belange der Pfarrerschaft gegenüber den Kirchenbehörden, treten pflichtmäßig für die Gehaltsansprüche der Pfarrer ein und pflegen die brüderliche Gemeinschaft durch Zusammenkünfte und Wohlfahrtseinrichtungen. Sie vermitteln Versicherungen jeder Art und haben zum großen Teil eigene Kranken- und Sterbekassen. Sie sorgen für in Not geratene Standesgenossen, Witwen und Waisen, unterhalten Studienheime für Pfarrerssöhne, Alumnate für in der Berufsbildung begriffene, Heime für erwerbsuntüchtig gewordene Pfarrertöchter. Einige haben einen Verlag für kirchliche Formularien angegliedert, dessen Ertrag wie der des Versicherungsgeschäfts den Wohlfahrtseinrichtungen zugute kommt, andere haben besondere Stellen für Rechtsauskunft. Die Wohlfahrtseinrichtungen arbeiten meist mit der landeskirchlichen Verwaltung zusammen, wirken in großem Segen und haben durch den Zusammenschluß der Mitglieder die verheerenden Wirkungen der Inflation für den Pfarrerstand gemildert. Aber die Vereine legten von Anfang an den allergrößten Wert darauf, nicht bloß Standesvereine im Sinne der Gewerkschaften zu sein. Sie erkennen in der wissenschaftlichen Fortbildung, in der regen Teilnahme an den Aufgaben und Einrichtungen der Landeskirche und Gemeinde einen wichtigen Teil ihres Berufs. Zwölf Vereine haben eigene in Gestalt und Gehalt sehr verschiedene Blätter. Bewußt stellen sich die Vereine außerhalb des Streits der theologischen Parteien.

Das anfänglich gespannte Verhältnis zu den kirchlichen Behörden hat sich in ein Vertrauensverhältnis verwandelt. Als es galt, die von der Revolution in ihrem Dasein bedrohte Kirche wieder unter Dach und Fach zu bringen, haben die Vereine den Kirchenleitungen durch ihre Organisation wertvolle Hilfe geleistet; die neue Verfassung bildete in allen Vereinen einen wichtigen Verhandlungsgegenstand. Pfarrerausschüsse oder Beiräte sind in vielen Landeskirchen durch Verordnung, in Schleswig-Holstein, Hannover lutherisch, Hessen-Nassau durch Gesetz eingeführt, teilweise in unmittelbarem Zusammenhang mit den Pf.en. Die evg. Kirche der altpreußischen Union hat in ihrer Verfassungsurkunde § 45 die Bestimmung: „Das Pfarrbesetzungsrecht, die Rechte und Pflichten der Pfarrer und die Vertretung des Pfarrstandes werden durch Gesetz geregelt."

3. Schon 1892 traten in Wittenberg zehn Pf. zu einem Verband zusammen. Außer Pommerellen und der früheren Provinz Posen, die beide aus politischen Gründen fernbleiben, sowie Bayern, sind ihm jetzt alle Vereine, seit 1926 auch der österreichische, mit zusammen 15 531 Mitgliedern angeschlossen. Vorsitzender ist seit 1918 D. Kockelke. Der Verband gliedert sich in den neunköpfigen engeren Vorstand (E. V.), den aus den Vorsitzenden der Einzelvereine bestehenden weiteren Vorstand (W. V.), die Abgeordnetenversammlung (A. V.) und den deutschen Pfarrertag. In der A. V. sind die Vereine mit je einer Stimme für das angefangene Hundert Mitglieder

vertreten. Der Pfarrertag tagt jährlich auf Einladung eines Vereins in einer andern Stadt. Er vereinigt sämtliche Teilnehmer und eine große Gemeinde zu einem feierlichen Gottesdienst, bei welchem die Besonderheiten der landeskirchlichen Kultusformen in Erscheinung treten und ein Seelsorger zu Seelsorgern zu reden pflegt. Der Pfarrertag ist die feierliche Vertretung des Pfarrstandes mit Begrüßung durch die landeskirchlichen, staatlichen, städtischen und je nachdem akademischen Behörden und einem wissenschaftlichen Vortrag (z. B. 1928 Joh. Bauer, Die Eigenart der evg. Kirche in Baden, 1927 A. Titius, Wissen und Glauben im gegenwärtigen Geistesleben, 1926 M. Schian, Der Protestantismus im Verhältnis zu Nation, Volk und Menschheit, 1925 Schöll, Wirtschaftsleben und christliche Ethik). Während der E. V. und W. V. in der Zwischenzeit je einmal zur Behandlung laufender Geschäfte und Vorbereitung des Pfarrertages zusammentreten, versammelt sich die A. V. nur einmal im Anschluß an den Pfarrertag. Sie nimmt den Jahresbericht entgegen, entlastet den Rechner, bringt Vorlagen und Anträge des E. V.s und W. V.s zur Abstimmung, wählt den Vorsitzenden und den E. V. und gibt einen mehr dem Gebiet des Praktischen zugewendeten Vortrag. So hatte die A. V. 1927 den Vortrag von Jul. Smend über das Einheitsgesangbuch und faßte eine Reihe von Entschließungen: betr. Reichsschulgesetzentwurf, Angleichung der Pfarrer an die Besoldung der höheren staatlichen Beamten, Kirchensteuerwesen, Eintreten beim Kirchenausschuß für wirksame Durchführung der bestehenden Bestimmungen über Sonntagsschutz, Bruderhilfe für Oesterreich. Der Verband mußte sich naturgemäß auf Anregungen beschränken; diese sind nicht gering anzuschlagen und oft erfolgreich in die Erscheinung getreten. Der Verband eint den Pfarrerstand, vermittelt Kenntnis und Wertschätzung anderer Landeskirchen und ihrer Einrichtungen und ist eine Schule der Brüderlichkeit und wahrhaft christlichen Duldung. In bedeutsamen Augenblicken (¶ Apostolikumstreit, Fall ¶ Jatho und ¶ Traub) hat er in ausdrücklichen Kundgebungen die einheitliche Linie gewahrt. Von Anfang an zeigt er einen stark ökumenischen Zug. Schon in Koburg 1903 erregten seine Verhandlungen über „den engeren Zusammenschluß der evg. Kirchen" lebhaftes Aufsehen, und 1918 bereitete er in Eisenach die Oeffentlichkeit und die Vereine auf die nachher erfolgte Zusammenfassung zum Kirchenausschuß und allgemeinen deutschen Kirchentag vor. Praktisch wirkte sich dieser Zug aus in allerlei Hilfsaktionen nach nah und fern, durch Förderung der evg. Kirche in Oesterreich (1907) und in der Gegenwart durch eine in Gemeinschaft mit dem ¶ Evangelischen Bund und ¶ Gustav-Adolf-Verein erfolgende Zusammenfassung sämtlicher Amtsbrüder zur Bruderhilfe in österreichischen, russischen und anderen deutschen Pfarrhäusern außerhalb der Reichsgrenzen. Aus den verschiedenen dem Pfarrerstand dienenden Blättern ist durch Ablösung seit 1924 das Verbandsorgan „Deutsches Pfarrerblatt" geworden, welches laut Vertrag zugleich der Preußengruppe (s. 4.) als Verbandsorgan dient.

4. In dem Verband besteht als besondere Gruppe die Preußengruppe, welche die preußischen Sonderangelegenheiten berät und tatkräftig in die Hand nimmt. Vorsitzender ist zur Zeit D. Schäfer, Remscheid.

Th. Wahl: Die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der evg. Geistlichen, 1901; — W. Meyer: Die Pf. nach Anlaß, Zweck und Mittel, 1892; — D. Fritsch: 25 Jahre Pfarrervereinsverband, 1917; — K. Schnizer: Der Zusammenschluß der deutschen evg. Landeskirchen, 1918; — Kopp: Die deutschen evg. Pf. in ihrer Organisation. Erscheint jährlich; — Deutsches Pfarrerblatt, Verbandsblatt der deutschen evg. Pf. und der Preußengruppe. Erscheint wöchentlich. **Schnizer.**

Pfarrervorbildung und -bildung.

A. Altertum und Mittelalter; — B. In der evg. Kirche; — C. Im neuzeitlichen Katholizismus.

A. 1. Eine ausgeführte Theorie der Priesterbildung ist in der altchristlichen Zeit vor Augustin nicht vorhanden gewesen. Der seelsorgerliche Nachwuchs, von dem man die sittlichen und intellektuellen Qualitäten, wie sie etwa I Tim 3 $_{2-13}$ oder Tit 1 $_{6-9}$ aufgezählt sind, forderte, wuchs in dem unmittelbaren persönlichen Verkehr mit dem im Amt stehenden Klerus heran, ohne daß zunächst besondere Unterrichtseinrichtungen vorhanden gewesen wären. Dabei erleichterte die Entwicklung der Vorstufen des Ordo (¶ Kirchenverfassung: I, 4, Sp. 973) die Vorbereitung auf das seelsorgerliche Amt. Die Institution der Katechetenschulen, wie sie in Alexandria, Antiochia u. a. bestand, kam vornehmlich der Vorbildung des höheren Klerus zugute. Als im Abendland die Bischöfe zunächst in Italien (Vercellä) die Geistlichen ihrer Stadt zum gemeinsamen Leben um sich sammelten, wurde das Episkopium zugleich zum Erziehungsinstitut für angehende Kleriker. Grundlegende Anweisungen hierüber gab ¶ Augustin in seiner „Christlichen Lehre" und seinen Predigten (sermo 355 u. a.). Danach mußten die Insassen sich nach Anleitung des Bischofs dem Gebet und Studium widmen. Letzteres umfaßte neben dem nötigen Profanwissen Kenntnis und Auslegung der Schrift sowie Vertrautheit mit den Amtspflichten. Für Gallien und Spanien bestimmten die Synoden von Vaison 529, c. 1 und Emerita 666, c. 18 für ihr Gebiet, daß die Pfarrer geeignete Schüler in ihr Haus aufnehmen und durch Beispiel und Lehre zu tüchtigen Gehilfen und Nachfolgern heranbilden sollten, eine Anordnung, die weithin befolgt wurde und zumal auf dem Land das ganze Mittelalter hindurch in Geltung blieb. Die Bemühungen ¶ Karls des Großen um das Schulwesen (¶ Schulgeschichte) kamen im besondern der Vorbildung des Klerus zugute (vgl. Aachen 802 und Châlons s. M. 813, c. 3). Die Dom- und Stiftsschulen im Verein mit den Klosterschulen und deren Externaten waren fortan die wichtigsten Pflanzstätten zur Heranbildung des Klerus. Mit dem Aufkommen der ¶ Universitäten haben diese die Ausbildung besonders des höheren Klerus übernommen.

A. 2. Die mittelalterliche Vorbildung des Pfarrklerus zeigt eine vorwiegend praktische Tendenz. Sie betonte in erster Linie die Kenntnis und das Verständnis der gottesdienstlichen Verrichtungen mit der Fähigkeit, das Volk in den elementaren Glaubens- und Sittenlehren zu unterweisen. Was man um 800 von der P. erwartete, läßt sich etwa aus den Bestimmungen der oben genannten Synode von Aachen erschließen, die verlangt, daß die Priester außer dem Symbolum, dem Vaterunser und den Meßgebeten das Beichtbuch (Poenitentiale) auswendig können, die Perikopen und Homilien der Väter verstehen, den Beschwörungs-, Tauf- und Versehritus wissen, den Kirchenkalender feststellen und die Liturgie nach dem römischen Ritus singen können. Die spätmittelalterlichen Prüfungsanweisungen lassen dazu eine ziemlich eingehende Beschäftigung mit dem einschlägigen lateinischen Schrifttum und besonders mit den liturgischen Texten erkennen. Von den Anwärtern distinguierter Seelsorgestellen einschließlich der

Prädikaturen wurde der Besitz eines akademischen Grads gefordert; aber für die übrigen Kleriker bestand, soweit sie die Universitäten besuchten, kein Zwang, sich einem Examen zu unterziehen, sondern sie konnten das Studium nach freiem Ermessen beenden.

Die Vielgestaltigkeit des klerikalen Bildungswesens, der niedere Stand mancher Schulen, die Ueberfülle der Benefizien und die geringen Anforderungen, die an diejenigen, die sie erhielten, gestellt wurden, hatten schließlich einen Niedergang der allgemeinen seelsorgerlichen Vorbildung im Gefolge. Den Mängeln suchte schon die kirchliche Reform des 15. Jhd.s zu begegnen. Ihre klaffenden Schäden zeigten sich beim Ausbruch der Reformation. Die Reformversuche einzelner geistlicher und weltlicher Fürsten hatten nur teilweise Erfolg. Eine durchgreifende Besserung brachte erst das tridentinische Konzil (s. C).

A. Theiner: Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, 1835; — F. X. Thalhofer: Unterricht und Bildung im Mittelalter, 1928. **Stolz.**

B. 1. Erst die Reformation sieht das für den Pfarrer Charakteristische in seiner theologischen Bildung; für das Mittelalter war er in erster Linie geweihter Priester, dem theologische Bildung keineswegs unentbehrlich war (A. 2). Allerdings hatte die Kirche der Reformation in ihren Anfängen gegen Strömungen zu kämpfen (¶ Karlstadt), die die unstudierten Prediger hoch über die durch ihre Gelehrsamkeit um den Verstand und die Kraft des Evangeliums Betrogenen stellten. Aber für Luther selbst ergibt sich schon 1524 (Schrift an die Ratsherren) aus seinem Schriftprinzip klar der unersetzliche Wert der „Sprachen", d. h. aber einer wirklich gelehrten Bildung, für den Dienst des Predigers in der Kirche des Evangeliums. Den praktischen Weg der Pf. in den Gebieten der deutschen Reformation hat ¶ Melanchthon gewiesen: der Diener am Wort soll nicht nur der Schrift in der Ursprache kundig sein, sondern auch das volle Maß dessen besitzen, was zu wissenschaftlicher und literarischer Bildung vom „gebildeten Mann" gefordert werden muß. Neben den alten Sprachen ist das wesentlich die Philosophie des Aristoteles: Logik, Metaphysik, Realien. Von hier datiert unbestritten der Anspruch, daß der evg. Pfarrer in seiner Ausbildung an der allgemeinen Bildung der Zeit in vollem Umfang teilzunehmen hat.

B. 2. Praktisch gestaltet sich die Sache so, daß der künftige Pfarrer zunächst auf der Schule, den Lateinschulen (¶ Schulgeschichte), die Elemente der Sprachen, wesentlich Latein, wenn möglich auch etwas Griechisch, lernte. Die oft sehr lückenhafte Schulbildung wird dann in der philosophischen Fakultät der ¶ Universitäten weitergeführt; zu den Sprachen treten die „Wissenschaften". Nach Erledigung der philosophischen Studien beginnt das eigentliche Studium der Theologie. Auf das Gesamtstudium rechnete man sieben Jahre, die allerdings das mit umfassen, was heute von den obersten Klassen der Gymnasien erledigt wird. Es fehlte aber viel daran, daß die Wirklichkeit diesen hochgespannten grundsätzlichen Forderungen entsprochen hätte. Insbesondere werden die Ansprüche an die auf Landpfarreien zu Berufenden erheblich niedriger gestellt, wie überhaupt zwischen Landpfarrer und Stadtpfarrer bis zu Anfang des 19. Jhd.s der Abstand sehr groß ist. Die Landesschule in Stettin (1565) soll einerseits den Weiterstudierenden ermöglichen, daß sie die philosophische Fakultät beim Studium überspringen; Aermere sollen aber gleich von der Schule aus den gemeinen (deutschen) Schulen und Dorfkirchen vorgesetzt werden. Aehnliches gilt von den Schulen in Breslau (1570). — Melanchthons Examen ordinandorum (1557) zeigt, wie gering die Ansprüche sogar der Wittenberger Fakultät an die ihr zur Prüfung und anschließender ¶ Ordination Zugesandten waren.

Um den Diener am Wort zur Predigt der reinen Lehre des Evangeliums zu befähigen, wird im theologischen Studium einmal die reine Lehre mit dazu gehörigem Schriftbeweis und Polemik gegen ketzerische Lehren getrieben, dazu Schriftauslegung mit Absicht auf ihre praktische Verwendung; die letztere bildet auch in den schlimmsten Zeiten der Streittheologie (¶ Orthodoxie) einen wesentlichen Bestandteil des theologischen Unterrichtsbetriebs. Der Förderung der Studierenden in den Studien dienen fast überall Stipendiatenanstalten, die vielmehr Studien- als Unterstützungsanstalten waren — so das Tübinger ¶ Stift; aber auch z. B. das 1560 organisierte „Stipendium" in Marburg-Gießen bis tief ins 18. Jhd. hinein. Gegenüber den nicht zu den Stipendiaten gehörenden Studierenden war man ziemlich machtlos; man fürchtete sich, sie scharf anzufassen, um den Besuch der Hochschule nicht zu gefährden. So war die tatsächliche Ausbildung des Pfarrer-Durchschnitts recht bescheiden, und mit der Not und Verwilderung infolge des Dreißigjährigen Kriegs wird alles noch schlimmer. — Für das Prüfungswesen bedeutete es ein großes Hindernis, daß nur solche geprüft werden, die schon für ein Pfarramt bestimmt sind; auch konnte man nie wissen, ob ein Patron einen in der Prüfung Durchgefallenen nicht doch in den Dienst einsetzt. Deshalb war man sehr milde, ließ Unwissende versprechen, das oder jenes noch nachzuholen, und ließ sie trotzdem ins Amt. Eine Prüfung wurde bei jeder Stellenbesetzung gehalten; auch bei der Berufung in eine andere Stelle wurde sie wiederholt. Prüfungsinstanz waren in Kursachsen nach dem „Unterricht der Visitatoren" (1528) die Superintendenten, dann längere Zeit die Wittenberger Fakultät, seit 1580 das Oberkonsistorium. Auch sonst kommen die Prüfungen immer mehr an die Konsistorien; vielfach bleiben sie aber auch Sache der Superintendenten oder Generalsuperintendenten. In den Städten liegen sie regelmäßig in der Hand des „geistlichen Ministeriums" (Pfarrkollegium). Die Prüflinge sind durchweg gehalten, bei der Prüfung Zeugnisse von Fakultäten vorzulegen, die aber der freien Würdigung der Examinatoren unterliegen.

B. 3. Das Ideal des ¶ Pietismus ist, den künftigen Pfarrer mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu einem wahrhaft frommen Christen zu erziehen (¶ Pfarrer: I, 3 a). Dazu gehört vor allem ein erbauliches Bibelstudium, weiter eine persönliche geistliche Beeinflussung der Studierenden, Regelung ihres Lebenswandels, Heranziehung zum Umgang mit erweckten „geistreichen" Persönlichkeiten und in die Kreise der Frommen, dazu Gewöhnung zum Gebetsleben. Die Rücksicht auf gelehrte Bildung tritt demgegenüber durchaus in zweite Linie. ¶ Spener ist mißtrauisch gegen die Beschäftigung mit Philosophie und anderen Künsten der Gelehrsamkeit, die vom Achten auf das Seelenheil abzulenken geeignet sind; sogar für die biblischen Sprachen hat er wenig Interesse, obgleich er sie für nützlich hält. Dagegen ist es A. H. ¶ Francke um den biblischen Grundtext in hohem Maß zu tun; aber auch ihm bleibt doch die erbauliche Benutzung des Bibelwortes die Hauptsache. Unter pietistischem (Hallenser) Einfluß macht die Lehrordnung Friedrich Wilhelms I (1718) die Er-

forschung des Herzenszustandes der Kandidaten zum Gegenstand der Prüfung vor der Zulassung zum Amt (vgl. unten). Wichtig wurden auch die Einrichtungen, die Francke in seinen Anstalten durch Heranziehung von Theologiestudierenden zu Lehrern an Waisenhaus und Pädagogium für die praktische Ausbildung der künftigen Pfarrer und Lehrer schuf. Doch darf der Einfluß, der vom Pietismus im allgemeinen und vom Hallenser Pietismus im besonderen auf die Gesamthaltung des theologischen Lehr- und Erziehungsbetriebs ausging, nicht überschätzt werden. — Dagegen hat diese Zeit für das Prüfungswesen Bedeutung gehabt. Es wurde als unleidlich empfunden, daß die Theologen nach Verlassen der Universität vielleicht Jahre lang als Kandidaten der Theologie lebten, predigten, auch sonst Pfarrern aushalfen, ohne die mindeste Prüfung bestanden zu haben. So kommt man allmählich zu einer Prüfung nicht pro loco, für ein bestimmtes Pfarramt, sondern für die Aufnahme in die Zahl der Kandidaten der Theologie, die das Recht haben zu predigen (pro candidatura oder pro licentia concionandi). Für Preußen bestimmt die Lehrordnung vom 30. Sept. 1718, daß der Student nach Abgang von der Universität sich beim Superintendenten einem examen pro licentia concionandi zu unterwerfen hat; nur so Geprüfte dürfen von Patronen und Gemeinden in ein Pfarramt berufen werden. In anderen Gebieten trifft man analoge Einrichtungen, deren Erfolg durch das ganze 18. Jhd. aber recht zweifelhaft gewesen zu sein scheint, da Patrone und Gemeinden sich vielfach darüber hinwegsetzen. Neben der Prüfung pro licentia concionandi bleibt das alte Examen für die einzelne Stelle nach wie vor bestehen; in Preußen wird dieses von dem Konsistorium gehalten. Der Umstand, daß die Prüfung der Eignung für das Amt stattfindet, wenn der Prüfling schon für eine bestimmte Stelle ausersehen ist, wird immer mehr als schwerer Mißstand empfunden. Es wird dadurch sehr erschwert, einen minder Tauglichen im Amtsexamen zurückzuweisen. So kommt man (erst um die Wende des 18./19. Jhd.s) überall zu der Ordnung, daß das Amtsexamen aus einer Prüfung für eine bestimmte Stelle zur Prüfung der Befähigung zur Bekleidung eines Pfarramts überhaupt wird (pro munere, pro ministerio). Diese wird Voraussetzung der Wahlfähigkeit für eine Pfarrstelle; die Feststellung der Eignung für eine bestimmte Stelle wird im allgemeinen dem pflichtmäßigen Ermessen der Kirchenbehörde ohne besondere Prüfung überlassen. Doch behalten einzelne Gebiete das Examen pro loco als dritte Prüfung bei.

B. 4. Weder Orthodoxie noch Pietismus hatten zwischen wissenschaftlicher und praktischer Beschäftigung mit Bibel und Kirchenlehre unterschieden, sondern beides — in sehr verschiedener Weise — ineinandergeschoben und getrieben. Erst die ¶ Aufklärung hat grundsätzlich den Schritt getan zu einer bewußten Scheidung zwischen der wissenschaftlichen Erforschung geschichtlicher Tatbestände der christlichen Religion und der Verwertung des geschichtlich Gegebenen und Festgestellten für das eigene fromme Leben. Wohl fehlte viel, daß die neue Erkenntnis sich allgemein durchsetzte, noch mehr, daß sie in abgeklärter Form zur Geltung kam und die Ausbildung der Theologen fördernd beeinflußte. Immerhin war nicht nur die Richtung auf Erkenntnis wieder als die eigentliche Aufgabe der theologischen Wissenschaft wie der theologischen Hochschulunterweisung erkannt, sondern auch die Tatsache, daß zu der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis als solcher die Fähigkeit zur Verwertung dieser Erkenntnis in der Praxis des kirchlichen Amts treten müsse. Zu diesem Zweck baut man die praktisch-theologischen Disziplinen im bewußten Unterschied von den wissenschaftlichen weiter aus. Natürlich wirkt sich in der Praxis des Studienbetriebs wie in der inneren und äußeren Haltung der Studierenden die Erschlaffung des eigentlich religiösen Moments zugunsten der innerweltlichen Interessen, die für die Aufklärungszeit kennzeichnend ist, in ungünstigem Sinn aus. Die Besseren unter der theologischen Jugend ergeben sich vielfach ästhetischen, philosophischen, humanistischen Bestrebungen; eine große Zahl lebt wissenschaftlich stumpf wie religiös und sittlich schlaff dahin. Mit der Dauer des Studiums wird es trotz aller Verordnungen, die ein drei- oder doch mindestens zweijähriges Studium an der Universität vorschreiben, noch immer wenig ernst genommen. Von großer Bedeutung wird die preußische Prüfungsordnung von 1799, die die Anforderungen für die beiden Prüfungen pro licentia und pro munere im Sinne der in beiden zu stellenden theologisch-wissenschaftlichen Ansprüche feststellt und damit bis in die neueste Zeit für das ganze theologische Prüfungswesen im evg. Deutschland maßgebend geworden ist. Die am Ende des vorigen Abschnitts erwähnte Umwandlung der zweiten theologischen Prüfung aus einem examen pro loco in ein die Wahlfähigkeit für ein geistliches Amt überhaupt bedingendes examen pro ministerio erfolgt in Preußen 1810.

B. 5. An der Schwelle des 19. Jhd.s arbeitet ¶ Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" die Notwendigkeit einer strengen theologisch-wissenschaftlichen Schulung für den Träger des landeskirchlichen Pfarramts grundsätzlich klar heraus. Der persönliche Glaube bedarf nach Schleiermacher der theologischen Schulung nicht. Der Pfarrer muß sie haben, weil er in einer geschichtlich gewordenen, komplizierten Gemeinschaft von Menschen nach den Grundsätzen ihrer geschichtlich bedingten Glaubensweise seines Amtes zu walten hat. Deshalb muß er mit der Geschichte wie mit den Grundsätzen dieser Glaubensweise, sowie mit dem, was sie in Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Geistesleben der Zeit zu ihrer Begründung und Rechtfertigung braucht, im höchsten wissenschaftlichen Sinne, der jeweilig zugänglich ist, vertraut sein. Selbstverständlich muß sich der Pfarrer auch in der persönlichen Frömmigkeit seiner Gemeinde verbunden wissen. Aber das theologische Studium als solches macht ihn nicht fromm, sondern wissend. — Der Grundgedanke dieser im einzelnen natürlich zeitgeschichtlich bedingten Ausführungen: die klare Scheidung zwischen theologisch-wissenschaftlicher Schulung und dem Leben des Glaubens, bei der jeder der beiden Größen ihr Recht voll gewahrt bleibt, ist Gemeingut der deutsch-evg. Theologie geworden, so schwer es freilich fällt, praktisch die Scheidung zu vollziehen, ohne einer der beiden Größen zu nahe zu treten.

Praktisch hat sich im Laufe des 19. Jhd.s in allen deutsch-evg. Landeskirchen die Entwicklung der Pf. so gestaltet, daß nach Erlangung der Gymnasialreife (die Reife im Hebräischen mußte gegebenenfalls durch eine Ergänzungsprüfung nachgewiesen werden) der künftige Pfarrer mindestens drei Jahre Theologie an einer deutschen evg.-theologischen Fakultät (¶ Fakultäten) studieren mußte. Beide Erfordernisse (Gymnasialreife und dreijähriges theologisches Studium) wurden in vielen Gebieten auch staatsgesetzlich vorgeschrieben. Darauf folgte die erste theologische Prüfung, im allgemeinen rein theologisch-wissenschaftlich

gehalten zur Feststellung der in der Studienzeit erworbenen Kenntnisse und des wissenschaftlichen Verständnisses und Urteils, in den meisten Ländern aber insofern mit einem praktischen Einschlag, als die Fähigkeit zu predigen und zu unterrichten nachgewiesen werden mußte. Nur Baden und Hessen hatten ihre allgemein verbindlichen ¶ Predigerseminare so organisiert, daß die erste Prüfung dort rein theologisch-wissenschaftlichen Charakter tragen, deshalb auch von der theologischen Fakultät abgehalten werden konnte. Im übrigen lagen die Prüfungen fast durchgängig in den Händen kirchenregimentlicher Prüfungskommissionen; auch wo, wie in Halle und Königsberg, die Fakultäten in Erhaltung alten Herkommens Prüfungsinstanz blieben, wurden sie als im kirchlichen Auftrag fungierend angesehen. Etwas anders lagen die Dinge bei den Prüfungen der Fakultäten Tübingen, Jena, Leipzig. Die zweite Prüfung wurde durchgängig von kirchenregimentlichen Prüfungskommissionen abgehalten; zwischen der zweiten und ersten Prüfung mußten nach den Vorschriften der meisten Landeskirchen zwei Jahre liegen. Der Inhalt der ersten und zweiten Prüfung war in der Mehrzahl der Fälle einander fast gleich; auch waren die Prüfungsbehörden vielfach fast die gleichen. Daß die Zeit zwischen erster und zweiter Prüfung zu einer planmäßigen Vorbereitung des Kandidaten auf die Aufgaben seines künftigen Amtes verwendet werden müsse, erkannten einige Landeskirchen schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts (Nassau, Hessen-Darmstadt, Baden) und errichteten allgemein verbindliche Predigerseminare. In Württemberg und Bayern führte man ein Vikariat für die erste Uebung in den Amtstätigkeiten ein; in Hessen und Baden behielt man eine Vikariats- (Pfarrverwalter-) zeit auch nach bestandenem Amtsexamen vor fester Anstellung im Amte auch nach Errichtung der Predigerseminare bei. In Preußen entschloß man sich erst gegen Ende des Jahrhunderts, den Kandidaten zu Zwecken ihrer praktischen Ausbildung ein Lehrvikariatsjahr oder den einjährigen Besuch eines Predigerseminars vorzuschreiben. In der Richtung der Ergänzung der auf der Fakultät erworbenen theologisch-wissenschaftlichen Bildung durch Schulung für die Aufgaben des Amtes bewegten sich die lebhaften Erörterungen um die Jahrhundertwende. Die Nachkriegszeit hat diese Entwicklung kräftig vorwärtsgetrieben, in fast allen Landeskirchen so, daß jetzt die vollen zwei Jahre zwischen der ersten und zweiten Prüfung planmäßiger praktischer Ausbildung gewidmet sind. Dementsprechend ist auch die zweite Prüfung durchgehend von der ersten Prüfung (als theologisch-wissenschaftlicher) mit wesentlich stärkerer Berücksichtigung der praktischen Aufgaben unterschieden worden. — Die Amtsprüfung wird bei Uebernahme eines angestellten Pfarrers oder eines pro ministerio geprüften Kandidaten in eine andere Landeskirche regelmäßig anerkannt; doch behalten sich die Kirchenregierungen in solchen Fällen das Recht zur Vornahme eines ¶ Kolloquiums vor.

B. 6. Uebersicht über den gegenwärtigen Zustand der theologischen Vorbildung und des theologischen Prüfungswesens. — In den nord- und mitteldeutschen Kirchengebieten herrscht große Gleichförmigkeit; die süd- und südwestdeutschen haben ihre Besonderheiten beibehalten. In Altpreußen: Studiendauer acht theologische Semester; nach Ablegung der letzten Sprachergänzungsprüfung sechs. Prüfungsämter bei den Konsistorien; Vorsitz führt der Generalsuperintendent. Mitglieder des Prüfungsamts sind die geistlichen Mitglieder des Konsistoriums, die ord. Professoren der Theologie an der Provinzialuniversität, Abgeordnete der Provinzialsynode. In der Kommission für die erste Prüfung, in der statt eines Generalsuperintendenten auch ein vom Konsistorium ernannter Stellvertreter (geistlicher Konsistorialrat) den Vorsitz führen kann, sollen die Theologieprofessoren in der Regel die Hälfte der Prüfenden ausmachen; an der Kommission für die zweite Prüfung können zwei Professoren beteiligt sein. Die bestandene Prüfung gewährt die licentia concionandi und ist Voraussetzung der Aufnahme in die Liste der Kandidaten der Theologie. Die Kandidaten müssen ein Jahr ins Lehrvikariat, ein Jahr ins Predigerseminar. Die zweite Prüfung darf frühestens zwei Jahre nach Bestehen der ersten Prüfung stattfinden. Nach der zweiten Prüfung ist der Pfarramtskandidat anstellungsfähig im Pfarramt. — Mecklenburg-Schwerin, Schleswig-Holstein, Hannover, Anhalt und Thüringen haben im wesentlichen die gleichen, nur nach den besonderen Landesverhältnissen abgewandelten Vorschriften wie Altpreußen. Die erste Prüfung wird in Anhalt vor der theologischen Prüfungskommission in Halle abgelegt; in Thüringen tritt an ihre Stelle die Prüfung vor einer deutschen theologischen Fakultät. Hannover hat zwischen der ersten und zweiten Prüfung 2½ Jahre, darunter ein halbes Jahr Lehrvikariat. — Sachsen hat die erste Prüfung vor der theologischen Fakultät Leipzig unter Vorsitz eines Kommissars des Landeskonsistoriums, dann ein Jahr Predigerseminar oder Lehrvikariat. Die zweite Prüfung (zwei Jahre nach der ersten) findet vor dem Landeskonsistorium statt. — In Hessen-Kassel wird künftig die Fakultätsprüfung (Marburg) unter Vorsitz des Landesoberpfarrers gehalten; dafür fällt das früher übliche Tentamen fort. Predigerseminar und Lehrvikariat je ein Jahr, zweite Prüfung nach zwei Jahren, Landeskirchenamt und Kirchenregierung, ein Professor. — Nassau hält die erste Prüfung vor den Professoren des Predigerseminars in Herborn unter Vorsitz des Landesbischofs. Dann folgt ein Jahr Predigerseminar, ein Jahr Lehrvikariat. Die zweite Prüfung ist vor einem Ausschuß aus drei Landeskirchenräten, drei Abgeordneten der Landessynode, einem Universitätsprofessor oder Professor des Predigerseminars. — Hessen-Darmstadt hat die erste Prüfung vor der theologischen Fakultät in Gießen oder einer anderen deutschen theologischen Fakultät. Die Prüfung gibt nicht die licentia concionandi, sondern gilt lediglich als wissenschaftliche Abschlußprüfung. Dann folgt ein Jahr Predigerseminar, darauf die zweite Prüfung vor dem Landeskirchenamt und den Professoren des Predigerseminars. Nach der zweiten Prüfung werden die Kandidaten zwar ordiniert, müssen aber noch mindestens zwei Jahre im unständigen Kirchendienst (Pfarrvikar, Pfarrverwalter) sich bewähren, ehe sie ein Pfarramt übertragen bekommen. — In Baden legen die Kandidaten nach sieben Semestern ihre erste rein wissenschaftliche Prüfung vor dem Evg. Oberkirchenrat unter Zuziehung von zwei Professoren ab (ohne Erlangung der licentia concionandi). Dann gehen sie noch ein Jahr auf das Predigerseminar in Heidelberg oder auf eine andere deutsche theologische Fakultät, wo sie an den praktischen Seminaren teilnehmen müssen. Die zweite Prüfung ist vor dem Oberkirchenrat und der Kirchenregierung mit Zuziehung des Professors der praktischen Theologie (Predigerseminardirektor!) in Heidelberg. Dann folgt mindestens zweijährige Verwendung im unständigen Kirchendienst. — In Württ-

temberg werden die Kandidaten nach achtsemestrigem Studium der Theologie, während dessen sie zwei Semester die Predigeranstalt der Universität Tübingen besucht haben müssen, vor einem aus Mitgliedern des Oberkirchenrats und der theologischen Fakultät bestehenden Ausschuß geprüft und erfüllen damit die Voraussetzung für „Ausübung der Obliegenheiten des unständigen Kirchendienstes". Die zweite Prüfung findet frühestens zwei Jahre nach der ersten statt, vor dem Oberkirchenrat. Die Zuzulassenden müssen mindestens 1½ Jahre Verwendung im unständigen Kirchendienst und den Besuch des Pfarrseminars in Stuttgart (Kursus von 6—8 Wochen) nachweisen. Im ersten Jahr des unständigen Dienstes werden sie als Vikare, später als selbständige Stadtvikare oder Pfarrverweser verwendet. Zur Zeit werden sie 3—5 Jahre im unständigen Dienst verwendet, ehe sie im Pfarramt angestellt werden. — In Bayern (acht Semester, sechs nach Hebr.) heißt die erste Prüfung (Kommission: zwei Landeskirchenräte, ein Erlanger Professor, vier Geistliche) Aufnahmeprüfung; man wird durch sie Predigtamtskandidat. Als solcher hat man zwei bzw. ein Jahr das Predigerseminar zu besuchen oder ein Lehrvikariat durchzumachen und sich im pfarramtlichen Hilfsdienst zu betätigen. Die Wartezeit zwischen der ersten und zweiten Prüfung setzt der Landeskirchenrat fest; zur Zeit 3½ Jahre. Wer die zweite Prüfung bestanden hat (Kommission: Landeskirchenräte, ein Geistlicher, ein Abgeordneter des Landessynodalausschusses), wird Pfarramtskandidat und anstellungsfähig im Pfarramt.

B. 7. Seit der Reformationszeit wird den Pfarrern immer wieder eingeschärft, daß sie fortgesetzt auf ihre theologische Weiterbildung bedacht sein müssen. Man schafft Synoden und Konvente der Pfarrer, in denen sie theologische und wichtige Berufsfragen unter dem Vorsitz des Superintendenten (oder dergleichen) gründlich besprechen sollen. Auch wird darauf gehalten, daß die Pfarrbibliothek in gutem Zustand ist; auch Mittel der Kirchenkassen werden dafür verwendet. Doch ging man nur in wenig Landeskirchen so weit, daß man den Pfarrern bestimmte kontrollierte Aufgaben für ihr Studium stellte. In Württemberg werden heute noch auf den Diözesanpfarrkonferenzen die Pfarrer zu Vorträgen herangezogen, die dann unter Leitung des Dekans besprochen werden. In Bayern müssen die Pfarrer bis zum 50. Jahr regelmäßig wissenschaftliche oder praktisch-theologische Arbeiten liefern, nach denen — unter Berücksichtigung ihrer Dienstführung — alle fünf Jahr ihre Noten revidiert werden. Im 19. Jhd. haben mit den gesteigerten Verkehrsmöglichkeiten nicht nur die amtlichen und halbamtlichen Pfarrkonferenzen, auf denen Fragen der Amtsführung und wissenschaftliche Fragen besprochen werden, mehr Leben und Bedeutung gewonnen. Auch in freien Vereinigungen und Konferenzen ist bis heute viel zur Förderung der wissenschaftlichen und praktischen Durchbildung der Pfarrer geschehen, in wissenschaftlichen Predigervereinen u. ä. Dazu kommen die vielfachen Anregungen theoretischer und praktischer Art auf den mannigfaltigen Kongressen und kirchlichen Versammlungen, die alle aus dem Pfarrerstand einen großen Teil ihrer Besucher empfangen. Wie weit freilich unter den vielen „Anregungen" der Kongresse und Konferenzen und unter der doch wesentlich angespannter gewordenen Berufsarbeit Kraft und Muße zum ernsten Privatstudium bleibt, ist eine andere Frage. Von großer Bedeutung sind in neuerer und neuester Zeit die von den theologischen Fakultäten veranstalteten oder doch unter deren Mitwirkung gehaltenen theologischen ¶ Ferienkurse geworden.

Eine eingehendere monographische Bearbeitung des Themas fehlt. Vgl. Friedr. Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten, (1885) 1897²; — August Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jhd.s, 1853 f; — K. Eger: Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche, 1907; — W. Bornemann: Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart, 1886; — Ernst Rolffs: Die Theologie als Wissenschaft, 1899; — Otto Baumgarten: Die persönlichen Erfordernisse des geistlichen Berufs, 1910. — Die neuesten kirchengesetzlichen Vorschriften über Vorbildung und Prüfungen sind abgedruckt in den entsprechenden Jahrgängen des Allgemeinen Kirchenblatts für das Evg. Deutschland. **Eger.**

C. 1. Für den neuzeitlichen Katholizismus wurde die tridentinische Reform der P. von grundlegender Bedeutung (¶ Tridentinum). Das Konzilsdekret vom 15. Juli 1563 (Sessio XXIII de ref. c. 18) mahnt die Bischöfe, eigene Diözesanseminarien zu errichten, in denen Knaben zunächst aus armen Familien, die für den geistlichen Beruf geeignet erschienen, vom 12. Lebensjahr ab ihre intellektuelle und moralische Vorbildung erhalten sollten. Die Kosten für die Errichtung und Unterhaltung solcher Institute mußten, soweit Stiftungs- und Wohltätigkeitsmittel nicht ausreichten, durch eine besondere Diözesantaxe aufgebracht werden. Die Bestellung der Lehrer und Festsetzung des Studienplans und der Lebensordnung blieb Sache des Bischofs. Der Lehrgang lehnte sich zunächst an jenen der alten Domschulen an. Später wurde die Ratio studiorum des ¶ Jesuitenordens hiefür maßgebend. Derartige Seminarien wurden in der Folgezeit vielfach errichtet, in den deutschen Landen zuerst in Eichstätt (Willibaldianum) 1564, Braunsberg (Hosianum) 1568, Würzburg 1570 usw. Die Teilung des Instituts in ein seminarium minus für die Humaniora und ein s. maius für die philosophischen und theologischen Studien wurde zuerst in Frankreich vorgenommen. Anderwärts unterblieb teils aus Lässigkeit, teils wegen finanzieller Schwierigkeiten die Durchführung des tridentinischen Seminardekrets. Auch wurden eingerichtete Seminarien bekämpft. Die größten Eingriffe erlaubte sich die Aufklärungszeit. Die Aufhebung des Jesuitenordens nahm manchen Seminarien ihre Lehrer und Erzieher. ¶ Joseph II errichtete unter Beseitigung der bischöflichen Seminarien und klösterlichen Lehranstalten für die Landesteile seines Reiches Generalseminarien, die von den angehenden Welt- und Ordensklerikern besucht werden mußten. Dieselben fristeten jedoch wegen ihrer geringen Erfolge und anderer Schwierigkeiten nur ein kurzes Dasein. In Oesterreich wurden sie schon 1790 wieder aufgehoben. Das 1806 für Bayern eingerichtete Landshuter Generalseminar erhielt sich bis zur kirchlichen Restauration. Segensreicher erwies sich die auf Grund der Vorschläge ¶ Rautenstrauchs durchgeführte Studienreform, die den bisherigen vier Studienjahren ein fünftes beifügte und die ¶ Pastoraltheologie mit ihren Nebenfächern zu einer selbständigen Disziplin erhob. Auch bei der Neuordnung der Rechtsverhältnisse von Staat und Kirche am Anfang des 19. Jhd.s vertraten die Regierungen das Prinzip des staatlichen Erziehungsmonopols und verlangten die primäre Aufsicht über die klerikalen Erziehungsanstalten. Erst allmählich erkämpften sich die einzelnen Bischöfe eine größere Freiheit in der Erziehung ihres Seelsorgeklerus, die aber zeitweilig besonders im ¶ Kulturkampf wieder

unterdrückt wurde. Neben den Priesterseminaren behielten die kath.-theologischen Fakultäten ihre Bedeutung als Ausbildungsstätten des kath. Klerus (¶ Fakultäten, 3).

C. 2. In Deutschland und Oesterreich absolvieren die Theologen gegenwärtig ihre humanistischen Studien in der Regel an einem staatlichen Gymnasium, sind aber in einem unter Aufsicht oder wenigstens Mitaufsicht des Bischofs stehenden Konvikt vereinigt. Für die philosophischen und theologischen Studien bestehen entweder eigene Diözesanlehranstalten (Preußen) oder staatliche Lyzeen (Bayern), oder die Studenten besuchen eine staatliche Universität (Württemberg und Baden). Im letzteren Fall sind sie ebenfalls in einem Konvikt vereinigt und erhalten noch in einem tridentinisch eingerichteten Seminar ihre unmittelbare aszetisch-seelsorgerliche Ausbildung. Der neue Codex iuris canonici wiederholt in seinen can. 1352—71 im wesentlichen die Bestimmungen des Tridentinums bezüglich der Ausbildung des Weltklerus (für den Ordensklerus vgl. die can. 587—91). Darin ist ausgesprochen, daß die Heranbildung der künftigen Kirchendiener ein ausschließliches Recht der Kirche bilde (can. 1352). Doch anerkennt die kath. Kirche da, wo der Staat die Ausbildung der Kleriker finanziell unterstützt und eventuell diesen zugleich bürgerliche Sonderrechte einräumt, ein Mitwirkungsrecht des Staates und regelt hier die näheren Verhältnisse durch besondere Vereinbarungen (¶ Konkordate). Dabei sieht die kath. Kirche in einer gründlichen und zugleich harmonischen intellektuellen und moralischen Vorbildung ihres Klerus die unumgängliche Voraussetzung für eine gedeihliche Seelsorge und ein blühendes Gemeindeleben. Daher schreibt der neue Codex c. 1365 den künftigen Kirchendienern für das Studium der Philosophie zwei Jahre, für das der Theologie einschließlich der Einweisung in die seelsorgerliche Praxis vier Jahre vor. Durch die neuen Konkordate wurde regelmäßig vereinbart, daß die wissenschaftliche Ausbildung auch an den päpstlichen Hochschulen in Rom gewonnen werden kann.

F. X. Kraus: Das Studium der Theologie einst und jetzt, 1890 [2]; — F. Heiner: Die kath. Fakultäten und tridentinischen Seminarien, 1900; — S. Merkle: Das Konzil von Trient und die Universitäten, 1905; — H. Schrörs: Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen, 1910 [2]; — KL XI, Sp. 102 ff; — Staatslexikon, hrsg. im Auftrage der Görresgesellschaft III, 1929 [5], Sp. 418 ff. **Stolz.**

Pfarrfrau. Mit der Gründung des evg. Pfarrerstandes und Pfarrhauses trat auch die evg. Pf. auf den Plan. ¶ Luthers „Frau Käthe", Katharina von ¶ Bora, steht als erste markante Vertreterin vor uns, obgleich bereits 1518 J. Knade in Danzig eine evg. Pf. heimgeführt hatte und andere Reformatoren vor Luther in den Ehestand getreten waren. Die Nüchternheit in der Eheauffassung verraten die vielen Witwenheiraten jener ersten Zeit, so bei ¶ Bucer, ¶ Calvin und ¶ Zwingli. Wie innig das Verhältnis aber auch war, stellt das Lied „Der armen Frau Zwingli Klag" nach dem jähen Tode des Gatten dar. Unter den ersten Pf.en waren zum Teil hochgebildete, wie Wilbrandis Rosenblatt und Anna Weisbrücker, daneben auch sehr schlichte Gestalten, häufig die bisherigen Wirtschafterinnen und Mägde der Pfarrer, die doch aber nun in Ehren und öffentlich anerkannt in dem Pfarrhaus walteten. Oft waren es in der ersten Zeit auch frühere Nonnen. Die evg. Pf.en aller Zeiten waren sowohl ein Glied der derzeitigen kulturgeschichtlichen Entwicklungsstufe, wie anderseits auch mitunter Führerinnen und Vorbilder in Dorf und Stadt. Es bestand lange Zeit auch im evg. Pfarrhaus eine strenge Unterordnung der Frau unter ihren Mann. Dies wurde dadurch befördert, daß der Altersunterschied oft sehr groß war. Die Pf. war in erster Linie Frau des Pfarrers und Mutter ihrer zumeist zahlreichen Kinderschar. Unter einfachsten äußerlichen Bedingungen erblühte in evg. Pfarrhäusern viel Eheglück. Die Pf. begann sich aber auch allmählich um die Gemeinde zu kümmern als „tüchtig in dem Werke der Liebe". Das galt besonders vom Dreißigjährigen Krieg an, der eine furchtbare Probe auch für die evg. Pf.en war, die unter ihm besonders zu leiden hatten, unter der äußeren Not und unter der Willkür des Kriegsvolks. Traurig war es für den Pfarrer, wenn ihm seine Ehefrau starb; vgl. Joh. ¶ Heermanns „Ach Gott, ich muß in Traurigkeit". Meist war der Pfarrer gezwungen, sehr bald wieder zu heiraten. Noch trauriger war meist die Lage der Pfarrwitwe, wenn der Gatte ihr voranging. „Pension" kannte man noch nicht. Im besten Falle nahm ein Pfarrwitwenhaus die Vereinsamte auf. Oder es bildete sich die Sitte, daß der Amtsnachfolger die Witwe oder die Tochter des Vorgängers ehelichte, in die Pfarre einheiratete, und die Frage der Hinterbliebenenversorgung auf diese Weise gelöst wurde. Allmählich trat eine bessere Fürsorge ein, vor allem seit dem Durchdringen des Pietismus. Aus dem Bestreben der Selbsthilfe bildeten die Kirchenbezirke Pfarrwitwenkassen, wie sie in Sachsen teils bereits seit der Reformationszeit nachweisbar sind, die jährlich feste Summen an die vorhandenen Witwen bezahlten. Der Pietismus brachte überhaupt eine Verinnerlichung der Eheauffassung. Auch unter den Pf.en jener Zeit tauchen die „schönen Seelen" auf, deren Eigenleben mehr als bisher zur Geltung kommt. In dieser Periode stammen die Pf.en häufiger als vorher und nachher aus adeligen Kreisen, während sie im allgemeinen zu allen Zeiten dem Mittelstand entstammten, und gerade dadurch das Pfarrhaus eine Mittel- und Brückenstellung zwischen den verschiedenen Volksschichten einnahm. Die Bedeutung der Pf. stieg im Zeitalter der Aufklärung. Sie wirkte nicht nur in ihrer Familie, in Haus und Garten, sondern auch in der Gemeinde, bei den Alten mit Trost und Nahrung, bei den Kranken mit selbstbereiteten Medizinen. Auch im 19. Jhd. hat im wesentlichen die Pf. den Geist des Pfarrhauses bestimmt. Und abgesehen von betrüblichen Ausnahmen hat Glück und Zufriedenheit in den Pfarrfamilien geherrscht. Es läßt sich feststellen, daß ganz besonders zahlreich die Pfarrerstöchter in die Stellen von Pf.en einrückten, mit all der anererbten Erfahrung und Uebung, die sie dadurch mitbrachten. Bis in die neueste Zeit hinein sind die evg. Pf.en in erster Linie für ihren Mann dagewesen, haben ihm durch äußerliche Pflege für seinen schweren Beruf Kraft gegeben, sind ihm in unzähligen Fällen innerlich Trösterinnen und Seelsorgerinnen gewesen. Dadurch haben sie selbst in zunehmendem Maße das Bedürfnis gehabt, an ihrer eigenen Verinnerlichung zu arbeiten, durch Freizeiten für Pfarrerbräute und Pf.en (vgl. Cl. Heitefuf: „Wir Pf.en"). Die Geschich der evg. Pf.en ist schwer zu erfassen; da die meisten unter ihnen nicht literarisch geworden sind. Aber die Biographie jedes berühmten Pfarrers liefert einen Beitrag dazu, und die Lebensbeschreibungen berühmter Männer aller Berufe, die den evg. Pfarrhäusern entstammten, lassen in ihren ersten Kapiteln ahnen, was ihre Mütter, die Pf.en waren, für sie bedeutet haben. Julie Schlosser z. B. hat das Leben ihrer Mutter beschrieben (Aus dem Leben meiner Mutter, 2 Bde.), ebenso Charitas Bischof ihr

eigenes; und manche Pf.en sind dichterisch oder schriftstellerisch tätig gewesen, z. B. Agnes ¶ Günther, Helene ¶ Christaller, Else ¶ Zurhellen-Pfleiderer. Die Krise der Zeit bedroht auch das Pfarrhaus, die Pfarrfamilie, die Pfarrersehe, die evg. Pf. Und es wird von entscheidender Wichtigkeit sein, daß die jüngste Generation der Pf.en nicht in der Oberflächlichkeit der Zeit untergeht, sondern die große Linie der Vergangenheit fortführt.

Außer der bei ¶ Pfarrer: I genannten Literatur vgl. H. Werdermann: Der evg. Pfarrer in Geschichte und Gegenwart, 1925, S. 108 ff; — F. Burk: Der Spiegel edler Pf.en, 1842; — B. Josephson-Merkator: Die deutsche Pf., Hamburg o. J.; — R. Braun: Das Buch von der deutschen Pf., 1926; — W. Macholz: Die romantische Ehe und der lutherische Ehestand, 1929. **Werdermann.**

Pfarrgehilfin bedeutet zuweilen dasselbe wie Gemeindehelferin, also eine im Dienst der Kirchengemeinde (Bürodienst, Jugendarbeit usw.) auf Dienstvertrag angestellte Frau ohne theologische Vorbildung. Neuerdings ist Pf. in Thüringen (Richtlinien vom 24. Sept. 1926) amtliche Bezeichnung einer Frau, die nach fester Ordnung Theologie studiert und eine theologische Prüfung abgelegt hat. Nach Absolvierung einer praktischen Vorbildung und einer zweiten Prüfung wird die Pf. in Thüringen zur Pfarrhelferin; sie wird ordiniert, darf aber kein Pfarramt verwalten. Thüringen hat für diese Regelung den Verordnungsweg gewählt; dagegen haben Altpreußen (1927, in Kraft seit 1. Okt. 1928), Hannover luth. (noch nicht in Kraft gesetzt), Hamburg (in Kraft seit 8. Nov. 1927), Mecklenburg-Schwerin (1929) entsprechende Gesetze beschlossen. In Hannover und Hamburg lautet die Amtsbezeichnung Pfarramtshelferin, in Mecklenburg-Schwerin Pf., in Altpreußen Vikarin. In Baden stehen einige Theologinnen im Kirchendienst, ohne daß bisher eine gesetzliche Regelung erfolgt wäre; in Nassau wurden Theologinnen zur Ausbildung im Predigerseminar zugelassen (¶ Frau: IV, 1). Die Zahl der tatsächlich im geordneten Amt angestellten Theologinnen ist gering; in Altpreußen ist bis 1930 noch keine Vikarinnenstelle begründet; einzelne Anstellungen haben in Thüringen, Hamburg, Baden stattgefunden.

Die Amtspflichten der Pf., Vikarin usw. sind im wesentlichen gleichmäßig festgesetzt. Keine deutsche Landeskirche gibt ihr das Pfarramt im eigentlichen Sinn; Abhaltung des Gemeindegottesdienstes, Sakramentsverwaltung, Amtshandlungen wie Konfirmation, Trauung, Beerdigung sind ihr nicht gestattet. Nur bestimmt Hamburg (§ 9): „In Frauenanstalten und in geschlossenen Frauenabteilungen von Anstalten kann der Pfarramtshelferin durch Beschluß des Kirchenrates nach den Vorschlägen des zuständigen Pfarramts die Verwaltung des Gottesdienstes und für besondere Fälle der Einzelseelsorge auch der Sakramente übertragen werden", und Mecklenburg-Schwerin (§ 1 Schluß): „In besonderen Fällen kann der Oberkirchenrat ihnen nach Benehmen mit dem zuständigen Pastor die Verwaltung der Sakramente übertragen." Im übrigen hat die Pf. (Vikarin usw.) zwar Wortverkündigung zu üben, aber nur im Anstaltsgottesdienst in Frauenanstalten, im Kindergottesdienst, in Bibelstunden und Andachten; ihr wurden Seelsorge an Frauen, besonders auch in Frauenanstalten, Religionsunterricht, auch Konfirmandenunterricht, Pflege der weiblichen Jugend, Wohlfahrtspflege u. ä. zugewiesen. Daß ihr auch in der geschlossenen Frauenanstalt, in der sie die gesamte Seelsorge übt, das Recht der Sakramentsverwaltung versagt wird (abgesehen von Hamburg und Mecklenburg-Schwerin, s. o.), wird von den Theologinnen besonders schmerzlich empfunden; wahrscheinlich wird hier auch die Fortbildung der Ordnungen einsetzen. Hauptbeweggrund für die Versagung ist wohl der Wunsch, zwischen der Pf. und dem eigentlichen Pfarramt eine feste Schranke aufzurichten. Ein Teil der Theologinnen fordert nicht nur eine beschränkte Sakramentsverwaltung, sondern das „volle Pfarramt". Die dafür „vom Evangelium und der gegenwärtigen Lage" her geltend gemachte Begründung ist ohne Beweiskraft; daß jeder Theologe das Recht zur vollen Pfarramtsführung zu beanspruchen habe, ist eine haltlose These; wie eine Kirche ihre Aemter ordnet, ist Sache ihrer gewissenhaften Erwägung, in der sie durchaus frei ist, wenn nur dafür gesorgt ist, daß das Evangelium verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Man braucht gar nicht einmal religiöse oder sonst grundsätzliche Bedenken gegen die Zulassung der Frau zum eigentlichen Pfarramt zu haben, um dennoch zu urteilen, daß eine solche angesichts der Gesamtlage, insbesondere auch der Stimmung in den Gemeinden, in absehbarer Zeit nicht in Frage kommen kann.

Die vorliegenden Ordnungen setzen für die Pf. (Pfarramtshelferin usw.) meist eine Gehalts- und Ruhegehaltsordnung fest, die die Sätze der Pfarrer nicht voll erreicht; in Altpreußen soll die Vikarin bei lebenslänglicher Anstellung 75 v. H. des Pfarrergehalts beziehen. Diese Maßnahme rechtfertigt sich bei sonst gleicher Vorbildung dadurch, daß die Pf. unverheiratet sein muß; im Falle der Verheiratung scheidet sie aus; sie erhält statt des verlorengehenden Anspruchs auf Ruhegehalt eine Abfindung.

Die Vorbildung der Theologinnen ist ähnlich geordnet wie die der Theologen. Die Dauer des Studiums ist die gleiche; die erste Prüfung stellt wesentlich dieselben Anforderungen, nur daß statt einer ausgearbeiteten Predigt eine Bibelstunde gefordert wird. Es folgt eine praktische Ausbildung von mindestens zwei (in Hannover zweieinhalb) Jahren, die theoretisch und praktisch hauptsächlich in die Gemeindearbeit, die Innere Mission, Wohlfahrtspflege, Religionspädagogik einführen soll und teils in Kirchengemeinden, teils in Anstalten verbracht wird. Die Theologinnen werden hier und da auch zum Predigerseminar zugelassen (nicht in Altpreußen und Hannover, aber in Mecklenburg-Schwerin, Nassau). Eine zweite Prüfung, die in Altpreußen vor einer besonders zusammengesetzten Prüfungsbehörde abgelegt wird und wesentlich praktisch geartet ist, eröffnet den Weg zur Anstellung. Bei der ersten Anstellung erfolgt eine „Einsegnung" (nur in Thüringen „Ordination"). Es ist nicht zu verkennen, daß diese Ausbildung, da sie ebenso lang und schwierig ist, wie die des Theologen, im Verhältnis zu dem nicht ebenso selbständigen, auch nicht ebenso besoldeten Amt der Pfarramtshelferin (Vikarin) eine hohe Anforderung bedeutet; aber die Theologinnen selbst haben solche Bestimmungen gewünscht, und dem Amt kann eine so gründliche Vorbildung nur förderlich sein.

Der Eintritt theologisch gebildeter Frauen in den Kirchendienst hat erst nach dem Weltkrieg angefangen. Frauen begannen auf eigene Gefahr das Studium und erreichten es, daß theologische Fakultäten, ohne Verständigung mit den Kirchenleitungen, ihnen eine Abschlußprüfung abnahmen. Daß verhältnismäßig rasch in großen Kirchengebieten eine Regelung des Dienstes der theologisch gebildeten Frau erfolgt ist,

bedeutet ein erhebliches Entgegenkommen. Wahrscheinlich wird die Schaffung der entsprechenden Anzahl fester Stellungen größere Schwierigkeiten schaffen. Die Aufgabe der nächsten Zeit kann nicht in der Umgestaltung des soeben erst geschaffenen Amtes, sondern nur in dessen Einbürgerung im Leben der Gemeinden bestehen.

Denkschrift des Verbandes evg. Theologinnen Deutschlands an die altpreußische Generalsynode, 1927; — P. Ebert: Was soll aus unseren Theologinnen werden?, 1927; — Berichte über die Tagungen des Verbandes evg. Theologinnen Deutschlands; — Martin Schian: Die Theologin (Das evg. Deutschland, 6. Jahrgang, Nr. 25, S. 209 ff); — Ina Gschlößl und Annemarie Rübens: Ein notwendiges Wort in Sachen der Theologinnen (ChrW 1930, Sp. 216 ff); — Hans Windisch: Sinn und Geltung des apostolischen Mulier taceat in ecclesia (ChrW 1930, Sp. 411 ff). **Schian.**

Pfarrhaus.

1. Traurig sah es um die Pf.er aus, als die ersten evg. Pfarrer ihres Amtes zu walten begannen. Sehr viele Gebäude waren baufällig, und fast alle waren zu klein, um nun statt des unverheirateten Priesters einer ganzen Pfarrerfamilie Wohnung zu geben. Luther, die Fürsten und Konsistorien haben von Anfang an tatkräftig auf Besserung gedrungen. So ist die Zeit bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges eine Zeit des Aufbaus. Wo bei Gemeinden und Behörden die Mittel fehlten, bauten gelegentlich die Pfarrer auf eigene Kosten auf Vorschuß ein neues Haus. Dabei handelte es sich in den meisten Fällen nicht nur um das „Haus", sondern um das Pfarrgehöft, zu dem Ställe, Scheune, Backofen u. a. m. gehörten. Die Gebäude waren aus Fachwerk erbaut; die Behörde drang nur darauf, daß die Schornsteine massiv gebaut würden. Oft wurden die Gehöfte von Feuersbrünsten bedroht. Aber ungleich mehr zerstörte der „deutsche Krieg", in dem eine Unzahl Pfarrgehöfte eingeäschert wurde und die andern zerfielen. Verschwunden ist in den meisten Gemeinden seit jener Zeit auch das überall vorhanden gewesene Pfarrinventar (Mobiliar, Ackergerät, auch Getreide und Vieh), das dem anziehenden Pfarrer das Einleben und das Wirtschaften erleichtern sollte. Seit 1650 begann ein Wiederaufbau. Die Baulasten waren für Patron und Gemeinde keine Kleinigkeit. Wo es möglich war, halfen die Pfarrinhaber wieder aus eigenen Mitteln. Dabei waren die Pfarrgebäude damals und später in den Städten wesentlich besser als auf dem Lande. Der Pietismus und die Aufklärung wandten dem Bau und der Frage der Gebäude erhöhte Aufmerksamkeit zu, obgleich die allgemeinen Verhältnisse bescheiden genug waren. Selbst der Pfarrer von Grünau hat bei J. H. ¶ Voß ein baufälliges Haus, in dem nur ein besseres Zimmer hergestellt wird! Aber damals bereits und zum Teil bis heute hatte das Pf., zu dem der Pfarrgarten gehörte, seinen idyllischen Charakter. E. ¶ Mörike, der Cleversulzbacher Pfarrer, hat uns im alten Turmhahn eine besonders gemütvolle Beschreibung des Pf.es und besonders der Studierstube gegeben. Im 19. Jhd. finden wir sehr verschiedene Verhältnisse nebeneinander: altertümliche Gebäude und modernste Villen, im Lärm der Großstadt und in entlegenster Einsamkeit. Die Kirchenbehörden haben bis ins 20. Jhd. hinein dafür gesorgt, daß gute und geeignete Pf.er entstanden, nicht großartig, sondern behaglich, auch heute noch den Anschein des Idyllischen erweckend, während das Idyllische aus dem vielgeschäftigen Pfarrerberuf von heute völlig geflohen ist. Ganz unerfreulich sind solche Uebergangsverhältnisse, wo auch der Pfarrer in eine „Mietswohnung" gebannt wird, der all das fehlen muß, was ein „Pfarrhaus" nun einmal bedeutet hat und noch heute für die Bewohner und die Gemeinde bedeuten soll.

2. Wer vom „Pfarrhaus" spricht, verbindet damit neben der Beziehung auf die Baulichkeiten noch einen weiteren Sinn. Zu einem „Pfarrhaus" gehört die Familie des Pfarrers (vgl. ¶ Pfarrfrau) mit allen Personen, die sich ihr dauernd oder vorübergehend angliedern. Da sind Großeltern und Tanten, Dienstboten, Verwandte und Pensionäre, die von vielen Pastoren ins Haus genommen wurden, um das nicht ausreichende Gehalt aufzubessern. Zu erwähnen sind ferner die Gäste, die die Gastfreiheit evg. Pf.er allezeit gern in Anspruch genommen haben. Die Gästebücher mancher Pfarrerfamilien sind geradezu kulturgeschichtliche Dokumente. Vor allem denken wir aber an die Pfarrkinder, da nach dem alten Sprichwort evg. Pfarrer von jeher „libros et liberos" in großer Zahl zurückgelassen haben. Von den Pfarrertöchtern ist bereits im Zusammenhang mit der ¶ Pfarrfrau die Rede gewesen. Die Pfarrtöchter haben im Haus geholfen, in den Vereinen und Gemeinden mitgewirkt und später in der eigenen Ehe den Geist des evg. Pf.es weitergetragen. Die Pfarrerssöhne haben in erster Linie Bedeutung für den Pfarrerstand selbst gehabt. Denn schon seit dem 16. Jhd. entstammten etwa ein Drittel bis zwei Fünftel der späteren Pfarrer den evg. Pf.ern selbst. Stipendien ermöglichten es auch dem Landpfarrer, nachdem er die Söhne zunächst zu Hause selbst unterrichtet hatte, sie später auf die Universität ziehen zu lassen. Und viel Standeserfahrung und Erbweisheit ist so dem Pfarramt durch Pfarrerssöhne zugute gekommen. Kulturgeschichtlich wertvolle Zeugnisse sind etwa das Testament Paul ¶ Gerhardts an seinen Sohn, die Beschreibung Ad. ¶ Stahrs von seiner Jugend, oder für die jüngste Vergangenheit das Buch von H. Bousset, Pastorenjungs (Berlin 1922). Von jeher ist aufgefallen, wie häufig neben einem guten Durchschnitt gerade auch bedeutende Männer aller Stände als Söhne evg. Pfarrer festgestellt sind. Um von den Pfarrerssöhnen, die bedeutende Theologen geworden sind, zu schweigen, seien aus andern Ständen etwa genannt: Bürger, ¶ Claudius, ¶ Geibel, ¶ Gellert, ¶ Lessing, ¶ Wieland; ferner Jahn, Brehm, ¶ Fröbel, v. ¶ Gebhardt, bis hin zu mancher Generalsgestalt des Weltkrieges wie Scheer, v. Stein u. a. m. Gustav ¶ Freytag hat den Satz aufgestellt, daß seit der Reformation kein bedeutender Mann in Deutschland erstanden sei, dessen Stammbaum nicht irgendwie mit dem evg. Pf. zusammenhinge.

Vgl. F. Fr. v. Schulte: Lebenserinnerungen, 3. Bd., 1909 ⁴ („Herkunft und Alter von deutschen Gelehrten aller Art"); — H. Werdermann: Der evg. Pfarrer, 1925, S. 115; — Stammbuch des Pfarrers, Stuttgart o. J., S. 29 ff. **Werdermann.**

Pfarrwahl.

1. a. In altkirchlicher Zeit erfolgte die Einsetzung der Presbyter nicht durch Wahl, aber auch nicht ohne Mitwirkung der Gemeinde; Volk und Klerus hatten zuzustimmen (¶ Kirchenverfassung: I, 3). In der kath. Kirche schwand diese Mitwirkung seit dem Mittelalter dahin; die Ernennung der Pfarrer geschah durch den Bischof; doch ist dieser an gewisse Rechte Dritter gebunden (¶ Pfarrer: II; ¶ Patronat). Der heute geltende Codex iuris canonici § 455, 1 bestimmt: Ius nominandi et instituendi parochos competit Ordinario loci, wahrt aber das privilegium electionis aut praesentationis, si cui legitime competit.

1. b. ¶ Luther wies ursprünglich der Gemeinde Recht und Pflicht zu, für die Predigt des Evangeliums zu sorgen (¶ Kirchenverfassung: III, 2). Rechtliche Wirkung hatten diese Gedanken in den lutherischen Landeskirchen nicht. Die Einsetzung der Pfarrer stand dem Landesherrn zu, doch blieben die Besetzungsrechte der Patrone (¶ Patronat) usw. ungeschmälert. ¶ Calvins Ordonnances ecclésiastiques übertrugen die Wahl der Geistlichen der aus pasteurs und docteurs zusammengesetzten Vénérable Compagnie; also war die Gemeinde ausgeschlossen (¶ Kirchenverfassung: III, 4, Sp. 1015 f). Wo aber reformierte Gemeinden unter kath. Obrigkeit lebten, bürgerte sich Wahl durch die Gemeinden rasch ein. — Im 19. Jhd. erhielten auch lutherische Gemeinden häufiger das Recht der Pf.: teils infolge Verzichts des Landesherrlichen Kirchenregiments (so Altpreußen), teils durch Ablösung des Patronats.

2. So entstand eine große Buntheit. Folgende Fälle begegnen: a) Besetzung durch die Kirchenbehörde als Nachfolgerin des Landesherrlichen Kirchenregiments; b) durch besondere Besetzungs- oder Präsentationsberechtigte (¶ Patronat, 2); c) Wahl durch die Kirchengemeinde, die dieses Recht meist durch ihre Selbstverwaltungsorgane, manchmal auch durch die Gemeindeversammlung oder durch die wahlberechtigten Gemeindeglieder übt; d) Kombination von mehreren der zu a—c genannten Möglichkeiten, etwa so, daß das Patronat aus einigen von der Gemeinde Benannten einen Bewerber endgültig auswählt; e) Pfarrer an Staatsanstalten werden vom Staat, an Anstalten der Inneren Mission von deren Vorständen gewählt, an kommunalen Anstalten durch die Kommune. — In der Schweiz herrscht das Gemeindewahlrecht; in den einzelnen Kantonen bestehen manche Verschiedenheiten.

3. Das Pf.verfahren ist in allen Kirchen durch genaue Bestimmungen geregelt; meist ist es reichlich verwickelt. Dabei ist Regel, daß, auch wo die Gemeinde nicht zu wählen hat, ihr doch ein Einspruchsrecht zusteht; daher muß ihr Gelegenheit gegeben werden, den Bewerber so kennenzulernen, daß ihr ein Urteil möglich ist (Predigt, oft auch Katechisation). Meist ist die Abhaltung eines „Pfarrkonkurses", d. h. von Gastpredigten (auch Probepredigten genannt) mehrerer Bewerber üblich; zuweilen ist sie rechtliches Erfordernis. Das Preußische Allgemeine Landrecht gibt der Gemeinde das Recht zu begründeten Einwendungen gegen Gaben, Lehre und Wandel des Bewerbers; Kreissynodalvorstand und evg. Kirchenbehörde haben jetzt über das Recht des Einspruchs zu entscheiden. Doch genügen zwei Drittel der Stimmen sämtlicher Gemeindeglieder, auch ohne Angabe von Gründen, zur Ablehnung. Jede Pf. bedarf, sofern sie nicht durch diese selbst erfolgt ist, der Bestätigung durch die Kirchenbehörde. Diese hat die Anstellungsfähigkeit, namentlich auch die Vorbildung, sowie den ordnungsmäßigen Hergang der Wahl zu prüfen. Handelt es sich um einen Bewerber, der nicht das Zeugnis der Wahlfähigkeit in der betr. Landeskirche besitzt, so ist gegebenenfalls zu erwägen, ob die Möglichkeit der Beschaffung der Anstellungsfähigkeit vorliegt (¶ Kolloquium z. B. bei Pfarrern einer anderen Landeskirche).

4. Grundsätzlich wird das Pf.verfahren dauernd lebhaft erörtert. Besonders geben solche Fälle Anlaß zu Auseinandersetzungen, in denen ein vom Patronat oder der Gemeinde Gewählter nicht die Bestätigung der Behörde erhalten hat. Wenn dabei gar Lehrfragen eine Rolle spielten, was um 1900 häufig der Fall war, so erwuchsen in der Regel peinliche Auseinandersetzungen. Alle Beteiligten, auch die oft wenig dazu geneigten Gemeinden, müssen sich gegenwärtig halten, daß die Wahrung der gesetzlichen Rechte unbedingtes Erfordernis ist. Man mag die Pf. durch einen Einzelnen (¶ Patronat) theoretisch für unzeitgemäß halten, — solange das Patronatsrecht besteht und die Gemeinde die Patronatspflichten in Anspruch nimmt, sollte die loyale Anerkennung des patronatlichen Besetzungsrechts selbstverständlich sein; freilich muß auch der Patron die sachlichen Belange der Gemeinde bei der Pf. streng wahren. Die Rücksicht auf die Aktivität der Gemeinde läßt die Zuweisung der Pf. an diese wünschenswert erscheinen; die Wahrung landeskirchlicher Gesichtspunkte legt die Besetzung der Pfarrstellen durch die Kirchenbehörde nahe. Tatsächlich leidet auch die Gemeindewahl unter großen Schwierigkeiten: Parteigegensätze, aber auch persönliche Rücksichten und vor allem Zufälligkeiten spielen dabei eine große Rolle. Um des notwendigen Ausgleichs willen, zur besseren Verteilung der Kräfte, zur Wahrung der Interessen der Pfarrer (Rücksichten auf Alter, Kräfte, Kindererziehung) muß eine Instanz mit weitem Ueberblick eingeschaltet werden; das kann nur die Kirchenbehörde sein. Während in süddeutschen Kirchen die Behörde von jeher überragenden Einfluß bei der Pf. hat, fehlt ihr dieser, zum Teil auch wegen großer Ausbreitung der Patronatsrechte, vielfach in Altpreußen. Der beste Weg wird der eines Zusammenwirkens zwischen Behörde und Gemeinde sein, etwa so, daß die erstere mehrere Bewerber vorschlägt, die letztere aus den Vorgeschlagenen wählt. Keine Besetzungsart wird alle Menschlichkeiten ausschließen; aber eine solche Kombination dürfte den evg. Grundsätzen wie den Bedürfnissen des praktischen Lebens am besten gerecht werden.

Jacobsen (Emil Friedberg): Benefizium (RE³ II, S. 591 ff); — Rudolf Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, (1879) 1909⁹, § 5. 6. 112 ff. 128; — Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1, 1906, § 56. 57; — Julius Friedrich und Karl Eger: Kirchenrecht der evg. Kirche im Großherzogtum Hessen II, 1911, § 3; — Joh. Viktor Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, Bd. II, 1922; — Emil Sulze: Die evg. Gemeinde, 1912², S. 153 ff; — Martin Schian: Die evg. Kirchengemeinde, 1907, S. 47 ff; — Derſ.: Evg. Grundsätze für die Besetzung der Pfarrstellen (Preußische Kirchenzeitung 1908, S. 356 ff. 371 ff); — Derſ.: Die praktische Anwendung der evg. Grundsätze für die Pfarrstellenbesetzung (ebda. S. 465 ff. 481 ff); — Hasenclever: Gemeindewahl oder konsistoriale Besetzung? (DEBl 1908, S. 199 ff); — M. Neuter (pseud.): Unsere Pfarrer, 1908 (scharfe Kritik).

Schian.

Pfeffel, Gottlieb Conrad (1736—1809), Dichter und Pädagoge, * in Kolmar i. Els., Schüler Christian ¶ Wolffs in Halle, Verehrer ¶ Gellerts. Obwohl seit 1758 völlig erblindet, war P. ein fruchtbarer Schriftsteller, insbesondere Fabeldichter. Er gründete und leitete im Geist streng moralischer Aufklärung in Kolmar eine private Erziehungsanstalt (Académie militaire) für protestantische Jünglinge. 1806 Mitglied des Direktoriums der Kirche Augsburgischer Konfession, wirkte er mit an deren Wiederaufbau. Sein Anbetungslied „Jehova" findet sich noch heute in manchen Gesangbüchern.

Pf. u. a.: Poetische Versuche, 10 Bde., 1802—10; Prosaische Versuche, 10 Bde., 1810—12. — Vgl. Joh. Jac. Rieder: G. C. Pf., 1820; — Aug. Stöber: G. C. Pf.s Verdienste um Erziehung, Schule, Kirche usw., 1878; — ADB 25, S. 614 ff; — E. E. Koch³ VI, S. 284 ff.

Lueken.

Pfefferkorn, Georg Michael (1646—1732), evg. Kirchenliederdichter, * in dem Eisenachschen Dorfe Ifta, Hauslehrer zu Altenburg und im herzoglichen Hause zu Gotha, 1676 Pfarrer zu Friemar, seit 1682 Konsistorialrat und Superintendent zu Gräfentonna, zuletzt völlig erblindet. Sein Lied: „Was frag ich nach der Welt und allen ihren Schätzen" begegnet mannigfach, seltener „Ach, wie betrübt sind fromme Seelen."

E. E. Koch[3] IV, S. 63 ff; — H. Richter: Biographisches Lexikon geistlicher Liederdichter, 1804, S. 279. **Paul.**

Pfeffinger, Johann (1493—1573), * in Wasserburg am Inn, wirkte als Geistlicher in Salzburg, Reichenhall, Saalfelden im Pinzgau, endlich als Stiftsprediger in Passau, floh aber, der Hinneigung zur lutherischen Lehre verdächtigt, 1523 nach Wittenberg. 1527—30 predigte er in Sonnenwalde, darauf in der Antoniterniederlassung Eicha bei Naunhof im kursächsischen Gebiete. 1532 wurde er Pfarrer in Belgern. Bei der Einführung der Reformation in Leipzig half er kräftig mit; 1540 wurde er der erste evg. Superintendent daselbst, 1544 Professor der Theologie. 1550 entfesselte er den synergistischen Streit (¶ Synergismus).

RE[3] XV, S. 252 ff; — Fr. Seifert in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 4, 1888, S. 33 ff (S. 158 f. ein Verzeichnis seiner Erbauungs- und Streitschriften); — Rich. Merkel ebd. 19, 1906, S. 216 ff. **O. Clemen.**

v. Pfeil, Karl Reichsfreiherr (1712—84), Staatsmann und evg. Kirchenliederdichter, * in Grünstadt (Pfalz), dreißig Jahre lang im Dienst des gewalttätigen Herzogs Karl Eugen von Württemberg, seit 1763 preußischer Gesandter beim schwäbischen und fränkischen Kreise, † auf seinem damals zu Preußen (Ansbach), jetzt zu Württemberg gehörenden Rittergut Unterdeufstetten. Religiös war er anfangs von ¶ Zinzendorf, später besonders von J. A. ¶ Bengel beeinflußt. Als Liederdichter mehr fruchtbar als bedeutend, veröffentlichte er 940 geistliche Lieder und hinterließ handschriftlich eine gereimte Uebersetzung und Bearbeitung vieler biblischer Bücher. Einzelne seiner Lieder, z. B. „Betgemeine, heil'ge dich", „Wohl einem Haus, da Jesus Christ", sind noch heute in den Gesangbüchern weit verbreitet.

E. E. Koch[3] V, S. 176 ff. **Lucken.**

Pfeilschifter, Georg, kath. Theologe, * 13. Mai 1870 in Mering (Ob.-Bayern), 1900 Privatdozent für Kirchengeschichte in München, im gleichen Jahre ao. Prof. in Freising, 1903 ord. Prof. in Freiburg i. Br., seit 1917 in München.

Vf. u. a.: Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. und die kath. Kirche, 1896; Die authentische Ausgabe der 40 Evang.-Homilien Gregors d. Gr., 1900; Theoderich d. Gr., 1910; Religion und Religionen im Weltkrieg, 1915; Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg (Abwehr gegen La guerre allemande et le Catholicisme), hrsg. von G. Pf., 1915/16[2] (Uebers. ins Französische, Englische, Italienische, Spanische und Holländische); Feldbriefe kath. Soldaten, hrsg. von G. Pf., 3 Bde., 1918; Die St. Blasianische Germania sacra, 1921; Das Kloster Reichenau im 18. Jhd. (in: Kultur der Abtei Reichenau II, 1926). — P. bearbeitet die umfangreiche, auf 3 Bde. berechnete Korrespondenz des Fürstabtes Gerbert von St. Blasien. — Herausgeber der Münchener Studien zur historischen Theologie (seit 1921). **Zellinger.**

Pfennigsdorf, 1. Emil, evg. Theologe, * 10. Juni 1868 in Plötzkau bei Bernburg, 1894—1900 Pastor und Oberprediger in Harzgerode, 1900 Pfarrer in Dessau, 1912 in Düsseldorf, seit 1913 ord. Prof. für Praktische Theologie und Apologetik in Bonn.

Vf. u. a.: Vergleich der dogmatischen Systeme von Lipsius und Ritschl, 1896; Christus im modernen Geistesleben, (1899) 1926[20]; Persönlichkeit, eine christliche Lebensphilosophie, (1906) 1921[9]; Der religiöse Wille, (1910) 1927[3]; Religionspsychologie und Apologetik, 1912; Wie predigen wir heute Evangelium, 1917; Im Kampf um den Glauben, Aufsätze, 1919; Der Schlüssel zum Glauben, 1920[1-3]; Wie lehren wir Evangelium, (1921) 1925[2]; Das Problem des theologischen Denkens, 1925; Naturwissenschaft und Apologetik, 1927. — Hrsg. von Der Geisteskampf der Gegenwart (seit 1909).

2. Oskar, evg. Theologe, * 18. Januar 1865 in Plötzkau bei Bernburg, 1891—97 Diakonus in Köthen, 1897—1906 in Dessau, seit 1906 Pfarrer daselbst.

Vf. u. a.: Praktisches Christentum im Rahmen des kleinen Katechismus Luthers I, (1895) 1910[5]; II, (1897) 1909[4]; III, (1896) 1906[4]; Wie weit ist eine Reform des evg. Religionsunterrichts in der Gegenwart möglich und notwendig?, 1906. **Glaue.**

Pfenninger, Johann Konrad (1747—92), evg. Theologe, * in Zürich, 1775 Geistlicher am Waisenhaus, seit 1786 an der Peterskirche seiner Vaterstadt. P. war der intimste Freund und treueste Mitarbeiter ¶ Lavaters, dem gegenüber er bei aller herzlichen Verehrung doch eine gewisse Selbständigkeit wahrte: an Kantischer Philosophie geschult, setzte er an Stelle von Lavaters Gefühligkeit eine mehr vernunftgemäße Auffassung des Christentums und wurde damit der Apologet des Züricher Freundeskreises um Lavater; in der Schriftauslegung verlangte er Sachlichkeit und verwarf die Allegorie wie das Eintragen eigener Gedanken in den Text. In den Mittelpunkt seiner Theologie rückte er die Lehre vom Reiche Gottes und seinem König Jesus Christus. Wenig glücklich waren seine Versuche auf dichterischem Gebiet.

Vf. u. a.: Vorlesungen über die Liebe zur Wahrheit, 1774; Von der Popularität im Predigen, 1777—86; Vorlesungen über das NT, 1785—89; Das christliche Magazin, 1779—80; Sammlungen zu einem christlichen Magazin, 1781—83; Repertorium für denkende Bibelverehrer aller Konfessionen, 1784; Jüdische Briefe, 1783—89; Die Familie von Eden, 1792—94. — Ueber P. vgl. G. R. Zimmermann: J. K. P. ein christlicher Apologete (Zürcher Taschenbuch 1881); — P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. III, 1925, S. 285 ff u. ö.; — ADB XXV, S. 660; — E. E. Koch VI[3], S. 512 f. **Rühle.**

Pferd. Das wilde (diluviale) und das verwilderte (z. B. noch der frühen Ordenszeit Preußens zugehörige) Pf. galten als dämonisch. Anderseits trat das Pf. bereits in der Periode des arischen Gemeinschaftslebens, da damals schon seine Zähmung begonnen hatte, zum Menschen in ein nahes, ja heiliges Verhältnis. Es wurde, weil man Stutenmilch genoß, als dessen Amme aufgefaßt; mächtige Urwesen erscheinen als Stuten und säugen Männer. Dem Rosse wurde die Fähigkeit, nach Menschenart zu denken, zu reden und seine Affekte zu äußern, zuerteilt. Es bekommt (mythische) Stammbäume und wird zum Totemtier. Gleichwohl behält es viel von seiner dämonischen Natur. Teile seines Körpers und seine Ausscheidungen werden zu Zwecken des Zaubers und der Heilkunst verwandt; so namentlich Schädel, Herz, Zahn, Placenta und der (seine Schnelligkeit magisch vermittelnde) Huf; ferner Milch, Schweiß, Urin, Kot. Zugleich wird seine Tötung jetzt seltener und meist nur zu sakralen Zwecken vorgenommen, alsdann durch eine ihr vorausgehende „Abbitte" (Indien) und ihr folgende Umtanzung entsühnt. — Groß ist die religiöse und mythologische Bedeutung dieses Tieres: es gilt als wahrsagerisch, verkündet namentlich auch den Tod, wird als „Seelenträger" mit den Geistern Verstorbener behaftet und entführt Tote, zu Zeiten wohl auch Lebende, ins Jenseits. Entsprechend seiner ungeheuren Bedeutung für den Krieg (alle welterschütternden Kriege wurden durch

Reitervölker ausgeführt) waren die Kampf- und Siegesgötter stets die Inhaber von Kriegswagen; später wurden sie beritten dargestellt. Viele kosmogonische und Elementargötter erscheinen in Pf.gestalt (Poseidon) oder semi-hippomorph (Nikur, Hexen — Satyrn, Silene, Demeter-Phigaleia —; Dadhyañc [indisch]) bzw. mit dem Pf. zu einer Einheit verschmolzen (Wotan). Im Winde leben beflügelte, im Wasser fischschwänzige, im Feuer der Gewitterwolke hufestarke Rosse. — Von außerordentlicher Wichtigkeit ist das Pf. in kultischer Hinsicht. Als kostbarster Besitz wird es dem Toten ins Grab mitgegeben, der Gottheit als Geschenk geweiht. Das Pf.opfer ist als erweislich gemeinindogermanischer Brauch der fast einzige sichere kultische Zeuge einer überaus frühen Zeit. Es löste vielfach das ¶ Menschenopfer ab, sollte Sieg im Kampfe, Schutz vor Blitz- und Wassergefahr, im späteren Indien auch Sündenvergebung verleihen und wurde bis vor wenigen Generationen dort mit ungeheurem Pompe als wichtigste sakrale Verrichtung vollzogen.

Schrader-Nehring: Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde II, 1929², S. 170 ff; — ERE I, S. 519 f (animals: horse); — Julius v. Negelein: Das Pf. im arischen Altertum (Teutonia II), 1903. **v. Negelein.**

Pfingstbewegung. Die P. ist die Fortsetzung zweier Strömungen der ¶ Gemeinschaftsbewegung, nämlich der eschatologisch-enthusiastischen und des radikalen Flügels der ¶ Heiligungsbewegung, und ein Ausläufer der Erweckung von Wales (¶ Roberts). Enttäuscht, daß diese nicht in die letzte große, in die Entrückung der Durchgeheiligten und Geistgetauften übergehende Erweckung ausgelaufen war, streckte man sich, nicht nur in Deutschland, erneut nach den Pfingstgaben (¶ Zungenreden, Prophetie, Krankenheilung) aus. Am 9. April 1906 kam „Pfingsten" in Los Angeles unter Negern. Das schnell sich ausbreitende Zungenreden wurde durch den Methodisten Thomas Ball Barratt nach Norwegen verpflanzt. Durch E. Meyer von der Hamburger Strandmission, der wie J. ¶ Paul u. a. dort die Bewegung kennen lernte, kamen zwei Zungenrednerinnen nach Hamburg und durch den damals unter Pauls Einfluß geratenen H. Dallmeyer nach Kassel. Das Ende der zum Teil sehr stürmischen Kasseler Bewegung war Widerruf der Brüder Dallmeyer, verstärkte Zurückhaltung der Altpietisten, Ernüchterung solcher, die, wie selbst ¶ Haarbeck und E. ¶ Schrenk, sie zunächst begrüßt hatten, schärfste Bekämpfung durch solche, die selbst auf echte Gaben hofften, wie ¶ Seitz und Kühn (¶ Blankenburger Allianz). Dagegen hielten die Göttlichkeit der neuen Geistestaufen fest die Kreise um Paul, der seit dem 15. Sept. 1907 selbst in Zungen redete, auch sang (z. B. Ea tschu ra ta u ra tori da tschu ri kanka oli tanka bori tori ju ra fanka kullikatschi da u ri tu ra ta, vermeintlich gleich: „Jesu, geh voran"). Eine Konferenz in Barmen (Dez. 1907) warnte, mit Zustimmung der Zungenleute, vor falschen Gaben und beschloß Schweigen in der Presse für ein Jahr. Nach dessen Ablauf begann mit einer Konferenz in Hamburg die eigentliche P., charakterisiert durch betonte Nüchternheit und eine gewisse Organisation, wie die großen Mülheimer Pfingstkonferenzen (zuerst Juli 1909, 1700 Besucher) und die Herausgabe der „Pfingstgrüße", anfangs durch Paul, 1909—11 durch Regehly, bis 1922 durch Edel (1919: „Grüße aus dem Heiligtum"), dann durch Paul und C. O. Voget als „Pfingstbotschaft", seit Januar 1930 durch Paul als „Heilszeugnisse". In der Auseinandersetzung der Gemeinschaftsbewegung mit ihr hatten zunächst die radikalen Gegner unter Kühn und Seitz die Führung. Die Berliner Erklärung vom 15. Sept. 1909 brandmarkte daher die P. als „von unten". Wirkliche Ueberwindung brachte die Gnadauer Konferenz 1910. 1911 sagten sich die letzten „Neutralen" los (¶ Modersohn, Krawielitzki [¶ Vandsburg], ¶ Vetter u. a.). Die nun selbständige P. hat immer wieder Verluste erlitten infolge schwärmerischer Extravaganzen („Totenerweckungen" in Mülheim und Kattowitz), sowie 1920 durch das Bekanntwerden geschlechtlicher Entgleisungen in Brieg. Die erhoffte Wiederannäherung an Gnadau im Zusammenhang mit der Buße Pauls, Edels und Humburgs auf der Mülheimer Konferenz 1919 wurde von Gnadau abgelehnt. Zuwachs brachten 1920 der Anschluß einer Gruppe Neuapostolischer und 1923 die Heilungen des Amerikaners Graf. Unter den Gemeinschaften entfaltet die P. immer wieder Werbekraft. Hauptorte sind neben Mülheim und Brieg: Erfurt, Stuttgart, Bremen, Leipzig, Stettin und Tilsit. Die „Heilszeugnisse" haben 9—10 000 Bezieher. Die Organisation ist für diese Enthusiasten stets ein Problem geblieben und äußerst lose. Ein „Hauptbrüdertag" tritt zweimal im Jahr zusammen unter der Leitung von Paul und Voget (neuestens ins Pfarramt zurückgegangen), Humburg und Schober. Diese leiten auch die Mülheimer Konferenzen. Ausführendes Organ für Buch- und Geldgeschäfte ist die „Missionsgesellschaft G. m. b. H." in Mülheim (gegründet 1914 als Christliche Kolportagegesellschaft, 1916 Gesellschaft für Mission, Diakonie und Kolportage). Sonst herrscht völlige Freiheit. Selbst diese Organisation ist aber den stark baptistisch eingestellten radikalen Independenten der „freien P." zuviel, deren um einzelne Persönlichkeiten wie B. Schilling in Steglitz (Organ: Wort und Geist) gescharten Gruppen nur allerlosefte Fühlung untereinander halten. Die P. im Ausland ist ebenfalls meist baptistisch und vertritt die anfängliche Auffassung, daß das Zungenreden Beweis der Geistestaufe sei, was die deutsche P. ablehnt. In Amerika zählen die Assemblies of God über 1000 Gemeinden (Organ: The Pentecostal Evangel). Ihr General Council tagt alle zwei Jahre. Sie arbeiten im Orient, auf dem Balkan, in der Ukraine, Alaska und besonders in Mexiko. Daneben gibt es kleinere P.arbeiten wie die der Mrs. Mc. Pherson in Los Angeles. In England besteht ein der Mc. Phersonschen Gruppe und ein den Assemblies of God nahestehender Flügel. Stark ist die P. in Schweden. Internationale Konferenzen bestanden vor dem Kriege in Sunderland (England), wurden danach wieder aufgenommen (z. B. 1921 in Amsterdam), haben aber dann aufgehört.

Heilszeugnisse; — Das Lied des Lammes; — Confidence; — Trust; — The Pentecostal Evangel; — De Spaade Regen; — Pfingstjubel, völlig neubearbeitete Auflage o. J. (601 Lieder); — A. Friemel: Psalmen und Lobgesänge und geistliche Lieder, 1910; — B. Schilling: Jesus-Lieder, 1912; — Das neue Testament in der Sprache der Gegenwart, 1924³; — Unsere Ziele und Richtlinien, 1917³; — P. Fleisch: Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907, 1908; — Derſ.: Die Zungenbewegung in Deutschland, 1914; — H. Dallmeyer: Feuer!, o. J.; — Derſ.: Kraft von oben und von unten, o. J.; — Derſ.: Sonderbare Heilige, o. J.; — Derſ.: Erfahrungen in der P., o. J.; — Derſ.: Die sogenannte P. im Licht der Hl. Schrift, 1922; — Derſ.: Die Zungenbewegung, o. J.; — E. Edel: Die P. im Lichte der Kirchengeschichte, 1910; — Th. Haarbeck: Die P., 1910; — B. Kühn: Die P., o. J.; — E. Lohmann: P. und Spiritismus, o. J.; — G. F. Nagel: Unsere Stellung zur P., 1923; — O. Schopf: Zur Kasseler Bewegung, 1907; — E.

Schrenk: Was lehrt uns die Kasseler Bewegung?, 1907; — Derſ.: Der bibliſche Weg zu vermehrter Geiſtesausrüſtung, 1910; — Derſ.: Die P., 1910; — E. Ströter: Die Selbſtentlarvung von P.geiſtern, 1912²; — Aufklärungsſchrift Nr. 2 über die reformatoriſche Bewegung in den neuapoſtoliſchen Gemeinden, o. J.; — Schwarmgeiſterei in Heſſen (in Wiegand: Kirchl. Bewegungen der Gegenwart I, 1907). **Fleiſch.**

Pfingſten. Am jüdiſchen Wochenfeſt (¶ Feſte: II, 3 b—d), alſo am 50. Tage nach Oſtern — daher der Name (griechiſch Pentekoſte = der 50. Tag) — erfolgte nach Apgſch. $2_{1\,ff}$ durch Empfang des Hl. Geiſtes die Gründung der Chriſtengemeinde in Jeruſalem. Mit dem Namen P. bezeichnete die alte Chriſtenheit (¶ Feſte: III, 2; IV, 1) ſowohl die ganze Zeit zwiſchen Oſtern und P., die Freuden- oder Halleluja-zeit, die 50 Tage, wie den Schlußtag, den 50. Tag. Das Feſt wurde, als das Chriſtentum zum Siege gekommen war, zuerſt eine Woche lang gefeiert, der 1. und 8. Tag beſonders großartig; nach und nach ſchränkte man die Feier auf 3 und 2 Tage ein. Zur Veranſchaulichung der Ereigniſſe am erſten Pfingſtfeſt, Apgſch $2_{1\,ff}$, hatten ſich in der chriſtlichen Kirche, in der röm.-kath. ſowohl wie in der evg., allerlei Gebräuche eingebürgert; auch fanden hin und her Pfingſtſpiele ſtatt. Bei den Gottesdienſten zu P. ſollte den Kirchen der Schmuck grüner Birken, „Maien" (ſ. Pſ 118_{27}), nicht fehlen.

RE³ XV, S. 254 f; — RGG¹ IV, Sp. 1464; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906³, S. 63 ff. **Glaue.**

Pfiſter, Oskar, evg. Theologe, * 23. Febr. 1873 in Zürich, 1897 Pfarrer in Wald, ſeit 1902 in Zürich. P. iſt einer der Hauptvertreter der ¶ Pſychoanalyſe unter den Theologen.

Pf. u. a.: Modernes Antichriſtentum, antimodernes Chriſtentum und das Evangelium Jeſu, 1899; Die Unterlaſſungsſünden der Theologie gegenüber der modernen Pſychologie, 1903: Die Willensfreiheit, 1904; Religionspädagogiſches Neuland, 1909; Die Frömmigkeit des Grafen L. v. Zinzendorf, (1910) 1925²; Was bietet die Pſychoanalyſe dem Erzieher?, (1917) 1923³ (franzöſiſch 1921, engliſch 1922, italieniſch 1927); Die pſychoanalytiſche Methode, (1913) 1924³ (engliſch 1917); Zum Kampf um die Pſychoanalyſe, 1920 (engliſch 1922): Die Behandlung ſchwer erziehbarer und abnormer Kinder, 1920; Zur Pſychologie des philoſophiſchen Denkens, 1922; Die Legende Sundar Singhs, eine religionspſychologiſche Unterſuchung, 1926; Analytiſche Seelſorge, 1927. **Brecht.**

Pfitzner, Hans, deutſcher Komponiſt, * 1869 in Moskau als Sohn eines deutſchen Orcheſtermuſikers. Nach Abſchluß ſeiner muſikaliſchen Ausbildung in Frankfurt a. M. begleitete er wechſelnde Muſiklehrer- und Kapellmeiſterpoſten in Koblenz, Mainz, Berlin und München, bis er 1908 als Operndirektor nach Straßburg i. E. ging, wo er beſonders als Regiſſeur eine ſegensreiche Wirkſamkeit entfaltete. 1919 an der Staatl. Hochſchule für Muſik in Berlin, 1929 an der Akademie für Tonkunſt in München. Ausgehend von Richard ¶ Wagner, ſchuf er ſich einen durchaus eigenartigen, verinnerlichten und weltabgewandten muſikaliſchen Stil, in dem ſich romantiſches Erbgut (R. ¶ Schumann) mit einem ſtarken nationalen Empfinden vereint. Seine kunſtethiſchen Anſichten ſind ebenſo konzeſſionslos wie ſeine herbe Muſik, ſo daß er in einer inneren Gegnerſchaft zum modernen Muſikleben ſteht.

Schuf neben Kammermuſik, Liedern, Chorwerken und Balladen vor allem muſikdramatiſche Werke: 1893 Armer Heinrich (ſein ſtärkſtes Werk); 1900 Die Roſe vom Liebesgarten; 1917 die muſikaliſche Legende „Paleſtrina", zu der er ſich ſelbſt den Text dichtete; 1921 Eichendorff-Kantate: „Von deutſcher Seele." — Seine Schriften: Vom muſikaliſchen Drama, 1915; Futuriſtengefahr, 1917; Die neue Aeſthetik der muſikaliſchen Impotenz, 1920; Werk und Wiedergabe, 1929. — Ueber Pf. vgl. R. Louis: H. Pf., 1909; — H. Wandrey: H. Pf., 1922; — E. Kroll: H. Pf., 1924; — W. Lütge: H. Pf., 1924. **W. Siebeck.**

Pflacher, Moſes (1548?—89), lutheriſcher Theologe, * zu Emmenhauſen (Schwaben), nach dreijähriger Tätigkeit als Schulrektor in Krems a. D. 1573 von Graf Joachim von Ortenburg als Prediger in ſeine Reichsgrafſchaft berufen, wo er den Grund zu der heute noch mitten in kath. Umgebung beſtehenden evg.-luth. Gemeinde legte. 1583 wurde er von dem inzwiſchen zum Calvinismus übergetretenen Grafen entlaſſen und wurde Pfarrer in Kempten. Als Prediger und Schriftausleger wendete er als einer der erſten die im 17. Jhd. ſo verbreitete Dispoſitionsmethode an. Seiner Zeit eilte er weit voraus, indem er auf Grund der Hl. Schrift gegen allen Aberglauben, der ſich auf den Tod und die Toten bezog, kämpfte, wie auch gegen den Wahn, daß der Teufel und Hexen Wetter machen und den Menſchen Krankheiten antun könnten.

Leonhard Theobald: Joachim von Ortenburg und die Durchführung der Reformation in ſeiner Grafſchaft, 1927, S. 4 ff. 153 ff. **Theobald.**

Pfleiderer, Otto (1839—1908), evg. Theologe, * in Stetten (Württ.), ſtudierte in Tübingen, dauernd von F. Chr. ¶ Baur beeinflußt. 1870 Oberpfarrer in Jena, 1871 ebenda ord. Prof. für praktiſche Theologie, 1875 in Berlin für ſyſtematiſche Theologie und NT, Leiter des katechetiſchen Seminars. Betont mit ¶ Schleiermacher die Selbſtändigkeit des religiöſen Gefühls, ſchreibt aber mit ¶ Hegel der philoſophiſchen ¶ Metaphyſik die Bedeutung zu, den religiöſen Gedanken zu klären und wiſſenſchaftlich zu vertreten. Denn alle Philoſophie müſſe mit dem Gottesgedanken beginnen und enden. Schon ſein erſtes großes Werk „Die Religion, ihr Weſen, ihre Geſchichte" (1869) zieht alle Religionen in den Umkreis der Betrachtung (univerſaler Offenbarungsbegriff): das Chriſtentum iſt das Sammelbecken, in das alle Religionen einſtrömten; ähnlich ſeine „Religionsphiloſophie", (1878) 1896³, und „Das Chriſtusbild des urchriſtlichen Glaubens in religionsgeſchichtlicher Beleuchtung", 1903. — Im Mittelpunkt ſeiner nt.lichen Forſchung ſtand ihm wie einſt Baur „Der Paulinismus", (1873) 1890². Obwohl P. die Bedeutung der hiſtoriſchen Perſönlichkeit ſchätzte, zog ihn doch mehr die gedankliche Verarbeitung ihrer Ideenwelt an. Die hiſtoriſche Perſon Jeſu trat dem gegenüber wie bei Baur zurück, zumal P. in der Hoffnung auf das baldige Kommen des Weltendes wie im Dämonenglauben Unvollkommenheiten ſah. A. ¶ Ritſchls Trennung von Religion und Metaphyſik führte P. zum leidenſchaftlichen Kampf gegen „Die Ritſchliſche Theologie" (1891), deren Wahrheitselementen er nicht gerecht wurde. Im Falle ¶ Sydow 1872, im Streit um das ¶ Apoſtolikum (: III) 1878, im Fall ¶ Weingart 1900, M. ¶ Fiſcher 1905 trat er mannhaft für die kirchlich-theologiſche Freiheit ein. In den letzten Jahren erlebte er es mit Genugtuung, daß die ¶ Religionsgeſchichtliche Schule Wahrheiten vertrat, für die er ſein Leben hindurch gekämpft hatte, und daß man wieder die Anknüpfung an die großen Traditionen des deutſchen ¶ Idealismus (: II. III) ſuchte, in dem von Jugend auf ſeine geiſtige Heimat geblieben war. Im Ausland galt P. als Führer der deutſchen ¶ Liberalen Theologie.

Pf. außerdem: Das Urchriſtentum, (1886) 1902²; Grundriß der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre, (1880) 1898⁴; Die Entwicklung der proteſtantiſchen Theologie ſeit Kant, 1891

Populäre Werke: Die Entstehung des Christentums, 1906²; Die Entwicklung des Christentums, 1907; Religion und Religionen, 1906; Reden und Aufsätze, 1909. — Ueber P. vgl. Biographisches Jahrbuch XIII, 1908, S. 209 ff; — RE³ XXIV, S. 316 ff; — P. Gastrow: P. als Religionsphilosoph, 1913; — ZMR 1908, S. 257 ff; — Theologische Arbeiten des Rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins N. F. XI, 1909, S. 111 ff. **J. Wendland.**

Pflicht.

1. Der Sprachgebrauch; — 2. Lösung des P.begriffs von Sitte und Recht; — 3. Verbindlichkeit, nicht Gesetzmäßigkeit der P.; — 4. Aesthetische und religiöse Schranken des P.begriffs; — 5. Die soziale Beziehung des P.begriffs.

1. P. ist ein Grundbegriff der ethischen Reflexion, der, zuerst von der ¶ Stoa ausgebildet, über ¶ Cicero hin durch ¶ Lactantius und ¶ Ambrosius auch in der christlichen Ethik Bürgerrecht erhielt, aber erst in der auf die Stoa zurückgreifenden ¶ Aufklärung eine entscheidende Bedeutung gewann und bei ¶ Kant und ¶ Fichte mit dem Wesen der ¶ Sittlichkeit in engste Beziehung gesetzt wurde. Der heutige deutsche Sprachgebrauch ist zwar durch diesen Schulbegriff vielfach beeinflußt, haftet aber seinem Ursprung nach (ebenso wie der römische und griechische) an der Gebundenheit durch Sitte und Recht des gemeinsamen Lebens, wie sie namentlich in Abhängigkeits- und Dienstverhältnissen zum Ausdruck kommt und zu den freien Trieben des Herzens, der Dankbarkeit, Liebe und Treue, überhaupt zu aller Ungezwungenheit und Freiwilligkeit des Handelns in Gegensatz treten kann. In diesem Sinne genommen, bezeichnet P. nicht den Endpunkt der Moral, sondern nur ihre unerläßliche Grundlage (W. v. ¶ Humboldt), und in dieser vulgären Auffassung des P.begriffs (¶ Legalität) wurzeln alle die Schwierigkeiten, von denen die ethische Reflexion über diesen gedrückt wird.

2. Die Entwicklung des P.begriffs läßt sich als eine Erfassung des Sittlichen (¶ Sittlichkeit) in seiner spezifischen Art, in seiner Unterschiedenheit von ¶ Sitte und ¶ Recht betrachten. Schon ¶ Sokrates hatte gegenüber der sophistischen Auflösung von Sitte und Recht in willkürliche Satzung die Sittlichkeit auf wissenschaftliche Einsicht begründet und ihr damit eine innerliche Notwendigkeit beigelegt. Aber erst Zeno (¶ Stoa) wandte dies Prinzip der Notwendigkeit auf die einzelne Handlung an und gewann so den Begriff der P. Von dem Begriff des „Geziemenden" (Kathekon), d. h. der Gebundenheit an Sitte, Recht und Klugheitserwägungen als der P. der Ungebildeten unterschied er die „vollkommene" P. der „rechten Tat" (Katorthoma), die sich dem Weisen aus der Erkenntnis der Weltvernunft ergibt. Noch viel stärker war der Gegensatz gegen die Auffassung des Guten als bloßer Rechtsverpflichtung im Christentum. Nicht auf den Vollzug der äußeren Handlung, sondern auf ihr inneres Motiv hatte schon Jesus alles Gewicht gelegt (¶ Jesus Christus: C, 2 b), und in der Gewißheit, diese wahrhaft guten Motive in die Herzen pflanzen zu können, hatte er allen Gesetzeslehrern gegenüber sein Joch als ein sanftes bezeichnet (Mtth 11_{30}). In seiner Nachfolge hatte ¶ Paulus dem Gesetz des Moses das „Gesetz des Geistes", d. h. die wahre Freiheit gegenübergestellt (Röm 8, II Kor 3, Gal 5_1; ¶ Gesetz: III, 4). Einen Nachhall dieser Freiheitspredigt zeigt auch der spätntl.iche Grundgedanke, daß das Gesetz des neuen Bundes ein Gesetz der Freiheit sei (vgl. Jak 1_{25} 2_{12} I Joh 5_3) sei; ein Gedanke, der auch im ¶ Katholizismus lebendig geblieben ist. Beide Stufen des Gesetzes werden mit den beiden P.begriffen der Stoa gleichgesetzt, indem das unbedingt jedermann verpflichtende (Rechts-) Gesetz die niedere Stufe, die der freien Wahl jedes Einzelnen überlassene Befolgung der evg. ¶ Räte die höhere Stufe des Sittlichen repräsentiert. Die Freiheit gegenüber der erdrückenden Fülle kirchlicher Gebote und Satzungen wird durch den ¶ Probabilismus (¶ Kasuistik: I, 1) gewahrt. Wollte man die strenge P. aufstellen, in allen Fällen das Beste zu tun, so wäre das ein „unerträglicher Rigorismus" (A. Koch [s. Lit.] S. 115). Protestantisches Urteil vermag in solcher Auffassung nur den Beleg dafür zu erblicken, daß im Katholizismus der P.begriff noch nicht genügend von äußerlich-gesetzlichem Wesen gereinigt ist. Nicht drängende Gebote, sondern nur Mahnungen, die auf inneren Beifall beim Angeredeten rechnen, erblickt ¶ Luther im Christentum; nicht im Blick auf Lohn oder Strafe sollen sie erfüllt werden, sondern es gilt, fromm zu sein „um der Frömmigkeit willen selbst", d. h. um Gottes willen allein, denn Gott ist die Gerechtigkeit, Wahrheit, Gutheit, Weisheit, Frömmigkeit selbst. Solche Sittlichkeit kann nur aus gläubigem Herzen hervorwachsen, das den Himmel bereits in sich trägt und so, ohne ¶ Verdienst zu suchen, die Werke dahin tut nur dem Nächsten zu Nutz und Gott zu Ehren. So ist denn alles, was das Gesetz fordert, durch den Geist im Glauben Natur und Wesen geworden, und das Gute wird getan, als wäre das Gesetz nicht „und ginge das Wesen von ihm selbst natürlich dahin" (¶ Gesetz: IV, 4). Im Grunde ist es daher nicht mehr angemessen, von einem Sollen des Gläubigen zu reden, sowenig wie man von einem Sollen beim Leuchten der Sonne oder beim Fruchtbringen des Baumes redet. Dasselbe Gesetz kann zu verschiedenen Zeiten dem Nächsten nützlich oder schädlich sein, also nicht zu allen Zeiten gelten. Die innerliche Notwendigkeit des Guten ist in diesen Sätzen ebenso klar ausgesprochen wie die Unmöglichkeit jeder äußerlichen knechtischen Verpflichtung. Einen Ausgleich dieser Gedanken mit der von ihm festgehaltenen Auffassung von der unverbrüchlichen Geltung des Gesetzes und seiner Handhabung auch gegenüber dem Gläubigen hat Luther nicht besessen; ein solcher ist erst von ¶ Kant und seinen Nachfolgern versucht worden. Kant stellt sich allerdings nicht auf den Boden des Christentums, sondern, wie die Stoa, auf den der Vernunft; aber es ist die christliche, die protestantische Sittlichkeit, die ihm als Ausdruck der Vernunft gilt. Auch er erfaßt daher das Sittliche unter Ausschluß aller egoistisch-sinnlichen Motive als Ausfluß der Würde des vernünftigen Wesens, somit etwas frei Gewolltes, Autonomes (¶ Autonomie); jedoch ist es nicht Sache beliebiger Wahl, vielmehr ist das Prinzip der Freiheit (der Vernunft) selbst gesetzgebend (für die sinnliche Natur des Menschen). Der „kategorische Imperativ" der P. beruht auf der Selbstgesetzgebung des vernünftigen Wesens und ist mit dem Gesetze Gottes identisch. Mit dem Christentum kommt Kant auch in der Schätzung des Liebesgebots (¶ Liebe) überein als der Darstellung der sittlichen Gesinnung in ihrer Vollkommenheit, wie sie, von keinem Geschöpf erreichbar, dennoch ein Urbild ist, dem wir in unendlichem Progressus gleich zu werden streben sollen. Außer dieser Heiligkeit, welche die größte Achtung erweckt, hat das Christentum für Kant zugleich etwas „Liebenswürdiges" an sich, sofern Liebe „die freie Aufnahme des Willens eines andern unter die eigenen Maximen" ist; ohne sie dürfte auch auf die P. als Triebfeder nicht viel zu rechnen sein, weil „was einer nicht gern tut, er kärglich tut". Solche Liebe aber bringt es hervor durch seine „eigene liberale Denkungsart", indem es weder von Strafandrohung noch

Lohnversprechen etwas erwartet, sondern von der freiwilligen Annahme seiner Maximen. Diese feinen Bemerkungen zeigen doch zugleich Kants Schranke, seine Verkennung des fundamentalen Zusammenhanges des Liebesgebots mit der im Christentum erfahrenen Liebe Gottes. Zu einer über Kant noch hinausgehenden Aufhebung des gesetzlichen Charakters des Guten sucht ¶ Schiller in der Idee einer „schönen", Natur und Geist vermählenden, sich in der „Totalität der menschlichen Natur" aussprechenden Sittlichkeit zu gelangen; ihm ergab sich von hier aus die Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit des P.begriffs in der Darstellung des Sittlichen. ¶ Schleiermacher zeigt in eindringender Kritik, daß Kant die juridische Fassung des P.begriffs noch nicht völlig überwunden habe; vor allem aber tadelte er, daß bei Kant das Gute immer und allein unter der Gestalt eines Gesetzes erscheine.

3. Schleiermacher wollte das Gute als reinen und vollkommenen Ausdruck des „Wesens und der Wirksamkeit der Intelligenz" verstanden wissen; alles Sollen, alle imperativische Darstellung des Sittlichen soll aufgegeben und die wirkliche Lebensbewegung des vernünftigen Wesens (bzw. ihrer Gesamtheit, der Vernunft selbst) dargestellt werden. Er berührt sich in dieser Absicht mit seinem Antipoden ¶ Hegel, und es scheint hier Luthers Gedanke, allerdings in säkularisierter Form, zu folgerichtiger Ausführung gelangt zu sein. In der Tat ist der Mensch, sofern er im Guten eine Quelle der Befriedigung erlebt, über das Sollen hinausgehoben. Aber ebenso sicher ist die Tatsache, daß die sittlichen Werte als wahrhaft wertvoll sich dem subjektiven Bewußtsein als nicht ins Belieben gestellt, sondern als solche aufdrängen, die verwirklicht werden sollen. Das Sollen ist die Form, durch die sie sich gegenüber den mancherlei sonstigen Antrieben zum Handeln behaupten. Nicht nur die tatsächlich vorhandene Sünde und Schuld, sondern schon die sinnliche Art des Menschen und seine mit ihr gegebene Bestimmbarkeit und Unfertigkeit bewirken es, daß die auf Höhepunkten des geistigen Lebens von ihm erfaßten und freudig bejahten Ideale des Guten ihm in den Niederungen des Lebens zur Norm werden und den Charakter der P. gewinnen. P. ist zwar Autonomie, ohne eine Anerkennung des Guten und ohne ein Wohlgefallen daran ethisch nicht konstruierbar; aber sie ist Autonomie eines Willens, dessen gute Art nicht unbedingt zuverlässig ist, ist also „Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie" (Kant). Ist somit das Gute in jedem konkreten Falle notwendig durch den Charakter der Verbindlichkeit und der P. ausgezeichnet, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß es Gesetzescharakter haben müsse. Denn Gesetz ist nur eine besondere Art der verpflichtenden Norm, eine Norm nämlich, die jeden in gleicher Weise verpflichtet. Allerdings hat Kant gerade in der Allgemeingültigkeit des Gesetzes das Wesen des Sittlichen gesehen; aber diese Annahme scheitert an der sittlichen Bedeutung der ¶ Individualität, die sich nie auf allgemeine Gesetzmäßigkeit zurückführen läßt. Gerade vom Prinzip der Autonomie aus läßt sie sich nicht übersehen. Haben wir dem Guten nur deshalb zu gehorchen, weil wir selbst zu seiner Forderung im Innersten Ja sagen müssen, so ist damit die überall individuell gestaltete „Vernunft" in ihr Recht eingesetzt. Ohne solche „geistvolle Irrationalität der sittlichen Lebensbewegung" würde auch die sittliche Welt von „unendlicher Langeweile" nicht frei bleiben (Rich. ¶ Rothe). Schleiermacher, der für das Individualitätsprinzip mit großer Energie sich einsetzte, hat damit erst die prinzipielle ethische Würdigung des Gesamtbereichs des Erlaubten, der Häuslichkeit und Geselligkeit, der Freundschaft und der Liebe wie der Kunst und der Religion möglich gemacht. Ihnen gegenüber versagt notwendig der Begriff einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, weil hier das Einmalige, das intim Persönliche zu seinem Rechte kommt. Dagegen bleibt der Begriff der P. auch hier anwendbar, weil das individuelle Sittliche nicht nur vom Allgemeingültigen, sondern auch vom bloß Subjektiven unterschieden bleibt, als ein an diesem Platze durch die Natur selbst gefordertes, mithin notwendiges Subjektives; auch hier bleibt die Herausarbeitung aus dem bloßen Anlagematerial, die Behauptung gegenüber der Macht der Verhältnisse, der Gewohnheit und Schablone, die Unterordnung des Sinnlichen unter das Geistige eine nicht zu unterschätzende Leistung sittlicher Tat.

4. Der P.begriff hat seinen eigentümlichen Wert in seiner Beziehung auf die einzelne konkrete Handlung, die er heraushebt und auf ihren Wert hin prüft; eben hierin liegt aber auch seine Schranke und Ergänzungsbedürftigkeit. Denn die einzelne Handlung ist nichts für sich, sondern kann nur als ein Ausdruck des ganzen und ungeteilten Wesens der Persönlichkeit sittlich gewürdigt werden. Im Gegensatz zur isolierenden und zerspaltenden Tendenz des P.begriffs, der sozusagen jedes einzelne Verhalten unter die Lupe nimmt, bedarf es also einer sittlichen Betrachtungsweise, die von der Idee des Guten als eines einheitlichen Ganzen ausgeht. Auf eine Grenze des P.begriffs führt uns auch die Anerkennung, daß es innere Zustände gibt, in denen der verpflichtende Charakter des Guten für unser Bewußtsein zurücktritt. Wie man unter normalen Umständen nicht von einer P. der Nahrungsaufnahme spricht, weil hier jeder schon durch seinen Trieb zur Stillung des Hungers veranlaßt wird, so gibt es auch auf der Höhe des Geisteslebens Handlungen, die aus der Fülle der inneren geistigen Kraft, aus dem innersten Leben ungehemmt, gleichsam triebmäßig hervorbrechen und wo nicht die Verpflichtung, sondern vielmehr das Recht und die Befugnis zum Handeln freudig empfunden wird; Sinnliches und Geistiges bilden hier keinen Gegensatz mehr, sondern sind zu innerer harmonischer Einheit verbunden.

Deshalb hat ¶ Schiller recht, wenn er hervorhebt, daß es zwar kein ethisches, wohl aber ein ästhetisches Uebertreffen des P.begriffs gebe. Er berührt sich hier mit der Ueberzeugung der Antike, auch der christlichen, die mit ¶ Plato und ¶ Augustin einen engen Zusammenhang der Ideen des Schönen und Guten empfand. In der Tat hat die innere Anziehungskraft, welche gewisse vollendete Gestaltungen des Guten (wie etwa die Ideen treuer Liebe, jungfräulicher Reinheit, aufrichtiger Wahrheitsliebe, ungeheuchelter Demut) auf die Seele üben, große Aehnlichkeit mit dem freien, uninteressierten Wohlgefallen am Schönen. Auch eine sachliche Verwandtschaft beider ist mindestens insofern vorhanden, als das Gute mit Maß, Ordnung, Symmetrie und Harmonie der Seele untrennbar verbunden ist und auch selbst diese herzustellen die Tendenz hat. Noch ¶ Thomas von Aquino hat, hier wie sonst Aristoteliker, die Schönheit der Tugend in dem angemessenen Verhältnis und in der rechten Ordnung der Kräfte der Seele zueinander wie zum Aeußern erblickt. Gewiß darf die Eigenart des sittlich Guten gegenüber dem Aesthetischen nicht verkannt, ebensowenig aber ihre Berührung, ja teil-

weise Verschmelzung übersehen werden (Das ¶ Aesthetische und die Religion). Diese Zusammenhänge treten im P.begriff nicht hervor, wohl aber im ¶ Tugend-Begriff, und daher bietet dieser die notwendige Ergänzung.

Wie ein ästhetisches Ueberbieten, so gibt es auch ein religiöses Uebertreffen des P.begriffs. Freilich nicht im Sinne der kath. Ansicht, daß es ein überpflichtmäßiges Handeln gebe (¶ Verdienst). Die Verbindung des Gottesgedankens mit dem P.gedanken steigert vielmehr noch den der P. anhaftenden Charakter der unverbrüchlichen Forderung und macht den P.gedanken fähig, auch die feinsten Seelenregungen und die höchsten Leistungen der guten Gesinnung zu umfassen und zu regeln, da über das Gebot ungeteilter Gottesliebe nichts hinausgehen, nichts sich ihm entziehen kann. Aber wenn so dem P.gedanken seine volle Schärfe gewahrt wird, so treten doch zugleich seine Schranken ins Licht. Gewiß zeigt gerade das höchste Ideal uns mit unwidersprechlicher Deutlichkeit die Mangelhaftigkeit unserer P.erfüllung und unseren inneren Widerstand gegen die volle Hingebung, aber zugleich zeigt es den Weg, über alle diese Hemmungen und über uns selbst hinauszugelangen. Im Lichte Gottes und seines ewigen Ratschlusses betrachtet, erscheinen Welt und Selbst als eine einheitliche Schöpfung, angelegt auf eine Harmonie, in der alle Gegensätze von innen her aufgehoben werden und ein Leben aus einem Guß geführt werden kann. Wichtiger als diese der ästhetischen naheliegende religiöse Betrachtungsweise ist indes die Veränderung des Lebens selbst, die sich hier vollzieht. Das religiöse Erlebnis zeigt auf seinen Höhepunkten eine (schon von den Reformatoren, auch von Schleiermacher richtig beschriebene) Passivität, die im Verzicht auf alles eigene Wirken, in kindlichem Hinnehmen aus göttlicher Segensfülle, im seligen Gefühle eines innerlichen Durchwaltet- und Durchdrungenwerdens von einem neuen, gewissen Geiste erlebt wird. Die individuellen Kräfte werden hier nicht vernichtet, sondern gesteigert und erhöht, neue Aktivitäts- und Persönlichkeitskräfte werden geschaffen. Auch das der P. gemäße Handeln und der Ernst persönlicher sittlicher Entscheidung erscheint nun als Gottes Gabe, bewirkt durch einen von ihm ausgehenden neuen Trieb und eben darum als naturgemäß. „Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde ... und kann nicht sündigen“ (I Joh 3_{9}). So erst wird es verständlich, daß P.erfüllung im tiefsten Sinne Wirklichkeit wird; zugleich aber schlägt der Gottesgedanke gemäß seiner umfassenden Art die Brücke, die von dem hochgesteigerten sittlichen Individualismus des Einzelnen zum Gemeinschaftsleben und zur Einordnung in dasselbe hinüberführt.

5. Ethisch läßt sich der P.begriff nur konstruieren, indem man von der Idee der Autonomie, also von der persönlichen Entscheidung als letzter Instanz ausgeht. Aber irrig wäre es, dem P.begriff eine Beziehung nur auf den Rahmen des Einzellebens zu geben; vielmehr herrscht ganz unverkennbar seinem Ursprunge nach wie auch in seinem Inhalt die soziale Beziehung vor. Ueberhaupt ist es doch nur eine abstrakte Konstruktion, wenn man das Individuum als selbständig bestehende Größe hinstellt; das Primäre ist vielmehr der dem Einzelnen übergeordnete, weil ihn in seiner Existenz und seiner Art bedingende soziale Familien-, Volks- und Kulturzusammenhang, der seinerseits auf Natur und Geschichte beruht. Der Individualismus tritt stets nur als Begleiterscheinung eines kulturell hochentwickelten Gemeinschaftsganzen hervor (¶ Individual- und Sozialethik). So erklärt sich auch die innere Selbstverständlichkeit, mit der vielfach die Anerkennung der Verpflichtung gegen andere vollzogen wird; das Gemeinschaftsgefühl des Menschen ist eben älter als sein Bewußtsein individueller Verschiedenheit. In diesem Zusammenhang, nicht in der abstrakten „Vernunft“ ist das relative Recht der Betonung der Allgemeinheit der sittlichen Forderung gegeben; sie ist nur ein Reflex der (christlichen) Idee des universalen und organischen Zusammenhangs der Menschheit bzw. der ganzen Schöpfung. Bildet die Idee der Autonomie der Person den sittlichen Ausgangspunkt der P., so ist die Erkenntnis des objektiven allgemeinen Lebenszusammenhanges, in dem der Einzelne steht, und das hieraus fließende Solidaritätsbewußtsein ihr Zielpunkt. Auf diesem Wege gewinnt das P.bewußtsein Anschluß an die Idee des ¶ Höchsten Gutes. Die konkreten Abhängigkeits- bzw. P.verhältnisse, welche die Einzelnen miteinander verbinden, sind nur Ausschnitte jenes allumfassenden Zusammenhanges des höchsten Gutes. Soweit die durch den gemeinsamen Lebenszusammenhang bedingten gegenseitigen Abhängigkeiten zweier Personen (die natürlich sehr verschieden geartet und sehr ungleich verteilt sein können) reichen, soweit gehen ihre gegenseitigen P.en. Jeder Mensch legt rein auf Grund seiner Menschenwürde bereits durch seine Existenz jedem andern unter Umständen eine moralische Verpflichtung auf (vgl. Luk $10_{20\,ff}$ $16_{20\,ff}$). Ein P.verhältnis, das nur einem von beiden Teilen P.en auferlegen würde, kann somit nicht als sittlich gelten; normal ist vielmehr auf Grund der allgemeinen Solidarität das Bestehen einer Harmonie der Sphären aller Beteiligten, die ein natürliches Gleichgewicht zwischen ihnen wahrt. Soweit ein solches Gleichgewicht erzwungen werden kann und im Interesse des Ganzen erzwungen werden muß, erhalten wir das System der Rechtswege (¶ Recht). Im Bereiche der freien Sittlichkeit kann man mit Kant die Liebes- und die Achtungs-P.en unterscheiden: „Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie (die vernünftigen Wesen) angewiesen, sich einander beständig zu nähern; durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande voneinander zu erhalten.“ Man kann auch die genannten zwei Arten von P.en mit Schleiermacher durch zwei andere Gruppen, die Berufs- und Gewissens-P.en, ergänzen und sich die Aufgabe stellen, jede P. formal so zu gestalten, „daß sie mit einem Handeln zugleich die Grenzen ausdrückt, die ihr gesetzt sind“. Ein solches Streben nach Harmonie der P.en ist sicher zu loben; eine andere Frage ist es natürlich, ob auf solche formale Weise einer ¶ Pflichtenkollision vorgebeugt und somit die erwünschte Harmonie gesichert werden kann. — ¶ Ethik, ¶ Legalität.

Ambrosius: De officiis clericorum (deutsch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter); — P. Barth: Die Stoa, 1908², S. 140 ff; — S. Behr: Sein und Sollen, 1927; — Cicero: De officiis, ed. Heine, 1885⁶ (deutsch bei Langenscheidt); — H. Cohen: Kants Begründung der Ethik, 1910²; — W. Freytag: Untersuchungen zu einer Wissenschaft vom Sittlichen I, 1916; — Ed. Grimm: Das Sittliche. Eine Weiterführung des Kantischen Grundgedankens, 1928; — J. M. Guyau: Sittlichkeit ohne Pflicht, 1910; — P. Hofmann: Eigengesetz oder Pflichtgebot, 1920; — J. Kant: Kritik der praktischen Vernunft nebst Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsgeg. von Heinr. Schmidt 1925; — A. Koch: Lehrbuch der Moraltheologie, 1910², S. 89 ff; — E. Mally: Grundgesetze des Sollens, Elemente der Logik des Willens, 1926; — J. Rehmke: Grundlegung der Ethik als Wissenschaft, 1925; — O. Ritschl: Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebung, 1903; — R. Rothe: Theologische Ethik, 1867—71², S. 798—858; — M. Scheler: Der

Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1927²; — Fr. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, (1803) 1834²; — W. Stekums: Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1910; — C. Stange: Einleitung in die Ethik, 1920²; — G. Störring: Die sittlichen Forderungen und die Frage nach ihrer Gültigkeit, 1920; — K. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens (bei Luther), 1895; — K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, 1907; — H. H. Wendt: Die sittliche P., 1916. **Titius.**

Pflichtenkollision (P.k.). Versteht man, wie üblich, unter ¶ Pflichten rechtliche oder sittliche Verbindlichkeiten zum Handeln, so kann die Möglichkeit bzw. Tatsächlichkeit eines Widerstreites der P.en nicht in Abrede gestellt werden. Zwar erwachsen alle aus gegenseitigen Abhängigkeiten, die in dem alle gemeinsam umfassenden Lebenszusammenhange der Gesamtheit wurzeln; aber dadurch ist die Konfliktsmöglichkeit noch keineswegs ausgeschlossen. Vielmehr entsteht diese unabwendbar durch den Gegensatz lebenswichtiger Interessen und ihre p.mäßige Vertretung. Nicht einmal das Recht vermag diesen Widerstreit aus seinem Bereich ganz zu bannen und muß gewisse Handlungen als aus der Not heraus berechtigt anerkennen (¶ Notwehr), die es sonst prinzipiell verurteilt. Noch viel weniger läßt sich bei der Unterschiedenheit der Individuen und ihrer Lebenslage auf dem Gebiete der freien Sittlichkeit die Möglichkeit ausschließen, daß zwischen ihnen ein Gegensatz der berechtigten Interessen und auch der Ueberzeugungen entsteht, der sich zu latenter Konkurrenz und selbst zu offenem Kampfe zuspitzt. Ein solcher Streit Einzelner wie auch ganzer Völker kann durch den Ernst dessen, was auf dem Spiele steht, für beide Teile zur sittlichen Notwendigkeit werden, mithin P. sein; nur soviel wird vom sittlichen Maßstab aus gefordert werden müssen, daß der Streit den überragenden Lebenszusammenhang, der die Streitenden verbindet, nicht zerstört, daß seine Mittel der Art des besonderen Lebensgebiets, auf dem gekämpft wird, gemäß sind, und daß er mit der Absicht, zu gegenseitiger Verständigung zu gelangen, geführt wird. Denn sittlich gefallen kann niemals der Streit um des Streites willen, sondern nur der Streit als Mittel zur Herstellung einer tiefer und fester gegründeten Einheit und Harmonie des Lebensganzen und seiner Teile.

Analoge Betrachtungen gelten für die P.k. im engeren Sinne. Darunter versteht man den gleichzeitigen Bestand solcher Verbindlichkeiten einer und derselben Person, die sich grundsätzlich oder doch für den Moment der Handlung gegenseitig ausschließen, gleichwohl aber als in zwingender Weise verpflichtend anerkannt werden. An der Möglichkeit solcher P.k.en ist schon nach dem Bisherigen nicht zu zweifeln, da auch der Einzelne in den Streit der lebenswichtigen berechtigten und p.mäßig zu wahrenden Interessen in der Weise verwickelt sein kann, daß er gleichzeitig beiden kollidierenden Lebenssphären angehört. Solche Komplikationen werden mit steigender Kultur notwendig an Zahl zunehmen. Dazu kommt, daß durch eigene oder fremde Selbstsucht, Leidenschaft oder Irrtum, also durch menschliche Schuld, die Struktur des Lebensganzen und seiner Teile in dem Maße gestört und in Unordnung gebracht werden kann, daß die Konfliktsmöglichkeiten noch über das natürliche Maß hinaus gesteigert und die bestehenden Gegensätze verschärft werden. Endlich bringt es auch die Verfeinerung und Individualisierung des gesamten Geisteslebens, somit auch des sittlichen Bewußtseins mit sich, daß noch ganz neue oder doch in einfachen Verhältnissen wenig wirksame Konfliktsstoffe hervortreten; insbesondere sind es die Verschiedenheiten des Gewissens und der Ueberzeugung, die hier in Betracht kommen, weil sie nicht nur in einzelnen Fällen mit der herrschenden Sitte und Rechtsordnung in Kollision kommen können, sondern sich vielfach zu ganz allgemein gehaltenen Maximen und Tendenzen kristallisieren.

Natürlich wird es die wichtigste Aufgabe sein, nach Möglichkeit sein Leben so zu gestalten, daß überall klare Verhältnisse geschaffen und somit P.k.en durch Umsicht und Voraussicht überhaupt vermieden werden. Die P.formeln ¶ Schleiermachers (¶ Pflicht, 4) sind geeignet, der sittlichen Selbstbesinnung den richtigen Weg zu zeigen. Z. B. lautet seine kollisionsfreie Formel der Rechts-P.: Begib dich unter kein Recht, ohne dir einen Beruf sicherzustellen, und ohne dir das Gebiet des ¶ Gewissens freizuhalten. Für die Liebes-P. gibt er die Formel: Gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein, als nur indem du dir das Gebiet des Gewissens freihältst und in Uebereinstimmung mit deinem Berufe usw. Zweifellos gibt es für jeden Gebiete, in denen die Anwendung dieser Regeln keine große Schwierigkeit macht; ebenso sicher aber ist, daß in vielen Fällen die Macht der Verhältnisse so stark ist, daß die vorausgesetzte freie Wahl praktisch als ausgeschlossen gelten muß und demgemäß die P.k. eintritt. Die Schlichtung der P.k. nach allgemeinen Grundsätzen ist nur in bedingtem Maße möglich. Kollisionen übernommener kultischer Verpflichtungen mit ethischen sind nach Jesu Vorbild zugunsten des Sittlichen zu entscheiden; in analoger Weise wird man an sich berechtigte Tendenzen zur Pflege der Erkenntnis, der Kunst, der Wirtschaft und Technik den spezifisch ethischen Pflichten gegenüber zurückstellen müssen. Wo es sich um Kollision objektiver, d. h. von außen auferlegter Verpflichtungen handelt, wird die dringlichere Forderung und bei gleicher Dringlichkeit diejenige Verpflichtung zu bevorzugen sein, die sich aus dem umfassenderen Lebenszusammenhang ergibt. So muß die sittlich vollberechtigte Neigung, die an sich zu pflichtmäßigem Handeln führt, unter Umständen dem Wohle der Familie, dieses dem Wohle des Staates geopfert werden. Kollisionen zwischen ethischen Neigungen werden, bei gleicher Stärke derselben, sich ebenfalls nach dem Gesichtspunkt des Gesamtwohls und der äußeren Aufforderung zum Handeln schlichten lassen. Doch muß vorbehalten werden, daß man gegenüber der unerschöpflichen Fülle der ethischen Situationen mit diesen allgemeinen Sätzen ins Gedränge kommen kann. Besonders deutlich zeigt sich die Unzulänglichkeit einer allgemeinen Regelung oder gar einer ausgeführten ¶ Kasuistik in solchen Fällen, wo die Kollision einer objektiven Verpflichtung mit einer starken Ueberzeugung oder subjektiven ethischen Neigung vorliegt. Z. B. wird eine starke religiöse Ueberzeugung vor dem Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht Halt machen können; umgekehrt wird die pflichtmäßige Rücksicht eines Beamten gegen seine Familie ihn veranlassen können, Maßnahmen zu vertreten, die seiner eigenen Ueberzeugung nicht entsprechen usw.

Es wäre anmaßlich, in allen Fällen eine einzige Entscheidung, die des eigenen Urteils, für korrekt erklären zu wollen. Vielmehr bleibt nur möglich, hier auf die letzte Quelle der sittlichen Verpflichtung, die Autonomie der Persönlichkeit (¶ Pflicht, 2. 3) zurückzugehen, deren individuelles Urteil verschieden ausfallen kann. Möglich ist allerdings der Fall, daß es zu einer autonomen Entscheidung überhaupt nicht kommt; und dann wird, was immer geschieht, mit

Unsicherheit und bösem Gewissen geschehen. Aber vorbehalten werden muß auch die Möglichkeit, und zwar für jeden noch so kompliziert gelagerten Fall, daß es zu einer klaren und eindeutigen Lösung kommt, die zwar sehr schmerzlich bleiben, aber mit vollem Bewußtsein des P.mäßigen auftreten kann, selbst wenn sie gewisse, als allgemeingültig angesehene Normen, wie etwa in manchen Fällen der sogenannten Notlüge, verletzt. Die sachlich bestehenden Verwicklungen werden durch die Entscheidung freilich nicht berührt, und ihre Auflösung bleibt als Aufgabe bestehen; aber an der Tatsache können sie nichts ändern, daß eine eindeutige, von P.bewußtsein begleitete Handlung vollzogen ist und trotz aller Schwierigkeiten stets neu erfolgen kann. Die hiermit gewahrte Idee der Einheit des sittlich Guten führt weiter zur Idee eines einheitlichen allumfassenden Systems der „sittlichen Welt" (¶ Höchstes Gut), die es freilich schwer hat, dem nüchternen Wirklichkeitssinn gegenüber sich zu behaupten. Erst die Religion vermag im Gottesglauben jener Idee den erforderlichen Realgrund zu geben und so die Ueberzeugung zu wecken, daß allem Anschein zum Trotz das Gute nicht in sich gespalten sein kann, es also unter dem höchsten Gesichtspunkt auch objektiv eine unlösliche P.k. nicht geben kann; die inneren Anstöße und Konflikte werden hier zur sittlichen Aufforderung, die Welt so zu gestalten, daß sie nicht mehr in P.k.en hineinführt. Eben diese Kraft zur Arbeit am Reformwerk gibt der Glaube und schafft so eine einwandfreie Lösung der Konflikte, die sich im Bewußtsein, seine Pflicht zu kennen und zu erfüllen, ausspricht.

Vgl. Literatur unter ¶ Ethik, ¶ Kasuistik, ¶ Pflicht. **Titius.**

Pflüger, Paul, reformierter Theologe, * 1865 in Zürich, einer der ersten sozialdemokratischen Pfarrer in der Schweiz. Als solcher amtierte er seit 1887 in Dußnang (Thurgau), seit 1898 im Arbeiterquartier Zürichs. Zum Stadtrat und später in den Regierungsrat des Kantons gewählt, gab er 1910 das Pfarramt auf. Heute lebt er zurückgezogen in Zürich.

Vf. u. a.: 20 Hefte der Sozialwissenschaftlichen Volksbibliothek, 1896—1900; darunter 3. Heft: Was das Christentum ursprünglich war und was man daraus gemacht hat, 1898[2]; 7. Heft: Kirche und Proletariat, 1898[3]; 10. Heft: Der Sozialismus der israelitischen Propheten, 1899; 16. Heft: Himmel auf Erden, 1899; 17. Heft: Der Sozialismus der Kirchenväter, 1907; Heft 19/20: Die Weltanschauungen und Lebensauffassungen des Ultramontanismus, Pietismus, Liberalismus und Sozialismus, 1900; Einführung in die soziale Frage, 1910; Sozialpolitische Reden und Aufsätze, 1913; Meine geistige Entwicklung, 1920. — Ueber P. vgl. Karl Vorländer: Sozialdemokratische Pfarrer (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXX, 1910, S. 455 ff). **Straßer.**

v. Pflug, Julius (1499—1564), kath. Vermittlungstheologe, * zu Eytra bei Leipzig; studierte in Leipzig, Bologna und Padua Theologie und Jurisprudenz; 1532 Propst zu Zeitz. 1541 zum Bischof von Naumburg durch das Domkapitel gewählt, aber durch ¶ Amsdorf mit Hilfe des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich verdrängt, gelangte er erst nach dem für die Evangelischen ungünstigen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges in den Besitz des Bistums, dessen lutherische Untertanen er durch die Zulassung des Laienkelches und der Priesterehe zu befriedigen suchte. Von seinem humanistischen Standpunkt aus war er bei dem Regensburger Religionsgespräch 1541 bemüht, durch Zugeständnisse in der Rechtfertigungslehre die Kircheneinheit zu retten. An dem Zustandekommen des Augsburger ¶ Interims hatte er einen hervorragenden Anteil. Wiewohl er später mit ¶ Canisius und ¶ Hosius in brieflichen Verkehr trat und sich die Nöte der Papstkirche persönlich angelegen sein ließ, gab er seinen milden Standpunkt nicht auf.

RE[3] XV, S. 260 ff; XXIV, S. 323; — KL IX, S. 1373 ff; — W. A. Jansen: De J. Pflugio eiusque sociis reformationis et ecclesiae concordiae et Germaniae unitatis studiosis, 1858. **K. Völker.**

Pfranger, Johann Georg (1745—90), evg. Kirchenliederdichter, * zu Hildburghausen, Pfarrer zu Straßenhausen und zuletzt Hofprediger und Konsistorialassessor in Meiningen. Von seinen Liedern begegnen noch: „Dich preisen, Herr, Gesang und Lieder", hie und da auch noch: „Gebt dem Tode seinen Raub."

E. E. Koch[3] VI, S. 253. **Paul.**

Phänomenalismus ist die philosophische Lehre, daß Gegenstand unserer Erkenntnis überhaupt nur oder jedenfalls unmittelbar nur „Erscheinungen" (φαινόμενα), nicht aber die ihnen zugrundeliegenden Dinge und Wesenheiten an sich sind. Dabei ist ursprünglich die allgemein bejahte Voraussetzung die, daß in den Erscheinungen etwas dem wahren Ansichsein der Dinge entspricht und also von unserer Erkenntnis, wenn auch nur mittelbar, erfaßt wird: „objektiver" (R. Eisler) oder kritischer Ph., Ph. im engeren Sinne. Erst später gewinnt der Gedanke Raum, daß die über die Erscheinungen hinausgehende Annahme von an sich Seiendem unmöglich oder sinnlos, mindestens aber zweifelhaft und über flüssig sei, daß also alle Wirklichkeit überhaupt nur in der Form der Erscheinung („Vorstellung") gegeben sei: „extremer" (R. Eisler) oder positivistischer Ph. Die erstere Form des Ph. hat mit der ihr zugrundeliegenden Auffassung vom Denken und Erkennen ihre letzten Wurzeln wohl in religiösen Konzeptionen des indischen Denkens — Māyā = Illusion — (¶ Vedische und brahmanische Religion), welche durch Vermittlungen, die uns im einzelnen unbekannt sind, doch wohl auf die Anfänge des griechischen Denkens eingewirkt haben, dessen eigentliches Thema von Anfang an die Frage nach dem Unterschied scheinbarer und echter Wirklichkeit ist. In ¶ Plato wird dann phänomenalistisches Denken zum ersten Mal zur philosophischen Großmacht, doch so, daß auf den Phänomena hinsichtlich ihres Wertes für das Zustandekommen echter Erkenntnis noch ein durchaus negativer Akzent liegt: die Erkenntnis der Phänomena ist immer nur „Meinung", nie wirkliche, echte Erkenntnis eigentlichen Seins. Neben der an den Phänomena haftenden Sinnenerkenntnis gibt es eine ihrer Vermittlung nicht bedürftige Erkenntnis durch das reine Denken, welche sich auf die von der Erscheinungswelt metaphysisch getrennte Welt der Ideen richtet (¶ Idealismus: I, 2). Diese — überaus mannigfaltig abgewandelte — erkenntnistheoretisch-metaphysische Zweiweltentheorie ist bis heute für die erste Form des Ph. charakteristisch geblieben. Das gilt auch für die reifste und tiefste Ausprägung phänomenalistischer Erkenntnislehre, für die Philosophie ¶ Kants. In ihr ist zwar jeder Weg der Erkenntnis an den Erscheinungen vorbei radikal abgeschnitten: weil alle unsere Erkenntnis Erkenntnis von Gegenständen ist, deshalb ist sie notwendig und ausschließlich Erkenntnis von Erscheinungen. Aber in den Erscheinungen wird eben ein jenseits der Erscheinung Seiendes erfaßt und erkannt (¶ Kritizismus). Die Zweiweltentheorie hat auch die positivistische Form des Ph. nicht überwunden, vielmehr bildet sie ihre Voraussetzung. Der ¶ Positivismus ¶ Comtes und seiner Schüler streicht von dem erkenntnistheoretischen Dualismus das eine (transzendente) Glied weg, ohne sich genügend Rechenschaft darüber zu geben, daß das verbleibende („Erfahrung", „Empfindung") nur unter der

Voraussetzung des Gestrichenen einen Sinn hat. Der Positivismus kann also nicht etwa als eine Ueberwindung des Ph. anerkannt werden. Da also sowohl die kritizistische wie die positivistische Philosophie phänomenalistisch unterbaut sind, so muß gesagt werden, daß der Ph. den weitaus größten Teil der Philosophie auch der Gegenwart noch beherrscht. Den radikalsten Angriff auf den erkenntnistheoretischen Dualismus des Ph. in der Gegenwart bedeutet die grundwissenschaftliche Philosophie J. ¶ Rehmkes, der im Ph. das eigentliche Erbübel der Philosophie sieht. Er glaubt, den erkenntnistheoretischen Dualismus (den Satz, daß Denkendes und Gedachtes als solches auf alle Fälle zweierlei seien) als die Wurzel alles Ph. überwinden zu können durch seine neue Theorie des Denkens als „beziehungslosen Habens" (hauptsächlich in seiner „Logik" entwickelt).

Theologisch ist der Ph. am stärksten in seiner platonischen und kantischen Form wirksam geworden. Das Verhängnisvolle dieser Einwirkung des Ph. auf die christliche Theologie lag darin, daß der erkenntnistheoretische Dualismus eines Diesseits und Jenseits der Erscheinung sich immer wieder, in seiner Wendung ins Metaphysische vor allem, als Interpretation des christlichen Dualismus des Diesseits und des Jenseits, dieser und der jenseitigen Welt, der Zeit und der Ewigkeit, darbot, so daß durch Jahrhunderte christlicher Theologie diese Gegensatzpaare nur durch den Schleier des Ph. hindurch gesehen werden konnten. Wie stark selbst das nachdrücklichste Dringen auf ein richtiges Verständnis dieses christlichen Gegensatzes auch heute noch durch phänomenalistische Denkgewohnheiten gehemmt werden kann, läßt sich am besten an der ersten Phase der Theologie K. ¶ Barths studieren. Die Frage, ob der Ph. rein philosophisch eine haltbare Position bedeutet, ist also auch für die Theologie der Gegenwart von unmittelbarster Bedeutung. — ¶ Erkenntnistheorie; ¶ Kritizismus; ¶ Phänomenologie.

W. Dilthey: Beiträge zur Lösung der Frage nach dem Ursprung des Glaubens an die Realität der Außenwelt und sein Recht (SBA 1890); — O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, (1876) 1911⁴; — A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System I—II, 1876—87; I³ 1908, II² 1925, III² 1926; — M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, (1918) 1925²; — H. Maier: Wahrheit und Wirklichkeit, 1926; — W. Windelband: Ueber Sinn und Wert des Ph., 1912; — R. Wahle: Zur Begriffsbestimmung des Ph. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 36, 1912); — J. Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft, (1910) 1929²; — Ders.: Logik, (1918) 1923². **Schumann.**

Phänomenologie.

1. Vorgeschichte; — 2. Die eidetische (apriorische) Ph.; — 3. Kritisches.

1. Ph. ist die Lehre von den Erscheinungen. Infolge der Vieldeutigkeit des Wortes „Erscheinung" wurde im Laufe der Zeit sehr Verschiedenartiges als Ph. bezeichnet. Bereits 1764 sprach J. H. ¶ Lambert von Ph. als „Lehre vom Schein", ¶ Kant und ¶ Fries kennen sie hingegen als „Lehre von der Art, wie uns Körper in der Wahrnehmung erscheinen". Beidemal ist eine Gegensätzlichkeit ausgedrückt: dort zur Wahrheit, hier zu den Körpern selbst oder an sich, und der Kantische Phänomenbegriff zeigt diesen Gegensatz bekanntlich ebenfalls. Genau genommen setzt „Erscheinung" hier ein Dreifaches voraus: 1. Etwas, das erscheint; 2. Die Erscheinung des Etwas; 3. Das Subjekt, dem es erscheint. Indessen ist diese dreifache Beziehung durchaus nicht immer vorhanden. Zunächst kann 3 wegfallen; so braucht man z. B. in dem Satze: „Wasser erscheint bald flüssig, bald fest, bald gasförmig" nicht unbedingt an ein wahrnehmendes Wesen zu denken. In ähnlichem Sinne (wiewohl nicht ganz ohne subjektiven Einschlag) ist ¶ Hegels „Ph. des Geistes" eine Lehre von den Entwicklungsformen des menschlichen Bewußtseins. Auch 2 kann fehlen; dann wird Erscheinung einfach zum „vorhandenen Etwas" schlechthin, zum Tatbestande.

Doch hat sich das Wort in dieser Bedeutung wissenschaftlich nicht durchgesetzt, wohl aber in der verwandten des unmittelbar wahrgenommenen und betrachteten (beobachteten) Tatbestandes. Durch sie erhält der korrelative Begriff der Ph. eine neue Färbung: das Moment des Methodischen, insbesondere des Empirisch-Methodischen tritt in den Vordergrund. Einigermaßen gilt das schon von E. v. ¶ Hartmanns „Ph. des sittlichen Bewußtseins" (1879), obwohl er den Begriff nicht präzis faßt und die Spekulation keineswegs ausschließt. Bald aber tritt Ph. in schärfsten Gegensatz zur Spekulation, ja zu jeder selbst empirischen Theorienbildung überhaupt und bedeutet nichts als den schlicht beschreibenden, von Hypothesen und Theorien unbeeinflußten Aufweis des dem Betrachter „gegebenen" Tatbestandes: Genese und kausale Erklärung haben phänomenologische Beschreibung zur Voraussetzung. In diesem Sinne spricht E. ¶ Mach von phänomenologischer Physik als Gegensatz zu mechanischer (d. h. mechanische Theorien unbesehen voraussetzender), und sein bleibendes Verdienst um die Theorie der Wissenschaften liegt an dieser Stelle, nicht in seinem ¶ „Phänomenalismus", der oft mit Ph. verwechselt wird, in Wahrheit aber bereits wieder theoretische Ausdeutung ist.

Die Rede von der phänomenologischen Physik zeigt zugleich im Beispiel, daß von Ph. im Hinblick auf jedes Forschungsgebiet gesprochen werden kann. Dennoch spitzte sich die Bezeichnung bald auf eine Disziplin spezifisch zu: die ¶ Psychologie — begreiflicher Weise; denn das diese Wissenschaft früher beherrschende Dogma vom Mechanismus der Assoziationen, das die Tatsachen vergewaltigte und vorzeitig physiologische und psychophysische Hilfshypothesen auf den Plan rief, konnte nur durch Schärfung des Blickes für das tatsächlich Vorliegende überwunden werden. So wurde unser Begriff in der psychologischen Literatur unentbehrlich, und besonders in der Schule ¶ Brentanos erhielten die Ausdrücke „Ph." und „deskriptive Psychologie" bald dieselbe Bedeutung. Von hier gingen dann neue Begriffsbildungen aus: zunächst bei ¶ Stumpf, der dem Wort „Erscheinung" den sehr eingeengten Sinn dessen gibt, um dessentwillen wir die empfundenen Farben, Töne usw. zu einer besonderen Klasse von „Inhalten" zusammenfassen, die nach ihm weder psychisch noch physisch sein sollen. Die Lehre von ihnen nennt Stumpf Ph.

2. Ungleich folgenreicher wurde eine andere Entwicklung: Nirgends hatte leichtfertige Theorienbildung soviel Verwirrung gestiftet wie in dem Grenzgebiet von Psychologie und Logik. Es gibt nämlich eine Reihe mehrdeutiger Ausdrücke, die bald Psychisches bezeichnen, bald (möglicherweise) Nicht-Psychisches (z. B. Vorstellung bald den Akt des Vorstellens, bald den vorgestellten Gegenstand). Hier hat nun vor allem ¶ Husserl erfolgreich versucht, durch gründliche Analysen des jeweils vorliegenden Bewußtseinsbestandes die Grenze zwischen den beiden fraglichen, so ganz heterogenen Wissensgebieten herauszuarbeiten. Alles Logische, sagt Husserl, ist als Sphäre apriorisch-apodiktischer Gesetzmäßigkeit von

der des realen Ablaufs psychischer Erlebnisse evident verschieden; nur diese (letztere) aber ist die der typisch so genannten Psychologie. Doch mit ihr hatten die deskriptiven Bewußtseinsanalysen Husserls und seine Aufweisungen von Mehrdeutigkeiten nichts zu tun: sie waren Ph. Der spätere Husserl (besonders in den „Ideen") erklärte seine frühere Gleichsetzung von Ph. und deskriptiver Psychologie für falsch: Ph. sei überhaupt keine Psychologie, da man ja unter dieser Wissenschaft (auch wenn sie deskriptiv) stets eine solche verstehe, die empirisch vorgeht. Dagegen ist nach Husserl die neue Ph. zwar deskriptiv, aber nicht empirisch. Die Phänomene der empirischen Wissenschaften sind hic et nunc vorliegende Gegebenheiten, echte Tatsachen, geworden und wieder vergehend, mit der „Daseinsthesis" versehen. Die Psychologie, auch wenn sie nicht kausal-genetisch vorgeht, hat es ebenfalls nur mit solchen Tatsachen zu tun, mit den naturhaften psychischen Erlebnissen der einzelnen Subjekte. Im Gegensatz dazu sind die Phänomene der Ph. gleichgültig gegen das Dasein: ihre Gesetzlichkeit läßt sich auch an fingierten und halluzinierten Gebilden feststellen (¶ Gegenstandstheorie); nicht das „empirische", psychophysisch bedingte, sondern das „reine", „immanente" Bewußtsein ist nach Husserl das Gebiet der Ph. Sobald wir nämlich an der Welt der „natürlichen Einstellung", zu der wir selbst gehören, „die phänomenologische Reduktion" vollziehen, d. h. ihre Wirklichkeit als gleichgültig betrachten (durch „ἐποχή" die „Daseinsthesis" einklammern), bleibt als „phänomenologisches Residuum" das reine oder transzendentale Bewußtsein übrig, d. h. das Bewußtsein als unumgängliche Voraussetzung aller (ihm stets transzendenten) Realität, die mithin relativ ist im Gegensatz zur Absolutheit des reinen Bewußtseins. Die reale Welt nämlich hat ihr Sein als einen gewissen „Sinn", und dieser setzt „absolutes Bewußtsein als Feld der Sinngebung" voraus: in ihm ist sie, da ihr Erfahrbarkeit wesentlich ist, in „Abschattungen" gegeben. Die „reellen" Grundelemente dieses sinngebenden Bewußtseins sind die sinngebenden oder noëtischen (sonst „intentional" genannten) Akte, welche die ebenfalls reellen „hyletischen" Momente „beseelen" und so die Gegenstände konstituieren: die „hyletische" Tonempfindung etwa wird z. B. zum Geigenton als Gegenstand. Dieser heißt nach vollzogener Reduktion „Noëma" und ist nicht bloß unwirklich, sondern auch unselbständig. Das Ziel ist nun, das reine Bewußtsein in immanenter Intuition zu beschreiben, genauer „eidetisch" zu beschreiben: denn die Ph. ist „rein" noch in dem zweiten Sinne der apriorischen Wesensforschung. D. h.: der Ausschaltung der „existentia" entspricht nicht etwa bloß die Herausstellung nicht-wirklicher Singularitäten des Bewußtseins; sondern der Blick ist auf die „essentia" gerichtet, das zeitlose Was, das „Wesen" (das „Eidos", die „Idee") der Phänomene; sie ist „Wesensschauung".

Die so umgrenzte Ph. ist die philosophische Fundamentaldisziplin und „gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie". Sie umspannt alle Wissenschaften hinsichtlich des in ihnen unmittelbar Einsichtigen und darf also keinen von deren Sätzen voraussetzen: alle diese (sogar die dem phänomenologischen Gebiete nicht unmittelbar zugehörigen eidetischen, z. B. die mathematischen) verfallen daher der Einklammerung.

Das Wort Ph. wird heute meist im Husserlschen Sinne genommen. Man muß aber scheiden zwischen Husserls theoretischer Auffassung von der Ph. und dem tatsächlichen Gebrauch, den er und seine Anhänger in der Praxis der Forschung von der phänomenologischen Methode machen. Husserls theoretische Auffassung enthält manches Verwirrende, so daß es sich für den Anfänger empfiehlt, zunächst zu versuchen, die Ph. aus ihrer Anwendung kennen zu lernen. Die beste Einführung ist der kurze Aufsatz A. Reinachs „Ueber Ph." (s. Lit.); er hilft, sich in die gemeinsame Grundüberzeugung aller Phänomenologen einzuleben, daß kein wahrhaftes Philosophieren möglich ist ohne Rückgang auf die ¶ Anschauung, die unmittelbare ¶ Intuition, und daß diese Worte nichts Mystisches meinen, sondern nur, daß es überall auf die Sachen selbst ankommt („zur Selbstgegebenheit bringen"), daß also die begrifflich-symbolischen, auf Anschauung grundsätzlich verzichtenden Methoden, so unentbehrliche Hilfsmittel sie in einzelnen Wissensgebieten sind, uns niemals das Letzte geben, was an Einsicht möglich ist. Reinach (s. Lit.) macht klar, wie die Ph. das Dogma zerstören konnte, es sei der Verzicht auf Anschaulichkeit, wie er im spezialisierten Betriebe der meisten Wissenschaften gefordert wird, etwas sachlich Entscheidendes und bedeute nicht bloß die Forderung einer relativ äußerlichen ökonomischen Methodik. Und hierin lag wohl das Allerwichtigste: die Wissenschaft als solche in ihrem philosophischen, also in ihrem letztentscheidenden Aspekt war nicht mehr ein System von Begriffen und Formeln, von anschauungsfremden Relationen und demnach nicht das blutleere Gespenst von Abstraktionen, das der Schrecken jeder jungen Generation gewesen war, sondern eine lebensvolle Einheit anschaulicher Erkenntnisse. Durch diesen Gedanken war die Ph. mit den brennendsten Fragen der Gegenwart verbunden, nicht zuletzt mit den religiösen, und es hätte kaum des umfassenden Geistes eines ¶ Scheler bedurft, um zu bewirken, daß die neuen Thesen die Jugend mit suggestiver Gewalt ergriffen. Sie taten dies in höchstem Maße, und bald faszinierten sie die Geister so sehr, daß es heute manchen scheinen will, die Ph. habe in ihren letzten Phasen ihren ursprünglichen Zug zur strengen Sachlichkeit vergessen und die Suggestion zum Selbstzweck gemacht (¶ Heidegger).

3. Die schärfste Kritik an der Ph. ging neuerdings von der Schule Brentanos aus: O. Kraus konnte zeigen, daß die sogenannten „hyletischen" Momente nicht, wie Husserl glaubt, „reelle" Erlebnismomente sind, sondern dem Gegenstande (dem „Noëma") zugehören. Diese — auch von anderer Seite her (O. Janssen, P. Linke) gewonnene — Einsicht hat (im Zusammenhang mit der Vertiefung der Theorie der ¶ Intention) die bedeutsame Folge, die Lehre vom reinen Bewußtsein und damit die Bindung der Ph. an den transzendentalen Idealismus unmöglich zu machen: an Stelle der Husserlschen Erlebnis-Ph. tritt die Gegenstands-Ph., die (nicht mehr bloß Bewußtseinswissenschaft, sondern) eine allgemeine Kategorienlehre ist und in vielem Wichtigen der ¶ Gegenstandstheorie ¶ Meinongs nahe steht.

Literatur bei ¶ Husserl; in dem dort genannten „Jahrbuch" die Aufsätze von Pfänder, Geiger, Scheler, Reinach (auf dessen Versuch einer phän. Begründung der Rechtsphilosophie noch ausdrücklich verwiesen sei). — Zur neuesten Entwicklung vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit I, 1927 (auch Bd. VIII des Jahrbuchs); dazu Becks Kritik im 1. Heft der „Philosophischen Hefte" 1928; — E. Husserl: Vorlesungen zur Ph. des inneren Zeitbewußtseins (Bd. IX des Jahrbuchs); dazu die Kritik von O. Kraus: Zur Phänomenognosie des Zeitbewußtseins (Archiv für die gesamte Psychologie 75, 1930); — E. Husserl: Formale und transzendentale Logik, 1929. — Zur Einführung vgl. A. Reinach: Ueber Ph. (in Gesammelte

Schriften, 1921). — Zur Kritik vgl. O. Kraus: Einleitung der Neuausgabe zum 1. Bd. von Brentanos Psychologie, 1925; — O. Janssen: Vorstudien zur Metaphysik, Bd. I, 1921. — Zur Gegenstands-Ph. vgl. P. Linke: Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1929[2]; — Derſ.: Gegenstands-Ph. (in Becks Philoſ. Heften 1930, 2. Heft); — ¶ Schelers Werke; — Ue IV, 1913[12], S. 503 ff; — Eislers Wörterbuch der philoſophiſchen Begriffe II, 1929[4], S. 419 ff. **Linke.**

Phänomenologie der Religion.

1. Die Ph. der Religion hat zunächſt die Aufgabe, das Material, das ihr die ¶ Religionsgeſchichte bietet, zu klaſſifizieren. Die Religionsgeſchichte unterſucht die einzelnen hiſtoriſchen Begebenheiten, das Opfer in Indien, das Gebet im Chriſtentum, die Myſtik des Sufismus uſw. Die Ph. unterſucht das ¶ Opfer überhaupt, in ſeinen verſchiedenen Formen, ebenſo das ¶ Gebet, die ¶ Myſtik uſw., und ſie entlehnt ihre Beiſpiele den verſchiedenſten Zeiten und Zonen. Eine ſolche Klaſſifikation nach den Phänomenen iſt aber völlig unmöglich, wenn ſie nicht gleichzeitig ein methodiſcher Verſuch iſt, die Erſcheinungen zu verſtehen. Ohne pſychologiſche Vertiefung wird die Ph. zu einem ohnmächtigen Katalogiſieren; ſchon ¶ Chantepie ſah das ein, als er 1887 ſchrieb: „Die Ph. der Religion hängt mit der Pſychologie am engſten zuſammen, inſofern ſie es mit Tatſachen des menſchlichen Bewußtſeins zu tun hat.“ Sogar wer nur klaſſifizieren, ordnen will, muß ſich Rechenſchaft geben, weshalb er eine Anzahl Erſcheinungen unter einem Begriff zuſammenfaßt. Das heißt: er muß ſich in das Weſen der Erſcheinungen vertiefen, er muß ſich fragen: was iſt ein Opfer? ein Gebet? die Myſtik? Tut er das nicht, ſo wird ſeine Beſchreibung einem Magazin oder vielmehr einer Muſterkarte ähnlich ſehen. Die Methode der Ph. ſoll alſo jedenfalls pſychologiſch ſein, und zwar im Sinne einer Pſychologie, welche das Weſen der Erſcheinungen zu verſtehen ſucht. Wir können dieſe Methode auch kennzeichnen als die phänomenologiſche, inſofern ſie, genau wie die ſogenannte phänomenologiſche Schule unter Philoſophen und Pſychologen das Weſen der Phänomene nicht zu erklären, nicht auf letzte Gültigkeiten zurückzuführen verſucht, ſondern es einfach, wie es ſich gibt, betrachten will, um es dann in ſeiner Eigenart zu verſtehen. Die Ph. übt ſomit „Zurückhaltung“, was das Faktiſche ſowie das Metaphyſiſche angeht; ſie bleibt aber nicht ſtehen beim Pſychologiſchen, ſondern ſchreitet vor zum Verſtehen des Sinnes der Erſcheinungen. Nicht das Ereignis, nicht das ¶ Erlebnis, ſondern der Sinn iſt die endgültige Aufgabe der Ph., welche allerdings nicht ohne fortwährende Bezugnahme auf und Kontrolle durch die Welt des Tatſächlichen verwirklicht werden kann. — Nach dieſer Begriffsbeſtimmung verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Ph. der Religion ſich, was den Gegenſtand ihrer Aufgabe betrifft, nicht beſchränken laſſen kann: das ganze weite Gebiet der Religion liegt ihr offen und iſt ihr Arbeitsfeld. Die alte Beſchränkung der Ph. auf das Gebiet des Kultiſchen taugt ſchon darum nicht, weil der Kultus aus dem geiſtigen Leben entſpringt und es ſeinerſeits wieder beeinflußt. Kult, Dogma, Mythus, Weltanſchauung, Seelenleben, die individuelle Ausprägung des religiöſen Lebens in Perſönlichkeiten und Religionen, das alles gehört zur Aufgabe der Ph. der Religion. — Noch weniger angebracht iſt eine Beſchränkung der Ph. auf die nichtchriſtlichen Religionen. Was in der Religionsgeſchichte angeht, weil es eigene Diſziplinen gibt, welche das Chriſtentum bearbeiten, wäre in der Ph., welche nicht Religionen, ſondern die Religion behandelt, Willkür.

2. Die Ehre, die Ph. der Religion das erſte Mal als ſelbſtändigen Teil der Religionswiſſenſchaft ausgearbeitet zu haben, gebührt P. D. ¶ Chantepie de la Sauſſaye, der in der erſten Auflage ſeines „Lehrbuchs der Religionsgeſchichte“ (1887) ihr einen beſonderen Abſchnitt widmete. Das ganze Gebiet umfaſſende phänomenologiſche Arbeiten wurden ſeitdem nur wenige gewagt: Edv. ¶ Lehmann gab in RGG[1] II einen Abriß unter dem Titel „Erſcheinungswelt der Religion“, einen zweiten in Chant[4]. van der ¶ Leeuw trug einen kurzen Grundriß bei: „Einführung in die Phänomenologie der Religion“, 1925. Man würde aber irren, wenn man aus dieſem verhältnismäßig geringen Ertrag ableiten wollte, daß ſeit Chantepie auf phänomenologiſchem Gebiet faſt nichts geſchehen ſei. Das Gegenteil iſt richtig. Einmal wurde früher und wird gelegentlich noch heute ein großes Stück phänomenologiſchen Stoffes in den ſogenannten Einführungen in die Religionsgeſchichte verarbeitet, deren eine ganze Anzahl in verſchiedenen Sprachen erſchien. Genannt ſeien die von ¶ Tiele, ¶ Jevons und A. ¶ Réville aus älterer, die von ¶ Duſſaud (1914) und ¶ Beth (1920) aus neuerer Zeit. Dann dürfen wir gewiß auch die gewaltige Zuſammenfaſſung der religiöſen Erſcheinungen in ¶ Wundts „Völkerpſychologie“ als einen wichtigen Beitrag zur Ph. anſehen. Und endlich erſchien eine Anzahl von Monographien, deren nicht wenige rein phänomenologiſch gerichtet ſind, andere jedenfalls phänomenologiſch wichtig. Genannt ſeien nur einige der hervorragendſten, welche das ganze phänomenologiſche Studium beeinflußt haben: ¶ Söderbloms „Werden des Gottesglaubens“ (1926[2]), ¶ Heilers „Gebet“ (1923[5]), Rud. ¶ Ottos „Das Heilige“ (1929[17—22]). Auch methodologiſch wurde die Aufgabe der Ph. wiederholt erforſcht. — Eine allgemeine Ph., welche auch den oben aufgeſtellten methodiſchen Grundſätzen Rechnung trüge, ſteht allerdings noch aus.

H. Hackmann: Allgemeine Religionsgeſchichte (NieuwThT, 1919); — G. van der Leeuw: Ueber einige neuere Ergebniſſe der pſycholog. Forſchung und ihre Anwendung auf die Geſchichte inſonderheit die Religionsgeſchichte (Studi e Materiali di Storia delle Religioni II, 1926); — N. Söderblom: Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeſchichte, 1913; — J. Wach: Religionswiſſenſchaft, 1926, und die oben aufgeführten Werke. **van der Leeuw.**

Phalliſche Kulte und Bräuche ſind der ſinnenfällige Ausdruck einer weitverbreiteten Fruchtbarkeitsmagie: der Menſch glaubt, durch ¶ Analogie-Zauber und imitative ¶ Magie die animaliſche und die vegetative ¶ Fruchtbarkeit erhalten und ſtärken zu können. Mag auch vielleicht einzelnen primitiven Stämmen der urſächliche Zuſammenhang von Begattung und Befruchtung nicht ganz klar ſein (vgl. H. Fehlinger, Das Geſchlechtsleben der Naturvölker, 1921, S. 67 ff), ſo bedeutet das nicht viel gegenüber der Tatſache, daß ſich der Phallus als Symbol der befruchtenden und zeugenden Naturkraft und als Inbegriff des Lebensprinzips in ſehr zahlreichen kultiſchen Sitten und magiſchen Riten findet. Schon aus der Altſteinzeit ſind Nachbildungen des Phallus und der Vulva gefunden worden, die auf Fruchtbarkeitszauber ſchließen laſſen (J. W. Hauer, Die Religionen I, 1923, S. 181). Bei den Pfahlbauten am Bodenſee wurde ein hölzerner Phallus ausgegraben. Für zahlreiche afrikaniſche Negerſtämme ſpielen phallusförmige Fetiſche eine große Rolle (ERE IX, S. 819 u. ö.). Feuerland-Indianer führen einen Tanz auf, bei dem als Phallus ein Wulſt aus Gras vorgebunden wird (Wilh. Schmidt, Urſprung der Gottesidee II, 1929, S. 908);

auch andere südamerikanische Indianer haben solche Phallustänze (AR 14, 1911, S. 289). In Indonesien wird die Befruchtung der Erde mimisch durch öffentlich vollzogenen Coitus dargestellt (Globus 86, 1904, S. 138). Die alten Griechen erzählten von dem mythischen Beilager der Demeter und des Jasion auf dem Brachfeld; nach deutschem Volksbrauch dient noch bis in unsere Zeit herein das Brautlager auf dem Ackerfeld zur Fruchtbarmachung (W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 1875, S. 480 ff).

Ursprünglich galt die Mutter ¶ Erde wohl aus sich selbst heraus als fruchtbar; aber frühzeitig entwickelte sich die Vorstellung vom Vater ¶ Himmel, der die Erde erst befruchten muß (¶ Männlich und weiblich), sei es durch Regen, sei es durch Sonnenschein. Im Atharva-Veda ist das Fruchtfeld mit einem Weib verglichen; nicht selten ist der Pflug als der die Ackerfurche befruchtende Phallus gedacht (A. Dieterich, Mutter Erde, 1925[3], S. 146 f). Die zahlreichen in und auf Gräbern gefundenen Phallen haben den Sinn, gewissermaßen als Ersatz für das im Tod vernichtete Leben die mütterliche Erde neu zu befruchten und so neues Leben zu wecken (ebda. S. 104). Ein ursprünglich phallischer Brauch hat sich in seltsamem Nachklang in Oesterreich erhalten: man füttert die Erde, indem man Brotlaibchen in Daumenform in sie vergräbt (ebda. S. 95[1]). Eine weitere Entwicklungsstufe bindet die Zeugungskraft an bestimmte Götter und Dämonen. Deren Zahl ist Legion. Typisch sind die phallischen Dämonen der alten Mexikaner. „Geister der Vegetation, deren Haupttätigkeit der geschlechtliche Akt zur Erneuerung der mit ihnen identischen Pflanzenwelt ist, treten in Scharen an den mexikanischen Jahresfesten auf. Ganze Dramen spielen sich dabei vor unseren Augen ab. Der Kampf zwischen den alten und neuen Dämonen, die Ueberwindung und Tötung der ersteren, der siegreiche Einzug der verjüngten Geister, der Coitus, dargestellt durch obszöne Gesten mit und ohne vorgebundenen Phallus, dazwischen Tänze, die zu dem Wesen der Dämonen gehören ..." (K. Th. Preuß in Archiv für Anthropologie N. F. I, 1904, S. 158). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß in derartigen mimischen Szenen, wenn nicht der Ursprung, so doch eine Wurzel des Dramas liegt (¶ Drama, 2 b); auch im türkischen Puppenspiel des Mittelalters war ein ungeheurer Phallus der Schmuck des Hauptdarstellers (Globus 86, 1904, S. 138). Ein ausgedehnter Phalluskult gehört zum Bestand des alten ¶ Shintoismus. Der offizielle Shinto hat sich zwar etwa vom 10. Jhd. an davon freizumachen versucht; aber phallische Schreine gibt es noch heute, zumal in abgelegenen Berggegenden, und etwa 80 Gottheiten sollen Beziehungen zum Phallus haben (Chant[4] I, S. 295). Vor allem die Wegeschutzgötter tragen phallischen Charakter; bezeichnenderweise sind die Zugänge zu den heiligsten Wallfahrtsstätten dicht besetzt mit Freudenhäusern, deren Götterfimse meist mit phallischen Symbolen geschmückt sind. Im ¶ Hinduismus steht Siva, der nicht nur Gott des Grauens, sondern auch der Zeugung ist, in Verbindung mit dem Phallus; sein Symbol, das linga, wird als Amulett getragen und steht in riesigen Ausmaßen vor und in den Tempeln (Chant[4] II, S. 173). In Griechenland werden als Opfer für die Erdgöttin Demeter Phallen in einen Erdschlund geworfen; zu Ehren des anderen großen Fruchtbarkeitsgottes Dionysos (¶ Griechische Religion, 5 b) werden bei den Dionysien Phallen umhergetragen (Chant[4] II, S. 291); die Phallusträger singen obszöne Phalluslieder, die möglicherweise zur Entstehung der griechischen Komödie mit beigetragen haben (W. Schmid-O. Stählin, Geschichte der griechischen Literatur I, 1929, S. 635). Noch in den synkretistischen Dionysos-¶ Mysterien (: 4) schwingen die Mänaden Phallen in wilder Raserei (¶ Orgiastisches). Auch Hermes wurde in alter Zeit in Form des Phallus verehrt; seine Idole, die Hermen, standen an den Wegen, Grenzen, Häusern. Erst aus der alexandrinischen Zeit stammt die Gestalt des Weinberg- und Gartengottes Priapos, dessen ithyphallisches Bild den Segen der Fruchtbarkeit darstellen soll. Bei dem römischen Fruchtbarkeitsfest der Liberalia wurde zu Ehren des alten latinischen Gottes Liber, der vielleicht ursprünglich der Phallus selbst war, ein Phallus umhergefahren, der zum Schluß öffentlich bekränzt wurde (Chant[4] II, S. 440). Das Bild des germanischen Fruchtbarkeitsgottes Freyr im Tempel zu Upsala war mit einem großen Phallus versehen; zur Zeit des Königs Olav des Heiligen wurde dem norwegischen Bauern zur Stärkung der Geschlechtskraft ein gesalzener Pferdephallus in den Schoß gelegt (Chant[4] I, S. 42). Jarilo, die russische Personifikation des Lenzes, wird mit ungeheurem Phallus dargestellt (Mannhardt, a. a. O. S. 416). Im alten Aegypten war vor allem Osiris als phallischer Gott gedacht; bekannt ist die mythische Erzählung, wie ¶ Isis das verlorene Glied ihres Gatten sucht; Herodot berichtet (II, 48), daß an den Osirisfesten mit Phallen versehene Bilder umhergefahren wurden; im Totenbuch Kap. 93 wird der Phallus des Sonnengottes angerufen (AR 22, 1923/24, S. 68). Noch bei den späteren Isis-¶ Mysterien (: 6) standen vor den Tempeln nach oben gerichtete Phallen, bekränzt mit den Früchten des Werdens (RGL 5, S. 76). In andern Mysterienkulten (Kybele, ¶ Attis) opferten die Gallen ihre Geschlechtsteile den Göttern. Spuren von Phalluskult finden sich bei den Babyloniern; Grenzsteine phalloider Form sind gefunden worden (vgl. Globus 92, 1907, S. 256 ff). Die starke Verbreitung des Phallusdienstes bei den Semiten beweisen neben der besonders ausgeprägten heiligen ¶ Prostitution die phallusförmigen heiligen Steine der kanaanäischen Höhenkulte (Chant[4] I, S. 617) und die Ithyphallen bei syrischen und phönizischen Tempeln (S. 627. 644). Die Vorstellung von der Heiligkeit des Phallus läßt unzweifelhaft das AT durchschimmern: Gen 24_2 und 47_{29} ist der Eidschwur beim Zeugungsglied nur eben schamhaft angedeutet (vgl. Gunkel, Genesis, 1922[5], zu den betr. Stellen); Deutn $25_{11\,f}$ ist der Tabucharakter des Zeugungsgliedes ganz deutlich. Im Mittelalter gab es sogar ithyphallische christliche Heilige, die bei Unfruchtbarkeit angerufen wurden (ERE IX, S. 817). **Rühle.**

Phantasie.

1. Begriff und Wesen; — 2. Ph. in der Religion; — 3. Kritik der religiösen Ph.

1. Ph. ist nach ¶ Aristoteles das Vermögen, Vorstellungen als Nachwirkungen von Wahrnehmungen ohne Anwesenheit des Gegenstandes zu haben, nach ¶ Kant „produktive Einbildungskraft", nach W. ¶ Wundt „Denken in Anschauungen", während H. ¶ Maier die Ph. als einheitliches Vorstellungsvermögen besonderer Art überhaupt nicht anerkennt, sondern die Ph.-vorstellungen auf „mittelbare Assoziationen" zurückführen will. — Auf der Stufe kindlichen Denkens, wie sie die Primitiven einnehmen, dient die Ph. dem Bedürfnis kausaler Welterklärung; sie projiziert menschlichen Willen in die Dinge, von denen das Ich afficiert wird. Sie anthropomorphisiert die Kräfte, die auf die Menschen fördernd oder hemmend einwirken. Seitdem ihre Anthropomorphismen durch das wissenschaftliche Denken mehr und mehr aufgelöst wer-

den, scheint sie nur noch zu künstlerischem Schaffen legitimiert zu sein. Ihre Betätigung in der Kunst läßt sich (mit Wundt) auf 3 Prinzipien seelischen Geschehens zurückführen: 1. Die belebende ¶ Apperzeption, d. h. die Einfühlung in die Dinge und ihre Erkenntnis durch Wesensschau unabhängig von dem Satz des Grundes; 2. Die gefühlssteigernde Macht der Assimilation, d. h. die Verschmelzung von Wahrnehmungen mit Vorstellungen, die für uns mit besonderen Wertgefühlen verknüpft sind, was auf eine Idealisierung der wahrgenommenen Gegenstände hinauskommt; 3. Die selbsttätige Wirksamkeit des Bewußtseins in der Gestaltung des Stoffes der Wahrnehmung, d. i. die produktive Einbildungskraft im eigentlichen Sinn. Sie ist immer emotional bedingt und bildet die Welt der Erscheinungen so dem eigenen Ich ein und durch das eigene Ich um, daß sie zum Ausdruck menschlichen Innenlebens wird.

Diese psychologische Behandlung der Ph. hat die metaphysische abgelöst, wie sie z. B. ¶ Frohschammer versucht hat, indem er ihr kosmische Bedeutung beilegt. Er spricht von einer objektiven Ph. und versteht darunter das Formprinzip, das in der Entstehung und Gestaltung des Kosmos wirksam ist, am sichtbarsten in der Entwicklung des organischen Lebens, dasselbe, was ¶ Schopenhauer als den Willen in der Natur, Ed. v. ¶ Hartmann als das teleologisch wirkende ¶ Unbewußte bezeichnet. Ist diese Erweiterung des Begriffs auch unzulässig, so deutet sie doch eine Lösung der schwierigen Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Ph.vorstellungen an. Sind sie als Erzeugnisse der Einbildungskraft mehr als bloße „Einbildungen"? Sie sind es, wenn die Einwirkung der Dinge auf das menschliche ¶ Bewußtsein, durch die es veranlaßt wird, die Vorstellung einer sich in Raum und Zeit nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung ausbreitenden Welt zu bilden, mit ¶ Lotze daraus erklärt werden muß, daß Menschen und Dinge Modifikationen des sie umhegenden Absoluten sind. Es besteht darnach eine innere Verwandtschaft nicht nur zwischen Mensch und Mensch, vermöge deren sich jeder in die Seele der andern hineinversetzen muß, sondern auch in beständigen Abstufungen zwischen Mensch und Tier, bzw. Pflanze und schließlich auch der anorganischen Natur, vermöge deren er sein Ich in diese projizieren darf, um ihr Wesen zu begreifen. Das tat Schopenhauer, als er das Ding an sich, das hinter den Erscheinungen als „Dingen für mich" steckt, mit dem Willen identifizierte, den er als Kern seines eigenen Wesens erkannte. Sucht das exakte wissenschaftliche Denken den Menschen biologisch als Glied der Erscheinungswelt unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes zu begreifen, so ergänzt die Ph. die Erkenntnis der außermenschlichen Wirklichkeit, indem sie dieselbe nach Analogie menschlichen Willenslebens zu verstehen sucht. Auf diesen Bahnen bewegt sich z. B. ¶ Goethes und ¶ Fechners Naturerkenntnis. Die Ph. darf somit als legitim mitwirkendes Organ zur vollen Erkenntnis der Wirklichkeit gewertet werden.

2. ¶ Carlyle spricht von der Ph. „als dem Organ des Gottähnlichen", durch das der Mensch, „obschon allem Anschein nach auf das kleine Sichtbare basiert, doch in die unergründlichen Tiefen des Unsichtbaren eindringen könne, von welchem sein Leben eigentlich nur die Verkörperung sei". In der Tat gibt es keine Religion ohne Ph. Die religiöse Ph. betätigt sich 1. als unbewußt schaffende, indem sie das ehrfürchtige Erschauern vor dem ¶ Numinosen als dem Ganz-Andern ebenso wie das beseligende Angezogenwerden von dem Faszinosen als dem übermenschlich Guten in ¶ Träumen oder ¶ Visionen vergegenständlicht und dadurch steigernd auf die Gefühle zurückwirkt, die sich in ihnen entladen; 2. als unwillkürlich gestaltende, indem sie die Naturerscheinungen oder Persönlichkeiten, die Furcht oder Vertrauen in der Seele erregen, ins Uebermenschliche erhöht und zu schrecklichen oder gütigen Machtwesen idealisiert; 3. als absichtlich symbolisierende, indem sie individuelle religiöse Erfahrungen in mythischer oder parabolischer Form darstellt, um sie einer Vielheit mitzuteilen und einzuprägen (¶ Mythus; ¶ Gleichnis). In allen visionären Erlebnissen gestaltet sie überkommenes Vorstellungsmaterial unter dem Zwange einer intuitiv erkannten übersinnlichen Wirklichkeit zu einem neuen einheitlichen Bilde. Die Ph. schafft nie und nirgends neuen Stoff, sondern formt immer nur gegebenen um. Das ist selbstverständlich für die unwillkürlich gestaltende Ph. Sie vollzieht häufig Kombinationen zwischen Naturerscheinungen und Persönlichkeiten, z. B. zwischen einem Nationalhelden und der ¶ Sonne. Auch die Idealisierung religiös schöpferischer Persönlichkeiten besteht häufig in einer Kombination des geschichtlichen Erinnerungsbildes mit einer in der Volksphantasie lebenden Idealgestalt. So sind manche katholische Heilige Kombinationen eines geschichtlich bezeugten Märtyrers mit einer heidnischen Lokalgottheit (¶ Heiligenverehrung). In der ¶ Johannes-Apokalypse wird der gekreuzigte Jesus mit dem jüdischen Messiasbilde kombiniert. Dabei kann indes auch die überkommene Idealgestalt umgebildet werden durch Wesenszüge der historischen Persönlichkeit, wie bei Paulus (Phil 2_{5-11}) der präexistente Messias durch das Erinnerungsbild des geschichtlichen Christus. Die absichtlich symbolisierende Ph. bedient sich zur Uebermittlung religiöser Erfahrungen teils der Wiedergabe selbsterlebter Visionen (so mehrfach die a.tlichen Propheten), teils des ¶ Mythus, der sich sowohl aus Visionsberichten bei ihrer Weitererzählung durch Dritte wie aus der vergöttlichenden Idealisierung religiöser Heroen entwickeln kann, teils der ¶ Legende, die diese als Uebermenschen darstellt, indem sie ihnen Taten zutraut und nachsagt, die über das Gemeinmenschliche hinausgehen, teils der ¶ Allegorie, indem sie religiöse Ideen in irdischem Anschauungsmaterial nachzubilden sucht, teils der Parabel, indem sie durch die Gesetze des Natur- und Menschenlebens die Ordnungen des akosmischen Geschehens, durch das Wirken der physischen und moralischen Kräfte im Sichtbaren das Walten des göttlichen Willens im Unsichtbaren beleuchtet. Als Parabel in nuce ist es anzusehen, wenn Jesus von Gott als vom Vater im Himmel spricht. Die wirksamste Schöpfung der absichtlich symbolisierenden Ph. ist der ¶ Kultus wegen seiner unmittelbaren suggestiven Gewalt.

3. So unentbehrlich die Ph. der Religion ist, so gefährlich kann sie ihr werden. Visionen können sich als Halluzinationen, Idealisierungen in Mythus und Legende als Verfälschungen der historischen Wahrheit erweisen. Die Legende kann das Wesentliche verhüllen anstatt es zu offenbaren; der Mythus kann zur Identifizierung von Symbol und Wesen verführen und das Göttliche durch ¶ Anthropomorphismen zum Menschlichen erniedrigen, ganz abgesehen von der Möglichkeit völliger Entartung. Der Kultus kann zur Magie ausarten. Durch eine Inflation der Ph. können alle religiösen Werte aufgezehrt werden. In jeder ethischen Religion ist daher eine beständige Kritik der religiösen Ph. unentbehrlich, wenn ihre Reinheit nicht gefährdet wer-

den soll. Die christliche Kirche hat sie geübt 1. durch die Festlegung des ¶ Dogmas, die eine Einschränkung des mythologisierenden Dichtens durch das begriffliche Denken bedeutet; 2. durch die ¶ Mystik, die als Ueberwindung der Ph. durch die Ph. anzusehen ist, da sie darauf ausgeht, das menschliche Ich ganz in das göttliche Du zu projizieren und es darin aufzulösen (¶ Tersteegen: Weg Ph.! Mein Gott und Herr ist hie — — Nun kehr' ich ein; Herr, rede du allein beim tiefsten Stillesein zu mir im Dunkeln); 3. durch ihre Disziplinierung im Dienste der Persönlichkeitsbildung, wie sie der ¶ Jesuitenorden mit seinen geistlichen Exerzitien bezweckt; 4. durch Stabilisierung der Bibel als „¶ Wort Gottes" und Norm der reinen Lehre im Protestantismus, wodurch sie an einen festumgrenzten Bestand von Bildern und Symbolen für das Heilige gebunden wurde; 5. durch Erneuerung des at.lichen Bilderverbots im Calvinismus, wodurch ihr Anreiz und Material zu anthropomorphistischen Neubildungen entzogen wird; 6. durch die Auflösung aller Anthropomorphismen mittels metaphysischer Spekulation im Geiste ¶ Hegels. Maßgebend muß für die Kritik unter allen Umständen die Korrelation zwischen Ph. und Ethos sein. Visionen sind gottgewirkt, wenn sie ein Erschauern vor dem Heiligen bewirken, das sich in Gehorsam gegen einen weltüberlegenen sittlichen Willen umsetzt. Idealisierungen sind wahr, wenn sie durch die Ehrfurcht vor dem Guten diktiert werden und die Freudigkeit zum Guten steigern. Mythen, Legenden, Parabeln sind inspiriert, wenn sie religiöse Gefühle zu religiös-ethischen Grundsätzen klären. Kultus ist Gottesdienst, wenn er die Feiernden zu einer sittlichen Gesinnungsgemeinschaft zusammenschließt. Die Ph. ist das Organ des Gottähnlichen, wenn sie den Willen zum Menschenwürdigen entbindet und befestigt.

Jak. Frohschammer: Die Ph. als Grundprinzip des Weltprozesses, 1877; — A. Meinong: Ph.vorstellung und Ph. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 25, 1889); — W. Wundt: System der Philosophie, Bd. II, 1907³; — Derſ.: Völkerpsychologie, Bd. III, 1908³; — Hch. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; — E. Rolffs: Die Ph. in der Religion und im Religionsunterricht (Monatsblätter für den evg. Religionsunterricht, 19. Jahrg., 1926); — Derſ.: Die Ph. in der Bibel und in der Predigt (ZsystTh 3, 1926). **Rolffs.**

Phanuel tritt als der vierte unter den vier Erzengeln (¶ Geister, Dämonen, Engel: II, 3 a) in den Bilderreden des Henoch (¶ Henochbücher, 1 b) auf Aeth 40_{3} ff 54_{6} 71_{8} ff; mit den anderen zusammen besingt er den Herrn der Herrlichkeit 40_{3}, geht im himmlischen Hause aus und ein 71_{8}, erscheint im Gefolge Gottes 71_{9} ff und wirft das Heer des Azazel in den brennenden Ofen 54_{6}; seine Besonderheit ist, daß er „über die Reue gesetzt ist, zur Hoffnung derer, die das ewige Leben ererben sollen" 40_{9}, und daher die Satane (Ankläger) vom Herrn der Geister fortweist 40_{7}. An andrer Stelle, IV. Baruch 2 (Slav. Uebersetzung), erscheint er dem Apokalyptiker als Angelus interpres.

Wilhelm Lueken: Michael, 1898 (ſ. Register unter „Fanuel"). **Gunkel.**

Pharao, Bezeichnung der ägyptischen Könige im AT. Ph. (so die griechische Aussprache, ägyptisch pĕr-ʿâ, koptisch [p]ĕrro, keilschriftlich als pir'u überliefert) bedeutet eigentlich „das große Haus" und ist in der älteren Zeit eine Bezeichnung des Königspalasts oder der königlichen Besitzungen. Allmählich wird das Wort auf die Bewohner des Palasts übertragen, und seit Beginn der 18. Dynastie (um 1580 v. Chr.) ist es auch ägyptisch als Bezeichnung für den König belegt und seitdem gewöhnlich. — ¶ Aegypten I. II. **Ranke.**

Pharisäer.

1. Seit ¶ Esra und ¶ Nehemia hatte sich die jüdische Gemeinde eng zusammengeschlossen und nach außen abgegrenzt (¶ Judentum: I). Man lebte im fortwährenden Kampf der Weltanschauung, und die „Frommen" und die „Gottlosen", die Gottesmenschen und die Weltleute standen einander wie zwei Parteien gegenüber, ähnlich wie in der Religion ¶ Zarathustras (¶ Perser: II). Als der ¶ Hellenismus die Religionen der antiken Welt verschmolz und sämtliche Menschen zu Brüdern machen wollte, war auch die kleine jüdische Gemeinde nahe daran, in diesem Einheitsbund aufzugehen. Aber bald besannen sich die entschiedenen Juden auf ihr väterliches Erbe, und jetzt sonderten sie sich durch einen bestimmten Namen Chasidim (Assidäer d. h. Fromme) von der übrigen Menschheit und besonders von den weltoffenen Volksgenossen ab. Im Religionskampf der Makkabäer (¶ Judentum: I, 1 b. c) finden wir die „Schar der Assidäer" ausdrücklich als Mitkämpfer erwähnt, 1 Makk 2_{42} 7_{12} ff. Die Folge dieser Religionsnöte war eine noch schärfere Zuspitzung der religiösen Gegensätze innerhalb des Judentums selbst; strengste Juden und Freunde der Verbindung von Judentum und Weltbildung beherrschten jetzt als zwei ständige Parteien das Volksleben. Die ersteren hießen „Pharisäer" d. h. Abgesonderte, die anderen ¶ Sadduzäer. Unsere Hauptquelle für diese religiösen Parteien ist außer dem NT und den Mischna-Traktaten der Geschichtsschreiber ¶ Josephus (Altertümer XIII, 5_{9} XIII, 10_{5} f XVII, 2_{4} XVIII, 1_{2} ff XX, 9_{1}, Jüd. Krieg II, 8_{2} ff). Er erwähnt sie zum erstenmal im Bericht über den makkabäischen Hohenpriester Jonatan etwa 145 v. Chr.

2. Der Zug der Absonderung tritt vor allem hervor. Die Ph. halten sich fern von aller Welt, von allem Heidnischen und Unreinen, ebenso streng vom gewöhnlichen Judentum wie vom Heidentum, von den Zöllnern und Sündern. Ihre Absonderung ist Selbstbewußtsein der Religion und der Rasse; sie sind die Abrahamskinder, Hebräer von Hebräern; nur gezwungen dulden sie das fremde Joch, sie erkennen nur Gottes Herrschaft an. So in ihrem Wesen und in ihrer Gemeinschaft abgeschlossen, bauen sie sich eine eigene Welt auf, ein Gottesreich eifrigster Gesetzesfrömmigkeit (¶ Gesetz: II A, 2); ihr Tagewerk ist Fasten, Waschung, Beten, Almosengeben, ihr Sabbath puritanische Ruhe; durch allerlei „Zusätze" suchen sie das altheilige Gesetz zu schützen und im Gegenwartsleben durchführbar zu machen. Sie schließen sich aber nicht in die Klause ein; durch offenes und entschiedenes Bekenntnis wollen sie fortwährende Religionskämpfer sein und das öffentliche Leben beherrschen. Daher tragen sie ihr Fasten und Beten zur Schau und sind mit auffallenden Abzeichen ausgestattet, damit jedermann sie erkenne. Ungemein tief leiden sie unter der nationalen Not und dem Gegensatz zwischen Gotteswille und Welt; so sind sie durch und durch eschatologisch gestimmt. Alle Fragen des kommenden Aeon hat man in den Kreisen der Ph. erörtert, besonders den damals noch jungen Glauben von der ¶ Auferstehung der Toten (: II, 5), den sie zum Dogma erhoben. Im Volk waren diese merkwürdigen Heiligen beliebt und wegen ihrer Gebetskraft und Wundermacht (Matth 12_{27}) bewundert; mächtig war ihr Einfluß in der Synagoge und im Hohen Rat (vgl. Joh 12_{42}), vor allem auch dadurch, daß der Stand der Schriftgelehrten von ihrem Geist durchdrungen war.

3. Bei der Beurteilung des Pharisäismus sind zwei Irrtümer abzuwehren. Erstens die Gewohnheit, Ph. und at.liche Religion gleichzusetzen. Die Propheten und die besten Psalmen stehen hoch über den Mängeln, die dem Pharisäismus anhaften; eher kann man Pharisäismus und volkstümliches Prophetentum vergleichen. Sodann die Gewohnheit, den Pharisäismus nur nach seiner nt.lichen Erscheinung, nicht nach seiner Gesamtentwicklung (von 150 v. Chr. ab) einzuschätzen. Zweifellos hat der Pharisäismus Verdienste, sogar echtprophetische Werte. In ihm ist das Laientum der Religion lebendig; hervorragend ist der Gemeinschaftsgedanke; an Stelle der Opfer beherrscht die sittliche Uebung die Frömmigkeit; die Besten unter den Ph.n wie ¶ Akiba haben ihren Glauben im Märtyrertod besiegelt. Sie haben das Judentum erhalten und ausgebreitet (Matth 23 $_{15}$) und es, freilich auf Kosten der weltoffenen Bildung, vor Verwelschung geschützt. Sie trennten Religion und Politik und wurden deshalb den Hasmonäern feind, als diese mehr und mehr in politischem Ehrgeiz aufgingen.

Aber neben diesen Vorzügen stehen schwere Mängel, und für deren Erkenntnis ist in der Tat das NT die beste Quelle. Jesus beschuldigt die Ph. der Lieblosigkeit, der Hoffart und der Heuchelei (¶ Jesus Christus: C, 2 b); der schroffe Abschluß hatte sie hart gemacht; der Ruhm der Werke blähte sie auf; mit dem Glanz der frommen Uebung deckten sie grobe sittliche Schäden zu. Dies gilt nicht von allen einzelnen Vertretern, aber von der damaligen Gesamterscheinung. Der Kampf zwischen der neuen und der pharisäischen Frömmigkeit war außerordentlich scharf, denn er spielte im Innersten der Religion; da man zu Gott emporklimmen wollte, kreuzigte man den Messias, der den Gott der Sünder verkündigte. In ¶ Paulus, der selbst Ph. gewesen war, löste sich das Christentum vom Pharisäismus, das Evangelium von der Werkgerechtigkeit, von dem Irrwahn, als sei die sittliche Ordnung vernichtet, wenn die Gnade regiere.

J. Wellhausen: Die Ph. und die Sadduzäer, 1924 [2]; — Schürer II, 1907 [4], S. 447 ff; — RE [3] XV, S. 264 ff; XXIV, S. 323 f; — J. Elbogen: Die Religionsanschauungen der Ph., 1904; — W. Bousset-Greßmann: Religion des Judentums, 1926 [3], S. 183 ff; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 279 ff; — R. T. Herford: Pharisaism, its Aim and its Method, 1912; — Derſ.: The Pharisees, 1924; — G. F. Moore: Judaism I. II, 1927. **Volz.**

Pharmakides, Theoklitos (1784—1860), griechischer Theologe. Ph. wurde 1802 Diakon in seiner Vaterstadt Larissa, 1811 Presbyter in Bukarest und im gleichen Jahre Pfarrer der hellenischen Kolonie in Wien. Als Mitherausgeber der Zeitschrift Ἅγιος Ἑρμῆς wurde er dem begeisternden Philhellenen Lord Guilford bekannt, der ihm die Mittel gewährte, 1819—21 in Göttingen evg. Theologie zu studieren. Der Ausbruch des griechischen Freiheitskampfes rief ihn in die Heimat, wo er vornehmlich an der Neubegründung der hellenischen Kirche und des Schulwesens mitarbeitete (¶ Griechenland, 3). Als Sekretär der Synode in Nauplia war er es in erster Linie, der die Unabhängigkeitserklärung der griechischen Kirche durchsetzte (1833) und trotz der vorhandenen Gegenbestrebungen in den folgenden Jahrzehnten verwirklichen half. Dieser Kampf gebar seine geistesmächtigen Streitschriften „Zacharias“ (Athen 1838), „Germanos Pseudonymos“ (Athen 1838), „Ueber den Eid“ (1840) und „Ueber das Plappern“ (1849), dazu den Συνοδικὸς τόμος gegen den τόμος des ökumenischen Patriarchen vom Jahr 1850, gegen den Ph. die Abhängigkeit von jeder fremden kirchlichen Macht verwarf und für ein Aufsichtsrecht der griechischen Regierung über die Kirche eintrat. In dieser Form wurde die kirchliche Verfassung im Jahre 1852 beschlossen. Die Enthebung von seiner synodalen Stellung und die Ernennung zum Professor der Philosophie (1839) veranlaßte ihn zur Abfassung seiner Apologie, in der er seine Rechtgläubigkeit darlegte.

RE [3] XV, S. 293 f; — D. Kyriakos (deutsch von E. Rausch): Geschichte der orientalischen Kirchen, 1902, S. 166 ff. 206 ff. **† Schwarzlose.**

Philadelphiabewegung heißt der Ausschnitt der ¶ Gemeinschaftsbewegung, der sich an das 1890 entstandene „Deutsche Komitee für evg. Gemeinschaftspflege“ (1894: „und Evangelisation“), seit 1900 „Deutscher Philadelphiaverein“, und das von ihm herausgegebene „Philadelphia“ anschloß. Schriftleiter und die Seele der ganzen Arbeit war Rektor Chr. ¶ Dietrich, der ihr das Gepräge besonnener Kirchlichkeit gab und streng den Grundsatz durchführte, nur die örtliche Arbeit anzuregen und sich dann zurückzuziehen. So wurde die erste Anstellung eines Ph.-Kolporteurs 1893 in Sachsen der Anfang der blühenden sächsischen Gemeinschaftsbewegung. Andere Kolporteure arbeiteten in der Provinz Sachsen, in Thüringen, Schlesien und später in Bayern. 1902 standen 17 Personen im Dienst der Ph. Die höchste Abonnentenzahl betrug 8000. Dann wurde eine Arbeit nach der anderen den erstarkenden Landesverbänden überlassen. Ehemals zu ¶ Wißwässer gehörende Gemeinschaften um Zweibrücken und um Heidelberg, die sich 1901 der Ph. angeschlossen hatten, wurden den Vereinen für Innere Mission in der Pfalz und in Baden (¶ Gemeinschaften, altpietistische, 2) 1911 und 1919 zugeführt. Bald nach Dietrichs Tode wurde der Verein aufgelöst; Philadelphia ging ein (1. Jan. 1922).

Philadelphia, Organ für evg. Gemeinschaftspflege, 1891 bis 1921. **Fleisch.**

Philanthropinisten. Mit dem Namen Ph. bezeichnet man die Pädagogen, die unter dem Einfluß ¶ Basedows stehen, der 1774 in Dessau ein Philanthropin, modern würde man etwa sagen: ein ¶ Landerziehungsheim, gründete und seine pädagogischen Gedanken und Erfolge marktschreierisch der Welt anpries. Von Basedow angeregt, errichtete ¶ Salzmann in Schnepfental bei Friedrichroda in Thüringen eine ähnliche Anstalt, ohne so marktschreierisch vorzugehen wie Basedow. Andere Philanthropinisten sind ¶ Campe, der Begründer der Jugendschriftenliteratur, Gutsmuths, der besondere Förderer der körperlichen Ausbildung, und ¶ Trapp, der wissenschaftliche Vertreter der philanthropistischen Lehrmethode. — Das Ziel der Erziehung wird von den Ph. ganz im Geiste der ¶ Aufklärung dahin bestimmt, daß „die Kinder zu einem gemeinnützigen, patriotischen und glückseligen Leben zu erziehen“ sind. Die ebenfalls aufklärerische Methode der Ph. suchte der Kindesnatur gerecht zu werden, zwischen Lehrern und Schülern ein Vertrauensverhältnis herzustellen, durch vernünftige Methoden das Lernen leicht zu machen und nicht zuletzt durch Körperpflege und Körperbildung die Voraussetzungen aller echten Pädagogik zu schaffen. — Der Unterricht der Ph. stand unter dem Gedanken der sinnlichen Anschauung. „Der Unterricht sei so angenehm, als er seiner Natur nach sein kann. Erst die Sache, dann das Wort! Nicht viel, aber mit Lust! Nicht viel, aber in elementarer Ordnung! Nicht viel, aber lauter nützliche Erkenntnisse!“ Die Ph., besonders Salzmann, haben die sorgfältige Pflege der Muttersprache und der modernen Fremd-

sprachen gefordert und den hohen Wert der Realien betont. Der ¶ Religionsunterricht sollte mit moralischen Erzählungen beginnen, dann weiter zur biblischen Geschichte übergehen, darnach die Kinder zu selbständiger Stellungnahme anregen und schließlich eine Art Glaubenslehre geben. — Die Willensbildung der Ph. suchte im Kinde die sittliche Vernunft anzuregen. Berufsbegeisterte Lehrer, die sich wirklich als Freunde der Jugend fühlen, sollen den guten Willen der Kinder zu wecken suchen, daß sie freudig und gern, nicht mürrisch und widerspenstig ihren Führern folgen. Alle Glieder der Salzmannschen Anstalt, Salzmanns Familie, seine Lehrer, seine Zöglinge, fühlten sich wie eine große Familie, und dieser „Familienton" brachte in das gemeinsame Leben eine stark persönliche Note.

K. Kesseler: Das Lebenswerk der großen Pädagogen, 1925³; — Th. Ziegler: Geschichte der Pädagogik, 1904²; — A. Pinloche: La Reforme de l'éducation en Allemagne au dix-huitième siècle; Basedow et le Philanthropisme, 1890 (deutsch 1896). **Kesseler.**

Philaret, 1. (weltlicher Name: Vasilij Michailovič Drosdov; 1782—1867), russischer Theologe, 1812—19 Professor und Rektor der Petersburger Geistlichen Akademie, dann in verschiedenen Städten Bischof, seit 1821 Metropolit von Moskau. Kirchenpolitisch paßte er sich ganz der Reaktion unter Nikolaus I (¶ Rußland) an und erklärte autoritativ: Gott hat uns nach dem Bilde seiner Allherrschaft den selbstherrschenden Zaren gegeben. Als Prediger, Bischof und Gelehrter war er der bedeutendste russische Prälat des 19. Jhd.s, der sich besonders um die russische Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 e) große Verdienste erworben hat.

Von seinen zahlreichen Werken haben dauernde Bedeutung: Ausführlicher Katechismus der rechtgläubigen kath. östlichen griechisch-russischen Kirche, 1823 (seitdem unzählige Auflagen) wie auch der für den Schulgebrauch hergestellte Abriß. — Vf. ferner u. a.: Predigtensammlung, 3 Bde., 1877/85³; Zwei Sammlungen von Meinungen und Aeußerungen, 1885/88, 1899 und 1905 (eine vollständige Sammlung der Resolutionen, 3 Bde., 1903/06); 11 Sammlungen von Briefen, 1864/85 (in vielen Auflagen).

2. (weltlicher Name: Dmitri Grigorjevič Gumilevskij; 1805—66), russischer Theologe, 1832 Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie, seit 1841 Bischof in verschiedenen Städten, seit 1859 Erzbischof in Černigov.

Vf. u. a.: Geschichte der russischen Kirche, (1847) 1854³ (deutsch von Blumenthal, 1872); Ueberblick über die russische geistliche Literatur von 862 bis 1720, (1859) 1884³; Rechtgläubige dogmatische Theologe, (1864) 1882³. **Haase.**

Philastrius (= Filastrius, Filaster), heftiger Gegner der Arianer († vor 397), Bischof von Brixia (Brescia), Teilhaber an der Synode von Aquileja 381, Verfasser eines liber de haeresibus, der sämtliche Häresien der vor- und der nachchristlichen Zeit behandelte und zwar 28 jüdische, zu denen die ¶ Ophiten, ¶ Kainiten, ¶ Sethianer gerechnet werden, und 128 christliche. Das Werk ist 383—91 verfaßt (Th. Zahn, Geschichte des nt.lichen Kanons II, 1892, S. 235) oder 383—84 (Fr. Marx, Prolegomena S. XIII der Ausgabe; s. Lit.); der Wert ist nicht hoch einzuschätzen. Die unleugbaren Berührungen mit dem Panarion des ¶ Epiphanius sind nicht auf die gemeinsame Benutzung des Syntagma des ¶ Hippolyt zurückzuführen, sondern auf Epiphanius selbst als Quelle. Stark benutzt ist das Werk von ¶ Augustin in seinem Opusculum de haeresibus.

Die Gedächtnisrede des Gaudentius, seines Nachfolgers auf dem Bischofsstuhle von Brescia (de vita et obitu B. Philastrii: MSL 20, S. 997 ff) ist dürftig, vielleicht eine spätere Fälschung; — Ausgabe des Ph. von F. Marx in CSEL 38, 1898; dazu Ergänzung in ASG, phil.-hist. Kl. 56, 1904, S. 43 ff. — Vgl. Ad. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 150; — Bardenhewer III, 1912, S. 481 ff; — RE³ XV, S. 294 f; XXIV, S. 324. — Ueber die Quellenfrage vgl. R. A. Lipsius: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, 1875, S. 91 ff; — A. Hilgenfeld: Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 73; — J. Kunze: De historiae Gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, 1894, S. 46 ff. **Carl Schmidt.**

Philemon, Abbas, Einsiedler und Mystiker aus der Blütezeit des christlichen Anachoretentums in Aegypten (genauer kann seine Zeit nicht festgestellt werden). Seine Sprüche sind in der ¶ Philokalia abgedruckt. Er redet viel über inneres Schweigen der Seele, über den immerwährenden inneren Kampf und über unaufhörliches inneres Gebet zu Jesus. „Wenn du im unablässigen Gebete verweilen wirst, so werden sich die Augen deiner Seele öffnen, und es wird in ihr große Freude sein und ein gewisses unaussprechliches brennendes Gefühl, von dem auch das Fleisch erleuchtet wird, so daß der ganze Mensch vergeistigt wird". **v. Arseniew.**

Philemonbrief (¶ Paulusbriefe), ein kleiner Privatbrief, ein Empfehlungsschreiben für einen seinem Herrn entlaufenen Sklaven namens Onesimus, den der Apostel mit diesem Schreiben an seinen Herrn, Philemon, zurückschickt. Dieser scheint ein begüterter Mann in Kolossae gewesen zu sein. Aus Anspielungen in dem Briefe ist zu schließen, daß Onesimus seinen Herrn irgendwie geschädigt hat. Das mag der Grund gewesen sein, weshalb er fortgelaufen ist. Paulus hat ihn bekehrt und veranlaßt ihn, sich seinem Herrn wieder zur Verfügung zu stellen. Er bittet diesen aber, Onesimus freundlich aufzunehmen, als christlichen Bruder, und ihm zu verzeihen. Der Brief gehört eng mit Kol zusammen. Paulus hat Onesimus in der Begleitung des Tychikus, der den Kolosserbrief überbrachte, nach Kolossae geschickt Kol 4 $_{7-9}$. Daher ist der Brief ebenso zu datieren wie Kol (¶ Kolosserbrief). Auch die Grußlisten, die in Kol und in Philemon ähnlich sind, weisen auf die gleiche Situation hin.

Während die Tübinger (F. Chr. ¶ Baur) auch diesen kleinen Brief als Tendenzschrift aufgefaßt haben, als Embryo eines christlichen Romans, in dem Paulus die innere Vereinigung des Herrn und Sklaven schildern wollte, wird er heute allgemein als echter Paulusbrief verstanden. Die ganze persönliche Liebenswürdigkeit und Feinheit des Apostels zeigt sich in ihm, humorvoll weiß Paulus mit Philemon zu reden, auch ein feines Wortspiel mit dem Namen des Onesimus gelingt ihm. Aus dem Briefe ist auch abzulesen, daß Paulus einer sozialen Nivellierung nicht das Wort geredet hätte. Von innen heraus muß die Neugestaltung kommen.

Kommentare von Haupt, von Soden, Ewald, Lightfoot, Lueken, M. Dibelius wie zu Kol; — M. Meinertz: Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, 1921. **Feine.**

Philipp von Hessen (1504—67), * in Marburg, erzogen durch seine Mutter Anna von Mecklenburg, mit 14 Jahren mündig erklärt, 1519 tatsächlicher Regent, seit 1524/25 nach anfänglicher Ablehnung Anhänger der Reformation (Eindrücke von ¶ Luther, den er 1521 in Worms in der Herberge besuchte? Begegnung mit ¶ Melanchthon, der ihm seine Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae widmete, 1524 auf der Landstraße nach Heidelberg), Vorkämpfer der evg. Bündnispolitik, die gemeinsam mit ¶ Zwingli

die universale Weite einer großen antihabsburgischen Koalition von Dänemark bis Frankreich und Venedig erreichen sollte. Die hemmende Wirkung der streng konfessionellen Lutheraner (Kursachsen, Brandenburg-Ansbach, Nürnberg) und der nüchterne Realismus der Territorialpolitik zwingt zur Beschränkung auf Deutschland und lähmt selbst da die Führerstellung Ph.s im Schmalkaldischen Bund (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1877). Aber es glückt 1534 die Wiedereinsetzung Ulrichs von ¶ Württemberg und maßgebende Beeinflussung der Reformation in Waldeck, Westfalen, Nassau, Münster, Göttingen-Calenberg, den süddeutschen Reichsstädten, Brandenburg, Preußen, Ostfriesland, Dänemark, England. Anderseits fügt Ph. dem Protestantismus den größten Schaden zu durch seine Doppelehe mit Margarete von der Sale neben der Gattin Christine, der Tochter ¶ Georgs von Sachsen. Bei den Motiven hier dürften sich Sinnlichkeit, Gewissensnot und Aberglaube (Heilung der Syphilis durch Verkehr mit einer reinen Jungfrau) mischen; die zweite Gattin hat ihm später erneute eheliche Untreue vorgeworfen. Den Sittenernst der Reformatoren Luther und Melanchthon bei ihrer Zustimmung in Form eines Beichtrates hat Ph., der ihr Zeugnis als Legitimierung brauchte, nicht verstanden. Das Aergernis blieb; politisch setzte die Doppelehe Ph. matt (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1878), und die Gefangenschaft während des ¶ Interims, das er im Interesse seiner Freilassung seinen Untertanen aufzwingen wollte, knickte ihn vollends. Häuslicher Streit erbitterte seine letzten Jahre. Den Namen „Ph. der Großmütige" (= der Hochgemute, magnanimus) verdient er trotz allem als originalste und aktionskräftigste Persönlichkeit unter den Fürsten der Reformationszeit: ein Draufgänger, begeistert, unbefangen, daher fähig, in modernem Sinne dogmatische Zänkereien als unwesentlich zugunsten politischer Interessen, oder auch nur aus Respekt vor der Eigenart der Ueberzeugungen zurückzuschieben; er ist nachsichtig gegenüber den ¶ Wiedertäufern und verkehrt mit ¶ Schwenckfeld und ¶ Campanus. Seiner nicht eben tiefen Religiosität entsprach am besten der ausgleichende Bucerianismus (¶ Bucer), den er testamentarisch als Bekenntnisstand seinem Lande zu erhalten suchte. Territorialfürst durch und durch, kämpfte er gegen die Bauern im ¶ Bauernkriege oder gemeinsam mit der kath. Reaktion gegen den ¶ Wiedertäufer-Aufruhr in Münster; der Territorialfürst gründete 1527 in scharfer Erfassung der durch den ersten Speyrer Reichstag 1526 (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1877) geschaffenen Lage die erste evg. Universität ¶ Marburg „zu Gottes Ehre und der Glorie seines Reiches". — ¶ Hessen: I, 2.

RE³ XV, S. 296 ff; — W. Koehler: RGG¹ IV, Sp. 1493 ff; — W. W. Rockwell: Die Doppelehe des Landgrafen Ph. v. H., 1904 (dazu W. Köhler in HZ 94, S. 385 ff, und in: Luther und die Lüge, 1912, S. 109 ff); — G. Könnecke und v. Drach: Das Bild Ph.s des Großmütigen, 1905; — F. Küch: Das politische Archiv des Landgrafen Ph. I, 1904; II, 1911; — Festschrift zum Gedächtnis Ph. des Großmütigen, 1904; — Ph. der Großmütige, Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner Zeit, 1904; — B. Beß: Die Entwicklung der hessischen Kirche unter Ph. dem Großmütigen (ZKG 33, 1912, S. 309 ff); — W. Sohm: Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte, 1915; — H. Hermelink und S. A. Kaehler: Die Philipps-Universität zu Marburg, 1927; — W. Wolff: Die Säkularisierung der Stifts- und Klostergüter unter Ph. dem Großmütigen, 1912; — E. Woite: Die Testamente Ph.s d. Gr., 1914; — P. Bergell: Die Krankheit Ph.s d. Gr. (Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 50, 1912).

W. Koehler.

Philipperbrief.

1. Veranlassung; — 2. Inhalt; — 3. Ort und Zeit der Abfassung; — 4. Echtheit und Unversehrtheit; — 5. Die christologische Stelle 2_{5-11}.

1. Philippi in Mazedonien ist die erste christliche Gemeinde, die ¶ Paulus auf europäischem Boden gründete. Paulus und Silas haben sie, von Troas kommend, auf der sogenannten zweiten Missionsreise, im Jahre 49 oder 50 ins Leben gerufen Apgsch 16_{11-40}. Eine größere Judenschaft scheint dort nicht gewesen zu sein, denn Philippi besaß keine Synagoge, sondern nur eine Gebetsstätte Apgsch 16_{12} f. Die Gemeinde bestand überwiegend aus Heidenchristen Phil 3_3 2_{15} f 4_8 f. Von Gemeindegliedern werden genannt die Purpurhändlerin Lydia, eine Proselytin Apgsch 16_{14} f. $_{40}$, zwei weitere Frauen, Euodia und Syntyche Phil 4_2, Epaphroditus, den Paulus seinen Mitarbeiter und Mitstreiter nennt 2_{25} ff 4_{18}, Synzygus 4_3 und Clemens, den Paulus gleichfalls unter seine Mitarbeiter rechnet 4_3. An der Spitze der Gemeinde standen Bischöfe und Diakonen 1_1. Die Gemeinde war wohl, entsprechend dem römischen Einschlag der Bevölkerung, straffer organisiert. Ausführlich erzählt die Apgsch den Abschluß der Wirksamkeit des Paulus und Silas in Philippi, Heilung einer Magd mit einem Wahrsagegeist durch Paulus, Gefangensetzung des Paulus und Silas auf Veranlassung der sich geschädigt fühlenden Herren der Magd, Erdbeben in der Nacht, Freilassung und ehrenvolle Geleitung aus der Stadt durch die Strategen am folgenden Tag.

Die Gemeinde hat ihrem Apostel mehrfach durch Geldunterstützungen ihre Dankbarkeit bewiesen. Zweimal hatte sie ihm Spenden nach Thessalonich geschickt Phil 4_{15} f, auch nach Korinth II Kor 11_8 f. Auch unser Brief verdankt seine Entstehung einer neuerlichen Geldunterstützung des Paulus. Die Gemeinde hatte ihm durch einen der Ihrigen, Epaphroditus, eine Kollekte übersandt 1_4 $4_{14.\ 18}$ 2_{25}. Epaphroditus war während seines Aufenthalts bei Paulus schwer erkrankt, so daß die Philipper sich um ihn gesorgt hatten. Nunmehr, nach seiner Genesung, schickt ihn der Apostel mit dem Brief nach Philippi zurück 2_{26} ff. — Die Gemeindezustände scheinen erfreulicher Natur gewesen zu sein. Gleich im Eingang spricht der Apostel aus, daß die Philipper vom ersten Tage an bis jetzt in der Gemeinschaft in bezug auf das Evangelium stehen, und er hofft, daß Gott dies gute Werk bis zum Tage Christi vollenden wird 1_5 ff. Die allezeit gehorsamen Philipper 2_{12} sind seine Freude und sein Ruhmeskranz 4_1. Allerdings legt er der Gemeinde wiederholt und mit Nachdruck die Verpflichtung zur Eintracht und zur demütigen, liebevollen und selbstverleugnenden Gesinnung ans Herz 1_{27} ff 2_1 ff $4_{2.\ 5-9}$. Denn es liegen nicht nur persönliche Differenzen zwischen einzelnen Gemeindegliedern vor; es mag wohl auch verschiedene Gruppen in der Gemeinde gegeben haben 2_2. Allein etwas Seelengefährliches, wie es für den Apostel der Judaismus war, steht dabei nicht in Frage.

2. Inhalt: Auf den Eingangsgruß, den Dank für den Christenstand der Gemeinde und Fürbitte 1_{1-11} folgt eine Mitteilung, wie es um den Apostel und die Sache des Evangeliums steht. Er ist in Gefangenschaft, hofft aber, am Leben erhalten zu bleiben 1_{12-26}. Nun geht er näher auf die Zustände der Gemeinde ein, mahnt zur Eintracht, Liebe und Demut, stellt Christus als Vorbild hin und wünscht, daß auch die Philipper unanstößig und tadellos werden 1_{27}—2_{18}. Es folgen Nachrichten über Timotheus und Epaphroditus 2_{19}—3_{13}.

Nunmehr tritt ein Wechsel des Tones ein. Scharf und schroff warnt Paulus vor seinen alten judaistischen Gegnern 3_{1-14}. Dem entspricht die weitere Aufforderung, seine Nachahmer in der christlichen Denkweise überhaupt zu werden, sich zu hüten vor den Feinden des Kreuzes Christi und der himmlischen Vollendung entgegenzuharren 3_{15}—4_1. Es schließen sich an Mahnungen an einzelne Personen und allgemeine Mahnungen 4_{2-9}. Nun erst geht der Apostel ein auf den eigentlichen Anlaß des Briefes, Dank für die Liebesgabe der Philipper 4_{10-20} und schließt mit Gruß und Segenswunsch 4_{21-23}. — In den neueren Untersuchungen über die Paulusbriefe ist man auf die vielfach rhythmische Art der Schreibweise des Apostels aufmerksam geworden. So zerlegt der neueste Kommentator, Lohmeyer, in der Uebersetzung des Textes fast den ganzen Brief in rhythmisch gegliederte, zum Teil korrespondierende Satzteile, womit er zu einem gewissen Grad wohl Recht behalten wird. Eigenartiger aber ist sein Verständnis der Anlage des Briefes. Er findet in ihm eine strenge Geschlossenheit des inneren Aufbaus, der durch den Gedanken des Martyriums bestimmt werde. Daher zerlegt er den Hauptteil des Briefes 1_{12}—4_9 in folgende Abschnitte: 1. das Martyrium des Paulus 1_{12-26}, 2. das Martyrium der Gemeinde 1_{27}—2_{16}, 3. die Hilfe im Martyrium 2_{17-30}, 4. die Gefahren im Martyrium 3_{1-21}, 5. letzte Mahnungen im Martyrium 4_{1-9}. Damit wird aber ein Gesichtspunkt an den Brief herangebracht, der nur mit großer Künstlichkeit durchgeführt werden kann. Es wird wohl die ältere Auffassung Recht behalten, der zufolge eine volle Geschlossenheit des Aufrisses nicht vorliegt, geschweige daß der Gedanke des Martyriums des Paulus oder der Gemeinde beherrschend wäre. Und zwischen Kap. 2 und 3 besteht nun einmal eine Fuge. — Der Grundton des Briefes ist Freude: „Freuet euch in dem Herrn allewege" 4_4. Immer wieder gibt der gefangene Paulus seiner Freude Ausdruck oder fordert die Gemeinde zur Freude auf. Der Grund dazu ist für den Apostel der Siegeszug des Evangeliums und die Nähe der Wiederkunft des Herrn. Ein überaus inniges Verhältnis muß zwischen dem Apostel und der Gemeinde bestanden haben. Der Dank für das Geldgeschenk ist zart und doch überlegen. Es ist das heiße Anliegen des Paulus, daß die Philipper am Tage Christi untadelig und unbefleckt erfunden werden.

3. Phil gehört zu den Gefangenschaftsbriefen (¶ Paulusbriefe). Denn auch zur Zeit dieses Briefes ist Paulus gefangen $1_{7.\ 13.\ 17}$, er hat sich wegen des Evangeliums zu verantworten $1_{16.\ 13.\ 7}$. Er hofft zwar, bald freigelassen zu werden $2_{23\ ff}$ 1_{25}, rechnet aber auch mit der Möglichkeit, zum Tode verurteilt zu werden 1_{20} 2_{17}. Von alters her ist es die traditionelle Ansicht, daß der Brief von Paulus in der römischen Gefangenschaft geschrieben worden ist. Grüßen doch 4_{22} Christen aus dem Hause des Kaisers. Auch das Prätorium 1_{13} suchte man in Rom, indem man damit die Prätorianer, Soldaten der kaiserlichen Leibgarde darunter verstand, die bei Paulus Bewachungsdienst hatten Apgsch 28_{16}. Nach Rom paßt auch die Voraussetzung einer größeren Zahl von missionierenden Christen, die der Brief macht $1_{14\ ff}$. Andere haben an Cäsarea als Abfassungsort gedacht, wo Paulus ja auch längere Zeit in Gefangenschaft gelegen hat. Freilich richteten sich des Apostels Blicke von Cäsarea aus nach Rom und dem Westen Röm $15_{22\ ff}$, nicht nach Philippi Phil 2_{24}, und auch von Rom aus wollte Paulus nicht nach Mazedonien, sondern nach Spanien reisen. — Allein immer stärker und von verschiedenen Ausgangspunkten aus gewinnt die Hypothese an Einfluß, die den Phil aus der Wirksamkeit des Apostels in Ephesus 54—57 datiert. Die hauptsächlichsten dafür geltend gemachten Gründe sind folgende: a. Das 3. Kapitel ist eine Auseinandersetzung mit dem Judaismus. Denn die Charakteristik der hier bekämpften Gegner ist dieselbe wie sonst bei Paulus die der Judaisten. Diese haben wir freilich nicht in Philippi zu denken. Diese Gemeinde stand im vollsten Gehorsamsverhältnis zu Paulus. Wohl aber will der Apostel verhindern, daß jene seine Feinde wie in Syrien, Galatien und Korinth, so auch in der geliebten philippischen Gemeinde Eingang finden. Daher hat er schon in früheren Briefen die Philipper vor ihrer Arglist gewarnt 3_1. Der Judaismus ist aber zur Zeit der römischen Gefangenschaft des Apostels überwunden. — b. Phil gehört nach Sprache, schriftstellerischer Art und Gedankenwelt näher zu den älteren Briefen als zu den Gefangenschaftsbriefen (Nachweis bei Feine, s. Lit.). — c. Der Prozeß, auf den Paulus Phil 1 und 2 Bezug nimmt, kann nicht derselbe sein wie der Apgsch 23 eingeleitete. Denn Apgsch 21_{28} wird gegen Paulus der Vorwurf erhoben, er lehre Abfall vom jüdischen Gesetz und Tempel und habe diesen durch Einführung des Epheser Trophimus entweiht. Der Prozeß dagegen, auf den Phil Bezug nimmt, beruht auf einem Anstoß, der ihm aus der Verkündigung des Evangeliums erwachsen ist. — d. Bei Annahme der Abfassung in Ephesus erklären sich leichter die Reisepläne des Apostels sowie dies, daß ein reger Verkehr und Gedankenaustausch zwischen Paulus und den Philippern stattgefunden hat. — e. Die lokalen Angaben des Briefes passen nicht nur für Rom, sondern können sehr wohl für eine Stadt wie Ephesus in Anspruch genommen werden. „Das Haus des Kaisers" bedeutet nicht den kaiserlichen Palast — dieser heißt palatium —, auch nicht „Glieder des kaiserlichen Hauses", sondern nach weitverbreitetem Sprachgebrauch „Dienerschaft des Kaisers", Sklaven und Freigelassene, familia, domus, auch aula Caesaris. Glieder und Gruppen dieser familia Caesaris finden wir nicht nur in Rom, sondern überall im Reiche, wo kaiserlicher Besitz zu verwalten war. In Kleinasien besaßen die Kaiser seit Augustus bedeutenden Grundbesitz. Daher sind zahlreiche kaiserliche Beamte und Unterbeamte in Ephesus vorauszusetzen, was die Inschriften bestätigen. — Gegen die vorgetragene Hypothese kann geltend gemacht werden, daß uns die Apgsch ein Bild von der ephesinischen Wirksamkeit des Paulus entwirft, das nichts von so schweren Zeiten für den Apostel ahnen läßt. Doch wiegt dieser Einwand angesichts der großen Lückenhaftigkeit der Berichterstattung der Apgsch nicht schwer.

4. Der Brief ist bereits im ¶ Polykarpbrief bezeugt (3_2). Redet hier Polykarp von „Briefen" des Paulus an die Gemeinde, so kann er damit auch nur auf einen Brief anspielen. Nennt ein syrisches Kanonverzeichnis aus der Zeit um 400 zwei Philipperbriefe, so liegt ein Irrtum vor. Schon zu ¶ Marcions Zeiten war nur ein Philipperbrief in Umlauf. Nach Phil 3_1 hat Paulus allerdings schon vor unserem Brief an die Philipper geschrieben. Dieser Brief oder diese Briefe sind uns verlorengegangen. Die Beanstandung der Echtheit durch die F. Chr. ¶ Baur'sche Schule wird heute als fehlgreifend angesehen. Der Brief enthält nichts Unpaulinisches. Auch die Versuche, den Brief in zwei Briefe zu zerlegen — wegen des Wechsels des Tones $3_{1\ ff}$ — oder unechte Teile auszuscheiden, sind mißglückt.

5. Das theologische Herzstück des Briefes ist die Aussage über Christus 2_{5-11} (¶ Christo-

logie: I, 3 a), die von der patristischen Theologie an bis in unsere Zeit immer wieder zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden ist. Aeltere Literatur in den Kommentaren; dazu A. Tholuck, Pfingstprogramm der Universität Halle, 1848; H. Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2_{5-8} (Scripta pontificii instituti biblici, Rom, I, 1914; II, 1921); Fr. Loofs, Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosis-Stelle Phil 2_{5-11} (in ThStKr 1927, S. 1 ff). M. Dibelius (im Handbuch zum NT XI, 1925², S. 61 ff) findet hier Bezugnahme auf den Höllenfahrtmythus: dieser Mythus habe vielleicht auf iranischem Boden die Ausgestaltung erfahren, in der er auf Christus übertragen worden sei. Kann man Bedenken dagegen erheben, daß Paulus einen iranischen Mythus in dem Zusammenhange dieser ethischen Ermahnung verwendet habe, so ist auch geltend zu machen, daß man eher an einen Mythus vom Urmenschen denken kann, der aus höherem Dasein auf die Erde herniedersteigt und zur himmlischen Welt zurückkehrt (vgl. auch Bultmann; ¶ Mythus: III B, 4). Mythische Elemente liegen hier auf alle Fälle vor. — Lohmeyer dagegen wird durch den rhythmischen Charakter gerade dieses Abschnitts, der bereits von anderen wie Joh. Weiß hervorgehoben worden ist, zu der Hypothese veranlaßt, daß in 2_{6-11} vom Apostel ein urchristlicher Hymnus aufgenommen worden sei, der allerdings nicht von der Vorbildlichkeit ethischer Gesinnung handele. Paulus habe in dies Gedicht den Hinweis auf den Kreuzestod, das Vorbild des Martyriums eingeschoben und damit den Weg zu seiner Deutung gewiesen. In diesem Falle hätte Paulus den Hymnus wesentlich umgedichtet. Denn er ist nach Lohmeyer in der genauen Mitte geteilt, und jede der Hälften bestehe aus neun Satzzeilen, unter denen sich 3 Verben und 6 dreigliedrige Bestimmungen finden. Die Periode lasse sich in 6 Strophen zu 3 Zeilen ordnen. In der Hypothese Lohmeyers ist manches Richtige. Der Abschnitt zeigt deutlich strophische, hymnische Art, wie übrigens auch andere christologische Stellen bei Paulus, vor allem Röm 8_{28-39}. Auch sind es vielfach geprägte Begriffe, die Paulus verwendet, zum Teil mythischen Charakters. Ferner geht die Aussage am Schluß über das für die Ermahnung nötige Maß hinaus. Bereits geprägtes Gut begegnet bei Paulus aber auch an anderen Stellen wie I Kor 15_{3} ff. Aber auch da stellt er es in den Dienst des ihn beherrschenden Gedankens. So dürfte es auch hier sein. Paulus verwendet ihm aus der christlichen Gemeinde überliefertes Material in der dem Zusammenhang angepaßten Weise und prägt ihm seinen Geist auf. Die über das augenblicklich ihn beschäftigende ethische Problem hinausgehende Aussage macht der Apostel erst am Schluß des Abschnittes. Und darin ist er von überliefertem Gut abhängig. Hier sehen wir an einem entscheidenden Lehrpunkt, daß die Glaubensaussagen der ältesten Gemeinde und des Paulus größere Uebereinstimmung besitzen, als dies bis jetzt meist angenommen wird.

Auslegungen in Meyers Kommentar 1902⁷·⁸ von E. Haupt, 1928⁸ von E. Lohmeyer; Handkommentar von R. A. Lipsius 1892²; bei J. Weiß 1916³ von W. Lueken; in Lietzmanns Handbuch 1925³ von M. Dibelius; in Zahns Kommentar 1917³ von P. Ewald, Neue Titelausgabe 1923; katholisch: Die Hl. Schrift des NT.s übersetzt und erklärt 1917 von F. Tillmann; im International Critical Commentary 1922³ von M. Vincent. — Spezialkommentare von B. Weiß, 1859; J. B. Lightfoot, seit 1868; A. Klöpper, 1893; K. Barth, 1928. — Untersuchungen von Th. Zahn: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1885; — W. Lütgert: Die Vollkommenen in Philippi und die Enthusiasten in Thessalonich, 1909; — M. Alberts: ThStKr 1910, S. 551 ff; — P. Feine: Die Abfassung des Ph.es in Ephesus, 1916; — O. Hirschfeld: Kleine Schriften, 1913, S. 516 ff; — Derſ.: Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian, (1877) 1905². **Feine.**

Philippi, 1. Friedrich Adolph (1809—82), * in Berlin, 1841 Professor in Dorpat, 1852 in Rostock. Sohn jüdischer Eltern, tritt er zwanzigjährig zum Christentum über. Als Theologe ist er Vertreter des exklusiven orthodoxen ¶ Luthertums (: II). Der Gedanke an eine Fortbildung des „Kirchenworts" war ihm unerträglich. „Ich will nichts wissen von denen, die da sagen, daß sie die Lehre unserer Kirche fortführen wollen". J. v. ¶ Hofmanns Abweichung von der kirchlichen Versöhnungslehre verurteilt er aufs schärfste; wenn Hofmann Recht hätte, erklärt er, „dann wäre ich ebensogern bei der Religion meiner Väter geblieben."

Hauptschriften: Kommentar zum Römerbrief, (1843—50) 1896⁴; Kirchliche Glaubenslehre, 6 Bde., (1854—79) 1883—90³. — Ueber Ph. vgl. RE³ XV, S. 316 ff; — ADB XXVI, S. 73; — L. Schulze: F. A. Ph., 1883. **Fr. Traub.**

2. Fritz, evg. Theologe und Dichter, * 1869 in Wiesbaden, lebt dort als Pfarrer und Landeskirchenrat. Als Epiker entwickelte sich Ph. vom Dichter des Bauerntums und des Verbrechertums zum Dichter der Menschheit und des Schicksals. Seine Beobachtungen an den Bauern des Westerwaldes, unter denen er Pfarrer war, sind niedergelegt in den Bänden: „Hasselbach und Wildendorn", 1902, „Unter den langen Dächern", 1905, „Von der Erde und vom Menschen", 1907, „Auf der hohen Heide", 1921, „Aus dem Westerwald", 1927, und zwar in wachsendem Maße als wirkliche Dichtung durch die Gestaltung, die Typisierung und die Hereinziehung von Natur und Religion. Seinen Erlebnissen als Zuchthauspfarrer in Diez an der Lahn verdanken die Zuchthausromane und -erzählungen ihre Entstehung, in denen ernste Fassung des Schuldgedankens und gütige Liebe zum Schuldigen gepaart sind, zunächst: „Adam Notmann", 1906, „Auf der Insel", 1910. Mehr ins Allgemein-Menschliche und Schicksalhafte gehen: „Vom Weibe bist du", 1911, und „Im Netz", 1912, und die erschütternde Lebensgeschichte „Wendelin Wolf", 1917, Ph.s gewaltigstes Werk. Weltprobleme und Weltspannungen sucht Ph. in „Weiße Erde", 1913, (später „Erdrecht" genannt), „Weltflucht, 1920, und „Niemandsland", 1923, zu erreichen, ist aber diesen Stoffen nicht völlig gewachsen. Sein eigenes Wirken tritt am deutlichsten und sympathischsten zutage in den Büchern: „Vom Pfarrer Mathias Hirsekorn und seinen Leuten", 1924, und „Pfarrer Hirsekorns Zuchthausbrüder", 1925. Als Dramatiker entwickelte sich Ph. vom Dichter menschlicher Gemeinschaft zum Dichter übermenschlicher Zusammenhänge. „Pfarrer Hellmund", 1913, „Adams Wiederkunft", 1913, sind die Anfänge. Die Gipfel sind „Jeremia" (in der Bearbeitung der 3. Auflage 1924) und „Belial", 1924. Nennenswert noch: „Mose", 1924, und das Lustspiel „Der Paragraphenteufel", 1927. Als Lyriker entwickelte sich Ph. vom Dichter einzelner Natur- und Seelenstimmungen zum religiösen Dichter des typischen Gott-Mensch-Verhältnisses und fand Töne, die für heutiges Suchen, Ringen und Glauben auf evg. Boden charakteristisch sind, hier G. ¶ Schüler ebenbürtig, zum Teil noch eigenartiger in der Formung, aber nicht so volkstümlich. Der Charakter seiner Frömmigkeit ist personalistisch und ethisch; durch sittliche Tat wird die Brücke zu dem persönlichen Gott

am ehesten geschlagen. Die Fragwürdigkeit und Ohnmacht des menschlichen Wesens wird je länger, desto mehr betont; der Erlösungsgedanke ist trotz der starken Beziehung zu Christus nicht ganz durchgeführt. Gedichte wie: „Mich aber richtete die Nacht", „Du nimmst mir alles", „Er sah mich an", „Nun schneit die ewige Ruh ins Land", „Der Geist spricht zum Leibe" dürfen zu den wenigen wirklichen Bereicherungen gerechnet werden, welche die evg. Lyrik in der Gegenwart gefunden hat.

W. Knevels: F. Ph. als religiöser Dichter, 1929. Dort ist auch der Inhalt der Erzählungen und Dramen des Dichters wiedergegeben und sind 22 seiner Gedichte abgedruckt. **Knevels.**

3. Jakobus, * um 1435/38 bei Freiburg i. Br., wurde in Basel 1463 Magister der Theologie, hielt Vorlesungen und war zugleich Leutpriester von St. Petri. Unter dem Einflusse seines Bruders Ludwig, der seit 1472 zu den ¶ Brüdern vom gemeinsamen Leben gehörte und 1487—90 Rektor des Bruderhauses in Zwolle war, hat er in seinem Hauptwerk: Reformatorium vitae clericorum (Basel 1494) ein getreues Spiegelbild des reformbedürftigen Lebens der Geistlichen gegeben und die von ihm veröffentlichte Lebensordnung des 1486 besuchten Zwoller Bruderhauses empfohlen.

RE³ XV, S. 319 ff; XXIV, S. 324; — M. Schoengen: Jacobus Traiecti alias de Voecht Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis (Werken uitgegeven door het Genootschap gevestigt te Utrecht, III. Serie, Nr. 13), Amsterdam 1908, S. CXXVII ff, S. 171 und 469. **Barnikol.**

Philipponen, ein Zweig der priesterlosen Danieliten (¶ Russische Sekten), genannt nach dem Danielitenmönch Philipp (eigentlich Photius; † 1675), von dem Hauptstamme durch die Verwerfung der Fürbitte für den Zaren und fanatische Grundsätze wie die Empfehlung der Selbstverbrennung unterschieden. In Rußland wie die übrigen staatskirchenfeindlichen Sekten heftig verfolgt und daher zum Teil nach Litauen, Polen, Finnland, auch nach Preußen und nach Oesterreich ausgewandert. In Ostpreußen siedelten sie sich seit 1827 im heutigen Kreis Sensburg in den Nikolaiker und Crutinner Forsten an, in zwölf Dörfern mit den Hauptorten Eckertsdorf und Schönfeld. Die Rückwanderung nach Rußland hat ihren Bestand verringert; aber noch heute gibt es in diesem Kreise in den Dörfern Fedorwalde, Nikolaihorst, Golkowen und vor allem Eckertsdorf etwa 800 Ph. mit einer klösterlichen Niederlassung; dazu kommen noch ein paar hundert in der Provinz Ostpreußen zerstreut lebende. Die österreichischen Ph. führen den Namen Lippowaner; sie siedelten sich unter ¶ Joseph II in der Bukowina an, wo noch heute ein paar Tausend vorhanden sind.

Martin Gerß: Die Ph., 1839, handschriftlich im Besitz von Prof. Dr. F. Tetzner in Leipzig, der daraus zahlreiche Mitteilungen gemacht hat; vgl. z. B. in der Zeitschrift der Altertumsgesellschaft in Insterburg XI, 1909, S. 44 ff (über die Glaubenslehre der Ph.) und in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte XX, 1910, S. 42 ff (über Schulbildung); — D. Dan: Die Lippowaner in der Bukowina, 1890; — R. F. Kaindl: Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowanerkolonien in der Bukowina, 1896. — Ueber die Lippowaner vgl. auch G. Frank in ZwTh 1892, S. 93 ff. **Zscharnack.**

Philippus, 1. der Apostel. In allen Listen der Namen der 12 Apostel (Mrk 3_{18} Mtth 10_3 Luk 6_{14}; vgl. Apgsch 1_{13}) wird als fünfter ein Träger des griechischen Namens Ph. aufgeführt, von dem die synoptische Ueberlieferung sonst schweigt. Nach dem 4. Evangelium gehörte er zu den ersten, aus dem Kreise ¶ Johannes des Täufers kommenden Jüngern Jesu und stammte wie ¶ Petrus und ¶ Andreas aus Bethsaida (1_{43-48}). Die auch 6_{5-7} 12_{21} f 14_8 f angedeuteten Charakterzüge zeigen einen bedächtigen, nicht leicht beweglichen Geist. Die Glaubwürdigkeit dieser Angaben ist abhängig von dem Wert des ¶ Johannesevangeliums als Geschichtsquelle. Die weiteren Schicksale des Ph. liegen im Dunkeln. Da die Tradition früh den Apostel Ph. mit dem Evangelisten (= Apostel im weiteren Sinne) gleichen Namens verwechselt hat, ist auch strittig, was von der Ph.legende dem Apostel zukommt. Der Tag des Apostels Ph. im kirchlichen Kalender ist für den Osten der 14. Nov., für den Westen der 1. Mai (zugleich Tag des ¶ Jakobus, Sohn des Alphäus).

2. der Evangelist. Als zweiter unter den Siebenmännern, die nach Apgsch 6 zu Armenpflegern in der Urgemeinde von Jerusalem bestellt wurden, erscheint Ph. (6_5), Hellenist wie ¶ Stephanus, nach dessen Märtyrertod er zum wirksamen Verkündiger des Evangeliums an Nichtjuden wird: Samaritaner (8_{5-13}), den Kämmerer der äthiopischen Königin Kandake (8_{26-39}) und die Bewohner des Küstenstriches von Asdod bis Cäsarea (8_{40}). Wie diese Ph.-geschichten aus guter Quelle stammen, so auch die letzte Erwähnung des Ph. Apgsch 21_8 („Wirstück", ¶ Apostelgeschichte, 3), wo er ausdrücklich „der Evangelist" heißt: er wohnte mit seinen vier jungfräulichen Töchtern, die die Gabe der Prophetie hatten, in Cäsarea und beherbergte in seinem Hause den Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem. Nach glaubhafter Ueberlieferung aus dem 2. Jhd. (¶ Polykrates von Ephesus, bei ¶ Eusebius, Kirchengeschichte III, 31_3 und V, 24_2; vgl. auch ¶ Papias, ebda. III, 39_9) ist Ph. mit seinen Töchtern später nach Hierapolis in Phrygien übergesiedelt, und das Gedächtnis dieses Mannes der ersten christlichen Generation, dessen Grabstätte Hierapolis hütete, hat in der kleinasiatischen Christenheit fortgelebt, wenn auch unter dem falschen Titel apostolischer Würde.

Zu 1 und 2 vgl. RE³ XV, S. 331. 334 ff; XXIV, S. 324; — RGG¹ IV, Sp. 1498 f; — EB III, S. 3697 ff; — Th. Zahn: Forschungen zur Geschichte des nt.lichen Kanons VI, 1900, S. 158 ff; — J. Hastings: Dictionary of Christ and the Gospels II, 1908, S. 359 f; — Ders.: Dictionary of the Apostolic Church II, 1918, S. 214 f; — Ueber die Ph.-Tradition und -Legende vgl. E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1901) 1924², S. 121 f. u. ö. **Behm.**

3. Papst 768, vorher Mönch im Kloster des hl. Vitus in Rom. Sein Pontifikat ist ein kurzes, nur einen Tag währendes Zwischenspiel in den Kämpfen, die den Sturz ¶ Konstantins II herbeiführten und mit der Erhebung ¶ Stephans III endeten. Gilt nicht als rechtmäßiger Papst.

RE³ X, S. 774; — L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter II, 2, 1903, S. 235 f. **Baethgen.**

4. Sidetes, so benannt nach seinem Geburtsort Side in Pamphylien, altkirchlicher Schriftsteller in der ersten Hälfte des 5. Jhd.s, über dessen Leben nur wenig festzustellen ist. Er war Presbyter in Konstantinopel und, von der alexandrinischen Theologie beeinflußt, Gegner des ¶ Nestorius, als Schriftsteller durch Sammelfleiß und ausgebreitetes Wissen gekennzeichnet, aber in der Form und Anordnung wenig konzentriert und systematisch. Außer seiner Widerlegung der antichristlichen Streitschrift des ¶ Julian Apostata wird besonders seine Weltchronik (Χριστιανικὴ Ἱστορία) genannt (36 Bücher), von der aber nur wenige Exzerpte (bei ¶ Nikephorus Kallisti) und Fragmente erhalten sind.

Fragmente bei Henry Dodwell: Dissertationes in Irenaeum, 1689, S. 488; C. de Boor in ZKG VI, 1884, S. 478 ff, und TU V, 2, 1888, S. 165 ff; Serruys in Mélanges d'Archéologie et d'Histoire XXVI, 1906, S. 335 ff. — Vgl. RE³ XV, S. 336 f; — KL² IX, Sp. 2022 f; — Bardenhewer IV, 1924, S. 135 ff. **Zscharnack.**

Philippusakten besitzen wir in griechischer, lateinischer, syrischer, äthiopischer und koptischer Sprache. Der griechische Text liegt nur noch bruchstückweise vor. Held der Akten ist der Apostel ¶ Philippus, mit dem sich aber der Evangelist verschmolzen hat, so daß Philippus auch ins „Land der Kandaker" (s. Apgsch 8_{27}) und nach Azotus kommt. Sein Tod wird verschieden dargestellt. Lipsius u. a. halten die griechischen Ph. für die kath. Bearbeitung einer verlorenen, etwa dem 3. Jhd. angehörigen gnostischen Grundschrift. Th. Zahn lehnt die Benutzung einer älteren Vorlage ab und läßt die Ph. frühestens gegen Ende des 4. Jhd.s verfaßt sein. Und jedenfalls findet sich die erste namentliche Anführung der Ph. im sogenannten Decretum Gelasianum (¶ Gelasius I).

Ausgabe der griechischen Ueberbleibsel bei C. Tischendorf: Acta apostolorum apocrypha, 1851, S. 75 ff und R. A. Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten II, 2, 1884, S. 1 ff; Ergänzungsheft 1890, S. 64 ff; JpTh XVII, 1891, S. 459 ff; — H. O. Stölten, ebda. S. 149 ff; — Th. Zahn: Forschungen VI, 1900, S. 18 ff. **W. Bauer.**

Philister. Die erste Spur der Ph. findet sich gegen Ende der mittelminoischen Zeit auf dem Diskus von Phaistos; hier begegnet mehrmals ein Männerkopf, dessen Bedeckung (Federhelm mit Nackenschutz) genau derjenigen der Ph. auf den Reliefs von medinet habu entspricht. Auch die Schiffsdarstellungen des Diskus (und der Tonpfannen von Syros) sind den Ph.schiffen der gleichen Reliefs nächst verwandt. Die erste inschriftliche Bezeugung der Prst (Pulusatu) stammt dagegen erst aus dem 5. Jahre Ramses III (etwa 1175 v. Chr.), wo sie neben den Tkr (Zakaru) und anderen „Seevölkern" von dem Pharao geschlagen werden. Ueber ihre ursprüngliche Heimat (nördlicher Balkan?) und ihre Schicksale während der spätminoischen Periode wissen wir nichts Sicheres. Da die at.liche Tradition sie mit ¶ Kreta in Beziehung setzt (Amos 9_7 Jerem 47_{3} f; vgl. I Sam 30_{14} Zeph 2_{4} f Ezech 25_{16} und die „¶ Krethi und Plethi"), da sie im Rassetypus den Gestalten auf den Goldbechern von Vaphio und der Erntevase von Hagia Triada sowie einem Teile der Kefti-Gesandten auf ägyptischen Grabbildern des Neuen Reiches entsprechen, da ihre Keramik der submykenischen von Kypros und der protogeometrischen Griechenlands und Kretas verwandt ist, so erhebt sich die Frage, ob sie (genauer: ein Teil von ihnen) mit den Zerstörern der Paläste von Knossos und Phaistos am Ende der 2. spätminoischen Periode identisch sind, die eine Zeitlang auf Kreta gesiedelt hätten, ehe der Wandertrieb sie weiterführte. Auch bei dieser Annahme bleiben aber noch Unsicherheiten über Urheimat und Wanderweg, der ja nicht nur zu Schiff, sondern auch mit dem Ochsenkarren zurückgelegt wurde. Das aber erscheint sicher, daß auf diesem Wanderwege Kleinasien (Karien?) eine wichtige Station gebildet hat.

Nach ihrer Niederlage durch Ramses III setzen sie sich in der palästinischen Küstenebene fest. Die Zeit ihrer Ansiedlung ist dadurch gesichert, daß nach einer Reliefdarstellung Ramses' II (AOTB II², Abb. 102) Askalon unter ihm noch semitisch besiedelt ist, während im Bericht des Un-Amun (AOTB I², S. 25) die ihnen verwandten Zakar in Dor ansässig sind, ferner dadurch, daß in Beth-Šemeš, Askalon und tell ed-dschemme die Ph.keramik über einem Stratum kypro-phönikischen Importes (zum Teil nach einem Intervall) einsetzt. Die philistäische Einwanderung ist damit auf die Zeit etwa 1170—1150 festgelegt. Die Erwähnung der Ph. in Gen 26_{1} ist somit ein Anachronismus.

Das philistäische Siedlungsgebiet scheint sich südlich bis zum wadi ʿazze, nördlich etwa bis zum nahr el audscha erstreckt zu haben. In diesen Grenzen bewahren sie das altpalästinische Stadtstaatensystem, indem ihre fünf Hauptorte (Gaza = ʿazze, Asdod = esdūd, Askalon = askalān, Ekron = ḳatra [oder = ʿakīr?], Gath = ʿarak el-menschīje [oder = tell eṣ-ṣāfi]) selbständig unter ihren seʿrānīm (= τύραννοι?) nebeneinanderstehen, wenngleich sie als Verbündete einheitlich handeln. Der Versuch, das Siedlungsgebiet zu erweitern, führt einerseits zu erbitterten Kämpfen mit den israelitischen Stämmen, in denen diese zuerst entscheidend geschlagen werden (I Sam 4_{1} ff), sodann unter der Führung ¶ Sauls durch einen bei Michmās geglückten Ueberfall (I Sam 13_{2} ff) und andere Erfolge (I Sam 18_{6} ff 23_{1} ff) ihre Selbständigkeit erringen, freilich zunächst nur vorübergehend (I Sam 31_{1} ff), bis endlich ¶ David durch den Sieg am Baʿal perāṣīm die Entscheidung für die Dauer herbeiführt (II Sam 5_{17} ff 8_{1}). Anderseits dringen sie (nach der Deboraschlacht?), wie es scheint friedlich, in kanaanäisch gebliebene Teile des Landes ein, namentlich in die ¶ Jesreel-Ebene, wo Bēṯše'ān mit ihnen mindestens im Bunde ist (I Sam 31_{10}). Auch dieser Ausbreitung macht David durch Eingliederung der kanaanäischen Staatenreste ein Ende. In solchen Kämpfen hat sich die Kraft der Ph. erschöpft. Ihre Kunst degeneriert rasch. Sprachlich und religiös verfallen sie bald der Assimilation durch die anwohnenden Semiten. Ihre staatliche Selbständigkeit haben sie freilich (mit zeitweiliger Ausnahme von Gath II Kön 12_{18} [Amos 6_{2}] I Chron 18_{1} II Chron 11_{8}) länger bewahrt (Amos 1_{6} ff I Kön 15_{27}). In die Assyrerkämpfe des 8. und 7. Jhd.s sind sie mit wechselndem Glück, bald als Verbündete und bald als Gegner Israels und Judas (II Kön 18_{8} Jes 9_{11} 14_{28} ff), verwickelt. 733 hält Tiglatpileser in Askalon und Gaza seinen Einzug. 720 ist Hanunu von Gaza an dem vergeblichen Aufstand des Ilubi'di von Hamat gegen Sargon II beteiligt. 711 werden Asdod und Gath erobert, nach Wegführung der Bewohner neu besiedelt und in assyrische Verwaltung genommen, 701 Ekron und Askalon erobert, aber als „selbständige Tributärstaaten" belassen, ja Ekron, das diesmal assyrtreue Gaza und das inzwischen offenbar wieder freigewordene Asdod mit Teilen judäischen Gebietes belehnt (¶ Hiskia). Während der Angriffe Asarhaddons auf Aegypten sind Gaza, Asdod, Askalon, Ekron tributpflichtig, Asdod (und Gaza) haben daher bei dem Erstarken Aegyptens unter der XXVI. Dynastie dessen Gegenstöße zu ertragen (Herodot II 157 [159]; vgl. Zeph 2_{4}). Nach dem Zusammenbruch Assurs kämpfen die Ph. an der Seite der Hauptorte der ¶ Phönizier für die Freiheit des Westens vom Babylonier (Jerem 47_{1} ff Sach 9_{3} ff); doch ist der Verlauf der Kämpfe nicht genauer bekannt (vgl. Ezech 25_{15} ff). Damit verschwinden sie als selbständig handelnder Faktor aus der Geschichte.

Von ihrer Religion wissen wir nichts, da die überlieferten Gottesnamen semitisch sind: 1. ¶ Dagon von Gaza (Richt 16_{23}) und Asdod (I Sam 5_{11} ff), identisch mit dem in Babylonien seit Sargon I gelegentlich, seit etwa 2300 v. Chr. häufiger, zum Teil

neben Anu begegnenden Gott Dagan (Meißner, Babylonien und Assyrien II, S. 8). Seine angebliche Fischgestalt läßt sich nicht aus Berossos 29 (Schnabel) belegen, da keines der dort erwähnten Ungeheuer seinen Namen trägt. Sein Tempel in Gaza weist die Gestalt des mykenischen Megaron auf (Richt 16 $_{29}$); — 2. Ba'al-Zebûb von Ekron, der „Fliegenherr", nach II Kön 1 $_{2}$ ein Heilgott (¶ Baal); — 3. die ¶ Atargatis von Askalon, II Makk 12 $_{26}$. — ¶ Kanaan: III.

RE^{3} XV, S. 338 ff; XXIV, S. 324 f. — RLV X, S. 126 ff; — R. A. S. Macalister: The Philistines, 1914; — E. Staehelin: Die Ph., 1918; — H. R. Hall: Recueil Champollion, 1922, S. 297; — Joh. Hempel: Westliche Kultureinflüsse auf das älteste Palästina (PJ XXIII, 1927, S. 52 ff); — H. Th. Bossert: Padi (Meißner-Festschrift II, 1929, S. 274 ff); — A. Alt: Zwei neue Ph.namen (ZAT 47, 1929, S. 250). **Hempel.**

Phillips, Georg (1804—72), Kirchenrechtslehrer, Konvertit, * in Königsberg i. Pr., 1826 Privatdozent, 1827 ao. Prof. in Berlin, trat 1828 zur röm.-kath. Kirche über, wurde 1833 Rat im Ministerium des Innern in München, 1834 ord. Prof. für Geschichte, bald darauf für Jurisprudenz daselbst, 1847 beim Sturz des Ministeriums ¶ Abel seines Amtes entsetzt, 1848 Mitglied des ¶ Frankfurter Parlaments, 1850 Professor in Innsbruck, 1851 in Wien.

Vf. u. a.: Deutsche Geschichte mit besonderer Rücksicht auf Religion, Recht und Staatsverfassung, 2 Bde., 1832—34; Kirchenrecht, 7 Bde., 1845—72; Lehrbuch des Kirchenrechts, (1859 bis 1862) 1881^{8}. — Mit ¶ Görres begründete P. die „Historisch-Politischen Blätter". — Ueber P. vgl. D. A. Rosenthal: Konvertitenbilder aus dem 19. Jhd. I, 1889^{2}; — O. Weinberger: HPBl 170, 1922, S. 270 ff (mit Schriftenverzeichnis). **Glaue.**

Philo, 1. von Alexandria (um 25 v. Chr. bis nach 40 n. Chr.), Hauptvertreter der hellenistisch-jüdischen Philosophie (¶ Jüdische Philosophie, 1; ¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b; ¶ Platonismus, 2; ¶ Diaspora: I, 3; ¶ Judentum: I, 2 c), nach Josephus ein Bruder des Alabarchen Alexandros, nach Hieronymus aus priesterlichem Geschlecht stammend, führte 40 n. Chr. eine Gesandtschaft der alexandrinischen Juden zum Kaiser Caligula, die vergeblich um Hilfe gegen die Judenverfolgungen in Alexandria bat. Ueber seine Persönlichkeit läßt sich aus seinen Schriften entnehmen, daß er sich selbst zu den Griechen zählte (De confus. ling. § 129), Griechisch als seine Muttersprache bezeichnete (De congr. § 44), das Hebräische nicht beherrschte, eine umfassende griechische, besonders philosophische Bildung und Literaturkenntnis besaß, selbst einen mit allen Kunstmitteln ausgestatteten, nach attischen Mustern ausgebildeten Stil schrieb, aber neben aller von griechischem Geiste und hellenistischer Frömmigkeit getragenen philosophischen und symbolischen Auffassung der Tora doch die buchstäbliche Befolgung des Gesetzes forderte. Die Fülle seiner Gedanken kann am besten nach seinen Werken geordnet werden, die sich nach den Absichten, die Ph. mit ihnen verfolgt, in folgende Gruppen zusammenstellen lassen, wobei die Titel der nicht erhaltenen Schriften in Klammern gesetzt sind:

a) Schriften rein philosophischen Inhalts. In der Abhandlung „Ueber die Ewigkeit der Welt" entwickelt Ph. die von den Peripatetikern für die ewige Dauer der Welt angeführten Gründe und bekämpft die Lehre der Stoiker von der periodischen Verbrennung des Kosmos, offenbar in der Absicht, die mosaische Lehre von der einmaligen Schöpfung, aber ewigen Dauer der Welt zu verteidigen. Die Schrift „Ueber die Freiheit des Weisen" ist ein Fragment, in dem die stoische Lehre von der inneren Freiheit des Philosophen bewiesen und durch Beispiele belegt wird, zu denen auch die ¶ Essener gehören, deren Lebensführung beschrieben wird. Nur in armenischer Uebersetzung erhalten sind die beiden Dialoge „Ueber die Vorsehung", in dem die stoischen Beweise für das Walten einer göttlichen Vorsehung gegen die besonders von den Epikureern erhobenen Einwände verteidigt werden, und „Alexander, oder über die Frage, ob die Tiere Vernunft besitzen", die von Ph. im Sinne der Stoa verneint wird.

b) Die Kommentare zum Pentateuch. Es handelt sich in ihnen um eine fortlaufende allegorische Auslegung der Tora, die aber nicht vollständig durchgeführt wurde, und von der eine Anzahl Bücher verlorengegangen sind. Das ganze Werk trug den Titel: „Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches." Die einzelnen Bücher erhielten besondere Ueberschriften. Daneben verfaßte Ph. „Fragen und Antworten zu Genesis und Exodus", ein Werk, von dem ein großer Teil in armenischer, ein Stück auch in altlateinischer Uebersetzung erhalten ist. Ursprünglich sollte auch dieser Kommentar den ganzen Pentateuch behandeln. Die Kommentare dienen vor allem dem Zweck der Erbauung und sind als eine Art Predigtsammlung zu betrachten. Sie dienen nicht nur dazu, Anstößiges und Unverständliches in den heiligen Texten durch Umdeutung zu beseitigen, sondern sie sollen zugleich zeigen, daß die Schrift überall einen tieferen, nur den Geweihten und den Weisen erkennbaren Sinn enthält. Für die allegorische Methode (¶ Allegorie, 2), die Ph. hier anwendet, beruft er sich öfters auf Vorgänger, woraus aber nicht zu schließen ist, daß es in Alexandria eine jüdische Exegetenschule gab, wie es W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915, getan hat (vgl. J. Heinemann, Die Werke Philos in deutscher Uebersetzung, 3. Bd., 1919, S. 6). Vorbildlich für Ph. ist die griechische, besonders von den Stoikern ausgebildete Methode der allegorischen Mythen- und Dichtererklärung. Doch kommt bei ihm noch ein weiteres religiös-mystisches Motiv hinzu. Da die Hl. Schrift von Gott selbst inspiriert ist, kann ihren tieferen Sinn nur derjenige entdecken, der von Gott der Gabe des hl. Geistes gewürdigt wurde. Es sind die ὁρατικοὶ ἄνδρες, denen die Erkenntnis des symbolischen Sinnes vorbehalten ist, und auch diese erlangen sie nur im Zustand der ¶ Ekstase. Ihre Offenbarungen sind auch nicht für jedermann, sondern nur für die „Mysten" bestimmt, und an manchen besonders heiklen Stellen fordert Ph. selbst alle Nichtgeweihten auf, ihre Ohren zu verschließen, da er ἀπόρρητα mitteilen will: an anderen berichtet er über die Befruchtung seiner eigenen Seele durch Gott und den göttlichen Geist, die ihn allein befähigte, den Sinn des Bibelworts zu erfassen. Die Bibelsprüche selbst gelten ihm als Offenbarung (λόγια θεοῦ, χρησμοί), die dem Hierophanten Moses zuteil wurde, ebenso die griechische Uebersetzung, da die 70 Uebersetzer bei ihrer Tätigkeit unter der Wirkung des Hl. Geistes standen. Was nun an die Stelle des Wortsinns gesetzt wird, ist die aus platonischen, pythagoreischen und stoischen Motiven vermischt mit dionysisch-orphischer Mysterientheologie zusammengesetzte philosophische Religion, wie wir sie bei ¶ Cicero, besonders im Somnium Scipionis, bei ¶ Seneca, ¶ Plutarch, Macrobius u. a. finden, ein einheitlicher Komplex, den man bis vor kurzem auf Posidonius als seinen Schöpfer zurückführte, was aber nach den neuesten Forschungen über ¶ Posidonius nicht mehr möglich ist, so daß die Frage des Ursprungs dieser Religiosität vorläufig noch offen bleiben muß. Im Kosmos stehen sich Gott als die wirkende, gute, die Materie als

die leidende und das ¶ Böse hervorbringende Ursache ebenso scharf gegenüber wie im Menschen der Körper oder das „Fleisch", das Sterbliche, Vergängliche, Schlechte, und die Seele, in der der Geist als Gottes Hauch, als ein Ausfluß oder Splitter des göttlichen Geistes wohnt. Das Wesen Gottes ist für den Menschen unerkennbar; er kann nur erkennen, daß Gott ist, aber nicht, was er ist. Jedenfalls ist er das wahre Sein, auf dessen Existenz der Mensch aus der Betrachtung des Werkes Gottes, der Welt und besonders des Himmels, schließt. Er ist der Vater und Schöpfer des Alls, der Weltgeist; seine beiden „Kräfte" sind Güte und Macht. Der Mittler zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch ist Gottes Logos. Er ist aus Gott hervorgegangen, aber er war vor der Weltschöpfung vorhanden. Gott ist der erste, der Logos der zweite Gott, und er wird selbst als θεός bezeichnet wie Joh 1_1. Er ist der Sohn Gottes und der Sophia; aber die hl. Familie umfaßt bei Ph. nicht drei Personen (Gottvater, Gottmutter und Gottsohn), sondern vier, da Ph. wie Plato Krat. 407 E ff und Plutarch De Is. et Os. 373 AB einen älteren und einen jüngeren Sohn Gottes unterscheidet: der ältere ist der κόσμος νοητός, die geistige Welt der Ideen, die in der Idee der Ideen, dem Logos, zusammengefaßt wird, der jüngere ist diese unsere sichtbare Welt, die der Logos angezogen hat wie ein Gewand. Der Logos ist das Siegel, das Gott der Welt aufprägt, der Schöpfer und das Werkzeug Gottes, mit dem er die Welt bildete. Innerhalb der Welt ist er das Band und der Leim, der alles zusammenhält, aber auch der Tomeus, der alles in Gattungen und Arten teilt. Er ist das Schicksal und bekommt alle Attribute des stoischen Pneuma. Vor allem ist er das Licht, die geistige Sonne, die das Urbild der irdischen Sonne ist. Er ist im Anschluß an Ps 23_1 der Hirt, der das Weltall und die Sterne weidet, der Steuermann des Alls, der Anführer der göttlichen Kräfte und der Engel; darum heißt er selbst der Erzengel. Er ist auch der Hohepriester und der Paraklet und Fürsprecher vor Gott. Im Menschen beruht die Gottähnlichkeit und Gottverwandtschaft auf dem Anteil, den der Mensch am Logos hat. Er ist der Vater ebenso wie der Gatte der Seele, der Führer auf dem Lebenswege, der im Menschen unsichtbar wirkende Richter und das Gewissen. Vor allem bewirkt er die Ekstase, die Schau der himmlischen Wesen und die unio mystica der Seele mit Gott und den göttlichen Kräften, die als eine Befruchtung der jungfräulichen Seele durch die Logoi der Weisheit aufgefaßt wird (Stellensammlung in Leisegangs Artikel „Logos" in Pauly-Wissowa XIII, S. 1072 ff). Als κόσμος νοητός enthält der Logos in sich die platonischen Ideen, die bei Ph. auch personifiziert als Logoi, Gottes Engel und Kräfte auftreten, ein Heer von Zwischenwesen, die den Verkehr Gottes mit den Menschen vermitteln. Sie sind zugleich Seelen, und zwar werden sie in solche geteilt, die immer bei Gott bleiben, die in Menschenkörper eingehen und wieder zu Gott zurückkehren, und solche, die ganz in der Sterblichkeit versinken. — Die Ethik Ph.s ist im wesentlichen stoisch. Er stellt die vier Tugenden den vier Affekten und Lastern gegenüber und faßt das sittliche Leben als einen Kampf zwischen ihnen auf. Ziel des sittlichen Strebens ist es auch für ihn, der Natur gemäß zu leben, wobei das Wort φύσις dasselbe wie Gott bedeutet, so daß er mit der platonischen Zielsetzung: möglichst Gott ähnlich zu werden, zusammentrifft. Befreiung von den Fesseln der Sinnlichkeit, vom Kerker des Leibes, Aufschwung der Seele zur Betrachtung des Kosmos, der Sterne und noch darüber hinaus zum Erfassen des Seins, ja zum Schauen Gottes oder wenigstens der göttlichen Kräfte, das ist die sittlich-religiöse Aufgabe der Menschen, die in drei Klassen zerfallen: diejenigen, die von „Natur" (= Gott) hierzu begabt sind, die, welche durch Lernen und wissenschaftliche Erkenntnis, und die dritten, die durch Uebung oder Askese das Ziel zu erreichen suchen, eine Einteilung, die sich schon bei Demokrit und besonders bei ¶ Plato findet. Diese Metaphysik und Ethik in den biblischen Text hineinzudeuten, ist der Sinn seiner allegorischen Methode.

c) Die Darstellung der jüdischen Religion in den Schriften „Ueber die Weltschöpfung", „Ueber Abraham, (Isaak), (Jakob) und Joseph", „Ueber den Dekalog", „Ueber die Einzelgesetze", „Ueber Belohnungen und Strafen" und „Ueber die Tugenden". Hier kommt es Ph. darauf an, einem weiteren, auch nicht-jüdischen Leserkreise die universale Bedeutung des jüdischen Gesetzes einleuchtend zu machen. Die Weltschöpfung wird als Vorbereitung der Gesetzgebung betrachtet und in Einklang mit der von Plato im Timaios gegebenen Weltbildungslehre gebracht, so daß Moses als Vorläufer Platos erscheint. Die Lebensbeschreibungen der Patriarchen dienen dazu, diese als die oben erwähnten drei Grundtypen der Frömmigkeit und Sittlichkeit zu erweisen (Abraham als den „Astronomen" und der Erkenntnis Dienenden, Jakob als den „Ringer" und Asketen, Isaak als den von „Natur" Begabten, das eigentliche Gotteskind, und dazu Joseph, den Staatsmann, der nach dem Naturgesetz regiert). Sie sind alle Repräsentanten des „ungeschriebenen Gesetzes". Unter dem ungeschriebenen Gesetz versteht Ph. das stoische Naturgesetz, den Logos oder die Weltvernunft, das zu unterscheiden ist von den Staatsgesetzen, die Sterbliche auf vergänglichen Stoffen, Stein oder Pergament aufgezeichnet haben (Quod omnis prob. lib. § 46); oder er faßt es als die Autonomie der Vernunft auf im Gegensatz zur Heteronomie im Sinne des ¶ Aristoteles. Auf die Darstellung der Vertreter des ungeschriebenen Gesetzes folgt die Erörterung des geschriebenen Gesetzes, des Dekalogs, der nicht nur Israel, sondern der ganzen Menschheit gegeben ist, und der Einzelgesetze, die ihn ergänzen. Ueberall wird nachgewiesen, daß diese Gesetze dem Naturgesetz entsprechen und darum vernünftig und allgemein verpflichtend sind. Von der Allegorie wird hierbei nur wenig Gebrauch gemacht. Der Hauptwert wird auf die Uebereinstimmung der Gesetze mit den Forderungen der griechischen Ethiker gelegt. Auch typisch jüdische Vorschriften, wie die der Beschneidung, werden als gesundheitlich nützlich und vernünftig hingestellt. Stets wird auf eine Verinnerlichung der Gesetzesauffassung und -erfüllung gedrungen.

d) Die historisch-apologetischen Schriften. Zu ihnen gehört zunächst die großartige Darstellung des „Lebens Mosis", die für heidnische Leser bestimmt ist, nach Stil und Inhalt ein echt griechischer Bios, ähnlich den Pythagorasviten, in dem ¶ Moses geschildert wird als der vollendete Typus des Weisen, des Königs, Gesetzgebers, Priesters und Propheten. Aegyptische Priester führten ihn in die Mathematik, die Musik, die Kenntnis der Hieroglyphen und der in Symbole gekleideten Philosophie ein; Hellenen unterwiesen ihn in der anderen allgemeinen Bildung, die Assyrer und Chaldäer in der Wissenschaft der Astronomie. Er ist von „Natur" begabt, ein Liebling Gottes, ein Werkzeug göttlicher Offenbarung. Seine Prophetie wird nicht wie im AT. als ein schlichtes Reden Gottes mit ihm, sondern mit den Aus-

drücken der griechischen Mystik als durch den Gottesgeist bewirkter Enthusiasmus und als Ekstase beschrieben. So erscheint er mit denselben Zügen ausgestattet wie die griechischen Gottesmänner und Propheten, ein Empedokles, Pythagoras, oder wie die hellenistischen Wundermänner ¶ Simon Magus, ¶ Apollonius von Tyana und manche gnostischen Sektengründer. — Rein apologetisch sind ferner die („Apologie der Juden"), die unter anderem eine Schilderung des Lebens der ¶ Essener enthielt, die („Hypothetika"), in der gegen die Juden erhobene Beschuldigungen in Form einer Rede zurückgewiesen wurden, die Schrift „Ueber das beschauliche Leben", eine Darstellung des Lebens der ¶ Therapeuten, die zeigen soll, daß das Ideal des βίος θεωρητικός durch eine Schar auserlesener Juden verwirklicht worden ist, wie sonst nirgends in der alten Welt, die Berichte „Gegen Flaccus", den Statthalter Aegyptens von 32—38 n. Chr., der die Juden grausam verfolgte und — wie Ph. meint — dafür von Gott gerichtet wurde, und die „Gesandtschaft an Gajus", die einen Ueberblick über die Judenverfolgungen gibt und mit der Schilderung der Audienz bei Caligula endet.

Die Bedeutung Ph.s für die Geschichte des Christentums ist außerordentlich groß. Er ist wie Paulus — mit Deißmanns Ausdruck — „Septuagintajude". Aus seinen Schriften lernen wir das religiöse Leben des hellenisierten Judentums in der Diaspora kennen, wie es zur Zeit Jesu und der Apostel war. Sein Wortschatz, besonders die Fülle religiöser Begriffe, ist für die Erforschung der nt.lichen Sprache unentbehrlich. Er selbst wurde von den Kirchenvätern und von den Scholastikern für einen Christen gehalten. Seine Kommentare zum AT. wirkten auf die werdende christliche Theologie, besonders auf ¶ Clemens Alexandrinus, ¶ Origenes, ¶ Ambrosius, den „Ph. latinus", und durch diesen auf ¶ Augustin ein. Die Menge von Zitaten aus verlorenen griechischen Werken, seine aus der ganzen griechischen Philosophie, der Mystik und dem Mysterienwesen geschöpften Ausführungen machen seine umfangreichen Werke zu einer Fundgrube der philologischen, philosophischen und religionsgeschichtlichen Forschung.

Gesamtausgabe der griechischen Schriften von L. Cohn, Wendland, Reiter mit Indices von Leisegang, 8 Bde., 1896—1930, der armenischen Uebersetzungen von F. C. Conybeare, 1892; — J. Rendel Harris: Fragments of Ph. Judaeus, 1886; — Deutsche Uebersetzung u. d. T.: Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur, hrsg. von L. Cohn, fortgesetzt von J. Heinemann, bisher 5 Bde., 1909—29. — Die umfangreiche ältere Literatur verzeichnet E. Brehier: Les idées philosophiques et religieuses de Ph., 1908; — RE³ XV, S. 348 ff; XXIV, S. 325; — H. Windisch: Die Frömmigkeit Ph.s, 1909; — H. Leisegang: Der Hl. Geist, das Werden und Wesen der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, 1919; — W. v. Christ-Schmid-Stählin: Geschichte der griechischen Literatur II 1, 1920⁶, S. 625 ff; — J. Heinemann: Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum, 1928; — Ders.: Ph.s griechische und jüdische Bildung, 1929. **Leisegang.**

2. Byblius, so genannt nach seinem Geburtsort Byblos in Phönizien, lebte in der zweiten Hälfte des 1. und am Anfang des 2. Jhd.s (die vielfach übliche Ansetzung 64—141 dürfte um ein oder zwei Jahrzehnte zu spät sein); wahrscheinlich ein Freigelassener des gelehrten Römers Herennius Severus, daher auch Philo Herennius geheißen. Verfaßte neben zahlreichen und vielbenutzten grammatischen Schriften ein literarhistorisches Werk über die Städte und die aus ihnen hervorgegangenen berühmten Männer. Am bedeutsamsten war seine neunbändige Φοινικικά, eine nur bruchstückhaft erhaltene phönizische Geschichte, die sich als griechische Bearbeitung der phönizischen Urschrift eines Sanchuniathon ausgibt; ob dieser aber existiert hat, ist sehr zweifelhaft; möglicherweise hat Ph. die Gestalt selbst erfunden, um seiner Darstellung größere Autorität zu verschaffen (¶ Sanchuniathon).

Pauly-Wissowa VIII, Sp. 650 ff; — v. Christ-Schmid-Stählin: Geschichte der griechischen Literatur II, 2, 1924⁶, S. 867 f; — E. Rohde: Kleine Schriften I, 1901, S. 130 ff. 365 ff. **Rühle.**

3. jüdischer Epiker im 2. Jhd. v. Chr. Von seinem Gedicht „über Jerusalem" (Eusebius, Praep. ev. IX 20 ff) sind einige Hexameter erhalten, die von Abraham, Joseph und den Quellen und Wasserleitungen Jerusalems handeln, vgl. Clemens Alex., Stromateis I, 21. 141; Josephus, Gegen Apion I, 23.

Schürer III, 1909⁴, S. 497 ff; — C. Müller: Fragmenta historicorum graecorum III, 1849. S. 207 ff. **Fiebig.**

Philokalia (d. h. „Liebe zur geistigen Schönheit"), von ¶ Nikodemus von Naxos zusammengestellte Chrestomathie aus den Schriften der asketisch-mystischen Väter des christlichen Ostens. Die Ph. erstreckt sich über 11 Jahrhunderte (vom 4. bis zum 14. Jhd.) und umfaßt Schriften von Abbas ¶ Antonius d. Gr., ¶ Makarius von Aegypten, ¶ Diadochus von Photice, Hesychius von Jerusalem, Johannes ¶ Cassianus, ¶ Johannes Klimakus, ¶ Isaak von Nineve, ¶ Philotheus vom Sinai, Abbas ¶ Philemon, ¶ Maximus Konfessor, ¶ Symeon dem „Neuen Theologen", Gregor Sinaita, Gregor ¶ Palamas u. a. Ihr Hauptaugenmerk ist Anleitung zum Leben des „geistigen Wachens", der „geistigen Nüchternheit", des unaufhörlichen inneren Aufstieges im Gebet zum Herrn und der inneren mystischen Verbundenheit mit ihm, des beständigen Kampfes gegen die sündhaften Gedanken, nicht aber durch unsere Kraft, sondern durch die Kraft Jesu Christi (¶ Mystik: V A). Der Einfluß der Chrestomathie auf das geistig-asketische und mystische Leben der orthodoxen Kirche, speziell auch des russischen Volkes, war sehr tiefgreifend; sie ist und bleibt noch bis in die Gegenwart hinein die klassische Trägerin der mystischen Tradition der morgenländischen Kirche.

Die Ph. wurde zuerst in Venedig 1792 in griechischer Sprache gedruckt. Ende des 18. Jhd.s wurde sie von Paisius Welitschkowsky, dem Begründer des russischen Starzentums, ins Kirchenslavische übersetzt. In den 60—80er Jahren des 19. Jhd.s veröffentlichte der große russische asketische Schriftsteller Bischof ¶ Theophanus von Tambov eine russische Neubearbeitung und Erweiterung der Ph. in fünf Quartbänden, wobei einige Texte zum erstenmal aus Handschriften herbeigezogen wurden. **v. Arseniew.**

Philosophie.

I. Begriff und Wesen der Ph.; — II A. Ph. und Religion in der Geschichte; — II B. Ph. und Religion in der Gegenwart; — III. Ph. und Religion, grundsätzlich.

Philosophie: I. Begriff und Wesen.

1. Das Problem; — 2. Die Ph. als menschliche Möglichkeit; — 3. Das Wesen der Ph. als geschichtliche Wirklichkeit; — 4. Gegenwärtige und zukünftige Ph.; — 5. Ph. und Wissenschaft; — 6. Methode und Gegenstand der Ph.

1. Das Wesen der Ph. kann nur von der Ph. selbst bestimmt werden, denn es gibt keine Instanz außer ihr oder über ihr. Sie ist sich selbst letzte Instanz; darum ist jedes Verständnis von Ph. Ausdruck einer philosophischen Haltung, und es ist unmöglich, allgemein über das Wesen der Ph. zu reden. — Ebenso unmöglich ist es freilich, einen Eindruck von dem, was Ph. ist, dadurch zu geben, daß man die zahllosen in der Ge-

schichte aufgetretenen Definitionen der Ph. aneinanderreiht; denn das Verständnis einer philosophischen Aussage ist niemals von außen her zu gewinnen, sondern nur aus der philosophischen Haltung und den Spannungen der konkreten philosophischen Arbeit. Eine Untersuchung über das Wesen der Ph. ist darum notwendig eine konkrete philosophische Untersuchung und ihr Ergebnis Ausdruck einer bestimmten philosophischen Ueberzeugung. — In diesen Bestimmungen ist aber ein Moment, dessen Entfaltung grundsätzlichere Bedeutung beanspruchen kann, nämlich der Charakter der Ph., ihre eigene letzte Instanz zu sein. Denn dieser ihr Charakter gibt der Ph. die unbegrenzte Möglichkeit freier Selbstbestimmungen. Mit der Explikation dieses Charakters wäre darum etwas Uebergreifendes geleistet, also mehr als die bloße Entfaltung der eigenen philosophischen Ueberzeugung. Aber auch das gilt nur bedingt, denn jenes Uebergreifen hat nicht den Charakter abstrakter Allgemeinheit. Die Ph., die sich auf sich selbst als letzte Instanz besinnt, bleibt an sich gebunden. Sie hebt ein Element heraus, das nie als solches abstrakt erfaßt werden kann, sondern immer eingelagert ist in die konkreten Lösungen. Es kann darum nur konkret, im Zusammenhang mit bestimmter philosophischer Ueberzeugung herausgehoben werden. Dieser Spannung entgeht keine noch so allgemein gemeinte Aeußerung über Ph.

2. Die Ph. ist ihre eigene letzte Instanz. Der Anfang der Ph. ist das Absehen von jeder möglichen Instanz außer ihr. Er ist die Frage in der radikalen Form, die grundsätzlich nichts Vorgegebenes als vorgegeben stehen läßt. *Die Ph. läßt sich nichts vorgeben außer sich selbst; sie hat keinen Anfang als das Anfangen selbst.* — Die Möglichkeit solcher Haltung ist im Wesen des Menschen begründet; denn der Mensch ist dadurch charakterisiert, daß er nicht gebunden ist an das, was ihm begegnet, sondern in jeder Begegnung zugleich über sie hinaus sein kann. Darum kann er „Welt" haben, d. h. er kann sich das Begegnende als Ganzheit gegenüberstellen. Und darum kann er Ph. haben, d. h. er kann nach der Ganzheit des Gegenüber, nach der Welt fragen. Im Fragen liegt dieses, daß sein unmittelbares Haben der Welt ihm nicht genügt, daß er die Welt von sich aus neu haben, als begriffene haben will. Begreifen (¶ Erkennen) ist eine Art, in der der Mensch das ihm Begegnende hat, die Art nämlich, in der das Begegnende zum Gegenüber gemacht, als Gegenüber festgehalten und dann zerfällt wird: zerfällt in das unmittelbar Begegnende und die wahre, im Gegenüber erkennbare Gestalt (¶ Wahrheit). Diese Stellung des Menschen zum Begegnenden macht ihn zum Menschen; sie ist noch nicht Ph., sie ist der Möglichkeitsgrund der Ph. Aber diese Möglichkeit bleibt latent, solange das Fragen des Menschen sich in den Zusammenhängen seines Handelns hält, solange er die Dinge sich gegenüberstellt, um richtig mit ihnen umzugehen, d. h. so, daß die eigene „Richtung" sich im Umgang mit ihnen durchsetzt. Auch darin ist schon Gegenüberhalten und Zerfällen des Begegnenden. Aber das Gegenüber und die Unterscheidung von wahr und unwahr ist noch nicht ausdrücklich gemeint. Es kommt nicht auf sie an, sie ist nur Voraussetzung, z. B. für den richtigen Kultus oder für die richtige Technik. Ph. ist in dem Augenblick da, wo das Gegenüber und die Zerfällung des Begegnenden ausdrücklich gemeint sind. — Diese Haltung kann als reine „Theorie" bezeichnet werden. Nur ist dabei ein häufiges modernes Mißverständnis abzuwehren: „Theorie" darf nicht gefaßt werden als in sich genugsame, von der „Praxis" getrennte Betrachtung. Vielmehr bedeutet Theorie ihrem ursprünglichen Sinn nach die Haltung der Schau als höchste Lebensform überhaupt. Die „Richtung", um derentwillen das Begegnende gegenübergestellt und zerfällt wird in wahr und unwahr, ist der Wille zum Einswerden mit dem an sich Wahren, mit der Wahrheit selbst. Es soll nicht mit dem Angeschauten darüber hinaus etwas „angefangen" werden. Vielmehr ist die Erfassung seines wahren Seins das, was mit ihm anzufangen ist. Die Gesamthaltung erfüllt sich in der Theorie. Und eine Praxis darüber hinaus ist nicht grundsätzlich gemeint, auch wenn sie sich tatsächlich ergeben sollte. Dieses ist die ursprüngliche Haltung, der die Ph. Dasein und Haltung verdankt. Ph. ist die Haltung des ausdrücklichen Fragens, des Fragens, das zur Theorie führt und sich grundsätzlich in der Theorie erfüllt. *Ph. ist diejenige Haltung, in der die spezifisch menschliche Möglichkeit des Fragens ausdrücklich wird.*

3. Mit dieser Herausarbeitung des Charakters der Ph. als einer menschlichen Möglichkeit ist nun freilich noch keine allgemeine Definition der Ph. gegeben. Eine solche ist unmöglich, denn der konkrete Charakter der Ph. hängt davon ab, wie die Haltung der reinen Theorie im Zusammenhang möglicher menschlicher Haltungen überhaupt steht. Das kann sehr verschieden sein. *Das „Wesen" der Ph. ist selbst historisch, nicht nur die philosophischen Lehren.*

Die Ph. steht im Schicksal, und darum ist es möglich, daß sich ihr Wesen einmal *klassisch* erfüllt hat, so daß alle ihre weiteren Verwirklichungen nur in abgeleiteter Weise den Namen Ph. für sich beanspruchen können. Und diese Möglichkeit ist Wirklichkeit: der ursprünglich griechische Sinn von Ph. ist nie wieder erreicht worden und kann nie wieder erreicht werden; denn er ruht auf dem Hintergrund der griechischen Existenz in ihrer Ganzheit (¶ Griechische Religion). Nur auf dem Boden der homerischen Götterwelt, insonderheit des apollinischen Bewußtseins konnte die „Schau" als Vollendung menschlichen Seins alle übrigen Haltungen zum Begegnenden sich unterordnen und von sich aus durchdringen.

Schon in den ethischen und religiösen Schulen der spätantiken Ph. (vgl. ¶ Stoa, ¶ Neuplatonismus, ¶ Neupythagoräer) änderte sich die Sachlage: *die reine Theorie wurde zur Grundlage eines rationalen Ethos, oder sie wurde erfüllt mit religiöser Ekstatik* (¶ Ekstase). Vollends auf christlichem (¶ Antike und Christentum) und analog später auf islamischem Boden (¶ Islamische Ph.) gewann die spezifisch religiöse Haltung (s. III) das Uebergewicht. Und doch blieb das griechische Erbe wirksam. Die Schau — nun freilich des Göttlichen in seiner reinen Transzendenz — bleibt religiöses Ziel (¶ Mystik), und — was noch schwerer wiegt — die religiösen Lehren selbst bieten sich als Ph. dar (¶ Offenbarung, ¶ Dogma). Sie erhalten, auch wenn sie auf Offenbarung zurückgeführt werden, die Qualität von Antworten auf die radikale, d. h. philosophische Frage. Ph. gewinnt unter diesen Umständen einen neuen Sinn. Das radikale Fragen, das reine Anfangen wird begrenzt durch die vorgegebene religiöse ¶ Tradition. Aber es wird nicht beseitigt. *Die Ph. wird formalisiert, zur Propädeutik, zum Organon gemacht.* Die maßgebenden Inhalte sind außer Frage.

Dieser Zustand fand sein Ende mit dem Ausgang

des Mittelalters. Die Formalisierung der Ph. ließ sich nicht aufrecht erhalten (¶ Scholastik). Der Ausweg der doppelten ¶ Wahrheit war politisch begründet, sachlich undurchführbar. Die Ph. im griechischen Sinne schien mit der gesamten Antike ihre Wiedergeburt zu erleben (¶ Humanismus, ¶ Renaissance). Das war Schein. In Wirklichkeit erfuhr die Ph. ein neues Schicksal. Ihr Sinn wandelte sich. Nicht die griechische Haltung der reinen Theorie war es, die sich wieder durchsetzte, sondern der aktive, weltgestaltende Wille der abendländischen Völker. Er greift nach der Tradition der Griechen, um sie seinen Zielen gemäß umzuwenden. Ph. wird zum Mittel radikaler Rationalisierung des Begegnenden im Dienste der Weltgestaltung. Und zwar nach zwei Seiten: Ph. wird Theorie einer der Weltgestaltung zugewandten rationalen Wissenschaft, und sie wird Theorie einer die autonome Weltgestaltung zulassenden rationalen Weltanschauung (¶ Weltbild und Weltanschauung) und ¶ Ethik. In der zweiten Richtung bedarf es der ständigen Auseinandersetzung mit den religiös begründeten Weltanschauungen. Dabei schien zeitweise der Ausgangspunkt, der Wille zur rationalen Weltgestaltung preisgegeben zu sein, z. B. in den romantischen Systemen (¶ Romantik, ¶ Idealismus, ¶ Schelling, ¶ Hegel). Aber nicht einmal hier trifft es zu: kein romantischer Philosoph wollte zur reinen Theorie im griechischen Sinne zurücklenken. Auch zeigen die heftigen Gegenschläge gegen die Romantik, was eigentlich der Sinn von Ph. im Abendland ist (¶ Positivismus).

4. Es ist charakteristisch für die gegenwärtige Ph., daß das Bewußtsein um ihr Stehen im Schicksal sich durchsetzt. Das ist zunächst begründet in der Historisierung unseres gesamten Denkens (¶ Historismus), die auch vor den angeblich ewigen Kategorien und Funktionen (¶ Neukantianismus, ¶ Platonismus) nicht Halt macht, sondern sie an ihren geschichtlichen Ort stellt. Es hängt ferner zusammen mit dem grundsätzlichen Angriff, den namentlich die marxistisch (¶ Marx) beeinflußte Soziologie gegen die Ph. richtet, und durch den sie die Ph. als eine gesellschaftlich rückständige Haltung beseitigen will (¶ Ökonomische Geschichtsauffassung). Auch von seiten der jüngsten protestantischen Theologie wird Ph. als mögliche Haltung in Frage gestellt (¶ Dialektische Theologie). Im günstigsten Falle wird ihr die Aufgabe gestellt, die Grenzen menschlicher Möglichkeit gegen metaphysische Ueberschreitungen zu schützen. Sie wird als antimetaphysischer Kritizismus zugelassen. Und endlich zwingt die innere Zerrissenheit der gegenwärtigen philosophischen Lage zur Selbstbesinnung über die Gegenwartsbedeutung und das zukünftige Schicksal der Ph. Es kann kaum bestritten werden, daß ihre Gegenwartsbedeutung gering ist. Wissenschaftstheoretisch führen zur Zeit die Einzelwissenschaften, und es ist ein Zeichen philosophischer Ehrlichkeit, daß der Philosoph sich dieser Entwicklung gegenüber zunächst zurückhält. Weltanschaulich und ethisch hat die Ph. ihr Ziel erreicht, der autonomen Weltgestaltung die Hindernisse wegzuräumen. Aber einen positiven Ersatz hat sie nicht gegeben. Auf die Frage nach dem Sinn des weltgestaltenden Handelns ist sie die Antwort schuldig geblieben. Die Antworten der religiösen Tradition aber erweisen sich der neuen Lage gegenüber als unzulänglich (¶ Kultur und Religion). Unter diesen Umständen ist eine neue schicksalhafte Wendung der Ph. vorbereitet und vielleicht schon in den Anfängen vorhanden. Der Zusammenschluß von ¶ Lebensphilosophie und ¶ Phänomenologie und die geschichtsphilosophische Richtung (¶ Geschichte: II), die dabei immer stärker hervortritt, weisen darauf hin; denn das Geschichtsphilosophische bedeutet nicht die Bearbeitung eines neuen Gegenstandes neben den übrigen, sondern eine neue philosophische Haltung. Man gibt ihr den Namen „existenzielle Ph.“. Der letzte Sinn und die Konsequenzen dieses vieldeutigen Begriffs lassen sich zur Zeit nicht übersehen. Sicher aber ist, daß mit ihm der Ph. eine Aufgabe gestellt ist, die sich von den Zielen der bisherigen philosophischen Arbeit des Abendlandes ebenso unterscheidet, wie diese von der griechischen oder mittelalterlichen Ph. Denn mit der Einbeziehung des Erkennenden in die Erkenntnis — dieses soll „existenziell“ heißen — ist an Stelle der bloßen Gestaltungsfrage die konkrete, historisch-soziologische Sinnfrage getreten. Ihre Beantwortung aber verlangt andere Kategorien und eine andere Haltung als die Ph. der Weltgestaltung.

5. Das Verhältnis der Ph. zu den übrigen Gebieten gehört selbst zum Schicksal der Ph. und kann nicht allgemein bestimmt werden. Das gilt insonderheit für verwandte Gebiete: ¶ Religion auf der einen, ¶ Wissenschaft auf der anderen Seite. Sie sind verwandt mit der Ph., sofern auch zu ihnen das grundsätzliche Fragen gehört. Aber es gehört in anderem Sinne zu ihnen als zur Ph. Da das Verhältnis der Religion zur Ph. gesondert behandelt wird (¶ Philosophie: III), soll hier nur einiges über das Verhältnis der Ph. zur Wissenschaft gesagt werden. Zunächst ist festzustellen, daß die Ph. ihrem Sinn nach den unbedingten Primat gegenüber der Wissenschaft beanspruchen muß; denn das philosophische Fragen hat eine Radikalität, die das wissenschaftliche nicht haben kann, weil es sich seinen jeweiligen Gegenstand vorgeben lassen muß. Darum ist es unangemessen, von „wissenschaftlicher Ph.“ zu reden. Was Wissenschaft ist, bestimmt die Ph., nicht umgekehrt. Eine solche Redeweise kann höchstens den Sinn von „strenge“ oder „methodische“ Ph. haben. Aber streng und methodisch ist nicht nur die Wissenschaft. — Das Verhältnis kann also so bestimmt werden, daß das wissenschaftliche Fragen auf konkrete, vorgegebene Gegenstandsarten geht, das philosophische Fragen auf das Fragen selbst, seinen Charakter und seinen Gegenstand. Das philosophische Fragen ist radikal, es geht auf die Wurzeln; dahin nämlich, wo das Fragen überhaupt entsteht, während Wissenschaft das Fragen und seine Gegenstände schon voraussetzt. Doch ist diese Bestimmung noch nicht konkret. Es fehlt die nähere Verknüpfung beider Arten des Fragens. Eine solche läßt sich wieder nicht allgemein geben. In der älteren griechischen Ph. war das wissenschaftliche Fragen noch vollkommen eingebettet in das philosophische. In der griechischen Spätzeit gewann es teilweise Selbständigkeit. Aehnlich ist die Entwicklung von der Renaissance zum 19. Jhd. Eine wirkliche Trennung hat es freilich nie gegeben und kann es nie geben, da die Art des konkreten Fragens immer abhängig ist von der Art des radikalen Fragens, das im Hintergrund liegt. Jede Wissenschaft hat ausgesprochen oder unausgesprochen philosophische Grundlagen. Und gelegentlich ist die Ph. einer Zeit am deutlichsten aus dem philosophischen Geist abzulesen, in dem Wissenschaft getrieben wird. Ph. ist nicht nur da zu suchen, wo philosophiert wird, oft da am wenigsten. — Der Primat der Ph. bedeutet darum auch nicht einen zeitlich-kausalen Vorrang der Ph. vor der Wissenschaft. Vielmehr ist es

häufig so, daß die Wissenschaft vorangeht und die Ph. nachträglich ihre Grundlagen enthüllt. Das prinzipielle Verhältnis wird dadurch nicht berührt. Der Primat des radikalen Fragens vor den konkret gebundenen Fragen bleibt bestehen.

6. Die Methode der Ph. kann nur ihr Wesen und die Ph. selbst bestimmen. Ihre Methode ist ihr Wesen. Die phänomenologische Ph. (¶ Phänomenologie) ist die phänomenologische Methode, und die kritische Ph. (¶ Kritizismus) ist die kritische Methode. Methode und Sache sind eins, wo es um das Anfangen schlechthin geht; die Methode der Ph. ist eben dieses, sich eine Methode zu geben, sich einen Weg zu bahnen, wo es noch keinen Weg gibt. Die Gegenstände der Ph. zu bestimmen, ist wieder Aufgabe der Ph. selbst. Doch ist es möglich, die Probleme von übergreifender Bedeutung herauszuheben. Das erste ergibt sich aus der Tatsache, daß die Gegenstände der Ph. und der Wissenschaft weithin die gleichen sind: Natur und Geschichte, Mensch und Geistesleben in all seinen theoretischen oder praktischen Richtungen. Der Unterschied kann also nicht in dieser Art von Gegenständlichkeit liegen. Die Gegenstände der Ph. können nicht Gegenstände neben anderen sein, sondern der Gegenstand der Ph. muß eine besondere Qualität aller Gegenstandsgebiete sein. Die Ph. hat es nicht mit Gebieten, sondern mit einer Qualität der Gebiete zu tun: Es ist die Qualität der Gegenständlichkeit überhaupt, die Qualität, Gegenstand des radikalen Fragens sein zu können, der Frage nach der Frage. Die Gegenstände konstituieren jede in ihrer Art den philosophischen Gegenstand, sofern sie konkrete Repräsentanten des Gegenständlichen überhaupt, der Fragbarkeit sind. So kann auf der einen Seite alles philosophischer Gegenstand sein, auf der anderen Seite kommt der Ph. kein Sondergegenstand zu (¶ Natur-Ph., ¶ Kultur- und ¶ Geschichts-Ph., ¶ Religions-Ph., ¶ Ethik usw.). Dem scheint zu widersprechen, daß gewisse Gebiete von jeher die Neigung hatten, sich als Sondergebiete der Ph. zu konstituieren: Logik, ¶ Erkenntnistheorie, ¶ Metaphysik. Nicht hierher zu rechnen ist die ¶ Psychologie. Ihre tatsächlich noch immer enge Verbindung mit der Ph. weist zwar auf die Unsicherheit ihrer einzelwissenschaftlichen Struktur hin, zeigt auch die Nähe ihrer besonderen Fragen zum Fragen überhaupt an — berechtigt aber nicht zu ihrer Wertung als philosophische Sonderdisziplin. Anders steht es mit der Logik. Sie ist gerichtet auf den der Frage, sowie jeder möglichen Antwort immanenten Logos. Darum hat sie eigentlich philosophische Qualität — solange sie nämlich ihre Aufgabe so faßt und sich nicht zu einer normativen Denklehre mißbrauchen läßt. Wo sie das tut, büßt sie ihre philosophische Qualität ein. Wo sie aber Frage nach dem jeder Frage immanenten Logos geblieben ist, da ist sie keine philosophische Sonderdisziplin, sondern die Ph. selbst in ihrer Eigenschaft des reinen Anfangens.

Aehnlich, wenn auch komplizierter liegen die Dinge in der ¶ Erkenntnistheorie. Mit der Frage nach der Frage ist das Problem der Erkenntnis unmittelbar gestellt. Aber es ist nicht als ein Sonderproblem gestellt, sondern als Moment der philosophischen Frage selbst. Ihre Sonderstellung hat die Erkenntnistheorie durch eine einmalige historische Konstellation erhalten, durch den Kampf des Kritizismus gegen eine schlechte Metaphysik (¶ Kant, ¶ Neukantianismus). Dieser Kampf wurde von der Erkenntnisfrage aus geführt. Der Gedanke Kants, daß man erst das Instrument untersuchen müsse, ehe man es verwendet, gab der Erkenntnistheorie den Rang der fundamental-philosophischen Disziplin. Aber diese ihre Stellung läßt sich ebensowenig halten wie jener Gedanke von Kant. Jede Erkenntnislehre enthält eine grundsätzliche Antwort auf die Frage nach der Frage — als Hintergrund und uneingestandene Voraussetzung. Das „Erkenntnisinstrument", das untersucht werden soll, kann nur durch sich selbst untersucht werden, ist sich also immer schon vorgegeben. Das Erkenntnisproblem ist dem philosophischen Gesamtproblem immanent, hat aber keinen Primat und keine Selbständigkeit ihm gegenüber. — So bleibt als umstrittenstes philosophisches Sondergebiet die ¶ Metaphysik. Aber die Metaphysik ist entweder die Ph. selbst, oder sie ist nichts. Die Annahme eines besonderen Gegenstandes, auf den sich die Metaphysik zu richten hätte, ist das Kennzeichen jener schlechten Metaphysik, die der Kritizismus zerstört hat. Die Transzendenz, mit der es jede Ph. zu tun hat, ist nicht die unechte Transzendenz einer Wirklichkeit jenseits der Erfahrungswelt, sondern sie ist die echte Transzendenz der radikalen Frage, die nach der Frage selbst fragt. Die „Gegenstände" der Metaphysik — denn eben dieses ist Metaphysik — sind nicht gesonderte, erfahrungsjenseitige Dinge, sondern die Qualitäten der Erfahrungswelt, aus denen Antworten für die radikale Frage entnommen werden können. Von hier aus gesehen sind Metaphysik und Ph. identisch, und in der philosophischen oder metaphysischen Fragestellung sind enthalten ebenso die logische wie die erkenntnistheoretische Frage und zugleich die Frage nach den philosophisch bedeutungsvollen Qualitäten aller Seinsgebiete. Es gibt also nur eine Ph. — und keine philosophischen „Disziplinen". Unterschieden werden könnten höchstens fundamentale und abgeleitete Ph. Aber auch gegen diese Unterscheidung bestehen Bedenken. Je „existenzieller" die Ph. vorgeht, desto weniger kann sie absehen von den konkretesten Bestimmungen des Begegnenden. Gerade in ihrer Konkretheit werden sie für eine „geschichtliche" Ph. metaphysisch belangvoll. Jenseits dieser Konkretheit gibt es kein allgemeines „fundamentum". Auch gegenüber dem Unterschied von fundamental und abgeleitet ist es darum nötig, die Einheit der Ph., d. h. die Frage nach dem Fragen oder die radikale Frage aufrechtzuerhalten.

Die Literatur ist identisch mit der philosophischen Literatur selbst. Ueber das Wesen der Ph. kann es keine andere Belehrung geben als das philosophische Fragen. **Tillich.**

Philosophie: II A. Philosophie und Religion in der Geschichte.

1. Das Problem; — 2. Religionsgeschichtliche Zusammenhänge; — 3. Die Ursprünge des Zusammenhangs von Ph. und Religion in der abendländischen Ph.; — 4. Mittelalter; — 5. Neuzeit bis zur Mitte des 18. Jhd.s; — 6. Der deutsche Idealismus; — 7. Die nachidealistische Entwicklung.

1. Unter Ph. verstehen wir hier nicht bloß die Erkenntnistheorie oder ein geschlossenes System zusammenhängender Gedanken über Was und Wie der Welt, sondern Weltweisheit im umfassendsten Sinne. Diese Weltweisheit kann eine Weltanschauung in sich schließen; sie kann als Wissenschaftslehre auftreten und alle Wissenschaft zu beherrschen suchen. Sie kann aber auch fragmentarischer Art sein; in beiden Fällen aber bezieht sich die Weisheit auf die Welt, d. h. auf das Ganze des Lebens, dessen Sinn sie zu ergründen sucht. Hier liegt der Grund ihrer Wesensverwandtschaft und zugleich ihres Streites mit der Religion. Denn auch diese bezieht sich auf das Ganze der Erfahrung der Welt, sucht den letzten Sinn des Lebens zu erfassen. Auch sie kann, wenn sich in ihr

eine ¶ Theologie bildet, zu einer Wissenschaftslehre führen, welche die übrigen Wissenschaften zu regulieren trachtet: sie kann, mit Hilfe dieser Theologie, ein weltanschauliches System entwickeln. Sie kann aber auch, wenn das religiöse ¶ Denken noch elementar ist, sich nur gelegentlich und in unzusammenhängender Weise über das Weltganze äußern. Sie kann sogar diese Aeußerung ganz unterlassen. Aber auch dann, und in jedem Fall, bringt jede Religion weltanschauliche und wissenschaftliche Konsequenzen mit sich. Auch die Religion will Weisheit sein. Aber nicht Weltweisheit, sondern Gottesweisheit. Beide, Religion und Ph., machen sich ein Weltbild. Die Philosophie aber sieht die Welt von unten her, vom Menschen aus. Die Schau der Religion ist von oben herab. Daher kommt, daß jedes Verhältnis zwischen beiden möglich ist: gänzliches Zusammenfließen ebensogut wie gegenseitige Verachtung und Verdammen, je nachdem das gemeinsame Streben oder der verschiedene Ausgangspunkt betont wurde. Das Gewöhnliche ist aber ein gegenseitiges Mißtrauen (¶ Philosophie: III).

2. In der primitiven Welt finden wir unser Problem noch nicht. Auch da gibt es Weisheit, welche die Welt verstehen will. Auch da hat die Religion ein weltanschauliches Interesse. Aber das Denken hat sich noch nicht emanzipiert. Es ist noch religiös per se. Und die Scheidung zwischen Welt und Gott, unten und oben, welche für das Verhältnis von Ph. und Religion maßgebend ist, existiert noch nicht oder doch nur ansatzweise. Der große Gegensatz, auf dem alle Religion beruht, der von heilig und profan, durchzieht das ganze Leben, auch das Denken, in dem Sinne, daß immer beide zugleich da sind. Es ist dem primitiven Menschen nicht gegeben, sich bald um die Welt, bald um Gott zu kümmern. Die geringste „weltliche" Angelegenheit hat religiöses Interesse; und die religiösen Bestrebungen sind ausnehmend praktischer Natur. Das Denken, gleichviel ob es sich auf Gott oder Welt bezieht, nimmt hier die Form des ¶ Mythus an und hat als solches seine eigene Gesetzlichkeit. Während das spätere Denken in Ph. und Theologie sich abmüht, die Anschaulichkeit auszumerzen zugunsten des Begriffs und seine Affektbezogenheit aufzuheben zugunsten einer möglichst großen Voraussetzungslosigkeit, lebt das mythische Denken von der Freude an Gestalten, welche sich entsprechend den Affekten des Wahrnehmers zueinander verhalten.

Die Anfänge der Beziehungen zwischen Ph. und Religion haben wir somit in denjenigen Kulturen zu suchen, welche, obwohl noch weitgehend vom mythischen Denken bedingt, schon angefangen haben, sich von seiner Alleinherrschaft loszumachen. Philosopische Gedanken schleichen sich in die Religion ein. Bildet sich ein philosophisches Ganze, so ist es noch sehr stark von religiösen und mythischen Anschauungen durchsetzt. Zur Ph. kann es aber nicht kommen, wenn das Interesse nicht ganz vorwiegend auf den Menschen, seine Erkenntnisfähigkeit und seine Macht das Weltganze zu ergründen, hingelenkt worden ist. Mit andern Worten, die Ph. macht sich allmählich von der Religion mittels der Erkenntnistheorie los, knüpft aber dabei an religiöse Vorstellungen an.

Ein hochinteressantes Beispiel bietet uns das alte Aegypten (¶ Aegypten: II). Der sogenannte Schabakostein, der uns auf seiner linken Seite ein sehr altes, aus dem Alten Reich stammendes Mysterienritual erhalten hat, trägt auf seiner rechten Hälfte eine Reihe theologisch-philosophischer Spekulationen, welche an den Gott Ptah von Memphis anknüpfen. Es handelt sich aber nicht um diesen Gott oder um die anderen im Texte genannten Götter als solche, sondern um eine psychologisch-erkenntnistheoretische Umdeutung der in der Theologie gegebenen Göttergestalten. Ptah gilt als „Herz und Zunge der Götterneunheit, der die Götter schuf". Herz und Zunge, die Organe des Erkennens und Sprechens, werden also zum Ursprung aller Dinge gemacht. Und weil Ptah dieses Herz und Zunge ist, muß er auch zum ältesten Gott werden: nach dem vielbenutzten Rezept des theologischen ¶ Synkretismus (¶ Monotheismus und Polytheismus: I, 2b) wird er zum Vater und zur Mutter des Gottes Atum, der seinerseits schon eine Zusammenfassung mehrerer Götter bedeutete. Atum aber wird jetzt zum Gedanken, der aus Ptah, d. h. aus Herz und Zunge hervorgeht: „Es entstand in dem Herzen, es entstand auf der Zunge ein Gedanke in der Gestalt des Atum." Herz und Zunge erlangen Macht über alle Glieder. Was aber Ptah ist am Ursprung der Welt, das ist er überall, wo erkannt und gedacht wird: er ist „als Herz in jedem Leibe, als Zunge in jedem Munde aller Götter, Menschen, Vieh usw., indem er als Herz denkt und als Zunge befiehlt alle Dinge, die er will." „Das Herz ist es, das jede Erkenntnis hervorkommen läßt, die Zunge ist es, die wiederholt, was vom Herzen gedacht ist. Es entstand aber jedes Gotteswort durch das, was vom Herzen gedacht, von der Zunge befohlen war." Das ist eine Art Erkenntnistheorie und zugleich eine Art Logoslehre. Gedanke und Wort als eine Zweieinheit sind das Weltprinzip. Die Götter, Ptah an der Spitze, sind nur Namen. Es handelt sich wesentlich um ein Stück uralter Ph. und nur dem Namen nach um ein „Denkmal memphitischer Theologie", wie der Text genannt worden ist. Die Ph. knüpft zwar an das Religiöse an, sucht sich aber das Psychologisch-Erkenntnistheoretische aus. D. h. sie versucht von unten her die Welt zu verstehen.

Ein analoges Beispiel gibt uns die israelitische Religion. Zwar ist sie ihrem Wesen nach von jeder Ph. verschieden. Die at.liche Jahvereligion stellt ein so aktuelles, leidenschaftliches Gotteserlebnis dar, daß kaum für ethische Reflexionen eine Stelle übrig bleibt (¶ Weisheitsdichtung). Alles übrige ist direkt mythisch oder prophetisch. Wenn aber iranische, griechische und andere Einflüsse auch der menschlichen Seite des Geschehens ein religiöses Interesse abzugewinnen anfangen, so ist es wiederum eine menschliche Erkenntnisfähigkeit, welche zur Erklärung der Welt dienen soll. Die ¶ Weisheit wurde in der Urzeit, vor der Weltschöpfung, geboren (Spr 8_{24}), sie ist aus Gottes Mund hervorgegangen (Sir 24_{4}); sie ist „das Hauchen der göttlichen Kraft und ein reiner Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen" (Weish 7_{24}). Bei der Schöpfung war sie Werkmeisterin (Spr 8_{30}), und als Offenbarung des göttlichen Willens wird sie den Menschen vom Himmelsthron herabgeschickt (Weish 9_{10}). Eine Zusammenfassung des menschlichen Vermögens wird über Welt und Zeit erhoben und soll das Ganze nach dem Maße menschlicher Einsicht erklären. Ebenso wurde die ägyptische Isis in der Zeit des Synkretismus zur „Weisheit".

Auch der ¶ Islam (: I) ist ursprünglich jeder Spekulation fremd. Als die philosophischen Tendenzen von allen Seiten auf ihn eindrängen und ihn für sich erobern (¶ Islamische Philosophie), bleibt zwar das Bestreben der Weltweisheit grundsätzlich immer dasselbe wie dasjenige der Religion, letztere erhält aber eine andere Bedeutung je nachdem sie den philosophisch Aufgeklärten oder dem einfachen Volke dargestellt werden soll. Philosophen und Mystiker können, jeder in seiner Weise, das Wesen der Religion entdecken, dem Volke

werden die naiven Bilder gezeigt. Damit ist schon die Möglichkeit vieler Streitigkeiten gegeben. Denn die sogenannte Volksreligion läßt sich nicht als naives Bild einer philosophischen Erhabenheit verstehen. — Wieder anders liegen die Verhältnisse in ¶ China (: II). Dort knüpft das philosophische Denken an die uralte Vorstellung des Lebensweges an. Das All geht seinen ewigen Weg, aktiv ohne Handeln; diesem Tao soll sich der Mensch anschließen. Mystische Ergründung des Weltwesens verbindet sich hier mit primitivem Machtglauben, aber auch mit einer den Menschen und die Welt in einer Wesenheit zusammenfassenden Ph. Und auch hier geht die Ph. aus vom Menschlichen: Psychologie und Ethik, obwohl sie sich, sobald sie zu Mystik wird, wieder darüber erhebt (¶ Taoismus).

¶ Indien (: II) ist das Land, wo Ph. und Religion sich einander vermählen. Und auch hier gehen die großen Systeme, welche ebensowohl in die Geschichte der Ph. wie in diejenige der Religion gehören, von der Psychologie des Menschen aus, sich dabei anschließend an Uraltes und Primitives. Die Opferspekulation gab den Anlaß zur großen Ineinssetzung von Brahman und Atman (¶ Vedische usw. Religion). Brahman ist eine Mana-artige ¶ Macht, welche zunächst beim Opfer ihre Wirkung übt. Atman ist die primitive Hauch-Seele. Beide werden zum göttlichen Prinzip, die Seele der Welt und die Seele des Menschen. Höchste Einsicht ist die Identität der beiden. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß die Religionen, in denen nach und nach die Unendlichkeits-¶ Mystik zu einer alles andere überragenden Bedeutung gelangt ist, wie der ¶ Taoismus und die Religion der ¶ Upanishaden, den philosophischen Bestrebungen so viel bereitwilliger entgegenkommen als die theistischen (Israel, Islam). Die letzteren sind, obwohl es auch ihnen um eine letzte Einheit geht, nicht so leidenschaftliche Sucherinnen dieser Einheit, wie die monistisch-mystischen Religionen. Auch wo aber in Indien der ¶ Dualismus sich Bahn bricht, knüpft das philosophische Interesse an die Psychologie an, um sich von da aus zur Welt zu wenden und in einer letzten Einheit Gott, Welt und Seele in eins zu schauen. Das Samkhya-System stößt auf die harte Tatsache des Nicht-Atman, der flüchtigen Welt der unendlichen Verschiedenheiten. Dieser Welt liegt eine Grundsubstanz zugrunde, neutrisch Avyaktam, das Unentfaltete, weiblich Prakrti genannt. Prakrti hat drei Farben, guna: das Lichte oder Frohe, das Bewegte oder Schmerzliche, und das Düstere oder Starre. Aus diesen drei Grundkategorien entwickelt sich die unendliche Vielheit der Erscheinungen. Dieser Vielheit gegenüber steht nun der — männlich gedachte — Purusha, der Geist (Atman), der eine männliche Geist der weiblichen Vielheit gegenüber. Das Schema ist uralt, wie denn auch der Purusha ursprünglich eine Art Däumlingsgestalt und somit phallischer Natur ist. An die alten religiösen Vorstellungen hängen sich die Spekulationen. Der Purusha wird von der Vielheit der Guna eingeengt, der Geist leidet unter dieser Haft. Leiden ist somit das Wesen des Daseins. Nur Askese oder Einsicht in das Wesen des Leidens können die Erlösung bringen, deren Ersehnung diesem psychologisch-ethisch-philosophischen System trotz allem den Charakter einer Religion beläßt.

Aehnliche Gedanken begegnen uns in der griechischen Ph. (¶ Griechische Religion, ¶ Griechisch-Römische Ph., ¶ Orpheus und Orphiker, ¶ Plato). Auch hier baut sich, im Orphismus, ein ganzes Weltsystem auf das Verlangen nach Erlösung; auch hier gilt die Materie als Kerker des Geistes; auch hier ist der religiös-ethische Dualismus zu einem kosmologisch-spekulativen geworden. Noch heutzutage zehren Psychologie wie Ph. an dem harten Bissen dieser „Erfindung der Griechen", derzufolge der Geist ein selbständig dem Leben und der Welt gegenüberstehendes Wesen göttlichen Ursprungs ist. D. h. noch heute lassen sich in der vom Griechentum beeinflußten Ph. die ursprünglichen auf Erlösung gerichteten religiösen Motive erkennen. Diese Richtung auf die menschliche Seele und ihr Schicksal hin ist aber nur der eine Anfang der griechischen Ph. Ein anderer liegt in dem Versuch, die unendliche Verschiedenheit der Welt als eine Einheit zu erleben, wie er bei den sogenannten Hylozoisten vorliegt. Joël (s. Lit.) hat gezeigt, in wie starkem Maße das Suchen der Thales, Anaximander, Heraklit nach einer ἀρχή, einem Urprinzip, das zugleich Urkraft ist, noch von der Mystik getragen wird. Wird aber einmal der menschliche Geist, in seiner göttlichen Eigenschaft, zur ἀρχή, so ist die Ph. selbständig geworden.

Im Christentum und in der christlich beeinflußten abendländischen Welt wechseln die Versuche, entweder die Ph. in die Religion oder umgekehrt die Religion in die Ph. aufgehen zu lassen, sich in immerwährender Folge ab. Mitunter wird auch ein Dualismus von Ph. und Religion verfochten. Aber im großen ganzen ist entweder die Ph. die Wissenschaft, welche in die Religion grundsätzlich ausmündet, oder die Religion die bildliche, naive Darstellung philosophischer Wahrheit. Das Christentum, seiner jüdischen Herkunft gemäß aller Ph. gegenüber mißtrauisch, hat in der Inkarnation und der mit dieser zusammenhängenden Logos-Lehre einerseits eine unerschöpfliche Quelle philosophischer Problematik, anderseits die Antwort von vorneherein auf alle philosophischen Fragen.

K. Beth: Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920; — E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken, 1925; — J. F. M. de Groot: Universismus, 1918; — G. Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922; — M. Horten: Die Ph. des Islam, 1924; — K. Joël: Der Ursprung der Natur-Ph. aus dem Geiste der Mystik, 1906; — G. van der Leeuw: Goden en Menschen in Hellas, 1927; — Ders.: La structure de la mentalité primitive, 1928; — H. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1923²; — K. Sethe: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen I, 1928. **van der Leeuw.**

3. Die abendländische Ph. seit dem Untergang der Antike ist in allen ihren großen Phasen tief bestimmt durch ihr Verhältnis zur Religion, speziell zu der Daseinshaltung und den Lehren des Christentums. Insbesondere sind die großen Blütezeiten der metaphysischen Systembildung, von der Patristik bis zu Hegel und tiefer ins 19. Jhd. hinein, ganz wesentlich charakterisiert durch das Ineinandergreifen religiöser und philosophischer Ueberzeugungen. Und mindestens in breiten Abschnitten dieses Zeitraums ist die Ueberzeugung von der Notwendigkeit dieses Zusammenhangs ebensosehr von Religion und Theologie her wie von der Ph. aus gepflegt worden.

Die ersten Ursprünge dieses großen historischen Zusammenhanges sind in den relativ äußeren Schichten der faktischen Geschichtskonstellation gelegen: in dem Prozeß apologetischer und polemischer Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der antiken Bildungswelt (¶ Antike und Christentum), in der philosophische Besinnung und Erkenntnis gerade damals einen so hohen Rang einnahm. Der inneren Lebensform dieses ersten Christentums lag die Zuwendung zur Ph. (im Gegensatz zu anderen Typen des religiösen und mystischen Lebens, deren

Heilsweg wesentlich durch Stufen der Erkenntnis gehen will) wohl gänzlich fern. Zur Auseinandersetzung mit den antiken Lebenslehren und fernerhin zum Daseinskampf gegen neu sich auftuende Mischformen von Ph. und Religion (¶ Gnosis) tritt in der Folgezeit die Aufgabe der theologischen Dogmenbildung als wichtigstes Motiv des sich vertiefenden Eingehens auf die Begriffsmittel und Beweiszusammenhänge und überhaupt auf die gedankliche Verarbeitung der Daseinserfahrungen, wie sie, in breiter und hoher Vollendung, die Tradition und der lebendige Schulbetrieb der antiken Ph. damals darbot. So kommt es, daß ein erheblicher Teil vom Werk der großen Kirchenväter (¶ Altchristliche Literaturgeschichte) ein unlösbares Ineinander theologischer und philosophischer Gedankenarbeit darstellt, und daß nun auch der innere Gehalt der christlichen Religion immer stärker mit den Motiven und Positionen antiker Ph. in Beziehung gesetzt wird. Zur Feststellung der Gegensätze und Unvereinbarkeiten tritt mehr und mehr die Wahrnehmung verwandter Ueberzeugungen, ja überraschender Anknüpfungsmöglichkeiten; insbesondere ist es die Ausbildung des Monotheismus gerade in der antiken Ph., im Gegensatz zu den heidnischen Volksreligionen, die eine positive Verbindung der neuen Theologie mit gewissen Grundlehren der alten Ph. nahe legt; andere Uebereinstimmungen (Unsterblichkeitsgedanken, Weltschöpfungslehren, ethische Zielsetzungen u. a.) treten hinzu, und das Bedürfnis der Ergänzung des christlichen Daseinsbildes durch feste Anschauungen vom Wirklichkeits- und Weltzusammenhang treibt zur Diskussion und Uebernahme auch von Lehrzusammenhängen, denen das innere Wesen der christlichen Religiosität an sich indifferent gegenüberstehen könnte. — So tritt in der Patristik die Ph. in ein festes positives Verhältnis zu der in der Theologie begrifflich sich fixierenden Religion. Die Ueberzeugung von der Einheit der Ph. in ihrer Wahrheitssuche und in gewissen durch die antiken Denker erreichten Grundpositionen mit der wahren Religion und dem rechten Glauben wird zu einer Grundgewißheit für die meisten Kirchenväter, trotz mancher heftigen Reaktion des Glaubens gegen die Belastung mit den Erkenntnisforderungen der Ph. Für ¶ Augustins gesamte geistige Haltung und Arbeit etwa ist durchaus maßgebend die Ueberzeugung, daß die volle Glückseligkeit des Menschen, die ganze Auswirkung der ihm verliehenen Gaben und die vollkommenste Teilnahme am göttlichen Sein gewonnen wird im Miteinander von Glauben und Wissen, von religiöser Glaubensoffenbarung und philosophischer Vernunftdurchleuchtung.

Dies Mit- und Ineinanderwirken der beiden Gestesmächte bringt nun aber mit der Zeit auch für die Ph. selbst und ihre inneren Positionen Veränderungen mit sich, die für die ganze spätere Entwicklung der philosophischen Gedankenwelt im Abendlande (und nicht nur im Mittelalter) von entscheidender Bedeutung sind. Die neue Daseinshaltung, ursprünglich fern allem philosophischen Begriffsausdruck und aller philosophischen Wirklichkeitsfassung, beginnt sich philosophisch auszusprechen und zum gedanklichen Weltbild auszuweiten. Durch die übernommenen Begriffs- und Lehrzusammenhänge antiken Ursprungs (deren Grundanschauung zuletzt doch in ganz wesentlichen Zügen dem neuen Leben heterogen war) hindurch arbeiten sich neue Fragerichtungen und Ueberzeugungen ans Licht. Eine christliche Ph. beginnt ihre Geschichte (eine Geschichte, die auch heute noch keineswegs abgeschlossen scheint), die mit der Geschichte der Ph. im Abendlande seit Ausbreitung und Herrschaft des Christentums zwar keineswegs schlechthin zusammenfällt, aber deren Grundstock sie in ganzen Perioden ausmacht. Ganz eigentlich entscheidend und auch für spätere Zeiten immer wieder wegweisend bricht die neue Welthaltung und Gedankenrichtung in Augustin durch. Das Realitätsgewicht verlagert sich vollkommen; es geht vom Kosmos (dem Urthema und Lebensboden der antiken Ph.) über auf die Innerlichkeit des seelisch-geistigen Lebens und auf die von hier gegebenen Zugänge zum All der Realität; alle geistige Wirklichkeit und Sinnwelt aber wird verstanden vom personalen Sein und Tun der Einzelseele und vom Prinzip einer unendlichen Wissens- und Willenstätigkeit im lebendigen Gott aus. Neue Voraussetzungen des Philosophierens sind damit gegeben; ihr Durchdringen in eigene Begriffsfassungen und Wirklichkeitsentwürfe, sowie ihre Konsequenzen in die verschiedenen Gebiete philosophischen Fragens und Einsehens hinein erfüllen die Geschichte der Ph. in Mittelalter und Neuzeit.

4. Die Ph. des Mittelalters, die ¶ Scholastik, ist in ihrem ganzen Wesen und Umfang durch die so entstandene und vertiefte Beziehung zu Religion und Theologie bestimmt. Die christlich-religiösen Grundüberzeugungen bilden nicht nur tatsächlich, sondern ausdrücklich und bewußt den festen Boden, von dem aus hier allein philosophiert wird. Die Philosophen dieser Zeit sind die großen Theologen. Nur vereinzelt tritt die philosophische Arbeit in der Form rein philosophischer Schriften (z. B. dann als Kommentare antiker Philosophenwerke) auf; zumeist sind es die theologischen „Summen" und Erklärungswerke, in denen sie sich, neben dem Theologischen, vollzieht und ausspricht. Die Theologie fordert die Ph., als rationale Bearbeitung und beweismäßige Vernunftbekräftigung der für sie zugänglichen Fundamentalinhalte christlicher Weltanschauung und Offenbarungslehre, als spekulative Durchforschung der mit dem Glauben gegebenen Positionen; und so tritt denn Ph. auch nur im Rahmen und Zusammenhang der theologischen Zielsetzungen in Erscheinung. Für die inhaltlichen Aufgaben der Ph. dieser Zeit bedeutet das, daß Ph. im wesentlichen identisch wird mit ¶ Metaphysik, und zwar mit der Metaphysik nicht so sehr in dem breiteren Aristotelischen Sinne der allgemeinen Seinslehre, sondern in jener Zuspitzung auf das höchste Sein, in der sich schon bei ¶ Aristoteles die „erste Ph." als θεολογική bezeichnete. Die Lehre von Gott (¶ Gottesglaube: IV, 2) als dem absoluten Weltgrund und Werdensziel wird unbestrittenes Zentrum und Grundthema in der ganzen Ph.; eine „Natürliche Theologie" (gemeinsamer Teil der Theologie überhaupt und der philosophischen Seinslehre) bildet sich heraus, in wachsender Unterscheidung und Selbständigkeit des Vorgehens gegenüber der Offenbarungstheologie (¶ Natürliche Religion; ¶ Offenbarung: V A, 1). Auch die andern Seinsprobleme sind in ihrer Auswahl und Fragestellung von der religiös-theologischen Themensetzung bestimmt; die Welt wird mehr auf ihren Gottesursprung oder auf die Herkunft des Uebels und des ¶ Bösen befragt, als nach den in ihr aufweisbaren Wirklichkeitsstrukturen durchforscht. Und in den Mittelpunkt des Weltgedankens selbst treten die „immateriellen Substanzen": die menschliche Seele in der Unabhängigkeit ihrer zukünftigen Existenz vom Leiblich-Sinnlichen und die vom Glauben her gesetzten höheren Schichten reiner Geistwesen. Eine eigene Natur-Ph. entwickelt sich kaum; auch ¶ Erkenntnistheorie oder ¶ Ethik im engeren Sinne finden keine gesonderte Pflege. Nur die formale Logik („Dialektik") stellt ein von religiösen und theologischen Zu-

sammenhängen weitgehend ablösbares Gebiet philosophischen Forschens in dieser Zeit dar.

Bei dieser Lebenseinheit und -gemeinschaft von Religion und Metaphysik im Ordnungszusammenhang der Theologie und Ph. erhält der Glaube unbedingt den Vorrang vor dem Wissen; die Theologie steht über der Ph. Die Identität der Gegenstände ist keine totale. Die Erkenntnis der philosophischen Vernunft reicht nicht hinein in die letzten Gründe und Zusammenhänge des göttlichen Seins und Wirkens und der dadurch bestimmten Weltordnung; alle höchsten und letzten Entscheidungen sind Sache der Offenbarung und des Glaubens in ihrer theologischen Auswertung. So ordnet die mittelalterliche Ph. sich einem Wissenssystem ein, in welchem sie, selbst Königin der Wissenschaften und Krönung alles Wissens aus natürlicher Vernunft, der Theologie gegenüber sich als die niedere Form der Anteilnahme an den letzten Dingen bescheidet. Die Ebene ihrer Forschung und Einsicht liegt grundsätzlich unterhalb der Schicht letzter Glaubensgewißheit. Innerhalb ihrer Schicht aber hat sie ihre anerkannte und geforderte Selbständigkeit; wie denn auch in der Ausführung die Ph. des Mittelalters keineswegs bloß Bearbeitung und Bestätigung des von der Theologie Vorgegebenen darstellt. Wie weit hinauf die philosophische Vernunft noch reichen kann, das wird dann von den verschiedenen Denkern und Strömungen verschieden bestimmt; der rationalistischen Tendenz möglichst weiter Hineinerstreckung des Philosophischen in die Glaubenslehren (bis in die spezifischen Mysterien des Christentums, Trinität, Erlösungswerk hinein) treten immer wieder, und mit wachsendem Erfolge, engere Einschränkungen und Selbstbegrenzungen der natürlichen Vernunft entgegen. Die relative Sonderung von Theologie und Ph. nimmt mit der wachsenden Betonung des Irrationalen in den letzten Dingen natürlich zu. — Eine besonders innige Verbindung der Religion mit philosophisch-spekulativen Tendenzen zeigt ein Teil der mittelalterlichen ¶ Mystik (: VB). In den großen Mystikern des 12. und 13. Jhd.s, besonders aber in der deutschen Mystik (¶ Eckehart) geht die Gewißheit der inneren Schau und Einung mit dem Göttlichen unmittelbar in eine Deutung des Seinszusammenhanges und Weltprozesses über, die neben allem Mythischen und Dogmatisch-Positiven ein reiches Gut an theoretisch-philosophischen Gedankenbildungen enthält und so denn auch geschichtlich ihre besondere Auswirkung in der Ph. späterer Zeiten gehabt hat. In dem Prozeß allmählicher Umbildungen der übernommenen philosophischen Begriffe und Anschauungen unter dem Einfluß und im Sinne der christlichen Grundstellung hat diese Form der religiös bestimmten philosophischen Spekulation eine wichtige Rolle gespielt.

5. Die Ph. der Neuzeit löst sich dann aus jenem Ordnungszusammenhange mit der kirchlichen Theologie los; sie wird selbständig, ihr Vorbild wird die freie wissenschaftliche Erkenntnis, wie sie sich seit der ¶ Renaissance besonders in der Form der neuen ¶ Naturwissenschaft ausbildet. Die führenden Philosophen sind Weltmänner, Wissenschaftler, Politiker, nur selten Geistliche. Aber das besagt durchaus nicht, daß diese Ph. damit nun auch von der Religion und von den Gegenständen und Interessen des Glaubens sich abtrennte. Das Ziel der Einheit und Einung von Glauben und Wissen bleibt vielmehr eine entscheidende Grundtendenz bei den meisten großen Führern der neueren Ph., bis tief ins 19. Jhd. Gott und die menschliche Seele, das geistige Reich und der Sinnzusammenhang des Weltgeschehens bilden Grundthemen in den Systemen eines ¶ Descartes oder ¶ Leibniz, ¶ Malebranche oder ¶ Berkeley, ¶ Kant oder ¶ Hegel. Und bei den meisten der führenden Metaphysiker der Neuzeit herrscht auch die bewußte und ausgesprochene Tendenz vor, die den Grundwahrheiten des Christentums gemäße Begriffsfassung des Wirklichkeitszusammenhangs zu leisten. Die Ausgangsstellung aber verlagert sich nun vom Göttlich-Uebersinnlichen auf den in Raum und Zeit gegebenen Weltzusammenhang und auf die selbstgegebene Wirklichkeit des Menschen. Ein neues Interesse für den erfahrbaren Naturzusammenhang tritt in den Mittelpunkt; auch dies aber, wenigstens ursprünglich, keineswegs als religionsentfremdende Einschränkung des Blicks auf das „Weltliche", sondern unter der ausgesprochenen Direktive, das „Buch der Natur" als die uns unmittelbar und immer neu zugängliche Gottesoffenbarung zu verstehen. Das gilt nicht nur für die italienische Natur-Ph. der Renaissancezeit und für die gleichzeitige Natur-Ph. in Deutschland (Zusammenhang mit der deutschen Mystik!), sondern auch für die Führung der neuen Wissenschaft und für deren philosophische Auswertung. Das Wirklichkeitspathos und der Weltoptimismus, der für fast alle großen philosophischen Systeme der Neuzeit so charakteristisch ist, hat seine tiefere Begründung in der Ueberzeugung von der Immanenz des göttlichen Geistes und Willens in allen Dingen und Geschehnissen. Wesentliche Grundzüge des neuen Weltbildes (z. B. die weit sich ausbreitende Ueberzeugung von der Unendlichkeit des Weltzusammenhangs, ins Große wie ins Kleine) sind von daher zu verstehen; auch hier wieder ist der tiefe Einfluß religiöser Grundhaltungen auf die Veränderungen der Problemstellung und Begriffsbildung unverkennbar. Ein großer Teil der philosophischen Begriffsthemen der Neuzeit erweisen sich dem tieferen historischen Besinnen als säkularisierte Abwandlungen und Ausgestaltungen religiös-philosophischer Gehalte, die schon in Patristik und Scholastik ihre mehr nach den theologisch-transzendenten Bereichen hin gelegene Ausbildungsform gefunden hatten (vgl. z. B. die Auswirkung des Gedankens vom Reiche Gottes in den Welt- und Geschichtsbildern eines Leibniz und Berkeley, Kant und Fichte, Schelling und Hegel oder die Durchführung der Augustinisch-mittelalterlichen Innenwendung des Menschen in dem Subjektivismus der neuzeitlichen Metaphysik, Erkenntnistheorie oder Ethik). Und viele Motive der christlichen Daseinsstellung erhalten erst jetzt ihre, den antiken Begriffsbindungen gegenüber freier gewordene, vollere Ausprägung, zum Teil in Steigerungen zu extremer Konsequenz.

Mit der Verselbständigung der Ph. und ihrer neuen Beziehung auf die autonome Erfahrungswissenschaft (¶ Wissenschaft) wächst aber natürlich auch die Möglichkeit von Konflikten mit der Religion und ihren Lehren, sowie auch die Möglichkeit grundsätzlicher Entfernung von derselben. In die erstere Richtung treibt die neue Immanenzbetonung (¶ Immanenz und Transzendenz) des Göttlichen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit. Der ¶ Pantheismus steht vom Anfang dieser Bewegung an in naher Nachbarschaft zu wichtigen Positionen der neuen Weltfassung, und gleich die ersten Verkünder und Führer (z. B. ¶ Nikolaus von Kues und ¶ Bruno), aber auch viele der späteren Denker (z. B. ¶ Malebranche und ¶ Berkeley, ¶ Fichte und ¶ Schelling, ¶ Schleiermacher und ¶ Hegel) sind nach dieser Seite in ernste äußere oder innere, ausgetragene und unausgetragene Schwierigkeiten verstrickt worden. Die Geschichte des

pantheistischen Gedankens in der Neuzeit, und die Auseinandersetzung der großen philosophischen Systeme mit den in ihm zusammenlaufenden Tendenzen bildet ein wichtiges Leitmotiv in der Entwicklung der neueren Ph. Seine entschiedene und volle Ausprägung bei ¶ Spinoza bezeichnet eine Form neuzeitlicher Metaphysik, die bei aller religiös bestimmten Grundeinstellung doch von dem überlieferten Zusammenhang zwischen Ph. und Religion weitab geht und dann auch inhaltlich in einen von der christlichen Daseinsstellung sich völlig abkehrenden Weltbegriff hineinführt. Alle Nachwirkungen des Spinozismus in den späteren Jahrhunderten tragen den Keim von Konflikten mit der Religion, ihren Voraussetzungen und ihren positiven Lehren, in sich. Der geschlossene Aufbau dieses Systems hat es mit sich gebracht, daß vielfach diese pantheistische Ph. (fälschlich) als notwendige Konsequenz einer rein philosophisch vorgehenden Vernunft betrachtet und von da aus Ph. in einen prinzipiellen Gegensatz zur Religion (in ihren theistischen Formen) gedrängt wurde.

Eine andere Entfernung von der lebendigen Religion bei grundsätzlichem Festhalten und ausdrücklicher systematischer Festlegung ihrer allgemeinsten Positionen in philosophische Rationalisierung stellt die Entwicklung des ¶ Deismus im 17. und 18. Jhd. dar, — eine geistige Bewegung, die vor allem in der englischen Aufklärung sich ausbreitet und dann auch in Frankreich und Deutschland immer mehr Anhänger gewinnt (¶ Aufklärung, 4). Die Ph. will hier (faktisch vom Boden des christlichen Theismus aus) ein System der Grundwahrheiten der ¶ „Natürlichen Religion" durch reine, in sich evidente Einsicht und Beweiszusammenhänge der Vernunft herausarbeiten; — einen Wissenszusammenhang, der als einheitlicher und identischer Kern aller Glaubensüberzeugungen der positiven Religionen in ihrem jeweiligen Wahrheitsgehalt betrachtet wird. Diese philosophische Bewegung, ursprünglich von echter und ernster Religiosität erfüllt und getragen, birgt in sich eine wesenhafte Gegenhaltung gegen die positive Religion und ihre übervernünftigen (allmählich immer mehr als unvernünftig abgewerteten) „Dogmen". Die natürliche Religion wirft sich zum Wahrheitsmaßstab der positiven auf und strebt danach, auf der festeren, dem konfessionellen Meinungsstreit entzogenen Basis der immer gleichen menschlichen Vernunft und einer sehr begrenzten, systematisch überschaubaren Anzahl ihrer Grundprinzipien ein voller und besserer Ersatz der positiven Religion zu werden; die natürliche Theologie will die ganze und alleinige Theologie bedeuten. Der Verlauf der deistischen Bewegungen führt jedenfalls, im Umkreis ihrer Wirkungen, zu einer wachsenden Entleerung des Religiösen und Entfremdung der Ph. gegenüber dem wirklichen Leben der Religion. Das steigert sich besonders in dem Maße, als auch die Selbstgewißheit dieser die natürliche Theologie und Religion konstruktiv und beweismäßig aufbauenden Vernunft ins Wanken gerät und sich in der späteren Aufklärung (besonders eindringlich in ¶ Hume) von innen her zersetzt; die Kritik der Religion und der religiösen Grundpositionen (zugleich die historisch-genetische „Erklärung" derselben) tritt in den Vordergrund des Philosophierens. Zugleich rückt in immerhin breiten Strömungen der Ph. (insbesondere im englischen Empirismus und im französischen Sensualismus) die Metaphysik aus dem Zentrum — zugunsten erkenntnistheoretischer, moralphilosophischer, psychologischer Interessenrichtungen —, und wird schließlich überhaupt in ihrer Möglichkeit bestritten. Damit löst sich, im Wirkungsbereich dieser Strömungen, die überlieferte (partielle) Inhaltsidentität von Ph. und Religion allmählich auf. Die Ph. wird in ihren internen Hauptbestrebungen und Problemstellungen religionsindifferent. — Aber auch zu ausgesprochen religionsfeindlicher Haltung treiben bestimmte Entwicklungen der Aufklärung und ihrer Ph. Die in den Mittelpunkt des Interesses gerückte Naturwirklichkeit und materielle Weltstruktur wird aus dem in den großen Systemen des 17. Jhd.s noch so eindringlich betonten, aber schon in den Konstruktionen des Deismus (vgl. den „dogmatischen" Sinn dieses Begriffs) sehr gelockerten Zusammenhang der göttlichen Unendlichkeit und Wirksamkeit gelöst, und in extremer Fortbildung der mechanistischen Weltauffassung vollkommen verselbständigt und so als die einzige Wirklichkeit behauptet. Damit wird der schon durch ¶ Bayles skeptische Betrachtungen aufgerissene und vielfach sich verschärfende Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Religion und philosophierender Vernunft zum grundsätzlichen Kampf der Ph. nicht nur gegen theologische Dogmatik, sondern gegen Religion und religiöse Weltauffassung überhaupt gesteigert. Im Materialismus eines ¶ Lamettrie und ¶ Holbach strebt die Ph. zur Position des ¶ Atheismus. So ist in weiten Kreisen der Aufklärungsbewegung die Ph. zur religionsentfremdenden, religionsbekämpfenden geistigen Macht und Einstellung geworden.

6. Die zweite Hälfte des 18. Jhd.s aber führt eine machtvolle Gegenströmung gegen die Aufklärung überhaupt und ganz besonders gegen diese religionsvernichtenden Tendenzen in ihr herauf. ¶ Rousseau, ¶ Hamann, ¶ Herder, ¶ Hemsterhuis beginnen mit Waffen des Denkens und der positiv gerichteten philosophischen Kritik, von der Basis einer neuen religiösen Lebendigkeit und Lebensfülle aus, den Kampf gegen den aufklärerischen Deismus, Skeptizismus, Indifferentismus, Materialismus und Atheismus. F. H. ¶ Jacobi stellt die Wahrheit des Herzens, im inneren Vernehmen des Uebersinnlichen, und die unmittelbare Realitätsgewißheit des Glaubens gegen die Anmaßungen der konstruierenden Vernunft, der bloßen Reflexions-Ph., die in ihrer selbstgewählten Abgeschlossenheit allerdings zwangsläufig zum Nihilismus und Atheismus, vor allem in der Form des Spinozistischen Kosmotheismus führen müsse. Wirkliches Dasein kann sie nie enthüllen; das aber ist wesentlich gegründet in der Persönlichkeit des lebendigen Gottes, und ausgeprägt in der Teleologie des Weltzusammenhanges und in der Freiheit menschlicher Geistwesen. Die höchste Blüte geistig-persönlichen Lebens ist die Religion, die der wahre und notwendige Untergrund auch des echten sittlichen Wollens und alles vollen Wahrheitserfassens ist. Die Anerkennung einer wesensnotwendigen Spannung zwischen Glauben und reiner Vernunft führt in dieser Glaubens-Ph. zu einer neuen Bejahung der religiösen Lebensmächte. — ¶ Kant wiederum bekämpft durch seine „Kritik der reinen Vernunft" die „dogmatische" Metaphysik des Rationalismus und Deismus (in Deutschland zusammengefügt zum Schulsystem Chr. ¶ Wolffs) in ihrer angeblich beweismäßigen Geschlossenheit und Selbstgenügsamkeit. Seine „alles zermalmende" Vernunftkritik, mit ihrer alle natürliche Theologie und Religion der Zeit bedrohenden Zersetzung der traditionellen Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise zielt aber nicht — wie die Humes — auf prinzipielle Auflösung des philosophisch-religiösen Zusammenhangs; sondern mit dem Dogmatismus des deistischen Vernunftsystems soll gleichzeitig der jener spinozistisch-naturalistischen oder

materialistisch-atheistischen Gegenpositionen der philosophischen Vernunft getroffen und beseitigt werden! „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Das eigentliche Endziel dieser kritischen Zersetzungen der herkömmlichen philosophischen Vernunftkonstruktionen ist die Errichtung einer neuen „praktisch-dogmatischen Metaphysik", d.i. einer philosophischen Ordnung und Begründung der Grundwahrheiten von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit auf der Basis des sittlichen Bewußtseins, und des in ihm gegründeten „Vernunftglaubens". Innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft und in der unablösbaren Bezogenheit auf die Vernunftrealität und die notwendigen Voraussetzungen der sittlichen Existenz gewinnt die Ph. eine neue positive Beziehung auf die Religion, speziell auf die fundamentalen Wahrheiten des Christentums. Kants spätere Schrift über die „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" bedeutet dabei zugleich den entscheidenden Beginn der Ausbildung einer „Religionsphilosophie" als Sonderdisziplin im Rahmen des philosophischen Systems; in der Metaphysik wie in den erkenntnistheoretisch gerichteten Systemen des 19. Jhd.s ist dann Religions-Ph. fast allgemein fester Bestandteil geworden.

Die dann von Kant ausgehende Bewegung des spekulativen ¶ Idealismus bringt wieder eine neue, ganz besonders enge und tiefe Verbindung zwischen Ph. und Religion. Alle diese großen Denker haben zuerst als Theologen angefangen; besonders eindringlich tritt das bei ¶ Hegel entgegen, dessen System sich in den „theologischen Jugendschriften" erstmalig in den Grundlinien herausgestaltet. Wenn Fichte die weltgeschichtliche Bedeutung Kants charakterisieren will, so nennt er ihn als dritten Menschheitsführer nach Jesus und Luther. Die Ueberzeugung von der ¶ Absolutheit des Christentums und die Tendenz, den darin beschlossenen Wahrheitsgehalt philosophisch nach allen Konsequenzen hin auszuwerten, bestimmt Entstehung und Aufbau aller dieser Systeme, die ja dann auch sämtlich in einer Ph. der Religion ihre letzte Krönung suchen. Ph. ist jetzt wieder auf neue Art (von der Selbstgegebenheit und Selbstreflexion der menschlichen Vernunft ausgehend) spekulativ-konstruktive Metaphysik geworden, in deren Mittelpunkt das Göttlich-¶ Absolute steht. Die gesamte Wirklichkeit soll nun (im äußersten Gegensatz zu den naturalistischen Tendenzen der Zeiten vorher) neu vom Geiste und vom überzeitlichen Leben Gottes aus begriffen werden; der Weltprozeß ist Entfaltung des geistigen Reichs auf selbstgeschaffener Naturbasis. Die für die Neuzeit und ihre Ph. so charakteristische Tendenz auf Immanenzfassung des Göttlichen und die Säkularisierung ursprünglich transzendent gerichteter Seinsbegriffe setzt sich hier fort (und daher tritt nun wieder neu und mit besonderer Intensität das pantheistische Motiv und das Ringen der religiös-theistischen Grundstellung mit philosophisch-monistischen Begriffsbildungen zutage). Aber der Wirklichkeitszusammenhang wird nicht vom Religiösen abgelöst, sondern vielmehr in allen seinen Gliedern und Prozessen als Selbstentfaltung und Erscheinung göttlichen Geistlebens ausgedeutet. Besondere Bedeutung hat dabei für die philosophische Auswertung der im Christentum gegebenen weltanschaulichen Motive die geschichtliche Denkweise dieser Metaphysik; der Weltprozeß in seiner eigentlichsten Form ist die Weltgeschichte als das Reifen der Menschheit zum Reich der Freiheit und des mit Gott geeinten Geistes. In neuer Form und neuer Ausdehnung siegt hier wieder einmal die von christlicher Religiosität bedingte (und auch ausdrücklich immer wieder darauf zurückbezogene) Realitätsverlegung auf die geistige Welt über die Verhaftung früherer Ph. in den äußeren Kosmos. — Ph. und Religion sind also hier, in dieser letzten großen Blütezeit der philosophischen Spekulation bis heute, wieder grundsätzlich und faktisch aufeinander hingeordnet. Aber im Gegensatz zur Scholastik bleibt jetzt die philosophische Vernunft nicht in begrenzter Sphäre gegenüber dem höheren Daseinslicht der Offenbarung und des Glaubens einbehalten, sondern erhebt den Anspruch auf die letzte und endgültige Erkenntnis. Das innere Wesen des Absoluten selbst, nach seinen inneren Kategorien, will die Logik Hegels erfassen; die Ph. als Wissenschaft des Absoluten gibt klare und adäquate Einsicht dessen, was die Religion bloß in der Form der „Vorstellung" aufweist. So ordnet sich (auch bei den anderen großen Führern der Bewegung) das philosophische Wissen dem religiösen Fühlen, Anschauen, Glauben schließlich über als die höhere und schlechthin höchste Stufe geistigen Lebens und lebendiger Gewißheit.

Eine für Ph. und Theologie gleichermaßen bedeutsame Fortsetzung hat die idealistische Bewegung in der Strömung des „spekulativen Theismus" („Spätidealismus") gefunden, die von der Religions-Ph. und religiösen Metaphysik des späteren ¶ Schelling ausgehend und besonders dann von ¶ Weiße und dem jüngeren ¶ Fichte weitergeführt, die Grundstellung der idealistischen Ph. kritisch auf ihre Zulänglichkeit zur Erfassung der Persönlichkeit Gottes, der personalen Freiheit des Geistes und der Eigenrealität des faktischen Geschichtsverlaufs und Offenbarungswerdens revidiert. Die Ausbildung dieser Ph. bedeutet eine neue (erst in der Gegenwart wieder zur rechten Würdigung gelangende) Form und Phase des Zusammengehens von Ph. und Religion; wobei der religiösen und besonders der religionsgeschichtlichen Erfahrung nun wieder vermehrte Bedeutung und Selbständigkeit gegenüber der philosophischen Konstruktion zugesprochen wird.

7. Das weitere 19. Jhd. führt dann (neben den zahlreichen Fortsetzungen idealistischer und theistischer Metaphysik, in nahem oder loserem Zusammenhang mit christlicher Religiosität der verschiedenen Konfessionen, und dies in allen europäischen Ländern) gemäß den allgemeinen Wandlungen der Zeit auch eine Fülle religionsentfremdender und religionsfeindlicher Richtungen der Ph. herauf, die im Verlaufe des Jahrhunderts vielfach überwiegenden Einfluß gewannen. Eine eigentümliche Stellung zur Religion nimmt die in so weite Kreise gedrungene Ph. ¶ Schopenhauers ein: selbst vom ¶ Erlösungs-Gedanken überall durchdrungen (auch ausdrücklich dieserhalb sich auf die Religion, auf religiöse Mystik und Askese, auf religiöse Lehren vom Uebel, von Sünde und Schuld, von der Heillosigkeit des natürlichen Zustands der Welt und Menschheit positiv beziehend), ist sie doch von der grundsätzlichen Unzulänglichkeit aller positiven Religion als bloßer „Volksmetaphysik" und bloß allegorischer Verknüpftheit mit der Wahrheit überzeugt, und bekämpft mit besonderer Erbitterung den christlichen Theismus und Vorsehungsglauben (die eigentlichste Gegnerschaft gilt allerdings dabei zuletzt der neuzeitlich-philosophischen Ausweitung zum Welt- und Geschichtsoptimismus der Vernunftsysteme, und ganz besonders der „Gnosis" des deutschen Idealismus). Die Wahrheit über Sein und Sinn des Weltzusammenhangs wird nicht von der Religion, sondern allein von der philosophischen Metaphysik gegeben, die (an indische Weltauffassung anknüpfend) an die Stelle der Versöhnung mit einem

erträumten Gottesgeiste die Aufhebung des zeitlich-individuellen Daseins, Lebens und Leidens in die All-Einheit des ¶ Nirvana setzt. In Schopenhauers vieldeutigem Weltbild sind ausgesprochen (und von ihm selbst besonders stark betonte) atheistische und religionsfeindliche Tendenzen verwoben mit einer zweifellos religiös bedingten Reaktion gegen neuzeitliche Tendenzen der Uebersteigerung des Menschen und seiner Vernunft, des „ruchlosen" Weltoptimismus und des geschichtlichen Fortschritts- und Erfüllungsglaubens. Tatsächlich steht hinter dem ganzen Daseinspessimismus des wesenhaft unseligen einen absoluten Willens die selbst nicht mehr besprochene und nur gelegentlich mystisch aufklingende Voraussetzung eines in sich werthaften und seligen Prinzips. — Schopenhauers Ph. in ihrer neuen Betonung des Sinnwidrigen und Dysteleologischen in aller Wirklichkeit der Natur und des Menschen hat eine neue philosophisch-religiöse Strömung im 19. Jhd. verursacht, die besonders in E. v. ¶ Hartmann (aber auch sonst bei vielen Denkern, auch wieder in der Gegenwart!) zum Ausdruck gekommen ist. Das Absolute wird als selbst in sich gespaltener, leidender und in der Weltevolution erst zur Allmacht des Heilvollen sich durchklärender „Gott" gedacht. Ein neuer, dem christlichen Theismus schlechthin feindlicher, zugleich vom Optimismus und Diesseitsglauben der Neuzeit (und gerade auch den in ihr bisher ausgebildeten Pantheismen) abgelöster Pantheismus entsteht, der sich als die echte „Religion des Geistes" darstellen und die neue Weltreligion der Zukunft eröffnen will. Ph. will hier die Kräfte der Religionen und besonders aller Mystik in sich ziehen, und, selbst die wahre Heilslehre aus sich hervorbringend, mit der „Euthanasie der Religion" die Menschheit zur Erlösung führen.

Zu ausgesprochener Gegnerschaft zur Religion gelangt die Ph. des 19. Jhd.s dann in jenen Richtungen, die die Aufklärung des 18. Jhd.s in ihren naturalistischen und materialistischen Tendenzen weiterführen; mit ihnen verbindet sich gern eine mächtig anschwellende Tendenz der Zeit, die dahin geht, gegenüber aller Jenseitsrichtung und „Hinterweltlerei" die praktischen und sozialen Wirklichkeitsaufgaben des Lebens allein in den Mittelpunkt des Daseins zu stellen. Aus der Hegelschen Schule (in ihrem „linken" Flügel) geht die immer mehr in einen Weltpantheismus auslaufende Religionskritik von D. F. ¶ Strauß, sowie der Sinnlichkeitsstandpunkt L. ¶ Feuerbachs mit seiner anthropologischen Erklärung der Religion als wunschbedingter Phantasiegestaltung hervor (¶ Illusionismus). Dezidierter ¶ Atheismus und betonte Religionsfeindschaft ist Endergebnis und meist auch schon Motivkern der breite Popularität erzielenden materialistischen Bewegung (z. B. L. ¶ Büchner), sowie ihrer Ausläufer im leicht pantheistisch angefärbten ¶ „Monismus" (: III) des Jahrhundertendes. Der ¶ Positivismus und Soziologismus (¶ Soziologie), von dem breite Schichten der Bildungswelt und Wissenschaftskultur des 19. Jhd.s erfüllt sind, erstrebt Auflösung der positiven Religion in die Menschheitsreligion des sozialen und kulturellen Fortschritts; das Grand-Etre der Menschheit (¶ Comte) soll an die Stelle der alten Gottesvorstellung treten. Religion und ebenso philosophische Metaphysik stellen Kindheitsstadien der Menschheit dar, die durch die Wissenschaft und Zivilisation nun überwunden sind; die wahre Ph. der Gegenwart und Zukunft ist, abgelöst von aller Religion und Metaphysik, rein auf die Wissenschaften und deren Tatsachenwelt einzustellen. Andere Strömungen verwandter Art (z. B. der Evolutionismus ¶ Spencers) beschränken nur die Ph. auf den Bereich der wissenschaftlich greifbaren Erscheinungen und der sozialen Wirklichkeitsgestaltung, lassen aber ein absolutes Sein hinter dem uns Gegebenen und von uns Bewirkbaren bestehen, als über alle (auch die philosophische) Erkenntnis hinausliegendes Zielbereich persönlich-religiösen Fühlens und Glaubens (¶ Agnostizismus). Indifferenz der Ph. in ihren eigentlichsten Anliegen und zentralen Aufgaben gegenüber der Religion bezeichnet auch die ursprüngliche Haltung der neukantischen Schulen (¶ Neukantianismus) vom letzten Drittel des 19. Jhd.s; indem hier die Ph. fundamental als reine Erkenntnistheorie und Reflexion auf die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaften gefaßt wird, verliert sie vollkommen den früher immer in der gegenständlichen Richtung der Metaphysik unausweichlich gegebenen Zusammenhang mit religiösen Wirklichkeitsaussagen. Allerdings, in ihrer Ausweitung zur allgemeinen Reflexion auf die Grundlagen aller geistigen Gestaltungen und Kulturschöpfungen des Bewußtseins überhaupt, zum universalen System des menschlichen Geistes wird diese Ph. dann über Ethik und Aesthetik immer zum Entwurf und Aufbau einer Religions-Ph. getrieben, als einer am Studium der positiven Religionen und der Religionswissenschaften methodisch anzustellenden Reflexion auf ihre allgemeinen apriorischen Voraussetzungen und Bewußtseinsgrundlagen. In dieser Fassung des Verhältnisses von Ph. und Religion wird also (ganz anders als bei den Systemen der Metaphysik und bei der in ihrem Rahmen und Zusammenhang herausgebildeten „Religionsphilosophie"!) der Ph. keine direkte eigene Beziehung auf die religiösen Gegenstände und Gehalte zugesprochen. Ihr Vorgehen ist rein auf den „transzendentalen" Rückschluß von den Gestaltungen und Formen des religiösen Lebens auf dessen innergeistige Voraussetzungen eingeschränkt und tritt in engste Nachbarschaft zu der in dieser Zeit sich ausbildenden ¶ Religionspsychologie und ¶ Phänomenologie der religiösen Akte. — In ihrer späteren Entwicklung sind die wichtigsten Ausprägungen solcher neukantischen Religionsphilosophie (¶ Cohen, ¶ Natorp, ¶ Troeltsch) zwangsläufig über die bloß reflexive Haltung hinausgetrieben worden. Aber das geht nun schon hinaus über das 19. Jhd. in das 20., zur gegenwärtigen Entwicklung, in der sich das Verhältnis von Ph. und Religion gegenüber dem 19. Jhd. wieder durchaus verschoben hat. **Heimsoeth.**

Philosophie: II B. Philosophie und Religion in der Gegenwart.

1. Die Kultur- und Weltanschauungskrisis der Gegenwart; — 2. Die Religion im Gewande der Lebens- und Existenzphilosophie; — 3. Die Religion im Lichte der Phänomenologie; — 4. Weitere neuere Denker in ihrer Stellung zum religiösen Problem. — Ergänzend vgl. ¶ Religionsphilosophie.

1. Die Ph. der Gegenwart ist „Ph. der Krise". Sie ist Ausdruck eines Zeitalters, das sein bisheriges Fundament verloren und ein neues noch nicht gefunden hat. Die Erschütterung unserer geistigen Kultur ist so tiefgehend und so umfassend, daß sie nur mit den ganz großen Krisen der Weltgeschichte verglichen werden kann. Wir stehen inmitten eines Gestaltwandels der Dinge von ähnlichem Ausmaße, wie ihn die Menschheit im Ausgange der Antike und in der Renaissance erlebt hat. Daher die das lebende Geschlecht überschattende Weltuntergangsstimmung, die nicht nur in ¶ Spenglers viel umstrittenem Werke ihren literarischen Niederschlag gefunden hat. Sie ist durch den großen Krieg verstärkt (¶ Krieg: III B, 4), aber aus seinen zerrüttenden Wirkungen allein nicht zu erklären;

wird die geistige Menschheitskatastrophe doch schon von ¶ Nietzsche vorbereitet und vorausgesagt. Es hat sich wieder einmal eine Form des Daseins erschöpft; eine Gestalt des Lebens ist alt geworden, nach einem Gesetze, dem alles Leben in Natur- und Geisteswelt unterworfen ist, wonach nicht nur die Zellen eines Organismus sich abnützen, sondern auch die geistigen Potenzen einer Epoche, die Anlagewerte einer Generationenfolge sich zuletzt ausgeben müssen. Dem, der mitten darin steht in einer solchen Uebergangszeit, da der Tod des Alten und die Geburt des Neuen sich noch nicht klar geschieden haben, erscheint die erlebte Katastrophe, je nach seiner besonderen Einstellung, als Umsturz der sozialen Ordnung, Zusammenbruch der Wissenschaft, Untergang der Moral und der Religion.

Die Ph. der mit der letzten Jahrhundertwende abgelaufenen „Neuzeit" hat ihren Ausgangsort im ¶ Bewußtsein. Durch den kartesianischen Zweifel (¶ Descartes) hindurchgegangen, stößt das Denken vom Ich aus zur Welt und zu Gott vor. In immer erneuten Anläufen versucht es, sich der gegenständlichen Wirklichkeit zu bemächtigen. Aber „wie ein Tier auf dürrer Heide von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt", bleibt es in die Schranken des Subjektes gebannt, und alle Versuche, etwa mit Hilfe des Kausalprinzips der Subjektivität zu entrinnen, müssen als in sich widerspruchsvoll notwendig scheitern. Der von ¶ Kant beklagte „Skandal der Ph. und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns auf bloßen Glauben annehmen zu müssen", bleibt bestehen.

Ueberwunden wird die Bewußtseins-Ph. durch die Einsicht, daß keine Verstandesoperation die einmal zerstörte ¶ Wirklichkeit wieder herstellen kann. Erst durch die Scheidung des in sich einheitlichen Erlebnisses in die Vorstellung und ihren Gegenstand wird ein Problem geschaffen, das notwendig so lange unlösbar bleibt, als man einen Reflexionsbegriff mit einem ursprünglich gegebenen Tatbestande verwechselt. Nun gibt es aber kein Vorstellen ohne vorstellende Tätigkeit und keine Tätigkeit ohne ein Wollen, und so erlebt sich denn auch der Wille von vornherein nicht als bloß subjektive Funktion, sondern findet sich in einen übergreifenden Zusammenhang eingespannt. W. ¶ Wundt und ¶ Dilthey haben, trotz verschiedener wissenschaftlicher Einstellung und abweichender Formulierung des Gedankens, das proton pseudos der Kartesianer dreier Jahrhunderte durchschaut.

Mit der Anerkennung von Seinsbeziehungen, die aller Reflexion vorausliegen, ist aber der Primat des Lebens vor der Erkenntnis proklamiert, und wir befinden uns auf der Straße der ¶ Lebensphilosophie, als deren glänzendster und hellsichtigster Prophet am Jahrhundertende ¶ Nietzsche erscheint. In der Lebens-Ph. nimmt das ¶ Irrationale den Kampf auf gegen die Ratio. ¶ Schopenhauer, noch einsam in seiner Zeit, bereitet den Umschwung vor; ¶ Bergson, einige Menschenalter später, wird der gefeierte Philosoph des Tages. Aber der blinde Wille des einen, die vorlogische ¶ Intuition und die „Lebensschwungkraft" des anderen gehören innerlich zusammen.

Um sich die Wirklichkeit zurückzuerobern, mußte die Ph. den Acheron bewegen. Der Untergrund der Seele wird aufgerührt; der Trieb empört sich wider den Intellekt, das Chaos gegen den Kosmos. Ueberall haben sich Wirklichkeitstiefen eröffnet, „denen der ¶ Idealismus nicht gewachsen ist" (Tillich). Wir besitzen heute einen viel schärferen Blick für die unvermeidlichen Härten und unauflöslichen Spannungen des natürlichen und geschichtlichen Daseins, für die Tiefen des Irrationalen, denen der erkennende Geist überall gegenübersteht. Bis weit in die exakte, scheinbar allem Wechsel der Zeitströmung enthobene ¶ Wissenschaft hinein macht sich die Erschütterung bemerkbar: Der stolze Bau der mechanistischen ¶ Naturwissenschaft bricht zusammen; der Grundsatz: natura non facit saltus fällt, und das vornehmste Hilfsmittel der Forschung, das Kausalprinzip (¶ Kausalität), wird entwertet.

Es wäre freilich ein Irrtum, wollte man in alledem eine bloß innerphilosophische oder innerwissenschaftliche Bewegung erblicken. Die Wissenschaft entspringt nicht im leeren Raume, sondern ist Erzeugnis der allgemeinen Kulturlage. Der aus seiner beherrschenden Stellung gedrängte Intellekt erscheint von hier aus als ein bloßer Ueberbau über den in Wahrheit treibenden Mächten und Kräften des Lebens und der Geschichte. Es geht deshalb in diesem Prozesse nicht mehr bloß um die Verschiebung des philosophischen Gesichtswinkels, um die veränderte Lösung des Erkenntnisproblems — eine Angelegenheit der Fachgelehrten —, sondern um den Bestand des rationalen Weltbildes, der Weltanschauung des bürgerlichen Liberalismus. Triebe brechen ans Licht, die hinter den Zäunen der bürgerlichen Sitte schlummerten, oder doch hier nur verborgen sich regen. Aber indem die alten Bindungen fallen, wachsen neue herauf: der Mensch ist nicht mehr das Seelenatom ¶ Leibniz', das Vorstellungsbündel ¶ Humes, das abstrakte Vernunftwesen ¶ Kants, nicht mehr das isolierte Individuum der kapitalistischen Gesellschaft, das nur in brutalem Machtkampfe seine Existenz behaupten kann. Er wird Teilfunktion eines umfassenden Gesamtwillens, Zelle eines sozialen Körpers, in und mit dem er allein seinen Bestand hat — ganz ebenso, wie heute dem Physiker die Materie nur als Ausgeburt des „Feldes" erscheint, und die moderne ¶ Psychologie alle seelischen Teilinhalte einem gefühlsmäßigen Strukturganzen eingebettet findet. Freilich erscheint nunmehr umgekehrt auch das Individuum nur noch als Exponent der Masse, womit eine Gefährdung seiner schöpferischen Energien nahegerückt ist.

2. Handelt es sich also in der Tat um eine allgemeine Kulturkrisis, in der wir stehen, nicht nur um eine solche des Denkens, so ist anzunehmen, daß gleich den übrigen Lebensmächten auch die Religion in diese Krisis hineingezogen sein wird. Der religiöse ¶ Sozialismus sieht die entstandene Lage so: die bürgerliche Gesellschaft ist erfüllt vom Geiste der Diesseitigkeit. Hingegeben an die Mächte der Wissenschaft, Wirtschaft und Technik läßt die bürgerliche Welt das Ewige den Blicken entgleiten. Aber Krieg und Umsturz, die den gesamten Kulturbesitz der europäischen Menschheit in den Abgrund hineinzureißen drohen, machen die Fragwürdigkeit dieser Kulturschöpfungen erschreckend offenbar und bereiten so einen erneuten Durchbruch zum Ewigen vor.

Daß das Kriegserlebnis die aus den Schützengräben Heimkehrenden zu Gott zurückgeführt habe, läßt sich freilich nicht behaupten (¶ Krieg: III B); im Gegenteil hat die sinnlose Selbstzerfleischung der christlichen Völker dem Glauben an einen gerechten und liebevollen Weltenlenker einen ungeheuren Stoß versetzt. Ebensowenig bedeutet der Herrschaftsanspruch des ¶ Proletariats an und für sich schon eine erneute Hinwendung zur Religion. Ist doch der Arbeiter gerade geneigt, in Kirche und Religion lediglich Macht- und Zuchtmittel des bürgerlichen Staates und der kapitalistischen Gesellschaft zu erblicken. Aber wenn Religion „Richtung des Bedingten auf das Unbedingte" ist (Tillich), so

scheint sie allerdings wesensmäßig gerade im Gegensatz zu einer bürgerlichen Kultur zu stehen, deren Prinzip die in sich ruhende Endlichkeit ist. Wollte man dem Gesagten die Tatsache entgegenhalten, die Kampfesziele des Proletariats seien doch gleichfalls durchaus innerweltlicher Natur, so wird man dabei doch nicht übersehen dürfen, daß der Wille und die Hoffnung, eine neue Erde und eine neue Menschheit zu schaffen, den Wesenszug eines starken, die Wirklichkeit überfliegenden Glaubens an sich tragen. Ob man einen solchen Glauben noch religiös nennen will, hängt schließlich von der Definition des Wortes ¶ Religion ab. Der Philosoph darf ihren Begriff nicht zu eng fassen; überall, wo dem Endlichen ein Unendliches, dem Relativen ein Absolutes, dem Empirischen ein Ideales gegenübergestellt wird, nimmt er sich das Recht, von Religion zu sprechen. In diesem Sinne wird er auch Nietzsches Glauben an den kommenden Uebermenschen religiös nennen dürfen.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß die scheinbare Abwendung unserer Zeit von der Religion in Wahrheit doch nur einen Bruch mit Kirchentum und Kirchenlehre bedeutet. Diese Tatsache verbirgt sich heute dem Blicke vielfach noch deshalb, weil sich die Arbeiterschaft aus den geistigen Fesseln der naturalistischen bürgerlichen Aufklärung der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts noch nicht befreit und die Religion von ihrer dogmatischen Hülle noch nicht zu scheiden gelernt hat.

Die Wiederentdeckung und Wiedererweckung der Religion vollzieht sich nun in der Form der ¶ Mystik. Sie ist diejenige Form des Religiösen, die der Lebens-Ph. unserer Zeit stimmungsmäßig verwandt und gedanklich angemessen erscheint. Wie stark der Hang zur Mystik in der Gegenwart überhaupt ist, beweist das Wuchern des ¶ Okkultismus, die Anziehungskraft, die ¶ Theosophie und ¶ Anthroposophie auf die Geister ausüben.

Nun hat die religiöse Mystik alter und neuer Zeit immer eine starke Neigung zum ¶ Pantheismus gehabt, und so scheint denn auch die Mystik unserer Tage zurückzulenken zur pantheistischen Religiosität des deutschen Idealismus (¶ Klassizismus). Aber die Mystik der Lebensphilosophie ist doch keineswegs ihr gleich; vor allem kennt sie keinen hemmungslosen ¶ Optimismus. ¶ Nietzsche bejaht das Dasein trotz seiner Leidensfülle und ringt sich angesichts der erschütternden Tatsache der Wiederkehr aller Dinge zu einem heroischen Nun-erst-recht hindurch. Bei ¶ Bergson setzt der göttliche Lebensschwung gleichsam als die ausgebrannte Schlacke des heraklitischen Prozesses die Materie aus sich heraus. Die ¶ Entwicklung ist nicht mechanistisch zu begreifen; als unaufhörliche Neuschöpfung steht sie vielmehr zu allem Mechanismus in unaufhebbarem Widerspruch. Aber sie verläuft auch nicht teleologisch, nach vorgesetzten feststehenden Zielen. Sie ist schöpferisches Ringen und immerwährende Läuterung ihrer selbst. Auch ist der Gottesbegriff Bergsons nicht rein pantheistisch: Gott ist freischöpferischer Wille, seine Bewußtseinsform ist der der Persönlichkeit ähnlich, aber er ist anderseits nichts „Abgeschlossenes", und es liegen in ihm mehr Tendenzen, als in der Welt tatsächlich zur Entfaltung gelangen. Dadurch kommt in das Bergsonsche Weltbild ein gewisser Dualismus hinein, dem auch das pessimistische Element nicht ganz fehlt. Hält man daneben den erkenntnistheoretischen Irrationalismus, der den Verstand zugunsten der ¶ Intuition herabsetzt und ihn zur Erfassung der wahren Wirklichkeit unfähig erklärt, so sieht man unmittelbar die tiefe Kluft, die die moderne Lebensmystik von dem monistischen Idealismus unseres klassischen Zeitalters scheidet.

Mit der Lebens-Ph. einerseits, dem Sozialismus anderseits, trifft ¶ Heidegger in dem Gedanken zusammen, daß der Mensch in erster Linie nicht als homo sapiens, sondern als homo faber zu betrachten sei. Aber wenn die Lebens-Ph., mit der Feststellung dieser Tatsache sich begnügend, hinterher meistens sofort wieder zu den bekannten Problemen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik übergeht, ist Heideggers zentrale Frage die nach der Stellung des Menschen im Dasein. Wie einst von ¶ Sokrates die Ph. vom Himmel auf die Erde herabführte, so schiebt Heidegger statt der kosmologischen die anthropologische Frage in den Vordergrund. Was er schafft, ist philosophische Anthropologie mit religiöser Fundamentierung. Das Dasein ist dem Menschen Heideggers nicht als ein Vorhandenes, sondern als das „Zuhandene" gegeben. Und steht er zur Umwelt im Verhältnis des „Besorgens", zu seinen Mitmenschen in dem der „Fürsorge" für sie, so ist die grundlegende Beziehung des Menschen zu sich selbst in der „Sorge" enthalten. Aber den eigentlichen Zugang zum Selbst erschließt ihm erst die „Angst". Die Angst wirft ihn aus dem Verfallensein an die Umwelt auf sich selbst zurück, erfüllt ihn mit dem Bewußtsein der „Unheimlichkeit der Welt", in der er heimisch zu sein wähnte, und lehrt ihn, sein eigenes Sein, als ein „Sein zum Tode" verstehen. Aber eben dieses „Sich-vor-weg-sein", das den Menschen auszeichnet und ihm das Bewußtsein seiner begrenzten kreatürlichen Existenz vermittelt, weckt nun auch die in ihm als einmaliger Existenz ruhenden Möglichkeiten. Das ist die Stimme des ¶ Gewissens, des verborgenen Göttlichen, die den Menschen aufruft und, durch das Schuldbewußtsein hindurch, sein Selbst zur Freiheit und Wahrheit führt. In diesem Ruf der Ewigkeit erschließt sich nach Heidegger der tiefste Sinn menschlichen Daseins. Es ist bezeichnend, in welchem Umfange von dieser Ph. religiöse, ja spezifisch christliche Kategorien als für das Weltverständnis unerläßlich herangezogen werden. Aber es ist auch augenfällig, wie stark in ihr wiederum das irrationale und pessimistische Element ist. Von der Gewißheit der Vernichtung her empfängt das menschliche Leben erst seinen Wert!

Heidegger ist in stärkster Weise von ¶ Kierkegaard beeinflußt, vor dessen Blicke die Welt in unversöhnlichen Gegensätzen sich aufspannt, und in dessen Leben und Denken die Angst eine entscheidende Rolle spielt. Von Kierkegaard her stammt auch der Begriff der „Existenz" in dem prägnanten Sinne der individuellen Daseinsform — ein Begriff, der bei Heidegger den des Lebens als weltanschauliches Schlagwort verdrängt hat. Innerhalb des Protestantismus ist der Faden Kierkegaards von der „¶ Dialektischen" Theologie weitergesponnen worden, die den Gegensatz des Absoluten und des Endlichen ins Ungeheure erweitert und den Gläubigen in seinem Verhältnis zu Gott einer fortwährenden Krisis überantwortet.

3. Glaubt heute z. B. Heinemann (s. Lit.-Verzeichnis) in der Existenz-Ph. die dialektische Ueberwindung des Rationalismus wie der Lebens-Ph. erblicken zu sollen, so ist die ¶ Phänomenologie die Denkform von gestern und — mindestens zum Teil noch — von heute. Auch Heidegger ist von ihr ausgegangen. Eine philosophische Richtung, die über das konkrete und zufällige Sosein der Phänomene zur „Schau" ihres wahren und ewigen Wesens emporbringen will, zeigt schon in ihrer Grundtendenz Verwandtschaft mit der Religion. Aber die Phänomenologie besitzt in ihrer

erkenntnistheoretischen Einstellung darüber hinaus noch einen besonderen Zugang zum Reiche der Transzendenz: Sie steht, und darin dokumentiert sich ihr Gegenwartscharakter, jenseits der Bewußtseins-Ph., also des Kartesianismus im weitesten Sinne. Ihre rückwärtigen Beziehungen führen vielmehr darüber hinaus zur kath. ¶ Scholastik. Die Phänomenologie geht zwar vom Bewußtseinsinhalt aus, läßt aber die Bewußtseinstatsache in „intentionalen" Akten überschritten werden. Wir „meinen" deshalb, wenn wir die Welt vorstellen und denken, nicht die Bewußtseinstatsache selbst, sondern den in ihr sich darstellenden Gegenstand. Freilich verlegt damit die Phänomenologie den ¶ Dualismus wieder in den Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses und fällt so in den kartesianischen Irrtum zurück. Doch ist hier nicht der Ort zu einer eingehenden Kritik dieser Richtung.

Wohl aber ist in diesem Zusammenhange die religionswissenschaftliche Auswertung des phänomenologischen Standpunktes zu betrachten, wie sie in umfassender Weise ¶ Scheler vollzogen hat. Ueberhaupt hat Scheler unter den Philosophen der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit zum religiösen Problem vielleicht am ausführlichsten Stellung genommen. Ihm zufolge ist es für die Heraushebung von gewissen Intentionen aus dem menschlichen Geiste als religiöser nicht genug, wenn man sie rein immanent charakterisiert. Ihre Selbstbeziehung auf Gott sei vielmehr „das erste Wesensmerkmal ihrer Einheit", und insofern „setzen sie die Gottesidee notwendig voraus". Unausweichlich muß sich hier Scheler mit ¶ Schleiermacher auseinandersetzen, und die Konfrontierung beider ist vielleicht auch am besten geeignet, den Zugang zu Scheler selbst zu vermitteln. Schleiermachers Hauptirrtum sieht er in der Meinung, die Dogmen der Religion seien überhaupt nur nachträgliche Beschreibungen frommer Gemütszustände. Er tadelt es, daß Schleiermacher den Gegenstand der Religion zum Gefühle „nicht in eine intentionale, kognitive, sondern in eine nur kausale Verbindung" gebracht habe. Hierin liege die falsche Voraussetzung, daß es nur mittelbar schließende, aber nicht unmittelbar „wesensanschauende" Vernunft gebe. Diese Kritik an Schleiermacher scheint freilich ihr Ziel zu verfehlen: denn es ist nicht wahr, daß er erst durch einen nachträglichen Kausalschluß auf das „Woher" der schlechthinigen Abhängigkeit geführt werde; vielmehr sagt der „Redner über die Religion" ausdrücklich, daß im Gefühl das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berühre, und Gott darin in unser Leben eingehe. Wenn aber Scheler feststellt, Gottesliebe, Ehrfurcht, heilige Scheu usw. würden nicht durch die Idee Gottes erweckt, sondern sie seien Akte des Gemütes, in denen ein Göttliches und Heiliges erfaßt werde, so trifft er damit genau Schleiermachers eigene Meinung. Und wenn er weiter behauptet, die Vernunftidee eines unendlichen Seins komme bei Schleiermacher nicht zu ihrem Rechte, so übersieht er dabei, daß uns das Unendliche unmittelbar nirgendwo anders als eben im Gefühle gegeben sein kann, denn das Bewußtsein, daß keine im Denken erreichte Grenze jemals die letzte sei, ist uns immer nur als Gefühlsbestimmtheit gegenwärtig. — Aber nicht nur Schleiermachers Ausgangsort, sondern auch sein religionsphilosophisches Ergebnis scheint einem Scheler ungenügend. Will er doch nicht bloß das unpersönliche „Universum" oder das „Unendliche" der „Reden", sondern den persönlichen Gott des Christentums mit den Hilfsmitteln seiner Ph. zurückgewinnen. Und dies dünkt ihm nur möglich auf dem Wege jener unmittelbaren „Wesensschau der Vernunft", deren das Objekt erfassender Akt ebenso verschieden sei von dem immer nur subjektiven Gefühlserlebnis, wie von dem rationalen Kausalschluß. Scheler will dabei die ¶ Gottesbeweise der rationalen Theologie nicht verwerfen; aber ihr Grundirrtum scheint ihm überall der gleiche zu sein: „Man vermeint zu erschließen, was man dem ‚Was' nach aus einer ganz anderen Erkenntnisquelle schon besitzt. Man schließt innerhalb der religiösen Anschauungswelt — und dies mit Recht —, vermeint aber ihre Stoffe aus vorreligiösen Tatbeständen zu erschließen." Es sei dies ein Irrtum, analog der irrigen Meinung, man könne aus bloßem Bewußtseinsinhalt eine reale Außenwelt logisch ableiten. Der berühmte Kausalschluß der natürlichen Theologie hat nach Scheler seinen vollberechtigten Sinn, wenn er sich bereits stützt auf zwei „unerschließbare, anschauliche Wesenszusammenhänge, die in aller religiösen Weltbetrachtung notwendig enthalten sind" — nämlich auf die Mitanschauung des in jeder Wahrnehmung eines Zufallsgebildes der Natur oder des Geistes gegebenen absoluten Seins einerseits, auf den Werk- oder Kreatürlichkeitscharakter jedes Naturgebildes anderseits: „Dieser Werkcharakter ist nicht selber erschlossen, sondern ist ein anschauliches Moment an ihm, so wie — in außerreligiöser Betrachtung — ich diesen Tisch nicht erst durch Schluß als ein Werk eines Menschen erkenne, sondern ihm ansehe, daß er Artefakt sei" — wobei sich freilich die Frage nicht unterdrücken läßt, ob wir ihn ohne vorausgehende Erfahrung auf diesem Gebiete als Artefakt erkennen würden! Weshalb ist es denn so schwer festzustellen, ob die sogenannten Eolithe Naturprodukte oder Gebilde der Menschenhand sind? In letzter Linie ist nach Scheler aller christliche Glaube fundamentiert auf das, was Christus über Gott und über sich selbst gegeben war — nicht in Form des Glaubens, sondern des Schauens. Doch bedeutet dies bei Scheler nicht eine Absperrung der Religion gegen die ¶ Metaphysik — ein Verfahren, das er vielmehr bei A. ¶ Ritschl tadelt. Wohl haben die speziellen Sätze der Metaphysik ausschließlich hypothetische Bedeutung. Sie können aber durch Zurückführung auf die „Urphänomene" indirekt „schaubar" gemacht werden. Um auf diese Weise etwa die Ueberzeugungskraft der einzelnen Gottesbeweise sichtbar werden zu lassen, bedarf es auf seiten des modernen Menschen überdies noch der bewußten Uebung. — Dagegen soll es z. B. eine „sichere Vernunfteinsicht" sein, daß die Welt, die einer freien geistigen Ursache ihr Dasein verdankt, nachträglich in eine grundlegend andere Verfassung geraten sei. „Die wirkliche uns bekannte Welt ist viel schlechter als ihrem Grunde entspricht". Das Weltübel nötigt uns daher, seinen Ursprung in einer „konzentrierten Macht des Bösen" zu suchen, und da das Böse nur Wesensattribut einer Person sein könne, in einer bösen Person! In dieser philosophischen Rehabilitierung des Teufels tritt der pessimistische Zug der Schelerschen Spekulation ans Licht, der ihr mit den früher genannten philosophischen Schöpfungen der Gegenwart gemeinsam ist.

4. Wenn wir, um das Bild der religiös interessierten Gegenwarts-Ph. abzurunden, den genannten Denkern noch einige wenige andere zur Seite stellen, so sind wir uns bewußt, aus dem Lichtkegel teilweise herauszutreten, in dem das religiöse Problem eine eigentümlich moderne Beleuchtung und Färbung erhielt. Immerhin ist das, was ¶ Simmel schon vor dem Kriege zur religiösen Lage zu sagen hatte, auch für die Gegenwart noch bedeutsam genug, um hier in

kurzer Zusammenfassung eine Stelle zu finden — zumal Simmel auch zur Lebens-Ph. in naher Beziehung steht: Bisher, meint Simmel, habe die Religion noch immer die Religionen überlebt, „wie ein Baum das immer wiederholte Abnehmen seiner Früchte". Der ungeheure Ernst der jetzigen Situation aber liege darin, daß nicht dieses und jenes Dogma, sondern der transzendente Glaubensinhalt als solcher prinzipiell mit dem Illusionscharakter (¶ Illusionismus) geschlagen sei. Hierdurch bilde sich für den modernen Menschen der ihn aufs tiefste irritierende Zustand heraus, daß sein intellektuelles Gewissen ihm Aussagen nicht gestattet, deren Inhalt er „von Geistern höchsten Ranges und überlegenster Denkkraft als garnicht bezweifelbare Wirklichkeiten behauptet sieht". So muß er notwendig das beängstigende Gefühl haben, ihm fehle für eine bestimmte Art von Realitäten völlig der Sinn. In diesem Dilemma, entweder den Glauben an seine eigene Vernunft, oder den an die Vernunft der führenden Geister der Vergangenheit preisgeben zu müssen, bleibt ihm das unzweifelhaft vorhandene religiöse Bedürfnis als letzter fester Punkt. — Allein dieses religiöse Bedürfnis findet nach Simmel seine Befriedigung nicht notwendig und jedenfalls nicht ausschließlich in der Selbstbeziehung des Menschen auf ein transzendentes Sein. Die Alternative der Aufklärung: entweder gibt es ein Göttliches außerhalb des Menschen, oder, wenn „die Wissenschaft" dessen Setzung nicht mehr gestattet, so ist der Glaube daran eine rein psychologisch zu erklärende Illusion — diese Alternative ist nach Simmel falsch! Denn es gibt vielleicht ein Drittes: Möglicherweise nämlich ist der religiöse Glaube als seelische Tatsache selbst eine metaphysische Realität. Wie die Vorstellung des Räumlichen nicht etwa erst den Schluß auf eine bewußtseinstranszendente Raumwelt fordere oder gestatte, sondern im Sinne Kants die Raumanschauung schon die ganze räumliche Realität in sich enthalte, so garantiere die subjektive Religiosität nicht etwa das Vorhandensein eines transzendenten Gegenstandes oder Wertes, sondern sie selbst bedeute unmittelbar all die metaphysische Tiefe, all die umspannende Weite und erhabene Weihe, die an den religiösen Objekten verloren zu sein scheint.

Man sieht, wie nahe hier Simmel an Scheler herankommt: beide sind einig in der Behauptung der Unmittelbarkeit des religiösen Realitätserlebnisses. Während aber Simmel, trotz aller Verwahrung dagegen, sich immer von dem Vorwurfe bedroht sehen wird, er verflüchtige die Substanz der Religion, indem er sie in ein bloßes inneres Verhalten der Seele zu sich selbst verwandele, wird man Scheler stets die Frage entgegenhalten können, ob denn die phänomenologische „Vernunftschau" wirklich weiter trage als der Vernunftschluß der rationalen Theologie.

Einen dritten Lösungsversuch hat, wie hier eingeschaltet sein mag, bekanntlich ¶ Troeltsch vorgetragen: er sucht in angeblicher Fortbildung kantischer Gedanken ein religiöses ¶ „Apriori" nachzuweisen. Daß dieser Gedanke in Wahrheit mit der echten kantischen Aprioritätslehre unvereinbar ist, hat jedoch die Kritik schon zur Genüge dargetan.

Geht man daher umgekehrt von der früher festgestellten Tatsache aus, daß jedenfalls der Kartesianismus die Lösung des Außenweltsproblems verfehlt hat, und hält man im Gegensatz zum Rationalismus an der unmittelbar erlebten Realität des Gott-menschlichen Wechselverhältnisses fest, so scheint sich die einzig mögliche Problemlösung auf dem Boden des Pantheismus zu bieten. Allein der Pantheismus befriedigt, wie nun wiederum Simmel ausführt, das religiöse Bedürfnis nicht, das ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und dem Frommen verlangt. Aber es besteht kein Grund, den Glauben an einen persönlichen Gott als Anthropomorphismus abzulehnen. Vielmehr vollendet sich die Idee der Persönlichkeit erst in der vollkommenen Geschlossenheit ihrer innergeistigen Prozesse, in ihrer absoluten Selbstgenugsamkeit und Selbstmacht. Hieraus folgt, daß das Wort ¶ „Persönlichkeit" keine Erfahrung, sondern eine Idee zum Inhalte hat, d. h. also, daß es eine Kategorie bezeichnet, der kein empirisches Einzelwesen ganz genügt. Die Idee der Persönlichkeit realisiert sich daher vollkommen erst im Gedanken Gottes. — Simmel ist sich freilich darüber klar, daß der überlieferte Theismus, vom philosophischen wie vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, gleichfalls unbefriedigend bleibt. Jede Selbständigkeit der Dinge Gott gegenüber hebt dessen Absolutheit auf. „Aber vielleicht ist dieses Von-einem-zum-andern-getrieben-werden der allein angemessene Ausdruck unseres Verhältnisses zum Unendlichen, das wir nicht mit einer einseitigen Formel festzulegen hoffen dürfen."

Was Simmel ausführt, ist an sich keineswegs neu: innerhalb der protestantischen Dogmatik des vergangenen Jahrhunderts hat beispielsweise R. A. ¶ Lipsius mit besonderem Nachdruck den Gedanken ausgeführt, daß erst die absolute Persönlichkeit die Persönlichkeit im Vollsinne des Wortes sei. In unserem Zusammenhang aber werden Simmels Gedanken darum wichtig, weil sie beweisen, daß die Ph. der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit in einigen ihrer prominenten Vertreter wieder einer theistischen Lösung des Gottesproblems zuneigt. Außer Scheler und Simmel seien hier nur ¶ Eucken und Joh. ¶ Volkelt genannt.

Dagegen will ¶ Driesch den Pantheismus zwar nicht dogmatisch behaupten, möchte ihn aber als die wahrscheinlichste Lösung des Gottesproblems vorschlagen. Sieht man freilich näher zu, so will auch er mit der pantheistischen Deutung „keine summenhafte Auffassung der Wirklichkeit" verbunden wissen. Solche Lehre wäre in Wahrheit Atheismus, trotz der Verwendung des Wortes Gott. Gott ist mehr als die Vielheit alles Einzelnen; er ist die Einheit der Welt und die Ganzheit von Vergangenheit und Zukunft. Dem Theisten gilt Gott nach Drieschs Definition als vollendetes Sein. Da aber die Zukunft unvollendet ist, kann auch Gott nicht vollendet sein. Der echte Pantheismus kennt daher nur einen Gott, der als causa sui sich selber frei schafft, der sein Wesen nicht hat, sondern sein Wesen „wird". Darum ist Gott auch für den Pantheisten grundsätzlich unerkennbar. Nimmt man hierzu den dualistischen Einschlag, den Drieschs Ph. aufweist, so ergibt sich, daß auch sie dem Irrationalismus und Pessimismus der Zeit ihren Tribut zu zahlen nicht umhin kann. — Immerhin steht Driesch dem Rationalismus nahe: freilich, so meint er, kann ich nicht wissen, ob das Wirkliche rational ist. Noch mehr ist das bei Th. ¶ Ziehen der Fall, der seinen Standpunkt als „Nomotheismus" bezeichnet. Gott ist ihm, ähnlich wie einst einem Fichte, identisch mit der gesetzlichen Ordnung der Welt.

H. Bergson: L'évolution créatrice (deutsch von Benrubi, 1910); — M. Heidegger: Sein und Zeit I, 1927; — M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen, 1921; — P. Tillich: Die religiöse Lage der Gegenwart, o. J. (1926); — G. Simmel: Philosophische Kultur, 1911; — H. Driesch: Wirklichkeitslehre, 1930*; — Ders.: Metaphysik, 1924; — H. Groos: Idealismus und Christentum, 1927; — F. Heinemann: Neue

Wege der Ph., 1929; — Joh. Volkelt: Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1928; — Th. Ziehen: Die Grundlagen der Religionsphilosophie, 1928. — Vgl. hierzu die übrige religionsphil. Literatur der letzten Jahrzehnte. **F. R. Lipsius.**

Philosophie: III. Philosophie und Religion, grundsätzlich.

1. Der scheinbare Gegensatz; — 2. Die letzte Identität; — 3. Die strukturellen Unterschiede; — 4. Die typischen Beziehungen; — 5. Das gegenwärtige Problem.

1. Zur Bestimmung des Wesens der Ph. (s. I) gehört eine durchgeführte konkrete Ph., und zur Bestimmung des Wesens der ¶ Religion gehört eine durchgeführte konkrete Religions-Ph. Da beides hier nicht in Frage kommt, können nur vorläufige und andeutende Bestimmungen gegeben werden, und zwar nur solche, die für das Verhältnis beider von Bedeutung sind. Ph. ist die Haltung des radikalen Fragens, des Fragens nach der Frage und nach allen Gegenständen, sofern sie konkrete Antworten auf die radikale Frage geben können. Religion ist reines Ergriffensein von dem ¶ Unbedingten, Seinsjenseitigen, von dem, was dem Sein Sein und dem Sinn Sinn gibt. R. ist also ein Haben, wenn auch in der Form des „Gehabt-Werdens". Ph. dagegen ist gerade das Negative des Habens, ist das reine Anfangen, das Anfangen ohne Haben, ohne irgendein Vorgegebenes. Ph. und R. verhalten sich also wie Nicht-Haben und Haben, wie Fragen und In-der-Antwort-Stehen. Das scheint ein reiner Gegensatz zu sein. Die Ph. scheint da einzusetzen, wo die R. in ihrem Bestand und ihrer Gewißheit gebrochen ist, und R. scheint da einzusetzen, wo die Ph. zu Ende ist, wo das radikale Fragen aufhört. Eine Reihe von Formulierungen des Gegensatzes von R. und Ph. gehen auf diesen Sachverhalt zurück. Der Religiöse glaubt, der Ph. entraten zu können, da er als Besitzer der Wahrheit nicht zu fragen brauche, und der Philosoph glaubt, die R. fernhalten zu müssen, da sie ihn durch ihre vorgegebene Wahrheit am radikalen Fragen hindere. So scheint es sich um zwei Haltungen zu handeln, die einander ausschließen, da sie beide Unbedingtheit für sich in Anspruch nehmen. Die R. kann auf die Unbedingtheit des reinen Ergriffenseins (des ¶ Glaubens) so wenig verzichten, wie die Ph. auf die Unbedingtheit des reinen Fragens. Diesem Konflikt kann man nicht dadurch entgehen, daß man zwei (psychologisch oder soziologisch begründete) Typen von Menschen unterscheidet, den religiösen und den philosophischen. Denn die R. nimmt jeden Menschen für sich in Anspruch; sie würde sich selbst aufgeben, wenn sie es nicht täte. Und die Ph. fordert zwar nicht, daß jeder ein Philosoph sei, wohl aber fordert sie Anerkennung des radikalen Fragens als derjenigen Haltung, in der über wahr und falsch entschieden wird (¶ Wahrheit). Auch sie läßt sich nicht typologisch relativieren (¶ Relativismus). Aber auch stehen bleiben kann der Gegensatz nicht. Bliebe er, und wären beide, R. und Ph., Ausdruck einer letzten menschlichen Möglichkeit, so wäre der Mensch unheilbar gespalten (¶ Mensch). Und er könnte sich nicht einmal für das eine oder das andere entscheiden. Denn zur Entscheidung gehört Selbstmächtigkeit, personhafte Einheit. Verstanden und damit in letzter Schicht überwunden kann der Widerspruch nur werden durch eine tiefere Analyse dessen, was auf beiden Seiten gemeint ist.

2. R. war gekennzeichnet worden als Haltung des reinen Ergriffenseins. In dem „rein" liegt dieses, daß das Ergriffensein nicht ausgeht von etwas Bedingtem, sondern von dem Unbedingten, der reinen Transzendenz; damit ist gegeben, daß die R. ein kritisches Moment in sich trägt gegen jede konkrete Form des Ergriffenseins, gegen jeden konkreten „Glauben". Ein solcher steht immer unter dem Verdacht, noch nicht „rein" oder wieder „verunreinigt" zu sein, d. h. eine Ergriffenheit zu pflegen, die nicht nur von dem Unbedingten ausgeht, sondern auch — vielleicht vorwiegend — von einem Bedingten. Wo dieser Verdacht begründet ist, ist die R. „dämonisiert". Dem Dämonischen in ihr steht gegenüber das Kritische, die radikale Forderung der „Reinheit", nämlich der Reinheit des Ergriffenseins durch den Gott, der es in Wahrheit ist, das Unbedingt-Transzendente. So hat auch die R. in sich ein Moment radikalen Fragens, durch das jede ihrer eigenen Vorgegebenheiten in Frage gestellt ist. Freilich schwebt diese Kritik nicht über der konkreten R. Sie ist ein Element in ihr, das Element, das ihr die Möglichkeit gibt, sich über sich selbst zu erheben. Die Unbedingtheit des Religiösen schafft in der wirklichen R. eine unauflösliche Spannung von Unbedingtheit und Konkretheit.

Die Ph. war gekennzeichnet als Haltung radikalen Fragens. Das radikale Fragen aber wird existent in der konkreten Frage, und die konkrete Frage ist die Frage einer konkreten Situation. Diese Situation kann z. B. die des reinen und doch konkreten Ergriffenseins sein, also die oben beschriebene religiöse Situation. Das radikale Fragen wird also existent in einer konkreten Richtung des Fragens, die bestimmt sein kann durch eine konkrete religiöse Ergriffenheit. Dieser „Existentialität" kann die Ph. nicht entgehen. Das reine Anfangen ist ihre reine Möglichkeit, und diese Möglichkeit bleibt in ihrer konkreten Wirklichkeit erhalten. Sie kann sich in jedem Moment mitsamt der Situation, aus der sie lebt, in Frage stellen. Aber sie kann auch das wieder nur aus der Kraft einer anderen konkreten Situation. Ihre Möglichkeit bedeutet also, daß sie in ihrer Richtung nicht gebunden ist an das Konkrete ihrer Richtung. Aber dieses Nicht-Gebunden-Sein kann sich aktuell bewähren wieder nur konkret. In dieser spannungsreichen Haltung der Radikalität, in der Einheit vom Unbedingten und Konkreten sind Ph. und R. gleich.

Ein Gegensatz scheint aber noch darin zu liegen, daß die R. sich selbst als R., als unbedingtes Ergriffensein vorgeben muß, während die Ph. auch diese Voraussetzung in Frage stellt. Damit ist das zentrale Problem der ¶ Religionsphilosophie aufgeworfen, von dessen Entscheidung die endgültige Bestimmung des Verhältnisses von R. und Ph. abhängt. Es ist die Frage, in welchem Sinne sich die R. selbst vorgegeben bleiben muß. Wird das reine Ergriffensein als aktuelle Frömmigkeit gedeutet, die sich ebenso von anderen Formen der Frömmigkeit wie von Nicht-Frömmigkeit unterscheidet, die also eine Sonderhaltung neben oder über anderen ist, dann hat die Ph. die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, über die R. hinauszugehen, sie wie alles andere in Frage zu stellen. Aber das kritische Prinzip der R. verneint die Beschränkung der R. auf aktuelle Frömmigkeit; es kann sich im Namen der R. gegen die aktuelle Frömmigkeit stellen, es kann zur Profanität, zum Zweifel und Protest treiben, ohne daß damit die Situation des reinen Ergriffenseins aufgehoben wäre, denn sie ist unaufhebbar. Sie ist eins mit dem Dasein als Mensch, dem Stehen vor dem Unbedingten. Ph. und aktuell-fromme Haltung müssen verstanden werden als Verwirklichung (neben anderen) der einen menschlichen Möglichkeit, die von der Ph. als Radikalität des Fragens, von der R. her übergreifend als Unbedingtheit des Ergriffenseins beschrieben war. In der Radikalität der Unbedingtheit

ist in abstrakter Formulierung das Element herausgehoben, das R. und Ph. in gleicher Weise in sich tragen und das nichts ist als die den Menschen als Menschen konstituierende Möglichkeit. — Das soll nun auch noch von seiten der Ph. gezeigt werden: Radikal fragen heißt von der Wurzel her fragen. Das Bild der „Wurzel" enthält die Negation alles dessen, was aus der Wurzel gewachsen ist, also alles Gegebenen in seiner konkreten Gegebenheit. Die dieser Haltung zugehörige Spannung hat ekstatischen Charakter (¶ Ekstase). Jede große Ph. hat ekstatischen Charakter, — ekstatisch, d. h. herausgestellt aus allen Zusammenhängen des Gegebenen. Die philosophische Radikalität ist wesenhaft ekstatisch wie die religiöse Unbedingtheit. Beide weisen heraus in die Forderung und Erfüllung aus den Zusammenhängen des Gegebenen. Mit der philosophischen Frage ist an das gleiche „Letzte" gerührt, das in der religiösen Ergriffenheit ergriffen wird. Die philosophische Frage ist ihrem Wesen nach selbst religiöse Ergriffenheit — mag das im Akt des Philosophierens auch noch so stark überdeckt sein. Es besteht also eine letzte Identität von R. und Ph., wobei die R. in radikaler Fassung das Uebergeordnete, in aktueller Fassung ein gleichgeordneter Ausdruck des gemeinsamen Uebergeordneten ist.

3. Die Identität von R. und Ph. schließt Spannungen ihrer Verwirklichung nicht aus, sondern ein. Gerade wegen ihrer wesenhaften Nähe geraten sie in tatsächliche Widersprüche. Ihre Struktur ist verschieden. Die religiöse Unbedingtheit betrifft den Menschen in seiner Ganzheit. Wenn es auch falsch ist, zu sagen, die R. sei „eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes" — sie ist weder nur auf das Praktische noch nur auf den Geist bezogen —, so ist doch richtig, daß das Ideal der „reinen Theorie" (¶ Philosophie: I) jedenfalls kein Ideal aktueller Frömmigkeit ist. Die Wirklichkeitsgestaltung, wenn auch in der begrenzten Form der Wandlung der eigenen Seele (¶ Pietismus), kann von der R. nicht abgelöst werden. In der Ph. dagegen bleibt die Totalität des Menschlichen ausdrücklich im Hintergrund. Das radikale Fragen kümmert sich in der Frage selbst nicht um das „Seelenheil" des Fragenden oder das Wohl seiner Gruppe. Darum kann die Ph. „unexistentiell" verstanden werden, so nämlich, daß der Fragende außerhalb seiner Frage steht, daß er den existenzfreien Standpunkt des „reinen Erkennens" einnimmt. Aber das gilt nur für die Frage-Intention — für sie radikal —, nicht für die Frage-Richtung als Ausdruck der Situation des Fragenden. In der Art des Fragens geht der Fragende in die Frage ein. Der Unterschied ist also der, daß in der Ph. das Existentielle Hintergrund bleibt, während es in der R. Vordergrund, nämlich das eigentlich Gemeinte ist. — Damit hängt der zweite Strukturunterschied zusammen: die Ph. als radikales Fragen ist Richtung auf Erkenntnis. Die Erkenntnis aber ist gebunden an die Erkenntnisformen, und diese sind an bestimmte historische, soziale und psychische Bedingungen geknüpft. Sie stehen nicht jedem und jeder Gruppe jederzeit offen. Sie sind esoterisch. Ganz anders die R. Sie setzt keinerlei Formbesitz voraus. Sie beansprucht jeden in jeder Gruppe und zu jeder Zeit. Ihre ¶ Symbole und Handlungen (¶ Kultus) sind unmittelbar zugänglich. Sie ist universal in ihrem Anspruch. Sie ist exoterisch, auch wenn sie eine esoterische Seite ausbildet. Diese esoterische Seite — z. B. die ¶ Fides implicita des Katholizismus — ist das Philosophische an ihr, das reine Fragen, die Theologie. In der Struktur der ¶ Theologie wird der Unterschied von R. und Ph. besonders deutlich. Die Theologie ist ihrer Intention nach existentiell wie die R.; aber sie ist ihrer Durchführung nach esoterisch, von bestimmten formalen Voraussetzungen abhängig wie die Ph. Sie ist zugleich ausdrücklich existentiell, Sache des ganzen Menschen wie die R., und esoterisch, nur wenigen zugänglich wie die Ph. Die Tatsache der Theologie ist der Beweis sowohl für die letzte Identität von R. und Ph. als auch für ihren Strukturunterschied. Die Theologie enthält ja ein Strukturelement von beiden. Sie kann sich darum auch dem einen und dem anderen annähern, wie umgekehrt sich Ph. und R. ihr — und damit einander annähern können. Je mehr der existentielle Hintergrund der Ph. in den Vordergrund rückt — programmatisch geschieht das in der modernen „existentiellen" Ph. —, desto mehr nähert sie sich der Theologie und dadurch der R. Und je mehr philosophische Elemente die R. in ihr unmittelbares Bewußtsein aufnimmt — die gegenwärtige Geisteslage macht das für große Gruppen unvermeidlich —, desto mehr nimmt sie theologischen und dadurch philosophischen Charakter an. Und das Gleiche von der Theologie aus: je formeller und radikaler ihre Fragen werden, desto philosophischer sind sie und reißen die R. in die Nähe der Ph.; je prophetischer sie sich hält, desto mehr nimmt sie den Charakter der R. an. Diese Fülle von Bewegungen ist begründet in dem Unterschied von R. und Ph. auf der Basis ihrer letzten Identität.

4. Die Geschichte des Verhältnisses von R. und Ph. ist identisch mit der Geschichte der Theologie. An dieser Stelle können nur typische Auffassungen wiedergegeben und systematisch gedeutet werden. Sowohl von der R. wie von der Ph. aus können drei typische Arten der Beziehung unterschieden werden. Ein Verhältnis der Rezeption, der Koordination und der Subordination.

Vom Standpunkt der Religion aus ergeben sich danach folgende Möglichkeiten:

a) Die R. erkennt ihre letzte Identität mit der Ph. an und nimmt darum die Ph. für sich in Anspruch. Sie lehnt jedoch bestimmte Philosophien ab, weil sie sie als Ausdruck einer existentiell andersartigen Situation erkennt. Zugleich transponiert sie die esoterisch-philosophische in die exoterisch-religiöse Form. Das ist die prinzipielle Haltung der altchristlichen Apologeten. Ihr entstammt das altkirchliche ¶ Dogma mit seiner eigentümlich synthetischen Struktur, deren philosophisches Element bald nicht mehr verstanden und in die Sphäre des unantastbaren Mysteriums erhoben wurde. Ein Versuch in dieser Richtung liegt auch bei ¶ Schleiermacher und der ¶ Vermittlungstheologie vor. Die negative Wertung, die diese Gruppe zur Zeit erfährt, ist — abgesehen von Zufälligkeiten der gegenwärtigen Lage — in der mangelnden Radikalität jener Theologen begründet, die mehr zu Kompromissen als zu echten Vermittlungen im Sinne der Rezeption geführt hat. Das von dieser Theologie gemeinsam mit der altkirchlichen eigentlich Gemeinte ist unabwendbar, sobald die Einheit von Identität und Strukturverschiedenheit von R. und Ph. erkannt sind.

b) Die Identität wird abgelehnt, die Ph. ins Formale und Empirische gewiesen. Die R. wird als Besitzerin auch derjenigen Wahrheit bezeichnet, um die die Ph. ringt. Die philosophische Frageform wird losgelöst von der Fragerichtung. Sie wird jedes auch hintergründlich existentiellen Charakters beraubt. Sie wird Werkzeug der wissenschaftlichen Empirie. So ist die Haltung der Frühscholastik (¶ Scholastik), des ¶ Nominalismus namentlich der englischen Franziskaner, so die Haltung der zugleich konservativ und positivistisch

(¶ Positivismus) bestimmten englischen Frömmigkeit. Es ist der Versuch, die Spannung durch Entmächtigung des philosophischen Fragens zu beseitigen; oder historisch-soziologisch ausgedrückt: es ist die Theorie einer praktischen Lebensgestaltung, für die das Fragen nach der Frage keine Realität hat.

c) Der existentielle Charakter der Ph. wird anerkannt. Aber er wird der R. gegenüber auf eine Vorstufe herabgedrückt. Das kann in doppelter Weise geschehen, positiv und negativ. In der positiven Auffassung wird der Ph. die Möglichkeit zugesprochen, bis zu einem gewissen Grade in die Sphäre der religiösen Wahrheit vorzudringen, so weit nämlich, wie die natürliche Offenbarung reicht. In der negativen Auffassung wird der Ph. diese Möglichkeit abgesprochen. Dagegen wird ihr die Aufgabe gestellt, als kritische Ph. (¶ Kritizismus) Grenzüberschreitungen ihrer selbst abzuwehren und damit die negative Vorbereitung der Offenbarung zu schaffen. Die positive Auffassung ist das Charakteristikum des Thomismus, die negative findet sich in einigen Richtungen der protestantischen Theologie (¶ Dialektische Theologie). Diese Lösung macht den Struktur-Unterschied von R. und Ph. zu einem Stufenunterschied mit Wertqualitäten. Sie will die Ph. nicht formalisieren, aber sie will sie im Namen der R. in bestimmte Grenzen verweisen. Damit zerstört sie die Radikalität des Fragens. Der existentielle Hintergrund, den die Ph. immer hat, wird in eine konkrete heteronome (¶ Autonomie, ¶ Theonomie) Vorgegebenheit verwandelt. Darum ist diese Lösung die konfliktsreichste, von keiner Seite her befriedigende. Der Kampf gegen sie wirkte mit zur Auflösung des Mittelalters, sie schuf die Entfremdung zwischen Katholizismus und moderner Ph., und sie bedroht den Protestantismus mit gleicher Isolierung und Erstarrung.

Auf philosophischer Seite finden sich die analogen Stellungnahmen, aber mit umgekehrten Vorzeichen.

a) Die R. wird aufgenommen in ihrem eigentlichen Sinn und kritisiert in ihrem konkreten Bestand. Die Ph. übernimmt die Aufgabe des kritischen Prinzips der R. selbst. (Man vergleiche die Religionskritik der griechischen Philosophen mit derjenigen der jüdischen Propheten.) In der Identifizierung des höchsten Prinzips der R. mit dem höchsten Gott (¶ Gottesglaube) der R. kommt die Identität des radikalen Fragens mit der Unbedingtheit des reinen Ergriffenseins zum Ausdruck. Die Strukturunterschiede werden zugunsten der Ph. ausgeglichen. Der ¶ Mythus wird metaphysisch verstanden. Dadurch erhält das Metaphysische eine religiöse Mächtigkeit, die im formalisierten Stadium der Ph. oft nicht mehr hindurchklingt, obwohl sie latent erhalten bleibt. Geht im ¶ Dogma das philosophische Element ins Mysterium ein, so geht in der Formal-Ph. das religiöse Element ins Kategoriale ein, aber es verschwindet nicht. Die meisten Metaphysiker großen Stils bestimmen in dieser Art ihr Verhältnis zur R., auf griechischem wie auf abendländischem Boden. Darum konnten die griechischen Philosophen θεολόγοι genannt werden, konnten Kartesianer wie ¶ Spinoza und ¶ Malebranche ihrem letzten metaphysischen Prinzip religiöse Ekstatik zuwenden, konnten die deutschen Idealisten (¶ Idealismus: II. III) sich als Träger einer neuen Theologie, ja R. auffassen.

b) Die R. wird aus der Sphäre des radikalen Fragens ausgeschieden. Sie wird in die Subjektivität des Gemüts gebannt und bekommt dort ebenso unumschränkte Herrschaft, wie die Ph. in der Sphäre der objektiven Erkenntnis. Ihr Wahrheitsanspruch wird überhört oder umgedeutet. ¶ Nominalismus, ¶ Positivismus, ¶ Kritizismus suchen die Lösung hier. Sie kommen damit den entsprechenden Lösungsversuchen der R. entgegen. Aber das Vorzeichen hat sich geändert. Wurde vorher die Ph. entmächtigt dadurch, daß sie ins Formale und Empirische gedrängt wurde, so wird jetzt die R. entmächtigt dadurch, daß sie aus der Sphäre der objektiven Wahrheit ausgeschlossen wird. Es kommt bei dieser Lösung ganz auf den Ton an, und der ist verschieden, je nachdem die Koordination von der R. oder von der Ph. erstrebt wird. Wie schwierig sie bleibt, zeigt sich darin, daß ein Führer des Positivismus wie ¶ Comte seine Ph. in eine Art positivistischer Religionsgründung einmünden ließ, also tatsächlich zum Typus der Rezeption zurücklenkte.

c) Die R. wird anerkannt in ihrem Anspruch auf objektive Wahrheit, aber sie wird zu einer Vorstufe der philosophischen Wahrheit gemacht. Das kann auf doppelte Weise geschehen: so, daß die R. zu einer geschichtlichen Vorstufe der Ph. wird, so namentlich die ¶ Aufklärung (¶ Rationalismus), oder so, daß sie zu einer dialektischen Vorstufe der Ph. wird, also erhalten bleibt. So vor allem ¶ Hegel. R. ist nach ihm die vorstellungsmäßige Auffassung dessen, was im Begriff rein, d. h. philosophisch aufgefaßt wird. Für die R. ist diese Bestimmung ebenso unerträglich wie die entgegengesetzte für die Ph. Die Radikalität des philosophischen Fragens kann grundsätzlich die Unbedingtheit des religiösen Anspruchs nicht überbieten. Der Kampf gegen den Rationalismus und die Hegelsche Linke war darum ein Existenzkampf der Religion.

Natürlich ist mit den genannten Typen die Wirklichkeit des Verhältnisses von R. und Ph. nicht erschöpft. Aber sie können dem Verständnis der historischen Mannigfaltigkeit feste Ausgangspunkte geben.

5. Unter Berücksichtigung dieser verschiedenen typischen Haltungen sowie der oben gegebenen grundsätzlichen Bestimmungen lassen sich zur gegenwärtigen Lage folgende Andeutungen geben. Da der Typus der Subordination sowohl von seiten der Ph. wie auch von seiten der R. ein ausgesprochener Kampftypus ist, wird er der wirklichen Struktur des Verhältnisses von R. und Ph. nicht gerecht. Auch den Auftrag, den die ¶ „Dialektische Theologie" der Ph. gibt, sie negativ-kritisch vorzubereiten, kann diese nicht annehmen. Entweder ergeht dieser Auftrag im Namen der Ph.: dann ist eine innerphilosophische Diskussion über die Möglichkeit einer metaphysikfreien Ph. eröffnet, die nicht anders als philosophisch, und zwar metaphysisch zu entscheiden ist. Oder die Vollmacht ist eine theologische: dann muß die Ph. die radikale Frage nach dem Grund solcher Vollmacht stellen, d. h. sie muß jede vorgegebene Entscheidung über den Sinn ihres Fragens ablehnen. — Der Typus der Koordination behält überall da praktisch Recht, wo die philosophische Frage nicht in der Radikalität gestellt wird, die ihren Sinn ausmacht und ihr den ekstatischen Charakter gibt, wo also nicht eigentlich Ph., sondern Wissenschaft oder Denklehre gemeint ist. Die Lösung muß also an den ersten Typ, den der Rezeption anknüpfen. Starke Tendenzen in dieser Richtung sind gegenwärtig zu beobachten, und die vorliegende Darstellung ist selbst ein Ausdruck solcher Tendenzen. Der theologische Radikalismus auf protestantischem Boden, wie er am repräsentativsten in der „Dialektischen Theologie" aufgetreten ist, hat das kritische Prinzip der R. maßgebend herausgearbeitet. Auch die R. steht in der

Grenzsituation, steht vor der letzten radikalen Frage. Und umgekehrt will die Ph. den Fragenden in die Frage einbeziehen. Sie will „existentiell" vorgehen. Der Hintergrund soll irgendwie in den Vordergrund hereingenommen werden. Das Wie ist noch ungeklärt. Sobald aber die Frage den Fragenden mit einschließt, stellt sie ihn in der gleichen Weise in die Grenzsituation wie die R. (¶ Heidegger spricht von dem „nichtendenden Nichts", auf das der Fragende prallt). Jedenfalls kann kein Zweifel sein, daß eine solche Art des philosophischen Fragens nicht neben der R. steht, sondern sie entweder aufhebt oder von ihr aufgenommen wird (¶ Theonomie). Die weitere Entwicklung dieser Gedanken ist noch nicht zu übersehen. Sie sind entscheidend auch für die Lösung des Problems R. und Ph.

Die Literatur ist identisch mit der der ¶ Religionsphilosophie überhaupt und diese weithin mit der philosophischen und der der ¶ Systematischen Theologie. Für die im Schlußteil angedeutete Lage der Gegenwart sei hingewiesen auf die Schriften der ¶ „Dialektischen Theologie", M. ¶ Heideggers sowie des Verfassers. **Tillich.**

Philosophische Gesellschaften der Gegenwart. Im Jahr 1904 wurde beim 100. Gedächtnistag des Todes Kants in Halle a. S. die Kantgesellschaft als Mittelpunkt aller philosophischen Bestrebungen gegründet, die das Verständnis ¶ Kants und die systematische Verwertung seiner Philosophie fördern sollten. Begründer war Hans ¶ Vaihinger, der bereits 1897 die Kant-Studien (¶ Philosophische Zeitschriften) ins Leben gerufen hatte, unterstützt von B. ¶ Bauch, später von Frischeisen-Köhler, P. Menzer und A. Liebert. Der Gesellschaft kam zugute, daß die Philosophie im 20. Jhd. wieder in engere Fühlung mit dem Geistesleben trat. Infolge der eifrigen Vortragstätigkeit von Liebert wurden nach dem Kriege eine Reihe von Ortsgruppen der Gesellschaft gebildet. So überflügelte die Gesellschaft bald andere wie die seit 1843 blühende Philosophische Gesellschaft in Berlin, die von Schülern ¶ Hegels begründet war. Jahrzehntelang war Adolf ¶ Lasson die Seele dieser Gesellschaft. Die Ph. G. in Hamburg verschmolz sich mit der Kant-Gesellschaft. Diese gab Ergänzungshefte zu den Kantstudien, Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, 1925 f auch Philosophische Monatshefte der Kant-Studien heraus. Ihre Jahresversammlung wurde meist mit einem philosophischen Kongreß vereinigt.

Während die Kant-Gesellschaft ein Mittelpunkt der gelehrten Forschung wurde, sucht die 1918 in Weimar gegründete Deutsche philosophische Gesellschaft die praktische Erneuerung des deutschen Volks durch Rückgang auf die große Zeit des deutschen ¶ Idealismus (: II. III) zu erreichen. Sie hält ebenfalls Tagungen ab (z. B. Leipzig 1928). Sie gibt zu dem Zwecke „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus" heraus (A. Hoffmann), seit 1927 „Blätter für deutsche Philosophie" (H. Fischer). Die Bestrebungen der 1914 gegründeten Fichte-Gesellschaft wurden, weil ihre Zwecke dieselben waren, mit dieser Gesellschaft vereinigt.

Begrenztere Bedeutung haben die 1911 durch P. ¶ Deußen begründete Schopenhauer-Gesellschaft, die seither 17 Jahrbücher veröffentlicht hat; die G. Glogau-Gesellschaft; die Vereinigung für grundwissenschaftliche Philosophie (J. Rehmke-Gesellschaft), die seit 1920 eine Zeitschrift „Die Grundwissenschaft" herausgibt. 1920 tagte in Halle die „Als-ob-Konferenz" im Anschluß an die Kant-Gesellschaft. Hier bildete sich die Vereinigung der Freunde und Förderer des positivistischen Idealismus (¶ Vaihinger; ¶ Fiktionalismus), die sich seit 1925 Internationale Gesellschaft für Empirische Philosophie nennt. Sie scharte sich um die seit 1919 bestehenden Annalen der Philosophie (seit 1924 „und philosophischen Kritik") mit besonderer Berücksichtigung der Als-ob-Betrachtung. Praktische Lebensweisheit will die von H. ¶ Keyserling in Darmstadt gegründete Schule der Weisheit (Organ: Der Weg zur Vollendung, seit 1919) fördern. Der Euckenbund (gegründet 1920) erstrebt die Verbreitung der Gedanken R. ¶ Euckens (Organ seit 1920: Der Euckenbund; seit 1925: Die Tatwelt). — Weitere Gesellschaften vgl. ¶ Ethische Kultur, ¶ Leibniz, ¶ Nietzsche, ¶ Spinoza. **J. Wendland.**

Philosophische Zeitschriften der Gegenwart. Jahrzehnte hindurch hatte die 1837 von J. H. ¶ Fichte (: I) begründete Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie die Führung in der Philosophie, seit 1847 als Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Sie war Organ der theistischen Philosophenschule eines J. H. ¶ Fichte, ¶ Ulrici, ¶ Wirth. Auch ¶ Weiße, ¶ Lotze, R. ¶ Seydel, M. ¶ Carrière, G. ¶ Glogau, L. ¶ Busse, R. ¶ Eucken, arbeiteten an ihr mit. Später waren H. Krohn, G. Thiele, H. ¶ Siebeck, J. ¶ Volkelt, R. Falckenberg, H. ¶ Schwarz Herausgeber. Sie hat stets die Philosophie des ¶ Idealismus (: I—III) gepflegt. Durch die Ungunst der Kriegszeit und durch die Konkurrenz der später entstandenen Zeitschriften ist sie 1918 eingegangen. — 1868 begründete J. Bergmann die Philosophischen Monatshefte, die dann E. Schaarschmidt und P. ¶ Natorp herausgaben. 1894 wurden sie umgewandelt in das Archiv für systematische Philosophie, in Gemeinschaft mit W. ¶ Dilthey, B. Erdmann, Chr. ¶ Sigwart, Ed. ¶ Zeller, von P. ¶ Natorp, später von L. Stein herausgegeben. Bereits 1888 war das Archiv für Geschichte der Philosophie diesem Organ an die Seite getreten. — 1877—1916 erschien die Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, begründet von R. ¶ Avenarius. 1902 fügte sie ihrem Titel hinzu: „und Soziologie". Sie wollte vor allem den Zusammenhang der Philosophie mit den exakten Wissenschaften pflegen. — Großen Erfolg haben die 1897 von H. ¶ Vaihinger begründeten, jetzt von A. Liebert herausgegebenen Kant-Studien (¶ Philosophische Gesellschaften). Sie wollten ein Mittelpunkt aller historischen und systematischen Studien sein, welche die Philosophie ¶ Kants betreffen; sie haben aber bald auch solche Arbeiten aufgenommen, die nicht in direktem Zusammenhange mit Kant stehen. — In gleicher Weise erfolgreich erwies sich der Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910 begründet, zuerst von G. ¶ Mehlis, dann von R. ¶ Kroner herausgegeben. — Die Bestrebungen der Schule ¶ Herbarts vertrat 1861—1896 die Zeitschrift für exakte Philosophie „im Sinne des neueren philosophischen Realismus", dann vereinigt mit der 1894—1914 bestehenden Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. — Den Arbeiten der phänomenologischen Schule (¶ Phänomenologie) dient das Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, von E. ¶ Husserl

seit 1913 herausgegeben. — Philosophischer Anzeiger, Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften, seit 1925 hrsg. von H. Pleßner.

Den deutschen Katholizismus vertritt das Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft, gegründet 1887, hrsg. von A. Dyroff und E. Hartmann; ferner Scholastik, Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie, gegründet 1926 vom Valkenburger Ignatiuskolleg; sowie Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1886 gegründet von E. ¶Commer), seit 1914 mit dem Obertitel Divus Thomas (hrsg. von G. Mauser und G. M. Hafele).

Die führende philosophische Zeitschrift in Frankreich ist die Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 1876 von Ribot begründet, von ¶ Lévy-Brühl hrsg. 1927 trat ihr zur Seite die Revue d'histoire de la philosophie. — Bedeutsam für England ist Mind. A quaterly review of psychology and philosophy, seit 1876. — Für Amerika: The International Journal of Ethics (seit 1890); The Philosophical Review (seit 1897 hrsg. von J. G. Schurmann). — Weitere Organe vgl. ¶ Philosophische Gesellschaften. **Joh. Wendland.**

Philostorgius (um 368 bis etwa 439), Laie und christlicher Kirchengeschichtsschreiber, * in Borissus (Cappadocia secunda) von eunomianisch gesinnten Eltern, daher zeitlebens begeisterter Anhänger des ¶ Eunomius. Im Alter von 20 Jahren nach Konstantinopel übergesiedelt, hat er dort abgesehen von einer Pilgerreise nach Syrien-Palästina den größten Teil seines Lebens zugebracht. Seine Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία in 12 Büchern, Fortsetzung der Kirchengeschichte des ¶ Eusebius v. Caesarea, vor 433 vollendet (¶ Kirchengeschichte: I, 1), ist als Ganzes untergegangen, aber rekonstruierbar aus einer Epitome des ¶ Photius, einer Passio Artemii (Märtyrers unter Kaiser Julian) des Mönches Johannes v. Rhodus und aus biographischen Notizen bei ¶ Suidas. Die Darstellung, beginnend mit dem Ausbruche des arianischen Streites, reicht bis zum Jahre 425. Ph. ist kein Historiker im eigentlichen Sinne, sondern ein Apologet einerseits gegen das Heidentum, das für den Verfall des Römerreiches das Christentum verantwortlich machte, anderseits gegen die athanasianische Orthodoxie, die die Anhänger des ¶ Aëtius von Antiochien und ¶ Eunomius blutig verfolgte. Der Verlust des Werkes ist um so schmerzlicher, als dem Ph. noch zahlreiche verlorene Schriften aus dem arianischen Lager zur Verfügung standen. Verloren sind auch seine Apologie des Christentums gegen ¶ Porphyrius und sein Enkomium auf Eunomius.

Kritische Ausgabe der Kirchengeschichte mit umfangreicher Einleitung von Jos. Bidez, 1913 (Griechische christliche Schriftsteller Bd. 21). — Vgl. P. Batiffol: Fragmente der Kirchengeschichte des Ph. (RQ III, 1889, S. 252 ff); — Derſ.: Die Textüberlieferung der Kirchengeschichte des Ph. (ebenda IV, 1890, S. 134 ff); — L. Jeep: Zur Ueberlieferung des Ph. (TU, N. F. II, 3), 1899; — J. R. Asmus: Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Ph. (BZ IV, 1895, S. 30 ff); — RE³ XV, S. 365 f; — Barbenhewer IV, 1924, S. 132 f. **Carl Schmidt.**

Philotheus, Mönch und Abt des Sinaiklosters „Unverbrennbarer Busch" im Anfang des 9. Jhd.s. Verfasser asketisch-mystischer Schriften („Von der geistigen Wachsamkeit und vom Gebet", „Von der Wahrung des Herzens" u. a.). Er beschreibt ausführlich den „geistigen Kampf" gegen die sündhaften Gedanken und spricht auch viel von der Demut, von der „geistigen Nüchternheit" und dem inneren Aufstieg des Herzens zu Jesus Christus, der allein der Seele in ihrem Kampf helfen kann, ferner von dem inneren „Schweigen" und dem inneren Licht, der die gottverbundene Seele in aussprechlicher Weise erfüllt (¶ Mystik: V A).

„Von der geistigen Nüchternheit" (40 Kapitel) ist in der ¶ Philokalia abgedruckt. **v. Arseniew.**

Philoxenus (Xenaja) von Mabbug (Hierapolis). Seit seinem Studium in Edessa ein entschlossener Bekämpfer der Nestorianer wie des Chalcedonense (¶ Christologie: II, 3 c), wurde er 485 Bischof von M. und spielte eine bedeutende kirchenpolitische Rolle, bis er als Gegner der Justinschen Politik 519 verbannt wurde. 523 starb er einen qualvollen Tod. In seinen asketischen und dogmatischen Schriften zeigt er sich als selbständigen Autor; neben diesen besitzen wir von ihm eine ausgedehnte Korrespondenz und Bibelkommentare. Er vertritt den gemäßigten Monophysitismus des ¶ Severus von Antiochien. Als Bischof veranlaßte er die syrische Uebersetzung des Psalters und des NT., die wegen ihrer wörtlichen Bindung an den Urtext eine wichtige Hilfe der Textkritik ist (¶ Bibelübersetzungen: III, 1 b).

RE³ XV, S. 367 ff; XXIV, S. 326; — Barbenhewer IV, 1924, S. 417 ff; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 141 ff. — Wichtigste Ausgaben von W. Budge: Discourses of Ph., 2 Bde., London 1894; — A. Vaschalde: Ph. Mab. Tractatus de trinitate et incarnatione, Leipzig 1907; — M. Brière: Phil. dissertationes decem, Paris 1920. **Abramowski.**

Phöbadius (besser: Föbadius, † nach 392), Bischof von Agennum (nach 347), bekannt durch sein entschlossenes Auftreten im arianischen Streit. In seiner Schrift „contra Arianos" (357/58), die freilich zum Teil ¶ Tertullian und ¶ Hilarius entlehnt ist, bekämpfte er temperamentvoll die 2. sirmische Formel (¶ Christologie: II, 3 b). Er beteiligte sich noch an mehreren anderen abendländischen Synoden (z. B. an der zu Rimini, 359) und lebte noch im Jahre 392, als ihn ¶ Hieronymus (de vir. ill. c. 108) erwähnte.

MSL XX, S. 13 ff. — Vgl. RE³ XV, S. 370 f; — KL² IX, Sp. 2078 f; — DchrB II, S. 547; — J. Dräseke: Ph. v. A. und seine Schrift gegen die Arianer (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben X, 1889, S. 335 ff. 391 ff); — Derſ.: Zu Ph. v. A. (ZwTh XXX, 1890, S. 78 ff); — Derſ.: Die Schrift des Bischofs Ph. v. A. „gegen die Arianer ...", 1910; — A. Wilmart: La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius ... (SWA 159, 1, 1908); — Barbenhewer III, 1912, S. 395 f; — M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 1, 1914², S. 309. **W. Völker.**

Phönix, ein fabelhafter Vogel, der in der griechisch-römischen Literatur seit Herodot II, 73 in zunehmendem Maße behandelt oder erwähnt und in der spätantiken und frühchristlichen Kunst häufig dargestellt wird. Bei starken Abweichungen in Einzelheiten stimmen alle (oder fast alle) Berichte darin überein, daß der Ph. jeweils nach einem sehr langen Leben in einem selbsterbauten Nest aus Gewürzreisern stirbt und aus seinem Leichnam ein neuer Ph. hervorgeht, der diesen Leichnam zur Bestattung in den Tempel des Sonnengottes im ägyptischen Heliopolis bringt. Nach den älteren Berichten stirbt der Ph. eines natürlichen Todes; das Motiv der Selbstverbrennung erscheint erst seit der Kaiserzeit, ist aber seitdem das herrschende (besondere Gedichte des Lactanz und Claudian). Das Alter und damit die Periode des Erscheinens des Ph. in Aegypten wird zumeist mit 500 Jahren angegeben, daneben vereinzelt 540, 1461

(die Sothisperiode) usw., bis 12 954 Jahre. Da liegen astronomische Deutungen der Ph.-Periode und Gleichsetzung mit dem „großen Jahr" vor. Als historische Daten des Erscheinens des Ph. nennt Tacitus Annales VI, 28 die Zeit des Sesostis, des Amasis, des dritten Ptolemäers (Euergetes, 246—221) und 34 n. Chr., Plinius Hist. nat. X, 5 die Jahre 312 v. Chr., 36 und 46 n. Chr. Als Heimat des Ph. wird der Orient, meist Arabien, daneben Aethiopien, Assyrien, Indien, Panchaia angegeben. Von seinem Aeußeren werden verschiedene, phantastisch ausgeschmückte Beschreibungen geliefert. Oft wird seine Beziehung zum Sonnengott betont. Klar ist seine Bedeutung als Symbol der Unsterblichkeit durch periodische Selbstverjüngung. Die Herkunft des Ph.-Mythus einerseits von vogelgestaltigen semitischen, besonders arabischen Göttern, anderseits von dem ägyptischen Seelenvogel bennu von On-Heliopolis und anderen ägyptischen Vogelgöttern ist in der Ueberlieferung selbst noch deutlich, der Versuch, den Namen Ph. mit ägyptisch bennu und arabisch balah „Dattel" (φοῖνιξ = Dattelpalme!) zusammenzubringen, wohl mit Vorbehalt aufzunehmen.

G. Türk in Roscher III, S. 3450 ff; — Fritz Hommel: Ethnologie und Geographie des alten Orients, 1926, bes. S. 83. 138. 655. 763. 850 f. 939 ff. **Ziegler.**

Phönizier (ägyptisch fnḫ-w, griechisch Φοίνικες; Name unerklärt), bilden die den Kanaanäern nächstverwandte semitische Bevölkerung der syrischen Küste und der unmittelbar vorgelagerten Inseln (¶ Tyrus) vom Karmel bis zum Eleutheros (nahr el-kebīr). Das Gebirge, das an der „tyrischen Leiter", am nahr el kelb und anderwärts bis an die See herantritt, gliedert ihr Gebiet in einzelne Stadtstaaten, die in ihrem Gedeihen von dem (bis etwa 1500 nur durch ägyptische Schiffe vermittelten) Handel abhängig sind. Vor allem ¶ Byblos (hebräisch gebāl; ägyptisch kbn, kpn), das im Mythus von Isis und Osiris eine bedeutsame Rolle spielt (Plutarch, De Iside et Osiride 15, Ausgabe von Bernadakis II, S. 485 ff), steht schon im 4. Jahrtausend in ausgedehnten Beziehungen zu Aegypten, das von hier Holz im Austausch gegen Nahrungsmittel, Papyrusrollen, Handwerkserzeugnisse, wohl auch sangeskundige Sklavinnen holte (Bericht des Wen-Amon, AOTB I², S. 71 ff, Ranke). Zu Land dringt Tutmose III nördlich über den Eleutheros bis Arvad vor (J. H. Breasted, Ancient Records II, S. 461, 465); die in der Amarnazeit verlorene Herrschaft (vgl. vor allem die Briefe des Rib-Addi von Byblos) vermögen auch die Züge des Sethis I (Breasted III, S. 114) und Ramses II (Inschrift am nahr el kelb bei R. Lepsius, Denkmäler III, S. 197) nicht auf die Dauer wiederherzustellen. Wie stark um 1100 das Ansehen Aegyptens gesunken ist, zeigt das Verhalten des Königs von Byblos und die Furcht vor den Zakarschiffen bei Wen-Amon, doch bleiben die Beziehungen zu Aegypten lebhaft (vgl. für das 10. Jhd.: Inschrift des Abiba'al neben der Kartusche Sošenks I [Syria V, S. 146] und Inschrift des Ebiba'al auf einer Statue des Osorkon [Syria VI, S. 101 ff]). Hingegen haben der Zug Sargons nach Kaptara (Kreta; Keilschrifttexte aus Assur verschied. Inh. Nr. 92, Z. 41, Schröder) oder die Eroberung des „Landes Amurru" (¶ Amoriter) durch Tiglat-Pileser I (AOTB I², S. 339, Ebeling) zu einer dauernden Besitznahme nicht geführt. Wohl aber beginnt mit Asurnasirpal II (883—59) das assyrische Ringen um die syrische Küste (AOTB I², S. 339 f), das 677 in der Zerstörung von ¶ Sidon (KB II, S. 124 ff, Abel) und 668 in der Kapitulation von Tyrus (KB II, S. 168 ff, Jensen = VAB VII, 2, S. 16 ff, Streck) gipfelt. Tyrus freilich muß 573 von Nebukadnezar nach 13jähriger Belagerung neu bezwungen werden (vgl. E. Unger, ZAT XLIV, 1926, S. 314 ff) und erliegt endgültig erst 332 Alexander dem Großen.

In der Periode der phönizischen Selbständigkeit muß Tyrus an Stelle von Sidon (vgl. die Bezeichnung der Ph. als „Sidonier" im AT. und bei Homer) nach 1198 die Vorherrschaft erlangt (vgl. den Vertrag Hirams mit Salomo I Kön 5 $_{15}$ ff 9 $_{10}$ ff) und behauptet haben, ohne doch die Ermordung der Isebel rächen zu können (II Kön 9 $_{30}$ ff). In die gleiche Zeit gehört die Gründung der phönizischen Kolonien (Karthago 814/3) und (seit dem 8. Jhd.) der Handel mit dem Westen (Tartessos, das Taršiš des AT.s). Kulturell kreuzen sich in Ph. die Einflüsse von Aegypten, Kleinasien, Babylonien und dem Westen; das wichtigste Kulturgut ist das „westsemitische" Alphabet, das zuerst auf dem Sarkophag des Ahiram nachweisbar ist und die Grundlage auch für die griechische Schrift geworden ist (vgl. AOTB II², Abb. 606). Neben ihm stehen andere Schriftarten (Buchstaben-Keilschrift von rās eš-šamra, Silbenschrift von Byblos: Syria X, 1929, S. 304 ff; XI, 1930, S. 1 ff), die ephemer geblieben sind.

Die Religion, für die wir neben den (spärlichen) Inschriften und den Anspielungen des AT.s auf die Exzerpte des ¶ Eusebius (Praeparatio evangelica I 9. 10; IV 16; Ausgabe Dindorf I, 37 ff, 183) aus der Bearbeitung der Bücher des ¶ Sanchuniaton durch ¶ Philo von Byblos († unter Hadrian) angewiesen sind, in denen die semitische poetische Grundlage noch durchscheint, ist der kanaanäischen nächstverwandt. Neben dem „Himmelsbaal", dem „Baal des Libanon" und dem „Baal des Nordens" (¶ Baal) stehen Stadtgottheiten (Melkart von Tyrus, Esmun von Sidon, die von den Aegyptern mit der Hathor identifizierte „Herrin von Byblos"), ferner der Gewitter- und Kriegsgott Hadad-Ramman (¶ Hadad), der Pest- und Kriegsgott Rešef, endlich ¶ Adonis, der „Gottessohn" der Trias von Byblos, dessen Tod am nahr ibrahim gefeiert ward. Die Besonderheit der phönizischen Kultur brachte es mit sich, daß diese Landgötter hier auch zu Seegottheiten wurden, so wenn auf tyrischen Münzen des 5./4. Jhd.s v. Chr. ein Gott mit Bogen und Pfeilen (Melkart?) auf einem Seepferd reitet (B. V. Head, Historia numorum, 1887, S. 674, Abb. 356; G. F. Hill, Catalogue, Tafel XXVIII. XXIX). Gleichfalls auf einer Münze, allerdings erst des 3. nachchristlichen Jhd.s, ist der Tempel des „heiligen Byblos" dargestellt mit Weihrauchbecken im überdachten Raume und Massebe auf gitterartigem Untersatz mit Hörnern im Hof (AOTB II², Abb. 521). Unter den Abgaben der (karthagischen) Opfertarife (CIS I, 165 ff = AOTB I², S. 448 ff, Greßmann) fehlen bei starker sonstiger Verwandtschaft mit den israelitischen Vorschriften die Menschenopfer und die Notwendigkeit ihrer Ablösung; hingegen ist die Kultekstase (für Byblos) bezeugt (Wen-Amon). Neben den „kanaanäischen" Zügen macht sich (vor allem in der Kosmogonie) stark ägyptischer Einfluß geltend; auch babylonisch-assyrischer fehlt nicht. So sind die Fluchformeln des Ahiramsarges den assyrischen nächstverwandt. — ¶ Kanaan: III.

RGG¹ IV, S. 663 ff (Greßmann); — RLV X, 1928, S. 133 ff (Thomsen); — R. Pietschmann: Geschichte der Phönizier, 1889; — G. Jumoffen: La Phénicie avant les Phéniciens, 1900; — N. Slouschz: Les Hébraeo-Phéniciens, 1909; — G. F. Hill: Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia, 1910; — G. Contenau: La civilisation Phénicienne, 1926; — Eduard Meyer: Einzelne Fragen der phönikischen Geschichte (SAB Phil.-Hist. Kl., 1929, S. 204 ff); — A. Schulten:

Tartessos, 1922; — Derſ.: Klio XXII, 1928, S. 284 ff; — P. Boſch-Gimpera: Fragen der Chronologie der phöniziſchen Koloniſation in Spanien (Klio XXII, 1928, S. 345 ff); — V. Ehrenberg: Karthago, 1927; — G. Roſen: Juden und Phönizier, hrsg. F. Roſen und G. Bertram, 1929; — H. Greßmann: Byblos (ZAT XLIII, 1925, S. 225 ff); — S. Ronzevalle: L'alphabethe du Sarcophage d'Ahiram, 1927 (Mélanges de l'Université St. Joseph Beyrouth XII, 1); — P. Montet: Byblos et l'Egypte, 1929; — W. Graf Baudiſſin: Adonis und Esmun, 1911; — Derſ.: Die Quellen für eine Darſtellung der Religion der Phönizier und Aramäer (AR XVI, 1913, S. 389 ff); — Derſ.: Kyrios (ed. O. Eißfeldt), III, 1929; — H. Greßmann: Hadad und Baal (Beihefte zur ZAT XXXIII, 1918, S. 191 ff); — Zur Verwandtſchaft des phöniziſchen und des israelitiſchen Kultus vgl. R. Duſſaud: Les origines cananéennes du sacrifice israélite, 1921 (und dagegen A. Lods: Revue d'histoire et de philosophie religieuses VIII, 1928, S. 399 ff). — Außerdem ſtanden mir von Greßmann zwei unveröffentlichte Manuſkripte zur Verfügung: Die amurritiſch-phönitiſche Religion, und: Sanchuniaton, deren Druck zu wünſchen iſt. **Hempel.**

Photylides, ein Spruchdichter aus Milet (6. Jhd. v. Chr.). Von ſeinen Sprüchen ſind einige wenige Hexameter erhalten (vgl. Th. Bergk, Poetae lyrici graeci, 1882, II, S. 69 ff). Das ebenfalls in der Form des Hexameters erhaltene Gedicht von 230 Verſen, das ihm zugeſchrieben wird, ſtammt wahrſcheinlich von einem Juden der helleniſtiſchen Zeit (vgl. J. Bernays, Geſammelte Abhandlungen, 1885, I, S. 192 ff). Wahrſcheinlich gehört es in die Reihe jüdiſcher Schriften, die das für alle Menſchen Verbindliche darſtellen wollen, vgl. die Grundſchrift der ¶ Apoſtellehre, ferner die Derek-ereṣ-Traktate.

Schürer III, 1909⁴, S. 617 ff. — Zur Derekh-eres Literatur vgl. G. Klein: Der älteſte chriſtliche Katechismus und die jüdiſche Propaganda-Literatur, 1909; — A. Berthołet: Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896, S. 269 ff. **Ziebig.**

Photin, Biſchof von Sirmium in Pannonien († 375/76), nachdem er zuvor in ſeiner Geburtsſtadt Schüler und Diakon des Biſchofs ¶ Marcellus von Ancyra geweſen war. Wie dieſer wurde er 344 auf einer antiocheniſchen Synode verurteilt und 351 ſeines Bistums enthoben. Rechtfertigungsverſuche waren umſonſt; erſt der Umſchwung unter Kaiſer ¶ Julian ermöglichte ihm die Rückkehr; doch wurde er danach wieder verbannt und ſtarb in Galatien. Drei polemiſche Werke von ihm werden genannt: contra gentes; ad Valentinianum; κατὰ πασῶν αἱρέσεων. Man rühmte ſeine Zweiſprachigkeit. Die Lehre des Marcellus entwickelt er konſequent zum ſogenannten dynamiſtiſchen Monarchianismus (¶ Chriſtologie: II, 2c), d. h. er kennt keine Sonderexiſtenz des Logos neben dem Schöpfer. Jeſus iſt weſentlich Menſch. In ihrer feineren Form hat dieſe Auffaſſung namentlich im Abendland Anhänger gefunden; auch ¶ Auguſtin will ſie zeitweilig vertreten haben. In Ketzerkatalogen, Anathematismen uſw. wird Ph. mit denen gleichgeſtellt, die in Jeſus einen bloßen Menſchen geſehen haben.

DchrB IV, S. 394; — RE³ XV, S. 370 ff; — Bardenhewer III, 1912, S. 123 f. **Abramowski.**

Photius (um 820—897/98), griechiſcher Theologe. * in Konſtantinopel, hochbegabt, von umfaſſendem Wiſſen auf allen Gebieten der Profanwiſſenſchaften und der Theologie, mehr Gelehrter und Schriftſteller (ſein Hauptwerk die für die Kenntnis der Literaturgeſchichte wichtige Bibliotheca seu Myriobiblion) als Theologe, dabei energiſch, zielbewußt und ehrgeizig, wurde Ph. ein einflußreicher Lehrer in Konſtantinopel, der ſeine Schüler aufs engſte an ſich zu feſſeln verſtand, und deſſen Haus der Mittelpunkt der gebildeten Welt wurde und auch ſpäter blieb. Nach dem Sturze des dem allmächtigen Cäſar Bardas unbequem gewordenen Patriarchen Ignatius wurde Ph., der durch ſeinen Bruder Sergius mit dem Kaiſerhauſe verſchwägert war, 858, obwohl noch Laie, auf den Patriarchenſtuhl erhoben. Unter Baſilius wurde er 867 abgeſetzt und verbannt, nach einigen Jahren aber vom Kaiſer als Erzieher der Prinzen zurückberufen und 878 nach dem Tode des Ignatius zum zweiten Male Patriarch. Aus unbekannten Gründen ſtürzte Kaiſer Leo ihn 886 von neuem; als Verbannter iſt er geſtorben. Die Parteinahme Papſt ¶ Nikolaus' I für Ignatius gegen Ph. führte zu einem Zuſammenſtoß mit dem Papſttum, der, verſchärft durch die Frage der Bulgarenmiſſion, zu einem grundſätzlichen kirchenpolitiſchen Kampf der byzantiniſchen Kirche gegen den Primat Roms wurde; ſeine Höhepunkte ſind die antirömiſchen und antipäpſtlichen Beſchlüſſe der Synode von 879/880, nachdem Ph. ſchon 866 dem Papſte Häreſie vorgeworfen hatte (¶ Byzanz, 3 b, Sp. 1413; ¶ Orthodox-Anatoliſche Kirche, 2). Als Vorkämpfer der Freiheit der griechiſchen Kirche von Rom wurde Ph. ſpäter unter die Heiligen der griechiſchen Kirche aufgenommen; ſein Heiligentag iſt der 6. Februar.

Werke in MSG 101—104. — Ueber Ph. vgl. J. Hergenröther: Ph., Patriarch von Conſtantinopel, 3 Bde., 1867/69; — RE³ XV, S. 374 ff; XXIV, S. 326 f (vgl. IX, S. 56 f über Ignatius von Konſtantinopel); — KL² IX, Sp. 2082 ff; — K. Krumbacher: Geſchichte der byzantiniſchen Literatur, 1897², S. 73 ff. 515 ff; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 423 ff. 499 ff; — Ath. Papadopoulos-Kerameus: Monumenta graeca et latina ad historiam Photii pertinentia, 2 Bde., 1899—1903; — E. Martini: Textgeſchichte der Bibliotheca des Ph., 1911; — Derſ.: Weitere Studien zur Textgeſchichte der Bibliotheca des Ph., 1914. **Wagenmann.**

Phrygien, der weſtliche Teil von Inner-¶ Kleinaſien, politiſch zu verſchiedenen Zeiten verſchieden abgegrenzt, iſt benannt nach dem indogermaniſchen Volk der Phryger, das, Ende des 2. Jahrtauſends aus Thrakien eingewandert, ſich mit der kleinaſiatiſchen Urbevölkerung vermiſcht hat und der völligen Helleniſierung bis ins 5./6. Jhd. n. Chr. Widerſtand zu leiſten vermochte. Im Mittelpunkt der „phrygiſchen" Religion ſteht die große kleinaſiatiſche ¶ Muttergottheit (ſ. ¶ Attis): als Μήτηρ ὀρεία wird ſie auf Bergen verehrt, aber auch in großen, reich mit Grundbeſitz und Hierodulen (¶ Proſtitution) ausgeſtatteten, vielfach theokratiſch regierten Heiligtümern. Uralte Steinfetiſche dienen als Kultbilder neben von Künſtlern geſchaffenen Statuen (beſonders beliebt die zwiſchen zwei Löwen thronende Göttin mit dem Tympanon). Neben der Μήτηρ Φρυγία ſteht als ihr Sohn, Gatte, Geliebter oder erſter Prieſter ¶ Attis-Papas-Ζεὺς Φρύγιος (bisweilen findet ſich auch eine Trias: Vater, Mutter und Sohn). Interpretatio graeca: Rhea, Artemis, Leto — Zeus, Hermes, Apollon u. a. Aus Kleinaſien dringt der enthuſiaſtiſche Kult ſeit dem 5. Jhd. in Griechenland ein, 204 n. Chr. wird das Steinidol der Magna Deum Mater Idaea nach Rom überführt, und in der Kaiſerzeit verbreiten ſich die phrygiſchen ¶ Myſterien im ganzen Reich. Berühmte Heiligtümer und großen Einfluß in Ph. hat ferner der Gott Men, der in hiſtoriſcher Zeit jedenfalls als Mondgott aufgefaßt wird (er verſchmilzt mit Attis bisweilen als Attis Menotyrannus). Wohl thrakiſch-phrygiſchen Urſprungs iſt ¶ Sabazios, der durch ſeine Myſterien auch über Kleinaſien hinaus eifrige Verehrer fand.

Seit der Zeit Antiochus d. Gr. gab es zahlreiche jüdische Gemeinden in Ph., die viele Proselyten gewannen, aber auch selbst vielfach synkretistischen Einwirkungen unterlagen. Sie bereiteten der hier sehr früh durch ¶ Paulus einsetzenden christlichen Mission den Weg: die Christianisierung Ph.s vollzieht sich verhältnismäßig schnell, ohne daß das Heidentum in den Gemeinden völlig erstickt wird (¶ Abercius-inschrift). Der phrygische Enthusiasmus gewann mit dem Auftreten des ¶ Montanus um 157 in der κατὰ Φρύγας καλουμένη αἵρεσις neue Gestalt (¶ Montanismus). Auch die novatianische Kirche (¶ Novatian) hatte in Ph. viele Gemeinden.

Außer der Literatur über ¶ Attis und ¶ Mysterien vgl. W. M. Ramsay: The cities and bishoprics of Phrygia, 1895—97; — Derſ.: Phrygians (ERE IX, 1917, S. 900 ff, mit weiteren Literaturangaben); — Th. Eisele: Die phrygischen Kulte und ihre Bedeutung für die griechisch-römische Welt (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XXIII, 1909, S. 620 ff); — B. Schultze: Altchristliche Städte und Landschaften II 1, 1922, S. 397 ff; — J. Keil: Die Kulte Lydiens (Anatolian Studies pres. to W. M. Ramsay, 1923, S. 239 ff); — Derſ.: Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts XXIII, 1926, Beibl., S. 257 ff; — Frz. Steinleitner: Die Beicht im Zusammenhang der sakralen Rechtspflege in der Antike, 1913; — Monumenta Asiae Minoris antiqua, Vol. I. ed. W. M. Calder, 1928; — W. Schepelern: Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 1929. **Heyding.**

Phul, babylonisch Pûlu, griechisch Pylas und (Ptolem. Kanon) Pôros, Name König Tiglatpileſers III von Aſſyrien in der Bibel: II Kön 15 19 und I Chron 5 26, wo er von König Menahem von Israel Tribut erhält und einen Teil der Israeliten nach Aſſyrien deportiert. Er nannte sich so, nachdem er sich durch die Eroberung Babylons und Handergreifung Marduks 729 v. Chr. zum König von Babylon erhoben hatte. Ph. ist also (entgegen I Chron 5 26) mit Tiglatpileſer III identisch.

Weiteres bei ¶ Aſſyrien. — Vgl. B. Meißner: Könige Babyloniens und Aſſyriens, 1927, S. 164 ff. **Opitz.**

Phundagiagiten, verkürzt Phundaiten. Der Name ist wohl eine Verballhornisierung des armenischen Namens Thondrakier, auf die auch das, was wir von den Ph. wissen, hinweist, und darum nicht mit funda (Geldbeutel oder Tasche) in Verbindung zu bringen. Ueber sie berichtet ein um 1050 in Konstantinopel lebender Mönch und Priester Euthymius auf Grund eigener Erlebnisse und Erkundigungen. Danach ist der Anfänger der Häresie ein noch zur Zeit des Euthymius lebender Johannes Tzurillas, der sein Weib verließ, es zur Aebtissin machte und selber Mönch, dann Abt geworden, etwa seit dem Ende des 10. Jhd.s in dem thrazischen Thema Kleinasiens, in der Gegend von Smyrna und in anderen Landschaften für seine Lehre und Lebensweise erfolgreich Propaganda machte. Neben ihm wird ein gewisser Rhacheas genannt und beiden der Name Batener beigelegt. Es ist neben der asketischen Tendenz das Streben ersichtlich, das Christentum als geistige Religion zu erfassen, zugleich aber auch mit der materialisierten Religion der orthodoxen Kirche nicht in Konflikt zu geraten. Der Verfasser setzt die Ph. den ¶ Bogomilen der Balkanhalbinsel gleich. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die Anfänge der bogomilischen Bewegung bis an den Anfang des 11. Jhd.s zurückzuverfolgen und nach Kleinasien zu verlegen, zugleich mit den Thondrakiern und durch diese mit den ¶ Paulizianern zu verbinden. Der Einfluß armenischer Bildungen auf das byzantinische Reich würde dadurch deutlicher werden.

RE³ XIII, S. 759; — G. Ficker: Die Ph. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters, 1908; — RGG¹ IV, Sp. 1581 f; — A. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte II⁴, 1909, S. 527; — M. Wellnhofer: Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult (BZ 1929/30, S. 477 ff). **G. Ficker.**

Physiologus, ein Werk vermutlich ägyptisch-griechischer Herkunft, schon im frühchristlichen Zeitalter bekannt, im Mittelalter häufig bearbeitet und weit verbreitet, das die Beschreibung von allerlei wirklichen oder erdichteten Tieren und Pflanzen nebst moralischen und mystischen Deutungen enthält, und das auf die kirchliche Kunst, namentlich die Bildhauerei und Buchmalerei von weittragendem Einfluß geworden ist. Die für den Gemeindegeschmack eine Zeitlang geläufig gewesene Meinung von der bildlichen Bedeutung gewisser Tiere (z. B. der Pelikan, der mit seinem Herzblute seine Jungen zum Leben ruft = Opfertod Christi; der Schwan, der vorahnend mit süßem Gesange seinen Tod besingt = geduldiger Märtyrertod; der ¶ Phönix, der sich selbst verbrennt und aus der Asche neuersteht = Auferstehung Jesu u. a. m.) stammen von hier.

Fr. Lauchert: Geschichte des Ph., 1889; — Jos. Strzygowsky: Der Bilderkreis des griechischen Ph., 1899. **F.**

Piaristen, Orden für Jugendunterricht, entstanden aus einer Vereinigung von Männern, die Joseph von Calasanza (1556—1648; * bei Petralta in Aragonien, † in Rom als Mitglied des Vereins „Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre") in Rom 1597 um sich geschart hatte und mit einigen priesterlichen Freunden zum Unterricht an einer Armenschule verpflichtete. Ihre Konstitution als selbständige religiöse Genossenschaft zum Zwecke der Erteilung unentgeltlichen Unterrichtes besonders an arme Kinder wurde 1617 von Paul V approbiert, daher Congregatio Paulina (Pauliner) genannt. Von Gregor XV (16. November 1621) wurden sie zum wirklichen Orden nach der ¶ Augustinerregel mit den Privilegien der Bettelorden erhoben unter dem Titel: Regulares pauperes Matris Dei scholarum piarum, italienisch Scopoli (von scuole pie). Durch Intrigen wurde der Orden nach Absetzung des Stifters als Generals (1643) zur Genossenschaft ohne Gelübde degradiert (1646—56), dann aber als Kongregation und 1669 als Orden wiederhergestellt. Er verbreitete sich bald außerhalb Italiens in Mähren (Nikolsburg 1631), Böhmen (Leitomischl 1640), Ungarn, Polen (1641), Spanien, Niederösterreich (Horn 1657) und entfaltete auf dem Gebiete der Knabenvolksschule, seit 1700 auch der Mittelschule und in Konvikten eine segensreiche Tätigkeit. Nach Aufhebung des ¶ Jesuitenordens fielen den P. in Oesterreich viele Gymnasien zu, die alle seit 1871 verstaatlicht sind. Heute sind die P. gleich den weltlichen Lehrern nach erworbener Lehramtsbefähigung an den staatlichen bzw. gemeindlichen Gymnasien, Real- und Bürgerschulen, Akademien, Volksschulen usw. angestellt, soweit sich dies mit der Ordensregel verträgt. Nach Erfüllung der Schul- bzw. Erziehungspflichten kehrt der Piarist ins Kolleg zurück, um hier den weiteren Ordensverpflichtungen obzuliegen. An der Spitze der P. steht der Praepositus generalis mit dem Wohnsitz im Collegio Calasanzio, Via Toscana, Rom. Spanien hat einen eigenen Generalvikar der P. in Madrid, der auch die zentralamerikanische Provinz verwaltet. Die Verwaltung der einzelnen Provinzen in Italien, Oesterreich, Tschechoslowakei, Nord- und Südamerika ist ziemlich selbständig. Gegenwärtiger Stand: etwa 150 Kollegien mit etwa 2500 Mitgliedern.

Heimbucher III, 1908², S. 287 ff; — RE³ XV, S. 393 f; XXIV, S. 327; — St. Calasanctius-Blätter XV und XVI, Wien 1903; — F. C. Heidenreich: Leben des hl. J. von Calasanz, 1907; — Frz. Endl: Das Wirken der P. deutscher Provinz in wissenschaftlicher und künstlerischer Beziehung, 1631—1725 (Zeitschrift des deutschen Vereins für Geschichte Mährens und Schlesiens XI, 1907, S. 117 ff). **Sauren.**

Pichler, Aloïs (1833—74), kath. Kirchenhistoriker, * in Burgkirchen bei Tüßling (Oberbayern), 1859 Priester, 1862 Privatdozent in München, 1869 Bibliothekar an der Kaiserl. Bibliothek in St. Petersburg, 1871 wegen Bücherdiebstahls nach Sibirien verbannt, 1874 begnadigt, † in Siegsdorf bei Traunstein. Mit der Kirche war er zuletzt innerlich und äußerlich zerfallen. Seine Hauptschriften stehen auf dem Index.

Vf. u. a.: Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jhd., 1862; Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Okzident, 2 Bde., 1864—65; Die Theologie des Leibniz, 2 Bde., 1870; Die wahren Hindernisse und die Grundbedingungen einer durchgreifenden Reform der kath. Kirche, 1870. — Ueber P. vgl. ADB XXVI, S. 103 f. **Löffler.**

Pick, Georg, freireligiöser Prediger, * 8. Juli 1892 zu Straßburg i. Elsaß, studierte 1911—14 evg. Theologie daselbst, wo Albert ¶ Schweitzer und Georg ¶ Simmel seine Entwicklung beeinflußten, kam dann während des Weltkrieges im Felde zu außerkirchlicher Ueberzeugung und wurde nach Beendigung seines Studiums in Heidelberg 1921 freireligiöser Prediger in der Pfalz, 1922 in Mainz; P. ist auch Dozent für Lebenskunde für freireligiöse Studierende des Volksschullehramts in Hessen.

Vf. u. a.: Die Uebergegensätzlichkeit der Werte, Gedanken über das religiöse Moment in Emil Lasks logischen Schriften vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus, 1921; Die Gestalt des werdenden religiösen Geistes, 1925; Freireligiöse Jugendweihe, 1928; Didaktik der Lebenskunde (in dem Handbuch der Deutschen Lehrerbildung), 1930. — Herausgeber und Schriftleiter der „Freien Religion", des Organs des Verbandes freireligiöser Gemeinden Deutschlands (¶ Freireligiöse). **Taesler.**

Pico, Giovanni, della Mirandola (1462—94), der glänzendste Vertreter des Florentiner Platonikerkreises (¶ Akademie, 1; ¶ Antike, 3 b). Ein Zeitgenosse nannte ihn „das vollkommenste Werk der Natur" — so bewunderte man Geist und Vielseitigkeit dieses Mannes. Er schöpfte aus allen Kulturen, aus Antike, Christentum, Judentum und Islam; eine geistige Vereinigung des Besten aller Zeiten auf christlicher Grundlage schwebte ihm vor. Insofern ist er Höhepunkt der ¶ Renaissance. Freilich trug er damit mehr zusammen, als daß er schöpferisch arbeitete; doch war die Philosophie der Renaissance überhaupt nur ausgewählte Wiedergabe des Vorhandenen und nicht originale Tat. Mit 24 Jahren stellte P. 1486 in Rom 900 Thesen auf, die alles haltbare Wissen vereinen und Ausdruck der vom Zeitalter geforderten Weltanschauung sein sollten; Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften lieferten das Material; die berühmte Abhandlung „Ueber die Würde des Menschen" bildete dazu die Einleitung. Die Kurie beanstandete an diesen Sätzen 13 als ketzerisch; eine Kommission mußte sie ausführlich prüfen. 1487 erfolgte die Verwerfung der Thesen durch ein päpstliches Breve, worauf sich P. unterwarf. Als später Papst Alexander VI die Verurteilung wieder aufhob, versuchte P. von neuem die Vereinigung von Christentum und antiker Philosophie zu einer Religion über den vorhandenen Religionen. Das Höchste ist ihm schließlich tätige Nächstenliebe und volle Harmonie des Daseins. Aber Magie und Astrologie (vgl. z. B. seine Schrift: In Astrologiam) haben trotzdem bei ihm noch eine erhebliche Rolle gespielt.

Opera omnia, Basel 1557 und öfters. — Ausgewählte Schriften übersetzt von A. Liebert, 1905. — Vgl. über P. die Literatur zu ¶ Renaissance, besonders Jakob Burckhardt und Rob. Saitschick; — Italienische Biographie von Semprini, 1921; — Ivan Pusino: Zur Quellenkritik für eine Biographie P.s (ZKG N. F. VIII, 1926, S. 370 ff); — Derſ.: Ficinos und P.s religiös-philosophische Anschauungen (ebda. N. F. VII, 1925, S. 504 ff). **Walter Goetz.**

Picpus-Gesellschaft, religiöse Genossenschaften, gegründet vom Abbé Pet. Jos. Coudrin (1768—1837; † zu Paris), haben ihren Namen von der ersten Niederlassung in der Picpusstraße zu Paris. Der männliche Zweig, eigentlich „Gesellschaft von dem heiligen Herzen Jesu und Mariä und von der ewigen Anbetung des Hl. Sakramentes", als Weltpriestergenossenschaft 1805 gegründet, 1817 päpstlich approbiert, widmete sich der Seminarleitung und Volksmission, seit 1826 auch der äußeren Mission und machte sich hier namentlich in Ozeanien sehr verdient. Seine Verdienste um die dortige Aussätzigenpflege wurden durch den Apostel der Aussätzigen P. Damian Deveuster, einen Flamen (1840 bis 1889; † als Aussätziger auf Molokai), allgemein bekannt. Nach dem Kriege wurde eine deutsche Provinz errichtet, die ihren Sitz in Simpelveld, Holländisch-Limburg, bei Aachen hat; die Prokura ist in Aachen, Rütscherstraße 49. Deutsche Klöster der P. G. sind in Arnstein an der Lahn, in Niederlahnstein, in Waldernbach an der Oberlahn, in Weibern, Brohltalbahn, (Noviziat) und in Herzogenrath (Rheinland). Organ: „Apostel der hhl. Herzen", zugleich Organ der Familienweihe, der sich die Picpusianer mit großem Erfolg widmen. In Deutschland zählt die P.-G. heute 80 Mitglieder bei insgesamt etwa 800 Mitglieder der ganzen Gesellschaft. Außer in Europa ist die P.-G. in Südamerika, Chile (Santiago und Valparaiso) in großen Lehranstalten sowie in Peru erfolgreich tätig; dazu tritt die ausgedehnte Missionsarbeit in Ozeanien (¶ Missionsgesellschaften: III). — Der weibliche Zweig: Schwestern von dem heiligen Herzen Jesu und Mariä und von der ewigen Anbetung des Hl. Sakramentes (Zélatrices), 1800 von Coudrin im Verein mit Henriette Aymer de la Chevalerie gestiftet, mit der Aufgabe der Erziehung der weiblichen Jugend in Pensionaten und Freischulen; außerdem Unterstützung der Missionsarbeit des männlichen Zweiges. Mitgliederzahl heute etwa 1800 in Frankreich, Belgien (Juniorat in Tongres bei Aachen), Spanien, England und Holland, Nord- und Südamerika (Chile, Peru, Ecuador, Bolivia) und in Honolulu (Hawaii).

Heimbucher III, 1908², S. 471 ff; — Leben des P. Damian Deveuster von Philibert Tauvel, Tournai 1891, deutsch von P. Maag, 1891; — Hedwig Schätti: P. Damian, der Held von Molokai, 1899³; — A. Craven: Le Père Damien, Paris 1899⁵; — Jakob Hansen: Die Märtyrer von Picpus, 1895; — Bernh. Arens: Handbuch der kath. Missionen, 1925. **Sauren.**

Pictet, Bénédict (1655—1724), schweizerischer Theologe, Neffe und Schüler von François ¶ Turrettini, 1686 Professor der Theologie in Genf, 1706 Mitglied der Society for the Propagation of the Gospel, 1714 Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Er hat sich auch durch seine Lieder auf die christlichen Feste, die in das Genfer Gesangbuch aufgenommen wurden (¶ Kirchenlied: I, 5 a), einen Namen gemacht. P. nahm sich besonders der französischen Réfugiés an, die 1685 nach Genf kamen.

Verf. u. a.: Morale chrétienne, 1692; Theologia christiana, 1696. — Vgl. RE³ XV, S. 395; — E. de Budé: Vie de B. P., 1874; — Ch. Borgeaud: Histoire de l'Université de Ge-

nève I, 1900, S. 529; — Pl. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. I, 1923. **Glaue.**

Piderit, Johann Rudolf Anton (1720 bis 1791), reformierter Theologe und Philosoph, seit 1747 Professor der Philosophie in Marburg, seit 1766 Professor primarius der Hl. Schrift am Collegium Carolinum in Kassel. Trotz seiner Herkunft von Chr. ¶ Wolff und seiner lückenhaften Rechtgläubigkeit war P. einer der Vorkämpfer gegen die Neologie (¶ Rationalismus: II), gegen die er auch die Staatsgewalt mobil zu machen suchte, weil er in ihr einen Angriff auf das im Augsburgischen Religionsfrieden festgelegte Bekenntnis sah und infolgedessen katholischerseits den Vorwurf des Religionsfriedensbruches befürchtete (vgl. seine dem zweiten Stück seiner „Beiträge zur Verteidigung und Erläuterung des Kanons" 1776 beigegebene Zueignungsschrift an das ¶ Corpus Evangelicorum, besonders gegen ¶ Semler). Ihm selbst war schon zuvor seitens der Kasseler Regierung die Veröffentlichung weiterer theologischer Schriften verboten worden, da er durch Unterscheidung des Wortes Gottes von der Hl. Schrift sowie durch Anwendung der Wolffschen Methoden auf die Theologie den Theologen Aergernis gegeben hatte. 1781 beteiligte er sich auch an einem Unionsversuch zwischen Protestanten und Katholiken.

Vf. u. a.: Dissertatio de erroribus theologorum logicis circa sacram scripturam, 1752; Dissertatio theologica de demonstrationum in theologia revelata meritis, 1767; Beiträge zur Verteidigung und Erläuterung des Kanons der Hl. Schrift und der christlichen Religion überhaupt I, 1775; II, 1776 (seine die „Zueignungsschrift" erläuternde schriftliche „Vorstellung an das Corpus Evangelicorum zu Regensburg" ist in den Acta historico-ecclesiastica nostri temporis III, 1777, S. 457 ff abgedruckt; ebda. S. 497 ff kritische Anzeige von ¶ Semlers Verteidigungsschrift „Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen", 1777). — Ueber P. vgl. Striebers Hessische Gelehrtengeschichte XI, 1797, S. 39 ff; — Hnr. Heppe: Kirchengeschichte beider Hessen II, 1876, S. 345 f; — Ludwig Cardauns: Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen, 1910. S. 281 ff; — Wilhelm Maurer: Aufklärung, Idealismus und Restauration, in besonderer Beziehung auf Kurhessen I, 1930, S. 12 ff. **Zscharnack.**

Piechowski, Paul, evg. Theologe, * 1892 zu Turoscheln (Ostpreußen), seit 1919 Pfarrer in Berlin-Neukölln, Pazifist und Kriegsdienstverweigerer, einer der Führer der ¶ Religiös-sozialistischen Bewegung, Leiter der 1927 von ihm gegründeten „Bruderschaft sozialistischer Theologen Deutschlands". Kirchenpolitisch vertritt P. den Gedanken einer Bildung freier proletarischer Gemeinden innerhalb des kirchlichen Gesamtverbandes; nur auf diese Weise hält er es für möglich, der sozialistisch-kommunistischen Arbeiterschaft Kirche und Christentum noch als Lebenswert nahe bringen zu können.

Vf. u. a.: Die Kriegspredigt von 1870/71, 1919; Kirche und Proletariat. Denkschrift der Neuköllner religiösen Sozialisten, 1922; Die Seele des Proletariats, 1926; Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen, (1927) 1930 [2]; Proletarische Feierklänge, 1928; F. L. Jahn als Volkserzieher, 1928; Vorwärts und Aufwärts. Zeitpredigten und Grabreden, 1919. **Rühle.**

Pieper, 1. Anton (1854—1908), kath. Theologe, * in Lübinghausen. Amanuensis Joh. ¶ Janssens, später auch dessen Testamentsvollstrecker, nach umfangreichen archivalischen Forschungen in Rom 1890 Privatdozent, 1896 a. o., 1899 ord. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster.

Vf. u. a.: Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen, 1894; Päpstliche Legaten und Nuntien in Deutschland, Frankreich und Spanien seit der Mitte des 16. Jhd.s I, 1897; Die Propagandakongregation und die nordischen Missionen im 17. Jhd., 1886; Die alte Universität Münster, 1902; Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat, zwei akad. Reden, 1907. — Ueber P. vgl. Heinrich Finke in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde (Westfalens), Bd. 66, 1908, Abt. I, S. 168 ff. **Löffler.**

2. August, kath. Theologe, * 1866 zu Eversberg i. Westf., nach Priesterweihe (1889) u. a. im kirchlichen Gemeindedienst, 1892—1919 Leiter des „Volksvereins für das kath. Deutschland" in München-Gladbach, 1906—18 Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses, 1907—18 auch des Deutschen Reichstages, beiderorts mit Franz ¶ Hitze in der bürgerlich-gemäßigten Richtung des ¶ Zentrums.

Vf. u. a.: Vom Geist der deutschen Demokratie, (1918) 1919 [2]; Zur staatsbürgerlichen Bildung und politischen Schulung, (1919) 1920 [2]; Von der Arbeiterbewegung zum Arbeiterstande, 1920; Gemeinschaftsgeist im Wiederaufbau, 1920; Soziale und staatsbürgerliche Arbeit der Geistlichen, 1920; Franz Hitze, 1921; Organische und mechanische Auffassung des Gemeinschaftslebens, (1921) 1929 [3]; Der Sinn der Standes- und Jugendvereine als Lebensgemeinschaften, 1922; Der deutsche Volksstaat und die Formdemokratie, 1923; Die Arbeiter im neuen Volksstaat, (1923) 1925 [2]; Kapitalismus und Sozialismus, (1924) 1925 [2]; Berufsgedanke und Berufsstand im Wirtschaftsleben, (1925) 1926 [2]; Sinn und Aufgaben des Volksvereins, 1925; Der Staatsgedanke der Deutschen Nation, 1929. — Ueber P. vgl. Heinr. Boehmer: Die Laienbewegung in der kath. Kirche (Gesammelte Aufsätze, 1927, S. 143 ff).

3. Karl, kath. Theologe, * 1877 zu Dortmund, nach Priesterweihe (1902) im kirchlichen Gemeinde- und im höheren Schuldienste, 1920 Privatdozent und 1925 a. o. Professor für NT und Missionswissenschaft in Münster, seit 1928 ord. Professor an der Bischöflichen Akademie zu Paderborn.

Vf.: Die Simon-Magus-Perikope (Diss.), vollständig 1911; Die Missionspredigt des hl. Paulus, 1921; Die Propaganda, 1922; Paulus, (1926) 1929 [2]; Orbis christianus saec. I—V (Kartenwerk), 1927. — P. war 1921—24 Herausgeber der ZMW, und ist seit 1928 Mitherausgeber von ThGl. **Flaskamp.**

4. Paul (1840—1913), evg. Theologe, * in Mettmann (Bez. Düsseldorf), als Gymnasiast in Duisburg nachhaltig von J. ¶ Hülsmann beeinflußt, 1869 Pfarrer in Niederdorf, 1874 Anstaltsgeistlicher in der Irrenanstalt Siegburg (Rheinprovinz), 1877 Pfarrer in Moyland bei Cleve, 1887 in Gerresheim bei Düsseldorf und Geistlicher der Irrenanstalt Grafenberg bei Düsseldorf, seit 1908 im Ruhestand zuerst in Detmold, dann in Cleve.

Vf. u. a.: Kirchliche Statistik Deutschlands, (1898) 1900 [2]; Uebersetzung von H. ¶ Beecher-Stowe: Des Predigers Brautwerbung, 1901. — Gab heraus: J. ¶ Hülsmann, Beiträge zur christlichen Erkenntnis, 1890 [2]; Evg. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen, 1884—91. **Brech**

Pierius von Alexandrien († nach 309), Zeitgenosse des ¶ Eusebius von Caesarea, Presbyter, vielleicht Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, anerkannt ob der Strenge seines asketischen Lebens und seiner Leistungen als Prediger und Exeget. Nach der diokletianischen Verfolgung, in der er Bekenner war, siedelte er nach Rom über, wo er vermutlich starb. Aus den Fragmenten seiner Schriften geht hervor, daß er überzeugter Origenist war (Präexistenz der Seele); sein Verhältnis zu ¶ Origenes mußte ihm für seinen Nachruhm schädlich sein.

MSG X, S. 241 ff, und C. de Boor: TU V, 2, 1888, S. 165 ff. — Ueber P. vgl. RE [3] XV, S. 396 f; XXIV, S. 327;

— KL² IX, Sp. 2105 f; — DchrB IV, S. 396 f; — A. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur II 2, 1904, S. 66 ff; — L. B. Badford: Three Teachers of Alexandria, 1908; — Bardenhewer II, 1914², S. 234 ff. **W. Völker.**

Pierſon, Allard (1831—96), holländiſcher evg. Theologe, * in Amſterdam, war P. zunächſt ſeit 1854 Pfarrer der Eglise Wallone in Leiden, 1857 in Rotterdam. Der bedeutendſte Schüler ¶ Opzoomers, wurde er Anhänger der ¶ Modernen Richtung, bewahrte ſich aber große Achtung vor den Männern des Reveils (da ¶ Costa), die er in ſeiner Jugend gekannt hatte. Allmählich kam er zu einem Agnoſtizismus, den er Abſtentionismus nannte. Er legte 1865 das Pfarramt nieder und ſah das Feſthalten anderer moderner Theologen an der Kirche als innere Unwahrhaftigkeit an. 1870 wurde er a. o. Profeſſor in Heidelberg, wo er religionsphiloſophiſche und äſthetiſche Vorleſungen hielt; 1874 Privatdozent in Utrecht, wirkte 1877 bis 1895 als Profeſſor der Aeſthetik und der modernen Sprachen in Amſterdam.

Vſ. u. a.: Bespiegeling, gezag en ervaring, 1855; Intimis, (1861) 1881⁶; Richting en Leven, (1863) 1883²; Het Roomsch Catholicisme, hot het concilie van Trente, 4 Bde., 1868—72; Een Levensbeschowing, (1875) 1883²; De Bergrede, 1878; Studien over J. Calvijn, drei Serien, 1881—91; Geestelijke Voorouders, 2 Bde. (Israel, Hellas), 1887—94; Ondere Tijdgenooten, 1888. — Ueber P. vgl. A. S. Naber (mit dem er Verisimilia, kritiſche Bemerkungen über das NT geſchrieben hatte): Levensbericht van A. P. (Koninklijke Academie van Wetenschappen, 1898); — van der Wyck: A. P. (Mannen en Vrouwen van beteekensi, 1898); — K. H. Boerſema: A. P. Eenecultuur-hiſtoriſche ſtudie, 1924. **Broekman.**

Pietà, kunſtgeſchichtlich. Die P. zählt zu den „Veſperbildern", den Vorgängen am Karfreitag nach dem Tode Jeſu, wobei das Mittelalter zwiſchen „Kreuzabnahme" und „Grablegung" die „Beweinung Chriſti" und die P., die „ſchmerzhafte Mutter Gottes", als frei geſchaffene Andachtsbilder eingefügt hat. Heute wird die P. gerne als das Veſperbild bezeichnet. Denn trotz des italieniſchen Namens iſt es eine ſelbſtändige Schöpfung der deutſchen Plaſtik, anſcheinend hier früher entſtanden, als in den romaniſchen Ländern, unter denen Italien die mehrfigurige Szene der „Beweinung" künſtleriſch ausgebildet hat. Die dichteriſche Wurzel des Bildwerks wird in der „Marienklage" (¶ Marienditchtung, 5 d) geſucht, die dann auch in das geiſtliche Schauſpiel übergeht; allmählich ſchärfer umriſſen, ſetzt ſich das Alleinſein der Mutter mit dem toten Sohne in der Lyrik heraus, unverkennbar z. B. im „Konſtanzer Spiegel", in dem ſich ein Verweilen des Blicks vor der die Leiche in die Arme ſchließenden Mutter einſtellt. Die Grundvorſtellung aber, der ſchmerzlich ſelbſttrügeriſche Wunſch der Zurückgebliebenen, den endgültigen Abſchied ſich durch den Schein des Beſitzes zu verſchleiern, begegnet uns zuerſt auf dem Boden der weltlichen Poeſie: Sigune beweint, den Leichnam auf den Knien, den Tod ihres Geliebten (Parzival). Die Vorausſetzungen für die Uebertragung ins Geiſtliche hat die deutſche Myſtik (¶ Seuſe) hervorgebracht, die trotz der grundſätzlichen Abkehr von allem Sinnenhaften bei der Verperſönlichung und Beſonderung der Frömmigkeit im Rückſchlag dem Sinnlich-Bildhaften wieder verhaftet wurde, aber bezeichnenderweiſe in neuen, durch die Liturgie nicht präformierten Bildſchöpfungen wie der P., der Johannesgruppe u. a. ſich auswirkte und in meditativem Verkehr mit dieſen ein geſteigertes Gefühlsleben entband.

Um 1300 hatte die Bildvorſtellung der P. Räumlichkeit genug gewonnen, daß der Plaſtiker ihr ſichtbare Geſtalt geben konnte. Dem Urbild ſtehen am nächſten die Bildwerke der Feſte Koburg und des Erfurter Urſulinerinnenkloſters, an denen der heroiſche Urſprung noch erſichtlich wird. Es iſt erſt ein Beiſammen der beiden Figuren, noch keine Einheit der Gruppe; die Geſamtauffaſſung aber iſt vom Vertikalismus beherrſcht. Auch der Körper Chriſti iſt hoch aufgerichtet, mit zurückgeſunkenem und nach vorn gedrehtem Kopf, geladen mit Energien, von grauſiger Lebendigkeit, unter dem Nachhall des Realismus der Stauferzeit noch in Naturnähe gebracht, aber durch die ungleichmäßige Steigerung dieſer Mittel doch wieder dem Symbol genähert. Die Vertikaltendenz bleibt auch, wenn ſchon wie in andern Abwandlungen von 1350 bis 1400 nachlaſſend, erhalten in dem Typus der Mutter mit dem knabenhaft gebildeten Chriſtus, in dem die Einheit des Aufbaus erreicht iſt und der die Monumentalform ins Lyriſche und Intime verwandelt, einem anſcheinend literariſch beſtimmten Gedankenbild, welches das Gedenken Mariens an die Kindheitstage ihres Sohnes verſinnbildlicht. Mit dem Beginn des 15. Jhd.s wird das ſchon vorher zum Stillſtand gekommene Hochſtreben des plaſtiſchen Gebildes verlaſſen, es ſetzt die Entwicklung in die Breite ein, der einheitliche Aufbau wird durch die langgeſtreckte Horizontale des Leichnams beherrſcht. An die Stelle des Symbolismus tritt Naturtreue, die beiden Figuren werden gegeneinander abgewogen, die Schwere des laſtenden Körpers wird empfunden, die Faltenbildung des Gewandes der Mutter gehorcht dem Naturgeſetz. Die Gefälligkeit und Zierlichkeit der Einzelformen und die Harmonie der Farben, alſo das äſthetiſche Intereſſe mildert die herbe Tragik des Gegenſtandes in das ſanft Mitleidsvolle und Rührſame, ein Herabſinken des heroiſchen Anfangs in das Bürgerliche und Menſchlich-Nahe. Es wird zum guten Teil die harmoniſche Idealität der böhmiſchen Veſperbilder geweſen ſein, die ihre Verbreitung in Deutſchland begünſtigte. Dieſem Typus gegenüber wirkt der des ausgehenden 15. Jhd.s wieder ſchwerer und herber. Der Tote wird ganz nach vorn gedreht; er erhält freilich die faſt bedrohliche Spannung, den ſtrengen Leidenswillen von ehedem, nicht zurück, aber ſeine Erſcheinung ergreift gerade dadurch, daß die Gebrochenheit durch die erlittene Qual zu ſo ſtarkem Ausdruck kommt. Trotz zunehmender Naturtreue wagt ſich auch das Symbolhafte wieder hervor. Gegen Ende des 15. Jhd.s gleitet der Tote auf den Boden zu den Füßen Marias, die plaſtiſch geſchloſſene Gruppe wird aufgelöſt und geht in das Maleriſch-Illuſioniſtiſche über. Dieſe Faſſung wird im ¶ Barock weiter gepflegt. — Franzöſiſche und italieniſche P.gruppen kennen wir erſt aus dem 15. und dem 16. Jhd. ¶ Michelangelos P. in St. Peter (Rom) iſt die vollkommenſte Löſung der künſtleriſchen Aufgabe, der Mutter den toten Sohn ſo auf den Schoß zu legen, daß das Ganze als ungebrochene Einheit geſehen wird. Der adelige Körper Chriſti, der kein Malzeichen des Leidenstodes trägt, die ſchweigende Trauer der jugendlichen Mutter, deren Gewandfalten den zarten Leib wie klagendes Wellengemurmel überrieſeln, das wunderſame Wechſelſpiel von Licht und Schatten auf dem ſchimmernden Marmor wird ſeines Eindrucks nie verfehlen. Aber an religiöſem Gehalt ſteht das Werk hinter der unvollendeten P. Rondanini (Rom), wo Maria den toten Heiland aufrecht der Welt vor Augen ſtellt, durchaus zurück.

Wilhelm Pinder: Die dichteriſche Wurzel der P. (Repertorium für Kunſtwiſſenſchaft XLII, 1920, S. 145 ff); — Derſ.: Die P. (Bibliothek der Kunſtgeſchichte, Bd. 29), 1922; —

Walter Passarge: Das deutsche Vesperbild im Mittelalter 1924 (= Deutsche Beiträge zur Kunstgeschichte, hrsg. von Paul Frankl, 1. Bd.); — Künstle: Ikonographie der christl. Kunst, 1928, S. 483 ff (wo auch weitere Literatur). **A. Günther.**

Pietät von pietas, das zugleich ehrfürchtige Scheu gegen die Götter und gegen die Eltern und andere der Verehrung würdige Personen bedeutete. Für unser Sprachgefühl liegt darin zugleich ein Nebenton dankbarer Anerkennung dessen, was wir empfangen haben (1 Kor 4_7 „Was hast du, das du nicht empfangen hast?"). Die Größe und Lebensdauer der chinesischen Kultur beruhte wohl auf der religiösen, mit Animismus versetzten Ahnenverehrung wie die der römischen Kultur, welche die Pietas als Göttin verehrte. Die Zersetzung dieser P. durch die Aufnahme fremder Bildungs- und Gesittungselemente bedeutete dann zumeist auch den Niedergang der mit der P. verwachsenen Kultur. Im Christentum liegt bei aller starken P. Jesu gegen die Ueberkommenschaften seines Volks doch in der Ueberordnung der dem Einzelnen werdenden Berufung über alle Familienbande (Mark 3_{35}: „Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder ..."), der Gegenwartsbedürfnisse der Seele über die geheiligten Gesellschaftsordnungen der Gesamtheit (Mark 2_{28}: „des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths"; neue Schläuche für den neuen Wein!) ein mächtiges Gegengewicht gegen die Familienhaftigkeit und pietätvolle Gebundenheit der alttestamentlichen Frömmigkeit. Jesu Entnommensein aus dem Volkszusammenhang zur Verkörperung eines ewigen Prinzips, das in seiner Konsequenz auch neue Einkleidung für jede neue Zeit fordert, hat immer wieder den Kampf der persönlichen ¶ Wahrhaftigkeit gegen die kirchliche, bekenntnismäßige P. hervorgerufen. Klassisch ausgedrückt, freilich auch russisch-anarchistisch überspannt ist dieser Kampf in Turgenjews „Väter und Söhne" (¶ Russische Literatur), verwandt in Chr. ¶ Schrempfs schlechthinniger Entgegensetzung von Wahrhaftigkeit und Treue. In Luthers Reformation ist ein Ausgleich der subjektiven, ewigen Wahrheit und der P. gegen geheiligte geschichtliche Ueberlieferungen versucht, die so lange geachtet werden, als sie nicht wider das Gewissen und die Rechtfertigungslehre, übrigens auch gegen das „unfehlbare" Gotteswort verstoßen. Das radikalere Reformationsprinzip der Schweizer sucht mehr eine völlige Adäquatheit der Form zum neuen Geist und Prinzip, die allerdings wieder mit dem Bibelwort identifiziert werden. In ¶ Carlyles Kleiderphilosophie wird der weltgeschichtliche Konflikt der beiden Grundprinzipien so geschlichtet, daß die überkommenen Kleider der Seele so lange getragen, aber auch umgepaßt werden, bis sie aus den Ellbogen gegangen sind und den freien Wuchs der Seele mehr hemmen als einhüllen. Die Gegenwart, zumal nach dem Weltkrieg, scheint der Last der Geschichte und Ueberlieferung müde und von der Kraft und Neuheit des eigenen Kulturinhalts überzeugt, mit Recht eines steigenden Mangels an P. bezichtigt zu werden. Die starke Beeinflussung durch die russische und skandinavische Literatur (¶ Russische Literatur; ¶ Björnson, ¶ Ibsen u. a.), die durchweg ungeschichtlich und stark einzelpersönlich ist, bedarf darum der starken Gegengewichte einer an unsern Klassikern und pietätvollen Dichtern wie Gottfried ¶ Keller und C. F. ¶ Meyer orientierten Geistesströmung. Der gesunde Ausgleich eines von P. getragenen Autoritätsgefühls (¶ Autorität) mit dem Eigenwertgefühl der Zukunft-bildenden Gegenwartskultur ist eine Hauptaufgabe aller christlichen Charakterbildung.

Fr. Blanckmeister: Die P. und ihre Pflege, 1890; — O. Baumgarten: Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche, 1925, S. 57—70. **Baumgarten.**

Pietilä, Antti, finnischer Theologe, * 1878 in Uleåborg, 1919 Professor der Dogmatik in Helsingfors.

Schrieb (deutsch): Drei Versuchungsgeschichten, Zarathustra, Buddha, Christus, 1910; Die Entwicklung des Offenbarungsbegriffs seit Schleiermacher, 1918. — Herausgeber der finnischen theologischen Zeitschrift Vartija, seit 1919. **Israel.**

Pietismus.

1. Begriff und Namen; — 2. Vorbereitung: a) im Calvinismus Englands und Hollands; b) im deutschen Luthertum; — 3. Verlauf der Bewegung in Deutschland: a) Die volkskirchliche Reformbewegung; b) Separatistische Strömungen; c) Stellungnahme der Landeskirchen und staatlichen Gewalten; — 4. Bedeutung: a) Theologie, Kultus und praktisch-kirchlicher Aufgabenkreis; b) Sozialideen; c) Uebergang zur Aufklärung. — Für den territorialen Niederschlag des P. vgl. die Länderartikel.

1. Der P. ist die Gegenbewegung gegen das orthodoxe Kirchensystem des 17. Jhd.s (¶ Orthodoxie), die durch die Idee von der Kirche als einer religiös-sittlichen Gemeinschaft die Bekenntniskirche der Theologen und die Sakramentskirche der Priester zu überwinden suchte. Wenn auch der P. nach dem Willen seiner Begründer eine kirchliche Reformbewegung sein sollte, war doch in jenem Ziel der Bruch mit der Volkskirche gegeben. Diese Entwicklung wurde in Deutschland auch dadurch begünstigt, daß ¶ Spener sein neues Gemeinschaftsideal auf die Idee vom allgemeinen Priestertum gründete (¶ Kirche: III, 5 d; ¶ Kirchenverfassung: III, 5 b). Da er diesen Begriff im Sinn der pflichtmäßigen Seelsorge jedes einzelnen Christen an den andern faßte, förderte er selbst, ohne es zu wollen, alle Bestrebungen, die sich die Verneinung jeder kirchlichen Ordnung zum Ziel setzten. Als ferner das gesteigerte religiöse Leben nach Erbauungsbüchern verlangte, griff man infolge der inneren Abkehr vom Bekenntnis unterschiedslos nach Schriften religiöser Seelen aller Zeiten und Richtungen (¶ Erbauungsliteratur, 3). Das sind die Gründe, warum die Bewegung die innere und äußere Einheit völlig verlor. Die Pietisten haben sich selbst gegeneinander abgegrenzt, so in Deutschland die Hallenser gegen die Separatisten und Herrnhuter, die Württemberger gegen die Hallenser. Auch ihre Gegner mußten schließlich die bestehenden Gegensätze anerkennen (so ¶ Löscher).

Die Entstehung des Namens „Pietist", der sich für die Anhänger Speners durchsetzte und alle andern Bezeichnungen wie Quäker, Enthusiasten u. a. verdrängte, ist noch ungeklärt (vielleicht in Hessen-Darmstadt aufgekommen um 1675). Jedenfalls gewann der Name allgemeine Verbreitung, nachdem J. Feller, Professor der Poesie in Leipzig, sich der als Pietisten verspotteten jungen Magister und Studenten an der Leipziger Universität angenommen und gedichtet hatte:

Er ist jetzt stadtbekannt der Nam' der Pietisten.
Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert
Und nach demselben auch ein heilig Leben führt.

Spener war über diesen Schritt Fellers entsetzt, konnte aber die Folgen nicht mehr hindern, da dieser in einem neuen Gedicht sogar das Bekenntnis ablegte:

Ich selbst es will hiermit gestehen ohne Scheu,
Daß ich ein Pietist ohn' Schmeich' und Heucheln sei!

Seitdem steht die Bezeichnung fest, die gehässige Polemik gern gebrauchte (Imago Pietismi, 1691; Ausführliche Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten zu Halberstadt gestiftet, 1693). Spener jedoch wollte sie nie anerkennen, da dadurch seine Bestrebungen als Sekte und das Verhalten seiner Anhänger als Frömmelei und Heuchelei hingestellt würden.

2. a. Der deutsche P. hat eine lange Vorgeschichte. Persönliche und ideenmäßige, literarisch vermittelte Beziehungen verbinden ihn mit ähnlichen religiösen Strömungen Englands und Hollands. Aber es fragt sich doch, ob es sich dabei um einen genetischen Zusammenhang handelt, den Heppe (s. Lit.) in seinem Urteil: „Die erste Burg des P. war die Hochschule von Cambridge im 16. Jhd., die letzte war die Universität zu Halle im 18. Jhd.", feststellte. Unverkennbar ist die Bezeichnung des religiösen Lebensideals: practice of the piety, practycke der godzaligheit, Uebung der Gottseligkeit, praxis pietatis in allen drei Ländern die gleiche. Aber den Bestrebungen liegen überall besondere kirchliche Verhältnisse zugrunde. Der Puritanismus Englands (¶ Puritaner; ¶ England, 3) ging aus dem Bestreben hervor, Liturgie und Verfassung der anglikanischen Staatskirche nach den Forderungen ¶ Calvins umzugestalten. Die Puritaner kämpften jedoch bald für die Herstellung der Christusherrschaft auf Erden überhaupt; The practice of the piety ist das Lebensideal der Glieder des Königreiches Christi. Die Reformbestrebungen in der niederländischen Kirche, die in Seeland entstanden (W. ¶Teellinck), auf Friesland übergriffen (¶ Franeker) und durch die überragende Persönlichkeit eines ¶ Voetius in Utrecht ihren Mittelpunkt erhielten, entstanden als Reaktion des orthodoxen Calvinismus gegen die wirtschaftliche Entwicklung des Landes und die Kirchenpolitik der Regierung (¶ Niederlande, 4). Die Bewegung hat im Verlauf ihrer Geschichte stärkste Anregungen von dem Engländer ¶ Amesius empfangen. Als ihr Ziel erstrebte sie die Verwirklichung des altcalvinistischen Ideals der Heiligung des ganzen Volkes. Die Reformfreunde waren orthodox in der Dogmatik und in der Ethik. Voetius, in dessen Schriften sich alle „pietistischen" Termini: exercitia pietatis, praxis pietatis, theologia ascetica und practica u. a. finden, war daneben leidenschaftlicher Polemiker für die reine Lehre. Auch die Konventikel, die Voetius aus pädagogischen Gründen einrichtete, knüpften an das alte Vorbild der „Prophezei" an. Doch die Sehnsucht nach religiöser Vertiefung führte bald über den kasuistischen Statutarismus hinaus und bahnte der ¶ Mystik (: VC) den Weg, ohne daß das alte Ziel einer Reform der Volkskirche aufgegeben wurde (J. ¶ Teellinck, Jodocus van ¶ Lodenstein, dagegen ¶ Saldenus). Die Krisis brachte erst der Prediger der Wallonengemeinde in Middelbourg, der Franzose ¶ Labadie. Er entwuchs der Volkskirche, nachdem er sich von der einzigartigen Erleuchtung des Wiedergeborenen überzeugt hatte: der Wiedergeborene handelt aus seiner Erkenntnis der Schrift selbständig, so daß alle geschichtlich gewordenen Ordnungen der Kirche ihm gleichgültig werden. Doch die Separation Labadies führte die Voetianer mit den Coccejanern (¶ Coccejus; ¶ Bund: III, 1 b. c; 2) allmählich zusammen, obwohl letztere durch ihre heilsgeschichtliche Betrachtung der Bibel den alttestamentlichen gesetzlichen Rigorismus der Voetianer ablehnten. — Den Geist der voetianischen Präzisität übertrug S. ¶ Nethenus in die deutschen reformierten Gemeinden am Niederrhein (seit 1650); Th. ¶ Untereyck, der schon die Verbindung zwischen Präzisität und Föderaltheologie vollzogen hatte, wirkte in Mühlheim, Hessen-Kassel und Bremen. Bremen wurde zur „Herberge Gottes" und erhielt sich diesen Namen unter der Wirksamkeit des Utrechter Professors Fr. A. ¶ Lampe (1709—20). Doch erst ein Vertreter der zweiten Generation, C. ¶ Mel, der in Bremen und Groningen seine Ausbildung erhalten hatte, kam als Geistlicher und Professor in lutherisches Gebiet (1697 bis 1705 in Königsberg).

2. b. Spener selbst hat manchen Vorläufer seiner Bestrebungen auf deutschem Boden angegeben. Tatsächlich wurden Reformvorschläge im Zeitalter der Orthodoxie in überreicher Zahl laut (¶ Orthodoxie, 2 b, Sp. 808). In Rostock, Thüringen, Württemberg und Straßburg bildeten sich Kreise von Theologen und Juristen, um praktisch kirchliche Aufbauarbeit nach der Notzeit des Dreißigjährigen Krieges zu leisten. Man denke an die Kirchenordnung des Schwarzburger Kanzlers Fr. Lentz, die neben die Hausschule die Hauskirche stellt, oder an die neue Auffassung der ¶ Konfirmation als einer Handlung der Kinder bei ¶ Großgebauer und Justus ¶ Gesenius. Tiefe Wirkungen gingen von J. ¶ Arndt, V. ¶ Weigel und Jakob ¶ Böhme aus, bei deren Anhängern die massive Radikalisierung ihrer Ideen unverkennbar ist. Alle diese Männer einte der Kampf gegen den historischen Vernunftglauben und den Widersinn des „sektischen Babelwesens". Hier und da wagte sich auch scharfe Kritik an der lutherischen Rechtfertigungslehre hervor. Nicht der Glaube an den Christus pro nobis, sondern das Streben, in Selbstentäußerung Christo gleichförmig zu werden, bringe das Heil. Dazu traten einsame Männer auf: Chr. ¶ Hoburg, der Kämpfer gegen den Goliath der heidnischen Philosophie und Scholasterei, und L. F. ¶ Giftheil, der Prophet der fünften Monarchie (¶ Mystik: VC, 2—4). Die vielen ins Deutsche übertragenen puritanischen Erbauungsschriften erweckten Bußprediger wie Joachim ¶ Schröder und H. Ammersbach. Dazu kam es bereits zu eigenen Gemeinschaftsbildungen: Ueberfeld sammelte die Engelsbrüderschaft aus den Anhängern ¶ Gichtels; P. ¶ Felgenhauer gründete eine philadelphische Sozietät; das „Regnum Christi" unter der Führung J. ¶ Permeiers sah seine Aufgabe in der Verbreitung mystischer Schriften. Ja sogar in der von ¶ Comenius angeregten pädagogischen Reformbewegung trat in Ahasverus ¶ Fritsch ein Mann hervor, dessen Vorschläge zur Universitäts- und Schulreform unmittelbar zu A. H. ¶ Francke hinführen. — Ueber den Umfang der praktisch-kirchlichen Reformbewegung und der spiritualistischen Mystik lassen sich nur unzureichende Angaben machen, da territoriale Untersuchungen völlig fehlen. Immerhin soll Fr. ¶ Breckling in seinem Catalogus testium veritatis 162 Namen solcher Männer genannt haben; ¶ Molanus sah im Separatismus Hannovers seiner Zeit die Fortsetzung der kirchenfeindlichen Strömung des 17. Jhd.s, und schließlich zeugt der große Erfolg W. ¶ Penns und seiner Freunde auf ihrer Reise durch Deutschland 1677 von der weitverbreiteten antikirchlichen Stimmung.

3. a. Was den Verlauf der Bewegung in Deutschland betrifft, so hat der große Kirchenstreit um den P., der mit Franckes Angriff auf die Leipziger Universitätstheologen 1689/90 begann, ein Vorspiel, das freilich von der zünftigen Theologie der Zeit wenig beachtet wurde. ¶ Speners Pia Desideria, die 1675 als Vorrede zu seiner Ausgabe der Postille Joh. Arndts erschienen, fanden ungeteilten Beifall; selbst zur Frage der Collegia biblica äußerten sich die Leipziger und Rostocker Theologen wohlwollend. Doch diese Zustimmung zeigt, daß den orthodoxen Theologen in der von ihnen betriebenen logischen Zerfaserung des Dogmas das Verständnis für die geistigen Grundlagen ihres Kirchenwesens abhanden gekommen war. Nur zwei Theologen (B. ¶ Mentzer, J. C. Dilefeld) erkannten, daß Speners Forderungen: allgemeines Priestertum und Wieder-

geburt jedes geistlichen Amtsträgers, mit dem Wesen der Kirche unvereinbar waren, die an der Wirksamkeit der objektiven kirchlichen Institutionen festhielt. J. C. Schneider war sogar der Einzige, der auf Speners Anschauung, daß ein Wiedergeborener nicht sündigen könnte, hinwies. Damit war wohl erkannt, daß Spener seine praktisch-kirchlichen Reformvorschläge mit Elementen verknüpft hatte, die der spiritualistisch-mystischen Unterströmung in der Kirche des 17. Jhd.s entnommen waren. Aber es gelang ihm leicht, diesem geringen Widerspruch zu begegnen, so daß C. T. Rango, der lutherische Ketzerhammer der Zeit, schon über den allgemeinen Verfall der Rechtgläubigkeit klagte.

Erst seit dem Zusammenstoß A. H. ¶ Franckes und seiner Freunde mit der Leipziger Theologischen Fakultät und Stadtgeistlichkeit gibt es die deutsche pietistische Bewegung. Francke aber wollte im jugendlichen Uebereifer nichts Geringeres, als der Theologie den wissenschaftlichen Charakter nehmen (deutsche Vorlesungssprache, Erweckung als innere Voraussetzung für den akademischen Lehrer, Vorlesung als Erbauungsversammlung, Verwerfung der Philosophie, Dogmatik, Homiletik und der Disputationen). Das Vorgehen richtete sich auch gegen die Stadtgeistlichkeit, der inhaltsleeres Predigen und unzureichende Seelsorge zum Vorwurf gemacht wurden (Eintreten für Hausbesuche, freie Predigt und freies Gebet). Die innere Kraft zu diesem Kampf schöpfte er aus seinem Bekehrungserlebnis; die Veranlassung dazu gab aber der ungünstige Eindruck, den Francke von der Leipziger Bevölkerung trotz ihrer Kirchlichkeit empfangen hatte. Freilich die Leipziger Fakultät war geneigt, sich mit Francke zu verständigen, damit der gute Ruf der Universität nicht durch die Nachricht von der Entstehung einer Sekte in ihrer Mitte geschädigt würde. Aber die verletzenden Angriffe Franckes, der sich mit Chr. ¶ Thomasius verbündet hatte, auf die ganze Fakultät führten zum Bruch, den auch Spener, wie seine Anklage gegen ¶ Carpzov zeigt, nun nicht mehr hindern wollte. Da die jungen Magister infolge des Einschreitens der kursächsischen Regierung Leipzig verließen, war die Ausbreitung der neuen Bewegung über die Grenzen Kursachsens hinaus gegeben. Erfolge blieben nicht aus. Selbst der Verfasser des „Unfuges“ gibt das rapide Wachstum zu, und ¶ Petersen nennt 1695 schon 7 deutsche Länder und 25 Städte, wo der P. Fuß gefaßt hat. Auch in die Gebiete, wo der Calixtinismus (Georg ¶ Calixt) herrschte, drang der P. angreifend vor. ¶ Gießen wurde die erste akademische Freistätte der jungen Bewegung. Ihr Einfluß machte sich sogar in der reformierten Schweiz und in den nordischen Ländern geltend; der Eindruck, den Christian VI von Dänemark vom Leben an den Höfen zu Bayreuth, Ebersdorf und Wernigerode empfing, war so günstig, daß er sein ganzes Land in diesem Geiste regieren wollte. Ueberall waren die jungen Theologen die treibenden Kräfte. Daß in Königsberg ein schlichter Bürgersmann, der Holzkämmerer Th. Gehr, den Grund legte, ist eine Ausnahme.

Doch der Bewegung fehlte der Führer. Spener war wohl ihr Vater; aber ihren Verlauf konnte er nicht bestimmen. Nicht einmal bei C. ¶ Schade, der mit ihm in Berlin wirkte, konnte er seinen Willen durchsetzen. Wohl wurde ¶ Halle unter Franckes Wirksamkeit der Mittelpunkt. Aber der Hallesche P. war durch seine rigorose Gesetzesethik und die Schematisierung des Heilsweges (Bußkampf, Durchbruch der Gnade, Wiedergeburt) als Volksbewegung unmöglich. Franckes Einfluß erstreckt sich nur auf kleine Kreise, in denen der Reichsadel und niedere Landadel hervorragen. Der Württembergische P. (¶ Württemberg), der sich wie der reformierte P. in Westdeutschland im Bürgertum durchsetzte (vgl. Schillers Jugenddramen), vermied die Engherzigkeit und Einseitigkeit des Halleschen Standpunktes; auch hielt er stets die Verbindung mit der Theologie aufrecht (J. A. ¶ Bengel). Der dritte Ausläufer der von Spener eingeleiteten Bewegung ist das Herrnhutertum (¶ Brüderunität: II).

3. b. Es gibt wohl kaum ein deutsches Gebiet, wo nicht das Eindringen des P. separatistische Strömungen nach sich gezogen hätte. Wohl hat Spener meist nachsichtig über den Separatismus geurteilt. Aber es wäre doch unrichtig, im Separatismus die unabwendbare letzte Stufe der von Spener eingeleiteten Entwicklung der Vergeistigung und Subjektivierung des Religionsbegriffes zu sehen. Ebensowenig ist der Separatismus die Folge der Bekämpfung des P. durch die Landesregierungen. Denn er ist überall, z. B. auch in Württemberg, stark hervorgetreten. Vielmehr lockte Speners Auftreten alle spiritualistisch-mystischen Kreise, die im 17. Jhd. entstanden waren, an die Oeffentlichkeit. Wo aber die persönlichen Beziehungen unterbrochen waren, traten die neuaufgelegten Schriften jener Männer an deren Stelle. Auch in der Schweiz verband sich sofort mit den Wirkungen der Halleschen Pietisten der Einfluß J. ¶ Böhmes, Chr. ¶ Hoburgs u. a. Dazu haben vom Ausland empfangene Anregungen (Jane ¶ Leade, die ¶ Camisarden) die separatistische Strömung gefördert. Es ist aber unmöglich, diese Separatisten, die in der Ablehnung jeder kirchlichen Ordnung und der dinglichen Vermittlung des Heils einig waren, auf bestimmte ihnen gemeinsame Ideen festzulegen. Auch die mystische Theologie G. ¶ Arnolds ist kein festumgrenzter Begriff, sondern ein Nebeneinander der verschiedensten Religionsformen subjektivistischer Frömmigkeit. Auffallend ist die große Zahl der Handwerker unter den Separatisten: der Goldschmied H. Kratzenstein aus Quedlinburg, der Perückenmacher J. Tennhard aus Nürnberg, der Sporergesell J. G. Rosenbach aus Heilbronn, der Schmied Chr. Tostleben aus Bölitz bei Leipzig, der Sattler J. Fr. Rock aus Schwaben u. a. Die großen Gestalten unter den Separatisten sind J. W. ¶ Petersen, der Apokalyptiker und Verkünder des Ewigen Evangeliums von der allgemeinen Wiederbringung, J. K. ¶ Dippel, der scharfe Kritiker des alten Dogmas, G. ¶ Arnold, der in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie für den Separatismus die geschichtliche Rechtfertigung schrieb, E. Chr. ¶ Hochmann von Hohenau, der leidenschaftliche Ankläger der sozialen Mißstände, und G. ¶ Tersteegen, der über alle Sinnenreligion erhabene Prophet der reinen Innerlichkeit. Während alle diese Männer rein in ihrem Wollen und Handeln waren, ließen sich die neuen Gemeinschaften, etwa die ¶ Inspirationsgemeinden in der Wetterau ausgenommen, schwere sittliche Verfehlungen zu Schulden kommen (¶ Buttlarsche Rotte, Zionsgemeinde ¶ Ellers, ¶ Bordelumsche Rotte). In dem Bestreben, ihr Leben in jeder Hinsicht von dem der Welt abzugrenzen, verfielen sie in geschlechtliche Verirrungen. Aber nur eine unlautere Polemik konnte solche Vorgänge der ganzen Bewegung zur Last legen.

3. c. Das Verhalten der Landesregierungen war meist durch die persönliche Einstellung der Fürsten bedingt. Bekämpfung, Duldung und Förderung lösten einander unvermittelt ab (vgl. die Vorgänge nach dem Tode Christians VI von Dänemark 1746). Daß ein ganz im Stil Ludwigs XIV lebender Fürst wie der Herzog Eberhard Ludwig

von Württemberg nacheinander 5 pietistische Hofprediger berief, war in den besonderen kirchlichen Verhältnissen seines Landes begründet. Wenn man von Württemberg und Kurbrandenburg absieht, wurden in den meisten deutschen Territorien Verordnungen gegen den P. erlassen (¶ Neumeister: P. a magistratu politico reprobatus et proscriptus, 1736). In einzelnen Ländern wie in Kursachsen 1693 wurde auch die antipietistische Polemik untersagt. In den nordischen Ländern wurde sogar das Verbot des Besuches pietistischer Universitäten ausgesprochen. Anderseits macht Friedrich Wilhelm I von Preußen das zweijährige Studium an der Halleschen Universität für alle Theologen verbindlich. Um die Mitte des 18. Jhd.s war der Kampf der Obrigkeit für oder gegen den P. abgeschlossen. Freilich war das Ergebnis verschieden. Während in Hannover 1740 das Konventikelverbot erging und 1744 die Anweisung an alle Geistlichen erfolgte, fremden Predigern ihre Kanzeln nicht zur Verfügung zu stellen, gab das württembergische Generalreskript von 1743 die Konventikel unter geistlicher Aufsicht frei. Freilich über das Ende der pietistischen Bewegung haben schließlich nicht Maßnahmen von außen her bestimmt, sondern die religiöse Entwicklung ist über dieses Stadium hinweggegangen. Nur in Württemberg und Westdeutschland, in der ¶ Brüderunität (: II) und der Deutschen ¶ Christentumsgesellschaft blieben stärkere pietistische Kreise zusammen, die durch die ¶ Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jhd.s eine erneute Vertiefung ihres religiösen Lebens erfuhren. Dagegen ist der Kampf gegen die Separatisten nie recht zum Abschluß gekommen. Wohl hatten ihnen die Grafen Ernst Kasimir von Ysenburg-Büdingen 1712 und Kasimir von Sayn-Wittgenstein 1720 durch Toleranzpatente ihre Länder geöffnet (¶ Toleranz); aber die meisten hinderten Beruf und Familie an der Auswanderung. In Zeiten, da die Staatsgewalten daniederlagen, wagten sich diese Separatisten auch anderwärts immer wieder hervor, so z. B. in Kursachsen während des Siebenjährigen Krieges.

4. Die Beurteilung des P. ist dadurch erschwert, daß die Bewegung es nicht zu einem geschlossenen System ihrer Ideen gebracht hat. Vergeblich sucht man in der literarischen Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und P. nach den großen Problemen, um die es sich doch handelte. Denn Spener und Francke betonten immer wieder ihre dogmatische Korrektheit und ihren kirchlichen Sinn. Die Gegner aber mit Ausnahme V. ¶ Albertis und V. E. ¶ Löschers versuchten die Heterodoxia in einzelnen Lehren nachzuweisen. Jedenfalls wird eine Wertung des P. zwischen seinen praktisch-kirchlichen Leistungen und den Aeußerungen seiner Frömmigkeit streng scheiden müssen.

4. a. Die Wirkungsformen der Kirche wurden verbessert und erweitert. Neben die Inangriffnahme gemeinnütziger Aufgaben in der Armen- und Waisen- (aber nicht Kranken-) pflege (¶ Armenpflege: III, 2d) trat die Arbeit auf dem Gebiet der Heiden- und Judenmission (¶ Christentum: III, 4a; ¶ Missionsgesellschaften: I. II; ¶ Judenmission, 2). Das neue Pfarrerideal brachte die Einzelseelsorge (¶ Pfarrer: I, 3a). Der Katechismusunterricht erhielt in der ¶ Konfirmation ein festes Ziel. Die Bibelstunden sammelten die Kerngemeinde. Die religiöse Unterweisung wurde durch den Biblischen Geschichtsunterricht bereichert (¶ Bibel: IV, 1), die Bibelverbreitung in die Hand genommen (¶ Bibelgesellschaften, 1a), die Mißstände in der Beicht- und Abendmahlspraxis beseitigt (¶ Bußwesen: II, 4b). Zeitschriften sollten die Teilnahme des Kirchenvolkes an den neuen Aufgaben wecken (Malabarischen Nachrichten, seit 1710; Nachrichten vom Waisenhaus zu Glaucha, seit 1701). In der Zeitschrift „Die geistliche Fama" entstand das erste deutsche Erbauungsblatt. Das neue Gemeinschaftsideal überwand die Begrenzung des territorialen konfessionellen Kirchenwesens (Diasporapflege durch S. ¶ Urlsperger).

Geringere Bedeutung dagegen kommt dem P. auf dem Gebiet des Kultus zu. Die Verständnislosigkeit gegen kultische Formen war in der Abneigung gegen jede feste Ordnung begründet. Auch in der ¶ Predigt ging die Wirkung des P. nicht tief. Wohl überwand er die dogmatische, formalistische Predigt der Orthodoxie durch die Erweckungspredigt; aber erst ¶ Mosheim schuf in Anlehnung an englische und französische Vorbilder die Grundlage zur modernen Predigt.

Wenig bedeutet der P. für die theologische Wissenschaft. Es fehlt der Bewegung nicht nur an einem großen systematischen Denker, sondern seine kirchlichen Vertreter lassen auch die konsequente Durcharbeitung ihrer Ideen vermissen. So konnte man sogar zur alten Lokalmethode (¶ Orthodoxie, 2c, Sp. 812) zurücklenken und dogmatische Lehrbücher im alten scholastischen Rahmen schreiben. ¶ Dippels Versuch jedoch, eine Glaubenslehre aus dem neuen religiösen Erlebnis heraus zu schreiben, mißlang, da die Zwiespältigkeit seines Innenlebens teils zum P., teils zur Aufklärung neigte. Selbst in der biblischen Wissenschaft (¶ Bibelwissenschaft: I, 6a. b; II, 3b) brachte es der P. erst spät zu wirklichen Leistungen. Wohl erschien seit 1695 die erste biblische Zeitschrift „Observationes biblicae", und 1702 erfolgte die Gründung des Collegium orientale in Halle; aber erst J. H. ¶ Michaelis und J. A. ¶ Bengel haben in ihren textkritischen Arbeiten Hervorragendes geleistet. Dagegen kam die Loslösung der Exegese von der Dogmatik zunächst nicht der biblischen Wissenschaft zugute. Historische Kritik, die zur Einleitungswissenschaft hinüberleitet, findet sich nicht im kirchlichen P., wohl aber bei ¶ Zinzendorf, der sogar die Neuordnung der biblischen Bücher auf Grund ihres religiösen Wertes forderte. Ebenso ist die Kirchen- und Ketzerhistorie, in der G. ¶ Arnold über die Stoffsammlungen anderer Historiker hinaus zur Gesamtanschauung des Geschichtsverlaufs durchgedrungen ist, ein Werk aus seiner spiritualistischen Zeit.

Die Wertung der religiösen Bedeutung der pietistischen Frömmigkeit offenbart die ganze Unausgeglichenheit der Bewegung. Das Drängen auf religiöses Erleben, die ethische Strenge, die Mahnung zur Selbstkontrolle, die Wiederentdeckung der religiösen und sittlichen Kräfte in der Bibel waren die notwendige Reaktion auf die Zeit, die sich oft mit dem Bekenntnis zu dogmatischen Formeln und der Uebung kirchlicher Sitte begnügt hatte. Aber im Kampf gegen die tote Kirchlichkeit erstarkte die Indifferenz gegen die kirchlichen Handlungen, und die puritanische Abneigung gegen frohe Volkssitten (Niklastag, Weihnachtsfest u. a.) führte zur Untergrabung des religiös-kirchlichen Sinnes der Bevölkerung. In dieser Hinsicht hat der P. zersetzend gewirkt. Dazu werden die pietistischen Andachtsformen durch Elemente bestimmt, die dem evg. Christentum wesensfremd sind. Die Erzwingung der Bekehrung durch Gebet und Meditation, die Verehrung des Jesuskindes, die Brautmystik, der Blut- und Wundenkult, die phantastische Uebertreibung des Sündenzustandes und Gnadentrostes, die Vorliebe für Visionen, Zungenreden und Prophetien, der chiliastische Enthusiasmus, die Steigerung des Wunderglaubens durch subjektivistische Verflachung der lu-

therischen Vorsehungslehre, die asketische Abschließung von der Kulturwelt beweisen das Zurückgreifen auf kath. Mystik aller Schattierungen. Es gab für die Wesensgestaltung der „Praxis pietatis" im deutschen P. den Ausschlag, daß Spener, wie die Pia Desideria zeigen, stark unter dem Einfluß ¶ Labadies gestanden, Francke während seines Leipziger Aufenthalts ¶ Molinos übersetzt und Arnold die Hauptschriften der Frau v. ¶ Guyon herausgegeben hat. Nur in Württemberg blieb der P. in den Grenzen des überlieferten Glaubensgutes; nur hier war er eine rein auf Verinnerlichung des religiösen Lebens hinzielende Bewegung, die die neu entbundenen religiösen Kräfte in den Dienst kirchlicher und sozialer Aufgaben stellte.

4. b. Im Gegensatz zum Puritanismus hat der P. unmittelbar in die Entwicklung der deutschen Gesellschaft nicht eingegriffen. Dafür lassen sich mehrere Gründe anführen. Teils verkümmerten die Ansätze zu einem reformistischen Aktivismus durch den weltflüchtigen Pessimismus; teils verlor der P. durch die entschiedene Ablehnung der Lebensformen und gesellschaftlichen Sitte der Zeit (vgl. z. B. Chr. Gerber: Unerkannte Sünden der Welt, 1729; G. Vockerodt: Der aufgedeckte Lust- und Mitteldingsbetrug, 1699; ferner die Vorgänge im thüringischen Tenstädt sowie bei der Absetzung J. ¶ Töllners) die Verbindung mit der breiten Masse des Volkes; teils fand sich niemand, der die an sich wertvollen, aber in vielen Schriften zerstreuten Anschauungen Speners und Franckes über die weltlichen Sozialverhältnisse, die Berufs- und Wirtschaftsethik zu einem geschlossenen System verarbeitete. Indirekt dagegen förderte der P. den deutschen Bürgerstand. Dazu trugen die Aufhebung der gesellschaftlichen Unterschiede in den pietistischen Gemeinschaften und Speners Forderung nach Mitarbeit des dritten Standes in der Kirche wesentlich bei. Auch die Einführung der deutschen Sprache in die theologische und kirchenpolitische Literatur geschah im Interesse des Bürgertums. Dagegen hat der P. am Aufkommen des deutschen Kapitalismus keinen Anteil. Wohl waren die Pietisten wie die Puritaner, deren Motive sie übernommen hatten (¶ Arbeit, 7; ¶ Beruf, 2c), von Arbeitsfanatismus erfüllt; aber Speners Anschauung von der „Gemeinschaft der Güter", die ihn sogar in den Verdacht der Begünstigung des Kommunismus gebracht hatte, verhinderte jede Kapitalbildung. Dazu drang der P. in den deutschen Kaufmannsstand kaum ein.

4. c. Der P. erlag der ¶ Aufklärung. Aber man darf das Verhältnis zwischen den beiden geistigen Strömungen nicht allein im Licht des Gegensatzes sehen, wonach der Gefühlsreligion die Vernunftreligion, dem Kulturpessimismus der Kulturoptimismus folgte. Vielmehr bildet der P. zugleich den Uebergang von der Orthodoxie zur Aufklärung. Schon der offene Uebertritt, vor allem aus den Kreisen der radikalen Separatisten zur Aufklärung, ist auffallend. Ja, als die Weseler Geistlichen im Streit mit ¶ Hochmann gegen diese Männer die Anklage der Freigeisterei erhoben, hat ¶ Dippel in seiner „Freien Replik" diese Bezeichnung für seine Ideen keineswegs abgelehnt. Tatsächlich führen manche inneren Verbindungslinien vom P. zur Aufklärung. Der P. hat zuerst den Glauben an die Wirksamkeit kirchlicher Institutionen untergraben: neben die Taufe tritt die Bekehrung; das Abendmahl wird zur Gemeinschaftsfeier der Erweckten; die kirchliche Beichtpraxis kann vor dem Drang nach persönlicher Erfahrung der Sündenvergebung nicht mehr bestehen; das geistliche Amt trägt nicht den Pfarrer, sondern die sittlich-religiöse Persönlichkeit das Amt; die Idee von der Theologia practica führt zur Geringschätzung der Symbole; die mystische Grundstimmung bahnt die Relativierung im Dogma an; das Drängen auf Heiligung ist ein Schritt zur Ethisierung der Religion. Ferner bahnte die Lehre vom inneren Licht der Vernunftreligion den Weg. Schon Dippel stellt dem „Leiten des Heilands" das „Licht des Gewissens" gleich. Nicht minder stark verraten J. Fr. ¶ Buddeus und Chr. M. ¶ Pfaff in ihrer theologischen Arbeit, daß gewisse pietistische Ideen unmittelbar zur Theologie der Aufklärung geführt haben. Die Föderaltheologie (¶ Bund: III) weckte den Sinn für das geschichtliche Werden der göttlichen Offenbarung; das Eindringen der naturrechtlichen Vertragstheorie in den Föderalismus brachte die Umwertung in der Auffassung vom Menschen; durch den Biblizismus gewann der Pietist, durch Arnold angeregt, die innere Fühlung mit dem Entwicklungsgedanken, und die alte Fiktion einer immer gleichen Wahrheit fiel dahin. Damit war der Grund für die Entstehung der ¶ Dogmengeschichte bereitet. Daneben hat freilich der P. in seiner gefühlswarmen Religiosität und seinem ethischen Ernst der Nachwelt Werte vermittelt, die der deutschen Aufklärung im Gegensatz zur französischen eigen sind, und auf die sogar der Deutsche ¶ Idealismus nicht verzichtet hat. Die persönlichen Verbindungen vieler Vertreter der deutschen Aufklärung und des Idealismus haben diese Fernwirkung des P. bedingt.

RE³ XV, S. 774 ff; XXIV, S. 327. — Allgemeine Darstellungen: A. Ritschl: Geschichte des P., 3 Bde., 1880/86; — H. Schmid: Die Geschichte des P., 1863; — E. Sachsse: Ursprung und Wesen des P., 1884; — J. Jüngst: Pietisten, 1906 (RV IV, 1); — W. Mahrholz: Der deutsche P., 1921; — H. Leube: Die Entscheidungsjahre der Reformbestrebungen Ph. J. Speners (NkZ 36, 1925, S. 155 ff); — M. Wieser: Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jhd., 1924; — E. Seeberg: G. Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, 1923.

Vorbereitung: M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche, Bd. II. III, 1852/60; — H. Heppe: Geschichte des P. und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, 1879; — W. Goeters: Die Vorbereitung des P. in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis, 1911; — K. D. Schmidt: Labadie und Spener (ZKG 46, 1928, S. 566 ff); — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Joh. Cocceius, 1923; — W. Koepp: J. Arndt, eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, 1912; — P. Althaus: Forschungen zur evg. Gebetsliteratur, 1927; — R. Windel: Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit, 1925; — H. Bornkamm: Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des P., 1926; — R. Stölzle: P. und Hochschulpädagogik im 17. Jhd. (Die christliche Schule V, 1914, S. 678 ff); — H. Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924; — Th. Sippel: Zur Frage nach dem Ursprung des P. (ZThK 27, 1917, S. 263 ff). — Vgl. ferner die Literatur über die einzelnen Personen.

Zur Ausbreitung des deutschen P. a) Reichsadel und niederer Landadel: Fr. W. Barthold: Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der 1. Hälfte des 18. Jhd.s; besonders die frommen Grafenhöfe (Historisches Taschenbuch 3. F., 3. und 4. Jahrg., 1852/53, S. 129 ff, 169 ff); — R. Kayser: Von pietistischen Fürstenhöfen (PrBl 60, 1927, Nr. 8—15); — H. Petri: Der P. in Sorau N.-L. (Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 9/10, 1913, S. 126 ff); — Hans-Walter Erbe: Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit, 1928. — b) Territorien: Baden: Fr. Walter: Johann Winkler,

ein Vertreter des lutherischen P. in Mannheim (Mannheimer Geschichtsblätter 10, 1909, Sp. 123 ff); — Bayern: J. Batteiger: Der P. in Bayreuth, 1903; — P. Schaudig: Der P. und Separatismus im Aischgrund, 1925; — Trenkle: Pietistische Regungen in der evg. Gemeinde zu Regensburg in der 1. Hälfte des 18. Jhd.s (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 25, 1919, S. 49 ff); — Claus: Untersuchungen zur Geschichte des P. in der Markgrafschaft Ansbach (ebda. 26, 1920, S. 97 ff); — Aspacher: Pietisten und Herrnhuter in Priechsenstadt (Zeitschrift für Brüdergeschichte 10, 1916, S. 1 ff); — K. Schornbaum: Zur Geschichte des P. in Franken (Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 4, 1929, S. 167 ff); — Brandenburg: A. Krebs: A. H. Francke und Friedrich Wilhelm I, 1925; — W. Stolze: Friedrich Wilhelm I und der P. (Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 5, 1908, S. 172 ff); — W. Wendland: Studien zum kirchlichen Leben in Berlin von 1700 (ebda. 21, 1926, S. 129 ff); — K. Weiske: Pietistische Stimmen aus der Mark Brandenburg (ebda. 24, 1929, S. 178ff); — Braunschweig-Hannover: R. Ruprecht: Der P. des 18. Jhd.s in den Hannoverschen Stammländern, 1919; — J. Beste: Ph. J. Speners Einfluß auf die Braunschweigische Landeskirche (Braunschweigisches Magazin 11, 1905, S. 83 ff); — Kayser: Hannoversche Enthusiasten des 17. Jhds. (Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 10, 1905, S. 1 ff); — J. Beste: Der P. in der Braunschweigischen Landeskirche (ebda. 27, 1922, S. 1 ff); — K. Thimme: J. H. Schmidt aus Rudolstadt, ein Vertreter des P. in Hannover, und seine Amtsführung (ebda. 14, 1909, S. 136 ff); — E. Jacobs: J. Lib. Zimmermann und die pietistische Bewegung in Wernigerode (Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde 31, 1898, S. 121 ff); — Bremen: O. Veeck: Die Anfänge des P. in Bremen (ZKG 25, 1904, S. 291 ff); — W. von Bippen: Bremische Sektierer des 17. und 18. Jhd.s (Bremisches Jahrbuch 13, 1886, S. 120 ff); — Hessen: W. Köhler: Die Anfänge des P. in Gießen, 1907; — Fr. Klingender: Der P. in Hessen-Kassel, Diss. Göttingen 1920; — W. Diehl: Beiträge zur Geschichte des P. in der Obergrafschaft (Archiv für hess. Geschichts- und Altertumskunde N. F. Ergband 3, 1908, S. 297 ff); — H. Linck: Amtsschwierigkeiten eines pietistischen Pfarrers in Partenheim (ebda. N. F. 12, 1917, S. 75 ff); — Lübeck: Th. Schulze: Die Anfänge des P. in Lübeck (Mitteilungen des Vereins für Lübeckische Geschichts- und Altertumskunde 10, 1901/02, S. 68 ff. 99 ff); — Ostfriesland: Bartels: Mitteilungen zur Geschichte des P. in Ostfriesland und den benachbarten Landschaften (ZKG 5, 1882, S. 251 ff. 387 ff); — Ostpreußen: W. Borrmann: Das Eindringen des P. in die ostpreußische Landeskirche, 1913; — G. Sommerfeldt: Die Uebertragung des P. von Halle a. d. S. nach Löbenicht-Königsberg (ZKG 34, 1913, S. 106 ff; 36, 1915/16, S. 123 ff; 37, 1918, S. 443 ff); — Th. Wotschke: G. Fr. Rogalls Lebensarbeit nach seinen Briefen, 1928; — Pommern: Th. Wotschke: Der P. in Pommern (Blätter für Kirchengeschichte Pommerns I, 1928, S. 12 ff; II, 1929, S. 24 ff); — H. Lother: Pietistische Streitigkeiten in Greifswald, 1925; — Rheinland: W. Rotscheidt: P. Joh. Merker in Essen, ein Kapitel aus der Geschichte des rheinischen P. (Monatshefte für Rhein. Kirchengeschichte 17, 1923, S. 65 ff); — Sachsen: O. Kirn: Aus dem Archiv der Theolog. Fakultät zu Leipzig, III. Akten zur frühesten Geschichte des P. (ZKG 34, 1913, S. 235 ff); — H. Leube: Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig, Diss. Leipzig 1921; — Derſ.: Pietistisch-separatistische Bestrebungen in und um Leipzig (Beiträge zur Sächs. Kirchengeschichte 37, 1928, S. 49 ff); — Schlesien: Th. Wotschke: Urkunden zur Geschichte des P. in Schlesien (Jahrbuch für evg. Kirchengeschichte Schlesiens 20, 1919, S. 58 ff); — M. Feist: M. Friedrich Opfergelt, ein Beitrag zur Geschichte des schlesischen P. (Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 41, 1907, S. 272 ff); — Schleswig-Holstein: E. Jacobs: A. H. Walbaum und die pietist. Bewegung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein (Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte II. Reihe 1. Bd. 4. Heft, 1900, S. 30 ff); — Derſ.: Zur Geschichte des P. in Schleswig-Holstein (ebda. 2. Bd., 1901/03, S. 239 ff); — Th. Matthiesen Erweckung und Separation in Nordfriesland, Vordelumer Rotte (ebda. I. Reihe, 16. Heft, 1927); — Thüringen: Th. Wotschke: Der P. in Thüringen (Thür.-Sächs. Zeitschrift für Geschichte und Kunst 18, 1929, S. 1ff); — Waldeck: W. Irmer: Geschichte des P. in der Grafschaft Waldeck, 1912; — Württemberg: Chr. Kolb: Die Anfänge des P. und Separatismus in Württemberg, 1902; — Th. Schön: Geschichte des P., Separatismus und Chiliasmus in der Reichsstadt Reutlingen (Blätter für württ. Kirchengeschichte N. F. 13, 1909, S. 63 ff); — Schweiz: W. Hadorn: Geschichte des P. in den Schweizerischen Reformierten Kirchen, 1901; — P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. I, 1923, S. 111 ff; — K. Weiske: A. H. Francke und die Schweiz (ZKG 45, 1927, S. 88 ff); — R. Campiche: Mémoire relatif à une secte piétiste dite Société Philadelphique (Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschiche 17, 1923, S. 233 ff); — Nordische Länder: H. Lother: Zur Geschichte des P. in Schweden und Dänemark (ZKG 44, 1925, S. 597 ff); — F. E. Jensen: Pietismen i Danmark, 1924. — Vgl. ferner die territorialen Kirchengeschichten und die biographischen Artikel.

Untersuchungen über Wesen und Bedeutung des P.: Allgemeines: K. Reinhardt: Mystik und P., 1925; — Fr. Wiegand: Der P. nach seiner geschichtlichen Notwendigkeit und seinen Gefahren (Deutsche Rundschau, 158. Bd., 1914, S. 248 ff); — Th. Steinmann: Der P. und sein Problem (ZThK 26, 1926, S. 26 ff); — H. Günther: Psychologie des deutschen P. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte IV, 1926, S. 144 ff); — H. Preuß: Alt- und Neupietismus (Christentum und Wissenschaft II, 1926, S. 325 ff); — Kultus, Theologie und kirchlicher Aufgabenkreis: P. Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evg. Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, 1921; — M. Schian: Orthodoxie und P. im Kampf um die Predigt, 1912; — P. Konschel: Zur Geschichte der Predigt des P. in Ostpreußen, 1917; — P. Alverdes: Mystischer Eros in der geistlichen Lyrik des P., Diss. München 1921; — H. Lindenberg: Die liturgisch-musikalische Entwicklung der evg.-luth. Hauptgottesdienste in den deutschen Städten 1700—50, Diss. Berlin 1926; — E. Hünigen: Der Religionsunterricht am Zittauer Gymnasium im Zeitalter des P. (Neues Lausitzisches Magazin 93, 1917, S. 49 ff); — H. Frick: Vom P. zum Volkskirchentum, 1924; — M. Richter: Der Missionsgedanke im evg. Deutschland des 18. Jhd.s, 1928; — E. Peterson: Das Problem der Bibelauslegung im P. des 18. Jhd.s (ZsystTh I, 1923/24, S. 468 ff); — K. A. Viering: Grundformen des Vorsehungsglaubens auf dem Boden der Reformation bis zum Anfang der deutschen Erweckung (ZsystTh V, 1927, S. 498 ff. 643 ff); — Fr. Schmalz: Zur Darstellung des pietistischen Terminismus (ZKG 27, 1906, S. 310 ff); — W. Wendland: Die pietistische Bekehrung (ZKG 38, 1920, S. 193 ff); — C. Reuter: Das Wort im P. (Reformierte Kirchenzeitung 79, 1929, S. 137 ff); — Sozialgeschichtliche Bedeutung: F. Schwemmler: Die Staats- und Soziallehren des deutschen P. im 17. Jhd. und ihre Bedeutung für das deutsche Bürgertum, Diss. Frankfurt 1925; — L. Wacker: Die Sozial- und Wirtschaftsauffassung im P., untersucht in ihrer ideellen Ausgestaltung bei Spener, in ihrer praktischen Auswirkung bei Francke, Diss. Heidelberg 1922; — J. Haase: Das innere Verhältnis des P. zum Berufsgedanken und zur Realschule, Diss. Leipzig 1920; — H. Leube: Die Sozialideen des kirchlichen P. (Sächsische evg.-soziale Blätter 19, 1928, S. 5 ff); — Uebergang zur Aufklärung: E. Troeltsch: Leibniz und die Anfänge des P. (Gesammelte Schriften IV, 1925, S. 488 ff); — M. Fröhlich: Joh. Jak. Moser in seinem Verhältnis zum Rationalismus und P., 1925; — H. Stephan: Der P. als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistes-

bildung, 1908; — H. Laag: Der P. ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung (ThBl III, 1924, Sp. 269 ff); — A. F. Stolzenburg: Die Theologie des J. Fr. Buddeus und des Chr. M. Pfaff, 1926; — J. Kühn: Toleranz und Offenbarung, 1923, S. 427 ff; — Fr. Delekat: Rationalismus und Mystik (ZThK N. F. IV, 1923/24, S. 260 ff); — W. Mahrholz: Deutsche Selbstbekenntnisse, ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum P., 1919. **Leube.**

Pighius (Pighe), Albert (um 1490—1542) kath. Theologe aus Kampen in Holland, wurde von seinem ehemaligen Löwener Lehrer ¶ Hadrian VI 1523 nach Rom gezogen, 1535 Propst in Utrecht, verteidigte in mehreren Schriften das Papsttum gegen die Reformatoren, wobei er als erster mit aller Klarheit, um unfruchtbare Streitereien mit den Protestanten auf Grund der Bibel von vornherein abzuschneiden, die Tradition als Wahrheitsquelle neben und über die Schrift stellte, geriet aber anderseits auch in den Bann der lutherischen Rechtfertigungslehre. Er nahm an den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg 1540 und 1541 (¶ Deutschland: I, 5) teil.

RE³ XV, S. 397; — L. Enders: Luthers Briefwechsel XI, 1907, S. 374 f; — W. Friedensburg: ZKG XXIII, 1902, S. 110 ff; — P. S. Allen: Opus epistolarum Des. Erasmi VI, 1926, S. 127. **O. Clemen.**

Pijper, Fredrik (1859—1926), holländischer Theologe, * zu Hoogwoud, seit 1882 Pfarrer der Hervormde Kerk an verschiedenen Orten, seit 1897 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Leiden, als Nachfolger von ¶ Acquoy.

Vf. u. a.: Jan Utenhove. Zijn leven en werken, 1883; Geschiedenis der Boete en Biecht in de Christelijke kerk, 1891 bis 1908; Bibliotheca Reformatoria Neerlandica I—X, 1903—14 (zusammen mit S. ¶ Cramer); Middeleeuwsch Christendom, 1907, 1911; De kloosters, 1916; Het Modernisme en andere stroomingen in de Katholieke Kerk, 1921; Martelaarsboeken, 1924; Handboek tot de geschiedenis der Christelijke Kunst, 1918; Beknopt Handboek tot de geschiedenis des Christendoms, 1924. — Ueber P. vgl. A. Eekhof in: Levensberichten van de afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden, 1926, S. 123 ff. **Eekhof.**

Pilatus, Pontius, römischer Prokurator in Judäa 26—36 n. Chr. (¶ Jesus Christus: B, 1, Sp. 123—24; E, 2, Sp. 149), der Richter Jesu, den er nach den evangelischen Berichten auf Drängen des Volkes kreuzigen ließ (Mrk 15 $_{1-15}$ par. Joh 18 $_{28}$—19 $_{16}$). Seine Härte gegen die Juden schildert Josephus, Altertümer XVIII, 3 $_{1}$; Jüdischer Krieg II, 9 $_{2-4}$. Früh hat sich die christliche Legende mit P. befaßt. Besonders benutzte ihn die Apologetik gegenüber dem römischen Staat. Schon in den kanonischen Evangelien zeigt sich die Neigung, die römische Behörde oder den Staat durch den Mund des P. die Unschuld und die Ungefährlichkeit Jesu, also des Christentums, versichern zu lassen (besonders bei Luk und Joh). Dieser Gedanke wirkt weiter in der späteren pseudepigraphischen Schriftstellerei. Das vermutlich älteste uns erhaltene Stück dieser P.-Literatur ist der Brief des P. an Claudius (Tiberius); wir haben ihn griechisch und lateinisch in den Acta Petri et Pauli (¶ Petrusakten), Kap. 40—42 und am Schluß der lateinischen Rezension des ¶ Nikodemus-Evangeliums, deutscher Text bei Edgar Hennecke, Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924², S. 77 f. Dieser kurze Brief ist wahrscheinlich identisch mit dem Bericht des P. an Tiberius, den Tertullian Apologeticus c. 5. 21 (auch Justin, Apologia I, 35. 48) im Auge hat. Er ist jedenfalls vor dem Ende des 2. Jhd.s entstanden. — Ueber die Acta (Gesta) Pilati vgl. ¶ Nikodemus-Evangelium.

Später entstandene Briefe und Berichte bei C. v. Tischendorf: Evangelia apocrypha, (1853) 1876², S. 433 ff; — RE³ XV, S. 397 ff; XXIV, S. 327 f. † **Heitmüller (Schütz).**

Pilgerväter heißen die frühesten Ansiedler der Plymouth-Kolonie im jetzigen Massachusetts (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika). Eine englische kongregationalistische Flüchtlingsgemeinde (¶ Kongregationalisten), die sich seit 1609 zu Leiden in Holland aufhielt, sah sich in Gefahr, ihrer nationalen Eigenart verlustig zu gehen. Deswegen wanderte eine auserlesene Schar 1620 mit dem „Mayflower" nach Nordamerika aus. Innerhalb eines Jahres war die Hälfte der 102 Emigranten den Anstrengungen des Kolonialebens erlegen. Erst durch die großangelegte Kolonisationsarbeit der Massachusetts Bay-Gesellschaft, die zwischen 1630 und 1640 über 16 000 Puritaner in die Nähe der Plymouth-Kolonie verpflanzte, wurde der Bestand der letzteren auf die Dauer sichergestellt, und 1692 wurde Plymouth dem Staate Massachusetts einverleibt. Anfänglich bestand ein scharfer Gegensatz zwischen den P.n und diesen Puritanern; denn diese wollten eine Reformation der englischen Staatskirche von innen herbeiführen, während die P. grundsätzliche Separatisten waren. In dem auf Selbstregierung angewiesenen kolonialen Leben hat aber ein Ausgleich stattgefunden, indem die Puritaner ihre Gemeinden nach dem Muster von Plymouth organisierten. Der Typus der kongregationalistischen Kirchenverfassung, dem John ¶ Robinson, der weitherzige Pastor der streng calvinischen Pilgergemeinde zu Leiden, huldigte, wurde also für Neu-England ausschlaggebend.

Wilh. Walker: History of the Congregational Churches in the United States, 1894; — John Brown: The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors, 1895; — W. Brabford: History of Plymouth Plantation (beste Ausgabe von W. C. Ford, 1912). **Rockwell.**

Pilgrim (Piligrim), Bischof von Passau 971—91, wahrscheinlich Neffe des Erzbischofs Friedrich von Salzburg, im Kloster Niederaltaich erzogen, war eine weitblickende und aufgeklärte Persönlichkeit, deren Ruhm im Nibelungenlied nachklingt. Seine Treue zu Kaiser Otto II in dessen Kampf mit Heinrich von Bayern brachte seinem Bistum die Bestätigung bisher zweifelhafter Besitzungen. Sein Plan der Ungarnmission und der Gründung von ungarischen Bistümern weitete sich zu dem der Erhebung ¶ Passaus zum Erzbistum. Dabei ließ ihn sein Ehrgeiz zum Fälscher werden, ohne daß er damit seine gewiß weit schauenden Pläne verwirklichte.

E. Dümmler: P. v. P. und das Erzbistum Lorch, 1854; — SAB 1898, S. 758 ff; — K. Schröd l: Passavia sacra, 1879, S. 77 ff; — G. Ratzinger: Forschungen zur bayerischen Geschichte, 1898, S. 339 ff; — W. Lehr: P. von Passau und die Lorcher Fälschungen, Diss. Berlin 1909; — RE³ XV, S. 401 ff; — Hauck III³.⁴, 1920, S. 163 ff. **Delius.**

Pilten, Residenz des Bischofs von Kurland, dessen 1234 gegründete, 1255 der Metropole ¶ Riga unterstellte Diözese das Gebiet zwischen der Windau, der Abau und der litauischen Grenze umfaßte. Der 1541 zur Regierung gekommene Bischof Johann von Mönnighausen verkaufte 1559 sein Bistum an Dänemark. 1683 wurde das evg. gewordene P. dem 1582 zur Rekatholisierung Livlands gegründeten Bistum Wenden einverleibt und hatte hinfort besonders unter dem Bischof Szembek, der 1716 nach Posen ging, viele Religionsbedrückungen zu erdulden, bis der Warschauer Traktat 1768 Hilfe brachte. — ¶ Baltisches Gebiet.

Vgl. die Literatur zu ¶ Baltisches Gebiet. **Wotschke.**

Pinard de la Boullaye, Henry, kath. Theologe, * 1874 zu Paris, 1910 Professor der Theologie in Enghien (Belgien), seit 1924 Professor für Religionsgeschichte an der Gregorianischen Universität zu Rom.

Vf. u. a.: L'étude comparée des religions, 2 Bde., (1922—25) 1929³; Jésus et l'histoire, 1929. **Rühle.**

Pindar von Theben (um 520 bis nach 446) ist für uns der hervorragendste Vertreter der dorischen Chorlyrik, die uns außerdem jetzt durch das 1896 gefundene Papyrusbuch seines jüngeren attischen Zeitgenossen Bakchylides bekannt ist. Wir besitzen von P. vier Bücher Preislieder auf Sieger bei den periodischen religiösen Sportfesten in Olympia, Delphi, Nemea, Korinth und (vor allem durch Papyri) ansehnliche Reste sonstiger kultischer Poesie. P. ist Verkünder der Welt- und Lebensanschauung der althellenischen Aristokratie, die bis zum Aufkommen der Sophistik und der attischen Demokratie die maßgebende Klasse war. Tüchtigkeit in Krieg und Sport, treues Festhalten an den überlieferten Grundsätzen ritterlicher Ethik und am Glauben und Kult der Väter ist sein Credo. Nirgends besser als in seinen Gedichten kann man das Wesen des griechischen „Polytheismus" und überhaupt ¶ Griechischer Religion vor ihrer Zersetzung durch Philosophie und orientalische Mystik studieren, obwohl er von diesen geistigen Strömungen, insbesondere auch monotheistischen Neigungen, nicht ganz unberührt ist. Zum Inhalt seiner Siegeslieder gehören neben dem Lob des Siegers, seiner edlen Ahnen und seiner Vaterstadt — von wo sich in der Regel ein mehr oder weniger ungezwungener Uebergang zu längeren Abschweifungen ins Reich des Mythos ergibt — hymnische Lobpreisungen der Götter und ihrer Taten und religiös-sittliche Betrachtungen und Mahnungen, aus denen ein ernster, ein wenig grüblerischer, doch gebundener Geist spricht. In dem steif-pathetischen Stil P.s hat man erst neuerdings — nachdem man sich lange mit dem Wiederholen halbrichtiger antiker Urteile begnügt und Dunkelheit des Ausdrucks mit Tiefe gleichgesetzt hatte — die Elemente der durchgebildeten, zierlichen, ja gezierten, mit Schmuck, gesuchten Bildern und Andeutungen überladenen Ausdrucksweise einer reifen, vornehmen Gesellschaft entdeckt. Seine Entsprechung hat P.s Stil in der preziösen spätarchaischen Kunst.

U. von Wilamowitz-Möllendorff: Pindaros, 1923; — Fr. Dornseiff: Pindars Stil, 1921; — Derſ.: P. übersetzt und erläutert, 1921; — H. Fränkel: P.s Religion (Antike III, 1927, S. 39 ff). **Ziegler.**

Pinder, Wilhelm, Kunsthistoriker, * 1878 in Kassel, 1905 Privatdozent in Würzburg, 1911 ord. Prof. an der Technischen Hochschule in Darmstadt, 1916 an der Universität in Breslau, 1918 in Straßburg, 1919 in Breslau, 1920 in Leipzig, seit 1927 in München.

Vf. u. a.: Deutsche Dome, 1908; Mittelalterliche Plastik Würzburgs, 1911; Deutscher Barock, 1912; Deutsche Plastik des 15. Jhd.s, 1924; Deutsche Plastik des 14. Jhd.s, 1925; Der Naumburger Dom, 1925; Der Bamberger Dom, 1926; Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas, 1928². **Glaue.**

Pionius, Presbyter in Smyrna, starb am 12. März 250 den Feuertod. Sein griechisches Martyrium (von O. v. Gebhardt wiedergefunden) ist eine Hauptquelle für die Verfolgung des Decius (¶ Imperium Romanum, 3).

Text bei Rud. Knopf: Ausgewählte Märtyrerakten, 1929³, S. 45 ff (dort weitere Literatur); alte lateinische Uebersetzung bei Th. Ruinart: Acta primorum martyrum sincera et selecta, 1689; slawische und armenische Version noch unediert. — Vgl. RE³ XV, S. 403 f. **Achelis.**

Piper, 1. Ferdinand (1811—89), evg. Theologe, * in Stralsund, 1833 theologischer Repetent in Göttingen, 1840 Privatdozent für Kirchengeschichte in Berlin, 1842 ao. Prof. daselbst, 1849 zugleich Direktor des christlich-archäologischen Museums (¶ Berlin, Sp. 917). Die Hauptarbeit seines Lebens war den christlichen Kunstdenkmälern gewidmet, die er nicht nach ihrer künstlerischen Seite, nach Form und Stil, sondern nach ihrem Inhalt zu erfassen suchte, um sie so für die Erforschung des altchristlichen Lebens fruchtbar zu machen. — ¶ Archäologie: II, 1.

Vf. u. a.: Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst, 1847, 1851; Ueber den christlichen Bilderkreis, 1852; Einleitung in die monumentale Theologie, 1876; Zeugen der Wahrheit, 4 Bde., 1874. — 1850—70 Herausgeber des Evg. Kalenders. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 404 f. **Brecht.**

2. Otto, evg. Theologe, * 1891 in Lichte (Schwarzburg-Rudolstadt), 1920 Privatdozent für systematische Theologie in Göttingen, 1929 ao. Prof. daselbst, 1930 ord. Prof. in Münster i. W. — Vertreter eines entschiedenen Realismus; sucht ein neues Verständnis der Kirche und ihrer Bedeutung für die Gewinnung der „reinen Lehre"; P. steht philosophisch ¶ Grisebach und ¶ Scheler nahe.

Vf. u. a.: Das religiöse Erlebnis (Analyse von Schleiermachers „Reden"), 1920; Jugendbewegung und Protestantismus, 1923; Weltliches Christentum, 1924; Theologie und reine Lehre, 1926; Die Grundlagen der evg. Ethik, 2 Bde., 1928/30; Vom Machtwillen der Kirche, 1929. **Wünsch.**

Pirkheimer, 1. Charitas (1466—1532), Schwester von 2, seit 1503 Aebtissin des St. Klarakloſters in Nürnberg, in dem herkömmlich nur Töchter von Bürgern der Stadt aufgenommen wurden. Diese fühlten sich unter der Leitung ihrer Aebtissin außerordentlich wohl, so daß die Absicht des zur neuen Lehre übergegangenen Rates, das Kloster aufzuheben, auf energischen Widerstand aller Insassen stieß. Ch. P. verteidigte ihr Kloster geistvoll und kräftig in Wort und Schrift und berief sich engherzigem protestantischem Eifer gegenüber auf die evg. Freiheit, so daß sie selbst ¶ Melanchthons Fürsprache gewann, die ihr Einstellung aller Gewaltmaßregeln erwirkte. Das Kloster wurde zum Aussterben verurteilt.

F. Binder: Ch. P., ein Lebensbild, 1878²; — A. Haupt: Tapfere Frauen der Reformationszeit: Ch. P., 1903; — Herm. Jos. Schmidt: Denkwürdigkeiten der Aebtissin Ch. P., 1926. **Else Zurhellen-Pfleiderer.**

2. Willibald (1470—1530), Humanist, * zu Eichstätt, betrachtete aber zeitlebens als seine Vaterstadt Nürnberg, wo sein Vater zuletzt Ratskonsulent war. P. studierte in Pavia und Padua, gehörte dann 1496—1523 dem Rate seiner Vaterstadt an, diente ihr auch als Diplomat, stand auch 1499 im Schweizerkriege an der Spitze des Nürnberger Aufgebots, war aber vor allem mit seinem gastfreien Hause, seiner reichen Bibliothek und Kunstsammlung Mittelpunkt des Nürnberger Humanistenkreises; doch stand er auch mit sehr vielen auswärtigen Gelehrten im Briefwechsel (Herausgabe durch E. Reicke bevorstehend). Seine Ausgaben und Uebersetzungen alter Schriftsteller sind vortrefflich. Als Gegner der Scholastik und des Aberglaubens stand er anfangs auf Luthers Seite; gegen Joh. ¶ Eck erließ er die bitterböse Satire Eccius dedolatus (herausgegeben von S. Szamatólski 1891, von Paul Merker, Der Verfasser des Eccius dedolatus und anderer Reformationsdialoge, 1923, fälschlich dem Straßburger Juristen Nik. Gerbel zugeschrieben); er wurde daher von diesem mit in die Bannandrohungsbulle gegen Luther aufgenommen. Seit 1524 wandte sich P. von der Reformation wieder

ab, da sie ihm studienfeindlich und vulgär erschien. Mitbestimmend war dabei die enge Verbindung seiner Familie mit dem Nürnberger Klarakloster, das der Rat aufheben wollte (s. 1).

RE³ XV, S. 405 ff; — Frz. Xav. Thurnhofer: W. P. und Hieronymus Emser (Festschrift für Joseph Schlecht, 1917, S. 335 ff). — Ueber P.s Thesen, daß Wiederverheiratung einem Geistlichen verboten sei, und Luthers Gegenthesen (April 1528) vgl. Weimarer Lutherausgabe 26, S. 510 ff. **O. Clemen.**

Pirmin († spätestens 753), Wanderbischof in Alamannien (¶ Alamannen), Gründer der (nachmaligen Benediktiner-) Klöster ¶ Reichenau, Murbach, Gemünd-Hornbach; nähere Lebensumstände nicht bekannt, angebliche Verbindung mit Wynfrith-¶ Bonifatius wohl Märr.

RE³ XV, S. 409 ff; — A. Brackmann: Germania pontificia II 1, 1923, S. 147 ff; — F. Flaskamp: Zur P.forschung (ZKG 44, 1925, S. 199 ff); — Vita S. Pirminii, ed. O. Holder-Egger: MG SS XV 1, 1887, S. 17 ff; ed. Ch. de Smedt: AS Nov. II 1, 1894, S. 2 ff; — Dicta abbatis Pirminii, ed. C. P. Caspari: Kirchenhistorische Anekdota I, 1883, S. 149 ff; — Hauck³ I, 1904, S. 346 ff; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 292 f; — weniger besonnen M. Gatterer: Der hl. Pirminius, 1922; — für spanisch-westgotische Herkunft J. Pérez: San Pimenio (Boletín de la Real Academia de la Historia 77, 1920, S. 132 ff); anschließend G. Jecker: Die Heimat des hl. P., 1928; — K. Beyerle: Die Kultur der Abtei Reichenau (Sammelwerk), 2 Bde., 1925. **Flaskamp.**

Pisa, Erzbistum. Als erster von den Bischöfen ist Gaudentius durch die Unterschrift der Synode von Rom 313 verbürgt. Papst Urban II erhob das Bistum 1092 zum Erzbistum, seinen Inhaber Daimbert zum Primas von Corsica und Legaten von Sardinien; 1099 wurde er zum ersten lateinischen Patriarchen von Jerusalem ernannt. In der Zeit dieser größten Machtfülle P.s wurde der berühmte Dom mit schiefem Campanile erbaut (1063—1118 bzw. 1174). Ob der Machtausdehnung P.s erhob die Republik Genua starken Widerspruch. 1133 teilte deshalb Innozenz II dem Erzbistum von P. Aleria, Ajaccio, Sagino auf Corsica, Galletti und Civile auf Sardinien zu, ebenso das Bistum Populacione und Massa. Auf diesem Höhepunkt der Macht wurde von Clemens VI auch die Universität mit ihrer berühmten Rechtsschule 1343 gestiftet; viele Lehrer und Studenten kamen von Bologna hieher. Bald sank indes bei der Unterwerfung P.s unter Florenz mit der politischen Machtstellung auch der kirchliche Einfluß über die Inselwelt. Auch die blühende Universität ging zurück und mußte 1473 durch die Florentiner neubegründet werden. Heute umfaßt der Metropolitansprengel P.s Livorno, Massa, Carrara, Pescia, Pontremoli und Voltera. Das Erzbistum P. selbst zählt 190 000 Katholiken mit 21 Dekanaten, 142 Pfarreien, 296 Weltpriester, 10 Männerklöster mit 110 Patres und 79 Brüdern, 28 Frauenklöstern mit 240 Schwestern.

Chevalier TB II, S. 2381; — Ferd. Ughelli: Italia sacra III, 1718², S. 341 ff; — Ant. Fel. Mattei: Ecclesiae Pisanae historia, 2 Bde., Lucca 1768—72; — P. Kehr: Italia pontificia III, 1908, S. 315; — KHL II, Sp. 1501 f. **Aufhauser.**

Piscator (Fischer), Johannes (1546—1625), reformierter Theologe, * in Straßburg, humanistisch gebildet durch Joh. ¶ Sturm, theologisch durch ¶ Zanchi und ¶ Marbach, studierte bei J. ¶ Andreae in Tübingen, wandte sich dann aber durch die Lektüre der Institutio ¶ Calvins dem Calvinismus zu. Er mußte deshalb 1574 Straßburg, 1576 auch das damals lutherische Heidelberg verlassen, war Schulrektor in Siegen, Professor in Neustadt a. d. Hardt und wieder Rektor in Moers, bis ihn der Graf Johann von Nassau mit ¶ Olevian 1584 an seine neue Akademie zu Herborn berief. Unter P. kam die Schule zur Blüte. Bekannt ist P. durch seine Bibelkommentare und die -übersetzung, die P.bibel (1597 bis 1602/03; ¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 b) mit bewußt reformierten Wendungen (z. B. „allerley" I Tim 2 ₄). Als Theologe lehrte er, daß nur die oboedientia passiva Christi satisfaktorische Wirkung habe.

J. H. Steubing: Lebensnachrichten der Herborner Theologen (ZhistTh 1841, S. 98 ff); — Rud. Steck: P.bibel, 1897; — RE³ XV, S 414 f. **Straßer.**

Pistis Sophia, gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, von Schwartze-Petermann 1851 aus dem Codex Askewianus (British Museum) herausgegeben. Es handelt sich um eine Sammelhandschrift mit zwei verschiedenen Werken. Das erste Werk in drei Büchern trug ursprünglich den Titel Τσύχη τοῦ Σωτῆρος (= Bücher des Erlösers); das zweite Werk (= Buch IV) steht ohne Titel im Anhang, daher der Titel P. S. von den Herausgebern fälschlich gegeben.

Das erste Werk enthält in der literarischen Form von Offenbarungen Unterredungen Jesu mit den Jüngern im 12. Jahre nach seiner Auferstehung, als Ort der Unterhaltung gilt der Oelberg. Am 15. Tybi (= 6. Januar) steigt Jesus vor den Augen der Jünger in einer Lichtwolke in die obere Welt empor, um am folgenden Tage in dreifachem Lichtglanze zurückzukehren. Er schildert nun seine Durchreise durch die Aeonenwelt, wie er ihre Macht gebrochen. Bei diesem Aufstieg trifft er die P. S. unterhalb des 13. Aeons — der Name ist ein Doppelname für denselben weiblichen Aeon Sophia oder Pistis — und erzählt Kap. 29—82 ausführlich ihre Schicksale, wie sie von Verlangen nach der oberen Lichtwelt erfüllt, sich den Haß ihrer Genossen, der Archonten der 12 Aeonen, zugezogen hat und von ihrem Oberhaupte Adamas durch ein Irrlicht in das Chaos resp. die Materie hinabgelockt und dort heimgesucht wird. In ihrer Verzweiflung richtet die P. S. 13 Bußgebete an das obere Licht behufs Errettung vor den Nachstellungen ihrer Feinde. Diese Gebete, voll poetischer Kraft, sind at.lichen Psalmen nachgebildet. Nach dem 9. Bußgebet wird Jesus auf Befehl des ersten Mysteriums in das Chaos hinabgesandt zur Heraufführung der P. S. Wiederum erfolgen Hymnen an das obere Licht als Dank für die Befreiung in Nachahmung von Psalmen und drei von den jüngst entdeckten ¶ Salomo-Oden. Der letzte Akt des Dramas beginnt mit dem oben erzählten Aufstieg Jesu und der definitiven Zurückführung der P. S. in ihren früheren Standort, d. h. in den 13. Aeon. — Der zweite Teil (Kap. 83—135) behandelt mannigfache Fragen der Jünger, vor allem der Maria Magdalena (von 46 Fragen fallen 39 auf sie), die als das besondere Offenbarungsorgan gilt, mit den anschließenden Antworten Jesu. Sie betreffen in der Hauptsache die Wirkungen der verschiedenen Mysterien zwecks Einganges in die Lichtwelt nach dem Tode und ihrer Sündenvergebung auf Erden. Man hat deshalb das ganze Werk mit den „kleinen" und „großen Fragen der Maria" bei Epiphanius haer. 26, 8 in Verbindung gebracht; aber als Konzipient erscheint der Apostel Philippus (Kap. 22, 42, 44).

Das zweite selbständige Werk (Kap. 136—148) bietet die Offenbarungen Jesu an seine Jünger unmittelbar nach der Auferstehung. Der Ort der Handlung wechselt: Wasser des Ozeans, Wege

der Mitte, Berg in Galiläa, Unterwelt. Die Unterredung dreht sich in der Hauptsache um die furchtbaren Strafen der verschiedenen Sünder in der bösen Planetenwelt und der Unterwelt. Höchst wichtig ist die Einsetzung und Schilderung der gnostischen Mysterien der Taufen behufs Vergebung der Sünden (Kap. 142 f).

Der ägyptische Ursprung der beiden Werke ist unleugbar (Benutzung des ägyptischen Kalenders, spezifisch ägyptische Vorstellungen und Götternamen). Beide sind Uebersetzungen eines griechischen Originals (ZNT XXIV, 1925, S. 218 ff), während F. C. Burkitt (JThSt XXIII, 1922, S. 271 ff und XXVI, 1925, S. 391 ff) für ein koptisches Original eintritt. Ihre Entstehung fällt höchstwahrscheinlich in die 2. Hälfte des 3. Jhds., bzw. das zweite Werk als älterer Typus bereits in die 1. Hälfte. Die Verfasser — früher fälschlich ¶ Valentin genannt — gehören einer weitverbreiteten Gruppe der „Gnostiker" an, die bei den Ketzerbestreitern unter mannigfachen Namen erscheinen: ¶ Barbelo-Gnostiker, ¶ Nikolaiten, ¶ Ophiten, ¶ Kainiten, ¶ Sethianer. Es sind Kultgenossenschaften, die sich von Syrien nach Aegypten verpflanzt haben, mit denen noch um 340 ¶ Epiphanius in Aegypten in Berührung getreten ist. Derselben gnostischen Gruppe gehören die im Codex Brucianus zu Oxford in koptischer Sprache enthaltenen Schriften an, identisch mit den in der P. S. zitierten (Kap. 99, 134) „beiden Büchern Jeû", die das Ritual der im 2. Werke der P. S. erwähnten Taufen, d. h. der Mysterien der Wasser-, Feuer- und Geisttaufe, ausführlich beschreiben. Weit überragen diese an Alter und Inhalt die drei Originalwerke des koptischen Codex Berolinensis (¶ Barbelo-Gnostiker), welche die Kosmologie und Anthropologie im Gegensatz zu dem Religiös-Praktischen und Kultischen der späteren Zeit behandeln. — ¶ Gnosis.

P. S. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi, descripsit et latine vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, 1851; — Carl Schmidt: P. S., neu herausgeg. mit Einleitung in Coptica II, consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani, 1925. — Uebersetzungen von E. Amélineau: P. S., ouvrage gnostique de Valentin, traduit du Copte en Français avec une introduction, 1895; — Carl Schmidt: Koptisch-gnostische Schriften I, 1905 (Griech. Christl. Schriftsteller); — G. Horner: P. S., literally translated from the Coptic, with an introduction by F. Legge, 1924; — Carl Schmidt: P. S. Ein gnostisches Originalwerk des 3. Jhd.s aus dem Koptischen übersetzt. In neuer Bearbeitung mit einleitender Untersuchung und Indices, 1925. — Vgl. außerdem A. Harnack: Ueber das gnostische Buch P. S. (TU VII, 2, 1891); — Carl Schmidt: Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Kodex Brucianus (TU VIII, 1. 2, 1892); — Derſ.: Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I, 29 (Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag, 1907, S. 315 ff); — R. Liechtenhahn: Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Literatur (ZwTh 44, 1901, S. 236 ff); — De Faye: Gnostiques et Gnosticisme, 1925², S. 279 ff.

Carl Schmidt.

Pistorius, 1. Hermann Alexander (1811 bis 1877), lutherischer Theologe, * zu Walbeck bei Eisleben, wurde bekannt durch literarischen Kampf gegen die ¶ Lichtfreunde, dann Führer der konfessionellen Lutheraner in der Provinz Sachsen im Kampf gegen die ¶ Union, schloß sich 1848 den ¶ Altlutheranern an, wurde 1858 Kirchenrat in Breslau, ging infolge des Streites mit der Immanuel-Synode (vgl. Bd. I, Sp. 281) nach Mecklenburg und starb als Präpositus in Basedow.

Bf. u. a.: Was und wo ist die lutherische Kirche?, 1844; Israel, zu deinen Hütten, 1848; Kraft und Form der Absolution, 1858. **Elert.**

2. Johann (Jan de Bakker, 1499—1525), erster nord-niederländischer Märtyrer, * zu Woerden, Schüler des Hinne ¶ Rode in Utrecht, der ihm die neue Lehre einprägte, weshalb sein Vater ihn nach Löwen schickte. P. wurde 1522 Priester in Jacobswoude (bei Woubrugge), 1523 in Woerden, wo er sich heimlich verheiratete, vielleicht als Protest gegen Priesterzölibat, und gegen Ablaß, Fegfeuer, Papst und Beichte predigte; er wurde gefangen und nach Haag (Gevangenpoort) geführt und am 15. Sept. 1525 verbrannt. Sein Mitgefangener Wilhelm ¶ Gnapheus hat uns seine Lebensschicksale beschrieben.

Paul Fredericq: Corpus Documentorum Inquisitionis IV, 1900, S. 406 ff; — J. W. Gunst: J. P. Woerdensis, Hilversum 1925; — F. Smit: Jan de Bakker, 's-Gravenhage 1925; — L. Knappert: Het ontstaan en de vestiging van het Protestantisme in de Nederlanden, Utrecht 1924, S. 150 ff; — Molhuysen en Blok: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek VII, 1927, S. 71 f. **Eckhof.**

3. Johann († 1583), lutherischer Theologe, Altarist, dann evg. Pfarrer und Superintendent in Nidda in Hessen, wohnte den Religionsgesprächen in Hagenau und Worms 1540/41 und in Regensburg 1546 bei, war einer der protestantischen Sprecher in Regensburg 1541 und in Worms 1557, unterstützte durch Predigten den Reformationsversuch ¶ Hermanns von Wied in Köln. In den Streitigkeiten innerhalb der hessischen Kirche stand P. fest auf dem Boden der altprotestantischen Bekenntnisse und der Wittenberger Konkordie (¶ Abendmahl: II, 4 b), fühlte sich auch im Herzen zu den strengen Lutheranern hingezogen, behandelte aber trotzdem auch die Zwinglianer und Calvinisten als Brüder und suchte subtile Streitfragen und neue Lehrformeln möglichst abzuwehren.

4. Johann (1546—1608), Konvertit, * in Nidda als Sohn von 2, Hofarzt und theologischer Berater des Markgrafen Karl II von Baden-Durlach und nach dessen Tode seiner Söhne. Sein Uebertritt zum Calvinismus zog den des Markgrafen Ernst Friedrich, sein Uebertritt zum Katholizismus den des Markgrafen Jakob III nach sich. Zuletzt war P. Generalvikar des Bischofs von Konstanz und lebte meist in Freiburg i. Br. Unter seinen zahlreichen Schriften zur Bekämpfung der lutherischen Lehre und zur Verteidigung und Verherrlichung der kath. Kirche ist die giftigste die in zwei Teilen in Köln 1595 und 1598 erschienene „Anatomia Lutheri", in der er aus Luthers Schriften beweist, daß dieser von sieben bösen Geistern besessen gewesen sei.

Zu 3 und 4 vgl. RE³ XV, S. 415 ff. — Zu 4 vgl. Joh. Haußleiter: Luther im römischen Urteil, 1904, S. 16 ff. **O. Clemen.**

Pithom, ägyptisch p(r)-ïtm, koptisch pethōm, griechisch (Herodot II, 158) Patumos = „das Haus des Atum", Stadt im Nordosten des Deltas. Nach Ex 1_{11} ist P. eine der „Vorratsstädte", bei deren Bau die Israeliten zur Fronarbeit gezwungen wurden (¶ Moses, 2). In der Spätzeit wurde P. (Hero bzw. Heroonpolis) durch den an ihm vorbeiführenden, den Nil mit den Bitterseen und dem Roten Meere verbindenden Kanal zu einem wichtigen Handelsplatz. — Eine sichere Identifizierung der Lage von P. ist noch nicht gelungen. Naville glaubte es 1883 in den Ruinen beim heutigen Tell-el Maschûta wiedergefunden und sogar die im AT erwähnten Kornkammern entdeckt zu haben. Gardiner dagegen will in diesen Ruinen die von Ramses II (1292—25) zur Verstärkung der Grenze gegen Asien erbaute Festung Zeku (Sukkoth) erkennen und bringt beachtenswerte Gründe für die

Gleichsetzung von P. mit dem etwas westlich von Tell-el Maschûta gelegenen Tell-er Retâbe.

E. Naville: The store city of Pithom and the route of the exodus, 1888; — A. H. Gardiner in Journal of Egypt. Archaeology 5, 1918, S. 267 ff und Taf. 35; — E. T. Peet: Egypt and the Old Testament, 1922, S. 98 f; — H. Ranke bei Greßmann: AOTB, 1926², I, S. 97. **Ranke.**

Pithou, Pierre (1539—96), französischer Jurist (Advokat, dann Generalprokurator am Pariser Parlament), * zu Troyes, trat 1573 von der reformierten Kirche zur kath. über und hat auch neben ¶ Duperron auf den Uebertritt Heinrichs IV (¶ Frankreich, 4a) entscheidenden Einfluß ausgeübt. In der französischen Kirche wurde er dann ein eifriger Verfechter des ¶ Gallikanismus: er ist der Verfasser der Schrift „Les libertés de l'Eglise Gallicane" (1594), die auf Grund alter Rechtsquellen die Stellung des Papstes, des Königs, der Bischöfe u. a. in der französischen Kirche behandelte (Neuauflage 1609). ¶ Kirchenverfassung: IV, 3.

Vf. ferner eine Neuausgabe des Corpus juris canonici u. a.; P.s Gesamtwerke, Paris 1609. — Ueber P. vgl. Joh. Friedr. v. Schulte: Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts III, 1880, S. 564 ff; — KHL II, Sp. 1508; — Abdruck der „Libertés" bei M. Dupin: Manuel du droit public ecclésiastique français, 1844, S. 1 ff; Auszug bei Mirbt: Quellen, 1924⁴, S. 363. **Zscharnack.**

Pius I, in der traditionellen römischen Bischofsliste (¶ Papsttum: I, 1a) der neunte Nachfolger des Petrus (Mitte des 2. Jhd.s). Nach dem ¶ Muratorischen Fragment war er ein Bruder des ¶ Hermas, des Verfassers des „Hirten". Näheres über ihn ist nicht bekannt, gilt als heilig (11. Juli).

RE³ XV, S. 421 f.

II, Papst 19. August 1458 bis 14. August 1466. Enea Silvio Piccolomini, aus verarmter sienesischer Adelsfamilie, * 1405 in der kleinen Stadt Corsignano bei Siena, die er später zum Bischofssitz erhob und in Pienza (Piusstadt) umtaufte, hatte nach dem Abschluß vorwiegend humanistischer Studien auf dem Basler Konzil (¶ Reformkonzilien) eine nicht unbedeutende Rolle, zuletzt als Sekretär ¶ Felix' V, gespielt, aber rechtzeitig das sinkende Schiff der Konzilspartei verlassen. Im Dienste des deutschen Königs Friedrich III hatte er sodann an den Konkordatsverhandlungen (1447/48) teilgenommen und bei dieser Gelegenheit den Weg zu dem siegreichen Papst (¶ Eugen IV) gefunden; 1447 wurde er Bischof von Triest, 1450 von Siena, 1456 Kardinal. Als Papst vollzog er den endgültigen und entschiedenen Bruch mit seinen früheren Anschauungen: Bulle Execrabilis (18. Jan. 1460), die jedwede Berufung vom Papste an ein künftiges Konzil verbot und sie mit dem Anathem bedrohte, von dem allein ein Papst und zwar nur in der Todesstunde absolvieren könne, und Bulle „In minoribus agentes" (26. April 1463; sogenannte Retraktationsbulle), durch die er unter Berufung auf das Vorbild Augustins die Irrtümer seiner Jugend noch einmal feierlich widerrief (Eneam reicite — Pium recipite). Im Mittelpunkt seiner Politik stand der Gedanke eines allgemeinen Kreuzzuges gegen die Türken, den er in immer erneuten Bemühungen vergeblich in die Tat umzusetzen suchte; die am 22. Okt. 1463 erlassene Kreuzzugsbulle fand nur geringen Widerhall, und der Tod des Papstes in dem Augenblick, wo er sich auf der Kreuzzugsflotte hatte einschiffen wollen, besiegelte vollends den Mißerfolg des Unternehmens. Doch hat man mit Recht gesagt, daß in dem sterbenden Pius, der von dem Felsen Anconas nach den Flotten der Christenheit ausschaut, das Papsttum der Renaissance noch einmal über sich selbst hinauswächst, indem es sich zum Träger und Werkzeug einer großen religiösen Idee macht und damit zu seiner eigentlichen Aufgabe zurückkehrt (¶ Papsttum: I, 9b). — Eine bedeutende Stellung nimmt P. in der Geschichte des ¶ Humanismus ein; nach dem Mäcen ¶ Nikolaus V besteigt mit ihm der schaffende Gelehrte und Künstler selber den päpstlichen Stuhl. Von seinen Schriften sind vor allem seine Briefe, daneben Werke geographischen und historischen Inhalts (Libri III de concilio Basiliensi, Historia Friderici imperatoris), endlich seine ganz im humanistischen Geiste gehaltene Autobiographie (Commentarii) zu nennen.

RE³ XV, S. 422 ff; — G. Voigt: Enea Silvio de' Piccolomini als Papst P. II und sein Zeitalter, 3 Bde., 1856 ff; — v. Pastor II, 1904²·⁴, S. 5 ff; — J. Haller in: Deutsche Revue 1912. — Ausgaben seiner Werke verzeichnet bei A. Potthast I, 1896², S. 19 ff; dazu R. Wolkan: Der Briefwechsel des Eneas S. P., 4 Bde., 1909—18; — Derſ.: Lebenserinnerungen des Eneas Silvius, 1918. — Vgl. die Literatur über ¶ Reformkonzilien, ¶ Humanismus.

III, Papst 22. Sept. bis 18. Okt. 1503, vorher Francesco Todeschini, ein Schwestersohn P.s II, * 1439 in Siena, 1460 Bischof von Siena und Kardinal. Sein kurzer Pontifikat ist ohne Bedeutung.

RE³ XV, S. 435 f; — v. Pastor III, 1926 ⁸⁻⁹, S. 659 ff. **Baethgen.**

IV, Papst 26. Dez. 1559 bis 9. Dez. 1565. Giovanni Angelo Medici, * 1499 in Mailand (nicht verwandt mit den Florentiner Medici), in der kurialen Aemterlaufbahn hochgekommen, unter ¶ Paul III Kardinal, Nachfolger ¶ Pauls IV, bei dem er in Ungnade gewesen war. Vielfach dessen Gegenteil: wohlwollend, leutselig, lebenslustig, nicht sonderlich geistlich, geschickter Diplomat. Den streng kirchlichen Geist vertrat sein Neffe, Kardinal Karl ¶ Borromäus, den er zur Leitung der Geschäfte zuzog. Im Gegensatz zu dem Fehlschlag der selbständigen Politik ¶ Pauls IV wurde von P. ab die päpstliche Politik Weltpolitik im Geiste der kath. Restauration in engstem Anschluß an die kath. Regierungen, vorab Spanien. Eben die Rücksicht auf Spanien erklärt auch das drakonische Urteil über die vier Nepoten ¶ Pauls IV, die 1561 hingerichtet wurden. P. hat das ¶ Tridentinum zu seiner letzten und wichtigsten Tagung berufen (Jan. 1562 bis Dez. 1563) und vor allem durch die Diplomatie des Kardinals ¶ Morone die dem Papsttum seitens des Konzils und der kath. Obrigkeiten drohenden Gefahren zu bannen gewußt. Die Bestätigung der Tridentinischen Beschlüsse, die Herausgabe des ¶ Index und der ¶ Professio fidei Tridentinae 1564 bedeuteten weitere große Erfolge. Die Veröffentlichung seines Katechismus (¶ Römischer Katechismus) hat P. nicht mehr erlebt. — ¶ Papsttum: II, 2.

RE³ XV, S. 436 ff; XXIV, S. 328; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste, drittes Buch (gegen Ende); — L. v. Pastor: VII⁵, 1923.

V, Papst 8. Januar 1566 bis 1. Mai 1572. Michele Ghislieri, * 1504 zu Bosco bei Alessandria, mit 14 Jahren Dominikaner, in den vierziger Jahren Inquisitor im Mailänder Gebiet, seiner Erfolge wegen 1550 nach Rom gezogen, von ¶ Paul IV zum Kardinal und Generalkommissar der ¶ Inquisition erhoben, Nachfolger ¶ Pius' IV. Von tiefer Frömmigkeit, musterhafter Kirchlichkeit, asketischer Lebenshaltung, jeglichem ¶ Nepotismus feind, ist P. V die Verkörperung des Restaurationskatholizismus nach seiner religiösen Seite; gerade durch seine Frömmigkeit wurde er eine Macht in der kath. Welt.

Bei persönlicher Milde war er der Mann der strengsten Disziplin und erbarmungsloser Ketzerfeind. Er drängte Katharina von Medici zum gewaltsamen Vorgehen gegen die Hugenotten (¶ Frankreich, 4a), trieb Philipp II zu bewaffnetem Einschreiten in den ¶ Niederlanden (: 2), billigte Albas Grausamkeiten, erneuerte mit Zusätzen die ¶ Abendmahlsbulle und schleuderte 1570 gegen Elisabeth von ¶ England eine Absetzungsbulle, die den Gehorsam gegen die Verbrecherin (flagitiorum serva) mit dem Banne bedrohte. Wider die im Mittelmeer vorrückenden Türken glückte ihm ein Bund mit Spanien und Venedig, dem Okt. 1571 der entscheidende Seesieg bei Lepanto beschieden war. An Normalbüchern, die das ¶ Tridentinum vorgesehen, ließ P. V den Catechismus Romanus erscheinen (¶ Römischer Katechismus), 1568 das Breviarium Romanum (¶ Brevier, 2), 1570 das ¶ Missale Romanum (¶ Liturgie: II, 6a) und setzte 1571 zur Weiterführung des ¶ Index die Congregatio Indicis (¶ Kurie, 2) ein. — ¶ Papsttum: II, 2.

RE³ XV, S. 439 ff; XXIV, S. 328; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste, drittes Buch (Schluß); — L. v. Pastor VIII⁶, 1923; — de Falloux: Histoire de S. Pie V, 2 Bde., 1868⁴; — P. Herre: Das Papsttum P.s V und das Konklave Gregors XIII, 1906.

VI, Papst 15. Febr. 1775 bis 29. Aug. 1799. Giovanni Angelo Braschi, * 1717 in Cesena, 1755 Sekretär ¶ Benedikts XIV, 1766 Schatzmeister der päpstlichen Kammer, 1773 Kardinal, nach ¶ Clemens' XIV Tode durch die Partei der ¶ Zelanti gewählt. In der schwierigen Lage, in der sich das ¶ Papsttum (: II, 5c) gegenüber den absolutistischen Regierungen befand, bewies P. Würde und Mäßigung; als kluger Taktiker vermied er schroffes Auftreten, ohne in den Prinzipienfragen nachzugeben. In der Frage des ¶ Jesuitenordens suchte er Zeit zu gewinnen, gestattete schon 1775 das weitere Wirken der Jesuiten in Schlesien (¶ Breslau: II, 1), erlaubte 1782 den russischen Jesuiten (¶ Rußland) die Wahl eines Generalvikars und dachte bereits 1792 an die Wiederaufrichtung des Ordens. Dem rücksichtslosen Reformeifer ¶ Josephs II gegenüber konnte P. nicht einmal durch persönliches Erscheinen in Wien (März 1782) etwas ausrichten und verzichtete schließlich, nachdem der Streit um die Besetzung der lombardischen Bistümer die Spannung aufs höchste gesteigert hatte (1783/84), im Gefühl seiner Ohnmacht auf jegliches Eingreifen. Den gleichen Bestrebungen in Toskana gegenüber war er glücklicher (¶ Ricci); aber erst 1794 fand er den Mut, mit 85 Sätzen der Synode von Pistoja (1786) zugleich den Josephinismus zu verdammen. Sehr gespannt war das Verhältnis zu Ferdinand IV von Neapel, der die päpstliche Lehnshoheit nicht mehr anerkennen wollte, während die Beziehungen zu Karl III von Spanien trotz dessen kirchlichem Absolutismus gute blieben. Einen vollen Sieg errang P., durch kluge Benutzung der wirren politischen Lage, nur gegenüber den drei geistlichen Kurfürsten und dem Erzbischof von Salzburg (¶ Nuntiaturstreit, ¶ Emser Kongreß). Die Französische Revolution brachte die Katastrophe über ihn. Die Nationalversammlung forderte Nov. 1790 von dem Klerus den Eid auf die „Zivilkonstitution" (¶ Frankreich, 5). Erst als sich zeigte, daß der Klerus ihn großenteils ablehnte, fand P. April 1791 den Mut, die Zivilkonstitution zu verdammen und den eidleistenden Priestern die Absetzung anzudrohen. Die Nationalversammlung antwortete mit Besetzung der päpstlichen Territorien von Avignon und Venaissin. Der unkluge Anschluß des Papstes an die erste Koalition brachte die Besetzung des Kirchenstaates durch Bonaparte (¶ Italien, 5). Der Friede von Tolentino (Febr. 1797) besiegelte den Verlust der nördlich des Apennin gelegenen Gebiete und raubte dem Papst auch die herrlichsten Kunstwerke. Der im Februar 1798 ausgerufenen Römischen Republik versagte P. die Anerkennung und schloß sich im Quirinal ein. Die französische Regierung ließ den Achtzigjährigen hier festnehmen und als Gefangenen nach Valence an der Rhone verbringen, wo er 29. Aug. 1799 in frommer Ergebung starb.

RE³ XV, S. 441 ff; XXIV, S. 328; — J. Fr. Bourgoing: Mémoires sur Pie VI et son pontificat, 2 Bde., an VII (an VIII²); — Becattini: Storia di Pio VI, 2 Bde., 1801; — Pii VI Pont. Max. Acta, quibus ecclesiae catholicae calamitatibus in Gallia consultum est, 2 Bde., Rom 1871.

VII, Papst 14. März 1800 bis 21. Aug. 1823. Barnaba Luigi Chiaramonti, * 1740 in Cesena, mit 16 Jahren Benediktiner, unter ¶ Pius VI Bischof von Tivoli, dann von Imola, 1785 Kardinal, in dem unter dem Schutze Oesterreichs in Venedig gehaltenen langen Konklave (Nov. 1799 bis März 1800) zum Nachfolger des in französischer Gefangenschaft gestorbenen ¶ Pius VI gewählt. Zu den durch den Umschwung der Zeiten bedingten ungemeinen Erfolgen seines Pontifikats hat P. durch zweierlei beigetragen: er hat durch die Würde und schlichte Seelengröße, die er im Unglück bewies, dem Papsttum die allgemeinen Sympathien wiedererworben, und er hat, selbst kein Politiker, ¶ Consalvi zum Staatssekretär erhoben (1800—06, 1814—23) und allen Verdächtigungen der ¶ Zelanti zum Trotz dem großen Diplomaten unentwegtes Vertrauen bewahrt; neben ihm übte zu Zeiten Kardinal ¶ Pacca, das Haupt der Zelanti, entscheidenden Einfluß. — Nachdem P. Juli 1800 in das von Neapel eben an Frankreich übergebene Rom eingezogen war, knüpfte ¶ Napoleon Bonaparte sofort Verhandlungen mit ihm an, die am 15. Juli 1801 zum Abschluß des berühmten Konkordats führten (¶ Frankreich, 5), das in Frankreich die kath. Kirche offiziell wieder aufrichtete, zugleich aber, ungeachtet fast unerhörter Zugeständnisse, den Papst, dem der Kirchenstaat in den Grenzen des Friedens von Tolentino (¶ Pius VI) zurückgegeben wurde, aufs neue und direkter als zuvor als Haupt der Kirche anerkannte. Freilich wurden durch die 1802 von Bonaparte einseitig erlassenen Organischen Artikel die Rechte des Papstes sofort wieder stark beeinträchtigt. Nach Proklamation des Kaiserreichs ließ sich P. mit Mühe bereit finden, zur Kaiserkrönung nach Paris zu kommen (2. Dez. 1804); er erlebte die Enttäuschung, den Kaiser nur salben, nicht krönen zu dürfen und von seinen Wünschen nichts durchzusetzen. Da der Papst sich nicht als Werkzeug der kaiserlichen Politik wollte gebrauchen lassen, ergab sich eine steigende Spannung in dem Verhältnis zwischen P. und Napoleon. Sie führte Februar 1808 zur militärischen Besetzung Roms, bald darauf zur Vereinigung von vier Provinzen des Kirchenstaates mit dem Königreich Italien, Mai 1809 zur Einverleibung des Kirchenstaates in Frankreich, wobei dem Papst Freiheit in geistlichen Dingen und ein Einkommen von 2 Millionen Franken zugesichert wurden. Als P. mit der von ¶ Pacca längst bereitgehaltenen Bannbulle gegen die am Raube der Kirche Beteiligten (ohne Namensnennung) antwortete, ließ ihn Napoleon 5./6. Juni 1809 gefangen nehmen und in der Seefestung Savona internieren, die Kardinäle seiner Umgebung auf die französischen Festungen verteilen, die übrigen nach Paris beordern und die Archive eben-

dahin schaffen. Die Weigerung des Papstes, den von der Regierung ernannten Bischöfen die missio canonica zu erteilen, führte zu langen erregten Verhandlungen. Sein Nachgeben in dem ihm von Napoleon persönlich abgerungenen sogenannten Konkordat von Fontainebleau (Jan. 1813), das P. seit Mai 1812 als Wohnsitz angewiesen war, zerschlug sich durch die Intervention von Consalvi und Pacca; Jan. 1814 ward er wieder nach Savona gebracht. Erst 10. März 1814, vier Wochen vor der eigenen Thronentsagung, gab ihm Napoleon die Freiheit und den Kirchenstaat in den Grenzen des Friedens von Tolentino (¶ Pius VI) zurück; 24. Mai 1814 zog er als Triumphator in Rom ein. — Wie alle Regierungen Europas war die Kurie jetzt ganz von der Idee der ¶ Restauration beherrscht (¶ Papsttum: II, 6 b. c), so daß die ¶ Zelanti rasch die Oberhand gewannen. Am deutlichsten trat dies hervor in der unter Einfluß Paccas am 7. Aug. 1814 vollzogenen völligen Wiederherstellung des ¶ Jesuitenordens. Unter Einfluß der Restaurationsstimmung konnte Consalvi auf dem Wiener Kongreß (1815) die so gut wie vollständige Wiederherstellung des Kirchenstaates in seinen alten Grenzen erreichen. Spanien und Sardinien kehrten zu den alten kirchlichen Zuständen zurück. In ¶ Frankreich (: 6 a) ward 1817 mit Ludwig XVIII ein neues Konkordat verabredet, ein ebensolches mit ¶ Bayern (: I, 3 a) abgeschlossen, beide im Sinne der vollen Souveränität der Kirche. Dem entsprach freilich der Fortgang nicht: das neue französische Konkordat scheiterte am Widerspruch der Kammern, es blieb bei dem von 1801, und in Bayern wurde das Konkordat zugleich mit einem „Religionsedikt" veröffentlicht, das ihm die Spitze brach; wurde doch der Geist des ¶ Josephinismus gerade jetzt für die Kirchenpolitik der deutschen Regierungen richtunggebend. Sie vermieden deshalb eine prinzipielle Regelung durch Konkordate und suchten die dringlichsten praktischen Fragen, besonders die neue Abgrenzung, Besetzung und Dotation der Bistümer durch Konventionen zu regeln: preußische Zirkumskriptionsbulle De salute animarum 16. Juli 1821 (¶ Preußen), Schaffung der Oberrheinischen Kirchenprovinz durch die Bulle Provida sollersque 16. Aug. 1821 (¶ Freiburg), Publikation der auf 1. April 1818 datierten bayerischen Zirkumskriptionsbulle Sept. 1821 (¶ Bayern: I, 3 a), Konvention mit Hannover 1823 (¶ Hannover, 5 b). — Weniger glücklich war P. als Papstkönig. Von den Einrichtungen der französischen Zeit wurde im Kirchenstaat nur die Abschaffung sämtlicher Privilegien beibehalten und auf dieser Grundlage eine zentralistische Papst- und Priesterregierung aufgerichtet. Die 17 neuen Delegationen, eine Parallele zu den französischen Departementen, unterstanden je einem dem Prälatenstande angehörenden Delegaten. Einen festen Staat aufzurichten gelang aber nicht. Die politischen Parteien (¶ Carbonari, Sanfedisten) und die Banditen hielten das Land in steter Unruhe; die Verpachtung der Staatseinkünfte führte zu neuer Korruption; von den Reformen kam das wenigste zustande. Dagegen durfte P. Rom aufs neue zum Mittelpunkt der Kunst werden sehen (Canova, Thorwaldsen, Cornelius usw.). Er starb am 21. Aug. 1823; Consalvi ließ ihm durch Thorwaldsen ein Grabdenkmal errichten. — ¶ Papsttum: II, 6.

RE³ XV, S. 451 ff; XXIV, S. 328; — Artaud de Montor: Histoire du pape Pie VII, 2 Bde., 1836; — Gaëtano Giucci: Storia della Vita di Pio VII, 2 Bde., 1857; — J. C. B. d'Haussonville: L'Eglise romaine et le premier empire, 5 Bde., 1870³. — Weiteres bei ¶ Consalvi.

VIII, Papst 31. März 1829 bis 1. Dez. 1830. Francesco Saverio Castiglioni, * 1761 in Cingoli, 1800 Bischof von Montalto, bald darauf von Cesena, 1808 gefangen gesetzt, weil er als Bischof Napoleon den Treueid verweigerte, 1816 Kardinal, 1822 Bischof von Frascati und Großpönitentiar. Seine Wahl zum Nachfolger ¶ Leos XII war ein Zugeständnis der ¶ Zelanti an die Regierungen von Frankreich und Oesterreich. P. war ein liebenswürdiger Mann von weichem Gemüt, sehr gelehrt und so gewissenhaft, daß er durch übermäßige Arbeit seine Gesundheit untergrub. Als Papst erlebte er den Erlaß der englischen Katholikenemanzipationsakte (13. April 1829; ¶ Irland: II, 3), noch ein Erfolg von ¶ Consalvis Diplomatie, und den Sturz der Bourbonen (Juli 1830; ¶ Frankreich, 6 a). Für Preußen hat er noch 1830 die mildere Mischehenpraxis gestattet (¶ Kölner Kirchenstreit).

RE³ XV, S. 458 f; — Artaud de Montor: Histoire du pape Pie VIII, 1844.

IX, Papst 16. Juni 1846 bis 7. Februar 1878. Graf Giovanni Maria Mastai-Feretti, * 1792 in Sinigaglia, wollte 1815 in die neuentwickelte päpstliche Nobelgarde eintreten, wurde seiner schwachen Gesundheit wegen abgewiesen und schlug nun erst die geistliche Laufbahn ein, 1827 Erzbischof von Spoleto, 1832 Bischof von Imola, 1840 Kardinal. Seine trotz seiner Jugend fast sofortige Wahl im Juni 1846 war eine Konzession an die allgemeine Stimmung; die dumpfe Gärung, die ¶ Gregors XVI hoffnungslos reaktionäre Art hervorgerufen hatte, schien nur zu bannen zu sein durch die Wahl eines für die nationale Wiedergeburt ¶ Italiens (: 5) begeisterten Mannes. Nicht sonderlich gebildet, theologisch unwissend, von schwärmerischer, mehr weiblich gearteter Frömmigkeit, phantastisch und leichtgläubig, glaubte sich P. früh von Gott zu großen Dingen berufen. Zwanzig Monate hindurch setzte er als (politisch) „liberaler" Papst die Welt in Erstaunen. Er erließ eine allgemeine Amnestie, setzte ein verantwortliches Ministerium ein, berief eine Art Kammer als beratende Instanz, machte hundert Versprechungen. Als aber die Risorgimento-Stimmung zum Kampf gegen Oesterreich führte und P. eine Beteiligung an diesem Kampfe für die Freiheit Italiens Mai 1848 mit seinem berühmten Non possumus ablehnen mußte, war es mit seiner Volkstümlichkeit vorbei. In Rom führte die Gärung zur Revolution; am 24. Nov. 1848 entfloh der Papst verkleidet nach der neapolitanischen Seefestung Gaëta. Erst April 1850 ist er nach 17 monatlichem Exil nach Rom zurückgekehrt, nachdem ihm Oesterreich, Neapel und Spanien den Kirchenstaat wieder unterworfen und die Franzosen Rom erstürmt hatten. Er kehrte zurück als ein völlig Verwandelter, als ein abgesagter Feind aller liberalen Ideen und der modernen Welt. Er hatte sich in Gaëta der Jesuitenpartei in die Arme geworfen. Die Regierung des Kirchenstaates überließ er fortan seinem ihn völlig beherrschenden Staatssekretär, dem Kardinal ¶ Antonelli, der wieder zur schlimmsten Reaktionsherrschaft zurückkehrte und damit die Sehnsucht nach Befreiung von der päpstlichen Herrschaft allenthalben großzog. Auf kirchlichem Gebiet begann sofort eine bisher unerhörte Vielgeschäftigkeit: massenhafte Ernennung von Bischöfen, Beatifikationen, Kanonisationen. Sofort auch begann P. die am 8. Dez. 1854 erfolgte Promulgation der Lehre der ¶ Unbefleckten Empfängnis als Dogma der Kirche in die Wege zu leiten. Es war sein persönlicher Dank an die hl. Jungfrau, durch deren Eingreifen er sich aus den

Gefahren der Revolution gerettet wußte. Eine alte theologische Kontroverse war damit entschieden, zugleich durch Promulgation „aus Vollmacht unseres Herrn Jesu Christi und unserer eigenen" die Unfehlbarkeit vorweggenommen. Sein Selbstbewußtsein ward durch den Abschluß einer Reihe von sehr günstigen Konkordaten gesteigert, denn in der Reaktionszeit der fünfziger Jahre suchten die Regierungen aufs neue den Bund mit der Kirche (¶ Papsttum: II, 7 c); den Höhepunkt bildete das österreichische Konkordat von 1855 (¶ Oesterreich, 4 b), in dem Oesterreich die Abkehr vom ¶ Josephinismus vollzog und viele Kulturbelange der Kirche auslieferte. Um so schmerzlicher traf den Papst der Abfall des Kirchenstaats. Als 1859 Sardinien den Kampf gegen Oesterreich wieder aufnahm, sagten sich die von österreichischen Truppen bisher besetzten Gebiete nördlich des Apennin (die „Legationen") von Rom los und wurden ihrem Wunsche entsprechend Frühjahr 1860 von Sardinien einverleibt. Sept. 1860 folgte der Verlust Umbriens und der Marken; mit dem Königreich Neapel fiel auch die Enklave Benevent an das neue (Frühjahr 1861) Königreich Italien. Der auf ein Drittel zusammengeschrumpfte Kirchenstaat konnte sich nur noch dank eines französischen Besatzungsheeres halten. In Zusammenhang mit diesen Ereignissen steht die Enzyklika Quanta cura mit dem Syllabus errorum vom 8. Dez. 1864 (¶ Syllabus); beide Dokumente, von Jesuiten verfaßt und längst bereitgehalten, stellen mit ihren Sätzen über den Machtbereich der Kirche und das Verhältnis von Kirche und Staat die wichtigste Kundgebung des politischen ¶ Ultramontanismus dar, wie er inzwischen insonderheit in der Kirche ¶ Frankreichs (: 6 a) obgesiegt hatte. Aus derselben Zeit stammt der Konzilsplan; je länger je mehr war P. durch geschickte Aktion der Jesuitenpartei überzeugt, zur Dogmatisierung der Unfehlbarkeit berufen zu sein. Das ¶ Vatikanum, Juli 1867 angekündigt, vom 8. Dez. 1869 bis 20. Okt. 1870 tagend, erhebt in der Konstitution Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 zum Dogma der Kirche die Lehre von dem Universalepiskopat des Papstes über die gesamte Kirche und die Lehre von der Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden, d. h. für die gesamte Kirche eine doctrina de fide vel moribus definierenden Papstes (¶ Infallibilität). Damit war das kuriale System nach jahrhundertelanger Entwicklung endgültig siegreich; den Gegenwirkungen auf dem Konzil selbst und nachher (¶ Altkatholiken) fehlte die Geschlossenheit und innere Kraft. An diesen Triumph schloß sich unmittelbar eine Katastrophe. Nach der Zurückziehung der französischen Besatzung infolge des Deutsch-französischen Krieges war Viktor Emmanuel durch die allgemeine Stimmung genötigt, gegen Rom zu marschieren. Die Uebergabe der Stadt am 20. Sept. 1870 bedeutete das Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes (¶ Italien, 5). Die staatliche Dotation von 2¼ Millionen Lire pro Jahr ablehnend, brach P. völlig mit dem „kirchenräuberischen" Italien, schleuderte den Bann gegen seinen König und zog sich, für das katholische Volk von der Glorie des Märtyrertums umstrahlt, als „Gefangener" in den Vatikan zurück. Seine letzten Jahre waren wenig glücklich. Seine unberechenbare, gelegentlich drohende und polternde Art verdarb es vielfach mit den Regierungen. Oesterreich kündete das Konkordat von 1855, da „der Kontrahent ein anderer geworden"; in Deutschland, besonders in Preußen, führte der ¶ Kulturkampf zum Bruch. Erst ¶ Leo XIII hat das Papsttum auf die Höhe gehoben, zu der das Dogma von 1870 die Grundlage bildete; nun zeigte sich auch welchen Gewinn für das Papsttum die Katastrophe von 1870 bedeutete. — ¶ Papsttum: II, 7. 8.

RE³ XV, S. 459 ff; XXIV, S. 328; — Acta Pii IX, 1854 ff; — Acta Sanctae Sedis, 1865 ff; — Discorsi del sommo pontefice P. IX, ed. Pasquale de Franciscis, 4 Bde., 1872 ff. — Zahlreiche Biographien über P., z. B. von Villefranche: Pie IX, sa vie, son pontificat etc., 1877⁴; — Bonghi: Pio IX e il papa futuro, 1877³, deutsch 1878; — Stepischnegg: Papst P. IX und seine Zeit, 2 Bde., 1879; — Pougeois: Histoire de Pie IX, 6 Bde., 1877—86. — Für einzelne Begebenheiten vgl. Raffaele Ballerini: Les premières pages du Pontificat de Pie IX, 1909; — Giovagnoli: Pellegrino Rossi e la rivoluzione romana, 1888; — Masi: Pio IX e Pellegrino Rossi, 1901; — Ricarda Huch: Geschichten von Garibaldi, und: Der Kampf um Rom, 1908; — Joseph Hergenröther: Der Kirchenstaat seit der Französischen Revolution, 1860; — Aug. Jos. Nürnberger: Papsttum und Kirchenstaat, 3 Bde., 1897—1900; — Janus (= ¶ Döllinger): Der Papst und das Konzil, 1870. — Dazu Literatur zu ¶ Vatikanum, ¶ Kulturkampf, ¶ Syllabus, ¶ Papsttum: II.

X, Papst 4. August 1903 bis 20. August 1914. Giuseppe Sarto, * 1835 in Riese (Provinz Treviso) aus bäuerlichem Geschlecht, 1886 Bischof von Mantua, 1894 Patriarch von Venedig, 1898 Kardinal, Aug. 1903 Nachfolger ¶ Leos XIII, nachdem Oesterreich gegen dessen Staatssekretär ¶ Rampolla das alte Recht der ¶ Exklusive geltend gemacht hatte. Er wurde gewählt als vorzugsweise „religiöser" Papst. In der Tat ein Mann von lauterer Frömmigkeit und besten Absichten, der mit seinem Wahlspruch des omnia instaurare in Christo aufs eifrigste der kirchlichen Reformarbeit oblag, aber wenig gebildet, als Theologe kaum über den Thomismus hinaussehend, bei einem gewissen praktischen Blick doch ohne Verständnis für die moderne Welt und ihre Probleme, vor allem unpolitisch und undiplomatisch, in allem ein Mann von beschränktem Horizont, der weder in seinen kirchenpolitischen noch in seinen innerkirchlichen Maßnahmen eine glückliche Hand bekundete. Ersteres zeigte insonderheit sein und seines Staatssekretärs ¶ Merry del Val Verhalten gegenüber ¶ Frankreich (: 6 a), das eben daran war, aus innerpolitischen Gründen das Verhältnis des Staates zur Kirche in recht gewaltsamer Weise zu lösen. P. hätte das nicht hindern können. Aber durch seinen Protest gegen den Besuch des Präsidenten Loubet beim italienischen Königshaus in Rom 1904, durch eine verständnislos mittelalterliche Beurteilung der Pflichten des Staates gegenüber der Kirche in der Enzyklika Vehementer (Febr. 1906), vor allem durch das strikte Verbot der Bildung der von dem neuen Kultgesetz angeordneten lokalen Kultvereine (associations cultuelles), trotz Entgegenkommens des Ministeriums ¶ Briand, hat er die Krise verschärft und die Lage der Kirche erschwert. Innerkirchlich gilt ein Gleiches von seinem jahrelangen Kampfe gegen den sogenannten Modernismus (¶ Reformkatholizismus). Hatte ¶ Leo XIII trotz seines thomistischen Standpunktes ein Vorgehen gegen modernistische Theologen tunlichst vermieden, so warnte P. sofort in seiner Antrittsenzyklika vor den Aufstellungen einer trügerischen Wissenschaft, brachte die Werke führender Modernisten wie ¶ Loisy, ¶ Laberthonnière auf den Index (1903/04), säuberte Lehranstalten und Bibelkommission von Modernisten, ließ geschichtliche Fragen der Bibelkritik durch bindende dogmatische Entscheidungen lösen (1905/07) und ging gegen ¶ Schell aufs neue vor. Am 3. Juli 1907 erließ dann die Inquisitionskongregation den neuen ¶ Syl-

labus Lamentabili, eine Verurteilung von 65 modernistischen Sätzen, die großenteils aus den Schriften ¶ Loisys, zum Teil aus denen ¶ Tyrrells entnommen waren. Am 8. Sept. 1907 folgte die päpstliche Enzyklika Pascendi, eine völlige Verdammung des langatmig dargestellten modernistischen Systems vom thomistischen Standpunkte aus samt Maßregeln zur Unterdrückung dieser Richtungen. Tyrrell ward 1907, Loisy 1908 exkommuniziert. In gleicher Schärfe ging P. gegen die Kreise der „christlichen Demokratie" in Italien und Frankreich vor; ihren Wortführer ¶ Murri traf 1909 die Exkommunikation. Selbst die interkonfessionellen christlichen ¶ Gewerkschaften Deutschlands wurden durch die Enzyklika Singulari vom Sept. 1912 getroffen (¶ Katholisch-Sozial, 3). Die Krone der Maßnahmen bildete der durch Motuproprio Sanctorum antistitum vom 1. Sept. 1910 anbefohlene sogenannte ¶ Antimodernisteneid, der eine unerträgliche Bindung der theologischen Wissenschaft darstellt. P.s naive Verständnislosigkeit der Reformation gegenüber zeigte sich in der Schmähung der Reformatoren und Reformationsfürsten in der Borromäusenzyklika vom Mai 1910, deren Veröffentlichung in Deutschland auf diplomatische Schritte deutscherseits hin von der Kurie inhibiert wurde. Auf kirchlichem Gebiet hat P. eine Reihe von Reformmaßnahmen durchgeführt: Neukodifizierung der Vorschriften über die ¶ Papstwahlen (1904), unter Verbot der Berücksichtigung der ¶ Exklusive (Konstitution Commissum nobis Jan. 1904, bekannt erst Frühjahr 1909), Neuordnung der römischen ¶ Kurie (1908), Reformen im Eherecht (1906/07), Herabsetzung des Alters der Zulassung zur ersten Kommunion (1910; ¶ Kinderkommunion). Seine wichtigste Tat ist der durch seinen Nachfolger Mai 1917 promulgierte ¶ Codex juris canonici Pii X, eine von ihm angeordnete systematische Neukodifikation des kirchlichen Rechts, die seinen Namen lebendig erhalten wird.

Acta Pii X, deutsch und lateinisch, Freiburg i. Br. 1904 ff; — Die wichtigsten Texte bringen C. Mirbt: Quellen, 1924⁴; Friedr. Wiegand: Kirchliche Bewegungen der Gegenwart (seit 1907); H. A. Krose: Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland (seit 1908); vgl. auch CoW. — Ueber P. vgl. J. Schmidlin: Papst P. X, sein Vorleben und seine Erhebung, 1903; — A. de Waal: Papst P. X, 1903; — Alexander Hoch: Papst P. X. Ein Bild kirchlicher Reformtätigkeit, 1907; — Comte de Colleville: Pie X intime, Paris und Turin, ohne Jahr; — Aug. Marchesan: Papa Pio X nella sua vita e nella sua parola, 1905; — L. Daelli: Pio X. Cenni Biografici (auch französisch), 1906; — Maurice Pernot: La politique de Pie X 1906—10, 1910; — B. Labanca: I cattolici modernisti e i cattolici tradizionalisti. Il Nuovo Sillabo e l'Ultima Enciclica di Pio X, 1907; — Fr. Heiner: Die Maßregeln P.s X gegen den Modernismus, 1910; — N. Hilling: Die Reformen des Papstes P. X auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung, 3 Bde., 1909—15; — Der „Granvelle" gezeichnete Artikel: „Rome imperiale" in der Grande Revue, 1909; — N. Peters: P. X und das Bibelstudium, 1906. — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Reformkatholizismus, ¶ Syllabus, ¶ Index, ¶ Kurie, ¶ Papstwahlen. **Anrich.**

XI, Papst seit 6. Februar 1922. Achille Ratti, * 31. Mai 1857 in Desio bei Monza, am Fuß der Alpen. 1879 zum Priester geweiht, war er seit 1882 am Priesterseminar in Mailand mit Lehrauftrag für geistliche Beredsamkeit und dogmatische Theologie tätig; seit 1888 Unterbibliothekar, 1907—14 Präfekt an der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand, zugleich (seit 1882) Kaplan am Klösterchen der französischen Kongregation der „Abendmahlschwestern" (Soeurs du Très-Saint-Sacrement), als solcher auch regelmäßig mit Religionsunterricht beschäftigt, Berater und Unterhändler des Erzbischofs Kardinal Ferrari bei Einführung des Religionsunterrichts an den Mailänder Stadtschulen (1895). Auch zeitweise Lehrer des Hebräischen am Priesterseminar und der Paläographie am Lombardischen Kolleg. Als Gelehrter ist er Herausgeber von Geschichtsquellen (Acta Ecclesiae Mediolanensis, 4 Bde., 1890—99; Missale duplex Ambrosianum, 1913). Seit 1914 auf Vorschlag ¶ Ehrles dessen Nachfolger als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek. Im Mai 1918 wurde Ratti dank seiner Sprachkenntnis als apostolischer Visitator in das von den Deutschen besetzte Polen nach Warschau entsandt, dort nach Errichtung des neuen Staates am 19. Juli 1919 zum Nuntius ernannt. Seine Mission als apostolischer Visitator ist auch auf „alle ehedem das russische Reich bildenden Gebiete" ausgedehnt worden; so wurde der der Gelehrtenlaufbahn jäh entrissene Diplomat der Kurie in alle Verwicklungen der Streitigkeiten zwischen Polen, Litauen, Ukraine, Lettland und Sowjetrußland, in die Rivalitäten zwischen galizischen Unierten und polnischen Katholiken und in die harten nationalen Gegensätze zwischen Polen und Deutschen hineingestellt. Bei der Offensive der Bolschewiken gegen Warschau (August 1920) gehörte er, der Doyen, zu den wenigen Gliedern des diplomatischen Korps, die in der Hauptstadt aushielten. Als kirchlicher Kommissar für das Abstimmungsgebiet in Oberschlesien, das durch die Umtriebe des polnischen Gesandten in Rom der Jurisdiktion des Fürstbischofs von Breslau entzogen werden sollte, verlor er während des oberschlesischen Aufstands (Herbst 1920) die Sympathie sowohl der Deutschen als auch der Polen. Nach stürmischer Aussprache und Anträgen gegen ihn im Sejm (30. Nov., 1. Dez. 1920) reiste er 2. Dez. nach Rom ab, um nur noch (Mai 1921) zur Einforderung der Pässe nach Warschau zurückzukehren, nachdem er inzwischen zum Erzbischof von Mailand und zugleich zum Kardinal ernannt worden war. Nicht ein halbes Jahr leitete er die Diözese Mailand. Das am 2. Febr. 1922 beginnende Konklave nach dem Tode ¶ Benedikts XV wählte Ratti am 6. Febr.; die Krönung Pius' XI fand am 12. Febr. statt.

Das Pontifikat des neuen Papstes begann mit dem unmittelbar nach der Proklamation vom Balkon der Peterskirche erteilten Segen „urbi et orbi", der seit der „vatikanischen Gefangenschaft" nicht mehr üblich gewesen war. „Pax Christi in Regno Christi" ist das Losungswort, das P. in seiner ersten Enzyklika „Ubi Arcano Dei" (23. Dez. 1922) gegenüber dem „Scheinfrieden, der kein Tatfrieden ist", einer in äußeren und inneren Gegensätzen erstarrenden Welt höchst wirkungsvoll entgegenruft. Schon hier sind die Hauptinhalte der kommenden Zielsetzung angedeutet, die mit den zündenden Schlagworten des „Königtums Christi", der „kath. Aktion" und der neuen „Konkordatsära" die geschichtliche Bedeutung dieses Pontifikats ausmachen sollten. Unter dem Titel des Königtums Christi wird die Frieden und Gemeinschaft suchende Menschheit auf die Kirche hingewiesen, und in dieser werden die propagandistisch-missionarischen, wie auch die liturgisch-devotionalen Methoden gestärkt. Der Historiker auf dem Stuhle Petri versäumt keine Gelegenheit zu Jubiläen von Kirchenlehrern oder bedeutenden Heiligen (300. Todestag des hl. Franz von Sales, Enzyklika vom 8. Dez. 1922; 600. Jahrestag der Heiligsprechung des Thomas von Aquino, Enz. vom 29. Juni 1923; 300. Todestag des hl. Josephus von Block, Enz. vom 12. Nov. 1923; 700. Todestag des hl. Franz von Assisi, Enz. vom

29. April 1926; 200. Jahrestag der Heiligsprechung des hl. Aloysius von Gonzaga, Apostolisches Schreiben vom 13. Juni 1926; 1500. Todestag des hl. Augustin, Enz. vom 22. April 1930; 1100. Ansgarjubiläum in Schweden am 17.—19. Aug. 1929; 200. Jahrestag der Heiligsprechung des Joh. Nepomuk 16. Mai 1929 und 1000. Todestag des hl. Wenzel 28. Sept. 1929; 700. Gedächtnis des Todestages und der Heiligsprechung des hl. Antonius am 13. Juni 1231 und 30. Mai 1232, Apostolisches Schreiben vom 14. April 1930; 900. Gedächtnis des Todes des hl. Emmerich, mit hl. Jahr für Ungarn, 5. Nov. 1930 usw.) oder zu Jubiläen von Kirchen (1600. Weihegedächtnis von San Giovanni im Lateran, im Nov. 1924; 1100. Weihegedächtnis von St. Maria in Portico im Mai 1924; 1600. Weihegedächtnis von Santa Croce in Gerusalemme, Karfreitag 1926; 300. Weihegedächtnis von St. Peter 18. Nov. 1926 usw.) und von kirchlichen Instituten (100. Jahrestag der Gregoriana 17. Mai 1924; 1600. Gedächtnis des Konzils von Nicäa durch ein Pontifikalamt im Vatikan unter Beteiligung sämtlicher orientalischen Riten am 15. Nov. 1925; 300. Stiftungstag der Kongregation de Propaganda Fide, 1. August 1927; 1400. Jubiläum von Monte Cassino und des Benediktinerordens 1.—7. Mai 1929, Apostolisches Schreiben v. 10. Febr. 1929). Am wichtigsten war das ¶ Jubiläumsjahr 1925, das mit den besonderen Ablaßqualitäten und mit der großen Missionsausstellung im Vatikan die Gläubigen aus aller Welt um und nach Rom sammeln sollte. Entsprach auch der Erfolg infolge von Inflations- und Reiseschwierigkeiten nicht ganz der Erwartung, so wurden doch die Jubiläenpilgerfahrten durch die übliche Verlängerung des hl. Jahres für die Hauptwallfahrtskirchen in den einzelnen Diözesen der gesamten Kirche, sodann durch die Fakultäten anläßlich des Franziskusjahres (1926/27) und anläßlich des goldenen Priesterjubiläums des Papstes (1929) im Lauf gehalten. Der Schluß des Jubiläumsjahres selbst brachte mit der Enzyklika „Quas primas“ (11. Dez. 1925) die Einsetzung des Festes zu Ehren des Königtums Christi (Dies Festus Christi Regis Gloriae), das zum erstenmal an Silvester 1925, seit 1926 ab jeweils am letzten Sonntag vor Allerheiligen (also gelegentlich mit dem Reformationsfest der evg. Kirchen zusammenfallend) gefeiert werden sollte. Während die Enzyklika nach kräftigen Ausfällen gegen die Zeitkrankheit des „Laizismus“, der in seinen verschiedenen Formen und Stufen beschrieben wird, die Gedanken des Christ-Königs-Festes anknüpfen will an die ¶ Herz-Jesu-Andacht und an die ¶ Eucharistischen Kongresse, namentlich an die „feierliche Weltweihe an das Herz Jesu“, die ¶ Leo XIII auf Grund der Offenbarungen der Schwester Maria (Gräfin Droste zu Vischering) vom Heiligsten Herzen Jesu am 11. Juni 1899 angeordnet hat, geht die später ausgearbeitete Liturgie von den biblischen Gedanken der Epistel (Kol 1_{12-20}) und des Evangeliums (Joh 18_{33-37}) aus und kommt den liturgischen Formen der benediktinischen Reformbewegung nahe. Der von den Jesuiten gepflegte Gedanke der Weltweihe an das Herz Jesu wird fortgeführt durch Erhöhung des Herz-Jesu-Festes (¶ Herz Jesu) zu einem Doppelfest erster Klasse mit Oktav und Ergänzung zu einer Weltsühne an das Herz Jesu in der Enzyklika Miserentissimus Redemptor (8. Mai 1928). Ganze Vereine, Städte, Landschaften oder Länder lassen sich seither an das Herz Jesu weihen. In der Empfehlung einer liturgischen Bildung und des gregorianischen Gesangs (Apostol. Konstitution vom 20. Dez. 1928) und der Exerzitienfrömmigkeit unter Voranstellung der ignatianischen Methode (¶ Ignatius von Loyola, ¶ Exerzitien) in der Enzyklika „Mens nostra“ vom 20. Dez. 1929 kann ebenfalls ein paritätisches, die benediktinischen und jesuitischen Frömmigkeitstendenzen in gleicher Pflege berücksichtigendes Bestreben erblickt werden. Auch sonst pflegt der Papst in der Bahn seines oft mit Verehrung genannten Vorgängers ¶ Pius X, dessen Heiligsprechungsprozeß eingeleitet wurde, die sinnlichen Formen einer Wallfahrts-, Heiligen- und Wunderfrömmigkeit mit eucharistischen Massenaufgeboten und Kinderkommunionen, ja Kinderwallfahrten zum Jahr seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums, mit Krönungen von Marienbildern, mit Seligen- und Heiligendeklarationen im großen Stil (Theresia vom Kinde Jesu, Bellarmin, Canisius, Don Bosco, Eymard und andere Stifter und Stifterinnen von Orden und Kongregationen; 32 Nonnenmärtyrer der französischen Revolution 1794, 4 Priester und 79 koreanische Märtyrer von Söul 1839, 8 Franziskaner und 3 maronitische Laienmärtyrer von Damaskus 1860; 252 angelsächsische Märtyrer der britischen Katholikenverfolgungen usw.), mit stärkster Betonung der modernen Heiligentypen und der Tatsache, daß im 19. und 20. Jhd. Heilige und Selige in Menge festgestellt werden können. Für eine Reihe moderner oder bisher vergessen gebliebener Berufe werden Patrone aufgestellt (z. B. für Bergsteiger der hl. Bernhard von Menthon, für Automobilfahrer die hl. Francesca Romana, für Luftfahrer die Madonna von Loreto; für Parochialpfarrer der am 31. Mai 1926 kanonisierte Pfarrer von Ars Jean Baptist Maria Vianney usw.). Unter die unmittelbare Arbeit für das Königtum Christi fällt ferner der unter Einschränkung und Neuorganisation des Propagandagebiets vorgenommene systematische Ausbau der hierarchischen Ordnung der Kirche; es entstanden seit 1922 neu: fast 60 Bistümer, 15 Erzbistümer, 5 apostolische Delegaturen, fast 50 apostolische Präfekturen, 30 apostolische Vikariate, 9 Prälaturen nullius, 8 apostolische Administraturen. Ein internationaler Missionskongreß in Rom schon im Juni 1922, die große Missionsausstellung im Jahre 1925 im Vatikan, die dann als permanentes Völker- und Missionskundliches Museum in den Lateran übersiedelt wurde, die Missionsenzyklika Rerum Ecclesiae vom 28. Febr. 1926, die feierliche Weihe sechs eingeborener Chinesenbischöfe am 28. Okt. 1926 in der Peterskirche kennzeichnen die Missionsinteressen des Papstes, die auf eine systematische Zentralisierung der Missionsarbeit, auch der Kollektenerhebung für die Glaubensverbreitung und auf die großzügige Heranbildung eines einheimischen Klerus in den Missionsländern unter Ueberwindung aller entgegenstehenden Bedenken hinzielen. Sowohl durch die ökumenischen Konferenzen der nichtkath. Christenheit (¶ Einigungsbestrebungen: III), wie auch durch die Erfahrungen des Papstes im polnisch-ukrainischen Grenzgebiet veranlaßt sind die Bemühungen um eine kath. Union mit den Kirchen des Ostens zu verstehen, die mit der Enzyklika zum Gedächtnis des Märtyrerbischofs Josaphat von Plock (12. Nov. 1923) anheben und bisher in der Enzyklika „Rerum Orientalium“ (8. Sept. 1928) ihren Höhepunkt erreichten. Im Aug. 1924 wurde der Abtprimas der Benediktiner beauftragt, durch Gründung einer besonderen Kongregation („Patres Unionis“ in Amay an der Maas) die Unionsarbeit zu fördern; zugleich wurde das von Benedikt XV in Verbindung mit der Kongregation

der Kirche des Orients gegründete Päpstlich-Orientalische Institut mit einer immer mehr verstärkten russisch-slawischen Abteilung ausgebaut, so daß die Kongregation jetzt eine besondere Russische Kommission hat und das Institut als Russenkolleg der Gregoriana einverleibt ist (¶ Katholizismus: II, 1 b).

Die Gegensätze an der polnisch-ukrainischen Grenze, wie auch die Rivalitäten zwischen Benediktinern und Jesuiten, die zu Albertyn in Polen ein eigenes „Noviziat für Orientalen" errichteten, sowie überhaupt die Schwierigkeiten der Aufgabe ließen einen Erfolg in dieser Sache bisher nicht erreichen. Insbesondere hatten die „Mechelner Besprechungen", die unter stillschweigender Duldung des Papstes durch Kardinal ¶ Mercier mit anglokath. Gliedern der englischen Staatskirche geführt wurden (¶ Katholizismus: II, 1 b), höchstens den negativen Erfolg, daß sie die Verurteilung aller nichtrömischen Unionsbestrebungen in der Enzyklika „Mortalium animos" vom 6. Jan. 1928 beschleunigen halfen. Einige der Patres Unionis, die sich die Einigung sowohl mit der orthodox-orientalischen, wie mit der anglikanischen Kirche angelegen sein ließen, sind selbst zur orthodoxen Kirche übergetreten.

Die neue organisatorische Form, die der Papst für die Arbeit am „Königtum Christi" empfiehlt, ist die Kath. Aktion. Ihre Grundgedanken sind hervorgegangen einerseits aus der Katholikenbewegung in Italien, die in Selbständigkeit gegenüber dem liberalen bzw. faszistischen Staate sich entwickeln mußte, anderseits aus dem nach dem Kriege in verschiedenen Versuchen sich auslösenden Bestreben, eine internationale Katholikenorganisation unter besonderer Heranziehung der Laien zu schaffen. Unter Auflösung des italienischen Volksvereins (Unione popolare) ist die Azione Catholica Italiana am 2. Okt. 1923 durch den Papst begründet, unter das Protektorat des hl. Franz von Assisi gestellt und seither unermüdlich in zahlreichen Ansprachen, Sendschreiben und offiziösen Zeitungsartikeln als Musterbeispiel für die katholische, in aller Welt unter der geistlichen Führung zu schaffende Laienorganisation hingestellt worden. Schon nach der ersten Enzyklika des Papstes soll sie sein „die Mitarbeit der Laien im Apostolat der Hierarchie, so daß die Priester sie betrachten müssen als einen notwendigen Bestandteil ihres Amtes und die Gläubigen in ihr eine Pflicht des Lebens sehen müssen". Sie ist „die in der Gesellschaft wirkende Kirche" und hat sich einerseits neutral zu halten von allen politischen Bindungen, anderseits entgegenzuwirken gegen alle Formen des „Laizismus" oder eines in religiöse Formen sublimierten Nationalismus, wie er in der „Action Française" von ¶ Mauras (daher auch „Maurassismus": ¶ Französische Literaturgeschichte, 7 a, Sp. 712) vom Papste verurteilt worden ist (Schreiben an den Erzbischof von Bordeaux Kardinal Andrieu vom 5. Sept. 1926). Auf dem Gebiet der Jugendbewegung und nationalen Erziehung sind die Interessen der kath. Aktion gerade in Italien mit den Organisationen des ¶ Faszismus in Konflikt gekommen. Mit der hier aus der allgemeinen Versöhnungspolitik sich ergebenden Vorsicht hat der Papst die von vatikanischen Korrespondenzen bereits angekündigte große Enzyklika über den Nationalismus vorerst nicht erlassen, dafür aber die einschlägigen Fragen in der umfangreichen Enzyklika vom 31. Dez. 1929 über die christliche Erziehung (Rappresentanti in terra; die erste Enzyklika in italienischer Sprache mit offiziellen Uebersetzungen ins Deutsche, Französische, Ungarische, Polnische, Spanische und Englische) behandelt. Hier werden die einzelnen zur Kindererziehung berechtigten und verpflichteten Faktoren, Kirche, Familie und Staat, in Beziehung zueinander gesetzt und zu harmonischem Zusammenarbeiten angeleitet. In den Bereich der christlichen Erziehung gehören die Bemühungen des Papstes um den ehrbaren Charakter der Frauenmode, zusammengefaßt in der Instruktion der Konzilskongregation vom 12. Jan. (Fest der hl. Familie) 1930 De inhonesto feminarum vestiendi more. Neue Bestimmungen über die kath. Aktion und ihr Verhältnis zu anderen Werken des kath. Aktivismus geben ein im päpstlichen Auftrag erlassenes Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Pacelli an den Generalpräsidenten der italienischen kath. Aktion vom 30. März 1930 und der Kommentar Pius' XI in einer Ansprache an die Leiter der ¶ Marianischen Kongregation vom 1. April 1930 (Osservatore Romano 1930, Nr. 74 und 75).

Aus dem Erbe seines Vorgängers ¶ Benedikt IX übernahm Pius XI die Aufgaben einer neuen Konkordatsära in Regelung der Beziehungen zu den Staaten der Nachkriegszeit (¶ Konkordate, 4, Sp. 1211). An den Verträgen mit Lettland (30. Mai 1922; ¶ Riga), ¶ Polen (10. Febr. 1924) und ¶ Litauen (27. Sept. 1927) war der Papst als Nuntius in Warschau schon in den Vorverhandlungen beteiligt. Die Beziehungen zur ¶ Tschechoslowakei erlitten durch die Hussfeier 1925 eine Unterbrechung, die durch den Modus vivendi vom 2. Febr. 1928 wieder aufgehoben wurde. In Deutschland folgte auf das Konkordat mit ¶ Bayern (29. März 1924) das mit ¶ Preußen (14. Juni 1929) mit wesentlich eingeschränktem Inhalt. Nach schweren Erschütterungen der Beziehungen zu der Kurie in Jugoslawien (¶ Serbien) und ¶ Rumänien hat letzteres endlich am 7. Juli 1929 das schon Anfang 1927 abgeschlossene Konkordat ratifizieren können. Die Differenzen mit ¶ Portugal sind durch eine Konvention vom 15. April 1928 zum Abschluß gekommen. Besonders schwer war der Konflikt mit ¶ Mexiko, wo nacheinander drei von Pius IX abgesandte Delegaten ausgewiesen wurden und so der Versuch der Begründung einer von der Regierung unterstützten Nationalkirche, sowie die Forderung der behördlichen Registrierung sämtlicher Pfarrer mit einer interdiktähnlichen (¶ Interdikt) Suspendierung aller Amtshandlungen durch den kath. Klerus (ab 1. Aug. 1926) beantwortet wurde. In der Enzyklika „Iniquis afflictisque" vom 18. Nov. 1926 und in mehreren Ansprachen (je zu Weihnachten 1926 und 1927) ging der Papst vergeblich gegen die „diokletianische Christenverfolgung" in Mexiko und gegen „die Verschwörung des Stillschweigens" in der Weltpresse vor, bis durch Vermittlung angesehener Katholiken und des nordamerikanischen Gesandten in Mexiko City am 21. Juni 1929 ein Modus vivendi unterzeichnet und der kirchliche Dienst des kath. Klerus in ganz Mexiko wieder aufgenommen wurde. Wichtig ist von den sonstigen Beziehungen der Kurie unter Pius XI zu den einzelnen Staaten die Errichtung einer Nuntiatur auf britischem Boden in Irland (1929), sowie die wesentliche Besserung des Verhältnisses zur französischen Republik (¶ Frankreich, 6 a) durch Anerkennung der Trennungsgesetze in der Enzyklika Maximam gravissimamque vom 18. Jan. 1924 und durch die oben erwähnte Verurteilung der monarchistischen Reaktionsgruppe der Action Française, die schwere Erschütterungen der kath. Kirche Frankreichs und selbst den Rücktritt des Rektors des französischen Kollegs in

Rom und des französischen Kurienkardinals Billot zur Folge hatte. Dies, wie die Wiederzulassung und Auslieferung des ehemaligen Besitzes an eine Reihe missionierender Kongregationen und Ordenshäuser durch die französische Regierung (Ende März 1929) hat trotz des durch die Annäherung des Hl. Stuhles an Italien erfolgten Rückschlags der friedlichen Stimmung zwischen Regierung und Kurie den Plan eines Konkordats mit Frankreich aufkommen lassen. In besonderen Bemühungen versuchte der Papst, dem schon als Nuntius in Warschau eine Einreiseerlaubnis nach Moskau verweigert worden war, in eine Beziehung zu Sowjet-¶Rußland zu kommen. Auf der Konferenz von Genua (im Mai 1922) wurde den Mächten, die damals zum ersten Male mit Rußland verhandelten, durch die päpstliche Diplomatie nahegelegt, sofort Gewissens- und Religionsfreiheit von den Vertretern des Sowjetstaates auszubedingen. Zugleich bot sich der Papst als Treuhänder für die durch die Schließung zahlreicher Kirchen freigewordenen Bilder und heiligen Gefäße aller Kirchen an. Große Summen wurden durch eine Papstspende der Hungersnot in Rußland zugeführt, und in einem diplomatischen Verfahren verwendete sich der Papst für den seinerzeit gefangenen Patriarchen ¶ Tychon. Doch sowohl in der russischen Exilskirche, wie auch im Kirchentum des Sowjetstaates wurden diese und zahlreiche andere Bemühungen von römisch-katholischer Seite nur als propagandistische Versuche gedeutet. Drei Rußlandreisen des Bischofs D'Herbigny S. J., des Leiters des Orientalisch-russischen Kollegs und Referenten für Rußland in der Kongregation für die orientalische Kirche, im Jahre 1925 und 1926, die eine Neuorganisation der römischen Hierarchie im Sowjetreiche durchführen sollten, endigten mit der Ausweisung des päpstlichen Abgesandten und mit der Tatsache, daß die römische Kirche in Rußland am allermeisten unter den Verfolgungen durch die Sowjets zu leiden hatte. Mit dem apostolischen Schreiben vom 9. Febr. 1930 fordert der Papst zum Weltprotest und zu Sühnemessen gegen die aus Rußland gemeldete Verhöhnung des Weihnachtsfestes und die sonstigen Erscheinungen der Religionsverfolgung auf.

Das bedeutendste Ereignis im Pontifikat dieses Papstes ist zweifellos die in Verhandlungen mit dem italienischen Faszismus erreichte Lösung der römischen Frage (¶ Italien, 6). Am 11. Febr. 1929 wurden die drei Verträge eines Traktats über die Vatikanstadt (Città del Vaticana) als souveräne Residenz des Papstes, eines Konkordats mit Italien und eines Finanzabkommens im Papstsaal des Laterans durch ¶ Gasparri, den von ¶ Benedikt IX übernommenen Kardinalstaatssekretär, und durch Mussolini unterschrieben. Die darauffolgenden öffentlichen Auseinandersetzungen zwischen Quirinal und Vatikan bewiesen, daß eine restlose Angleichung der beiderseitigen Interessen noch keineswegs erfolgt ist und auch nicht erfolgen kann. Auch an der Kurie selbst scheint man sich über den Erfolg dieser Politik nicht einig zu sein. Der greise Kardinalstaatssekretär, der lange genug gegen einen Frieden mit dem Faszismus sich gesträubt hatte, ist am ersten Jahrestag der Lateranverträge zurückgetreten und hat ¶ Pacelli, dem bisherigen Nuntius in Deutschland, Platz gemacht (11. Febr. 1930).

Die Wahl- und Kurienreform seiner Vorgänger (¶ Pius X, ¶ Benedikt IX) hat der Papst insofern zum Abschluß gebracht, daß er in seinem ersten Motu Proprio die Eröffnung des Konklave auf den 15. oder 18. Tag nach dem Tod eines Papstes festlegt, um den überseeischen Kardinälen die Möglichkeit zur Teilnahme zu geben. Den hauptsächlich aus Kreisen des amerikanischen Katholizismus erhobenen Vorwurf des Ueberwiegens des Italienertums an der Kurie scheint Pius XI sehr ernst zu nehmen und ihm durch bisher sehr vorsichtige und zögernde Ernennung der Kurienkardinäle begegnen zu wollen. Im übrigen ist es ihm vergönnt, namentlich mit Hilfe der reichlichen durch den Lateranvertrag ihm zugeflossenen Mittel die wissenschaftlichen Institute und nationalen Kollegien (Stiftung bzw. Neugestaltung des Missionskollegs der Propaganda Fide und je eines lombardischen, russischen, tschechoslowakischen, äthiopischen, ruthenischen, brasilianischen, kroatischen, rumänischen und skandinavisch-nordischen Studienhauses) in Rom auszubauen, zum Teil auch neu zu stiften: zum Museum für Missions- und Völkerkunde im Lateranpalast (1925) und dem Orientalisch-russischen Seminar kamen die päpstliche Kommission für christliche Altertumskunde (11. Dez. 1925) und das Institut für christliche Archäologie (16. Nov. 1926), denen mit Abschluß des Lateranvertrags die Aufsicht über die Katakomben überlassen worden ist. Mit der von Pius X gegründeten Hochschule für Kirchenmusik beschäftigte sich schon ein Motu Proprio vom 22. Dez. 1922. Die gregorianische Universität wurde mit ihrem hundertjährigen Stiftungstag neu dotiert und straffer organisiert. Ueberhaupt ist das Interesse des Papstes, der die kath. Herz-Jesu-Universität in Mailand mitbegründen half, der Förderung und Neugründung kath. Universitäten zugewandt. In welchem Sinne die Unterstützung wissenschaftlicher Unternehmungen durch diesen aus wissenschaftlicher Laufbahn hervorgegangenen Papst gemeint ist, kennzeichnet das Interesse, das der Papst an den Polarflügen General Nobiles nahm, der im Auftrag des Papstes ein Kreuz mit einer Inschrift über die Königsherrschaft Christi über alle Erde in das Eis des Nordpols fallen ließ.

Frz. Ehrle in: Stimmen der Zeit 103, 1922, S. 1 ff; — A. Novelli: Il Card. Ratti, Mailand 1921; — M. Bierbaum: P. XI, 1922; — G. Galbiati: Zur Persönlichkeit P.' XI, 1922; — Msgr. Cavagna: Pio XI e l'Azione Catholica, 1929; — Friedr. v. Lama: P. XI, 1929. — Sonstige Jubiläumsliteratur ist besprochen in dem offiziösen Artikel Osservatore Romano, 28. Nov. 1929. Nr. 277. **Hermelink.**

Placaeus (La Place), Josué (1596—1655 oder 65), reformierter Theologe, * in Saumur, seit 1625 Prediger in Nantes und seit 1633 Professor an der Akademie von Saumur. Befreundet mit ¶ Cappellus und ¶ Amyraut, stellte er in der Lehre von der Sünde den Satz auf, daß wohl die Erbsünde, nicht aber die Sünde Adams den Menschen verderbe. Die orthodoxen Theologen von Montauban bewirkten Verdammung dieser Lehre auf der Nationalsynode von Charenton, 1644. Diese Verurteilung wurde auf der Synode von London 1659 widerrufen, aber im Consensus Helveticus 1675 (¶ Schweiz) beibehalten.

Alex. Schweizer: Protestantische Centraldogmen II, 1856, S. 234. 399. 668; — RE³ XV, S. 471 f. **Straßer.**

Planck, 1. Gottlieb Jakob (1751—1833), evg. Theologe, * zu Nürtingen (Württemberg), 1775 Repetent in Tübingen, 1780 Stadtvikar in Stuttgart, 1781 Prediger dortselbst und ao. Professor an der Karlsschule, seit 1784 Professor in Göttingen als Nachfolger von C. W. F. ¶ Walch, zugleich 1791 Konsistorialrat, 1805 Generalsuperintendent des Fürstentums Göttingen, 1828 Abt von Bursfelde, 1830 Oberkonsistorialrat. P.s wissenschaftliche Bedeutung liegt auf den beiden Gebieten der Kirchengeschichts-

schreibung (¶ Kirchengeschichte: I, 5, Sp. 892) und der ¶ Konfessionskunde. Dort waren grundlegend seine „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes von Anfang der Reformation bis zur Einführung der Konkordienformel" (1781—1800, 6 Bde.; mit der kurzen Fortsetzung: „Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel bis in die Mitte des 18. Jhd.s", 1831), eine erste Dogmengeschichte des Protestantismus, und seine „Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung" (1803—09, 5 Bde.), hier seine „Historische und vergleichende Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien" (1796, 1804[3]). Seine Methode war dabei die pragmatische. Er bemühte sich um sorgfältige Herausarbeitung der Motive, trug aber nur zu oft eigenes Raisonnement in den Tatbestand hinein, und die Geschichte löst sich ihm in eine Reihe von Zufälligkeiten auf, ohne Beachtung des Zusammenhangs des Geschehens, der treibenden Ideen und historischen Gesetze. Seine „Symbolik" brachte das Neue, die Konfessionen je als Ganzes zu werten und dadurch ihren Geist zu erfassen, wobei sich freilich noch immer der Gesichtspunkt des alleinseligmachenden lutherischen Glaubens einschiebt. Dogmatisch ist P. „rationaler Supranaturalist" gewesen, auch hier also typischer Vertreter einer Uebergangsepoche (¶ Rationalismus: II).

Vf. u. a. auch Romane: Tagebuch eines neuen Ehemannes, 1779; Jonathan Ashleys Briefe, 1782; Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuch, eine Pastoraltheologie in Form einer Geschichte, 1823. — Ueber P. vgl. Fr. Lücke: G. J. P., 1835; — RE[3] XV, S. 472 ff; — F. Chr. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, 1852, S. 174 ff; — K. Aner: Theologie der Lessing-Zeit, 1929.

2. Heinrich Ludwig (1785—1831), evg. Theologe, Sohn von 1, * zu Göttingen, 1805 Repetent dortselbst, 1807 Privatdozent, 1810 ao. Prof., 1823 ord. Prof. der Theologie.

Vf. u. a.: De vera natura atque indole orationis Graecae novi testamenti, 1810 (epochemachend für die sprachliche Erforschung des NT.s, er plante ein Lexikon des NT.s); Bemerkungen über den I Timotheusbrief, 1808 (für dessen Echtheit, gegen ¶ Schleiermacher); Die allegorische Interpretation des Philo, 1806; Ueber den Wert der Zeugnisse der ältesten Gegner des Christentums, 1805; Abriß der philosophischen Religionslehre, 1821 (im Sinne von ¶ Fries). — Ueber P. vgl. RE[3] XV, S. 477 f. **W. Kochler.**

3. Max, * 1858 in Kiel, seit 1892 Professor der mathematischen Physik in Berlin, Begründer der die heutige Physik umwälzenden Quantentheorie (¶ Atom und Atomtheorien, 4, Sp. 618).

Vf. u. a.: Das Prinzip der Erhaltung der Energie, 1921[4]; Thermodynamik, (1897) 1921[6]; Vorlesungen über die Theorie der Wärmestrahlung, 1923[5]; ferner eine Anzahl gemeinverständlicher Vorträge, zum Teil zusammengefaßt in: Physikalische Rundblicke. Reden und Aufsätze, 1922; genannt sei insbesondere auch: Kausalgesetz und Willensfreiheit, 1923. **Titius.**

Plate, Ludwig H., * 1862, seit 1909 Nachfolger ¶ Häckels auf dem Jenenser Lehrstuhl der Zoologie, hat in Schriften über „Die Bedeutung des Darwinschen Selektionsprinzips und die Probleme der Artbildung" (1913[4]) sowie über „Vererbungslehre unter besonderer Berücksichtigung des Menschen" (1913) eine vorsichtige Fortbildung der Darwinschen Theorie im Sinne der heutigen Methoden versucht. Sein Vortrag über „Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde" (1907) zeigt ihn als Vertreter eines liberalen Protestantismus. — ¶ Darwinismus, ¶ Vererbungslehre. **Titius.**

v. Platen-Hallermünde, Graf August (1796 bis 1835), Dichter. * in Ansbach, Offizier, gab diesen Beruf auf und widmete sich dem Studium und der Dichtung, lebte seit 1826 im Süden, † in Syrakus. Aus der ¶ Romantik emporgewachsen, strebte er nach Schönheit und Klarheit der Form, wobei er ausländischen Vorbildern folgte. Seiner Dichtung fehlt die feste ethische und weltanschauliche Grundlage. Wohltuend wirkt die Verherrlichung von Freiheitsgefühl und Tatendrang, störend die Ueberschätzung der eigenen Person und die Ungerechtigkeit der Polemik (z. B. gegen Immermann); erhebend die Feierlichkeit und Würde zahlreicher Gedichte, abstoßend manch leeres Formgepränge. Religion ist nicht vorhanden.

Vf. u. a.: Ghaselen, 1821, und Neue Ghaselen, 1823; Lyrische Blätter, 1821; Vermischte Schriften, 1822; Der romantische Oedipus, Literaturkomödie, 1828; Die Abassiden, Märchenepos, 1834. Am bedeutendsten sind wohl die Polenlieder und einige volkstümliche Balladen und Romanzen wie „Das Grab am Busento". Sämtliche Werke zuerst 1839, dann öfters. — In sein etwas pathologisches Wesen geben seine „Tagebücher", hrsg. von Laubmann und von v. Scheffler, 1896 bis 1900, Einblick. **Knevels.**

Plath, Karl Heinrich Christian (1829 bis 1901), evg. Theologe, * zu Bromberg, 1856 Pfarrer in Halle und Inspektor an den Franckeschen Stiftungen, 1863 Lehrer am Missionsseminar der Berliner Missionsgesellschaft, seit 1871 Inspektor der ¶ Goßnerschen Missionsgesellschaft, die er ein Menschenalter hindurch vorbildlich leitete und durch starke Krisen hindurch zu großer Blüte führte. Nebenher dozierte er seit 1867 über Missionsprobleme an der Berliner Universität.

Vf. außer Berichten über seine Visitationsreisen u. a.: Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte, 1867; Die Missionsgedanken des Frh. von Leibnitz, 1869; Missionsstudien, 1870. — Ueber P. vgl. Georg Plath: K. P., 1904; — RE[3] XV, S. 478 ff. **Rühle.**

Plato, griechischer Philosoph (428 oder 427—347 v. Chr.). Durch seine vornehme Abkunft schien P. berufen zu tätiger Teilnahme am öffentlichen Leben, und seine Gedanken waren von Anfang an auf dieses Ziel gerichtet. Doch als er das gesetzliche Alter dazu erreicht hatte, wurde er durch das Schicksal des ¶ Sokrates gewarnt. Auf ausgedehnten Reisen erweiterte er jetzt seine Weltkenntnis. So kam er nach Aegypten, wo er nachhaltige Eindrücke empfing; so auch nach Syrakus, wo sich Dion, der hochbegabte Neffe des Dionysios I, mit feuriger Begeisterung an ihn anschloß. Allein der Freimut, womit er vor dem Tyrannen selber über ethisch-politische Fragen sich erging, hatte für ihn üble Folgen, und nur nach Bestehung gefährlichster Abenteuer kam er im Herbst 388 wieder in die Heimat zurück. Hier hat er dann seine berühmte Schule gegründet, im geweihten Bezirk des Heros Akademos, die im Gegensatz zu den bloß auf Machtgewinnung und Machtbehauptung abzielenden Uebungen der Rhetorenschulen durch ernste wissenschaftliche Studien und Besinnung auf die höchsten Aufgaben des Lebens ihre Schüler vorbereiten sollte. Bald sammelten sich um ihn nicht bloß Jünglinge, sondern auch reife Männer, und die ¶ Akademie entwickelte sich zu einem Forschungsinstitut hohen Ranges, in dem namentlich die Mathematik mit großem Eifer betrieben wurde.

Die stille und fruchtbare Tätigkeit der Leitung der Anstalt erlitt nur zweimal eine längere Unterbrechung. Nach dem Tod des Dionysios' I 367 wurde P. auf Dions Betreiben an den Hof seines gleich-

namigen Sohnes und Erben eingeladen, mit der Aussicht, bei der Neuordnung des Staatswesens dort seine eigenen Ideale auf friedlichem Wege verwirklicht zu sehen. Trotz der üblen Enttäuschung, die ihm hiebei bereitet wurde, entschloß er sich 361 zu einer Wiederholung der Reise, in dem vergeblichen Bemühen, eine Aussöhnung zwischen Dion und Dionysios II zu bewirken, die beide sich als seine Freunde bezeichneten und um seine Anerkennung wetteiferten. Wie stark die sizilischen Verwicklungen P.s Geist in Anspruch genommen haben, das bekundet schon äußerlich die auffallende Aenderung des Stils, durch den sich die von da ab geschriebenen streng lehrhaft gehaltenen Schriften von der großen Zahl der vorausgegangenen unterscheiden. Die letzte, groß angelegte Schrift, den Gesetzesstaat („Nomoi"), die der lebensmüde Greis der Heimatstadt als politisches Vermächtnis zugedacht hat, war ihm nicht mehr vergönnt zum vollen Abschluß zu bringen. Als Achtzigjähriger ist er gestorben.

2. Von ¶ Sokrates ist P. ausgegangen. Auf ihn blickt er hin als den einzigen Mann, der weiß was er will. Immer verkündet er in seinen Jugenddialogen durch des Sokrates Mund die Mahnung: Eins ist not: klare Erkenntnis dessen, was letztes Ziel alles menschlichen Strebens ist, des „Guten". Doch die bestechenden Einreden des sophistischen Relativismus und Skeptizismus, denen er überall begegnet, fordern Widerlegung (¶ Griechisch-Römische Philosophie, 3. 4). Daß sie nicht richtig sein können, dafür gibt ihm Bürgschaft die unerschütterliche Sicherheit mathematischer Sätze. Diese Sicherheit kann nicht aus der Erfahrung des Lebens stammen. Um sie verständlich zu machen, greift P. zu dem in Sektenkreisen gehegten Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Auf seiner Grundlage erscheinen die logischen Bedenken gegen die Möglichkeit sicheren Erkennens neuer Wahrheiten haltlos: denn es handelt sich dann immer um Wiedererkennen (ἀνάμνησις) — nämlich von Dingen, die unsere Seele in vorzeitigem Leben geschaut hat, also um etwas a priori in unserem Geist Vorhandenes (¶ Idealismus: I, 2a). Freilich läßt sich gegen den Begriff der Wahrheitserkenntnis, die in der subjektiven Vorstellung einer objektiven Wirklichkeit bestehen müßte, auch der von Protagoras verkündete Sensualismus ins Feld führen: Wenn wirklich Erkenntnis nur Wahrnehmung von Sinneseindrücken wäre, dann könnten die Sätze, in denen wir unser Wissen auszudrücken suchen, niemals genau der Wirklichkeit entsprechen. Denn — darin hat Protagoras Recht — alles Sinnliche ist in unabläßiger Veränderung, und während die Wahrnehmung zustande kommt, ist der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, schon ein anderer geworden. Daraus folgte aber für P. nur, daß Inhalt unserer Erkenntnis nicht die sinnliche Einzelerscheinung sein kann, sondern etwas Dauerndes, unveränderlich im Wechsel Beharrendes, das eben als solches auch unsinnlich sein muß. Für diese objektive Grundlage unserer Erkenntnis, deren Erreichung ihre Richtigkeit ausmacht, führt nun P. das Wort ¶ Idee ein. In demselben Sinn braucht er die Ausdrücke: das an sich Seiende, das was das Ding ist, das Wesen des Dinges. Diese unsinnlichen Wesenheiten werden zunächst nur hypothetisch gesetzt. Es muß sie geben, wenn der Streit über Wahrheit und Irrtum oder Trug einen Sinn haben soll — was übrigens jeder annimmt, der sich auf einen Streit einläßt. Worin sie aber bestehen, und wie sie sich zu den sinnlichen Erscheinungen verhalten, darüber wird vorläufig im „Phädo" (100 d, nach vorausgehenden, ganz dualistisch klingenden Ausführungen, die den Gegensatz zwischen der sinnlichen und unsinnlichen Welt schroff hervortreten ließen) jede Feststellung mit Entschiedenheit abgelehnt. Im „Symposium" und „Phaedrus" wird freilich der übersinnliche Ort beschrieben, in dem sie thronend gleich Göttinnen die Verehrung andächtig nahender Mysten erwarten; doch hat diese Schilderung ganz ausgesprochen mythenhaften Charakter. Und eine ernsthafte Untersuchung ihres Wesens wird erst im „Sophistes" gewagt, wo von dem etwa 65jährigen Denker in nüchternster nachdrücklicher Weise die Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit (der οὐσία oder des εἶναι) gestellt wird. Seitdem es gelungen ist, die Chronologie der platonischen Schriften in der Hauptsache sicher zu stellen, ist die Erkenntnis nicht mehr abzuweisen, daß die Antwort, die hier in kritischer Auseinandersetzung mit früheren Philosophen gefunden und in einer mit allem Nachdruck eingeführten Definition gegeben wird, die endgültige Lösung des schwierigen Problems durch P. enthält, deren Sinn und Bedeutung freilich seine Schüler, wie „Aristoteles", geblendet durch den Glanz der mythenhaften Ausführungen früherer Jahre, nicht voll zu würdigen wußten. Sie lautet: Sein, Wirklichkeit ist nichts anderes als Kraft; nämlich Kraft, zu wirken und Wirkungen zu erleiden.

Den kühnen Entwurf eines kosmischen Systems hat P. im „Timäus" gewagt. Der die Welt aus chaotischem Zustand durch Maß und Zahl zum Kosmos gestaltende göttliche Demiurg, der in seiner neidlosen Güte sich gedrungen fühlt, alles so schön und vollkommen als möglich nach klaren Zweckgedanken zu gestalten; die Folgerung hieraus, daß der seinem Geiste verwandte menschliche Geist den göttlichen Schöpfungsgedanken nachzudenken habe, wenn er den Sinn der Welt und ihre ganze Einrichtung verstehen wolle; das der vernünftigen Macht widerstrebende materielle oder räumliche Prinzip, dessen Formenwechsel nach mechanischen Gesetzen erfolgt, so daß darum die teleologische Betrachtung durch die ätiologische ergänzt werden muß, was namentlich auch für das Verständnis des menschlichen Wesens unerläßlich ist und nicht nur auf die Frage nach Bau und Funktion der körperlichen Organe und dem Ablauf gesunder und kranker Lebensprozesse seine Anwendung findet, sondern auch auf Fragen der ¶ Eugenik und sogar der ¶ Willensfreiheit — das alles sind Gedanken dieser Schrift, die Jahrhunderte hindurch befruchtend gewirkt haben. Der Verfasser gibt deutlich zu verstehen, daß er viele dieser Gedanken den unteritalischen Pythagoreern verdanke. Auch im „Philebus" verrät sich starker pythagoreischer Einfluß.

3. Schon die Kenntnis der Lebensverhältnisse P.s sollte vor dem Mißverständnis schützen, als hätten metaphysische Probleme seinen Geist je rein um ihrer selbst willen beschäftigt und wäre die sogenannte „Ideenlehre" das eigentliche Kernstück seiner ganzen Philosophie gewesen. Stets ist sein Blick auf die Herstellung idealer staatlicher Einrichtungen gerichtet geblieben (¶ Staat). Nur ihnen, die nach seiner Ueberzeugung der sorgfältigsten Vorbereitung durch wissenschaftliche Ueberlegung bedürfen, soll alles andere dienen: Lykurg und Solon, in dem er den Ahnherrn seiner Mutter verehrte, sind stets seine lockendsten Vorbilder gewesen. Die „Politeia", deren Niederschrift er etwa um sein 50. Lebensjahr abgeschlossen haben mag, und die „Nomoi", sein opus postumum, sind nicht bloß die umfangreichsten,

mit dem größten Fleiße ausgearbeiteten unter seinen Schriften, sondern zugleich die, in denen er seine tiefsten Gedanken zum Ausdruck gebracht hat. Die für uns wichtigsten Gedanken der früheren Schrift sind folgende: Leitender Gesichtspunkt für den Herrscher muß das Wohl des ganzen Staates sein. Darin, daß jeder der Bürger an den Platz gestellt wird, wo er der Allgemeinheit am besten dienen kann, und daß er in dieser Stellung durch seine Tätigkeit und die von anderen erfahrene Förderung das Größte für ihn nach seiner Anlage erreichbare Glück finde, besteht die Gerechtigkeit, die als das fundamentum regnorum anerkannt ist. Aus Beachtung der drei Grundlagen der Menschennatur, Intellekt, Affekt und Sinnlichkeit (λόγος, θυμός, ἐπιθυμία) ergibt sich die Gliederung der Bürger in drei Berufsstände: die an Zahl wenigen, bei denen die Kraft des erkennenden Geistes am stärksten ist, und die deshalb auch in deren Betätigung ihre höchste Befriedigung finden, sind zu Führerstellungen berufen; die ziemlich größere Zahl derer, bei denen der Affekt vorwiegt, und die deshalb in mutigen Taten und deren Ruhm ihr Glück sehen, sind zu Verteidigern der Ordnung des Staates gegen Bedrohung von außen und innen im Auftrag der Regierenden bestimmt; die große Masse mit stark sinnlicher Anlage und dem darin wurzelnden Genußverlangen und Erwerbstrieb soll den Stand der Bauern und Gewerbetreibenden bilden (¶ Arbeit, 2). Die Aufgaben jedes der drei Stände sind streng geschieden zu halten. Die berufliche Ausbildung muß mit größter Sorgfalt betrieben werden und erfordert für die zur Regierung Bestimmten lange Jahre hindurch fortgesetzte Schulung und Uebung, die von den üblichen Unterrichtsfächern über die Mathematik zur Philosophie aufsteigt und ihr Ziel in der Erkenntnis der Idee des Guten findet, in deren Licht erst die Aufgaben des Staatsmannes und seine hohen sittlichen Verpflichtungen erfaßt werden können. Da nicht die Sinnlichkeit, sondern der Geist der vornehmste Teil der menschlichen Natur ist, muß alle Erziehung darauf angelegt sein, diesem die Herrschaft auch in der Seele des Einzelnen zu sichern. Deshalb muß die Pflege des Leibes darauf abzielen, daß dieser das gefügige und kräftige Instrument des Geistes, nicht sein Widerpart oder gar sein Tyrann sei. Und es müssen, ehe die Kraft des Geistes erstarkt ist, die das Gefühl ansprechenden Mittel des Spieles und der Kunst zur richtigen Leitung des jungen Menschen benützt und muß darum alle Kunst- und Handwerkserzeugung und alle Spielbetätigung, um nur heilsame und keine verführerischen Einflüsse zu äußern, unter strenge obrigkeitliche Zensur gestellt werden. Im übrigen ist der Masse, die mit ihrer Leistung ebenso ihre eigentümliche „Tugend" bewährt wie die anderen mit Erfüllung ihrer Aufgaben, große persönliche Freiheit gelassen, während jenen ihre gehobene Stellung schwere Pflichten der Entsagung auferlegt. Um keinerlei Sonderbestrebungen bei ihnen aufkommen zu lassen, müssen sie auf jede Art von Eigentum verzichten, selbst auf den Eigenbesitz von Frau und Kindern. Das ist die vielberufene Weiber- und Kindergemeinschaft der Politeia, bei der man nur nicht übersehen darf, daß sie mitsamt dem Ausschluß sachlichen Eigentums allein für die gehobenen Stände — wir dürfen dafür etwa 15% der Gesamtbevölkerung rechnen — gelten soll, und daß sie nicht als ein libertinistisches Vorrecht, sondern als eine harte, nach ihrer Begründung dem ¶ Zölibat vergleichbare Verpflichtung aufzufassen ist. Noch zwei Charakterzüge des platonischen Idealstaates sind bedeutsam: daß in ihm die Frau rechtlich dem Mann völlig gleichgestellt und mit entsprechenden Aufgaben betraut ist, und daß bei der streng eingeschärften allgemeinen Arbeitspflicht neben den Bauern und Handwerkern ein Sklavenstand auf keine Weise denkbar ist (wie ja P. auch von dem gewöhnlichen Stolz des Hellenen gegen die Barbaren völlig frei ist). Eine Ausführung des von allen bestehenden Verfassungen so weit abliegenden Staatsentwurfs, „dessen Urbild wohl im Himmel zu erschauen sein mag", wäre, wie P. sieht, nur möglich unter einer Bedingung: wenn die Philosophen zur Herrschaft kämen, d. h. die weisesten und höchst gebildeten, sittlich tüchtigsten Männer mit unbeschränkter Macht bekleidet würden. Schwerlich wird sich das bald erfüllen; aber die Zeit ist grenzenlos: so kann ihr Ablauf auch einmal diese Erfüllung bringen und damit der allgemeinen Not ein Ende setzen. — In den „Nomoi" sind zwar die kühnen Forderungen der Politeia aufgegeben, in der Erkenntnis, daß mit ihnen der menschlichen Natur Unerfüllbares zugemutet werde; es ist aber ein Buch von tiefstem ethischem Gehalt und die Fülle gesetzlicher Einzelbestimmungen samt ihren Begründungen ist so bedeutend, daß ¶ Eusebius von Cäsarea in seiner Praeparatio Evangelica auf Schritt und Tritt darauf Bezug nimmt und A. ¶ Havet es als den Katechismus des untergehenden Heidentums bezeichnen konnte.

4. Nur die wichtigsten religiösen Gedanken mögen noch herausgestellt werden, die im 10. Buch zur Einleitung der Religionsgesetze entwickelt werden. In der modernen Welt, sagt P., zumal bei der Jugend, gelte es als der Weisheit letzter Schluß, daß das Geistige nur eine Funktion des Stofflichen sei, daß der Zufall in der Welt walte und der Gottesglaube von der menschlichen Phantasie erzeugt sei. Allein Selbstbewegung ist Ursprung aller Bewegung von Ewigkeit her, und Prinzip der Selbstbewegung ist die Seele. Schon damit ist der einfache Atheismus widerlegt. Doch hält sich bei vielen die Meinung, daß die Götter sich nicht um die menschlichen Dinge kümmern. Indes nimmt man einmal die Existenz von Göttern an, so muß man diese mit aller Vollkommenheit ausgerüstet, von allen Fehlern frei denken. Allwissenheit und Allmacht gehört jedenfalls zu ihrem Wesen. Daß aber die Allwissenden und Allmächtigen auch nur einen kleinen Punkt verabsäumten, ist unverträglich mit ihrer sittlichen Vollkommenheit. Auch die Freiheit der Entschließungen, die den menschlichen Seelen gelassen ist, vermag die festen göttlichen Ordnungen nicht zu stören. Dem Meister der Welt, der dem in unüberschreitbaren Grenzen sich bewegenden menschlichen Treiben zusieht, bleibt höchstens die Mühe, die einzelne Seele, die durch ihre Entschließungen und Handlungen sich verändert hat, von dem Platz, der ihr vorher zukam, an einen anderen zu rücken, gleich dem Brettspieler, der seine Steine verrückt nach den vorher festgesetzten Regeln des Spiels. Jeder Mensch ist dahin gestellt, wo seine Mangelhaftigkeit dem Ganzen am wenigsten schadet, und jeder findet für sich so viel Glück, im Umgang mit Guten oder Schlechten, als er durch die selbstgewollte Beschaffenheit seines Herzens verdient — ganz abgesehen davon, daß nach dem Tod jeden sein Lohn oder seine Strafe erwartet. Am allerverkehrtesten ist die Vorstellung, daß die Götter von schlechten, ungerechten Menschen durch Geschenke sich bestechen lassen. Auf die Größe des Opfers und die Worte des dabei gesprochenen Gebets kommt gar nichts an, sondern nur auf die Gesinnung dessen, der

es darbringt. — Als Gesetz aber soll gelten: jede den Göttern erwiesene Mißachtung und die Verkündigung atheistischer Lehren wird mit längerer Haft bestraft, während welcher dem Häftling religiöse Unterweisung zu erteilen ist; im Wiederholungsfall mit dem Tod. Mit härterer Strafe werden die Heuchler bedroht, die unter der Maske der Frömmigkeit ein gottloses Leben führen oder die Leichtgläubigkeit anderer durch religiösen Betrug ausnützen. Schon im „Euthyphro" hat P. in der Person dieses Zeichendeuters Gefühlsroheit des im Zeremoniendienst und Mythen- oder Dogmenglauben sich kaum genugtuenden Eiferers der schlichten Frömmigkeit des Sokrates gegenübergestellt, der nicht gelten läßt, was die Mythen von sittlich bedenklichen Taten eines Gottes erzählen; in der „Politeia" hat er mit großer Schärfe gegen die Winkelpriester sich gewandt, die eine Art Ablaßhandel trieben zu angeblichen Gunsten Lebender und Abgeschiedener, und mißtrauisch gegen alle privaten Kulte hat er nachdrücklich das Festhalten am öffentlichen Gottesdienst empfohlen. Kaum weniger heftig als Heraklit und Xenophanes tadelt P. auch die Dichter wegen der Unsittlichkeiten, die sie einzelnen Göttern nacherzählt haben: Ein Gott kann nicht trügen, nicht heucheln und niemand Unrecht oder Schaden tun. Wenn er äußeres Unglück schickt, so soll das nur zur Prüfung oder Warnung dienen.

Ed. Zeller: Philosophie der Griechen II, 1, 1922⁵; — P. Natorp: Platos Ideenlehre, (1903) 1921²; — U. von Wilamowitz-Möllendorff: Platon I. II, (1919) 1929³; — C. Ritter: Platon I, 1909; II, 1923; — Derſ.: εἶδος, ἰδέα und verwandte Wörter in den Schriften P.s (Neue Untersuchungen über P., 1909, S. 228—326); — Derſ.: P.s Gedanken über Gott usw. (AR XIX, 1916/19 und ähnlich in ZMR XXXVI, 1921); — Derſ.: Bericht über die P.-Literatur der letzten Jahrzehnte im Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft Bd. 191, 1921; 195, 1923; 220, 1929; 225, 1930; — Derſ.: Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, 1930. — A. E. Taylor: Plato, the man and his work, 1926; — Herm. Kutter: Plato und wir, 1927; — Kurt Singer: Platon der Gründer, 1927; — Jul. Stenzel: Platon der Erzieher, 1928. **C. Ritter.**

Platon (weltlicher Name: Peter Levšin; 1737 bis 1812), russischer Theologe, Metropolit von Moskau (seit 1787), wurde 1762 Hofprediger und Religionslehrer des Thronfolgers Paul, für den er die fast in alle europäischen Sprachen übersetzte „Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie" schrieb. Diese zeigt deutlich den Einfluß der westeuropäischen Aufklärung. In seinen Predigten hatte er ¶ Chrysostomus und ¶ Bossuet als Vorbilder. Von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit verdienen seine kirchengeschichtlichen Studien und seine damit zusammenhängenden Bemühungen um die Katalogisierung der kirchlichen und klösterlichen Archivalien Erwähnung.

Gesamtausgabe seiner Werke, 20 Bde., 1777—1807. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 481 ff; — Martin Schian: ThStKr 86, 1913, S. 140 ff. **Haase.**

Platonismus.

1. Die Umformung der plat. Philosophie; — 2. Philo und der Neuplatonismus; — 3. Der christliche P. der Antike; — 4. des Mittelalters; — 5. der Renaissance; — 6. Neuzeit.

1. Platos Philosophie hat auf die Folgezeit zunächst nicht in ihrer ursprünglichen Form und in dem von ¶ Plato selbst in seinen Dialogen entwickelten Sinne gewirkt, sondern in den Deutungen und Abwandlungen, die sie durch die älteren Akademiker, durch den Zusammenfluß mit stoischen und peripatetischen Motiven und durch die griechischen und christlichen Neuplatoniker erfahren hat (¶ Griechisch-römische Philosophie, 5. 6). Sie wirkte bald über die Akademie hinaus und trug zur Entstehung jener hellenistischen Universalreligion der Gebildeten bei, wie wir sie in den Schriften ¶ Ciceros, ¶ Philos, ¶ Plutarchs, ¶ Senecas und vieler anderer finden, und als deren ältestes Dokument das Somnium Scipionis zu gelten hat. Das bessere Ich des Menschen, sein Dämon, seine nach stoischer Lehre aus göttlichem Pneuma bestehende Vernunft, die nach orphisch-platonischem Bilde in ihrem Erdenleben in den Kerker oder das Grab des Leibes gebannt ist, erhebt sich bei der Betrachtung des Kosmos und des Sternenhimmels über alles Irdische zu den Ideen und schließlich zum höchsten Gott empor, der außerhalb der Welt thront, dessen Logos aber den Kosmos, den Tempel Gottes, durchwaltet und der Materie die Ideen Gottes aufprägt. Im Traume, in der philosophischen Ekstase, in der plötzlichen Erleuchtung, von der Plato im VII. Briefe spricht, und im Tode gelingt es der Seele des Weisen, der ein sittliches Leben geführt und nach der Idee gestrebt hat, sich von den Banden des Körpers zu befreien und — wie die Seele in Platos „Phaidros" — zur Sternenregion aufzusteigen, um von dort einen Blick in die rein geistige Welt zu werfen oder immer in ihrem Anblick zu weilen. Die Frage, wer der Schöpfer dieses aus platonischen und stoischen Motiven zusammengefügten Weltbildes, dieser Eschatologie, dieses Ethos und dieses religiösen Pathos gewesen ist, kann noch nicht als vollständig beantwortet gelten. Die früher weithin vertretene Ansicht, daß wir hier die Philosophie des ¶ Posidonios vor uns hätten, wurde durch K. Reinhardt (Poseidonios, 1921; Kosmos und Sympathie, 1926) aufs schwerste erschüttert, während J. Heinemann (Poseidonios metaphysische Schriften, 2 Bde., 1921—28) wieder eine Entwicklung von Plato bis zu Posidonios aufgedeckt und zum mindesten dessen Mitwirkung am Ausbau dieser Weltanschauung nachgewiesen hat.

2. Der P., wie er auf die christliche Theologie und das Mittelalter wirken sollte, tritt uns mit allen seinen wesentlichen Merkmalen zuerst bei ¶ Philo entgegen, der den platonischen Demiurgen mit dem at.lichen Weltschöpfer, das Wort Gottes und seine Weisheit mit dem stoischen Logos, die Engel als Kräfte und Logoi Gottes mit den platonischen Ideen und der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu einer Einheit verschmolz. Der durch ¶ Plotin begründete ¶ Neuplatonismus hebt aus der platonischen Philosophie besonders die Hinaufführung der menschlichen Seele aus den Fesseln des Körpers in die Ideenwelt und zu dem Ur-Einen heraus, die dadurch in einem neuen Lichte erscheint, daß zwischen die bei Plato getrennten Reiche des Sinnlichen und des Geistigen das aristotelische Stufenreich eingeschoben wird. Das Plotin besonders beschäftigende Problem der ¶ Theodizee wird dadurch gelöst, daß alles Böse und Schlechte nur der Materie zugeschrieben wird, die der Durchdringung durch die Ideen Widerstand entgegensetzt, so daß es keine positive Potenz, sondern nur die Negation des Guten, das Nichtseiende, darstellt. Die späteren Neuplatoniker, besonders ¶ Jamblichos, Kaiser ¶ Julian, ¶ Proklos, haben das plotinische Weltbild mit den griechischen Göttern und Heroen bevölkert und das neuplatonische System zu einer griechischen Theologie ausgebaut. Der Emanation der Schöpfung aus Gott fügten Syrian und Proklos die Rückkehr aller Kreatur in Gott als das Endziel der Weltentwicklung hinzu.

3. Daß gerade der P. eine enge Verbindung mit dem Christentum (¶ Antike und Chri-

stentum) einging, hat seinen Grund in der Aehnlichkeit des Weltbildes und der Stellung, die der Mensch in ihm einnimmt. Dem platonischen ¶ Dualismus von Welt und Gott, Körper und Idee, Zeit und Ewigkeit, zwischen denen die Seele steht, entsprach der christliche Dualismus mit seinem Gegensatz von ¶ Fleisch und Geist, zeitlichem und ¶ Ewigem Leben und dem Gedanken eines zwischen Gott und Welt stehenden ¶ Mittlers. In dem von den Platonikern tief empfundenen Widerspruch zwischen Ideal und Leben, Sollen und Sein konnte der Christ das Sündenbewußtsein und die Erlösungssehnsucht (¶ Erlösung) wiederfinden. In der ¶ Alexandrinischen Theologie wurde dem P. eine führende Stellung eingeräumt. Hier erhielt er im System des ¶ Origenes die erste christliche Ausgestaltung. Er füllte das plotinische Weltbild mit den Gestalten der christlichen Theologie aus. Eine Fülle platonischer Gedanken wurde auch von den alexandrinischen Gnostikern (¶ Gnosis), besonders von den Valentinianern (¶ Valentin) verarbeitet. Für die Zukunft wichtig aber wurden die beiden Formen eines christlichen P., die Augustin und Dionysius Areopagita geschaffen haben. Was ¶ Augustin zum P. führte, war ursprünglich das Problem der ¶ Theodizee, das er hier im Gegensatz zur manichäischen Lehre gelöst fand. Aus dem Neuplatonismus übernahm er den Glauben an die Existenz ewiger, übersinnlicher Wahrheiten. Die bei Plato über dem Demiurgen stehende Ideenwelt wird dabei in Gott selbst verlegt, aus dem der Logos hervorgeht, der die Ideen in sich enthält und nach ihnen die Welt schafft, und zwar nicht aus der platonischen Materie, sondern aus dem Nichts. Die Schöpfung ist eine freie Willenstat Gottes, der aber ein bestimmter Weltplan zugrunde liegt, der wieder der platonischen Ideenwelt entspricht. An die Stelle der Selbsterlösung des Menschen durch die Entfaltung der in ihm liegenden ideellen Kräfte aber setzt Augustin die Lehre von der Erbsünde und der Gnadenwahl und biegt an diesem entscheidenden Punkte ganz vom P. ab. Hatte Augustin den Neuplatonismus des Plotin mit dem Christentum verbunden, so füllte ¶ Dionysius Areopagita das System des ¶ Proklos und seine Mysterientheologie mit christlichem Inhalt. Aus dem göttlichen Sein, dem Ueberseienden, das nur durch Negationen alles uns Erfaßbaren erschlossen werden kann, fließt die Welt in abgestuften Sphären aus, um wieder zu ihm zurückzukehren. Der Dinge Urgrund ist auch ihr Ziel. Den wiederzugewinnenden Gott sucht, was Vernunft besitzt, auf dem Wege der Erkenntnis. Die zu Gott strebenden Wesen ordnen sich in konzentrischen Kreisen um das Eine, in Hierarchien, von denen immer die nächst höhere der niederen das dreifache Mysterium der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung bringt. Mit Hilfe der allegorischen Methode werden der ganze Inhalt der Bibel, die Lehren der Kirche, ihre Sakramente und ihr Kultus in das System eingeordnet, wobei Schöpfung und Erlösung ihren Sinn verlieren, die historische Erscheinung Jesu, an dessen Stelle der überzeitliche Logos tritt, bedeutungslos und der Glaube an ihn zur Gnosis seines Mysteriums wird.

4. In die mittelalterliche Philosophie und Theologie (¶ Philosophie: II A, 4; ¶ Scholastik) dringt der Hauptstrom des P. zunächst durch Augustin ein, dessen Gedankenwelt bis ins 13. Jhd. vorherrscht. Von Plato selbst kannte das Mittelalter anfangs nur den Timaios in den Uebersetzungen Ciceros und des Chalcidius, dessen Kommentar pythagoreische, aristotelische, stoische und philonische Lehren mit den Gedanken Platos verband. Erst das 12. Jhd. brachte die Uebertragungen des Menon und Phaidon. An neuplatonischen Schriften waren vorhanden der Kommentar des Macrobius zum Somnium Scipionis, die Werke des ¶ Boethius, die Schrift des Apuleius „De dogmate Platonis“ und des Pseudo-Apuleius „Asclepius“ oder „Mercurius, Hermes Trismegistus“, vor allem aber die in zahlreichen Uebersetzungen verbreiteten Werke des Dionysius Areopagita, zu denen im 12. und 13. Jhd. Uebersetzungen einiger Schriften des Proklos aus dem Arabischen und Griechischen kamen, dazu der viel gelesene Liber de causis, der auch auf Proklos zurückgeht. Der P. wirkte sich als Weltanschauung in der Schule von Chartres (¶ Scholastik) und im Kreise ¶ Abälards aus. Eine Charakterisierung gibt C. Baeumker (s. Literatur): „Da steigt vor uns auf das poetisch verklärte Bild des gottentstammten, von Geistesgewalt durchfluteten Universums, wie die Renaissance es erneute und wie Goethes Faust es nachschaffend vor uns stellt. Vor uns tritt die zum göttlichen Nous aufschauende Natur, die nach dem Vorbild der göttlichen Ideen mit sinnvoller Gestaltungskraft das Große und das Kleine bildet. Wir sehen die in Einheit und Mannigfaltigkeit zur Schönheit sich entfaltende Welt, in der nichts Abgerissenes sich befindet, sondern alles wie durch eine goldene Kette verbunden ist, wo das Höhere im Niederen widerstrahlt und wirkt, und wo eine Sympathie alles miteinander verbindet. Da ist der Mensch ein Spiegel des Universums. Von oben stammt sein Geist, der von oben auch des Wissens schlummernden Keim mit sich bringt und dem Lernen und sittliches Streben Befreiung aus den Banden der Sinnenwelt bringen sollen.“ — Daneben entsteht durch das Studium des Timaios ein naturwissenschaftlicher P., der sich bis zu ¶ Albert dem Großen, Roger ¶ Bacon, ¶ Witelo und ¶ Nikolaus von Kues fortsetzt und die Grundlagen für die naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Renaissance legt. Mit der rein wissenschaftlichen Arbeit verbinden sich hier neuplatonisch-metaphysische Gedanken, so besonders die Emanationslehre, die Lichtmetaphysik und die stoisch-neuplatonische Lehre von der den ganzen Kosmos durchwaltenden Sympathie. Der durch Augustin begründete theologische P. wurde, gespeist durch neuplatonische Quellen und von einzelnen Scholastikern, so besonders von ¶ Wilhelm von Conches und ¶ Abälard, zur Auflösung der christlichen Dogmatik in freie philosophische Spekulationen benutzt, denen die Aristoteliker mit ihrer Unterscheidung der Vernunftwahrheiten von den jenseits aller philosophischen Erkenntnis liegenden Glaubensmysterien entgegentraten (¶ Aristotelismus). Der mystische P. in der Ausprägung, die ihm Proklos und Dionysius Areopagita gegeben hatten, wirkt zunächst in der einsam in seiner Zeit stehenden Schöpfung des Johannes ¶ Scotus Eriugena weiter, um dann in der sogenannten deutschen Mystik bei ¶ Eckehart und seinen Schülern von neuem hervorzubrechen und von da an alle abendländische Mystik zu befruchten. In diesen verschiedenen Formen bleibt der P. als Unterstrom auch in der aristotelischen Hochscholastik erhalten und geht in den P. der Renaissance über.

5. Der P. der ¶ Renaissance verdankt seinen Ursprung vor allem der Vermittlung der von Byzanz herübergekommenen griechischen Gelehrten, insbesondere des ¶ Gemistos Plethon, und wurde vertreten durch M. ¶ Ficino, den Leiter der platonischen Akademie in Florenz, ¶ Pico della Mirandola, Bernardino Telesio, Francesco Patrizzi, Cardano u. a. Von vornherein war die Front gegen die von ¶ Aristoteles be-

herrschte Scholastik und ihre Beschränkung der Philosophie auf das Gebiet des weltlichen Wissens im Gegensatz zu den Glaubenswahrheiten gerichtet. Ficino betrachtet die Wiedererweckung des P. als ein Werk der göttlichen Vorsehung zu dem Zwecke, der darniederliegenden christlichen Religion zu Hilfe zu kommen, dadurch daß diese Philosophie, die in engster Verbindung mit der uralten Weisheit der Orphiker und Pythagoreer, der chaldäischen Orakel und der Sibyllen, der Weisheit des Mercurius und des Zoroaster, ja auch der jüdischen Kabbala steht und durch Plotin und Proklos ihre maßgebende Deutung erfahren hat, die christlichen Lehren vom Wesen Gottes, seiner Dreieinigkeit, der Unsterblichkeit, der Schöpfung und der göttlichen Bestimmung des Menschen als ewige Wahrheiten des Menschengeschlechts erweist. Dabei erfährt der P. selbst eine wesentliche Wandlung. Nach der neuplatonischen Emanationslehre war der Mensch nur ein Durchgangspunkt auf der Linie, die von Gott durch die Mittelwesen bis zur Materie und von dieser wieder zu Gott zurückführte. Das jetzt erwachende Gefühl für den Wert der Persönlichkeit macht aus diesem Durchgangspunkt den Mittelpunkt. Gerade die schwebende Stellung des Menschen zwischen himmlischen und irdischen Wesen macht jetzt seine Würde aus. Er ist allein befähigt, die ganze niedere Natur in sich zusammenzufassen und durch sein Streben nach oben zugleich der göttlichen Natur ähnlich, ja selbst Gott zu werden. Während die andern Wesen gebunden sind, ist der Mensch frei und des Fortschritts fähig; er vertritt den naturgebundenen Wesen gegenüber das Göttliche auf Erden und ist Gottes Statthalter. Die menschliche Seele vergottet sich nicht dadurch, daß sie ihre Menschlichkeit abstreift, sondern dadurch, daß sie diese zur höchsten Vollendung bringt. Im Menschen, der Gott wird, sehen wir den geheimen Grund ein, warum Gott Mensch geworden ist. Dem schaffenden Gott sucht der Mensch nach Möglichkeit gleich zu werden durch die Erkenntnis der Schöpfung, die ein inneres Nachschaffen der Werke Gottes ist. So steht die Wissenschaft nicht mehr der Religion gegenüber, sondern erlangt durch sie ihre Weihe und Heiligung.

6. Die weitere Entwicklung des P. wurde zunächst durch die Reformatoren gehemmt, die weder für die mittelalterliche noch für die humanistische Form des P. ein Verständnis hatten. In der protestantischen Welt durch die philosophiefeindliche Stellung der Theologen, in der katholischen durch den Aristotelismus verdrängt, lebte der P. nur noch als Unterstrom in der ¶ Mystik (: V C) weiter, so bei Jakob ¶ Böhme, ¶ Weigel, Seb. ¶ Franck u. a. In der Aufklärung versiegt er fast völlig. Nur ¶ Leibniz arbeitet platonische Philosopheme in sein System ein. ¶ Kant kennt den originalen Plato nicht; er arbeitet mit einer aus sekundären Quellen geflossenen, durch viele Mißverständnisse entstellten Auffassung vom Wesen platonischer Philosophie. Erst ¶ Goethe, ¶ Schiller und die ¶ Romantik nehmen wieder Fühlung mit dem echten Plato, aber auch mit Plotin. ¶ Hegel, ¶ Schelling ¶ Schopenhauer studieren wieder Platos Schriften und bauen platonische Motive in ihre Systeme ein, nachdem ¶ Schleiermacher den echten Plato wiedererweckt hatte. Er hatte auch die sogenannte platonische Frage gestellt und damit die moderne Platophilologie eröffnet. In der nachhegelschen Philosophie lebte der P. weiter in Th. ¶ Fechners Lehre von der Weltbeseelung und der Unsterblichkeit und in ¶ Lotzes Ethik, die sich auf der Geltung idealer Werte aufbaut, die er mit den platonischen Ideen in Verbindung brachte. Der ¶ Neukantianismus schlug eine Brücke von Kant zu Plato durch die Auffassung der Ideen als der a priori geltenden Gesetze der Erkenntnis im Sinne des reinen Kritizismus. Die von ¶ Windelband und ¶ Rickert geschaffene ¶ Wertphilosophie verhalf den Ideen in der Form von Werten und Normen zu neuer Bedeutung, während die Phänomenologen (¶ Phänomenologie) eine dem P. nahe kommende Methode der Wesensschau idealer Gegenstände ausbildeten. Im Kreis um Stefan ¶ George entstand eine poetische Platodeutung, in der die Züge des neuromantischen Ideals des priesterlichen Herrscherweisen auf Plato übertragen wurden. Gegenüber diesen Modernisierungsversuchen bemüht sich der philologische P. durch die Arbeiten von Wilamowitz, Werner Jaeger, Julius Stenzel, Ernst Hoffmann u. a. die Gedanken Platos rein herauszuarbeiten und sie für einen neuen Humanismus fruchtbar zu machen.

O. Willmann: Geschichte des Idealismus, 3 Bde., 1894 bis 1897; — H. v. Stein: Sieben Bücher zur Geschichte des P., 3 Teile, 1862—72; — K. Gronau: Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit, 1929; — C. Baeumker: Der P. im Mittelalter (Festrede der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München), 1916 (Neudruck in: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters, 1927); — Derſ.: Mittelalterlicher und Renaissance-P. (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht zum 60. Geburtstag), 1917; — Ernst Hoffmann: P. und Mittelalter (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/24), 1926; — Werner Jaeger: Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung (Die Antike, Bd. IV, 1926); — W. Dreß: Der P. im Mittelalter und in der Renaissance (ThBl 1930, S. 73 ff); — F. J. Brecht: Platon und der George-Kreis, 1930; — Hans Leisegang: Die Platondeutung der Gegenwart, 1929. **Leisegang.**

Plattdeutsche Gottesdienste. Die Reformation hat gemäß ihren Grundsätzen auch den Niederdeutschen Bibel, Katechismus, Gesang, Predigt und Kirchenordnungen plattdeutsch gebracht. Zugleich aber begann, besonders durch die Lutherbibel, das Eindringen des Hochdeutschen. Aber erst am Ende des Dreißigjährigen Krieges war es endgültig alleinige Kirchensprache geworden, nicht ohne heftigen Widerspruch der Gemeinden. Jahrhunderte hindurch ist ihnen die hochdeutsche Predigt innerlich unverständlich geblieben. Ernste Warnungen erfolgten schließlich 1829 in der Hengstenbergschen Kirchenzeitung, 1830 durch Klaus ¶ Harms, der Vorschläge zur Wiedereinführung des Plattdeutschen machte. Volksprediger wie Louis ¶ Harms hielten wenigstens ihre Bibelabende plattdeutsch. Die deutsche evg. Kirche in ¶ Siebenbürgen erfuhr in ihrer größten Bedrängnis, daß mit der Mundart nicht nur die Treue zum Volke, sondern auch zum Evangelium ins Wanken kam, und hielt für Nebengottesdienste das Plattdeutsche fest. Erst neuerdings, in der größten Krisis des Plattdeutschen, erkannte man auch in Deutschland die ganze Gefahr. Wenn das Evangelium nicht in die eigenen Herzenslaute aufgenommen wird und nicht mit solchen aus dem Herzen im Gebet hervorströmt, wird es nie persönliches Eigentum. Die Vereine zur Pflege des Plattdeutschen verlangten plattdeutsche Predigt, und die Prediger fanden sich. Nun sind freilich die bekanntesten Bibelworte und die üblichen liturgischen Stücke nachgerade auch auf hochdeutsch den niederdeutschen Gemeinden verständlich und vertraut geworden und das Landvolk hält daran als an der heiligen Sprache im Unterschied von der Alltagssprache fest, aber in den Städten haben die pl.n G. vielfach gute Aufnahme gefunden und auch das Landvolk erweist sich nicht

unzugänglich. Denn es bleibt sonst gar zu leicht die Religion etwas neben dem Leben Stehendes. Nirgends will man das Hochdeutsche ganz durch das Plattdeutsche ersetzen, sondern nur ab und zu, etwa einmal im Monat, pl. G. halten, meist aber auch in diesen Liturgie, Bibelwort und Gesang in hochdeutscher Sprache beibehalten als die bleibenden Grundelemente, so daß das Plattdeutsche auf die Predigt, die Bibelstunden, den Unterricht und die Seelsorge beschränkt bleibt. Aber auch plattdeutsche Bibeln und Gesangbücher sind bereits erschienen. Als Regel muß jedenfalls gelten, daß der Prediger nichts spricht, als was er zuvor bei sich plattdeutsch gedacht hat. Daraufhin sollten auch die Agenden durchgesehen werden. Die Fähigkeit der plattdeutschen Sprache zum Ausdruck für das Höchste ist nicht zu bestreiten.

Die beste Uebersicht gibt Fr. Köhn im Vorwort zu seinen „Sünndagsglocken", 1922, zugleich mit einer Auswahl plattdeutscher Predigten. Liederbücher von Hansen, 1919²; Schröder, 1922²; Bardey, 1924 (meist Nachdichtungen), Seebode-Hoops, 1924 (eigene Dichtungen). Ein plattdeutsches Neues Testament: „Dat Ni Testament" von E. Voß, 1929. **v. Lüpke.**

Placet, ein Mittel der Staatsaufsicht über die autonome Rechtsbildung der ¶ Religionsgesellschaften (¶ Gesetzgebungsrecht, kirchliches, 1, Sp. 1139), um zu verhindern, daß diese die staatsgesetzlich oder vertragsmäßig (z. B. durch ¶ Konkordate) gezogene Zuständigkeitsgrenze zwischen staatlichem und kirchlichem Wirkungsbereich überschreiten. Es kann durch die Gesetzgebung gehandhabt werden, indem gefordert wird, daß kirchliche Gesetze zu ihrer Rechtsgültigkeit spezieller staatsgesetzlicher Bestätigung bedürfen, oder administrativ, indem die Erlaubnis zur Verkündigung oder zur Anwendung kirchlicher Gesetze an ein vorher einzuholendes „Unschädlichkeitsattest" geknüpft wird. Während die Päpste gegen die Forderung eines solchen P. beständig protestiert haben (¶ Syllabus, Nr. 41), legten die Regierungen in älterer Zeit großen Wert darauf und ließen sich erst allmählich durch Erfahrungen von der praktischen Unwirksamkeit des P. überzeugen. Nach der deutschen ¶ Reichsverfassung kann die Genehmigung kirchlicher Gesetze nur soweit in Frage kommen, als zu ihrer Durchführung staatliche Mitwirkung erfordert wird, denn Art. 137 erkennt den Religionsgesellschaften das Recht zu, ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Rechtes zu ordnen und zu verwalten. Es ist daher fraglich, ob das Preußische Staatsgesetz vom 8. April 1927 „betr. der Kirchenverfassungen der evg. Kirchen" die Selbständigkeit der Kirchen nicht schon darüber hinaus beschränkt, wenn es fordert: „Kirchliche Gesetze sind vor der Verkündigung dem für kirchliche Angelegenheiten zuständigen Minister zur Kenntnisnahme vorzulegen. Dieser kann innerhalb eines Monats nach der Vorlegung gegen das Gesetz Einspruch erheben. Der Einspruch ist nur aus dem Grunde zulässig, daß das kirchliche Gesetz mit einem Staatsgesetz in Widerspruch steht, — zu seiner Durchführung einer staatlichen Mitwirkung bedarf —, Bestimmungen über Bildung und Zusammensetzung der zur vermögensrechtlichen Vertretung oder zur Ausübung steuerlicher Befugnisse berufenen kirchlichen Organe ... abändert". Gegen den Einspruch steht der Kirche die Klage vor dem Oberverwaltungsgerichte zu. Auch sonst noch sind in dem genannten Staatsgesetz eine Reihe von Materien aufgezählt, für die die kirchliche Gesetzgebung an eine staatliche Genehmigung gebunden wird. Das Bayerische Konkordat mit der kath. Kirche vom 29. März 1924 (und ebenso der Staatsvertrag mit der evg. Kirche) hat auf das P. in jeder Form verzichtet: der „Staat anerkennt das Recht der Kirche, im Rahmen ihrer Zuständigkeit Gesetze zu erlassen und Anordnungen zu treffen, die ihre Mitglieder binden; er wird die Ausübung dieses Rechtes weder hindern noch erschweren."

RE³ XV, S. 466 ff; — Andrea Galante: L'Exequatur e il Plazet nella evoluzione historica e nel diretto vigente, 1910. **Foerster.**

Plenarien bezeichnete im Mittelalter zunächst jeden Sammelband, in dem für den praktischen Gebrauch des Klerikers sonst in getrennten Kodizes stehende heilige Texte zusammengefaßt werden. So findet sich der Ausdruck auch für Kodizes der Evangelien oder des ganzen NT.s, wenn sie vollständig in einem Kodex vereinigt waren. Am gebräuchlichsten ist die Bezeichnung für die sogenannten Lektionare oder Perikopenbücher (¶ Perikopen), welche den vollen Text der kirchlichen Leseabschnitte enthielten, nach dem Kalender geordnet. In der Regel waren sie später mit einer Einleitung und kurzen Glossen versehen. Es wurden auch häufig einzelne wichtige Stücke aus dem Meßbuch eingefügt, um das Buch noch praktischer zu machen. Auch eine Auswahl von Meßstücken mit kurzen Unterweisungen über den Gottesdienst finden sich. Etwa von 1473 an finden sich alte Wiegendrucke dieser P. Sie werden später von 1523 an durch die ¶ Postillen abgelöst. Deutsch wurden die P. auch als „Evangelien-Buch" bezeichnet. Nach vorbereitenden Studien von Alzog und Falk hat der verdiente Greifswalder Germanist Paul Pietsch die deutschen P. untersucht, die ersten drei geprüft und genau registriert. Diese sehr verdienstvolle Studie veröffentlichte er nicht lange vor seinem Tode (1927, s. Lit.). Die Arbeit ist nicht nur für die Vorgeschichte der deutschen Bibel bedeutsam, sondern gibt auch das beste Bild von dem Aufbau und Inhalt der deutschen P. Friedrich Maurer (s. Lit.) hat dann diese Arbeit von Pietsch noch ergänzt. Im weiteren Sinne des Wortes kann man auch die älteren deutschen Meßerklärungen, welche Adolf Franz in seinem unten angeführten Buch charakterisiert, zu den „Plenarien" rechnen. Der Hauptwert (Handschriften gibt es schon seit dem 11. Jhd.) dieser alten Drucke liegt für uns darin, daß sie uns ein Bild von der Art der Schriftlektionen geben und zugleich eine Vorstufe für die Lutherische ¶ Bibelübersetzung (: IV) darstellen. Als deutsche Bücher können sie zur ¶ Erbauungsliteratur des 15. Jhd.s gerechnet werden.

J. Alzog: Die deutschen P. im 15. und zu Anfang des 16. Jhd.s (Freiburger Diözesanarchiv VIII, 1874, S. 255 ff); — Derſ.: Die deutschen P. vor der Reformation (HPBl 77, 1876, S. 17 ff); — Franz Falk: Die Druckkunst im Dienst der Kirche, zunächst in Deutschland bis zum Jahr 1520 (Schriften der Görresgesellschaft, 1879, S. 29 ff); — Paul Pietsch: Evangely und Epistel Teutsch die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Plenarien) 1473—1523, 1927; — Friedrich Maurer: Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther (Germanische Bibliothek 26), 1929, S. 22 ff. — Zu den deutschen Meßerklärungen vgl. Adolf Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter, 1902, S. 711 ff; — RE³ XV, S. 486; — KL X, S. 104. **von der Goltz.**

Pliniusbrief. Als epistula 96 des Briefwechsels zwischen dem jüngeren Plinius (C. Plinius Caecilius Secundus) und Trajan steht das Schreiben, in dem P. als Legat von Bithynien den Kaiser wegen des Verfahrens gegen die Christen befragt. Plinius schildert darin das Verfahren, das er bisher bei Untersuchungen gegen Christen angewendet habe. Be-

rühmt ist der Brief aber, weil er die Mitteilungen wiedergibt, die abgefallene Christen dem Statthalter über das Christentum gemacht haben. Die Wiedergabe ist natürlich ungenau, weil P. nur hervorhebt, was vom Standpunkt der Behörde wichtig ist und die Befragten wohl nur auf seine Fragen geantwortet haben. Es ist von einer Versammlung vor Tagesanbruch die Rede, bei der man Christus quasi deo wechselweise ein „carmen" sagt und sich zu sittlichem Leben verpflichtet. Es ist weiter von dem gemeinsamen Mahl die Rede, bei dem unschädliche Speise genossen werde. Man deutet diese Angaben gewöhnlich auf Wortgottesdienst (mit carmen = „Lied") und Eucharistie. Lietzmann vertritt die Beziehung auf die nächtliche Taufhandlung (mit carmen = Bekenntnis) und ein Mahl, bei dem Eucharistie und ¶ Agape noch verbunden sind (¶ Abendmahl: IV). — Auf dieses Schreiben hat Trajan dann in epistula 97 mit seinen berühmten Anordnungen geantwortet (¶ Imperium Romanum, 2 b).

K. Linck: De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis (RVV XIV 1), 1913 (ausführliche Verteidigung der Echtheit; dort weitere Literatur); — H. Lietzmann: Die liturgischen Angaben des Plinius (Geschichtliche Studien für Albert Hauck, 1916, S. 34 ff). **Martin Dibelius.**

Plitt, 1. Gustav Leopold (1836—80), evg. Theologe, * in Genin bei Lübeck, 1862 Privatdozent, 1867 ao., 1875 ord. Prof. für Kirchengeschichte in Erlangen.

Vf. u. a.: Einleitung in die Augustana: Bd. I Geschichte der evg. Kirche bis zum Augsburger Reichstage, 1867; II Entstehungsgeschichte des evg. Lehrbegriffs, 1868; Die Apologie der Augustana, geschichtlich erklärt, 1873; Grundriß der Symbolik, (1875) 1893[3] (von P. ¶ Schultze besorgt); Die 4 ersten Lutherbiographien, 1876; Die Albrechtsleute oder die evg. Gemeinschaft, 1877; D. Martin Luthers Leben und Wirken (von Petersen 1883 vollendet), 1896[4]. — Mitherausgeber (mit ¶ Hauck) von RE[3], 1877—80. — Ueber P. vgl. RE[3] XV, S. 486 ff.

2. Theodor (1815—86), evg. Theologe, * in Königsfeld im Schwarzwald, 1837 Lehrer am Erziehungsinstitut der Brüdergemeinde in Neuwied am Rhein, 1840 am Knabeninstitut in Gnadau, 1845 Pfarrer in Karlsruhe, 1850 Pfarrer in Bonn. P. nahm an der ersten Generalversammlung der Evg. ¶ Allianz in London 1851 teil. 1853 wurde er Stadtpfarrer und ao. Professor am Seminar in Heidelberg, 1859 ord. Professor der Praktischen Theologie in Bonn. 1866 mußte P. diese Stellung aufgeben, der Hinneigung zur kath. Kirche beschuldigt. 1867 wurde P. Pfarrer in Dossenheim bei Heidelberg.

Vf. u. a.: Die christliche Armenpflege (zusammen mit C. H. Rau), 1853; Die Pastoralbriefe, 1872. **Glaue.**

Plotin (um 205—270), griechischer Philosoph, Neuplatoniker, * in Lykopolis in Aegypten, studierte in Alexandria, lernte mit 28 Jahren ¶ Ammonius Sakkas kennen, der ihn auf ¶ Plato hinwies, und dessen Schüler er elf Jahre lang blieb. Er beteiligte sich, um die Philosophie der Orientalen kennen zu lernen, am Feldzug des Kaisers Gordianus gegen die Perser, floh nach dessen Ermordung nach Antiochia und ließ sich 244 in Rom nieder, wo er einen großen Schülerkreis um sich versammelte, Waisen in sein Haus aufnahm und als Seelsorger, Helfer und Berater wirkte. Der Kaiser Gallienus und seine Gemahlin Salonina wollten seinen Einfluß zur Erneuerung der Sittlichkeit und zur Erziehung der Jugend benutzen. Zu diesem Zwecke sollte in Campanien eine Stadt Platonopolis an der Stelle einer untergegangenen Stadt (wahrscheinlich Pompeii oder Herculaneum) gegründet werden, deren Bürger nach Platos „Gesetzen" leben sollten. Die Ermordung des Kaisers vereitelte den Plan, und P. zog sich schwer krank auf ein Gut in Campanien zurück, wo er starb. Er beherrschte die ganze philosophische Wissenschaft des Altertums; doch er sieht seine Aufgabe darin, über diesen Wissensstoff hinauszuführen zu einer höheren Erkenntnis und zum unmittelbaren Schauen des Ewigen. Was hierzu dienen kann, wird aus der Philosophie, besonders der Platos, aber auch aus den Lehren des ¶ Aristoteles und denen der ¶ Stoa, von der er besonders den Logosbegriff übernahm, herangezogen. Zweck des Philosophierens ist die Hinaufführung (ἀναγωγή) auf den einzelnen Stufen der Erkenntnis. Er unterscheidet einen unteren und einen oberen Weg. Der untere Weg geht durch das Studium der Musik, im Sinne der Pythagoreer als Erkenntnis der den Kosmos durchwaltenden Harmonie verstanden, durch das Erwecken des philosophischen Eros hinauf zur Dialektik, die zur eigentlich philosophischen Erkenntnis im Sinne Platos dient. Der obere Weg setzt erst in einer Region ein, in die die Dialektik nicht eindringt: „Ueber das Gebiet des Wissens gilt es hinauszueilen und niemals von dem Wege abzubiegen, der zur Einswerdung führt, sondern abzulassen von Wissenschaftlichem und wissenschaftlich Faßbarem und jedem anderen noch so schönen Anblick; denn alles Schöne ist später als jenes Eine geworden und stammt von ihm, so wie alles Tageslicht von der Sonne. (Dasselbe sagt Plato von seiner Idee des Guten, die noch über dem Sein liegt). Deshalb heißt es auch, daß man davon weder reden noch schreiben kann (nämlich bei Plato im VII. Brief). Aber ich rede und schreibe, um dort hinzuweisen und durch die Worte zur Schau zu erwecken, wie um den Weg zu zeigen dem, der da schauen will." Nach mystischer Methode baut nun P. in immer neuen Ansätzen mit allen Mitteln antiker Wissenschaft dieses Erlebnis der höchsten Erkenntnis zum philosophischen System aus. Der psychologische Aufstieg vom Körper zur Seele, von dieser zum denkenden Geist und durch ihn und über ihn hinaus zum Schauen eines Unaussprechbaren und Unbeschreiblichen wird zum kosmischen Geschehen, das nichts anderes ist als die Auswirkung des letzten und höchsten Einen, aus dem durch ¶ Emanation (Ausfluß) Weltgeist, Weltseele und alles Leben hervorgehen. Aus dem Ur-Einen strahlt zunächst der Geist aus wie die Wärme und das Licht aus der Sonne. Er ist Denkendes und Gedachtes, der Geist und die von ihm gedachte Ideenwelt, zugleich. Er erzeugt die Seele, die Mittlerin zwischen Ideen- und Sinnenwelt. Sie ist mit ihrer einen Seite dem Geiste zugewandt und empfängt von ihm die Ideen, mit der andern aber neigt sie sich der Materie zu, um aus ihr nach den Urbildern die Abbilder der körperlichen Welt zu gestalten und zu formen. Der Abstieg vom Ur-Einen bis zur Materie entspricht so dem Aufstieg der Seele aus der Materie bis zum Einen, das nur in der ¶ Ekstase geschaut wird, die P. selbst viermal in seinem Leben erlebt haben soll. Seine Philosophie unterschied er scharf von der verwandten christlichen ¶ Gnosis, gegen die er eine besondere Schrift verfaßte. Seine Werke wurden von ¶ Porphyrius in sechs Gruppen zu je neun Büchern, Enneaden, geordnet und herausgegeben, zugleich mit einer Lebensbeschreibung. — ¶ Griechisch-Römische Philosophie, 6 b; ¶ Neuplatonismus, 1; ¶ Mystik: II, 3.

Neuere Ausgaben von R. Volkmann, 2 Bde., 1883/84; von Bréhier, 4 Bde., 1927, mit kritischem Apparat, beigedruckter französischer Uebersetzung, Einleitungen und Erläuterungen. — Deutsche Uebersetzung von H. F. Müller, 2 Bde., 1878

bis 1880; von Rich. Harder, 5 Bde., 1930 ff; Auswahl von O. Kiefer, 1905. — Vgl. Ue I, 1926[12], S. 599 ff; — A. Drews: P., 1909; — F. Heinemann: P., 1922; — O. Söhngen: Das mystische Erlebnis in P.s Weltanschauung, 1923; — C. Schmidt: P.s Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum (TU 20, N. F. 5), 1901. **Leisegang.**

Płozk, Bistum, nach dem Historiker Długosz um 1000, wahrscheinlich aber erst um 1075 von Boleslaus II dem Kühnen, für Masowien gegründet, das Land zwischen Weichsel, Narew, Bug und der Ostgrenze Polens umfassend (¶ Polen), der Metropole ¶ Gnesen, seit 1818 ¶ Warschau unterstellt. In seiner Kathedrale ruhen die Könige Wladislaus Hermann († 1102) und Boleslaus III Schiefmund († 1138), dazu verschiedene masovische Herzöge. Nur eine Kirche gewann die Reformation in diesem Bistum, in Niszczyce, den Niszczycki gehörig, einem polonisierten Zweige der von der Goltz, der Płozk im 14. Jhd. auch verschiedene Bischöfe und Wojewoden gegeben hat.

A. Arndt: Die ältesten polnischen Bistümer (ZkathTh 1890, S. 44 ff). **Wotschke.**

Plütschau, Heinrich (1677—1746), evg. Missionar, * in Wesenberg in Mecklenburg-Strelitz, seit 1703 Lehrer an den deutschen Schulen der Franckeschen Stiftungen in Halle, 1705 zusammen mit B. ¶ Ziegenbalg in Kopenhagen für den Missionsdienst ordiniert, ging mit diesem als erster lutherischer Missionar nach Indien. Am 9. Juli 1706 landeten die beiden Freunde in Tranquebar an der Ostküste Südindiens, dem Hauptort der dänischen Kolonie und der dänisch-halleschen Mission (¶ Indien: III A, 3 a). Im Sept. 1711 verließ P. Tranquebar, kehrte nach Deutschland zurück und wirkte bis zu seinem Tode als Pastor zu Beidenfleth in Holstein.

W. Germann: Ziegenbalg und P., die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission, 1865—68; — J. F. Fenger: Geschichte der Trankebarischen Mission. Aus dem Dänischen, 1845. **H. W. Schomerus.**

Plum, Niels Munk, evg.-lutherischer Theologe, * 1880 in Kopenhagen, 1906 Küster und Hilfsprediger in Gentofte, 1913 Katechet am Dom von Roskilde, 1917 Pfarrer in Gunslev, 1922 Dozent für systematische Theologie und 1924 Professor für Dogmatik und nt.liche Exegese an der Kopenhagener Universität. Für die Entwicklung von P.s Theologie waren ¶ Schleiermacher und während eines Studienaufenthaltes in Deutschland 1905/06 Richard ¶ Grützmacher, ¶ Ihmels, der „verschollene Schleiermacherianer" ¶ Kirn und Ad. ¶ Schlatter von Bedeutung. In seiner „Dogmatik" vertritt P. eine konfessionelle Theologie mit eklektischem Gepräge; die Prinzipienlehre sucht Gesichtspunkte von N. F. S. ¶ Grundtvig und Karl ¶ Barth zu vereinigen.

Vf. u. a.: H. N. Clausen i Forhold til Protestantismens Principper, 1908; I Guds Ly, 1915; Jeg er Livets Brød, 1921; Forelaesninger over Symbolik, 1923; Dogmatik, 1929. — Vgl. Kraks Blaa Bog, Kopenhagen 1929, S. 797. **Waschnitius.**

Plummer, Alfred (1841—1926), englischer Theologe, * zu Heworth, 1867 Dozent und Leiter des Trinity College in Oxford, 1874—1902 Vorsteher der University College in Durham, 1896—1902 Subrektor der Universität Durham.

P. gab zusammen mit Ch. A. ¶ Briggs und S. R. ¶ Driver heraus: The international critical Commentary on the holy scriptures of the OT and NT. — Vf. u. a.: Handbook on the Church of the Early Fathers, 1887; Lectures on English Church History, 1904—06; The Church of England in the 18th Century, 1910; Kommentar zu II Petr und Jud 1879, Joh I—III Joh 1880—86, Jak und Jud 1881, Past 1889, Luk 1896, II Kor (1903) 1914[3], Mtth 1902, Mrk 1914, I II Thess 1918, Phil 1919. **Michaelis.**

Pluralismus.

1. Unsere unmittelbare Erfahrung zeigt uns eine Vielheit von Dingen und zugleich innerhalb dieser Vielheit eine durchgängige Bezogenheit, d. h. irgendwelche Einheit. Von da aus ergeben sich zwei einander entgegengesetzte Möglichkeiten einer Gesamtschau des Daseins: die pluralistische Vielheitsschau und die monistische Einheitsschau; in zugespitzter Form ein ontologischer Monismus (¶ Ontologie; ¶ Monismus: II), der die Vielheit für Schein erklärt, wie der indische ¶ Pantheismus (¶ Vedisch-brahmanische Religion), und ein ontologischer P., dem die Welt in eine wirkliche Vielheit auseinanderfällt: die indische ¶ Samkhya-Lehre (¶ Indien: II), die Atomisten des Altertums (¶ Griechisch-römische Philosophie, 2). Gemäßigte Pluralisten sind ¶ Leibniz mit seiner Monadenlehre und ¶ Herbart mit seinen Realen; bei diesen beiden ist der Vielheit der letzten Weltelemente ein zusammenfassendes Prinzip übergeordnet, das eine über ein bloßes Nebeneinander und Zusammensein hinausgehende Welteinheit verbürgt.

2. Die Schwäche eines streng durchgeführten ontologischen P. ist, daß er alle wirkliche Welteinheit aufhebt. Um das deutlich zu machen, braucht man nicht erst, wie z. B. ¶ Lotze das tut, die materiellen Urelemente in unräumliche Wesenheiten umzudenken, wobei dann schlechterdings nicht einzusehen ist, wie ein ganz als Innensein gefaßtes Etwas es fertig bringen soll, irgendwie über sich selbst hinaus Beziehungen zu gewinnen, es sei denn, daß man, den strengen P. aufgebend, ein die Vielheit umfassendes Ureines hinzudenkt. Auch wenn wir beim räumlich-anschaulichen P. der Atome und ihrem in der Raumanschauung unmittelbar gegebenen Beieinander stehen bleiben, haben wir bei streng plur. Anschauung entweder ein ganz rätselhaftes Von-fern-her-aufeinander-Wirkenkönnen, das nur begreiflich wird, wenn jene Atome sich von Hause aus „etwas angehen", d. h. aber doch, wenn ihre zerstreute Vielheit nicht das wirklich Letzte ist. Oder wir haben lediglich ein ganz äußerliches Aneinanderkommen der Urelemente, ein Sichschieben und Sichstoßen derselben und als rein zufälligen Erfolg so etwas wie eine Gesamtwirkung: bei jedem andern Zusammentreffen im Raum hätte ebensogut ganz etwas anderes herauskommen können. Der Gesamtbestand der Welt wäre lediglich ein Konglomerat von zufällig gerade so zusammengeratenen Stückchen. Die Zusammengehörigkeit, wie sie uns zum mindesten in allen organischen Gebilden entgegentritt, wäre ein täuschender Schein; die Gesetzmäßigkeiten des Daseins nichts weiter als ein im Grunde unzutreffender Ausdruck für eine ganz zufällige Wiederkehr ähnlicher Tatbestände, ohne alle wirkliche Grundlage im Realbestande der Welt; die Einheitstendenz des Denkens eine in dem bunten Nebeneinander des Vielen unbegreifliche Erscheinung. Es ist auch nicht mehr wirklich eine Welt, sondern ein zufälliges Zusammen von Vielerlei, das einen Kosmos nur vortäuscht. Tatsächlich aber steckt selbst in jener extrem plur. Theorie ein Stückchen Monismus, und diese Beigabe allein schützt sie vor der völligen Unannehmbarkeit. Es ist ja doch eine gewisse Gleichartigkeit der im Raum sich treffenden Urelemente vorausgesetzt; wären sie nicht alle räumlich gedacht, so könnte nicht einmal dies Stoßen und Schieben unter ihnen stattfinden. Nun ist es aber kaum möglich, sich solche dem Wesensbestande

der Urelemente eignende Gleichartigkeit als ein lediglich zufälliges Faktum zu denken. Irgendwelche übergreifende und umfassende Ureinheit muß als letzte Ursache dieses Faktums vorausgesetzt werden. Damit aber wäre der reine P. aufgegeben.

3. Einer einseitigen monistischen Auffassung gegenüber (¶ Monismus: II) behält der P. sein gutes Recht. Das einzelne Viele ist in der Tat mehr als nur Erscheinung eines allein realen allgemeinen Einen. Alles wirkliche Dasein und Leben ist uns als eine unüberschaubare Fülle von Einzelexistenz gegeben. Eine Gewohnheit unseres Denkens führt uns wohl leicht dazu, in der ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen lediglich auf die vorhandene Gleichartigkeit zu achten. Dann erscheint das einzelne Viele leicht als lediglich vorübergehende Erscheinung des allgemeinen Einen. Tatsächlich aber existiert immer einzelnes Vieles nach- und nebeneinander, und an all diesem vielen Einzelnen wiederholt sich als zu seinem Wesensbestande gehörig das übereinstimmende Allgemeine. Das Einzelne in seiner Vielheit ist das konkret Wirkliche; aber freilich immer von vorneherein einem Zusammenhang eingeordnet, von einem Ganzen mitumfaßt und — wenn wir für diese wirkliche Einheitszusammenfassung des vielen Einzelnen ein letztes Einheitsprinzip voraussetzen — in seiner eingeordneten Einzelheit von dieser letzten einen Voraussetzung existentiell abhängig. Auf dem Boden des ¶ Theismus reden wir darum von einer lediglich kreatürlichen Selbständigkeit der Weltvielheit. Seine besondere Stütze hat dieser antimonistische P. des theistischen Glaubens an den Erfahrungen des geistigen Lebens. Hier gilt der fordernde Anruf dem jeweilen Einzelnen. Dazu kommt die dankbare Empfindung dafür, daß über allem geistigen Wirken nicht nur allerlei in den allgemeinen Weltzusammenhang hineingewirkt wird, sondern eben in den vielen Einzelnen etwas Besonderes heranwächst. Aber gerade dieser P. des persönlichen Lebens ist nicht atomistisch, sondern umschließt unmittelbar eine vorbestimmte Bezogenheit auf die andern und auf die Einheit eines allumfassenden Willens.

H. Marcus: Die Philosophie des Mono-Pluralismus, 1907; — W. Windelband: Einleitung in die Philosophie, (1914) 1923²; — Osw. Külpe: Einleitung in die Philosophie, (1895) 1928¹³. **Steinmann.**

Plutarch (um 46 bis nach 120), einer angesehenen Familie aus Chaeronea in Böotien entstammend, studierte 66 in Athen, als Nero Griechenland besuchte, mehrmals im öffentlichen Dienst für seine Vaterstadt tätig, in nahen Beziehungen zur Priesterschaft des benachbarten Delphi, und schließlich bis zum Prokurator von Achaia ansteigend. Wenn er auch mit vielen Römern, darunter dem Kaiser Hadrian, dessen philhellenische Politik er stark beeinflußte, eng verbunden war, so wurzelte er doch sein ganzes Leben über in seiner Heimat. P. übte eine sehr rege schriftstellerische Tätigkeit aus, die ihren Ausgang von dem Unterricht nahm, den er an junge Leute erteilte. Von den im Katalog des Lamprias aufgezählten 227 Schriften ist der größte Teil erhalten. Die Scheidung in Biographien und Moralia ist nicht glücklich, da einesteils der Begriff Moralia die Gesamtheit der nicht-biographischen Schriften, die zum Teil physikalische, literarische, religiöse Fragen betreffen oder Materialsammlungen sind, nicht deckt und andernteils die Biographien stark moralisierend sind. P. hat sich in seinen populärphilosophischen Schriften zum Teil der Form der hellenistischen Diatribe angeschlossen, zum Teil den Versuch gemacht, den Platonischen Dialog wieder zu beleben. Sachlich bekämpft er jeden einseitigen radikalen Standpunkt und wird durch seine versöhnliche Natur (φιλανθρωπία) ein praktischer Vertreter des philosophischen ¶ Eklektizismus. Die Biographien sind mit ihrer Gegenüberstellung je eines Griechen und Römers ein Beleg für das optimum saeculum, das auf dem miteinander verbundenen Griechentum und Römertum beruhen soll. Sie sind für uns wertvoll, wo andere Quellen fehlen, wenn auch P. kein Historiker war und die Frage nach den von ihm jedesmal benutzten Quellen keine wirkliche Beantwortung erfahren hat.

Von der Neuausgabe der Moralia durch Paton, Wegehaupt, Pohlenz erschien 1925 der I. Bd.; die Biographien werden von Lindskog und Ziegler seit 1914 neu herausgegeben; — Ueber P. vgl. R. Volkmann: Leben, Schriften und Philosophie des P., 1873²; — R. Hirzel: P. in: Das Erbe der Alten 4, 1912; — Christ-Schmid-Stählin: Geschichte der griechischen Literatur II 1, 1920⁶, S. 485—534; — Fr. Leo: Die griechisch-römische Biographie, 1901, S. 146 bis 192; — Graf Uxkull-Gyllenband: P. und die griechische Biographie, 1927. **Laqueur.**

Plymouthbrüder, in England auch „Christen", „Heilige", auf dem Festland „Darbysten", „Gläubige", „Brüder" genannt. Ihre Vorläufer waren die das geistliche Amt verwerfenden Anhänger des durch die Lady ¶ Huntingdon Connexion (¶ Methodisten, 1a) freikirchlich angeregten englischen „Evangelikalen" John Walker, deren Ideen in Westengland (Plymouth, Exeter, Bristol) und im protestantischen Irland fortlebten und durch die verweltlichte Praxis der Staatskirche immer neue Nahrung erhielten. Aus Exeter kam 1825 der in Plymouth evangelikal beeinflußte Antony Norris Groves (1795 bis 1851) zum Trinity College nach Dublin. 1826 (1827?) feierte er, das Amt verwerfend und die Bergpredigt asketisch auffassend, statt des Abendmahls mit Freunden erstmalig das „Brotbrechen". Groves Freund ¶ Darby brachte das eschatologische Moment hinzu, das 1829 (?) zu der ersten regelmäßigen Versammlung in Dublin führte. Darby wurde gelegentlich eines Besuchs in Plymouth durch den Führer der dortigen Bewegung Benjamin Wills Newton 1830 (1831?) auf dem interdenominationell-staatskirchenfreien Wege weitergeführt. Wegen unmittelbar bevorstehender Wiederkunft des Herrn wollte man eine neue Denomination nicht gründen. 1833 nimmt Georg ¶ Müller in Bristol, der schon vorher mit Kraik in der dortigen Bethesdakapelle ähnliche Gedanken vertreten hatte (Brotbrechen seit 1832), Fühlung mit der genuin independentistisch (auch in London, Exeter, Liverpool u. a.) sich entwickelnden Bewegung. — Die treibende Kraft wird aber Darby. Der Weltgewandte nimmt die Weltmission in Angriff. 1838 (1837?) bis 1840 weilte er wohl (mit Unterbrechungen durch Englandreisen) in Paris und in Genf, 1840—43 in Lausanne, wo er den Methodismus aus dem Felde schlägt, eine Predigerschule gründet, auch eifrig literarisch arbeitet und so die Welschschweiz zum Festlandszentrum des „Darbysmus" macht, 1844 in Südfrankreich, ferner in Italien, Irland, Schottland, 1854 in Deutschland (wo er eine in dem Grafeschen „Evg. Brüderverein" in Elberfeld entstandene Zwistigkeit betr. der Sündlosigkeit benutzte; ¶ Freie evg. Gemeinden), 1862 in Nordamerika, wohin schon 1850 „Brüder" ausgewandert waren, ferner in Mittel- und Südamerika, in Australien und Neuseeland. — Darby bringt das Sektenmoment herein: 1845 mit Newton über die Frage der himmlischen Berufung, der Einheit der Gemeinde

mit Gottes, der Innewohnung des Hl. Geistes in Streit geraten (der 1847 sich verschärft, als Newton die irvingianisierende Ansicht aufstellte, Jesus habe wegen der ihm anhaftenden Anlage zur Erbsünde leiden müssen), gründet er 1845 einen eigenen Abendmahlstisch. Als G. Müller 1848 versucht, sich über die Parteien zu stellen, wird er mit seinen Anhängern (darunter der bekannte Textkritiker ¶ Tregelles) sofort als „Mülleriten" klassifiziert. Sie vertreten baptistische Anschauungen und nehmen für jede Gemeinde das Recht der Kirchenzucht in Anspruch. Sie samt den Newtoniten wird man als Open brethren bezeichnen dürfen. Die Anschauungen Müllers (der 1848 in Stuttgart war) von der Kindertaufe haben auch die deutschen „Brüder" nicht unberührt gelassen. Darbys Anhänger sind die Exclusive brethren, die sich als den korporativ (auch für die Kirchenzucht) verantwortlichen einen Leib, die „eine Versammlung Gottes" bezeichneten (1864). Ueber eine von Darby vorgetragene Theorie über das Leiden Jesu für die nachchristlichen Juden und über die Kirchenzucht („Separation from evil Gods principle of unity") treten seit 1864 eine Reihe von Spaltungen bei den Exclusive brethren ein. Genannt seien die Namen Raven-Farraday, Lowe, Ealing-Beschill, Stuart, Grant, Kelly. Lindsay-Grieve in EBrit (s. Lit.) zählen vier Richtungen: 1. Darbysten im engeren Sinne mit paulinischer Ansicht von der Kirche; 2. Anhänger Stuarts (England) und Grants (Amerika); 3. Kellyiten (seit 1885): das Gewissen steht über der church action; der paulinische Kirchenbegriff wird modifiziert durch den johanneischen; 4. Anhänger Cluffs, eines irischen Klerikers, der als Gegengift gegen den „Laodizenismus" in Pearsall ¶ Smiths Sinn eine Heiligung als death to nature lehrte. — In Deutschland war die Bewegung ursprünglich im Rheinland (Elberfeld, wo sie sich eine eigene Bibelübersetzung schuf) aufgetreten, griff später nach Hessen, Westpreußen über und hat die ¶ Gemeinschaftsbewegung (: 1c) weithin beeinflußt. Sie ist auch durch die Frage der Entrückung bewegt worden. — Für 1907 wurden 3000 Glieder geschätzt; für die USA., wo sie vor allem in den Nordost- und den nördlichen Mittelstaaten verbreitet ist, wurden 1906 403 Organisationen mit 10 566 Gliedern angegeben. (Weiteres war nicht zu erfahren.)

Unter Ablehnung aller Symbole wird auf Grund der absolut und voll verbal inspirierten Bibel gelehrt: Trinität, sündlose Menschheit und absolute Gottheit Christi, Versöhnung durch seinen Opfertod, seine Auferstehung, persönliche Parusie vor Beginn des Tausendjährigen Reiches; Fall und absolutes Verderben des Menschen, Schuld und Hilflosigkeit, Wertlosigkeit der Werke, Wiedergeburt durch den Hl. Geist mittels des Wortes Gottes, Rechtfertigung durch Glauben allein, Einwohnung des Geistes im Menschen wie in der Kirche, Heilsgewißheit der Gläubigen, Leben in Liebe Christi fern von den Wegen der Welt; Auferweckung der Toten, Verwandlung und Hinwegrückung der lebenden Christen, Reinigung der Welt durch Gerichte, die das Tausendjährige Reich vorbereiten, in dem Israel und alle Völker unter Christi Herrschaft auf der gereinigten Welt wohnen, Ewigkeit der Höllenstrafen. — Die heutige Kirche (samt Staaten und Kultur) mit all ihren Riten und Organisationen, Bekenntnissen, Gebäuden, gilt als wiedergöttlich. Die rechte Kirche ist die eine unteilbare mit Christus als Haupt, dem Hl. Geist als Einhandsband, jedem Gläubigen als Glied, angefangen Pfingsten, abgeschlossen bei der Parusie. Auf Grund des allgemeinen Priestertums gilt persönliche Begabung als ausreichende Autorisation für Ausübung des Dienstes, von dem Frauen ausgeschlossen sind. Kirchenzucht, Tauchtaufe, jeden Sonntag „Brotbrechen", Gebets- und Bibelstudienversammlung. Bei dem Gottesdienst wechseln Gesang und Ansprache. Jeder Aufzunehmende hat befriedigende Nachweise seiner Wiedergeburt, rechter Reue über die Sünde, rechten Glaubens an Christum mit entsprechendem Leben zu geben. — Verfassung ist vom Uebel. Doch scheinen die open brethren in Amerika im Uebergang zu einem regulären Amt begriffen zu sein.

RE³ IV, S. 484 ff; XXIII, S. 338; — EBrit XXI ¹¹, 1921, S. 864 f; — W. B. Neatby: A history of Plymouth Brethen, 1902²; — E. Kalb: Kirchen und Sekten der Gegenwart, 1907², S. 455 ff; — Andreas Miller: Geschichte der christlichen Kirche (nach darbystischer Anschauung), deutsche Uebersetzung, 3 Bde., 1908—10. **Stocks.**

Pniel = ¶ Penuel.

Pobedonoscev, Konstantin Petrovič (1827 bis 1907), russischer Jurist und Staatsmann. * in Moskau, fühlte er sich auch sein ganzes Leben lang als Vertreter der altrussischen Kultur. P. war Professor für Zivilrecht in Moskau, Lehrer des nachmaligen Zaren Alexanders III, seit 1880 Oberprokureur des hl. Synods und bis zur Revolution 1905 der mächtigste Mann in ¶ Rußland. Er übernahm die Denkweise der slavophilen Philosophen, aus denen er als praktischer Staats- und Kirchenmann die politischen Folgerungen zog und rücksichtslos zur Anwendung brachte. Er lebte ganz im Geiste des vorpetrinischen Kirchentums und des Mystizismus. „Mein Plan ist unter anderem, ... die Menschen umzuändern, Petersburg, dieses verfluchte Nest, zu reinigen und nach Moskau zu gehen. Nur der Dummkopf kann über alles klar denken wollen; die wertvollsten, zum Leben nötigsten Begriffe sind in den Tiefen der Seele in ihrem mystischen Halbdunkel beschlossen. Die größten Gedanken sind unklar." Tief religiös veranlagt, sah er in der russischen Kirche den allein wahren Glauben und den besten Schutz gegen politische und soziale Revolution. Als schlimmster Feind erschien ihm der westeuropäische Rationalismus. Daraus erklärt es sich, daß sich sein Haß besonders gegen die russischen Ostseeprovinzen (¶ Baltisches Gebiet, 2b) wendete, in denen er den Hauptgegner des russischen Nationalismus und der russischen Orthodoxie sah; er erstrebte deshalb mit Anwendung brutaler Gewalt die Russifizierung der Verfassung der Beamtenschaft und des Schulwesens in Est-, Liv- und Kurland. Persönlich war P. von unbestechlichem, ehrenhaftem Charakter.

Vf. u. a. (russisch): Briefe über die Reise des Carevič Thronfolgers durch Rußland, 1864; Kursus des Zivilrechts, 3 Bde., (1868—80) 1895²; Forschungen und Aufsätze zur Geschichte, 1876; Der Sieg, der die Welt überwunden hat, 1895; Ewiges Gedenken, 1896; Geschichte der rechtgläubigen Kirche bis zum Beginn der Kirchentrennung, 1895; Sammlung Moskovitischer Studien über das politische und geistige Leben der Gegenwart, 1896 (deutsch nach der 4. Aufl. von C. E. Wohlbrück, 1904); Unterricht und Lehrer. Pädagogische Bemerkungen, 1900. — P. übersetzte ¶ Thomas a Kempis, De imitatione Christi. — Ueber P. vgl. H. Dalton: Lebenserinnerungen aus Rußland, 1907; — RE³ XXIV, S. 328 ff; — Glinskij: K. P. P., Materialien für seine Biographie, 1907 (russisch). **Haase.**

Poe, Edgar Allan (1809—46), amerikanischer Dichter. Ausgesprochener Romantiker mit starkem Hang zum Phantastischen und Gespenstischen; in seiner Weltanschauung wie in seinem Privatleben (Trunksucht) schwankend und haltlos.

Vf. Romanzen wie The Raven und Novellen wie The Des-

cent into the Maelström, die zum Bedeutendsten gehören, was auf amerikanischem Boden an Dichtung entstanden ist. **Knevels.**

St. (Sankt) Pölten, Suffraganatbistum von ¶ Wien, verdankt seine Entstehung der Kirchenpolitik ¶ Josephs II, der die bisher ¶ Passau unterstellten österreichischen Gebiete verselbständigte. So errichtete er mit Zustimmung Papst Pius' VI (Bulle vom 28. Jan. 1785) das Bistum St. P., zu dessen erstem Inhaber der letzte Bischof des gleichzeitig aufgehobenen Bischofsstuhles von ¶ Wiener-Neustadt, Heinrich Johann von Keerens ernannt wurde. Sein Nachfolger wurde 1794 der Exjesuit Siegmund Graf von Hohenwart (danach seit 1803 Erzbischof von Wien). Von den späteren Bischöfen übten Frint (1827—34) und Wagner (1836—42) als Hof- und Burgpfarrer unter Kaiser Franz I einen weitgehenden Einfluß aus. Seit 1927 ist Bischof: Michael Memelauer. Bestand 1929: 26 Dekanate, 388 Pfarreien, 13 Vikariate, 20 Benefizien, 384 Welt-, 166 Ordenspriester, 458 männliche, 1326 weibliche Ordenspersonen, 630 149 Seelen.

Das Bistum St. P. zum 100jährigen Jubiläum, 1884; — M. Riesenhuber: Die kirchlichen Kunstdenkmäler des Bistums St. P., 1923; — Geistlicher Personalstand der Diözese St. P., 1929. **K. Völker.**

Poelzig, Hans, Architekt, * 1869 zu Berlin. Einer der charakteristischsten Gestalter neuer Architektur, in dem ein Stück der Barocktradition nachwirkt, die aber eine ausgesprochen moderne Ausprägung gefunden hat. Nicht mit Unrecht ist er mit Höger, dem Erbauer des Chilehauses in Hamburg, in besonderer Weise als der Vertreter des „latent Sakralen" angesprochen worden, da in seinen Profanbauten sich ein merkwürdiger Zug zum Feierlichen kund gibt. Nach seiner Ausbildung in Berlin Lehrer, später Direktor an der Kunstakademie zu Berlin, dann Stadtbaurat in Dresden, seit 1924 ord. Professor an der Technischen Hochschule zu Berlin. Es ist zu bedauern, daß P. keinen bedeutsamen Kirchbauauftrag erhalten hat. Er hat nur die Dorfkirche in Maltsch bei Breslau erbaut, die man kaum als ein bedeutsames Werk seiner Kunst wird ansprechen können. Seine hervorragendsten Bauten sind das Große Schauspielhaus in Berlin (dessen Außen- wie Innengestaltung durchaus sakral wirkt), der „Oberschlesische Turm" in Posen, das Deli-Kino in Breslau, Wohnblockbauten und Fabriken. **Horn.**

Poenitentiarie ist heute eine römische Kurialbehörde, deren Anfänge seit Beginn des 13. Jhd.s nachzuweisen sind (¶ Kurie, 2. 4). Gemeinrechtlich hatte das Laterankonzil 1215 c. 10 die Aufstellung von Poenitentiaren mit dem Recht, von bischöflichen ¶ Reservationen zu absolvieren, für jede Diözese anbefohlen, woraus sich das Amt des Kapitelspoenitentiars entwickelte (Cod. jur. can., c. 399 § 1; 401). In Rom versahen deren Funktion hinsichtlich der päpstlichen Reservate Kardinäle; hieraus entstand die P. Sie wurde 1569 und 1774 neu organisiert; zuletzt hat Pius X 1908 ihre Kompetenz dahin bestimmt, daß diese nur mehr auf das ¶ Forum internum (sakramental oder außersakramental) sich erstrecken sollte. An ihrer Spitze steht der Großpoenitentiar (p. maior), der heute noch in der Karwoche mittels der früher allgemein bei der Beichtabsolution üblichen Bußrute (virga poenitentialis) Ablaß erteilt.

F. J. Sentis: Die praebenda theologalis und poenitentialis in den Kapiteln, 1867; — L. Chouet: La sacrée poenitencerie, Lyon 1908; — E. Göller: Die päpstliche P. bis Pius V, I 1907; II 1911; — Derſ.: Das alte Archiv der päpstlichen P. (Festgabe für De Waal, 1913, S. 1—19). **Koeniger.**

Pöschl, Thomas (1769—1837), kath. Mystiker und Chiliast, * in Höritz (Böhmen), seit 1804 Geistlicher und Schulrektor in Braunau am Inn; von dort 1812 gewaltsam entfernt, wurde er 1813 Geistlicher in Ampfelwang (bei Linz, Oberösterreich), war 1814—16 als angeblich geisteskrank im Salzburger St. Peter-Stift, dann die letzten 20 Jahre im Priesterkrankenhaus in Wien interniert. Seine Ideen dürften sich als Produkt seiner schon in Braunau hervortretenden schwärmerischen Veranlagung und der bereits vor seinem Auftreten in Oberösterreich vorhandenen mystischen Stimmung erklären, die u. a. in der Gemeinschaft der „Brüder und Schwestern in Sion", der P. unter dem Einfluß von ¶ Boos, ¶ Goßner u. a. beitrat, ihren Niederschlag gefunden hatte. Von entscheidender Bedeutung wurden für ihn seit 1813 die Offenbarungen der Seherin Magdalena Sickinger, die den Anbruch der Endzeit und damit zusammenhängend der erfolgreichen Judenbekehrung und einer neuen jüdisch-katholischen Kirche verkündete und in P. das Werkzeug Gottes sah, das das Haupt dieser neuen Kirche werden sollte. P. hat diese Ideen mindestens sofort in naiver Leichtgläubigkeit aufgenommen, sie z. T. wohl auch der Seherin suggeriert und den Sionisten durch Betonung des chiliastischen Elements (Glaube an das tausendjährige Reich) eine neue Prägung gegeben. Seine Erklärung der drei letzten Kapitel der Johannesapokalypse galt bei seinen Gläubigen (Pöschlianer) als eine kanonische Schrift. P.s Internierung sowie die polizeiliche und die kirchliche Ueberwachung der Pöschlianer hat die Bewegung in Oesterreich bald zum Stillstand gebracht; doch begegnen „Pöschlianer" auch in Franken, Hessen und im sonstigen Süddeutschland.

KL² X, Sp. 118 ff; — RE³ XV, S. 490 f; XXIV, S. 331; — A. F. Ludwig: Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus, 1906; — Derſ.: Beiträge zur Geschichte des Pöschlianismus (Archiv für Geschichte der Diözese Linz IV, 1907, S. 309 ff); — Derſ.: Die chiliastische Bewegung in Franken und Hessen, 1913. **Zscharnack.**

Poggel, Heinrich (1858—1928), kath. Theologe, * zu Paderborn i. W., nach Priesterweihe (1888) im höheren Schuldienste, 1893 Vorsteher des Collegium Leoninum, seit 1896 ord. Prof. für NT an der Bischöfl. Lehranstalt (1917 Akademie) zu Paderborn, seit 1909 Mitherausgeber von „Theologie und Glaube".

Vf. u. a.: Der 2. und 3. Brief des Apostels Johannes, 1896; ferner als Programme der Fakultät zu Paderborn: Die vorhieronymischen lat. Bibelübersetzungen, 1900/01; Beiträge zur Erklärung des Galaterbriefes, 1906/07; Zur Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums, 1911/12. — Ueber P. vgl. K. Pieper: H. P. (ThGl 20, 1928, S. 747 ff). **Flaskamp.**

Poggio, Francesco Bracciolini (1380 bis 1459), entstammte dem Florentiner Humanistenkreise (¶ Renaissance), empfing aber seine entscheidenden Anregungen innerhalb des Humanistenkreises der päpstlichen Kanzlei, der er von 1403—53 angehörte. Von 1453 bis zu seinem Tode war er Staatskanzler von Florenz. Er war einer der erfolgreichsten Sammler von klassischen Handschriften; vom Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile) aus hat er die Schweiz, Deutschland, England und Frankreich abgesucht. Seine eigene schriftstellerische Tätigkeit besteht aus Briefen, Dialogen, Fazetien, Reden und Uebersetzungen, auch aus einer Geschichte von Florenz. Das römische Altertum verbindet sich bei ihm mit dem Christentum, das er durch die hl. Schriften im Besitze unerschütterlicher Wahrheit glaubt; aber er kritisiert dabei Kirche und Geistlichkeit streng. Seine Stärke ist die Polemik; aus überstarkem Selbstbewußtsein floß die herbste, bis zur

Schmähsucht gesteigerte Kritik gegen andere, wovor ihn doch schon sein eigener freier Lebenswandel hätte bewahren sollen.

Opera Franc. Poggii, Basel 1513 und öfter; — Epistolae, ed. Tonelli, 3 Bde., Florenz 1832—61; — Sheperd-Tonelli: Vita di P. Fr., 2 Bde., Florenz 1925; — Ernst Walser: Poggius Florentinus, Leben und Werk, 1914; — Hans Baron: Leonardo Bruni Aretino, 1928 (passim).

Walter Goetz.

Pohle, Joseph (1852—1921), kath. Theologe, * zu Niederspay bei Koblenz, 1878 Priester, 1883 Professor der Dogmatik in Leeds (England), 1886 Professor der Philosophie in Fulda, 1889 der Apologetik in Washington, 1894 der Dogmatik in Münster i. W., 1897 in Breslau. P. war Mitherausgeber des „Philosophischen Jahrbuchs" der Görresgesellschaft.

Vf. u. a.: Lehrbuch der Dogmatik, 3 Bde., 1902 ff, I 1920⁷, II 1921⁷, III 1922⁷; P. Angelo Secchi, (1883) 1904²; Die Sternenwelten und ihre Bewohner, (1884) 1922⁷; Der Sternenhimmel (mit J. Plaßmann), 1908/09 (= Himmel und Erde Bd. I); Natur und Uebernatur. Eine Theorie der Offenbarung, 1912; Allgemeine Gesetze der Natur (1914) 1928² (= Das Buch der Natur I); Soldatentod und Märtyrertod, 1918. **Fendt.**

Pohrt, Otto, evg. Theologe, * 7. April 1876 in Rodenpois (Livland), seit 1905 im Schuldienst tätig, zugleich seit 1921 Dozent am Herder-Institut zu Riga, seit 1927 ord. Professor ebenda. Mitbegründer der Herder-Gesellschaft zu Riga.

Vf. u. a.: Der Katechismusunterricht, 1907; Kirchengeschichtliche Literatur für den Religionslehrer, 1911; Der Kettlersche Choral, 1912; Zur Frömmigkeit Luthers, 1924; Zur Frömmigkeitsgeschichte Livlands zu Beginn der Reformationszeit, 1924; Reformationsgeschichte Livlands, 1928; Zur altlivländischen Sepulkralkunst, 1929. — Gab heraus: Grundzüge der Kirchengeschichte für mittlere und höhere Schulen, (1912) 1918³. **Rühle.**

Poimandres, Titel der ersten Abhandlung des Corpus der Hermetischen Schriften (¶ Hermetica), benannt nach dem darin als Vermittler der Offenbarung auftretenden Geist, der sich selbst „Geist der himmlischen Macht" nennt (§ 2). Der Name wird noch einmal innerhalb der hermetischen Schriften (13 [14], 15) und bei dem Alchimisten Zosimos (3./4. Jhd.) erwähnt (M. Berthelot, Les Alchimistes grecs, S. 245). Er bedeutet den Menschenhirten. Aus den Erwähnungen ergibt sich, daß unter dem Namen P. eine Offenbarungsliteratur ging, zu der in den erhaltenen Schriften mindestens noch die von Zosimos genannte vierte gehörte. Das Alter ist strittig. Die erste bietet zwei leichte Anklänge an die Genesis (§ 11 = Gen $1_{9\,ff}$, § 18 = Gen 1_{28}). Daraus hat E. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 371 ff) den Schluß gezogen, daß wir es mit einem jüdischen Text des 2. Jhd.s zu tun haben. Indessen bleibt dabei der Nachweis R. Reitzensteins (Poimandres, S. 8 ff) unberücksichtigt, daß bereits der zu Beginn des 2. Jhd.s entstandene Hirte des ¶ Hermas den Eingang des P. nachahmt. Damit ist die Entstehung des Grundtextes spätestens ins 1. Jhd. datiert, mag auch die uns vorliegende Redaktion jünger sein. Wie weit über den angegebenen terminus ante quem hinaufzugehen ist, läßt sich wenigstens vorläufig mit unseren Mitteln nicht feststellen. Die dem P. zugrunde liegende Vorstellung von einem ¶ Urmenschen ist iranisch, aber Elemente der astrologischen Religion und die der Zeit allgemein geläufige Auffassung des Sündenfalls als einer Verstrickung des Geistes in die Materie kommen hinzu, und das Ganze wird durch jene spekulative Vergeistigung des Mythos gezeichnet, die griechischer Philosophie entstammt. Der P. ist für uns das wichtigste und früheste Beispiel einer heidnischen ¶ Gnosis.

R. Reitzenstein: P., 1904 (darin S. 328 ff. die maßgebende Ausgabe des Textes); Neubearbeitung bei Reitzenstein-Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus, 1926, S. 154 ff; Uebersetzung: RGL 5, 1927, S. 71 ff. — Vgl. noch W. Kroll: Pauly-Wissowa VIII, S. 793 ff; — J. Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1913. **Latte.**

Poiret, Pierre (1646—1719), holländischer Mystiker, der den spanisch-französischen Mystizismus popularisierte und in Deutschland und England verbreitete (¶ Mystik: V C, 4). * in Metz war P. in verschiedenen deutschen reformierten Gemeinden als Prediger tätig, zuletzt 1672—76 in der Pfalz, bis er unter dem Einfluß mystischer Schriften (darunter ¶ Taulers) sein Amt aufgab. Er wurde leidenschaftlicher Anhänger der Antoinette ¶ Bourignon, die er auf ihren Verfolgungen in Norddeutschland begleitete. Nach ihrem Tode (1680) lebte er acht Jahre in Amsterdam, widmete sich der Herausgabe ihrer Schriften und zog sich 1688 still, aber unermüdlich schriftstellernd, nach Rhynsburg (¶ Kollegianten) zurück. P. hat drei Entwicklungsstufen durchgemacht: er begann als origineller Cartesianer (vgl. seine Cogitationes rationales de Deo, anima ac malo, 1677, 1715³, auf der Grundlage ¶ Descartes'), wurde dann deutscher Mystiker (Jakob ¶ Böhmes Interpret), endlich romanischer Mystiker. Seit 1690 gab er zahlreiche Traktate spanisch-französischer Mystiker heraus, die, teilweise durch G. ¶ Arnold übersetzt, in Deutschland auch unter Protestanten Verbreitung fanden; 1700 veröffentlichte er einen Mystiker-Katalog (zuerst franz. 1700 in der Théologie réelle, dann lat. 1708 als Sonderausgabe: Bibliotheca mysticorum selecta). Nach der Verurteilung ¶ Fénelons im Jahre 1699, die innerhalb der kath. Kirche das förmliche Ausscheiden und für die germanischen Länder das Einströmen der spanisch-französischen Mystik bedeutet, führt er dessen Werk dadurch fort, daß er sämtliche Schriften der Frau von ¶ Guyon herausgibt und so deren europäische Bedeutung ermöglicht. Das Häuflein seiner eigenen Schriften ist demgegenüber klein, obwohl er bis etwa 1692 auch als Philosoph und Pädagoge Bedeutung hat; er übte Kritik an der Verstandes- und Bewußtseinsphilosophie Descartes', an der geistigen Dekadenz seiner Zeit und stellte (sich an keine Sekte, nicht einmal die der „Fanatiker" oder „Enthusiasten" bindend) das gefühlvolle Leben der Laien als religiöses Vorbild hin. So wurde er von seiten des Mystizismus der bedeutendste Bahnbrecher des sentimental-aufklärerischen Zeitalters, der „Verkapper" des von ihm so einzigartig in seiner Zeit vertretenen „unterbewußten Lebens", das erneut in der ¶ Romantik hervorbrach.

P.s Leben in: Poireti Posthuma, 1721; — RE³ XV, S. 491 ff; — M. Wieser: Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker, 1924; — Ders.: P., der Vater des romanischen Mystizismus in Deutschland, zum Ursprung der Romantik in Deutschland, 1930; — Erich Seeberg: Gottfried Arnold, 1923; — Fr. Delekat: Rationalismus und Mystik (ZThK N. F. IV, 1923, S. 260 ff). **Wieser.**

Polanus von Polansdorf, Amandus (1561—1610), reformierter Theologe, * zu Oppeln, seit 1596 Professor in Basel. Zunächst in den Fußstapfen des Lutheraners Theoderich Schnepf († 1586), war er später zum reformierten Bekenntnis übergegangen. Unter dem Einfluß des Franziskus ¶ Junius wurde er ein eifriger Vertreter des thomistisch-scholastischen Wissenschaftsbetriebes und damit einer theologischen Prinzipienlehre, die die Schrift als ihre Autorität in sich selbst gründende Geoffenbartheit göttlichen Wissens und das Geistzeugnis als Ueberführung von der Wahrheit der Schrift streng vonein-

ander scheidet. Sein mit vielfachen Exzerpten und Anlehnungen an andere Autoren durchsetztes, im übrigen mit scholastischer Akribie gearbeitetes Hauptwerk ist das Syntagma theologiae Christianae (1610; öfter aufgelegt). Theologiegeschichtlich bedeutsam ist ferner die in der Weise des ¶ Ramus vollzogene Zweiteilung der Theologie in de fide (nicht Akt oder Habitus, sondern Objekt des Glaubens) und de bonis operibus, sodann die bei ihm sich findenden Spuren einer beginnenden föderalistischen Betrachtung der Bibel, in der er foedus operum und foedus gratiae unterschied (¶ Bund: III, 1 b). 1603 erschien seine Uebersetzung des NT.s. Auch an der Polemik gegen ¶ Bellarmin beteiligte er sich.

P. Althaus: Die Prinzipien der deutschen ref. Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, 1914, S. 230 ff; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Joh. Coccejus, 1923; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926. **Reuter.**

Pole, Reginald (1500—58), verwandt mit dem englischen Königshause, studierte in Oxford, Padua, Paris und in der Karthause Sheen. Erst bei der Pariser Universität ein der Ehescheidung Heinrichs VIII von ¶ England (: 2a) günstiges Gutachten betreibend, hat er diese in der Streitschrift Pro ecclesiasticae unitatis defensione 1536 aufs heftigste bekämpft. Im selben Jahre von ¶ Paul III zum Mitgliede der berühmten Reformkommission und zum Kardinal ernannt, seit 1537 zu unglücklichen diplomatischen Sendungen verwendet, fand er 1541 Ruhe als Legat des Patrimonium in Viterbo, wo er im Kreise Gleichgesinnter theologische Fragen erörterte und mit der geistesverwandten Vittoria ¶ Colonna Freundschaft schloß. Das Frühjahr 1545 führte ihn nach Trient als dritten Präsidenten des Konzils (¶ Tridentinum), das er aber bereits im Juni 1546 verließ teils wegen Kränklichkeit, teils weil der Gang der Verhandlungen seiner theologischen Richtung nicht zusagte. Im Konklave 1549 fehlten ihm nur noch drei Stimmen zum Siege; die französische Partei hintertrieb seine Wahl. Der neue Papst ¶ Julius III betraute ihn 1553 mit der Wiedergewinnung Englands für das Papsttum. Die Verdammungsurteile über die dabei von ihm gezeigte oder geduldete Härte berücksichtigen zu wenig die damals üblichen, auch von Heinrich VIII angewandten Mittel der „Bekehrung". Im Frühling 1557 rief der ihm abgeneigte ¶ Paul IV den Legaten zurück und lud ihn vor die Inquisition. Aber als Erzbischof von Canterbury (seit 1556) konnte er bleiben auf Verwendung der Königin, die er nur um einen Tag überlebte.

KL X, Sp. 125 ff; — RE³ XV, S. 504 ff; — A. v. Reumont im (Bonner) Theologischen Literaturblatt V, 1870, Sp. 964 ff. 993 ff; — A. Zimmermann: R. P., 1893; — C. M. Anthony: R. P., London 1909; — M. Haile: R. P., London and New York 1910; — P. Paschini: Un amico del card. P.: Alvise Priuli, 1921; — L. v. Pastor: V und VI (s. Register). **Merkle.**

Polen.

1. Heidentum; — 2. Unter den Piasten (967—1386); — 3. Unter den Jagellonen (1386—1572); — 4. Unter den Wahlkönigen (1572—1796); — 5. Unter den Teilungsmächten (1772 bis 1918); — 6. Gegenwart.

1. Das Heidentum erhielt sich in P. länger als bei Mährern und Böhmen (s. 2). Wie bei Mährern-Böhmen und auf dem Balkan fehlt aber jeder alte, authentische Bericht über das Heidentum selbst: die wenigen positiven Angaben über Leichenbrand, Witwenverbrennung, Polygamie können diesen Mangel nicht ersetzen. Der eigentliche Götterglaube ist sofort entwurzelt worden; ein einflußreicheres Priestertum, auch Zentralstellen des Kultes (Tempel u. dgl.) scheinen sich überhaupt nicht entwickelt zu haben. Allerdings ist ein ausführlicher Bericht über Götterglauben erhalten, genauer als bei allen andern Slawen; aber dieser Bericht (in der großen Landeschronik Dlugosz-Longinus) stammt erst aus der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s und beruht auf der interpretatio Romana, auf der Einführung der römischen Großgötter, für die die polnischen Namen aus den unverständlichen Refrains von alten Pfingstliedern oder sonstwo hergenommen sind; dieser Kanon des Dlugosz ist von allen späteren Geschichtsschreibern entweder unbesehen herübergenommen oder willkürlich korrigiert. Alte, echte Götternamen haben sich nur in theophoren Personennamen (Dadzbog) oder Ortsnamen (Swarozyno, Rgielsko) erhalten. Der Dämonenglaube lebte im Volke fort. Namentlich war es der Hausgeist uboze („das Aermchen", wegen seiner unscheinbaren Gestalt und seines Hockens hinter dem Ofen so benannt), der zum Gedeihen der Wirtschaft mit Speiseresten bewirtet wurde. Bei keinem anderen slawischen Volke sind alle Spuren des alten Glaubens so verwischt, wie bei den P. Dafür breitete sich hier neuer Aberglauben aus, oft mit aus dem Deutschen entlehnten Namen und Begriffen, seit dem 13. Jhd., als deutsche Kolonisation in Stadt und Land mächtig einsetzte. Im Laufe der Zeit sind dann diese Entlehnungen so eingebürgert, daß sie ganz den Eindruck einheimischer Ueberlieferung machen. So das heute kaum noch bekannte Todaustragen am Sonntag Lätare; die Osterbräuche, dyngus und śmigus (aus deutsch Dingnus und Schmeckostern), d. i. das Schlagen mit der Osterrute und Begießen; Fastnachtsbräuche u. a. Ebenso mythische Gestalten selbst, so skrzat (Schratt), der aber wie in Böhmen aus einem Waldgeist zu einem Schätze heranschaffenden Hausgeist wurde und das uboze verdrängte. Im Wasser haust der Nix (mit einheimischem Namen topielec), der Unvorsichtige ertränkt; an Flüssen und auf Fluren weibliche Dämonen, die Kinder rauben, in Einzelheiten an europäischen Aberglauben erinnernd, der das ganze Hexenwesen (¶ Hexenglaube) gestaltet, das sich hier bis tief ins 18. Jhd. hinein erhalten konnte; die Hexe hat den Zauberer völlig verdrängt. Auch in Brauch und Sitte ist vieles Alte, zumal seit dem Ausgang des Mittelalters, verloren, so Einzelheiten des Totenkultes (Verbrennen von Holzstößen am Gründonnerstag zum Erwärmen der Geister; Totenwachen); Maskenumzüge und Vermummungen zu Weihnachten sind zu bloßem Kinderspiel herabgesunken; vergessen ist das Johannesfeuer (nur unter dem christlichen Namen sobótka = „Sonnabend" hie und da noch bekannt). In Erntebräuchen ist manches alt: der Refrain der Lieder, die dabei gesungen werden, der Aehrenkranz, das „Binden" des Herrn. Auch die Hochzeitsbräuche sind völlig modernisiert, kaum daß der Hochzeitskuchen (kolacz) seine Bedeutung erhalten hat; an alten Raub und Kauf erinnern nur Spiel und Scherz. Bei Geburtsbräuchen ist alles Alte vergessen, nicht einmal Schicksalsfrauen werden noch genannt. Die Kirche hat eben alles Anstößige beseitigt. Wie bei den Böhmen ist daher auch bei den P. die alte Religion nicht aus einheimischer Ueberlieferung, sondern nur aus der Analogie nach den heidnischen Elbe- und Oderslawen (Pommern usw.) zu erschließen; es fehlt in Polen sogar das wenige, was der Prager Domdekan Cosmas (um 1120) von seinen Landsleuten noch berichten konnte. — ¶ Slavische Religion. **A. Brückner.**

2. Die Christianisierung P.s (¶ Christentum: III, 3b) begann unter dem Piastenherzog Mieszko I, dem Begründer des polnischen Reiches, der sich unter dem Einfluß seiner christlichen Gemahlin, der böhmischen Prinzessin Dobrowa („der Guten"), und aus politischen Erwägungen (Lehensverhältnis zum Deutschen Reich) 967 taufen ließ. In ¶ Posen wurde ein Missionsbistum errichtet; dessen beiden ersten Inhaber, Jordan und Unger, Deutsche, traten zum Erzbistum ¶ Magdeburg in persönliche Beziehungen, aber wohl ohne rechtliche Bindungen. Die später geltend gemachten Rechtsansprüche desselben beruhen wahrscheinlich auf gefälschten Urkunden. Mieszkos Sohn, Boleslaw Chrobry (992—1025), eine Herrschergestalt von überragender Größe, erwirkte die Verselbständigung der Kirche P.s. Gelegentlich seiner Wallfahrt zum Grabe des bei der Preußenmission erschlagenen ¶ Adalbert von Prag verkündigte Kaiser Otto III im Jahre 1000 die vorher in Rom ausgemachte Errichtung eines Erzstuhles in ¶ Gnesen, woselbst der Polenherzog die Gebeine des in seinem Auftrag im Heidenland wirkenden Märtyrerbischofs hatte beisetzen lassen, mit den Suffraganatbistümern zu ¶ Krakau, ¶ Breslau und ¶ Kolberg. Das rätselhafte Aktenstück „Dagome iudex" wird man wohl am besten als Lehensangebot Boleslaws an den päpstlichen Stuhl zwecks Gewährung der Königskrone, die er sich 1025 tatsächlich aufs Haupt setzte, deuten dürfen. Nach dem Tode Boleslaws trat noch einmal ein Rückschlag des Heidentums ein, worauf Kasimir „der Erneuerer" (1040 bis 1058) den Bestand der Kirche endgültig sicherstellte. Seine Nachfolger statteten den Klerus mit allerhand Vorrechten aus, behandelten aber die Geistlichen als Staatsdiener. Deshalb entbrannte der Kampf um „die Freiheit der Kirche", als deren erster zielbewußter Anwalt nicht der von Boleslaw II „dem Kühnen" (1058—79) wegen politischer Umtriebe erschlagene Krakauer Bischof ¶ Stanislaus, sondern der Gnesener Erzbischof Heinrich Ketlicz, ein Zeitgenosse ¶ Innozenz' III, anzusehen ist. In zähem Ringen mit der Staatsgewalt, die ihn sogar zeitweilig aus dem Amte entfernte, setzte er, vom Papste unterstützt, die kanonische Wahl der Bischöfe, die eigene geistliche Gerichtsbarkeit, die Anerkennung der Oberhoheit des Episkopats auf seinem eigenen Grund und Boden u. a. durch.

Die Kirche verstand es auch sonst, die Wirren, die infolge der durch Boleslaw „Schiefmund" (1107—38) testamentarisch verfügten Erbteilungen entstanden waren, zu ihren Gunsten auszunutzen. Anderseits mußte sie infolge der Schwäche der Teilfürsten es geschehen lassen, daß die Christianisierung der heidnischen Grenznachbarn vom Ausland, in erster Linie von Deutschland, besorgt wurde. Bereits Boleslaw „Schiefmund" zog den Bischof ¶ Otto von Bamberg zur Mission in ¶ Pommern, die aber dadurch eine Angelegenheit der deutschen Kirche wurde, heran. Vollends ging dem Gnesener Erzstuhl Preußen, dessen Bekehrung dem Deutschen ¶ Ritterorden übertragen wurde, verloren (¶ Ostpreußen, 3). Auch das innerkirchliche Leben gestaltete sich durch die von auswärts berufenen Ordensleute, vor allem durch die Zisterzienser, Benediktiner, Prämonstratenser, später Franziskaner und Dominikaner, unter dem bestimmenden Einfluß des Auslandes, nicht zuletzt Deutschlands. Es dauerte längere Zeit, bis sich das vom Episkopat stetig geförderte polnische Element auf der ganzen Linie durchsetzte. Die zuerst auf kirchlichem Grund und Boden angesiedelten deutschen Kolonisten, die mit besonderen Vorrechten — eigene Gerichtsbarkeit — ausgestattet wurden, boten übrigens durch lange Zeit dem Deutschtum einen starken Rückhalt, bis auch sie, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Kirche, ihrem angestammten Volkstum entfremdet wurden. Im Zeichen der nationalen Idee gelang es Wladyslaw Lokietek („Ellenbogen"), einem piastischen Teilfürsten (1306—33), nahezu das gesamte polnische Reichsgebiet unter seinem Szepter zu vereinigen; am 20. Jan. 1320 ließ er sich in Krakau krönen. Bei der national eingestellten hohen Geistlichkeit fand er begreiflicherweise wirksame Unterstützung. Sein Lebenswerk brachte sein Sohn Kasimir der Große (1333 bis 1370), der, wie man ihm nachrühmte, ein hölzernes P. übernommen und ein steinernes hinterlassen hat, zum Abschluß, ebenfalls in engster Anlehnung an den päpstlichen Stuhl, ohne allerdings die staatlichen den römischen Interessen unterzuordnen. Nach der Eroberung Rotrußlands, dem Herrschaftsgebiet der schismatischen Kirche, ging er nämlich bei aller zielbewußten Förderung des römisch-kath. Kirchenwesens in der neu erworbenen Provinz auf die Wünsche der Kurie, daselbst die Union zwangsweise einzuführen, nicht nur nicht ein, sondern ließ sich die Befestigung der Orthodox-Anatolischen Kirche durch die Erneuerung des Haliczer Metropolitanstuhles besonders angelegen sein, um nicht die Bevölkerung dem die Orthodoxie beschützenden Moskauer Großfürstentum (¶ Rußland) in die Arme zu treiben. Fortab gab es in P. zwei voneinander getrennte staatlich anerkannte Kirchen. Durch die Gründung des Krakauer Generalstudiums (¶ Krakau: II) machte sich Kasimir um die Hebung der kirchlichen Kultur verdient. Da er keine männlichen Nachkommen hinterließ, bestimmte er, um dem Lande Thronwirren zu ersparen, zu seinem Nachfolger den verschwägerten Ludwig von Ungarn aus dem Hause Anjou (1370—86), der die polnische Königskrone durch Zugeständnisse an den Adel seiner Tochter Hedwig sicherte. Aus Gründen der Staatspolitik wurde diese bestimmt, am 18. Febr. 1386 dem bisher heidnischen litauischen Großfürsten Jagiello (¶ Litauen, 1), der bei der drei Tage vorher vollzogenen Taufe den Namen Wladyslaw erhielt, die Hand zum Ehebund zu reichen. So kam die jagiellonische Dynastie in der auf diese Weise zustande gebrachten Großmacht P.-Litauen ans Ruder.

3. Unter den Jagiellonen trat die Kirche P.s in die großen Zusammenhänge der abendländischen Christenheit ein. Durch die Christianisierung ¶ Litauens (: 2), die sie durchführten, stieg ihr Ansehen merklich. Auf den ¶ Reformkonzilen verschafften sich ihre Vertreter Geltung, um so mehr als die Kirchenpolitik des Krakauer Hofes sich stets alle Möglichkeiten offen ließ. In Konstanz und Basel traten die Abgesandten der Krakauer Universität mit aller Entschiedenheit für den Konziliarismus ein, wohingegen Kasimir IV, der Jagiellone (1447—92) nach seinem Regierungsantritt von ¶ Felix V zu ¶ Nikolaus V abschwenkte, als der Anschluß an die papalistische Richtung ihm und seinem Ratgeber, dem Krakauer Bischof Zbigniew Olesnicki, dem die Päpste beider Lager den Kardinalshut anboten, vorteilhafter erschien. — Auch sonst stellten die Jagiellonen trotz wiederholter Versicherung ihrer unbedingten Ergebenheit an den päpstlichen Stuhl die staatlichen und dynastischen Interessen über die rein kirchlichen. Jagiello erließ zwar am 9. April 1424 gegen den Hussitismus (¶ Hus) das Wieluner Edikt, das erste Ketzergesetz in P.; anderseits verstanden es aber die Jagiel-

lonen, das Vertrauen der Utraquisten zu ihrem Hause so weit zu fördern, daß diese 1471 Jagiellos Enkel Wladyslaw, den Sohn Kasimirs IV, als Gegenkandidaten des von ¶ Sixtus IV unterstützten Ungarnkönigs Mathias Corvinus (¶ Ungarn) auf den böhmischen Thron beriefen, wiewohl derselbe dem römischen Katholizismus treu blieb, ohne allerdings die Rechte des im Lande herrschenden Hussitismus anzutasten. — In der Behandlung ihrer schismatischen Untertanen entsprachen die Jagiellonen ebenfalls nicht den Wünschen der Kurie. Ungeachtet der Florentiner Union (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) ließen sie die Dinge geschehen, als sie merkten, daß die Unterordnung unter den römischen Stuhl bei der griechisch-orthodoxen Bevölkerung nach dem Abbruch der Beziehungen zwischen dem Papst und dem ökumenischen Patriarchen auf Widerstand stieß. Sigismund I (1506—48) trat dem Kiewer Metropoliten Jonas II (1519—23), einem entschiedenen Gegner der Union, nicht nur nicht entgegen, sondern sicherte den Bestand des selbständigen griechisch-orthodoxen Kirchenwesens durch Regierungsmaßnahmen. — Auch gegenüber dem Deutschen ¶ Ritterorden nahmen die Jagiellonen nicht die Haltung ein, die ihnen von Rom aus empfohlen wurde. Entgegen den Wünschen der Kurie, die das Ordensland möglichst geschont wissen wollte, war das Streben der Krakauer Regierung seit der Schlacht bei Tannenberg 1410 darauf gerichtet, die Deutschherren nach Tunlichkeit unschädlich zu machen (Thorner Friede 1466). Die Neuregelung des Verhältnisses der beiden Gegner im Jahre 1525 — Umwandlung des Ordenslandes in ein weltliches und noch dazu lutherisches Herzogtum unter polnischer Lehensherrschaft (¶ Ostpreußen, 2. 3 a) — lief vollends den kath. Interessen zuwider. — Bei der Besetzung der geistlichen Stellen zogen die Jagiellonischen Herrscher das Ernennungsrecht an sich, was eine Günstlingswirtschaft auf Kosten der moralischen Eignung des polnischen Episkopates zur Folge hatte. Kasimir beanspruchte sogar die Vergebung der Abtwürde als Kronrecht. — Ungeachtet dieser kirchenpolitischen Selbständigkeit der Jagiellonen, die übrigens der damaligen Zeitlage entsprach, beherrschte die römisch-kath. Kirche das öffentliche Leben P.s in weitgehendem Maße. Die wichtigsten Staatsämter wurden den Vertretern des Episkopates, der im Senat ohnehin seinen Einfluß geltend machte, anvertraut; der Besitz der Kirche wuchs durch Vermächtnisse und eine geschickte Vermögensverwaltung stetig; die bischöflichen Inquisitionsgerichtshöfe unterdrückten kirchenfeindliche Regungen; die Kultur bewegte sich in kirchlichen Bahnen; die Vorrechte, die der Adel sich erkämpfte, kamen auch der höheren Geistlichkeit, die mit geringen Ausnahmen diesen Kreisen entstammte, zugute.

Da erfolgte im 16. Jhd. eine schwere Erschütterung der Machtstellung des römischen Katholizismus. Der Humanismus legte, wiewohl ihn hohe Geistliche förderten, durch seine Kritik an den kirchlichen Verhältnissen — z. B. im „Monumentum pro rei publicae ordinatione“ des Posener Kastellans Jan Ostroróg — sowie durch seine die Gesamtkultur verweltlichende Grundrichtung Breschen in sein Gebäude. Vollends wurde sein Bestand bedroht durch die Reformation. Diese kennzeichnet in P. ein rascher Aufstieg, dem ein jäher Abstieg folgte, wiewohl hier wenigstens im Anfang nicht im entferntesten die Maßnahmen der ¶ Gegenreformation wie anderswo angewendet wurden. Es hatte zeitweilig den Anschein, als ob der Adel geschlossen zur evg. Bewegung übertreten würde (vgl. auch ¶ Litauen, 3). Aber nur ganz wenige Adelsfamilien sind dem Protestantismus treu geblieben, wohingegen die meisten Nachkommen der einstigen Verfechter der Reformation sich im kath. Lager als Stützen der Papstkirche zusammenfanden. Diese eigenartige Erscheinung findet ihre Erklärung zum Teil auch in der Unmöglichkeit der Bildung eines einheitlichen evg. Kirchenwesens in P. Der Adel kehrte der alten Kirche wegen der völligen moralischen Unzulänglichkeit der Geistlichkeit, sowie wegen der seine „Freiheit“, die ihm über alles ging, einschränkenden Vorrechte des Episkopates, wie geistlicher Gerichtsbarkeit, Zehnten u. a., den Rücken. Als diese Streitpunkte bereinigt waren und der Klerus nach der Durchführung der Tridentinischen Reformdekrete (¶ Tridentinum) wieder ertüchtigte, änderte sich die innere Einstellung des Adels zur kath. Geistlichkeit, die ihm nun wieder als Hüterin einer einheitlichen Glaubenslehre sich empfahl, während im protestantischen Lager dogmatische Unstimmigkeiten die Gemüter auseinanderbrachten. Unter dem Schutz des Adels gelang es nämlich Lutheranern, Calvinisten und böhmischen Brüdern gesonderte evg. Kirchenwesen in P. einzurichten. Die Verständigung dieser drei Konfessionskirchen in Sendomir 1570 in der Weise, daß sie unter Aufstellung einer gemeinsamen Abendmahlsformel die Rechtgläubigkeit ihrer Bekenntnisse sich gegenseitig zugestanden und unter Wahrung der konfessionellen Sonderart sich gegenseitige Förderung zusagten, gehört gewiß zu den Besonderheiten der Reformation in P.; die Schwierigkeiten, die sich bei dem Zustandekommen sowie der nur bis 1595 währenden Aufrechterhaltung des Consensus Sendomirensis ergaben, machten aber doch autoritätsbedürftige Kreise kopfscheu, zumal die Absplitterung der „kleineren Kirche“ (¶ Sozinianer) die Gesamtlage des Protestantismus verwirrte. Trotz alledem hat die Reformation das Geistesleben in P. in einer Weise befruchtet, daß durch sie die Grundlagen einer nationalen Kultur geschaffen worden sind. Eine Fülle schöpferischer Gedanken strömte aus dem Westen nach dem Jagiellonenreiche, wie es vorher noch nie der Fall war. Zum Zwecke der Werbearbeit waren die evg. Bekenntniskirchen bestrebt, ein religiöses Schrifttum in polnischer Sprache hervorzubringen. Es entstanden auf besonderes Zutun ¶ Albrechts von Preußen Kirchenlieder, Bibelübersetzungen, Katechismen, Postillen, meist in Anlehnung an ausländische, besonders deutsche Vorlagen, in der Volkssprache, deren man sich aber auch bei der Behandlung nicht nur religiös-theologischer Fragestellungen bediente. Die Gegenseite setzte sich zur Wehr und griff zu denselben Mitteln, um an das Volk heranzukommen. So kam ein polnisches Schrifttum auf (¶ Rej; ¶ Modrzewski). Für das evg. Schulwesen wurden von auswärts Lehrkräfte herangezogen; im kleinpolnischen Pinczow, „dem sarmatischen Athen“, riefen die polnischen Reformierten „die erste wahrhaft humanistische Lehranstalt in P.“ ins Leben. Diese Kulturarbeit wurzelte im evg. Gemeindewesen, dessen kirchenregimentliche Befestigung und Belebung die zahlreichen Synoden, die gemeinsamen wie die konfessionell gesonderten, sich angelegen sein ließen. Nach einer beiläufigen Zählung wurde in Großpolen an 110 Orten deutscher, an 32 polnischer Gottesdienst gemäß dem Augsburgischen Bekenntnis abgehalten, während reformiertes Kirchenwesen in Großpolen an 80, in Kleinpolen an 250, in Litauen an 191 Orten nachweisbar ist; hinzu kamen noch über 60 Pfarreien der böhmischen Brüder in Großpolen. ¶ Laski, ¶ Lis-

manini, der kleinpolnische Senior Gliczner, der lutherische Superintendent in Großpolen Sarnicki u. a. hatten an dieser Gestaltung der Dinge einen hervorragenden Anteil; eine überragende Führerpersönlichkeit blieb jedoch dem polnischen Protestantismus versagt. Seine Hauptstütze war der Adel, der sich durch die antievg. Maßnahmen des alten Sigismund nicht einschüchtern ließ und die aus persönlicher Ueberzeugung und politischen Erwägungen tolerante Haltung Sigismund Augusts (1548—72) dazu benutzte, um dem evg. Kirchenwesen eine Rechtsgrundlage zu sichern. Durch die Warschauer Konföderation vom 28. Jan. 1573, deren Abmachungen, später allerdings mit starken Abstrichen und Umdeutungen, in den Krönungseid der Wahlkönige aufgenommen wurden, erhielten die Dissidenten die Zusage der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Den stärksten Rückhalt hatte der Protestantismus in P. in dem deutschen Bürgertum, das an dem Luthertum unentwegt festhielt, als der Großteil des Adels bereits längst der Reformation den Rücken gekehrt hatte. Wiewohl Sigismund I die lutherische Bewegung in ¶ Danzig und Polnisch-Preußen (¶ Pommerellen, 3) 1525 gewaltsam zu unterdrücken suchte, sah sich sein Sohn 1557 ff veranlaßt, das Augsburgische Bekenntnis hier freizugeben. Danzig und Thorn — dieses nicht zuletzt durch sein evg. Gymnasium — wurden die Stützpunkte der evg. Kirche in P. im 18. Jhd. (zahlreiche Synoden daselbst). Durch die Zuwanderung deutsch-lutherischer Kolonisten, die Wladyslaw IV in Großpolen zuließ, wurde der Protestantismus in P. in der Folgezeit geradezu eine deutsche Angelegenheit.

4. Von den Wahlkönigen nahm nur Stephan Batory (1576—86) trotz seiner Jesuitenfreundschaft in konfessionellen Fragen eine ausgesprochen tolerante und Wladyslaw IV (1632—48) eine die Gegensätze ausgleichende Haltung (¶ Thorner Religionsgespräch) ein. Sigismund III aus dem Hause Wasa (1587—1632), der wegen seiner kath. Einstellung die schwedische Krone einbüßte (¶ Schweden), suchte einerseits den Protestantismus aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, weshalb er auch die Pöbelausschreitungen gegen evg. Bethäuser geschehen ließ, und anderseits die schismatische Kirche für die Union mit Rom (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 c; ¶ Unierte Kirchen) zu gewinnen, was schwere Verwicklungen im Osten des Reiches zur Folge hatte. Johann II Kasimir (1648—68) richtete das durch den Schwedeneinfall zerfallende Reich im Zeichen der kath. Idee — Schwur in der Lemberger römisch-kath. Kathedrale am 1. April 1658, die Bekehrung der Ketzer zu betreiben und die Jungfrau Maria als unsichtbare Königin P.s zu verehren — wieder auf, worauf unter den beiden um der polnischen Krone willen zur Papstkirche übergetretenen Wettinern August II (1697—1733) und August III (1735—63) die Gegenreformation im eigentlichen Sinne des Wortes einsetzte: empfindliche Einschränkung der Glaubensfreiheit durch den zweiten Artikel des Warschauer Traktats vom 3. Juli 1716, Entfernung der evg. Abgeordneten aus dem Sejm 1718, Thorner Bluturteil 1724 (¶ Pommerellen, 3, Sp. 1335) u. a. m. — Die einseitige römisch-kath. Staatspolitik hatte zur Folge, daß unter dem letzten König Stanislaus August (1764—95) Preußen zugunsten der Evangelischen und Rußland zugunsten der Schismatiker eingriffen und im Warschauer Traktat vom 24. Febr. 1768 die Wiederherstellung der alten Dissidentenrechte, wofür D. E. ¶ Jablonski eingetreten war, erzielten. Bis zu seiner Auflösung beherrschte der ¶ Jesuitenorden nicht nur die kath. Kirche in P., die er wiederum auf die Höhe der Macht führte; sondern er suchte auch durch seine literarische Tätigkeit — der Hofprediger Sigismunds III, Peter Skarga († 1612), und der Bibelübersetzer und Postillenschreiber Jakob ¶ Wujek († 1597) in diesem Zusammenhang vor allem zu nennen — und besonders durch sein ihm erst durch den Piaren Stanislaus Konarski († 1773) streitig gemachtes Schulmonopol den bestimmenden Einfluß auf das gesamte Geistesleben des Volkes zu gewinnen.

5. Trotz ihrer Vormachtstellung vermochte die kath. Kirche den Zusammenbruch P.s (erste Teilung 1772; zweite 1792; dritte 1795) nicht aufzuhalten. Unter der Herrschaft der Teilungsmächte ließ sie sich dagegen die Pflege des polnischen Nationalbewußtseins besonders angelegen sein. Sie geriet deshalb in Spannung mit dem schismatischen ¶ Rußland und dem protestantischen ¶ Preußen (vgl. ¶ Pommerellen, 4; ¶ Posen), während sie im kath. ¶ Oesterreich (: 3 f), das die P. mit zunehmendem Entgegenkommen behandelte, von allem Anfang einen Rückhalt fand. An den Erhebungen der P. gegen den Zarismus in den Jahren 1830 und 1864 nahmen die kath. Geistlichen lebhaften Anteil, wiewohl ¶ Gregor XVI den Aufruhr verurteilte, und den in ¶ Posen (: 2. 3) unternommenen Maßnahmen der preußischen Regierung setzte gerade der kath. Klerus den heftigsten Widerstand entgegen (¶ Dunin, ¶ Ledóchowski, ¶ Dinder). Von der ehemaligen Gnesener Metropole (¶ Gnesen) wurde 1817 der russische Anteil durch die Errichtung eines Erzstuhles in ¶ Warschau mit sieben Suffraganaten losgelöst, während dieses 1821 mit dem Bistum ¶ Posen unter Belassung beider Domkapitel vereinigt nur noch ¶ Kulm beibehielt, wohingegen ¶ Ermland exempt blieb. Dem Lemberger Erzstuhl (¶ Lemberg) wurde zu dem Bistum ¶ Przemysl 1785 das in ¶ Tarnow neu errichtete hinzugefügt und ¶ Krakau dem päpstlichen Stuhl unmittelbar unterstellt. Von der unierten Kirche erhielt sich nach ihrer Aufhebung in Rußland 1839 und 1874 nur in Galizien unter den Ukrainern (¶ Ukraine) ein Rest: Metropolitanstuhl in ¶ Lemberg mit den Suffraganaten ¶ Przemysl und ¶ Stanislau. Die evangelische Kirche nahm in allen drei Teilungsgebieten durch einen starken Zuzug deutscher Einwanderer einen bedeutenden Aufschwung; so gab es in Posen 1815 etwa 100 evg. Gemeinden, 1914 deren 275. Die Werke der Inneren Mission — z. B. Theodor ¶ Zöckler in Stanislau — trugen das ihrige dazu bei. In konfessioneller Hinsicht bestand in Posen seit 1817 die Union zurecht, während in Russisch-Polen beide evg. Kirchen seit 1849 gesonderten Konsistorien unterstellt wurden; in Galizien bestand unter grundsätzlicher Sonderung der beiden Konfessionen eine gemeinsame Superintendentur Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses.

6. In dem durch den Friedensvertrag von Versailles wieder hergestellten P. wurde der römisch-kath. Kirche durch die Staatsverfassung vom 17. März 1921 die oberste Stellung unter gleichberechtigten Konfessionen eingeräumt. Durch das Konkordat vom 10. Febr. 1925 wurde das Land in fünf römisch-kath. Kirchenprovinzen (Gnesen-Posen, Warschau, Wilna, Lemberg, Krakau) mit 21 Diözesen und eine griechisch-kath. (Lemberg) mit 3 Diözesen unter Beibehaltung des armenischen Erzbistums in Lemberg eingeteilt. Auf protestantischer Seite bestehen sieben evg. Kirchen: zwei unierte in ¶ Posen und ¶ Pommerellen unter dem evg. Konsistorium in Posen, sowie in der Wojewodschaft Schle-

sien mit einem Kirchenpräsidenten; die lutherische im ehemaligen Kongreßpolen mit einem Konsistorium und Generalsuperintendenten in Warschau, dem auch das evg. Seniorat im ehemals österreichischen Schlesien unterstellt wurde; zwei reformierte im ehemaligen Kongreßpolen mit einem Konsistorium und in Wilna; die Kirche Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses in Kleinpolen (ehemals Galizien); die altlutherische in Posen (an der Spitze der drei zuletzt genannten Kirchen stehen Superintendenten). Für diese evg. Kirchen, die sich 1927 in einem obersten Kirchenrat zusammengefunden haben, steht das Rahmengesetz zwecks Regelung ihres Verhältnisses zum Staate noch immer aus. Unter eifriger Pflege der Arbeit der „Inneren Mission" bauen die evg. Kirchen ihren Besitzstand aus. — Die fünf Diözesen der griechisch-orthodoxen Kirche werden von einem Metropoliten in Warschau und einer Synode geleitet. — An der Warschauer Universität bestehen drei theologische Fakultäten. — Die ¶ Mariaviten und die unter den amerikanischen Polen entstandene „Polnische Nationalkirche", mystisch eingestellte und bischöflich organisierte, vom römischen Katholizismus abgesonderte Sekten, befinden sich im Zustand der Umbildung.

Statistik 1921: 17 355 000 römische Katholiken (63,5%), 3 031 000 (11,2%) griechische Katholiken, 1 015 000 (3,8%) Protestanten, 2 847 000 (10,5%) Schismatiker, 2 845 000 (10,5%) Israeliten, 73 000 (0,3%) andere.

RE³ XIII, S. 60 ff (Christianisierung); XV, S. 514 ff (Reformation und Gegenreformation); — Karl Völker: Kirchengeschichte P.s, 1930 (mit Literatur); — K. Kantak: Dzieje kościola polskiego, 2 Bde. (10.—14. Jhd.), 1912/14; — Th. Wotschke: Geschichte der Reformation in P., 1911; — W. Bickerich: Uebersicht über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der evg. Kirche im Gebiete des einstigen und jetzigen polnischen Staats, 1925; — V. Krasinski: Geschichte der Reformation in P. (englisch 1838/40, deutsch von Lindau, 1841, polnisch von J. Burzche, 1903/05); — Karl Völker: Der Protestantismus in P. auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung, 1910. — Quellensammlungen: Scriptores rerum Polonicarum, Krakau 1872—88; Monumenta Poloniae historica, Lemberg 1874 ff. — Zeitschriften: Reformacya v Polsce, Kwarlalnik historyczny, Przegląd historyczny, Wissenschaftliche Zeitschrift für P. — Weiteres bei ¶ Litauen, ¶ Posen, ¶ Pommerellen. **K. Völker.**

von Polentz, Georg (1478—1550), aus altem sächsischem Geschlecht stammend, stand nach vollendetem Rechtsstudium erst im Dienste Papst ¶ Julius' II, dann des Kaisers Maximilian, schließlich des Deutschen Ordens, wo er bis zur Würde eines Hauskomturs von Königsberg in Preußen gelangte. 1518 wurde er Bischof von ¶ Samland. 1522—25 vertrat er den abwesenden Hochmeister ¶ Albrecht von Preußen als „Regent" im Ordensgebiet. Seit 1522 für die Sache der Evangelischen interessiert, berief er evg. Geistliche und verkündete, von ¶ Brießmann im Evangelium unterwiesen, selbst in Predigten die neue Lehre. 1525 erfolgte sein Verzicht auf die weltliche Herrschaft in seinem Bistum. Durch Kirchenvisitationen, Kirchenordnungen, wie später durch kraftvolles Eintreten für die Gründung der Universität ¶ Königsberg hat er die Reformation in ¶ Ostpreußen (: 3a) kräftig gefördert.

RE³ VI, S. 541 ff; — P. Tschackert: G. v. P. Bischof von Samland, 1888; — H. Laag: Die Einführung der Reformation im Ordensland Preußen (NkZ 1925, S. 857 ff). **Laag.**

von Polenz, Wilhelm (1861—1903), Schriftsteller, lebte teils in Berlin, teils auf dem Gut Cunewalde (Oberlausitz). Seine Dramen (z. B. „Heinrich von Kleist") sind verschollen, seine Gedichte („Erntezeit") wenig beachtet; aber als Erzähler lebt er fort. „Thekla Lüdekind" (1899) behandelt das moderne Frauenleben, „Wurzellocker" (1902) die Schriftstellerexistenz in eindringender Schilderung. Seine Bedeutung aber ruht auf den das ostelbische Landleben schildernden Romanen: „Der Pfarrer von Breitendorf" (3 Bde., 1893), „Der Büttnerbauer" (1895), „Der Grabenhäger" (2 Bde., 1898). Sie behandeln in weitgreifender Lebensbeobachtung Zeitfragen der Wende des 19. Jhd.s. Während „Der Pfarrer von Breitendorf" den Konflikt eines freidenkenden Pastors mit dem Amt keineswegs einwandfrei schildert, gibt „Der Grabenhäger" ein sympathisches Bild eines sozial gestimmten Landpfarrers (¶ Pfarrer: III). „Der Büttnerbauer" zeigt tiefes Verständnis für die Seele des Bauern und gibt wertvolle Beiträge zur religiösen Volkskunde. „Glückliche Menschen", unvollendet nachgelassen (1905), enthält u. a. eine schöne Würdigung gottesdienstlichen Lebens.

H. Ilgenstein: W. von P., 1904; — M. Schian: W. v. P., ein Oberlausitzer Dichter (Neues Lausitzisches Magazin 81, 1905, S. 201 ff); — Derſ.: Religion und Kirche bei W. v. P. (DEBI 1906, S. 692 ff); — ChrW 1910, Nr. 17—18. **Schian.**

Poliander (Graumann), Johann (1487—1541), evg. Theologe, * in Neustadt am Main. Nach beendetem Studium in Leipzig ebenda Rektor an der Thomasschule, wurde er auf der Leipziger Disputation 1519 (¶ Luther, 1b) für Luther gewonnen und studierte nochmals in Wittenberg. 1522—24 in Würzburg Domprediger, geriet er in Streit, da er, wenn auch vorsichtig, die neue Lehre verkündigte. Nach Aufgabe des Amtes vorübergehend in Nürnberg, wurde er 1525 von Herzog ¶ Albrecht von Preußen an die Altstädtische Kirche in Königsberg berufen und wurde einer der wichtigsten Reformatoren Preußens (¶ Ostpreußen, 3a). Außer seinen kernigen Predigten und seinen Vorlesungen über AT und NT fanden auch seine Kirchenlieder („Es ist das Heil uns kommen her", „Nun lob mein Seel den Herrn") großen Anklang. Wie er an der ersten Sammlung der Kirchenlieder in Königsberg Anteil hatte, so hat er auch Kirchenordnung und Schulwesen hervorragend gefördert. Sein leidenschaftlicher Kampf gegen Sektierer (u. a. Kolloquium zu Rastenburg, 1531) erreichte die Zurückdrängung der Anhänger ¶ Schwenckfelds in Preußen.

RE³ XV, S. 525 ff; — Bayer: J. P.s Leben (in: Erläutertes Preußen II, 1725, S. 432 ff. 665 ff); — F. Spitta: Zu J. P.s Lebensgeschichte (ZKG 1908, S. 389 ff); — Ostpreußische Köpfe, 1928, S. 22. 27; — E. E. Koch³ I, S. 355 ff; — W. Nelle: Unsere Kirchenliederdichter, 1905, S. 30 ff; — P. Tschackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 1890, I, S. 123 ff, II (s. Reg.); — O. Clemen: ZKG N. F. XII, 1930, S. 175 ff (Briefe P.s). **Laag.**

Politik und Moral.

1. Die Frage; — 2. Der Sinn des Staates; — 3. Das Ethos der P.; — 4. Abgrenzung gegen Dualismus und Moralismus; — 5. Das ethische Problem der Mittel der P.

1. Das Problem einer Ethik des politischen Handelns wird seit langem gewöhnlich unter dem Titel „P. und M." behandelt. Wenn wir an diese überlieferte Formulierung des Problems äußerlich anknüpfen, so ist doch sofort zu bemerken, daß sie wenig glücklich ist. Statt nur das Problem zu bezeichnen, ist sie vielmehr schon Ausdruck einer bestimmten Auffassung des Problems, nämlich der aufklärerisch-individualistischen. Die „Moral" erscheint hier als ein feststehender Kodex von Regeln des Handelns und

zwar des Handelns in persönlichen Verhältnissen („Privatmoral"). Der Blick ruht dann einseitig auf dem angeblichen Gegensatze von P. und M., d. h. Privatmoral. Die P. erscheint dabei von vornherein als verdächtig, als der Angeklagte, der sich gegenüber der inhaltlich ein für allemal festgelegten M. verteidigen soll. Diese Fragestellung nimmt also die Antwort schon halb vorweg. In Wahrheit haben wir nicht zu fragen nach dem Verhältnis von P. und M., sondern nach der M. der P.: gibt es eine M. der P., und wenn ja, welches sind ihre Grundzüge?

2. „Die M. muß politischer werden, wenn die P. moralischer werden soll, d. h., es müssen die Moralisten erst erkennen, daß man das sittliche Urteil über den Staat aus der Natur und den Lebenszwecken des Staates und nicht des einzelnen Menschen schöpfen muß. Dann wird ihnen auch das politische Leben unendlich moralischer und sittlicher erscheinen" (Treitschke). Das heißt für uns: die Frage nach dem Ethos der P. läßt sich nur so beantworten, daß wir zunächst den Sinn des politischen Handelns im Zusammenhange des Lebens überhaupt untersuchen. P. ist alles Handeln, das zur Leitung des Staates gehört. Der Sinn der P. wird sich also vom Sinne des ¶ Staates aus ergeben.

Der Staat ist das in der Verantwortung für seine geschichtliche Bestimmung als unabhängige Macht rechtlich geeinte ¶ Volk. Er sichert dem Volke die Freiheit zur Entfaltung seines eigenen Lebens. Ein großes Volk kann das, was es werden und geben soll, in der Regel nur dann werden und geben, wenn es seinen eigenen Staat gebildet hat und behauptet. Der Staat steht also im Dienste der höchsten Aufgabe eines Volkes, seinen geschichtlichen Beruf zu erfüllen. Er ist Ausdruck und Mittel dieser Verantwortung. So nimmt er an der Würde der Verantwortung teil. Die Verantwortung für das Erbe der Geschichte des Volkes und für seine Zukunft bedeutet daher Verantwortung für den Staat. Ein zu eigenem geschichtlichen Leben tüchtiges Volk muß um seinen Staat ringen, an ihn Arbeit, Gut, das Leben setzen — wie an seinen Beruf selber. P. kann also keinen anderen Sinn haben als den Staat zu erhalten und zu stärken für das Leben und den Dienst des Volkes in der Geschichte. Denkt man sich den Staat als Subjekt der P., so wäre der Inhalt der P. zu bestimmen als Selbstbehauptung des Staates. Diese Selbstbehauptung als Kollektiv-Egoismus des Staatsvolkes auffassen, heißt das Wesen des Staates völlig verkennen. Der Staat ist nicht gleich dem Willen der jeweiligen Generation, sondern er steht über ihr als ein Soll, dem das lebende Geschlecht unter Umständen alles opfern muß. Man kann gewiß von einem „Staatswillen" reden. Aber dieser Wille ist nicht nur ein überpersönlicher, sondern auch ein überkollektiver Wille. Ihm kann man sich opfern, aber er kann sich nicht opfern, und ihn kann man nicht wie ein Eigenes opfern, weil er keinem Einzelnen und keinem Volksgeschlechte eigen ist. Er kann vielleicht in einem übergreifenden Staatswillen aufgehen. Aber das ist etwas anderes als die Lebenshingabe, die von dem Menschen gefordert ist.

Wir haben bei alledem in erster Linie an den nationalen Staat gedacht. Es gilt aber entsprechend auch für übergreifende staatliche Verbände. Schon insofern wird unsere Inhaltsbestimmung der P. als Handeln, das auf die Selbstbehauptung des Staates gerichtet ist, durch die jetzigen Ansätze zu übernationaler staatlicher Organisation nicht überholt. Außerdem: gerade in einem ¶ Völkerbunde ist für fruchtbare gemeinsame Arbeit die Freiheit und Selbständigkeit der sich Verbindenden Voraussetzung. So bleibt auch heute noch die Selbstbehauptung des einzelnen Staates die nächste Aufgabe der P.

3. Das Ethos der P. besteht darin, daß sie in strenger Sachlichkeit der Selbstbehauptung des Staates und dadurch dem geschichtlichen Leben der Nation diene. Der Staat ist notwendig Macht. Nur als geordnete Macht erfüllt er seinen Sinn, dem Leben des Volkes die freie Entwicklung zu wahren. Die P. muß also Wille zur ¶ Macht (: II) des Staates sein, zu ihrer Behauptung und Stärkung. Unsachlich ist eine P., die nicht nach der notwendigen Macht greift. Unsachlich aber auch die andere, die sich mit ihrem Machtstreben nicht in die Grenzen der wahren Lebensnotwendigkeiten des Volkes bescheidet. Zum Ethos des Staatsmannes gehört ebenso die mutige Entschlossenheit wie die besonnene Zurückhaltung. Die letztere wird immer das Schwerere bleiben. Denn die Macht weckt das Machtstreben um der bloßen Macht willen. Die nackte rohe Gier greift nach der Macht, ohne von einem Inhalt zu wissen, der sie erst rechtfertigt. Unterliegt die P. solcher Machtgier, so ist sie unsachlich und damit schuldig geworden. Die Erkenntnis der Grenze ist die wichtigste Aufgabe des Staatsmannes. Sie läßt sich nicht aus einem allgemeinen Grundsatze ableiten, und sie ist nicht unveränderlich. Sie ist immer aufs Neue in der lebendigen Geschichte zu erringen.

Für die Erkenntnis der Grenze ist der Blick auf die anderen Völker, ihr Dasein, ihre Geschichte, ihre Gabe von großer Bedeutung. Nicht als ob das Zusammentreffen mit einem anderen Staatswillen auf alle Fälle anzeigte, daß das Recht auf Macht des eigenen Staates nunmehr auf seine Grenze gestoßen ist. Es kann sein, daß ein Volk die Grenze seines Lebensinteresses oder Berufes dort noch nicht zu finden vermag, wo andere sie ihm ziehen wollen. Aber in jedem Falle stellt der Blick auf die anderen Völker — er nicht allein, aber gerade auch er — ihm die Frage nach der eigenen Grenze.

Es gibt eine Macht, die Recht hat, und eine Macht, die Unrecht hat; eine P., die Gehorsam gegen die Wirklichkeit ist, und eine P. der inneren Unwahrheit, der Lüge. Recht hat nur die Macht, der innerlich werbende Gewalt, ein hinreißender, emporführender Gedanke, ernste Zucht und Strenge eignet. Ohne Recht, eine Lüge ist alles Machtstreben, aller Machtbesitz, der fremde Freiheit willkürlich zertritt und fremdes Leben, statt es emporzuheben, ausbeutet. Oft genug — nicht immer; die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht! — zerstört solche Macht sich selbst: die unwahrhaftige Macht stirbt an ihrer Lüge. Das gilt nicht nur in der äußeren, sondern auch in der inneren P. Auch hier hat der Staatsmann die Doppelaufgabe, die Macht des Staates wirksam zu machen und sie in ihre sachlich gebotenen Grenzen zu beschränken.

4. a. Mit dieser Auffassung des Ethos der P. sind wir von der dualistischen Theorie des Verhältnisses von P. und M. klar geschieden. Nach ihr steht die P. jenseits von gut und böse. „Der Handelnde ist immer gewissenlos." Solcher politische Amoralismus ist begreiflich als Reaktion gegen einen apolitischen Moralismus. Aber er hat deswegen noch lange nicht recht. Es ist nicht wahr, daß die P. der großen Staatsmänner einfach durch einen „Katechismus des Erfolges" geleitet war. Vor der Frage nach dem Erfolge steht die Frage nach dem rechten Ziele der jeweiligen P. Und hier scheiden sich Recht und Schuld der P. deutlich. Es gibt Schuld in der P.,

nicht nur Unfähigkeit der Erkenntnis, die man vielleicht als „geschichtliche Schuld" eines Staatsmannes in großer, entscheidungsvoller Stunde seines Volkes bezeichnen kann, sondern im strengen Sinne sittliche Schuld, Schuld des Willens, durch Trägheit oder Hybris. Maßstab für solche Schuld ist weder das Recht des Bestehenden — es kann im tieferen Sinne längst geschichtliches Unrecht sein — noch in jedem Falle ein allgemeines Naturrecht (Selbstbestimmungsrecht u. dgl.) zwischen den Völkern. Maßstab ist die Wirklichkeit eines Volkes, seiner Gabe und seiner Geschichte im Verhältnis zu den anderen Völkern. Die Grenze, wo Recht und Schuld sich scheiden, wird für den Zuschauenden oft nicht erkennbar sein. Aber der handelnde Staatsmann muß mit ganzem Ernste nach ihr fragen. Sie zu finden ist *seine* Verantwortung und Freiheit, das Wissen um Recht und Schuld der eigenen P. sein und seines Volkes Geheimnis, einem irdischen Richterspruche von außen her nur beschränkt zugänglich.

4. b. Ebenso wie gegen den Dualismus grenzen wir uns aber gegen den *Moralismus* ab, der eine „*christliche* P." empfiehlt, P. des „Dienstes", der „Liebe", des „Opfers" als die wahre Realpolitik. Diese von den Schweizer ¶ Religiös-Sozialen und Fr. W. ¶ Foerster vertretenen Gedanken verraten, daß man das Wesen des Staates überhaupt noch nicht begriffen hat. Wir können nur wiederholen: die Selbstbehauptung des Staates hat als solche mit menschlichem Egoismus gar nichts zu tun — daß empirisch oft genug menschliche Leidenschaft und Gier den Staatsgedanken für ihre Zwecke mißbraucht, ist richtig, zeugt aber, indem es als Mißbrauch empfunden wird, gerade für den ethischen Sinn der echten staatlichen Selbstbehauptung. Was soll es heißen, daß auch die P. unter dem Gesetze stehen müsse: „Wer sein Leben verliert, der wird es finden?" Dieses Jesuswort kann auf Menschen angewandt werden, auf die Einzelnen und auf das Volk — das Volk soll sich dem Anspruch seiner Geschichte opfern —, aber nicht auf den Staatswillen einem anderen Staatswillen gegenüber. Denn der Staatswille ist eine Verantwortung des Volkes, also kein natürlicher Wille, sondern eine Aufgabe, ein Anspruch nicht des Volkes, sondern an das Volk. Ein solcher Staatswille kann sich wohl angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit, z. B. auch der anderen Völker, verändern, einschränken. Er kann sogar „Opfer" bringen, d. h. auf Möglichkeiten, die die eigene Macht ihm eröffnete, verzichten (Bismarcks Haltung gegenüber Oesterreich im Nikolsburger Frieden). Aber solches Opfer steht doch zuletzt im Dienste der Selbstbehauptung des Staates. Es ist P. auf weite Sicht. Mit der Hingabe des Lebens, von der Jesus spricht, hat es nichts zu tun. Das Jesuswort *im Ernste* auf den Staat anwenden, heißt ihn zerstören. Die Art aber, wie die Anwälte der P. der Liebe das Wort anwenden, bedeutet eine schlimme Säkularisierung dessen, was bei Jesus Liebe und Opfer heißt, wird weder dem Wesen der P. noch dem Wesen der Liebe im Sinne Jesu gerecht. Die Primitivität des politischen und ethischen Denkens tritt vor allem auch darin hervor, daß man so tut, als gäbe es nur zwei Möglichkeiten: *entweder* die „christliche" P. *oder* Machiavellismus, Machtkampf, brutale P. der starken Faust, der alles erlaubt ist. Aber davon kann, wie wir sahen, keine Rede sein. Die P. steht ernstlich unter ethischen Normen, nur sind diese allerdings andere als die, welche für die Gemeinschaft von Person zu Person gelten. Aber ist denn überhaupt, auch ganz abgesehen von der P., die Unmittelbarkeit der einem anderen sich opfernden Liebe das Ganze unseres Lebens? Wir müssen auch an *Ordnungen* und *sachlichen Aufgaben* dienen. Hier überall, z. B. bei der Verwaltung des ¶ Rechtes, der ¶ Wirtschaft, auch der ¶ Wissenschaft, gilt es in Sachlichkeit dem durch seinen Lebenssinn gegebenen Gesetze des betreffenden Gebietes zu gehorchen. In diesem sachlichen Gehorsam sind wir zu einem Handeln verpflichtet, das unter Umständen hart wider Menschen oder Gruppen sein muß, unpersönlich, „dienstlich". Aber eben doch — „dienstlich", d. h. die Einheit mit dem persönlichen Handeln, dessen Norm Jesus uns zeigt, ist durchaus vorhanden —, sie liegt in dem Willen zum Dienste in einem (persönlichen oder sachlichen) Verhältnisse, das uns fordert. Das gilt auch von der P.

Die „Christlichkeit" der P. kann also nur in ihrer *Sachlichkeit* bestehen. Wir verstehen darunter — das ist nach allem Vorigen klar — keineswegs die unkritische Hingabe an ihre empirische „Eigengesetzlichkeit", hier so wenig wie in der Wirtschaft. Es gibt eine Eigengesetzlichkeit der P., die nicht von Gott, sondern vom Teufel ist. Da hat das Mittel des Lebens sich selbst absolut gesetzt, zum Götzen, dem unerhörte Opfer gebracht werden. P. in der Bindung an Gottes Willen wird darum auf Schritt und Tritt den Kampf mit dieser dämonischen Eigengesetzlichkeit und den Menschen, die ihr verfallen sind, zu führen haben. Wir fragen hier nicht, was in solchem Kampfe zu erreichen möglich ist; ob das „Amt" der P., das Gottes Ordnung ist, und das Dämonische sich wirklich noch trennen lassen. Jetzt kommt es nur darauf an, daß der politisch Handelnde gehalten ist, um solche Trennung immer aufs Neue zu *ringen*. Das ist die wahre Aufgabe des Christen in der P. Nicht unpolitisches Moralisieren, sondern Wachen über dem immanenten Ethos der P.!

5. Seine eigentliche Schärfe gewinnt das Problem P. und M. für das allgemeine Bewußtsein erst bei der Frage der *Mittel* der P. Da wir hier nicht eine Lehre von der P. zu geben haben, leiten wir nicht aus dem Gesetze der Sachlichkeit alle ihre Mittel ab, sondern handeln nur von denen, die immer wieder zum *Problem* geworden sind. Da steht im Vordergrunde die Frage nach dem Rechte der *Gewaltübung*. Ueber die Gewaltübung, die von der Rechtsverwaltung unabtrennbar ist, reden wir nicht. Aber der Staat hat es nicht nur mit Verbrechern, sondern auch mit politischen Gegnern zu tun, drinnen und draußen. Ihnen gegenüber wird die P. zum Kampfe. Wie wird der ¶ Kampf geführt?

5. a. In der *inneren* P.: Der Staat in seiner gegenwärtigen Verfassung kann bekämpft werden von Gegnern aus Ueberzeugung, Gegnern seiner bestimmten Gestalt, seiner P. usw. Da der Staat selber geistigen Gehalt hat und auf die innere Hingabe des Volkes angewiesen ist, wird er seine Gegner zunächst geistig zu überwinden suchen. Aber er kann um seines Bestandes willen gezwungen sein, sie zu vergewaltigen. Das ethische Problem ist hier grundsätzlich kein anderes als bei der Rechtsverwaltung im engeren Sinne. In beiden Fällen muß der Staat wissen, daß seine Gewaltübung innere Vollmacht nur solange besitzt, als das geltende Recht und die bestimmte Staatsidee im Herzen des Volkes Boden hat. Hier läuft die Grenze zwischen Staatsgewalt und Gewaltstaat oder Tyrannis. Es gibt eine Gewaltübung, an der der Staat erstarkt, und eine andere, an der er von innen her zerbricht. Die äußere und die „moralische" Macht des Staates gehören zusammen.

Schwieriger ist die Frage, ob auch das Ringen der Staatsbürger miteinander im Parteikampfe (¶ Parteien: I) oder mit den Regierenden um Gehalt und Gestalt des Staates zum Kriege innerhalb des Volkes werden darf. Es ist das ethische Problem der Revolution. Bei besonderer Entartung, Verblendung oder Schwäche der Regierenden („Unter allen politischen Sünden ist die der Schwäche die verwerflichste und verächtlichste"; H. v. Treitschke) kann, wenn alle anderen Wege zur Gesundung vergeblich waren, die Verantwortung für den Staat zur rechtsbrechenden Gewalt zwingen. Die Pflicht, unter Umständen auch Unrecht und Gewalttat von einer wunderlichen Obrigkeit zu leiden, wird dadurch nicht verletzt. Es handelt sich hier, bei der „wahrhaften Revolution", deren Begriff dem des „wahrhaften Krieges" (Fichte) entsprechen muß, nicht um eine subjektive Reaktion der „Untertanen", sondern um den Schutz des Staates wider seine Verderber, aus der Verantwortung für ihn. Revolution in diesem Sinne wird getragen von Männern, die nicht mehr die Regierenden, sondern sich selber als Organ des Staatswillens wissen. Die christliche Ethik kann diesen Weg nicht einfach und unter allen Umständen ächten. Für den Christen kann es Pflicht werden, von seiner Bindung an Volk und Staat her, in solchen gewaltsamen Kampf, bei aller Einsicht in seine sittliche Gefahr und seine zerstörenden Wirkungen, miteinzutreten. Die sittliche Gefahr besteht vor allem darin, daß sich mit der Sorge um den Staat allzuleicht die Selbstsucht einer Schicht oder Klasse verbindet (¶ Revolution und Christentum).

5. b. In der äußeren P. (¶ Krieg und Christentum): Auch hier wie in der inneren P. wird die Uebung der Gewalt nur ein äußerstes Mittel zur Selbstbehauptung des Staates wider seine Gegner, wenn alles andere versagt, sein. Als solches hebt sie aber das Ethos der P. trotz allem nicht auf, sondern gehört als sachlich gefordert zu ihm hinzu. Vielleicht vermögen die zum ¶ Völkerbunde zusammengetretenen Völker mit Erfolg dieses Mittel aus ihrem politischen Verhältnis zueinander zu bannen. Das wird aber nur in dem Maße geschehen können, als der Staatenbund selber eine Art von Staat wird (wobei wir die Frage, ob diese Entwicklung zu wünschen ist, hier nicht erörtern). Und auch dann wird er, wie früher die Einzelstaaten, vermutlich die Gewaltübung mindestens nach außen hin, solange er nicht die ganze Menschheit umfaßt, unter Umständen nicht vermeiden können (¶ Friedensbewegung). — Die tragische Notwendigkeit, das formale Recht brechen zu müssen, wird sich immer da erheben, wo der Widerspruch des geltenden positiven Rechtes und der Lebens- und Machtverhältnisse, die es einmal hat ausdrücken sollen, unerträglich geworden ist. Das lebendige Recht bricht dann durch die positive Ordnung hindurch. Dieser Durchbruch ist tragisch, weil die Völker miteinander und auch das einzelne Volk in sich nicht leben können ohne die Achtung des Rechtes als verbindlicher Form. Aber man kann diesem tragischen Konflikte nicht entfliehen. Die Hemmungen für eine gesunde, dem Leben entsprechende Entwicklung der Rechtsordnung können, vor allem in der äußeren P., so schwer sein, daß das Recht zur Lüge wird und Wahrheit nur noch durch Rechtsbruch werden kann. Die Welt, in der das nötig wird, ist gewiß nicht das Paradies, sondern die Welt der Sünde und des Todes. Das weiß der Christ. Aber dieses Wissen führt ihn nicht dazu, sich solchen Konflikten bequem zu entziehen. Flieht er sie, so flieht er zugleich die bestimmte Verantwortung für den Staat, der ihm in dieser Welt der Sünde und der Todesgesetze anvertraut ist. Auch in der Todeswelt bleibt ein Unterschied zwischen Gewalt und Gewalt. Es gibt eine Gewalt-P., die frivol, ohne inneres Recht, das Recht zerbricht und damit entwürdigt. Es gibt aber auch ein Recht der Macht wider das verlogen gewordene Recht. Das abstrakte Gegenüberstellen von Macht-P. und Rechts-P. hilft hier gar nichts. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe, und wenn die äußeren Akte zum Verwechseln ähnlich wären. Alles liegt daran, ob aus echter Verantwortung für das Leben des eigenen Volkes inmitten aller anderen oder aus einer bindungslosen Willkür und Gier heraus gehandelt wird. Zwischen ¶ Napoleons und ¶ Bismarcks Gewaltübung in der P. oder zwischen dem Frankfurter Frieden 1871 und dem Versailler 1919 liegt eine Welt.

Es wäre schlimm, wenn Verträge zwischen den Völkern nicht mehr als ein Stück Papier bedeuteten. Und doch brach Preußen den Tilsiter Vertrag — und wir, nicht nur wir Deutschen, urteilen: es hatte das geschichtliche Recht, nein die Pflicht, diese Kette seiner Freiheit zu zerreißen. Bismarck hat erklärt: „Die Haltbarkeit aller Verträge zwischen Großstaaten ist eine bedingte. Keine große Nation wird je zu bewegen sein, ihr Bestehen auf dem Altar der Vertragstreue zu opfern, wenn sie gezwungen ist, zwischen beidem zu wählen." Ob ein Volk das Recht hat, einen Vertrag in geschichtlicher Stunde für nichts zu achten, das hängt von dem Vertrag und von dem sittlichen Gehalt der politischen Idee des Volkes ab. Einen allgemeinen Satz des Erlaubens oder Verbietens oder eine Kasuistik gibt es hier nicht.

Das gilt auch mit Bezug auf andere Kampfesmittel, wie sie in der P. immer wieder geübt und in der Behandlung des Problems „P. und M." immer wieder erörtert sind, z. B. Täuschung, Lüge usw. Evg. Ethik kann hier nur sagen: der ernste P.er wird darum ringen, die P. von solchen Mitteln zu reinigen. So hat Bismarck mit Bewußtsein für die Ehrlichkeit und Offenheit der P. gewirkt und sich des Fortschrittes in dieser Hinsicht gerühmt; er hielt die offene P. auch für die erfolgreichere. Die Staaten können untereinander und jeder in sich die Mächte des Vertrauens nicht entbehren. Eine sachliche P. wird sich hüten, sie ohne wirkliche Not aufs Spiel zu setzen. Und doch: auch der P.er, der gegen die Falschheit und Heuchelei in der P. kämpft, kann in bestimmter Kampfeslage seines Staates sich zu dem Kampfmittel der Täuschung des Gegners gezwungen sehen. Bismarck hat mit Bezug auf schwere Kampfeslagen gesagt: „In einem Kampfe derart, wenn es auf Tod und Leben geht, sieht man die Waffen, zu denen man greift, und die Werte, die man durch ihre Benutzung zerstört, nicht an — der einzige Ratgeber ist zunächst der Erfolg des Kampfes, die Rettung der Unabhängigkeit nach außen; die Liquidation der dadurch angerichteten Schäden hat nach dem Frieden stattzufinden." An einem solchen Worte wird uns die ganze Schwere der Verantwortung, die das Amt der P. mit sich bringt, noch einmal klar. Die Frage liegt nahe: lassen sich alle „Schäden", die eine P. im Kampfe anrichten muß, wieder „liquidieren"? Man kann mit „Nein" antworten und doch urteilen, daß der tragische Konflikt, zweischneidige Waffen benutzen zu müssen, unentrinnbar bleibt, solange der Kampf der Staaten unentrinnbar ist. Allem bequemen Moralismus der Nichtverantwortlichen gegenüber gilt hier Bismarcks Wort: „Wer mich einen gewissenlosen P.er schilt, tut mir Unrecht und soll sich sein Gewissen auf diesem

Kampfplatz erst einmal selbst versuchen." Man pflegt zu sagen, der P.er werde notwendig schuldig. Soll damit die Unentrinnbarkeit jener Konflikte, übrigens auch in der inneren P., bezeichnet werden, so können wir den Satz gelten lassen. Und doch hat er zuletzt Unrecht, in doppeltem Sinne. Zuerst: warum betont von der Schuld gerade in der P. reden, da wir doch auf anderen Lebensgebieten in entsprechende Konflikte kommen? Sodann: der Satz verrät seine Herkunft aus rein individual-moralischer Betrachtung. Die wesentliche Schuld, der man in der P. verfallen kann, liegt nicht darin, daß man unter Umständen individualethisch-unerhörte Mittel anwenden muß, sondern darin, daß man dem Amte der P. in Feigheit oder unsachlicher Leidenschaft untreu ist, die letzte, strenge Bindung der P. vergißt und sich von den Dämonen treiben läßt, statt ihnen tapfer zu widerstehen.

M. Luther: Von weltlicher Obrigkeit, 1523; — J. G. Fichte: Ueber Macchiavelli als Schriftsteller (Werke, Nachlaß Bd. 3); — Hegel: Philosophie des Rechts, § 330 ff; — G. Rümelin: Ueber das Verhältnis der P. zur M., 1874 (jetzt in: Kanzlerreden, 1907); — H. v. Treitschke: Politik I, 1897; II, 1898; — Fr. Naumann: Briefe über Religion, (1903) viele Auflagen; — O. Baumgarten: P. und M., 1916; — E. Troeltsch: Privatmoral und Staatsmoral (1916; Neudruck in: Deutscher Geist und Westeuropa, 1925); — E. Franz: P. und M., 1917; — H. Jordan: Kulturgesinnung und Staatsgesinnung, 1917; — Fr. W. Foerster: Politische Ethik und politische Pädagogik, 1918; — R. Seeberg: P. und M., 1918 (Neudruck in: Wir heißen Euch hoffen, 1919); — E. Spranger: Staat und Sittengesetz (in: „Vergangenheit und Gegenwart" IX, 1919); — O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes II, 1922, S. 548 ff; — E. Rolffs: Politische Ethik und ethische Weltanschauung, 1923; — E. Hirsch: Deutschlands Schicksal, (1920) 1922²; — M. Wundt: Staatsphilosophie, 1923; — P. Althaus: Staatsgedanke und Reich Gottes, (1923) 1926³; — Fr. Meinecke: Die Idee der Staatsräson, 1924; — J. Binder: Staatsräson und Sittlichkeit, 1929. — Dazu die Lehrbücher der ¶ Ethik und vor allem Bismarcks Reden, Schriften, Briefe (vgl. O. v. Bismarck: Deutscher Staat. Ausgewählte Dokumente, 1925). **Althaus.**

Politik und Religion. Die Einheitlichkeit des noch nicht auf verschiedene „Gebiete" verteilten primitiven Lebens (¶ Primitive Religion) macht, daß man von einem Problem P. und R., was die primitive und zum Teil auch die antike Welt betrifft, kaum reden kann. Das Leben wird nicht bald unter religiösem, bald unter politischem Gesichtswinkel betrachtet; es ist eins. Wenn wir unter P. verstehen dürfen: „dasjenige Handeln im öffentlichen Leben, das die Erhaltung der Macht und des Lebens des Staates nach außen und im Innern zum Ziel hat" (G. Naumann in RGG¹ IV, Sp. 1654), so gilt dieses Handeln dem primitiven Geist als durchaus religiös bedingt und ist auch in seiner Ausübung von den durch die Religion bzw. die ¶ Magie verschafften Mitteln vollkommen abhängig. So verstehen wir, daß bei fast allen primitiven und alten Völkern die königliche Würde zugleich eine priesterliche, ja göttliche ist (¶ Herrscherkult). Vom König geht alles Leben aus: daher umgibt man ihn mit mancherlei Verboten (¶ Tabu). Das macht allerdings oft die Ausübung des Amtes so schwer, daß entweder die geistlichen oder die eigentlichen Staatsangelegenheiten von Stellvertretern erledigt werden müssen. So blieb der Königstitel im alten Rom nur dem unbedeutenden Priesteramt des Rex Sacrorum; in ¶ Japan (: II) trat das Schogunat, als Regierung de facto, neben die vollkommen sakrale Mikadoherrschaft, eine Entwicklung, mit der man das fränkische Hausmeiertum verglichen hat. Damit ist dann aber auch der entscheidende Schritt zur Differenzierung von P. und R. getan, und die Spaltungen Sultan-Kalif, Kaiser-Papst geben dafür die klassischen Beispiele.

Zur Differenzierung von P. und R. trug in starkem Maße auch der in der alten Welt aufkommende ¶ Universalismus bei. Dem primitiven Geiste sind die Fremdlinge Feinde und zwar Feinde des Gottes (¶ Fremde). P. nach außen heißt also Bekämpfung der Gottesfeinde, und der Gott hilft dazu. Die ganze Historiographie in Aegypten, Babylonien und Israel (Kriege Jahves!) geht von dieser Gleichsetzung aus. Wird nun aber die ganze Welt Sache Gottes, so entsteht ein Konflikt zwischen der auswärtigen P. und der R. Es ist kaum zufällig, daß der ägyptische Ketzerkönig Echnaton (¶ Aegypten: II, 2a, Sp. 97), der zum ersten Male in der Weltgeschichte seinen Gott zum Erhalter auch der fremden Völker machte, in der auswärtigen P. völlig versagte und über dem Dienst seines Gottes der dringendsten Hilferufe seiner Statthalter vergaß.

Ein dritter Grund zur Differenzierung von P. und R. liegt in dem Aufkommen des ¶ Individualismus. Das persönliche Gewissen widersetzt sich der absoluten in der Religion gegründeten Autorität des Staates. ¶ Sophokles' Antigone weigert dem König den Gehorsam, um dem eigenen Gewissen zu folgen:

„Auch glaubt' ich nicht,
Daß dein Gebot, das doch nur Menschenwerk,
So stark sei, jene ungeschriebene,
Der Götter unerschütterliche Satzung
Im Lauf zu überholen."

Die Christen im ¶ Imperium Romanum berufen sich der Gewalt des religiösen Staates und der staatlichen Religion gegenüber auf die Offenbarung, die ihnen unabhängig von jedem Staatswesen gegeben ist.

Seitdem liegen P. und R. in fortwährendem Hader. Immer wieder versucht man, die P. ganz auf religiöse Grundlage zu stellen (¶ Theokratie) oder umgekehrt die R. politisch abhängig zu machen (Staatskirche; ¶ Kirche: VII, 2). Noch ¶ Rousseau meint, daß die Religion notwendig zu demjenigen gehöre, was beim Contrat social vereinbart wird. ¶ Schleiermacher macht dann umgekehrt in der vierten seiner „Reden über die Religion" das Band zwischen P. und R. verantwortlich für die Entartung der letzteren. Eine neue Einheit zwischen P. und R. hat die moderne Welt noch nicht gefunden (¶ Politik und Moral).

Aus dem oben Gesagten geht hervor, daß die noch oft in der Literatur gefundene Erklärungsweise, die religiöse Umwälzungen aus politischen Gründen ableiten möchte, in den meisten Fällen fehlgehen muß. Der engen Vermischung religiöser und politischer Motive in der primitiven und alten Welt gegenüber bedeutet diese Methode eine unerlaubte Vereinfachung und Modernisierung. **van der Leeuw.**

Politike, angebliche Märtyrerin in der diokletianischen (?) Verfolgung, nur bekannt aus Papyrus 713 des British Museum, aus dem Ad. Deißmann (s. Lit.) durch Umänderung des π in Π den Eigennamen gewinnt. So gewiß wir es hier mit einem christlichen Originalbrief zu tun haben, so zweifelhaft erscheint Deißmanns poetische Deutung; denn warum muß das „in die Oase gesandt von der Regierung" als Strafe für das Christentum der P. aufgefaßt werden, und woraus schließen wir, daß P. noch lebt, wo der Brief doch einen Totengräber als Absender und Empfänger hat? A. Dieterichs nüchterne Erklärung dieses Dokumentes dürfte dem wahren Sachverhalt näher kommen.

A. Deißmann: Ein Originaldokument aus der diokletianischen Christenverfolgung, 1902; — Derſ.: in Studierstube I, 1903, S. 532 ff; — Derſ.: Licht vom Osten, 1908[1], S. 23 A. 4 (Literatur), S. 145 ff; 1923[4], S. 179 ff; — A. Harnack: ThLZ 1902, S. 205 ff; — A. Dieterich: GGA 1903, 2, S. 550 ff; — ThLBl 1903, S. 193 ff; — A. Merk: ZkathTh 29, 1905, S. 724 ff; — A. Linsenmayer: Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905, S. 276 ff. **W. Völker.**

Politus, Ambrosius Catharinus (1484 bis 1553), eigentlich Lancelloto de' Politi, italienischer Dominikaner und kath. Theologe, * in Siena, erst Humanist, Dichter und Jurist, dann, durch ¶ Savonarolas Schriften erschüttert, Dominikaner in San Marco in Florenz, zuletzt Bischof von Minori und Erzbischof von Conza, † in Neapel. Er erließ 1520 und 1521 zwei Schriften gegen Luther, bekämpfte später ¶ Ochino und die Verfasser der anonymen Traktate „Von der Wohltat Christi" und „Die Summe der Hl. Schrift" (¶ Italien, 4), aber auch ¶ Erasmus und Theologen aus dem eigenen Lager wie ¶ Cajetan, Barth. ¶ Spina und Dom. ¶ Soto. Er beteiligte sich an der Reformarbeit unter ¶ Paul III und den Konzilsverhandlungen zu Trient-Bologna 1545—49 (¶ Tridentinum) und verteidigte die ¶ Unbefleckte Empfängnis Mariä.

Josef Schweizer: A. C. P. (1484—1553), ein Theologe des Reformationszeitalters, 1910; — Frdr. Lauchert: Die italienischen Gegner Luthers, 1912, S. 30 ff. — Vgl. auch RE[3] X, S. 190 f. **Otto Clemen.**

Polyander à Kerckhoven, Johannes (1568 bis 1646), * zu Metz aus angesehener Genter Familie (sein Vater Johannes war 1571 Pfarrer der wallonischen Gemeinde zu Emden und Scriba der dortigen Synode), wurde nach Studien in Bremen, Heidelberg (unter Fr. ¶ Junius) und Genf (unter ¶ Beza) 1591 Pfarrer der wallonischen Gemeinde in Dordrecht, 1611 Nachfolger des ¶ Gomarus in Leiden, war Mitglied der ¶ Dordrechter Synode, Revisor der Staatenübersetzung des AT.s (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 b). Gemäßigter Calvinist, vertrat er in der Lehre von der ¶ Prädestination (: III, 4) den infralapsarischen Standpunkt und hatte u. a. 1625 Anteil an der „Synopsis purioris theologiae" (¶ Rivet), deren zum Teil milde Fassung auf ihn zurückgeführt wurde.

ADB XV, S. 627 f; — B. Glasius: Het Godgeleerd Nederland II, 1853, S. 254 ff; — E. Haag: La France protestante (s. Register); — Chr. Sepp: Het godgeleerd onderwijs in Nederland I, 1873, S. 218 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926, S. 375 ff. **Brouwer.**

Polychronius von Apamea († zwischen 428—431), Bruder des ¶ Theodor von Mopsuestia, bedeutend als Exeget (Werke verloren; erhalten sind nur zum Teil entstellte Catenenfragmente aus den Kommentaren zu Hiob, Daniel, Ezechiel, Jeremias?). Als Vertreter der ¶ Antiochenischen Theologie polemisierte er gegen die origenistische Bibelerklärung (¶ Origenes) und blieb beim Wortsinn stehen (interessantes Zusammentreffen mit ¶ Porphyrius bei der Auslegung des Daniel). Er geriet bald in Vergessenheit.

RE[3] XV, S. 528; — KL[2] X, Sp. 141 ff; — DchrB IV, S. 434 ff; — Bardenhewer III, 1923[2], S. 322 ff; — Derſ.: P. v. A., 1879 (grundlegend); — M. Faulhaber: Die Propheten-Catenen (Biblische Studien IV 2/3), 1899, S. 125 ff; — L. Dennefeld: Der at.liche Kanon der antiochenischen Schule, 1909, S. 61 ff; — L. Dieu: Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de P. d'Ap.? (RHE XIV, 1913, S. 685 ff). **W. Völker.**

Polydämonismus galt der älteren Forschung als eine entwicklungsgeschichtlich bestimmte Phase in der religiösen Geschichte der Menschheit. Aus dem ¶ Animismus oder ¶ Fetischismus wäre allmählich der P. entstanden, der dann seinerseits wiederum in den Polytheismus (¶ Monotheismus usw.: I, 1) einmündete, der sich bei fortschreitender Hebung des religiösen Niveaus erst in ¶ Dualismus, endlich in ¶ Monotheismus (: I, 1) wandelte. Wir glauben nicht länger, daß man die religionsgeschichtliche Entwicklung auf bestimmte Perioden verteilen kann, und meinen vielmehr, daß man im religiösen Erleben und Vorstellen bestimmte Strukturen unterscheiden soll, an denen allerdings die eine Periode stärkeren Anteil hat als die andere. Der Begriff des P. ist dann zwar nicht als Entwicklungsphase, aber als Strukturbegriff sehr gut zu verwenden. Seine Verwirklichung findet er zu jeder Zeit, aber die vollste und umfassendste dort, wo die eigentlich ¶ Primitive Religion anfängt, sich mit kulturellen und theoretischen Elementen zu durchsetzen. — Seine Voraussetzung ist der ¶ Animismus: die heilige ¶ Macht ist dem Menschen zum Willen geworden, zum Geist oder Dämon (¶ Geister, Dämonen, Engel: I). Seinerseits aber ist der P. die Voraussetzung des Polytheismus, der die chaotische Vielheit von Dämonen, Geistern, Fetischen und Göttern auf ein geordnetes Ganze bringt. Der P. ist also nicht der Vorläufer des Polytheismus, schon deshalb nicht, weil der Polytheismus immer zum großen Teil P. bleibt und jedenfalls immer wieder in P. zurücksinken kann. In Griechenland wurden nach und nach die vielerlei lokalen Verehrungen von Fetischen, Tieren, Dämonen, Göttern in ein großes, genealogisch geordnetes polytheistisches System gebracht. Damit hörte aber der P. nicht auf zu existieren: im Gegenteil behielt jeder Ort seine eigene spezielle Gottesverehrung, manchmal noch unter den alten rohen Formen, und die „schwarze" Demeter von Phigalia blieb eine andere Gestalt als die Mutter von Eleusis, sowie die „schwarze" Madonna irgendeiner italienischen Stadt wesentlich verschieden ist von der Madonnagestalt einer anderen. Ueberdies lebt in der aktuellen Frömmigkeit immer nur ein Gott, höchstens eine Göttergruppe (¶ Dreieinigkeit: I) zugleich: man betet nicht zu einem System. Das ist die Wahrheit des ¶ Henotheismus. — Den Uebergang zwischen P. und Polytheismus bildet der ¶ Synkretismus, die Reduktion der zahllosen Mächte auf immer wenigere — ein Prozeß, der von dem politischen Einheitsbestreben in vielen, ursprünglich aus zahlreichen Kleinstaaten zusammengesetzten Ländern, bedeutend gefördert wird.

Die wesentlichen Züge des P. wären etwa: 1. Er empfindet nicht das Bedürfnis einer Einheit in den Vorstellungen vom Göttlichen: lokal und zeitlich tritt ihm die eine nach der anderen Verehrung des Heiligen in eine bunte Reihe; — 2. Er kennt keine Eigennamen der Götter, die ihm noch Mächte sind, die er nach der Art ihrer Wirkungen unterscheidet. Der uralte ägyptische Totengott Chenti Imentiu (Erster der Westlichen, d. h. der Toten) bekommt erst durch seine Verschmelzung mit Osiris einen Namen; — 3. Er kennt keine anthropomorphe Gestalt der Götter. Fetisch, Tierform oder gänzliche Unbestimmtheit der Form herrschen vor (¶ Anthropomorphismus); — 4. Er kennt keine Mythen, welche erst entstehen, wenn die verschiedenen Mächte zueinander in Beziehung gesetzt werden (¶ Mythus: II). Natürlich gelten diese Kennzeichen nur im idealtypischen Sinne; in reiner Gestalt kommt der P. nirgends vor. — ¶ Gottesglaube: I.

Comte Goblet d'Alviella: L'Idée de Dieu, 1892; —

K. Beth: Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920; — F. B. Jevons: The Idea of God in early Religions, 1913; — RGG¹ IV, Sp. 1661; — C. P. Tiele: Geschichte der Religion im Altertum, 1896; — Derſ.: Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, 1900². **van der Leeuw.**

Polyglotten = „Vielſprachige" nennt man Textausgaben der Bibel, die neben dem Urtext in Parallelkolumnen eine Mehrzahl ſeiner Ueberſetzungen enthalten. Die bekannteſten ſind:

1. Die Komplutenſiſche (1514—17), benannt nach ihrem Erſcheinungsort Complutum = Alcalà in Spanien. Ihr geiſtiger Urheber iſt Kardinal Franz ¶ Ximenes, der ſich zur Mitarbeit ausgezeichnete Sprachkenner, Profeſſoren der von ihm gegründeten Univerſität Alcalà, nahm. Das Werk umfaßt 6 Foliobände. Bd. 1—4 enthält das AT nach maſoretiſchem Text, LXX (Luciantext mit interlinearer lateiniſcher Ueberſetzung) und Vulgata, ferner beim Pentateuch noch das Onkelostargum (¶ Bibelüberſetzungen: III, 8, Sp. 1047) mit lateiniſcher Ueberſetzung, Bd. 5 das NT, griechiſchen Text und Vulgata, ſamt griechiſch-lateiniſchem Lexikon, Bd. 6 Lexikon und Grammatik des AT.s und Verwandtes. Der Text des NT.s iſt beſſer und gründlicher gearbeitet als der Erasmiſche von 1516, der als erſte Druckausgabe des griechiſchen NT.s die ſchon am 10. Jan. 1514 vollendete parallele komplutenſiſche Arbeit infolge des langen Ausbleibens des ſie gutheißenden päpſtlichen Breves zeitlich überholte. Für den Vulgatatext bedeutet die komplutenſiſche P. die erſte kritiſche Druckausgabe, nachdem es bis 1517 ſchon über 200 gänzlich unkritiſche gegeben hatte.

2. Die Antwerpener (1569—72), „Biblia regia", weil im Auftrag und auf Koſten König Philipps II von Spanien, auch „Plantiniana", weil bei Plantin gedruckt. Den Hauptanteil an ihrer Bearbeitung hat der ſpaniſche Theologe Benedikt Arias, genannt Montanus (1527—98). Sie umfaßt 8 Bände und iſt vielfach von der komplutenſiſchen abhängig. Bd. 1—4 enthält das AT: hebräiſcher Text, Vulgata, LXX mit eigener lateiniſcher Ueberſetzung, zu faſt allen Büchern die Targume mit lateiniſcher Ueberſetzung; Bd. 5 das NT in Urtext, Vulgata und Peſchittā (¶ Bibelüberſetzungen: III, 1, Sp. 1043 f) mit lateiniſcher Ueberſetzung; Bd. 6, 7 bringen gelehrte Beigaben; Bd. 8: hebräiſches AT, griechiſches NT, beide mit wörtlicher interlinearer lateiniſcher Ueberſetzung.

3. Die Pariſer (1629—45), dem Parlamentsadvokaten Michael de Jay zu verdanken, unter Mitwirkung des Johann ¶ Morinus und Gabriel ¶ Sionita. Sie umfaßt zehn Bände: zum Inhalt der Antwerpener iſt hier neu hinzugekommen der Pentateuch der Samaritaner und das ſamaritaniſche Targum (¶ Bibelüberſetzungen: III, 8), außerdem die (ganze) ſyriſche und die arabiſche Verſion (mit lateiniſcher Ueberſetzung).

4. Die Londoner (1653—57), von Brian ¶ Walton unter Mitwirkung zahlreicher gelehrter Helfer in 6 Bänden herausgegeben. Sie iſt nicht nur die reichhaltigſte, ſondern auch kritiſch wertvollſte P. Der Pariſer (die abgedruckt iſt) gegenüber iſt ſie bereichert durch Fragmente der Vetus Latina, durch äthiopiſche und perſiſche Ueberſetzung (mit zugehöriger Uebertragung ins Lateiniſche), für den Pentateuch durch das Targum Pſeudojonathan und das ſogenannte Fragmententargum, beſonders auch durch einen textkritiſchen Apparat („Variae Lectiones" = Bd. 6) und ein Lexicon heptaglotton von Edmund Caſtellus (Profeſſor des Arabiſchen in Cambridge).

5. Mit den genannten P. kann ſich an wiſſenſchaftlichem Wert nicht meſſen, was ſonſt unter dieſem Titel erſchienen iſt, ſo die ſogenannte Hamburger P. (1587 ff) und die Nürnberger (1599 f), beide auf Elias ¶ Hutter zurückgehend; ferner die Bielefelder (hebräiſch, griechiſch, lateiniſch und deutſch), die „für den Hausgebrauch" R. ¶ Stier und K. G. W. Theile in 6 Bänden 1846—55 herausgaben (wiederholt aufgelegt).

Le Long: Discours historique sur les principales éditions des Bibles Polyglottes, 1713; — Darlow-Moule: Historical Catalogue of printed Editions of Holy Scripture, 1903 ff, Teil II, 1: Polyglots; — Franz Delitzſch: Studien zur Entſtehungsgeſchichte der P.bibel des Kardinals Ximenes, drei Programme, 1871. 1878. 1886; — RE³ XV, S. 528 ff; XXIV, S. 331 f. **Berthołet.**

Polykarp von Smyrna, * ſpäteſtens 70, Biſchof in Smyrna, ſchon zu Zeiten des ¶ Ignatius von Antiochien angeſehen (dieſer ſchrieb einen Brief an ihn); ¶ Irenäus hörte ihn predigen. 154 treffen wir ihn in Rom, wo er mit ¶ Anicet vornehmlich über den Oſtertermin verhandelte und viele Ketzer bekehrt haben ſoll (Zuſammentreffen mit ¶ Marcion). In Smyrna hieß es von ihm: „Das iſt der Lehrer Aſiens, der Vater der Chriſten, der Zerſtörer unſerer Götter, der viele lehrte nicht zu opfern und nicht anzubeten" (Polykarpmartyrium 12, 2). Bald nach ſeiner Rückkehr aus Rom erlitt er das Martyrium (Datierung früher heftig umſtritten; nach Ed. Schwartz: 22. Febr. 156). Ein Brief ſeiner Gemeinde an die von Philomelium ſchildert es genau (beſonders intereſſant, weil P.s Martyrium Jeſu Leiden angeglichen wird: Märtyrer = Nachfolger Chriſti; ¶ Nachfolge Chriſti: II, 1). Ein kurzer Brief an die Philipper iſt von ihm erhalten (¶ Polykarpbrief).

Quellen: Irenäus, adv. haeres. III, 3, 4; Euſeb, hist. eccl. IV, 14 f. V, 20. 24; Hieronymus, de vir. ill. c. 17. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 535 ff; — KL² X, Sp. 145 ff; — DchrB IV, S. 423 ff; — Bardenhewer I, 1913², S. 160 ff; — Th. Zahn: Forſchungen zur Geſchichte des nt.lichen Kanons IV, 1891, S. 249 ff; VI, 1900, S. 94 ff; — A. Harnack: Geſchichte der altchriſtlichen Literatur II, 1, 1897, S. 334 ff; — P. Corſen: Das Todesjahr P.s (ZNT III, 1902, S. 61 ff); — K. Bihlmeyer: Der Beſuch P.s bei Anicet und der Oſterfeierſtreit (Katholik, 1902, 1, S. 314 ff); — Ed. Schwartz: De Pionio et Polycarpo, 1905; — Derſ.: AGG, N. F. 8, 6, 1905, S. 125 ff; — P.martyrium in: Ausgewählte Märtyrerakten, hrsg. von G. Krüger, 1929³, S. 1 ff; — W. Reuning: Zur Erklärung des Polycarpmartyriums, Diss. Gießen 1917. — Weiteres bei ¶ Polykarpbrief. **W. Völker.**

Polykarpbrief. Von ¶ Polykarp von Smyrna iſt ein Brief an die Chriſtengemeinde zu Philippi überliefert, in mehreren griechiſchen Handſchriften, die alle die gleiche Rezenſion wiedergeben, und in denen der Schluß des Briefes von 9_2 an fehlt; einiges aus dieſem Schluß führt Euſeb, Kirchengeſchichte III, 36_{13-15} an; den ganzen Brief bietet die lateiniſche Ueberſetzung. Den Inhalt des Briefes bilden bis Kap. 10 im weſentlichen Mahnungen, die in den Kap. 4—6 faſt die Form einer Haustafel annehmen und für die Geſchichte dieſer Gattung ihre Bedeutung haben (¶ Briefliteratur, 3). Zahlreiche Zitate und Anklänge an die Paulusbriefe, den I Petrus- und den I Clemensbrief ſind bezeichnend für die Geſamthaltung des nicht gerade originellen Schreibens; ein kleiner Abſchnitt gegen die Ketzer erinnert an die Situation des I ¶ Johannesbriefes. Beſondere Anliegen bringt erſt der Schluß: die Klage über einen unwürdigen früheren Presbyter Valens; das Verſprechen, die Bitte der Leſer und

des kürzlich durchgereisten ¶ Ignatius von Antiochien zu erfüllen und nach Syrien einen Brief zu befördern; endlich die Mitteilung, daß die Briefe, die Ignatius nach Smyrna und nach anderen Orten geschickt hat, dem Brief beigefügt sind, wie es die Leser wünschten. Da Ignatius noch lebt und man auf Kunde von seinem Schicksal wartet (13 $_2$), so muß der P. noch in die Zeit des Ignatius fallen, also wohl in das zweite Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts. So wird der Brief zu einem wichtigen Zeugen für die Ignatiusbriefe, und in der Tat ließe sich die Echtheit des P. nur angreifen, wenn die Reise des Ignatius nach Rom als Fiktion erwiesen würde. Gegen die Unechtheit sprechen außerdem noch positive Erwägungen. Unter dem Namen des bekannten Kirchenmannes, des Schülers des Johannes, des Lehrers des ¶ Irenäus geht dieser unbedeutende Brief, während dem minder bekannten Ignatius jene wichtigen, auch stilistisch geformten Schreiben zugeschrieben werden; ein Fälscher wäre eher umgekehrt verfahren. Stilistisch aber ist die Unterscheidung der beiden Briefschreiber so gut gelungen, daß man diese Differenzierung nur mit Bedenken nachschaffender Arbeit zuschreiben möchte. So hat das in sich unwesentliche Schreiben seine Bedeutung als Zeuge für die paränetische Tradition wie für die Ueberlieferung der Ignatiusbriefe.

Text: Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer I, 1924, S. 114 ff (S. XXXVIII Literatur). — Uebersetzungen von W. Bauer in: Lietzmanns Handbuch zum NT, Ergänzungsband 1920, S. 782 ff; G. Krüger bei Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1924 ^{2}, S. 535 ff; — K. Weidinger: Die Haustafeln, 1928, S. 58 f; — RE ^{3} XV, S. 535 ff. **Martin Dibelius.**

Polykrates von Ephesus (um 190) stammte aus einer Familie, aus der bereits 7 Bischöfe hervorgegangen waren, versammelte im Alter von 65 Jahren auf Wunsch des römischen Bischofs ¶ Viktor I (189 bis 198) eine Synode, um die Frage der Osterfeier (¶ Ostern) zu regeln. Die Asia blieb ihrem bisherigen Brauche treu (¶ Quartodezimaner), und P. teilte dies Viktor in einem Schreiben mit, worin er sich gegenüber den römischen Autoritäten Petrus und Paulus auf die heimischen Koryphäen berief und auf ihre Sitte hinwies, auf die Apostel Philippus und Johannes, auf den Märtyrer ¶ Polykarp von Smyrna u. a.: „Diese alle beobachteten den 14. Nisan . . ., und auch ich will es so halten. Größere denn ich haben gesagt: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Viktor antwortete mit der Aufhebung der Kirchengemeinschaft.

Bruchstücke des Schreibens bei Euseb, hist. eccl. V, 24, 2—8; darnach Hieronymus, de viris illustribus c. 45 — Ueber P. v. E. vgl. RE ^{3} XV, S. 538; — KL ^{2} I, Sp. 36; — DchrB IV, S. 436 f; — Bardenhewer I, 1913 ^{2}, S. 495 f; — C. Schmidt in: TU 43, 1919, S. 582 ff. — Weitere Literatur bei Karl Müller: Kirchengeschichte I ^{2}, 1924, S. 208. **W. Völker.**

Pomesanien, Bistum, 1243 zugleich mit den drei anderen preußischen Bistümern ¶ Kulm, ¶ Ermland, ¶ Samland errichtet, 1251 der Metropole ¶ Riga unterstellt, umfaßte das Gebiet zwischen der Weichsel, der Ossa, dem Draußensee und dem Weeskefluß mit Einschluß des großen Marienburger Werders. Die Kathedrale stand in Marienwerder, während der Bischof in Riesenburg seinen Sitz hatte. Die Reihe der Bischöfe, die stets aus dem Deutschen Ritterorden genommen wurden, eröffnete 1246 Bischof Ernst. Der Friede zu Thorn (1466) zerriß das Bistum P. wie das Ordensland überhaupt (¶ Pommerellen, 2. 3). Sein größerer Teil blieb unter der Herrschaft des Ordens, der kleinere nördliche Teil fiel an Polen. Bischof Hiob von Dobeneck (1501—21) ist als Diplomat und Humanist bedeutend; Eoban ¶ Hessus u. a. waren in seiner Umgebung. Unter Erhard von ¶ Queiß (1523 bis 1529) erfolgte die Abtretung der weltlichen Regierung des Bischofs an den neuen Herzog von Preußen (¶ Albrecht von Preußen; ¶ Ostpreußen, 3 a), sowie die Einführung der Reformation. Das Bistum aber blieb vorläufig noch bestehen und hatte in Paul ¶ Speratus (1530—51), Georg Venediger (1567—74) und Johannes ¶ Wigand (1575—87) noch drei evg. Bischöfe, während es 1551—67 von Präsidenten, darunter Johannes ¶ Draconites und Johannes ¶ Aurifaber, verwaltet wurde und nach Wigands Tode unbesetzt blieb.

Jos. Bender: Begrenzung, Einteilung und Kirchen der ehemaligen Diözese P. (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermelands II, 1863, S. 178 ff); — K. Cramer: Geschichte des vormaligen Bistums P. (Zeitschrift des historischen Vereins Marienwerder 11—13, 1884); — Derſ.: Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bistums P. (ebenda 15—18, 1885—87). **Wotschke.**

Pommerellen.

1. Name; — 2. Politische Geschicke; — 3. Kirchengeschichte bis zur ersten Teilung Polens (1772); — 4. Unter preußischer Herrschaft (bis 1919); — 5. Im neuerstandenen Polen.

1. Der Name P. = Kleinpommern bezeichnete zunächst das frühere Ostpommern, das Land zwischen Leba und Weichsel mit ¶ Danzig. Seit 1920 ist der Name in Gebrauch für das gesamte an Polen abgetretene Gebiet der früheren Provinz Westpreußen, die heutige Wojewodschaft Pomorze.

2. P. teilte zunächst die Schicksale von ¶ Pommern. Um die Mitte des 12. Jhd.s saß in P. ein eigenes Fürstengeschlecht, die Samboriden. Nach dessen Aussterben (1295) stritten sich Brandenburg und Polen um den Besitz des Landes; doch brachte es 1308 der Deutsche ¶ Ritterorden an sich. Im zweiten Frieden von Thorn (1466) kam P., abgesehen von dem Ländchen Lauenburg und Bülow, das die Herzöge von Stettin und Wolgast erhielten (bis 1637), zusammen mit dem Kulmer und Michelauer Land, den Kommtureien Elbing und Marienburg und dem Bistum ¶ Ermland unter die Oberhoheit des Königs von ¶ Polen, wurde aber durch das Dekret von Lublin (1569) seiner Selbständigkeit entkleidet und zur polnischen Provinz gemacht. Dieses sogenannte „polnische Preußen" fiel 1772 mit Ausnahme von Danzig und Thorn, die erst 1793 nachfolgten, an das Königreich Preußen und blieb — nur Thorn war 1807—15 dem Herzogtum Warschau zugeschlagen — bei ihm, 1824—77 mit ¶ Ostpreußen zu einer Provinz vereinigt, seitdem wieder eigene Provinz „Westpreußen", bis der Versailler Vertrag (1919) den Hauptteil dem neuerstandenen ¶ Polen zuerkannte. Die bei Preußen verbliebenen Restgebiete im Westen und Osten wurden den Provinzen ¶ Grenzmark und ¶ Ostpreußen zugeteilt.

3. Nach der Christianisierung P.s (vgl. ¶ Danzig: I, 1 a) wurde das Land 1148 dem Bistum ¶ Leslau (Wloclawek) zugeteilt, in dem es ein eigenes Archidiakonat bildete. Oestlich der Weichsel gehörte der nördliche Teil des polnischen Preußen zum Bistum ¶ Kulm, der südliche zum Bistum ¶ Pomesanien, das nach Einführung der Reformation (1525) von Kulm aus verwaltet und 1577 endgültig mit diesem Nachbarbistum vereinigt wurde. Die Reformation fand im polnischen Preußen früh Eingang, vor allem in den drei großen Städten ¶ Danzig (: I, 1 b), Thorn und Elbing. In ihnen verquickte sich

jedoch die evg. Bewegung mit den politischen und sozialen Kämpfen der Bürgerschaft gegen den Rat und wurde vom König Sigismund I (¶ Polen, 3, Sp. 1315) alsbald gewaltsam unterdrückt (1526). Fortan wurde in der Stille durch zähe Arbeit einzelner Prediger die evg. Gesinnung in der Bürgerschaft wacherhalten und weiter ausgebreitet, während die Messe vorsichtig beibehalten wurde. Wo das Kirchenpatronat dem König zustand, setzte man neben dem altgläubigen Pfarrer evg. Prediger ein. Nach längeren Verhandlungen erlangte Danzig 1557 vom König Sigismund II August die Erlaubnis zur Feier des Abendmahls in beiderlei Gestalt, im folgenden Jahr ebenso Elbing und Thorn. Etwas später erhielten auch die kleineren Städte förmliche Religionsprivilegien, so 1569 Graudenz, Marienburg, Strasburg, 1570 Stuhm, Christburg, Dirschau u. a. Doch hatten diese meist schon Jahre lang zuvor evg. Gottesdienst. Das tragende Element war die Bürger- und Bauernschaft, weniger der Adel; dadurch fand sie weitere und tiefere Verbreitung als in Großpolen (¶ Polen, 3, Sp. 1316). Weil aber jedes Gemeinwesen die Evangelisation selbständig in die Hand nahm, kam es trotz nahezu völliger Einheitlichkeit im lutherischen Bekenntnis zu keinem synodalen Zusammenschluß. Im letzten Drittel des 16. Jhd.s griff dann unter den Patriziern von Danzig, Thorn, Elbing und Marienburg reformierte Anschauung um sich; der philippistisch gesinnte Rat stellte neben mildlutherischen auch calvinische Geistliche an; das Danziger (¶ Keckermann) und das Thorner Gymnasium wurden zu Pflanzschulen des Calvinismus und der Brüderkirche. Unter holländischen Glaubensflüchtlingen, die im Lande Aufnahme fanden, waren auch zahlreiche Taufgesinnte; ihre Siedlungen (namentlich in den Vororten von Danzig und den Weichselniederungen) nahmen seit etwa 1570 deutlich den Charakter mennonitischer Gemeinden an. Doch erlangte in der 1. Hälfte des 17. Jhd.s eine strenglutherische Richtung auch in den größeren Städten (in Danzig 1631 Berufung von Botsack, 1643 von ¶ Calov) die Oberhand, die sich seit 1645 auch in Thorn (¶ Thorner Religionsgespräch) durchsetzte. Unter Sigismund III (¶ Polen, 4) gelang es den Bischöfen, in den meisten Städten die Rückgabe der Pfarrkirchen zu erreichen (z. B. 1594 in Marienburg, Dirschau, Schöneck, 1598 in Graudenz, 1609 in Schlochau, 1616 in Konitz, Stargard); doch wurde den Evangelischen gestattet, teils in den Rathäusern, teils in dazu eingerichteten Privathäusern ihren Gottesdienst zu halten. Um die Mitte des 17. Jhd.s nahm die Gegenreformation zu. Die kath. Kirche übte die geistliche Gerichtsbarkeit (Eheprüfung, Ehescheidung) auch über die Protestanten aus und beanspruchte ihnen gegenüber Parochialrechte und Gebührenablösung; Kirche um Kirche wurde ihnen entrissen, z. B. 1667 die Jakobskirche in Thorn. Im sogenannten Thorner Blutgericht (1724) erreichte die Verfolgung ihren Höhepunkt. Durch Ausschreitungen von Jesuitenschülern gereizt, erstürmte ein Volkshaufe die Schule und das Kloster der Jesuiten und verbrannte das dabei zerschlagene Holzwerk, darunter auch wohl Heiligenbilder, auf der Straße. Zur Strafe dafür wurden der Bürgermeister Rösner und neun Bürger hingerichtet und die Marienkirche, sowie das Gymnasium den Evangelischen genommen. Durch ganz Europa hin ging Empörung über diese Thorner Tragödie. — Unter diesem Druck konnte sich das innere Leben der evg. Kirche im polnischen Preußen nicht frei entfalten. Der Pietismus fand, abgesehen von ¶ Danzig (: I, 1 c), wo bereits der nach Hermann ¶ Rahtmann († 1628) genannte Streit ein Vorspiel zu ihm bildete, wenig Eingang. Der Erweckungsprediger Bachstrom, ein Schüler ¶ Dippels, mußte aus Thorn weichen (1720). — Der Thorner Konföderation des großpolnischen evg. Adels schlossen sich die drei großen Städte des polnischen Preußen alsbald an, nach einigem Zögern auch die meisten der kleineren (1767). 1772 gab es im polnischen Preußen noch 96 evg. Kirchspiele, davon 16 in den Stadtgebieten von Danzig und Thorn, die erst 1793 dem preußischen Staat zufielen.

4. In den ersten Jahrzehnten (bis 1793) der preußischen Herrschaft wurde an 32 Orten evg. Gottesdienst neu eingerichtet, mehrfach in Bürgerhäusern, sonst im Saal eines alten Ordens- oder Ritterschlosses oder auch in eigens erbauten Bethäusern, meist für altansässige Gemeinden, zum Teil auch für neue Siedlungen. Seit der Mitte des 19. Jhd.s besonders nachdem 1886 Westpreußen wieder ein eigenes Konsistorium in Danzig erhalten hatte (¶ Danzig: I, 2), wurde die kirchliche Organisation, zumal auf dem Lande, weiter ausgebaut, und mit Hilfe von Spenden der Gustav-Adolf-Vereine entstanden zahlreiche neue Gotteshäuser. Vor dem Weltkrieg gab es in Westpreußen für etwa 790 000 landeskirchlich Evangelische (46% der Bevölkerung) 245 selbständige und 36 Vikariatsgemeinden mit 272 Pfarrern und 36 Vikaren, außerdem 3 altlutherische (2300 Seelen) und 14 mennonitische Gemeinden, letztere zumeist von Laien bedient. In Wittenburg (Dembowalonka), Kr. Briesen, wurde seitens der Landeskirche ein Predigerseminar begründet. Drei reformierte Gemeinden wurden ohne Annahme der Union mit ostpreußischen Gemeinden des gleichen Bekenntnisses zu einer Kircheninspektion und Kreissynode vereinigt und so in den Organismus der unierten Landeskirche eingefügt. Der Sprache und Nationalität nach waren und sind die evg. Gemeinden Westpreußens durchweg deutsch. Hatte um 1800 die Aufklärung fast unumschränkt geherrscht, so begann seit den zwanziger Jahren des 19. Jhd.s die ¶ Erweckungsbewegung vorzudringen. In Danzig löste sich Pastor Kniewel seit 1825 in inneren Kämpfen vom Rationalismus; in Zempelburg entstand seit 1829 durch Pastor Warschutzki eine Erweckung. Die Folge war zunächst ein Erstarken des konfessionellen Bewußtseins unter teilweiser Absonderung von der Landeskirche (Kniewel in Danzig, Schröder in Thorn), hernach Organisation praktischer Liebestätigkeit. Mittelpunkte der „Inneren Mission" wurden das Diakonissenmutterhaus in Danzig (1862), das Brüderhaus in Silberhammer bei Danzig (1907), zwei Diasporaanstalten in Kobißau und Bischofswerder und mehrere Waisenhäuser. Seit den neunziger Jahren faßte namentlich im südlichen Teil Westpreußens die ¶ Gemeinschaftsbewegung festen Fuß und schuf sich in ¶ Vandsburg ein eigenes Diakonissenhaus (1899), aus dem mehrere Tochteranstalten hervorgingen, später auch ein Brüderhaus. Das kirchliche Parteiwesen hielt sich in ruhigen Bahnen. Die ¶ Positive Union war vorherrschend; doch hatte auch die ¶ Evg. Vereinigung zahlreiche Anhänger.

Die kath. Kirche wurde durch die Bulle „De salute animarum" (1821) neu organisiert. Die vier pomesanischen Dekanate Elbing, Neuteich, Marienburg und Stuhm kamen zu ¶ Ermland. Die Diözese ¶ Kulm, deren Zentrum 1824 von Kulmsee nach ¶ Pelplin verlegt wurde, erhielt eine starke Erweiterung, nämlich außer dem vom Bistum ¶ Plozk abgezweigten Dekanat Gorzno westlich der Weichsel das früher zu ¶ Leslau (Wloclawek) gehörige Archi-

diakonat P. und ebenso das früher der Erzdiözese ¶ Gnesen angeschlossene Archidiakonat ¶ Kamin mit den drei Dekanaten Kamin, Schlochau und Tuchel.

5. Nach dem Uebergang an die polnische Herrschaft wurden die von ihrem bisherigen Konsistorium in Danzig getrennten evg. Gemeinden des heutigen P. dem evg. Konsistorium in Posen unterstellt und die Abgeordneten der beteiligten Kirchenkreise mit den Posenern zu einer Landessynode vereinigt; doch steht die endgültige Regelung und staatliche Anerkennung noch aus (vgl. ¶ Polen, 6). Das Predigerseminar in Wittenburg ist von der Regierung geschlossen worden. Der staatliche Druck ist gerade in P., dem sogenannten polnischen Korridor, hart, besonders auf dem Gebiet des Schulwesens. Ein staatliches deutsches Gymnasium ist in Thorn erhalten geblieben, ein privates in Graudenz errichtet. Doch begegnet im allgemeinen die Gründung von Privatschulen in P. erheblichen Schwierigkeiten. Bereits 1924 waren dort von 16 041 deutschen, meist evg. Kindern 7758 (48,3%) in polnisch-kath. Schulen eingeschult. Das kath. Bistum ¶ Kulm erfuhr ebenso wie ¶ Ermland infolge der politischen Umgestaltung wieder eine Verkleinerung, sofern das an den Freistaat ¶ Danzig gelangte Gebiet zu einem eigenen Bistum erhoben, der bei Preußen verbliebene Teil (Schlochau) der apostolischen Administratur der ¶ Grenzmark einverleibt wurde. Zwei deutsche Domherren wurden 1920 ausgewiesen; das Priesterseminar und das Collegium Marianum, das bischöfliche Gymnasium in ¶ Pelplin erhielten schon 1920—21 polnische Unterrichtssprache, der deutsche Bischof Rosentreter nach seinem Tode (1926) einen polnischen Nachfolger.

Quellen: Pommerellisches Urkundenbuch, bearbeitet von Max Perlbach, 1882; Urkundenbücher der Bistümer vgl. ¶ Kulm, ¶ Leslau. — Darstellungen: Christoph Hartknoch: Preußische Kirchenhistorie, 1686; — Karl Lohmeyer: Geschichte von Ost- und Westpreußen I, bis 1411, (1880) 1908³; — Hermann Freytag: Das Archidiakonat P. der Diözese Wloclawek im Mittelalter (Altpreußische Monatsschrift 41, 1904, S. 204 ff); — Derſ.: Die Reformation in Westpreußen, 1904; — Derſ.: Neue Beiträge zur Reformationsgeschichte Westpreußens (Mitteilungen des westpreußischen Geschichtsvereins 11, 1912, S. 21 ff); — Reinhold Heuer: Vom kath. Thorn vor Luther und wie Thorn evangelisch wurde, 1917; — Agathon Harnoch: Chronik und Statistik der evg. Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreußen, 1890. — Zeitschriften: Zeitschrift (1880 ff) und Mitteilungen (1902 ff) des westpreußischen Geschichtsvereins; Zeitschrift des historischen Vereins für den Reg.-Bezirk Marienwerder, 1876 ff; Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, 1878 ff. **Bickerich.**

Pommern, bedeutende wendische Völkerschaft zwischen Oder und Weichsel, Netze und Baltischer See, trotz gelegentlicher Berührung mit christlichen Nachbarn doch bis gegen Ende des 10. Jhd.s fast geschlossen im heidnischen Volksglauben. Die Christianisierung der P. wurde von den christlichen Polenherzögen seit Bolezlaw Chrobry, der die P. (gegen 1000) unterwarf (¶ Polen, 2), angeregt, aber von der deutschen Kirche durchgeführt. Der erste Versuch, durch den sächsischen Priester Reinbern (etwa 1000), zeitigte keine Ergebnisse von Dauer; mit dem Ende der polnischen Oberherrschaft in der Mitte des 11. Jhd.s ging auch das Bistum ¶ Kolberg wieder ein. Nach dem entscheidenden Sieg des Polenherzogs Boleslaw III (¶ Polen, 2), der die Annahme des Christentums zur Friedensbedingung machte (1120), erfolgte der zweite Vorstoß der Mission unter Führung ¶ Ottos von Bamberg (1124/28): er hat den äußerlichen Uebertritt zum Christentum erreicht. Vertiefung und Festigung ist das Werk deutscher Kräfte der Folgezeit gewesen, nicht zuletzt der deutschen Bauern, Kaufleute, Mönche und Nonnen, die seit Mitte des 12. Jhd.s einwanderten. Das neue P.bistum, 1140 errichtet, mußte bald von ¶ Wollin nach ¶ Usedom, dann nach ¶ Cammin verlegt werden; von ¶ Gnesen und ¶ Magdeburg als Sprengel begehrt, hat es doch die 1188 päpstlicherseits ihm zugesprochene Unabhängigkeit (¶ Exemption) zu wahren verstanden.

Codex Pomeraniae diplomaticus I (bis zum Jahre 1251), ed. K. F. W. Hasſelbach und J. G. L. Kosegarten, 1862; — Pommersches Urkundenbuch, 6 Bde. (bis zum Jahre 1325), hrsg. von R. Klempin u. a., 1868/1907; — Th. Kantzows Chronik von P., hrsg. von G. Gaebel, 1929; — W. Wieſener: Geschichte der christlichen Kirche in P. zur Wendenzeit, 1889; — L. Nottrot: Aus der Wendenmission, 1897, S. 389 ff; — Hauck³ IV, 1913, S. 585 ff. — Weiteres bei Provinz ¶ Pommern. **Flaskamp.**

Pommern, preußische Provinz.

1. Das mittelalterliche P.; — 2. Die Entwicklung seit der Reformation; — 3. 19. Jhd. und Gegenwart.

1. Das ganze P. einschließlich des östlichen Teils, der unter dem Namen ¶ Pommerellen sich früh ablöste und seine besondere Geschichte gehabt hat, wurde, ursprünglich von Germanen besiedelt, seit dem 5. Jhd. von Slaven bewohnt. Die Selbständigkeit bedrohten abwechselnd die Dänen und noch stärker die Polen, deren christliche Herrscher aber den äußeren Uebertritt P.s zum Christentum erreichten (¶ Pommern, Völkerschaft). Die Belehnung der Söhne des ersten christlichen P.-Herzogs Wartizlaw durch Kaiser ¶ Friedrich I Barbarossa unter brandenburgischer Lehnshoheit 1181 sowie die Einwanderung deutscher Bauern, Bürger und Ritter gab dem deutschen Element das Uebergewicht. Im Zusammenhang damit erfolgten, nachdem die kirchliche Organisation schon 1140 geschaffen war (¶ Wollin, ¶ Usedom, ¶ Cammin), die ersten Klostergründungen durch deutsche, zum Teil auch dänische, Mönche: Benediktiner, Prämonstratenser und Zisterzienser begannen ihr Missions- und Kulturwerk. Im 13. Jhd. treten die Bettelmönche auf, zuerst Dominikaner, dann Minoriten und Augustiner; gegen Mitte des Jahrhunderts mehren sich auch die Gründungen von Nonnenklöstern. Ende des 14. Jhd.s verbreiteten sich die ¶ Waldenser stark in P. Im Herzogshause wechselten Teilungen (in die Linien Wolgast und Stettin) und Vereinigungen ab. 1456 gründete Herzog Wartizlaw XI die Universität ¶ Greifswald. Die brandenburgische Lehnshoheit wurde nach mehreren vergeblichen Versuchen 1529 endgültig abgeschüttelt.

2. a. Die Reformation faßte in P. schnell Fuß. Es war ihr Vorteil, daß sie von der Bürgerschaft getragen wurde, ihr Nachteil, daß diese ihr häufig revolutionären Charakter in sozialer und politischer Hinsicht gegen den Rat der Städte gab. Der erste Vertreter lutherischer Gedanken war seit 1520 Johannes ¶ Bugenhagen, der Treptow an der Rega und die Klosterschule in Belbuck trotz seines baldigen Weggangs nach Wittenberg (1521) zum Ausgangspunkt zahlreicher Verkünder der neuen Lehre machte. Er gewann dafür den Abt Johannes Boldewan (1517—23 in Belbuck) und den Treptower Stadtpfarrer Joh. Kureke, der später in Stralsund predigte. Nach Hinterpommern drang die Reformation durch den Belbucker Mönch Christian Ketelhot, der 1522 zusammen mit Luthers Freund Peter Suawe in Stolp wirkte, aber bald vertrieben wurde. 1523 finden wir ihn in Stralsund, wo er in der schon starken Gärung mit seiner Vorsicht ein gutes Gegengewicht

gegen den stürmischen Kureke darstellte. Dennoch kam hier die Kirchenreform durch einen Gewaltakt, einen Kirchen- und Klostersturm 1525 zum Siege. Es gelang aber, sie schnell in ruhige Bahnen zu leiten, da die Evangelischen sowohl im Rat wie in der 1524 durchgesetzten demokratischen Bürgerschaftsvertretung Einfluß gewannen. Die Annahme der von Johannes ¶ Aepinus verfaßten „Ordnung der Kirchen und Schulen zum Sunde" 1525 schuf sofort eine feste Grundlage. — Unabhängig von Bugenhagen begann 1521 der Franziskaner Johannes ¶ Knipstro Luthers Lehre frei zu verkündigen, zunächst in Pyritz, dann 1523 in Stettin, wo gleichzeitig Paul vom Rode unter großen Schwierigkeiten anfangs im Freien predigte, bis auch hier erst nach erfolgreichem Vorgehen der Bürgerschaft gegen den Rat die Reformation sich durchsetzen konnte. Durch Knipstro wurde sie 1523/24 auch in Stargard verbreitet und, nachdem er von dort hatte fliehen müssen, seit Ende 1525 in Stralsund befestigt. — Gegenüber dieser Bewegung waren die Verteidiger des Alten machtlos. Der Camminer Bischof Erasmus von Manteuffel versuchte vergeblich, das Wormser Edikt (¶ Deutschland: I, 4) in seiner Diözese durchzuführen. Herzog Bogislaw X hatte zwar kurz vor seinem Tode ein Edikt gegen die neue Lehre erlassen (1523), aber die Teilung der Regierungsgewalt unter seine beiden Söhne Georg und den jüngeren Barnim XI († 1569) brachte bereits Schwanken in die herzogliche Politik, da letzterer der Reformation zuneigte. Als daher Georg 1531 starb und sein erst 16jähriger Sohn Philipp I an seine Stelle trat, gab Barnim sofort die reformatorische Predigt frei. Nun konnte sie durch Knipstro auch in ¶ Greifswald einziehen, wo der Magistrat sie bisher unterdrückt hatte und die Universität ihr trotz des eingedrungenen humanistischen Geistes auch weiter widerstand. Entscheidend wurde der von beiden Herzögen 1534 nach Treptow a. R. einberufene Landtag, zu dem auch Bugenhagen erschien. Hier erhielt die evg. Kirche P.s ihr festes Gepräge durch Annahme der von Bugenhagen entworfenen Kirchenordnung. Eine allgemeine Visitation wurde 1535 unter seiner Leitung durchgeführt; an die Spitze der pommerschen Kirche traten die Superintendenten: Knipstro für P.-Wolgast, der genannte Paul vom Rode für P.-Stettin und Jakob Hogensee in Stolp für Osthinterpommern. 1536 erfolgte die Aufnahme P.s in den Schmalkaldischen Bund, den es aber kaum tatkräftig unterstützte. Die völlig verödete Universität Greifswald wurde den neuen Verhältnissen entsprechend umgestaltet und 1539 wieder eröffnet. Das Bistum ¶ Cammin, dessen letzter kath. Bischof Erasmus von Manteuffel 1544 starb, blieb als evangelisches bestehen, seit 1556 von den Herzögen verwaltet, bis 1648 die Säkularisation erfolgte. — In den Lehrstreitigkeiten des ausgehenden 16. Jhd.s stellte sich die Kirche P.s unter dem Einfluß Jakob ¶ Runges auf den Boden des strengen Luthertums, widersprach dem ¶ Interim und lehnte mehrfach die ¶ Konkordienformel ab. Eine Erweiterung der Bugenhagenschen Kirchenordnung (1563), das Corpus doctrinae Pomeranicum (1564), eine neue Agende (1569) fixierten den Bekenntnisstand in diesem Sinne.

2. b. Mit Bogislaw XIV starb 1637 der pommersche Herzogstamm aus. Brandenburg besaß seit langem das Erbfolgerecht, erhielt aber trotzdem im Westfälischen Frieden 1648 nur Hinterpommern, während Vorpommern an Schweden fiel, dessen Herrschaft mit kurzer Unterbrechung durch die dänische Herrschaft im Moskowiterkrieg (1711—20; der Friedensschluß bestimmte die Peene als Grenze) bis 1815 andauerte. Trotz der Leiden im Dreißigjährigen Kriege wurde die schwedische Herrschaft als Retterin des Luthertums jubelnd begrüßt. Eine strenge ¶ Orthodoxie, deren Führer in P. David ¶ Hollatz und Johann Friedrich ¶ Mayer waren, kämpfte erbittert gegen die Reformierten, um so mehr als die Gefahr in dieser Hinsicht durch den Uebergang Hinterpommerns an den reformierten brandenburgischen Kurfürsten gewachsen war. Dieser schützte jedoch unparteiisch die konfessionellen Minderheiten: die Reformierten in Stettin und Stargard, nicht minder aber auch die Lutheraner in den Kreisen Lauenburg und Bütow, wo die Gegenreformation Erfolg gehabt hatte. Der ¶ Pietismus hat sich nur in Hinterpommern stärker ausgewirkt und dort einen günstigen Boden für die spätere Erweckungsbewegung geschaffen (vgl. 3 a). Zwar entfachte ¶ Zinzendorf eine Bewegung in Stralsund; aber in ¶ Greifswald wurden alle Regungen bald unterdrückt, und Christoph Schinmeyers Stiftungen im Sinne A. H. ¶ Franckes in Stettin hatten keinen Bestand. So fand auch die ¶ Aufklärung in P. leicht Boden; einer ihrer Führer, Johann Joachim ¶ Spalding, ist aus der pommerschen Geistlichkeit hervorgegangen. An Gegenbestrebungen, auch gegen die praktisch-kirchlichen Auswirkungen der Aufklärung, hat es freilich zu keiner Zeit gefehlt. Eine eigenartige Mischung mit mystischen Elementen zeigt das Denken und Dichten Ludwig Gotthard ¶ Kosegartens, der sich u. a. den Auswüchsen in der Gesangbuchreform energisch widersetzte und statt des neuen Stralsundischen von 1802 vielmehr das alte, 1723 von ¶ Krakevitz herausgegebene empfahl.

3. a. Zu Anfang des 19. Jhd.s veränderte sich das Bild P.s in politischer, kirchlicher und religiöser Hinsicht. Ganz P. kam an Preußen, so daß es bald vor die Frage der Annahme der ¶ Union und der neuen preußischen ¶ Agende gestellt wurde. Diese schien anfangs reibungslos zu erfolgen; doch entstanden bald hartnäckige Kämpfe durch den Widerspruch erweckter Kreise. Er begann in der Gegend von Cammin, wo Zusammenhänge mit einer älteren pietistischen Bewegung zu bestehen scheinen, zunächst gegen die Agende und führte zu zahlreichen Austritten aus der Landeskirche und teilweiser Auswanderung nach Amerika (1837). Der Kampf wurde fortgesetzt von der neuen ¶ Erweckungsbewegung (: 2 g), die in den Kreisen des hinterpommerschen Adels ihre besondere Pflegestätte fand. Männer wie die Gutsbesitzer von Below (¶ Belowianer), von ¶ Thadden-Trieglaff, Hans Hugo von ¶ Kleist-Retzow, die Brüder von Senfft, Moritz von Blankenburg und Heinrich von Puttkammer, zumeist in Berlin erweckt, waren mit ihren rationalistischen Geistlichen unzufrieden und eröffneten deshalb Privat-Erbauungsversammlungen oder beriefen gesinnungsverwandte Pfarrer; so kam Dummert, vorher in Cammin, 1828 nach Trieglaff. Obwohl es diesen Kreisen zunächst nicht auf das lutherische Bekenntnis ankam, sondern auf die Erneuerung eines lebendigen Christentums gegenüber dem Rationalismus, wurden sie durch den Widerstand des Ministeriums doch zur Separation (¶ Altlutheraner) getrieben. Verschiedene Geistliche traten aus der Landeskirche aus; der größte Teil der Gemeindeglieder folgte ihnen, u. a. auch Adolf von Thadden-Trieglaff, Freiherr von Senfft-Gramenz und vorübergehend Heinrich von Below-Seehof. Die Mehrzahl aber setzte innerhalb der Landeskirche den Kampf für den luthe-

risch-konfessionellen Charakter der Gemeinden fort (¶ Luthertum: II) und gründete zu diesem Zweck 1848 unter Vorsitz des Superintendenten K. W. ¶ Otto in Naugard den Lutherischen Provinzialverein. Ihm traten die meisten erweckten Geistlichen P.s bei, so vor allem der Superintendent Karl ¶ Meinhold, der als Haupt der pommerschen Lutheraner wiederholt durch die Behörden disziplinier wurde, ferner die Pfarrer H. M. ¶ Görcke und Gustav ¶ Knak, die lebhaftes Interesse für die Heidenmission in P. entfachten (erstes Missionsfest 1836 in Wusterwitz). Nach dem Abgange des gerechten, aber unionsfreundlichen Generalsuperintendenten Karl ¶ Ritschl, der 1827—54 an der Spitze der pommerschen Kirche stand, richtete sich die begründete Hoffnung der Konfessionellen auf seinen Nachfolger Albert Siegismund ¶ Jaspis (Generalsuperintendent 1855—85), der sie aber enttäuschte. Unter großen Schwierigkeiten setzten sie sich dennoch durch und beherrschen seit langem die pommersche Provinzialsynode.

3. b. Die heutige Provinz P. zählt 1 878 781 Einwohner, von denen 1 761 956 zur evg. Landeskirche gehören (93,8% gegen 95,2% im Jahre 1925). An der Spitze der Provinzialkirche steht das Konsistorium in Stettin (seit 1815 allein; früher neben ihm noch Greifswald und Kolberg). Ihm unterstehen in je einer Generalsuperintendentur für Vorder- und Hinterpommern 54 Diözesen mit 787 fest fundierten geistlichen Stellen und 1636 gottesdienstlichen Räumen; dazu kommen noch ein deutsch-reformierter Kirchenkreis und eine französisch reformierte Gemeinde in Stettin. Ein Predigerseminar befindet sich in Kückenmühle bei Stettin. Die ¶ Altlutheraner haben (1929) in P. 10 Pfarrbezirke mit 28 Gemeinden und 9378 Seelen. — Die Innere Mission ist seit 1878 in einem Provinzialverein organisiert. Es bestehen 66 Kranken- und Pflegeanstalten, 11 Jugendheime, 31 Anstalten der Erziehungs- und Gefährdetenfürsorge, 15 Anstalten für reisende und wandernde Bevölkerung. Zum Kaiserswerther Verband gehören die Diakonissenanstalten Salem in Köslin (gegr. 1868) und Bethanien in Stettin-Neutorney (1869), zum Bund Deutscher Gemeinschafts-Diakonissenmutterhäuser „Kinderheil“ in Finkenwalde bei Stettin (1851), zur Zehlendorfer Konferenz das Mutterhaus der Kückenmühler Anstalten (für Schwachsinnige und Epileptiker) in Stettin-Grünhof (1863). Die pommersche Frauenhilfe Stettin hat 22 Arbeitsfelder. In Züllchow bei Stettin besteht seit 1850 eine Diakonenanstalt. — Das Interesse für die Heidenmission wurde neu belebt durch die Erweckungsbewegung (s. o.). ¶ Wangemann, der langjährige Direktor der ¶ Berliner Missionsgesellschaft, war pommerscher Theologe. Die 1885 gegründete Pommersche Missionskonferenz zählte bald zu den größten und steht noch heute nach ihrer Mitgliederzahl an zweiter Stelle. — Das kirchliche Leben ist in Hinterpommern im Gegensatz zu Vorderpommern rege, zweifellos eine Nachwirkung der Erweckungsbewegung. Die moderne ¶ Gemeinschaftsbewegung (: 2) ist in P. stark verbreitet. Von Sekten sind vor allem Baptisten, Methodisten, Adventisten, Ernste Bibelforscher und Heilsarmee vertreten; doch hat der Zuzug zu ihnen aus der evg. Kirche (Höhepunkt 1925 mit 784 Uebertritten) offenbar nachgelassen.

Zur kath. Kirche gehören in P. 65 897 Seelen (3,5% der Gesamtbevölkerung gegenüber 3,3% im Jahre 1910). Sie unterstehen zum größten Teil in drei Archipresbyteraten Köslin, Stettin, Stralsund dem durch das preußische Konkordat neugegründeten Bistum Berlin (bis dahin Breslau bzw. dem Propst von St. Hedwig in Berlin als Delegaten des Breslauer Fürstbischofs). Nur das Dekanat Lauenburg und die Pfarrei Tempelburg gehörten bisher zur Apostolischen Administratur Schneidemühl; ob sie weiter bei der durch das Konkordat von 1929 hier errichteten Prälatur bleiben werden, steht noch nicht fest. 1927 waren 52 Geistliche in 22 Pfarreien und 22 Filialbezirken mit eigenen Geistlichen tätig. An Ordensniederlassungen bestehen eine männliche mit drei Priestern (in Züllchow bei Stettin) und 11 weibliche mit 101 Ordensschwestern.

RGG[1] IV, Sp. 1663 ff (mit Literatur); — KL[2] X, S. 176 ff; — Herm. Oesterley: Wegweiser durch die Literatur der Urkundensammlungen I, 1885, S. 427 ff; — M. Wehrmann: Geschichte von P., 2 Bde., 1904/06; I[2] 1919 (mit Lit.); — Hugo Zunker: P.sche Kirchengeschichte, 1909; — Literatur über Christianisierung vgl. bei ¶ Pommern, Völkerschaft; — H. Hoogeweg: Die Stifter und Klöster der Provinz P., 2 Bde., 1924/25; — F. Curschmann: Die Landeseinteilung P.s im Mittelalter und die Verwaltungseinteilung der Neuzeit, 1911; — Jos. Deutsch: P.sche Geschichtsschreibung bis zum 30jährigen Kriege, 1926; — Otto Plantiko: P.sche Reformationsgeschichte, 1922; — Hans Moderow und Ernst Müller: Die evg. Geistlichen P.s von der Reformation bis zur Gegenwart, 2 Bde., 1903/12; — H. Laag: Entwicklung der altlutherischen Kirche in P. bis zur Mitte des 19. Jhd.s (Pommersche Jahrbücher XXIII, 1926, S. 37 ff); — L. Jablonski: Die Entwicklung des kath. Kirchenwesens in Brandenburg und P. von der Reformation bis 1821, 1927. — Zeitschriften: Pommersche Jahrbücher, hrsg. vom Rügisch-P.schen Geschichtsverein, seit 1900 (mit Bibliographie); Baltische Studien, hrsg. von der Gesellschaft für P.sche Geschichte und Altertumskunde, seit 1851; Monatsblätter derselben Gesellschaft, seit 1887; Blätter für Kirchengeschichte P.s, seit 1928/29. — Quellen zur P.schen Geschichte, hrsg. von derselben Gesellschaft I—V, 1885/1919; — Veröffentlichungen der historischen Kommission für P., seit 1913; — Denkmäler der p.schen Geschichte, hrsg. von Ad. Hofmeister I, 1925; — Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz P., erscheint seit 1881. **Lother.**

Pomponazzo, Pietro (1462—1525), Philosoph der ¶ Renaissance, 1488 Professor der Philosophie in Padua, 1512 in Bologna, das Haupt der ¶ Alexandristen unter den Aristotelikern (¶ Aristotelismus, 2). In der Schrift „De immortalitate animae“ (1516) leugnete er die Unsterblichkeit der Seele und erklärte es für die eigentliche Lehre des Aristoteles, daß sie sterblich sei. Er bestritt auch die Möglichkeit der Wunder und erklärte die auf Reliquienverehrung zurückgeführten Genesungen aus der starken Einbildungskraft der Hilfesuchenden. Ebenso scharf und kühn erörterte er die Probleme der Freiheit, Vorsehung, Prädestination und Gnade. Seine Hauptlehren wurden vom 5. Laterankonzil (1513) verurteilt, obwohl er die „theologische“ Wahrheit der von ihm bestrittenen Lehren nicht geleugnet hatte.

KL[2] X, Sp. 179 f; — Gideon Spicker: Leben und Lehre des Petrus Pomponatius, 1868; — Andrew H. Douglas: Philosophy and psychology of P. P., 1910; — Ue III, 1924[12], S. 28 ff. 630. **Löffler.**

de Ponte, Ludwig (Luis de la Puente, 1554 bis 1624), aszetischer kath. Schriftsteller, * in Valladolid, folgte dem Beispiel seines Lehrers ¶ Suarez und trat 1574 in den Jesuitenorden, wo er nacheinander die Aemter eines Lehrers der Philosophie und Theologie, Novizenmeisters und Visitators bekleidete. — ¶ Erbauungsliteratur, 2 b.

Hauptwerke: Meditaciones, 6 Bde., Valladolid 1604 (vielfach übersetzt und bearbeitet, lateinisch von ¶ Lehmkuhl, 1908[2] f; deutsch anonym Augsburg 1615—17 u. ö., 5 Bde., III von

Hacker, 1894); — Guida espiritual, ebda. 1609 (deutsch von ¶ Jocham, 4 Bde., 1841); — De la perfeccion del Cristiano, 3 Bde., ebda. 1612 (deutsch bearbeitet von Brandis, 1860). — Gesamtausgabe der Werke, 43 Bde., Madrid 1752—54; dazu Obras espirituales, 5 Bde., ebda. 1690. — Ueber P. vgl. Fr. Cachupin: Vida del ... Padre L. de la P., Salamanca 1652, deutsch von Jocham, 1840; — J. May: L. d. P., sein Leben und seine Schriften, 1902; — Sommervogel VI, S. 1271 ff; IX, S. 786 f; — HN III³, S. 773 f. **Stolz.**

Ponten, Josef, Dichter. * 1883 in Raeren bei Eupen, viel auf Reisen, lebt in München, auch als Geograph und Geologe bedeutend. Stark ist die blutmäßige Verbundenheit mit Landschaft und Volkstum seiner Heimat. Zuerst barocker Ueberschwang, ungebändigte Naturkraft, Ueberfülle von Stoffen, Unausgeglichenheit zwischen Erdhaftigkeit und „Wolkenflüchtigkeit"; später Wendung zur Gedrängtheit und Wesentlichkeit, zur Formgebung und Intellektualität, wobei aus dem Architektonischen das Musikalische gelöst wird. Von dem Katholizismus der Heimat wandte sich P. ab und fand zu einer Religiosität, die das „Es" als ursprüngliche zeugende Kraft der Natur verehrt und Gotteinheit, Naturnähe und Menschlichkeit identifiziert. Sein dichterisches Ziel: „Das wahre Kunstwerk ist steinern gediegen und wesenlos geistig, irdisch gebunden und überirdisch entfesselt."

Die P. gemäße Form der Dichtung ist die Novelle; auch seine Romane sind eigentlich Novellen. Von seinen Werken (Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart) seien erwähnt: Jungfräulichkeit, 1906 (von einem Bauernburschen, der Priester werden soll und wieder Knecht wird); Siebenquellen, 1908 (von einem Idealisten, der in die ihm fremdgewordene Heimat zurückkehrt und sie sich wiedererobern will; eigentlicher Held ist die Landschaft); Der babylonische Turm, 1918 (das schuldhafte Schicksal der Seelen in der Vorkriegszeit in grandiosem Sinnbild erfassend); Die Insel, 1918 (ein Ineinander von Sinnlichkeit und Askese auf bestrickend geschildertem griechischen Boden); Der Knabe Vielnam, 1921, Der Jüngling in Masken, 1922 (Stücke eines Entwicklungsromans: Salz); Urwald, 1925; Gletscher, 1926; Die Studenten von Lyon, 1927 (fünf kalvinistische Studenten, die auf dem Scheiterhaufen sterben, nachdem sie durch Schwächung und Erstarkung, durch Lebenshunger und Todbereitschaft hindurchgegangen sind, noch sterbend der Unterwerfung heischenden Kirche überlegen); Seine Hochzeitsreise, 1930 (Alfred Rethel, dessen Genialität und früher geistiger Tod in gleicher Weise erfaßt sind). Einen großangelegten Zyklus „Volk auf dem Wege. Roman der deutschen Unruhe", der das Schicksal der in der Fremde irrenden deutschen Volksgenossen unter engem Anschluß an die geschichtliche Tatsächlichkeit und an die Aeußerungen der Auslandsdeutschen selbst behandeln soll, begann P. mit dem Roman „Wolga Wolga" (1930), der die deutschen Bauern in Rußland von ihrer Ansiedlung bis zur Gegenwart begleitet, — wegweisend für einen neuen Realismus, der der Wirklichkeit nachdichtet, sie aber in eine höhere Ordnung erhebt. Auch hervorragende Landschaftsschilderungen hat P. geschrieben. — Ueber J. P. vgl. Wilhelm Schneider: J. P., 1924. **Knevels.**

Pontianus, Papst 22. Aug. (?) 230 bis 28. Sept. 235, Römer. Während seines Pontifikats beendigte ein gewaltsamer Eingriff des Staates das seit der Zeit ¶ Calixt' I bestehende Hippolytschisma, da der Kaiser Maximinus Thrax sowohl P. wie den Gegenbischof ¶ Hippolyt nach Sardinien deportieren ließ, wo beide gestorben sind. P. gilt als Märtyrer. Der Tag seiner Resignation (28. Sept. 235) ist das früheste quellenmäßig feststehende Datum der Papstgeschichte (¶ Papsttum: I, 1 a).

RE³ XV, S. 550. **Baethgen.**

Pontifex Maximus (= Oberpriester) hieß in der heidnischen ¶ Römischen Religion das auf Lebenszeit gewählte Oberhaupt des gesamten staatlichen Priesterkollegiums und damit des ganzen staatlichen Sakral- und religiösen Rechtswesens. Er teilte sich mit dem Rex sacrorum (Opferkönig) in die alten ehemaligen priesterlichen Rechte und Pflichten des Königs, indem jener die an den königlichen Namen gebundenen Opferfunktionen, der P. m. aber die gesamte einst dem König zustehende sakrale Zentralgewalt ausübte. Bedeutsam für die christliche Kirchengeschichte wurde es, daß diese höchste religiöse Zentralgewalt seit dem Jahre 12 v. Chr. (unter Augustus) auf den regierenden Kaiser übergegangen war. Diesen Titel und diese Würde haben die Kaiser bis auf Gratian, der ihn 382 ablegte, festgehalten, ohne daß der Kaiser übrigens in dieser Spätzeit selbst noch zu sakralen Handlungen verpflichtet gewesen wäre; diese besorgte vielmehr der sogenannte Promagister. Im christlich gewordenen Reich wuchs dem Kaiser aber als ἀρχιερεὺς βασιλεύς innerhalb der kirchlichen Organisation eine an die alte Stellung als heidnischer P. m. erinnernde sakrale Gewalt zu (¶ Kirchenverfassung: I, 15; ¶ Cäsaropapismus). Der Erbe des Titels wurde schon im 5. Jhd. der Papst. Hatte sich einst ¶ Tertullian im Kampf mit ¶ Calixt I noch lustig gemacht über den römischen Bischof, der sich durch sein „peremptorisches", den Streitfall von sich aus endgültig erledigendes Edikt in der Frage der Unzuchtssünden (217/18; ¶ Bußwesen: II, 1 d) als P. m. bzw. als episcopus episcoporum, als Bischof der Bischöfe, geberde (de pudicitia 1 6; vgl. ¶ Cyprian, Sententiae episcoporum vom Jahre 256, Einleitung, gegen ¶ Stephan I; ¶ Papsttum: I, 1 b), so wurde dieser Titel hernach tatsächlich neben Vicarius Christi oder Petri der Ehrentitel und die offizielle Bezeichnung des Papstes (italienisch: Sommo Pontifice; französisch: Souverain Pontife).

Georg Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912², S. 501 ff; vgl. S. 97 ff; — Theodor Mommsen: Römisches Staatsrecht II, 1888³, S. 17 ff; — Antonius de Bellico: „Episcopus episcoporum" in Tertulliani libro de pudicitia (Antonianum, Rom, V, 1930, S. 25 ff). **Zscharnack.**

Pontoppidan, 1. Erik, der Jüngere (1698 bis 1764), evg.-lutherischer Theologe, * in Aarhus. Bereits als Student in Kopenhagen auf die Unzulänglichkeit der orthodoxen Verstandesreligion aufmerksam geworden, erlebte P. nach dem Amtsexamen (1718) in Holstein unter dem Eindruck von Schriften ¶ Jurieus, ¶ Superbilles, ¶ Saurins und anderer französischer reformierter Theologen und des pietistischen Frömmigkeitslebens im Hause seines Onkels eine religiöse Erweckung. Als Hauslehrer lernte er dann Norwegen, die Niederlande und England kennen. Nach seiner Rückkehr wurde er 1721 Informator des späteren Herzogs von Holstein-Plön und Schloßprediger zu Norburg auf Alsen, war 1726—34 Pfarrer im nahen Hagenberg; durch religiöse Schriften gemäßigt pietistischer Richtung und Arbeiten über topographische und historische Gegenstände bekannt geworden, wurde er 1734 von dem pietistischen König Christian VI zum Pfarrer in Hilleröd und Schloßprediger auf Fredriksborg ernannt, 1735 zum dänischen Hofprediger in Kopenhagen, 1738 zum ao. Professor der Theologie an der Universität, 1740 zugleich Mitglied des Missionskollegiums und Mitdirektor des Waisenhauses. In diesen Jahren entfaltete P. eine lebhafte literarische Tätigkeit für die pietistische Neugestaltung von Volk und Kirche. Durch seine in königlichem Auftrag ausgearbeitete neue Erklärung zu Luthers kleinem Katechismus (1737) hielt der Pietismus seinen Einzug in die dänischen und norwegischen Schulen und

in den Konfirmandenunterricht. Sein neues Gesangbuch (1740) erlangte vor allem durch die aufgenommenen ¶ Brorson'schen Lieder Bedeutung (¶ Gesangbuch: I, 3c). Auch gegen den Volksaberglauben trat P. auf. 1741 begann er seine kirchengeschichtlichen Stoffsammlungen herauszugeben. 1742/43 erschien sein bekannter Roman „Menoza", in welchem er zu den verschiedenen kirchlichen und anderen Erscheinungen der Zeit Stellung nahm. Als Bischof von Bergen (1747—55) wirkte P. außerordentlich segensreich. Im Sinne A. H. ¶ Franckes nahm er sich besonders des vernachlässigten Schulwesens an, begründete das erste Lehrerseminar in Norwegen und errichtete das Collegium Fredericianum für die Pflege der realen Fächer und neueren Sprachen. P.s Einfluß in Norwegen war groß und hat sich zum Teil im Volke bis in die Gegenwart erhalten. Die Natureindrücke des Landes verwertete er auch religiös im Sinne der Physikotheologen. Nach Kopenhagen zurückgekehrt, wurde P. 1755 Prokanzler der Universität, vermochte aber mit seinen Reformplänen nicht durchzudringen. In seinen letzten Schriften bekämpfte er die zunehmende Freigeisterei, mit deutlichem Anschluß an die Polemik der rationalistischen Theologie gegen diese, wie er auch die volkswirtschaftlichen Interessen der Aufklärung übernommen hat. — ¶ Dänemark, 3.

Schriften: Dialogus oder Unterredung, 1727; Heller Glaubensspiegel, 1727; Kurzgefaßte Reformationshistorie der dänischen Kirche, 1734; Memoria Hafniae, 1729; Theatrum Daniae, 1730; Everriculum fermenti veteris, 1736; Sandhed til Gudfrygtighed, 1737 (Katechismuserklärung, deutsch Altona 1741 ff); Onde Ordsprog, 1739; Ob Tantzen Sünde sey?; Den nye Psalme-Bog, 1740; Annales eccles. Daniae, 4 Bde., 1741 bis 1752; Menoza, 3 Bde., 1742—43 (deutsch 1747); De gradibus gloriae coelestis, 1749; Marmora Danica, 1739—41; Gesta et vestigia Danorum, 3 Bde., 1740—41; Det danske Sprogs Skiaebne i Slesvig, 1745; Ein Paar erweckliche Predigten, 1749; Glossarium norvagicum, 1749; Det forste Forsøg paa Norges naturlige Historie, 1752—53; Aeldgamle og eenfoldige Christendom, 1755; Afhandling om Verdens Nyhed, 1757 (deutsch 1758); Collegium pastorale practicum, 1757; Sandheds Kraft til at overvinde den Atheistiske og Naturalistiske Vantroe, 1758 (deutsch 1759); Det vaesentlige af de Christnes Troe, 1759; Tractat om Sicælens Udødelighed, 1762 (deutsch 1764); Origines Hafnienses, 1760; Den danske Atlas, 2 Bde., 1763—64; Danmarks og Norges oeconomiske Magazin, 1757—64. — Selbstbiographie in J. Møllers Tidsskrift for Kirke og Theologie IV, 1854, S. 58 ff, und Dänische Bibliothek VI, 1745, S. 702 ff. — Vgl. ferner Bricka: Dansk biografisk Lexikon XIII, 1899, S. 209 ff; — Dahl-Engelstoft: Dansk biografisk Haandleksikon III, 1926, S. 123; — Ehrencron-Müller: Forfatterlexikon VI, 1929, S. 321 ff; — E. Carstens in: Jahrbuch für die Landeskunde II, 1859, S. 41 ff; — RE³ XV, S. 551 f. **Waschnitius.**

2. Henrik, dänischer Dichter, * 1857, Sohn eines Predigers, studierte Naturwissenschaft und Mathematik, wurde vorübergehend Lehrer an der Volkshochschule seines Bruders (s. 3). Mit dem Novellenband „Gestutzte Flügel", der den Einfluß ¶ Kiellands verrät, trat er als Naturalist in die Literatur ein. Nachdem seine ersten größeren und kleineren Romane ihm in Deutschland nur einen kleinen Kreis gewonnen hatten, haben seine letzten Werke, der achtbändige Roman „Lykkeger" (1898—1904) und der zweibändige „Hans im Glück" (deutsch 1906), dazu der ebenfalls von Mathilde Mann verdeutschte, 1892 bereits erschienene Roman „Das gelobte Land" bei uns tiefen Eindruck gemacht. Abgesehen von dem erheblichen volkskundlichen Interesse, auch für die Volkshochschulen, denen er skeptisch gegenübersteht, fesselt P. durch die ehrliche, öfters grobe Behandlung der Wirklichkeit, die er zuerst in Romantik einhüllt, dann durch Ironie zerreißt. Sein Realismus, der bis zum Fatalismus geht, ist doch nicht ohne idealistischen Zusatz; da er aber kein Dogmatiker ist, sondern ein sehnsüchtiger Wahrheitssucher, hat der die Bedeutung der Religion und des Pastorenstandes voll würdigende Meister der Charakteristik uns viel zu sagen. Seine letzten Werke sind: „Der alte Adam", zwei Romane, übersetzt von Richard Guttmann (1912), „Totenreich", 2 Bde., übersetzt von Mathilde Mann (1920), „Der Teufel am Herd", 5 Erzählungen, übersetzt von derselben (1922), „Rotkäppchen", übersetzt von derselben (1927), „Nachtwache", Roman, übersetzt von Heinr. Goebel (1928), „Hans Quast", Roman, übersetzt von demselben (1929).

3. Morten Oxenböll, Bruder des vorigen, * 1851 in Ribe, 1878 Vorsteher einer Volkshochschule, 1884—91 Mitherausgeber der Zeitschrift „Der Strom der Zeit", 1887 von dem zuerst gefeierten ¶ Grundtvig abgefallen wegen seines Apostolikum-Dogmas; wegen des Vorwurfs des Meineids zu Gefängnis verurteilt, gab er 1891 seine Volkshochschule auf, ward 1888 durch „Zwölf Predigten", besonders aber durch seine Meditationen „Gehorsam bis zum Tode" (1893) als religiöser Schriftsteller bekannt. Tief christlich und völlig frei in seiner Zeitschrift „Freies Zeugnis", ward er zuerst als Rationalist von der Kanzel der Volkskirche ausgeschlossen, 1894 aber wieder angestellt, 1902 Pastor auf Seeland. Seine Erbauungsschriften, in Deutschland besonders bekannt „Niemals verzagen. Ein Wort der Aufmunterung für Sonn- und Wochentage" (deutsch 1906) und „Briefe über Christus. Ein Wort an junge Männer" (deutsch 1906), „Kraft und Freude" (deutsch 1910) zeichnen sich aus wie durch völlige innere Freiheit so durch stille Sinnigkeit und starke Liebe; er bekämpft mehr den Orthodoxismus als die Orthodoxie. Er glaubt selbst, mit Adolf ¶ Schlatter an seinem rechten und Wilhelm ¶ Herrmann an seinem linken Arm auftreten zu können. **Baumgarten.**

Poppo (977—1048), aus adeligem flandrischem Geschlecht, verlebte eine zügellose und abenteuerreiche Jugendzeit; nach Wallfahrten ins Hl. Land und nach Rom wurde er, durch eine Vision veranlaßt, Mönch. Etwa 1008 trat er in das Kloster St. Vannes über, dessen Abt Richard, ein Schüler ¶ Odilos von Cluni, die lothringischen Klöster in cluniazensischem Sinne (¶ Cluni) zu reformieren suchte. P. war als Prior von St. Vaast und Beaulieu Richards eifrigster Mitarbeiter, bis ihn der reformfreundliche Kaiser Heinrich II 1020 zum Abt von Stablo und Malmedy ernannte und ihm die Reform und die Oberleitung einer Reihe reichsunmittelbarer deutscher Abteien übertrug (u. a. Echternach, Weißenburg, Hersfeld, St. Gallen). Auch Heinrichs II Nachfolger Konrad II und Heinrich III hielten P. als ersten Abt des Reiches in hohen Ehren; indessen sind seine Reformversuche großenteils gescheitert: die erste Berührung des deutschen Mönchtums mit dem rigoristischen Geiste Clunis war nur ganz oberflächlich; erst ein Menschenalter später griff die cluniazensische Bewegung durch Vermittlung von ¶ Hirsau auf Deutschland über.

Stark legendäre Vita Popponis in MGSS XI, S. 291 ff. — Vgl. P. Ladewig: P. und die Klosterreform unter den ersten Saliern, 1882; — E. Sackur: Die Cluniazenser II, 1894, S. 174 ff. 244 ff u. ö.; — Hauck III, 1906 ³·⁴, S. 499 ff. **Rühle.**

Pordage, John (1607—81), anglikanischer Geistlicher und Mystiker. Astrologisch interessiert, kam er unter den Einfluß der Schriften Jakob ¶ Böhmes.

Nach einem Freispruch 1651 wurde er 1655 wegen Häresie und Geisterverkehr des Amtes enthoben, 1663 in der Restauration wieder eingesetzt. In der Wiedergeburtsfrömmigkeit und der Kritik an der Kirche ist er ganz Schüler Böhmes, hat aber dessen Spekulation uferlos erweitert, vor allem mit einer ¶ Swedenborg ähnlichen Vorliebe für astronomisch-mathematische Vorstellungen. Seine visionäre Anlage zog einen größeren Kreis an; namentlich führte er J. ¶ Leade in Böhme ein.

Sein Hauptwerk ist die nach seinem Tode herausgegebene Theologia mystica, 1683 (deutsch 1698). — Deutsche Ausgabe seiner gesammelten Schriften, 3 Bde., Leipzig 1715. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 553 ff; — DNB 46, S. 150 f; — E. Seeberg: Gottfried Arnold, 1923, S. 369 ff. **Bornkamm.**

Porphyrius, griechischer Philosoph (¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b; ¶ Neuplatonismus, 5), * 232/33 in Tyros, † um 304 in Rom, ein Schüler des Philologen Longin und seit 262/63 des neuplatonischen Philosophen ¶ Plotin, dessen Leben er beschrieb, und dessen Werke er herausgab. Er verfaßte zahlreiche Schriften über Mathematik, Harmonik, Astrologie, Geschichte, Rhetorik, Grammatik, Religion und Kultus, Kommentare zu Plato, Aristoteles und Theophrast, von denen die Einleitungsschrift (εἰσαγωγή, u. d. T.: De quinque vocibus sive in categorias Aristotelis introductio, hrsg. von Busse in den Comment. in Arist. Gr. IV, 1) zur Kategorienlehre des ¶ Aristoteles im späteren Altertum und im Mittelalter besondere Bedeutung erhielt. Die Lehre Plotins wurde von ihm im wesentlichen übernommen und klarer dargestellt, wobei er die sittliche und religiöse Praxis betonte und als Zweck des Philosophierens das Seelenheil (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία) bezeichnete. Er schrieb ein Werk in 15 Büchern „Gegen die Christen", in dem er mit großem Scharfsinn verfuhr und z. B. die Unechtheit des Buches Daniel nachwies, dessen Weissagungen er als vaticinia ex eventu erklärte. Seine Ausführungen riefen eine Reihe von Widerlegungsschriften hervor.

Die erhaltenen Fragmente seiner antichristlichen Schrift wurden herausgegeben von A. v. Harnack: ABA 1916, 1921 und TU 37, 4, 1911. — Ue I, 1926¹², S. 609 ff; — A. J. Kleffner: P., der Neuplatoniker und Christenfeind, 1896; — J. Bidez: Vie de P., 1913. **Leisegang.**

Porret, Charles (1845—1923), reformierter Theologe, * in Pesaux (Neuchatel), wurde 1866 Gymnasiallehrer in Neuchatel, 1870 Pfarrer in L'Abbaye (Waadtland), 1873 Professor für Exegese des NT.s und praktische Theologie an der freien theologischen Fakultät in ¶ Lausanne. P. gab von 1877—81 die Zeitschrift Le chrétien évangélique heraus. **Lachenmann.**

Porst, Johann (1668—1728), evg. Theologe, * in Ober-Kotzau (Bayreuth). Seit 1695 in Berlin als Glied des ¶ Spener'schen Kreises, unterhielt er seit 1697 auch mit A. H. ¶ Francke einen regen Briefwechsel, obwohl er religiös und theologisch vielfach von dem Halleschen Typus des ¶ Pietismus abwich und eine eigentümliche Mischung von Luthertum, Mystik und Pietismus zeigt. P. wurde 1698 Pfarrer in Malchow und Hohen-Schönhausen, 1704 Prediger an den Berliner Friedrich-Werderschen und Dorotheenstädtischen Kirchen, seit 1709 zugleich Hofprediger der Königin, 1713 Propst von Nicolai und Inspektor des Gymnasiums zum Grauen Kloster, seit 1716 auch Konsistorialrat. P. hat sich in Berlin außer durch seine religiöse Tätigkeit auch um Armenpflege, Waisen- und Vormundswesen, Handwerkerfürsorge u. a. verdient gemacht und in seinem Gesangbuch „Geistliche liebliche Lieder" (1708/09; 1711; 1713; ¶ Gesangbuch: I, 2 b, Sp. 1081) eine damals weit verbreitete, bis in die Gegenwart immer wieder aufgelegte und von den preußischen Königen „privilegierte" pietistische Liedersammlung geschaffen.

Vf. ferner u. a.: Theologia viatorum practica, 1722; Theologia practica regenitorum oder Wachstum der Wiedergeborenen, 1723; Auszug aus beidem: Compendium theologiae viatorum et regenitorum practicae, 1723; zahlreiche Predigten. — Vgl. Jöchers Gelehrtenlexikon III, 1751, S. 1708 f; dazu Rotermunds Fortsetzung VI, 1819, S. 667 ff. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 557 ff; — Albr. Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 463 ff u. ö.; — J. Fr. Bachmann: Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher, 1856, S. 147 ff. 231 ff; — E. E. Koch IV, 1868², S. 297 ff. **Zscharnack.**

Porthan, Henrik Gabriel (1739—1804), finnischer Religionsforscher. * in Viitasaari (Finnland), seit 1777 Professor der Beredtsamkeit an der Akademie in ¶ Abo (: 2 a), deren einflußreichster, vielseitigster und geistvollster Lehrer er war. Er ist der erste, der die finnische Religions- und Kirchengeschichte als selbständiges Forschungsgebiet erkannt und kritisch durchforscht hat.

Vf. u. a.: De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica, 1782; M. Pauli Juusten Chronicon episcoporum finlandensium annotationibus et sylloge monumentorum illustratum, 1784—1800; Opera selecta, 5 Bde., Helsingfors 1859 bis 1873. — Ueber P. vgl. M. G. Schybergson: Henrik Gabriel P., Helsingfors 1908 und 1911 (schwedisch). **Israel.**

Portig, Gustav (1838—1911), * in Leipzig, Gymnasiallehrer und Professor an der Technischen Hochschule Hannover, seit 1898 im Ruhestand in Stuttgart, verfaßte mehrere Werke zur Aesthetik und Religion, z. B. „Religion und Kunst" (1879). Sein Hauptwerk „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur und des Geistes" sollte in 4 Bden. eine Philosophie der Natur und des Geistes geben. Doch erschienen nur die zwei ersten Bände, die Naturphilosophie enthaltend, 1902—04. Ein Teil des 2. Bandes erschien auch unter dem Sondertitel „Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung", 1904. In der Zeit der Hochflut des Monismus trat P. entschieden für einen ¶ Dualismus (: II) ein, weil die qualitativen Unterschiede in der Welt sich nicht auf bloß quantitative Verschiedenheit zurückführen lassen. **J. Wendland.**

Portiuncula, von ¶ Franz von Assisi restaurierte Kirche „Maria von Josaphat" oder „von den Engeln", sein Lieblingsaufenthalt, wohin er sich vor seinem Tode bringen ließ. Bekannt durch den Portiuncula-Ablaß, einen vollkommenen Ablaß „von Schuld und Strafe", der auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewandt und mit jedem Besuch der P. am 2. August neu erworben werden kann (toties quoties; ¶ Ablaß). Heute haben auch andere Kirchen, vor allem solche der Franziskaner, dies Privileg. Nach der Tradition wurde der Portiuncula-Ablaß von Honorius III 1216 gestiftet; doch ist der erste klare Beleg von 1277, so daß auch dieser berühmte Ablaß hinsichtlich seiner Entstehung als unecht gelten muß. Dagegen ist er später von der Kirche protegiert worden.

Nikolaus Paulus: Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 1922/23, Bd. 2, S. 312 ff; — Heinrich Boehmer: Analekten zur Geschichte des Franz von Assisi, 1930²; — Heimbucher II, 1907³, S. 323 ff. **W. E. Schmidt.**

Port-Royal, Zisterzienserinnenkloster südwestlich von Versailles, 1204 gegründet. 1626 wurde unter A. ¶ Arnauld eine Klosterfiliale mit Schulen in Paris, Vorstadt Saint-Jacques, geschaffen. Seit 1638 lebten jansenistische Gelehrte als Einsiedler vor dem Kloster

in P.-R. des Champs, das dadurch neue Bedeutung gewann (¶ Jansenismus, 4; ¶ Pascal). Dieses Verdienst kommt der Familie ¶ Arnauld zu, die durch die Frauen Jeanne-Catherine-Agnès Arnauld (Mère Agnès) und Jacqueline-Marie-Angélique Arnauld (Mère Angélique) das Kloster reformierte und zum Stützpunkt des Kampfes gegen die Jesuiten machte. Nach einer kurzen Periode der Verweltlichung (1630—36) übernahm Jean ¶ Duvergier die geistliche Führung P.-R.s. Er bewirkte seit 1636 nicht nur die religiöse Vertiefung des Klosterlebens im Sinne des Jansenismus, sondern er gewann und bildete auch die Gruppe bedeutender Persönlichkeiten, die für ein halbes Jahrhundert P.-R. zum religiösen Mittelpunkt Frankreichs gestaltete: sein Nachfolger im Beichtstuhl Singlin (1607—64), de ¶ Sacy, ferner ¶ Nicole, ¶ Lancelot, die Brüder ¶ Le Maistre, dazu Jacqueline ¶ Pascal, die Schwester des Philosophen. Seit 1635 beginnt der Kampf des Jesuitismus gegen P.-R., dessen Wirkungsstätten seit 1660 von Kirche und Staat (Ludwig XIV) planmäßig mit dem Interdikt belegt, aufgehoben und zerstört werden. Berühmt ist vor allem der passive Widerstand der Nonnen, die einer dogmatischen Unterwerfung immer wieder ausweichen. Die Gewalt der Politik hat endlich zwar nicht gesiegt, aber ruiniert: 1679 Aufhebung der Schulen von P.-R., in denen ¶ Racine erzogen war, dann Verbot der Annahme von Novizen, sowie der Neuwahl der Aebtissin. 1707 wurde das Kloster exkommuniziert, am 11. Juli 1709 für aufgehoben erklärt. Die Pariser Polizei mußte gegen 22 übrig gebliebene Nonnen zu Felde ziehen; sie wurden in andere Klöster gezwungen. Die Jesuiten hatten nicht Ruhe, bis 1710 auch die Gebäude (Kloster, Kirche, selbst der Friedhof) verwüstet waren.

Sainte-Beuve: Histoire de P.-R., 5 Bde., 1840—59; — A. Maulvault: Répertoire alphabétique des personnes et des choses de P.-R., 1902; — E. Romanes: Story of P.-R., 1907; — H. Reuchlin: Geschichte von P.-R., 2 Bde. 1839—44; — A. Gazier: P.-R. des Champs, 1913; — M. Laros: P.-R. und die Anfänge des Jansenismus (in: Festschrift für S. Merkle, 1923, S. 186 ff); — RE³ XV, S. 559 ff. — Vgl. Lit. bei ¶ Jansenismus und ¶ Pascal. **Bornhausen.**

Portugal.

1. Politische Geschichte; — 2. Statistik und geistige Lage in der Gegenwart; — 3. Kath. Kirche; — 4. Die evg. Gemeinden.

1. P., das alte römische Lusitanien, vom 5. Jhd. an im Besitz der ¶ Sueven, dann der ¶ Goten, seit dem 8. Jhd. (711) der Mauren (¶ Spanien), im 11. Jhd. von Heinrich von Burgund den Mauren entrissen, 1095 zur Grafschaft, 1139 zum Königreich erhoben. Unter der Dynastie der Burgunder (1095 bis 1383) gewann die Kirche ihre beherrschende Stellung. Unter der sogenannten unechten burgundischen Dynastie (1383—1580) trat P. durch Entdeckungen und Eroberungen in Indien, Afrika und Amerika mit Spanien in die erste Reihe der Nationen. Nach vorübergehender Besitznahme P.s durch Spanien (1580—1640) begann unter der Regierung der Braganças (1640—1910) der langsame Niedergang des Landes. König Josés allmächtiger Minister Pombal (seit 1750—82), P.s größter Staatsmann, führte es durch großzügige Reformen noch einmal auf die Höhe, brach auch die Macht des Klerikalismus (Beschränkung der ¶ Inquisition, Vertreibung des ¶ Jesuitenordens, Beschlagnahme seiner Güter, Ausweisung des päpstlichen Nuntius); aber in den folgenden 100 Jahren sank P. durch dynastische Wirren, den Verlust ¶ Brasiliens und durch unaufhörliche Putsche in die Reihe der kleinen Nationen herab. Unter König Pedro († 1834) wurden die 1814 wieder zugelassenen Jesuiten erneut vertrieben, die Klöster aufgehoben, ihre Güter säkularisiert und die Rechte der Kirche weithin eingeschränkt. Nach der Ermordung König Carlos' I (1908) und der Vertreibung seines Sohnes Manuel wurde P. durch die Revolution von 1910 Republik mit einer sehr freiheitlichen Verfassung, ist aber wegen seiner Teilnahme am Weltkriege, infolge der inneren Korruption und der unaufhörlichen Revolutionen bisher zu keiner inneren Gesundung gekommen. Die große Masse des Volkes ist politisch unreif und steht den öffentlichen Vorgängen fast gleichgültig gegenüber. Seit 28. Mai 1926 herrscht energische Militärdiktatur. Das Land hat in den letzten Jahren Fortschritte in vieler Beziehung gemacht; besonders das zerrüttete Finanzwesen ist auf dem Wege der Besserung.

2. Gegenwartsstatistik: P. mit Madeira und den Azoren umfaßt 91 948 qkm mit 6 032 991 Einwohnern (1920). Dazu kommen seine bedeutenden Kolonien (Mozambique, Angola, Cap Verdische Inseln, Goa, Macao usw.), 2 426 576 qkm mit 8 830 806 Einwohnern. Die Volksbildung steht tief (etwa 60% Analphabeten!). Die angeborene Trägheit des Volkes, der unfruchtbare Klerikalismus, die Mißwirtschaft der Regierungen und darum der Tiefstand des Schulwesens sind schuld daran. In der Republik haben sich die Verhältnisse etwas gebessert. Es gibt etwa 7000 Elementarschulen (escolas primarias); der Lehrplan (für das 6.—12. Lebensjahr) beschränkt sich im wesentlichen auf Lesen, Schreiben und Rechnen; der Religionsunterricht ist ausgeschlossen; die schlecht besoldeten Lehrer sind oft zum Nebenerwerb gezwungen. Daneben bestehen zahlreiche Privatschulen (escolas conde Ferreira) und Abendschulen. Der höhere Schulunterricht wird in den staatlichen Lyzeen (lyceu national, fünfjähriger Lehrplan, und lyceu central, siebenjähriger Lehrplan zur Vorbereitung auf die Universität) erteilt. Daneben bestehen zahlreiche höhere Privatschulen. Dem akademischen Studium dienen heute die Universitäten Coimbra (gegr. 1288), Porto, Lissabon mit den Fakultäten: Recht (nicht in Porto), Medizin, Pharmazie, Mathematik, Naturwissenschaft, Philosophie (nicht in Porto), Technik (nur in Porto) (die theologische Fakultät in Coimbra wurde 1910 aufgehoben).

3. Die kath. Kirche war früher Staatskirche; andere Kulte waren nur geduldet. Nach der Revolution von 1910 ordnete die provisorische Regierung sofort Auflösung aller noch bestehenden Orden, Ausweisung ihrer ausländischen Mitglieder, Einziehung aller Kirchengüter, Abschaffung der kirchlichen Feiertage, des religiösen Eides, des Religionsunterrichts an. Durch Dekret vom 21. März 1911 wurde die Trennung von Kirche und Staat verkündet und die Sorge für den Gottesdienst Kultusgenossenschaften übertragen, die jedoch keine Legate annehmen dürfen und ein Drittel der Einnahmen gemeinnützig verwenden müssen. Der Papst protestierte (24. Mai 1911, Acta Ap. Sedis III, 217 ff). Aber die Nationalversammlung bestätigte die Dekrete und verkündete in der Verfassung vom 21. August 1911 die Gleichberechtigung aller Kulte (Art. 5: O Estado reconhece a egualdade politica e civil de todos os cultos), sowie die dauernde Ausschließung aller Orden und Kongregationen (Art. 12). 1913 brach die Regierung Costa die Beziehungen zum Vatikan ganz ab und wies den Nuntius aus. 1918 unter Sidonio Paes wurden sie wieder aufgenommen und die kirchenfeindlichen Gesetze etwas gemildert. Auch der Papst gab nach und

forderte 1919 die Katholiken auf, die Republik anzuerkennen und am staatlichen Leben wieder teilzunehmen. Aber die römische Kirche ist nach wie vor in großer Bedrängnis. Neuerdings ist eine starke kath. Bewegung bemerkbar. Eine Konvention mit Rom ist am 15. April 1928 zustande gekommen. — Die heutige kirchliche Einteilung P.s geht auf Leo XIII zurück (1881). Danach zerfällt das Mutterland mit den angrenzenden Inseln in drei Kirchenprovinzen: 1. ¶ Braga (der Erzbischof ist Primas von P.) mit den Suffraganen Bragança, Coimbra, Lamego, Oporto und Vizeu; 2. ¶ Evora mit Elvas, Beja und Faro; 3. ¶ Lissabon (Patriarchat) mit Guarda und Portalegre auf dem Festlande, Funchal, Santiago de Cabo Verde, S. Thomas auf den Inseln, Angola und Angra in Westafrika. Die ostafrikanischen Kolonien gehören zur Kirchenprovinz Mozambique, die indischen zur Kirchenprovinz ¶ Goa. Die Zahl der Kirchsprengel beträgt für P. und die Inseln etwa 6000, für P. mit den Kolonien etwa 9000.

4. Die evg. Bewegung in P. ist vor 30 bis 40 Jahren durch englische Kreise (Moreton in Porto) entstanden, hat deshalb noch mit dem Mißtrauen der Portugiesen gegen alles Ausländische zu kämpfen und bisher nur bescheidene Erfolge in den unteren Volksschichten zu verzeichnen. Im ganzen mag sie etwa 4500 Seelen umfassen. In Lissabon und Porto sind größere Gemeinden; andere in Portalegre, Cintra, Setubal, Villa Nova de Gaya und auf den Inseln Madeira und S. Miguel. Der aufgeklärtere Süden des Landes ist dafür zugänglicher, der bigotte Norden noch fast verschlossen. Regelmäßige Gottesdienste, Bibelstunden (congregaçoës) in Privathäusern und Sälen, wandernde Missionen, sehr rührige Vereine (nach Art der Christlichen Vereine junger Männer organisiert), zahlreiche Blätter (O Mensageiro, A Luz e Verdade, Amigo da Infancia etc.) fördern die Bewegung. Rühmlich sind Treue und Eifer, womit die Evangelischen, meist Leute einfachen Standes und allseitig von römischer Unduldsamkeit bedrängt, für ihre Sache wirken. — Von den beiden großen, vor dem Kriege bestehenden deutschen evg. Gemeinden in Lissabon (gegründet 1759; mit dem Filial Amora; der Gemeindepfarrer war zugleich Gesandtschaftspfarrer) und in Porto, die während des Krieges aufgelöst wurden, ist erst die Gemeinde in Lissabon wieder ins Leben gerufen und dem Deutschen Evg. ¶ Kirchenbund angeschlossen. — Die englische Kolonie als die stärkste in P. hat seit Jahrhunderten blühende Kirchengemeinden verschiedener Denominationen (Anglikaner, Schotten, Independenten und Methodisten) in Lissabon und Porto.

Heinrich Schäfer: Geschichte von P., 5 Bde., 1836—54; — Karl Erdmann: Papsturkunden in P. (AGG Phil.-hist. Kl. NF. XX, 3), 1927; — Z. Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, S. 409 ff; — Alexandro Herculano: Historia da origem e estabelecimento da Inquisiç˜o em P., 3 Bde., Lissabon 1894 ff; — Fortunato de Almeida: Historia da Igreja em P., 2 Bde., Coimbra 1910; — Alfredo Pimento: As Igrejas no Estado etc., Lissabon 1913; — Marnoco e Souza: Constituição Politica da Republica Portugueza, Commentario, Coimbra 1913; — Gustav Dierckx: Das moderne P., 1913; — KL² X, S. 207 ff; — KHL II, Sp. 1550 ff; — RE³ XV, S. 567 f; XXIV, S. 332; — RGG¹ IV, Sp. 1675 ff. **Priebe.**

Posaunenchöre. Die Anregung zur Gründung von P.n ging 1843 von Pfarrer Volkening in Föllenbeck aus, der zehn Jahre später den Präses der Minden-Ravensberger Jünglingsvereine, Pfarrer Ed. Kuhlo, für diesen Gedanken gewann. Kuhlo gab mit seinem ältesten Sohn 1871 das erste Posaunen-Chorbuch heraus, das bereits die von dem jüngeren ¶ Kuhlo erfundene „Klavierschreibweise" (alle Noten wie beim Klavier so geschrieben, wie sie klingen) enthielt. Das Posaunenfest 1874, wo die bestehenden Chöre zum erstenmal zusammengefaßt wurden, war der Ausgangspunkt neuer Gründungen in ganz Deutschland, meist in Verbindung mit den Evg. Jungmännervereinen. Besonders nach dem Kriege haben die Chöre mit behördlicher Unterstützung einen großen Aufschwung erlebt (jetzt 23 000 Bläser). Man sieht in ihnen ein Mittel zur Gewinnung der Jugend für die Kirche. Dieser Gedanke, von deutscher Seite auf der Weltkonferenz in Helsingfors 1926 vertreten, hat bei den anderen Nationen Widerhall gefunden. P. werden bei besonderen Anlässen in Gottesdiensten verwendet und sind bei Gottesdiensten für Ausflügler, bei der Hof- und Laubenmission unentbehrlich geworden. Auch die Heidenmission bedient sich ihrer mit Erfolg.

Joh. Kuhlo: Posaunenfragen, 1909; — Derſ.: Posaunenbuch, 3 Bde. (Jubilate, 1922²²; Cantate, 1925²⁷; Laudate, 1927¹³); — E. Zacharias: Die P., ihre Entstehung und Ausbreitung, 1902. **Delius.**

Poschmann, Bernhard, kath. Theologe, * 1. Sept. 1878 in Heinrikau (Ostpreußen), zuerst in Seelsorge und Unterricht beschäftigt, seit 1910 ord. Prof. für Dogmatik, Dogmengeschichte, Apologetik in Braunsberg.

Vf. u. a.: Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, 1908; Die Sündenvergebung bei Origenes, 1912; Hat Augustin die Privatbuße eingeführt?, 1920; Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustin, 1921; Kirchenbuße und correctio secreta bei Augustin, 1925; Grundlagen und Geisteshaltung der kath. Frömmigkeit, 1923; Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, 1928; Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, 1930. **Dannenbauer.**

Posen, Bistum, 968 von dem polnischen Herzoge Mieczyslaw (¶ Polen, 2) gegründet, anfänglich von ¶ Magdeburg abhängig, wenn auch das vom Chronisten ¶ Thietmar überlieferte Magdeburger Polenprivilegium eine Fälschung ist, dann nach Errichtung des Erzbistums ¶ Gnesen (1000) trotz anfänglichen Widerstrebens der Posener Bischöfe und des Einspruchs der Magdeburger Erzbischöfe, von denen noch ¶ Norbert 1133 Metropolitanrechte geltend machte, Gnesen als Suffraganbistum eingegliedert. P. umfaßte im wesentlichen das Wartheland in Großpolen und das Archidiakonat Warschau in Masowien. Unter den Bischöfen sind zu nennen Peter Tomicki (1520—22), später Bischof von Krakau, Kanzler und hervorragender Diplomat, Andreas Czarnkowski (1553—62), unter dem die Reformation trotz aller Hindernisse die weiteste Verbreitung fand, Adam Konarski (1562—74) und Lukas Koscielecki (1577—99), Lorenz Goslicki (1600—07) und Andreas Opalenski (1607—23), welche die Gegenreformation leiteten. Nach der ersten Teilung Polens 1773 verlor P. Warschau, 1821 auch seinen 1815 an Rußland gefallenen östlichen Teil, der dem Bistum Kujawien-Kalisch eingegliedert wurde. In demselben Jahre wurde es durch die Zirkumskriptionsbulle De salute animarum zum Erzbistum erhoben und mit Gnesen vereinigt; doch erhielt es einen eigenen Weihbischof und ein besonderes, gegen früher nur vermindertes Domkapitel. Ueber die Erzbischöfe von Gnesen-P. im 19. Jhd. vgl. ¶ Gnesen.

Außer der Literatur zu ¶ Polen, ¶ Posen (Provinz), ¶ Gnesen vgl. P. Kehr: Das Erzbistum Magdeburg und die christliche Kirche in Polen (ABA philos.-histor. Klasse Nr. 1, 1920);

— W. Abraham: Gniezno i Magdeburg, Krakau 1921; — W. Hoppe: Das Erzstift Magdeburg und der Osten (HZ 135, 1927, S. 369 ff). **Wotschke.**

Posen, ehemalige preußische Provinz. 1. Das Gebiet; — 2. Die preußische Verwaltung 1772—1807; — 3. Polenpolitik und kath. Kirche 1815—1919; — 4. Die evg. Kirche 1815—1919.

1. Bereits bei der ersten Teilung ¶ Polens 1772 fiel außer Westpreußen (¶ Pommerellen, 4) ein Teil Kujawiens, der sogenannte Netzebezirk, mit Bromberg und Inowraclaw an Preußen, bei der zweiten Teilung 1793 ein größeres Gebiet von Soldau bis Czenstochau, darin u. a. die Wojewodschaften Posen, Gnesen und Kalisch. Die neue Provinz erhielt den Namen Südpreußen und wurde 1795 durch die dritte Teilung Polens bis Warschau ausgedehnt, während andere damals neugewonnene Landesteile zu einer Provinz Neuostpreußen vereinigt wurden. Im Frieden von Tilsit (1807) wurden diese preußischen Erwerbungen größtenteils als „Herzogtum Warschau" wieder abgetrennt. Doch empfing Preußen im Wiener Kongreß (1815) das Verbindungsstück zwischen Westpreußen und Schlesien als Großherzogtum (seit 1849 Provinz) P. zurück. Im Frieden von Versailles (1919) wurde außer Pommerellen der Hauptteil dieses P.er Landes dem neuen ¶ Polen (: 6) zugeschlagen.

2. Das in verwahrlostem Zustand übernommene Land erfuhr von Anfang an die Fürsorge der preußischen Regierung. In dem Netzebezirk wurde der Bromberger Kanal geschaffen und der Netzebruch urbar gemacht. Zur Besiedlung zog Friedrich der Große deutsche, meist evg. Ansiedler teils aus dem übrigen Polen, teils aus dem deutschen Westen, etwa 12 000, heran. So kamen in diesem Gebiet, das 1772 nur 8 evg. Pfarreien hatte, bis 1793 14 evg. Kirchspiele, davon elf mit eigenen Pfarrern, hinzu. In südpreußischer Zeit fand eine Besiedlung nur in geringem Maße statt; doch wurde die im P.er Land altansässige deutsche Bevölkerung, die etwa ein Drittel der Bewohner ausmachte, durch Zuwanderung namentlich von Beamten vermehrt. Die bisherigen Kirchspiele wurden so befestigt und einige neue gegründet. Die beiden Kirchenverbände lutherischen und reformierten Bekenntnisses büßten ihre Selbständigkeit ein und kamen unter die Aufsicht des Staates, erfuhren aber auch seine Fürsorge. Die straffe preußische Zucht schuf Ordnung, die namentlich den zerrütteten Finanzen nottat.

3. Durch die Bulle „De salute animarum" (1821; ¶ Preußen, 3) wurde das Bistum ¶ Posen mit dem Gnesener Erzbistum vereinigt (¶ Gnesen) und die Grenzen des Sprengels denen der Provinz angepaßt. Die ganze Zeit der preußischen Herrschaft hindurch zeigte die Politik der Regierung den Polen gegenüber ein verhängnisvolles Schwanken. Im Anfang war sie ganz auf Gewinnung der Polen eingestellt, denen zuliebe einer ihrer Magnaten, Fürst Anton ¶ Radziwill, als Statthalter eingesetzt wurde; doch scheiterte sie in diesem Bestreben an dem Widerstand des Adels und der Geistlichkeit. Von wohltätiger Wirkung war das bäuerliche Regulierungsgesetz (1821), das die Bauern aus der Abhängigkeit von dem Großgrundbesitz löste. Nach dem in Kongreßpolen 1830/31 erfolgten Aufstand schlug die Regierung durch den Oberpräsidenten Eduard Flottwell (1830—41) eine kräftigere Politik ein. Die Beamtenschaft und die Schriftsprache im inneramtlichen Verkehr wurden verdeutscht, die infolge der russischen Grenzsperre durch Abwanderung der Tuchmacher geschwächten Städte mittels Einführung der Städteordnung und Ablösung der grundherrlichen Lasten gehoben, die schon seit 1816 vorsichtig begonnene Klöstersäkularisation unter Verwendung der Klostergüter zu Wohlfahrtszwecken durchgeführt, den Juden die Naturalisation ermöglicht. In dieser Zeit ging der polnische Anteil am Großgrundbesitz nicht unerheblich zurück, jedoch mehr infolge schlechter Wirtschaft als infolge staatlichen Eingreifens. Der Mischehenstreit mit dem Erzbischof ¶ Dunin (vgl. ¶ Kölner Kirchenstreit) verschärfte den Gegensatz. Aber König Friedrich Wilhelm IV kam dem Polentum und der kath. Kirche wieder mit Milde entgegen. Durch die Schulinstruktion von 1842 wurde die Volksschule dem polonisierenden Einfluß des Klerus ausgeliefert. P. wurde in dieser Zeit zum Zentrum der polnischen Propaganda. Bereits 1846, vollends 1848 wurde ein Aufstand versucht, der mit Waffengewalt niedergeschlagen werden mußte. Die preußische Verfassung vom Jahre 1850 machte den Hoffnungen der Polen auf „nationale Reorganisation" ein Ende. Jetzt erfolgte ein Wandel in ihrer Haltung. An Stelle der Aufstandspläne trat das Bestreben, das eigene Volkstum geistig und wirtschaftlich zu kräftigen und dadurch die Oberhand zu gewinnen. Diesem Zweck diente vor allem der bereits 1841 von dem P.er Arzt Dr. Karl Marcinkowski ins Leben gerufene „Verein zur Unterstützung der lernenden Jugend", ferner die Gründung von Banken und Genossenschaften und die Organisation von Bauernvereinen. Dadurch wurde ein polnischer Mittelstand herangebildet, der dann mehr und mehr die politische Führung übernahm, zugleich auch das Deutschtum zielbewußt zurückgedrängt. In den 50er und 60er Jahren gelang es polnischen Geistlichen, durch die ihrer Aufsicht unterstellten Schulen die sogenannten Bamberger, deutsch-kath. Bauern, deren Vorfahren die Stadt P. in der ersten Hälfte des 18. Jhd.s auf ihren Kämmereidörfern angesiedelt hatte, vollständig zu polonisieren. Im ¶ Kulturkampf wurde die Schule dem Einfluß des Klerus entzogen und die deutsche Unterrichtssprache für alle Volksschulen und alle Fächer eingeführt. Einzig der Religionsunterricht sollte auch ferner an Kinder polnischer Abkunft in der Unterstufe, bei mangelndem Verständnis auch in der Mittel- und Oberstufe in ihrer Muttersprache erteilt werden. In anderer Hinsicht aber brachte der Kulturkampf ein starkes Anschwellen der polnischen Bewegung. Hatte der polnische Bauernstand, dankbar für viele erfahrene Wohltaten, bis dahin treu zur Regierung gehalten, so wandte er sich jetzt von ihr ab, da ihm infolge der Verhaftung vieler Geistlichen (mit dem Erzbischof ¶ Ledóchowski an der Spitze) die Religion bedroht schien, und wurde für den nationalen Kampf gewonnen. Beim Friedensschluß nach dem Kulturkampf erhielt Ledóchowski einen deutschen Nachfolger, ¶ Dinder (1886), der sich aber wenig durchzusetzen vermochte. Zu gleicher Zeit wurden die vielen Polen, die aus dem russischen Teilgebiet zugewandert waren, ausgewiesen. Inzwischen war das Polentum wirtschaftlich und zahlenmäßig erstarkt. Infolge der industriellen Entwicklung waren viele deutsche Arbeiter aus Stadt und Land, auch Handwerker nach dem Westen abgewandert und die freien Plätze von Polen eingenommen. So ging die deutsche Bevölkerung immer mehr zurück; die polnische hingegen wuchs durch ihre starke natürliche Vermehrung und ein größeres Maß von Heimatliebe. Hierdurch veranlaßt, schuf Bismarck 1886 die Ansiedlungskommission, die, mit einem Fonds von 100 (später erhöht bis zu 550) Millionen Mark ausgestattet,

Güter aus polnischer Hand aufkaufen und an deutsche Bauern ausgeben sollte (¶ Kolonisation: II, 2). Die Anfangserfolge dieser Aktion wußten aber die Polen mit Hilfe ihrer Genossenschaften und Parzellierungsbanken auszugleichen. In der Aera Caprivi (1890—94) versuchte es die Regierung wieder mit der Versöhnungspolitik. Auf den erzbischöflichen Stuhl gelangte aufs neue ein Pole, Florian v. ¶ Stablewski (1892). Für die Bewilligung von Heeres- und Flottenvorlagen erhielt die polnische Reichstagsfraktion wirtschaftliche Zugeständnisse, bis sie sich unter demokratischem Einfluß dieser Politik versagte. Im Interesse nationalen Selbstschutzes bildete sich in dieser Zeit aus Deutschen der Provinz der „Ostmarkenverein", nach den Führern auch H(ansemann), K(ennemann), T(iedemann)-Verein genannt, dessen Wirken die nationale Spannung verschärfte. Unter der Kanzlerschaft v. Bülows griff die Regierung wieder zu schärferen Maßnahmen. Die Ansiedlungsnovelle vom 10. August 1904 erschwerte die Anlage neuer Siedlungen außerhalb geschlossener Ortschaften, ohne jedoch die Anlieger- und Ausbauparzellierung zu verhindern. Das vielbesprochene Enteignungsgesetz vom 20. März 1908, erst 1912 in vier belanglosen Fällen angewandt, erreichte nicht einmal die Herabsetzung der Bodenpreise, für die es bestimmt war. Dafür lieferten beide Gesetze desto mehr Wasser auf die Mühle der polnischen Propaganda. Heilsamer waren die positiven Maßnahmen zur Stärkung des Deutschtums durch Entschuldung ländlicher Grundstücke, Kreditbeschaffung für die städtischen Hausbesitzer, Ausbau des Schulwesens und Förderung geistiger Bestrebungen, vor allem die Gründung der P.er Akademie (1903). Neues Entgegenkommen der Regierung nach v. Bülows Abgang blieb um so mehr erfolglos, als die nationalen Hoffnungen der Polen durch die zunehmende internationale Spannung und den Ausbruch des Weltkrieges beflügelt wurden. Nach der Revolution im November 1918 erfolgte am 27. Dez. 1918 in der Stadt P. eine bewaffnete Erhebung, durch die in wenigen Tagen der größere Teil der Provinz bis an die Grenze des geschlossenen deutschen Siedlungsgebiets in die Hand der Polen gelangte. Der Friedensvertrag von Versailles vollends gab darüber hinaus auch fast rein deutsches Gebiet (Bromberg, Birnbaum, Lissa, Rawitsch u. a.) preis und ließ Preußen nur einen schmalen Grenzstreifen (¶ Grenzmark). Unbestreitbar ist in dem Jahrhundert preußischer Herrschaft in P. ein gewaltiges Maß kultureller Arbeit geleistet worden, das dem neuerstandenen Polenstaat zugute kommt. Wenn das heutige Großpolen die andern Teilgebiete (abgesehen von Oberschlesien) an Volksbildung, wirtschaftlicher Energie und Produktivität, organisatorischer Kraft und Steuerleistung erheblich überragt, so ist dies eine Frucht der ihm gewordenen preußischen Erziehung.

4. Innerhalb der evg. Kirche P.s herrschte um 1815 noch ungebrochen der Rationalismus. ¶ Union (1817) und ¶ Agende (1822) gelangten zunächst zu allseitiger Annahme. Die noch vorhandenen fünf Unitätsgemeinden, die Reste der ehemaligen großpolnischen Brüderkirche (¶ Brüderunität: I), behielten ihren besonderen Kirchenkreis mit eigener Kreissynode und blieben auch von den Vorschriften der Kirchengemeindeordnung (1873) ausgenommen. Der Senior dieser Unität, den Superintendenten der andern Kirchenkreise gleichgestellt, aber zugleich Mitglied des Konsistoriums, wird von ihren Geistlichen und Gemeinden nach alter Sitte gewählt und empfängt die Seniorsweihe. — Seit den zwanziger Jahren des 19. Jhd.s begann die ¶ Erweckungsbewegung langsam auch in P. vorzudringen. Ein Herd neuen Geisteslebens war zunächst das von ¶ Rappard'sche Gutshaus in Pinne mit seinen Missionsfesten. Im gleichen Sinne wirkten von der Londoner Gesellschaft entsandte Judenmissionare (¶ Wermelskirch). Durch den Gegensatz zu dem herrschenden Rationalismus erwachte in diesen Kreisen bald das konfessionelle Bewußtsein. Behördliche Verbote der Erbauungsstunden riefen Widerstand gegen die Union hervor. Die separatistische, von Breslau ausgehende Bewegung (¶ Altlutheraner) griff seit 1833 auf P. über und führte besonders in den Kreisen Birnbaum, Bomst, Meseritz und in der Stadt P. zu heftigen Zwistigkeiten und, durch die kleinliche Bedrückung der Behörden nur angefacht, neben teilweiser Auswanderung zur Begründung eigener (alt-) lutherischer Gemeinden (noch heute acht). In der Auseinandersetzung mit dieser Austrittsbewegung kräftigte sich auch in der unierten Landeskirche das religiöse Leben und das konfessionelle Bewußtsein und bewährte sich vielfach in praktischer Liebestätigkeit. Neben der Heidenmission fand auch die Innere Mission (seit 1854 die Jost-Steckerschen Anstalten in Pleschen für Waisen, Sieche, Krüppel u. a., seit 1866 das Diakonissenmutterhaus in P., später unter besonderer Fürsorge des Generalsuperintendenten ¶ Hesekiel die Konfirmandenanstalt in Wolfskirch, zwei Siechenhäuser, das Krüppelheim Wolfshagen u. a.) reiche Pflege. In den siebziger Jahren drang durch die schwäbischen, von den sogenannten Templern (¶ Tempel, deutscher) herkommenden Evangelisten Blaich und Seitz die Gemeinschaftsbewegung von Schlesien her in den Westen und Süden des P.er Landes ein (1878 Gründung des evg. Reichsbrüderbundes in Lissa; ¶ Gemeinschaftsbewegung, 2); seit den neunziger Jahren faßte sie auch im nördlichen Gebiet, namentlich im Netzebezirk, festen Fuß. Die kirchliche Organisation wurde seit den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jhd.s in steigendem Maße, vor allem aber in den letzten Jahrzehnten vor dem Weltkrieg ausgebaut, durch reiche Spenden der Gustav-Adolf-Vereine, zum Teil auch durch Staatshilfe und insbesondere die Ansiedlungskommission gefördert. Während es 1815 im P.er Lande nur 101 evg. Gemeinden gab, von denen nur wenige ein ansehnliches Gotteshaus ihr eigen nannten, zählte die evg. Provinzialkirche dort 1850 schon 127, 1863 bereits 164 Kirchspiele und 1914 bei 646 500 Seelen (30,8% der gesamten Bevölkerung) 275 Parochien mit fast durchweg stattlichen Gotteshäusern (311 Kirchen und 77 Kapellen) und 323 Pastoren. Die große Mehrheit der Gemeinden war und ist rein deutsch; doch sind im Südosten des P.er Landes in den Kreisen Kempen, Adelnau und Ostrowo etwa 10 000 Evangelische polnischer Zunge vorhanden, deren Väter im 18. Jhd. aus der schlesischen Nachbarschaft hierher gezogen sind, während die alten calvinisch-polnischen Adelsfamilien, deren es 1815 noch eine ziemliche Anzahl gab, in der Zeit des nationalen Kampfes, von ganz schwachen Resten abgesehen, zur kath. Kirche übergegangen sind.

RGG[1] IV, Sp. 1680 ff; — R. Prümers: Das Jahr 1793, 1895; — L. Wegener: Der wirtschaftliche Kampf der Deutschen mit den Polen, 1903; — L. Bernhard: Das polnische Gemeinwesen im preußischen Staat, (1907) 1920[3] (mit verändertem Titel: Die Polenfrage); — M. Laubert: Die preußische Polenpolitik von 1772—1914, o. J. (1920) (mit Lit. S. 185 ff); — Derſ.: Die Verwaltung der Provinz P. 1815

bis 1847, 1923 (mit Lit. S. X ff); — Ad. Henschel: Evg. Lebenszeugen des P.er Landes, 1891; — A. Angermann: Die evg. Kirchen des P.er Landes seit 1772, 1912; — A. Werner und J. Steffani: Geschichte der evg. Parochien in der Provinz P., 1898; — M. Laubert: Die Anfänge der altlutherischen Bewegung in der Provinz P. (ZKG 39, 1921, S. 44 ff); — F. Fast: Um Pinne, 1927; — Zeitschrift: Aus P.s kirchlicher Vergangenheit, 1911—18. **Bickerich.**

Posidonius aus Apamea in Syrien, etwa 135—50 v. Chr., Philosoph, Historiker, Geograph; er gilt (oder galt bisher) als bezeichnend für den um Christi Geburt in der hellenistischen Bildung zur Mode gewordenen Eklektizismus, für die Verbindung von ¶ Stoa und ¶ Platonismus und auch für die damit verbundene Wendung zur Religion einer philosophischen Gottes-„Schau." P. studierte in Athen bei dem Stoiker Panätius, unternahm eine größere Reise nach dem Westen, lebte und lehrte dann in Rhodus, wo ihn Cicero und Pompeius besuchten. Außer historischen und naturwissenschaftlichen verfaßte er ethische und theologische Schriften (über die Affekte, die Pflicht, die Tugenden, Protreptikos; von den Göttern, vom Schicksal, von der Mantik). Nur eine kleine Zahl von wörtlichen Fragmenten ist uns unter seinem Namen erhalten; doch läßt sich seine Lehre aus den Schriftstellern, die ihn benutzt haben, namentlich aus ¶ Cicero, ¶ Varro, ¶ Philo, ¶ Seneca zu einem Teil erschließen. Die Arbeit der Rekonstruktion des gigantischen Lebenswerkes ist von der Forschung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhd.s in weitem Umfang geleistet worden; doch ist man in der Zurückführung namentlich mystischer Lehren auf P. entschieden zu weit gegangen, und so macht sich heute eine starke Reaktion gegen diese Bestrebungen bemerkbar (Reinhardt). Die Entscheidung hängt von vorsichtiger Analyse der in Betracht kommenden Schriften und von wachsendem Verständnis für das Eigene der Autoren ab, die die Vermittler bilden. Gesichert scheint zunächst das Bild des Polyhistors P., der zum Erklärer der Welt wird. In ihm lebt das „Weltgefühl organischer Verwebung"; er vertritt die Lehre von der Sympathie, die Welt und Mensch eint. Fraglich ist dagegen, wie weit der dithyrambische Preis der Welt, wie weit die Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise Ciceros und die Eschatologie des Somnium Scipionis (Cicero de republ. VI), wie weit vor allem die mystisch-magischen Tendenzen der Zeitbildung auf P. zurückgehen. Es scheint, als ob die Theologie des P. viel weniger eklektisch gewesen wäre, viel organischer seinen exakt-wissenschaftlichen Bemühungen verbunden, als man früher annahm. Das religionsgeschichtliche Problem, das P. stellt, konzentriert sich auf die Frage, ob mit dem Syrer P. der Osten in die hellenistische Geistesgeschichte einbreche, oder ob die bezeichnenden neuen Züge in der Lehre des P. Ergebnisse einer innergriechischen Entwicklung seien.—¶ Griechisch-römische Philosophie, 6b.

Ueber die geistesgeschichtliche Bedeutung des P. nach der älteren Ansicht vgl. P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, 1912[2. 3], S. 60 f. 134 ff; — E. Bevan: Stoics and Sceptics, 1913, S. 85 ff. — Ueber die neue Ansicht von P. vgl. K. Reinhardt: P., 1921; — Derſ.: Kosmos und Sympathie, 1926; — P. Schubert: Die Eschatologie des P., 1927; — J. Heinemann: P.s metaphysische Schriften I, 1921; II, 1928. **Martin Dibelius.**

Positiv bezeichnet 1. das tatsächlich Gegebene (oder auch das in einem praktischen Zweck Begründete) im Gegensatz zu dem aus allgemeinen Begriffen oder Grundsätzen Hergeleiteten, dem logisch Konstruierten. So heißt in ¶ Schleiermachers „Kurzer Darstellung des theologischen Studiums" die Theologie eine p.e Wissenschaft, weil sie die zur Leitung einer christlichen Gemeinde nötigen Kenntnisse umfaßt, die an sich sehr verschiedenen Wissenschaften (der Geschichte, Philosophie usw.) angehören. P.e Religionen sind die wirklichen, geschichtlichen, sich auf göttliche Offenbarung berufenden Religionen im Gegensatz zu der ¶ „Natürlichen Religion", die dem ¶ Deismus (: III, 2c) und der ¶ Aufklärung (: 4b) vorschwebte. Entsprechend schied man auch natürliche oder rationale Theologie (Erörterung der Gottesbeweise, der Unsterblichkeit der Seele, sofern sie philosophisch beweisbar schien, u. dgl.) und p.e Theologie, d. h. theologische Darlegung des (christlichen) Offenbarungsinhalts; bei den Theologen heißt sie meist theologia revelata. Daneben bezeichnet theologia positiva bei ¶ Baier u. a. einfach die systematische Theologie oder die ¶ Dogmatik (der lateinische Ausdruck entspricht dem aus dem Griechischen entlehnten theologia thetica, d. h. Lehrsätze aufstellende, grundsätzliche, systematische Theologie). P.e Philosophie heißt bei ¶ Schelling seine spätere, der Offenbarung nachgehende Lehre; über ¶ Comtes Ausdruck Philosophie positive vgl. ¶ Positivismus, 2. — 2. ist P. die Selbstbezeichnung konservativer Strömungen in Kirche und Theologie geworden, die damit ihre Gegner als negativ, verneinend, allzu kritisch, grundstürzend, sich selber aber als aufbauend hinstellen wollen (vgl. ¶ Positive Union; ¶ Modern-positiv; ¶ Parteien: III). Dabei schwankt nicht nur der Sprachgebrauch, indem der p.en Theologie bald die ¶ Moderne Theologie, bald die liberale (¶ Liberalismus: III), bald die kritische gegenübergestellt wird, sondern auch die Abgrenzung im Urteil sowohl derer, die sich p. nennen, als auch der draußen Stehenden. Wo der „tiefe Graben" liege, der sie nach Ansicht vieler P.en von den Modernen trennt, wird immer wieder verschieden bestimmt; Lehren, ohne die man nach Ansicht Vieler nicht als p. gelten kann (wie die Verbalinspiration der Bibel, die Geburt Jesu von der Jungfrau u. a.), werden von anderen preisgegeben, die doch p. sein wollen. **Mulert.**

Positive Union. In der evg. Kirche Altpreußens schlossen sich, als hier die Presbyterial- und Synodalverfassung eingeführt worden war (¶ Preußen, 2c), 1876 diejenigen enger zusammen, die innerhalb der ¶ Union das Luthertum nicht so betonten wie die konfessionelle Gruppe (¶ Luthertum: II, 2; ¶ Parteien: III, 1), anderseits die Geltung des Dogmas und der Bekenntnisschriften in der Kirche und die Ansprüche der Kirche gegenüber dem Staate, den Schulen und Universitäten stärker hervorhoben als die Mittelpartei (¶ Evangelische Vereinigung) und sich so in schroffem Gegensatz zum kirchlichen ¶ Liberalismus fühlten. Ein Programm von 1876 wurde 1892 bestätigt und ergänzt. Führer der Gruppe sind so einflußreiche Kirchenpolitiker wie R. ¶ Kögel, ¶ Stöcker, H. ¶ Cremer gewesen, in der Gegenwart ¶ Winckler und Theologen wie Philipps, ¶ Mumm, ¶ Lütgert. Die Partei ist die stärkste auf der altpreußischen Generalsynode und hat mit der konfessionellen Gruppe zusammen hier und auf den meisten Provinzialsynoden eine sichere Mehrheit. Zum Oberkirchenrat, der als staatskirchliche Behörde oft eine zwischen den innerkirchlichen Gegensätzen vermittelnde Haltung einnahm, besonders zu Männern wie H. v. d. ¶ Goltz und ¶ Dryander trat die P. U. wiederholt in Gegensatz. Ihr Organ ist die Monatschrift „Positive Union", jetzt herausgegeben von Pastor Lic. Eberlein in Strehlen (Schlesien); auf weitere Kreise wirkte stärker Stöckers

„Deutsche evg. Kirchenzeitung", später „Die Reformation" genannt (1922 eingegangen, ist sie unter letzterem Titel 1928 wieder aufgelebt, herausgegeben von Philipps und Bunke). Das Verlangen der P. U., die Kirche vom Staat freier zu machen, dem im Preußischen Landtag einst die Stöcker-¶Hammerstein'schen Anträge dienten, hatte nicht den Zweck, nachher die Kirche im Innern um so freier zu gestalten; vielmehr wünscht man, ohne staatliche Bevormundung die eigenen Grundsätze um so kräftiger durchzusetzen. Es bleibt abzuwarten, inwieweit dieses Verlangen nun, nachdem seit 1918/19 das Verhältnis von Staat und Kirchen lockerer geworden ist, sich mehr geltend machen wird. Stärke und Schwäche der P. U. hat man wohl darin zu sehen, daß die Kirche im Mittelpunkt ihrer Interessen steht. Auf der einen Seite hat sie so der Landeskirche als rechtlich verfaßter Körperschaft manche Förderung gebracht, die Erhöhung des kirchlichen Besteuerungsrechts durchgesetzt u. dgl. m.; anderseits liegt in der Betonung des Kirchlichen im Organisations- und Rechtssinn die Gefahr hierarchischer Verhärtung und statutarischer Verengung des Christentums, die Gefahr, daß die protestantische Weite und Freiheit dem Kirchentum geopfert wird.

Leop. Schultze (anonym): Die Partei der P. U., ihr Ursprung und ihre Ziele, 1878; — G. Kögel: Rudolf Kögel, Bd. III, 1904; — Dietrich von Oertzen: Adolf Stöcker, 1910; — Leopold Schultze: Kirchliche Bausteine, 1908; — Wilh. Beyschlag: Aus meinem Leben II, 1898, S. 393 ff; — Wilh. Schubring: Kirchengeschichtliches ABC, 1925[2]; — RGG[1] IV, Sp. 1686 ff. **Mulert.**

Positiver Verband für Bibel und Bekenntnis (früher: Allgemeiner positiver Verband), Verband kirchlich konservativer Vereine aus den einzelnen deutschen evg. Landeskirchen, seit 1912. Geschäftsführer zur Zeit: Pfarrer Bunke in Berlin NW 40. **Mulert.**

Positivismus.

1. Empirismus; — 2. Positivismus; — 3. Theologisches.

1. Empirismus und P. gehören eng zusammen, ohne identisch zu sein. P. ist die übliche philosophische Gesamtanschauung auf dem Grund des E. als wissenschaftlich herrschender methodischer Grundhaltung. — E. ist zunächst als erkenntnistheoretischer Standpunkt (¶ Erkenntnistheorie), ohne zu einer umfassenden und durchgreifenden Methodik ausgearbeitet zu sein, schon in der Antike vertreten worden. Alle Erkenntnis stammt lediglich aus der Erfahrung, auch alle Begriffe, Ideen, Geltungen, Werte des menschlichen Geistes. Es gibt kein ¶ Apriori (¶ Aprioriismus und E.); die Seele ist eine tabula rasa. Das Angeborene ist von den Vorfahren erworbenes Erbe, in der Sprache fixiertes Gedächtnis der Geschichte, die Zusammenfassung aller Erinnerungen an die Sinneseindrücke der Menschheit. Wird Erfahrung dabei lediglich als Sinnesempfindung und Wahrnehmung verstanden, verengt sich der E. zum ¶ Sensualismus; er leugnet zugleich zumeist jede Spontaneität des Geistes auch nur in der Bearbeitung des Erfahrungsstoffes. Heute sieht auch radikaler E. „Erfahrung" steigend anders, nicht selten aufs äußerste ausgeweitet; er kann auch übersinnliche, unmittelbare Erfahrung, mit und ohne Verbindung mit der Sinneserfahrung (personhaft-geistige, innere, unterbewußte, intuitive, mystische, metaphysische, praktisch-ethische, ja parapsychologische Erfahrungen) anerkennen. Zugleich lehnt er heute seltener eine gewisse Eigengesetzlichkeit und Eigenmächtigkeit des logischen und des überlogischen Reiches bei der Logisierung und der Ideation des Erfahrungsstoffes ab. Er behauptet nur, daß jene auf dem ersten Reich der Erfahrung aufruhen; sie leben doch nur von ihrer Wirklichkeitsbetreffbarkeit. — Aber nicht so als erkenntnistheoretischer Standpunkt, sondern als methodische Grundhaltung ist der E. zum breitesten wissenschaftlichen Kennzeichen der Neuzeit geworden. Er wird hier zur ¶ Induktion im weitesten Sinn; es muß überall zunächst stets schlechterdings von der Erfahrung ausgegangen werden. Dies wurde erst möglich, als spezifische Methoden dafür näher ausgearbeitet wurden. Noch ¶ Bacon meint mit Induktion praktisch nur die Verwendung der in Büchern aufgespeicherten Erfahrungsmasse. Erst das Experiment (die stete Wiedererzeugung eines Phänomens unter möglichst gleichen Bedingungen zum Zweck tieferer Beobachtung, Durchleuchtung und Ergebnissicherung) brachte den Siegeszug der empirischen oder induktiven Methode. Allerdings war das Experiment ursprünglich, bei den Anfängen der modernen Naturwissenschaft, vorzugsweise ein sekundäres Hilfsmittel zur Bewährung der zunächst rational durch mathematische Spekulation gefundenen (nicht etwa durch Induktion aus Beobachtungen abstrahierten) neuen Gesetze. Die neue ¶ Naturwissenschaft rief daher zunächst auch nicht den E. hervor, sondern den abendländischen ¶ Rationalismus von ¶ Descartes bis zum deutschen ¶ Idealismus. Erst im 19. Jhd. traten dann von den Naturwissenschaften aus E. und Rationalismus (besonders der idealistische Geistrationalismus) auseinander und gegeneinander, während sich zugleich die empirische Methode zur naturwissenschaftlich-experimentellen als angeblich allein wissenschaftlicher Methode verengte (zur Frage: Experiment und Geisteswissenschaft, Experiment und Theologie vgl. ¶ Religionspsychologie). Rückläufige Tendenzen gegen diese Vereinseitigungen und Verengungen kennzeichnen die Gegenwart. Doch bleibt im Sinne eines ausgeweiteten E. der induktive Grundzug, bei aller Neuwertung des mathematischen Rationalismus in den Naturwissenschaften wie der Logisierung und der Ideation in den Geisteswissenschaften, die Urgrundlage der modernen Wissenschaft.

2. Der Positivismus erhebt sich als Weltanschauung auf der Basis des methodischen E., solange derselbe, wie bisher, verengt verstanden wird. Im speziellen Sinn meint P. die historische Erscheinung der von ¶ Comte ausgestalteten herrschenden Richtung der französischen Philosophie des 19. Jhd.s. Im allgemeinen, systematischen Sinn nennt man P. eine viel breitere, allgemeine, geistige Haltung des abendländischen Geistes überhaupt seit dem 19. Jhd. — Es gibt, nach Ausweis der Erfahrung, nur das tatsächlich Gegebene, ¶ „Positive" im Sinne des konkret Gegebenen, Einzelnen innerhalb der Endlichkeit, und also des stets Relativen. Alles ist relativ, darüber hinaus gibt es keine erfahrbare, ja überhaupt keine Wirklichkeit. Die Zusammenhänge in diesem Gegebenen, Relativen, die „Gesetze", sind der einzige Gegenstand der Wissenschaft. Das Absolute ist gar nichts, ist überhaupt nicht, ist nur die letzte und damit wirklichkeitsfernste Gedankenbildung der Abstraktion, oder doch in jedem Fall schlechthin unerkennbar. Die Befreiung von allen diesen Abstraktionen ist der Sinn des Ganges der Geschichte. Die Hierarchie aber der echten Wissenschaften gipfelt in der ¶ Soziologie und in deren Ethik. — Spielarten dieser Grundanschauung sind neben dem speziellen französischen P. der englische ¶ Agnostizismus (Unerkennbarkeit der letzten Kraft: ¶ Spencer), der amerikanische ¶ Prag-

matismus (mystische Erfahrungen gelten: ¶ James, sind Phantasiegebilde: Dewey) und verschiedene Einzelrichtungen der deutschen nachidealistischen Philosophie. Hier wäre neben der Anschauung des älteren ¶ Feuerbach, dem positivistischen ¶ Neukantianismus ¶ Riehls, dem ¶ Fiktionalismus (auch dem Ethiker ¶ Jodl, dem Erkenntnistheoretiker Laas, dem idealistischen Positivisten E. ¶ Dühring) noch zumal der Empiriokritizismus zu nennen (R. ¶ Avenarius, vgl. auch ¶ Mach). Dieser durchgeführte positivistische E. erkenntnistheoretisch-biologischer Prägung will eine „Kritik der reinen Erfahrung", die die Erfahrung von allen metaphysischen Zutaten reinigt und nur die reine Empfindungswirklichkeit, die Aussagensumme des „natürlichen Weltbegriffs" behält. Neuerdings vertritt Th. ¶ Ziehen ähnlich als Grundwissenschaft eine Einteilungslehre für alles unmittelbar Gegebene („Gignomenologie"; vgl. auch die „Grundwissenschaft" ¶ Rehmkes). — Der ältere P. hat über ¶ Marx sehr stark auch das Denken der modernen Arbeitermassen bestimmt.

3. Der P. wirkt überall notwendig als Bedrängnis der Theologie. Er selbst hebt für sich zumeist, zumal als Sensualismus, die Möglichkeit und Wirklichkeit von Religion einfach auf. Seinem und dem neukantischen Gesamtgeist hat die Theologie seit 1870 vorzugsweise in Kampf und Abwehr gegenübergestanden (zumal die der ¶ Ritschlianer). Auch die ¶ Religionsphilosophie hat vermittelnde Lösungen gesucht (bezeichnend heute der „Nomotheismus" ¶ Ziehens). Mit den extremsten deutschen Endformen dieses Geistes (Empiriokritizismus) hat K. ¶ Heim eine unermüdliche Auseinandersetzung geführt. — Indessen in dem Maß, als sich herausstellt, daß die Möglichkeiten des methodischen E., der induktiven Methode, nicht mit dem P. und seinen willkürlichen Grenzziehungen erschöpft sind, erweicht sich diese Frontstellung (deutlich auch bei Heim). In der Gegenwart kann ein induktiver ¶ Realismus sich als gegebene, vom syllogistischen Denken befreiende Methode gerade für eine „positive" Theologie empfinden. Die Ausweitungen des Erfahrungsbegriffs geben nicht nur „mystischen" und etwa parapsychologischen Erfahrungen, sondern schließlich auch der lutherischen „Erfahrung am Wort" als einer Seite der Wesenserfassung des ¶ Glaubens wissenschaftlichen Raum und Möglichkeit. Zwar hat der scheinbar radikale Objektivismus der neuesten theologischen Richtung, der ¶ Dialektischen Theologie, auch für solche reformatorische und biblische Fassung des Glaubens als „Erfahrung am Wort" keinen Raum mehr. Aber der Existenzialismus (¶ Realismus), der sich neben der formalen gleitenden Dialektik immer stärker als Grundzug dieser Theologie herausstellt (im Sinne eines Realismus des Glaubens, dem die Wirklichkeit Gottes über alles geht), wird auch für diese Theologie die Wahrheit, die in der Fassung des Glaubens als irgendwie existentieller Erfahrung am Wort, als „Autopsie", „Gleichzeitigkeit mit Christus", „Aneignung" im Sinne ¶ Kierkegaards liegt, erneut diesseits aller psychologistischen Verfälschungen hervortreten lassen müssen. Oder ist „hörendes Hören" keine „Erfahrung", hochgeartete Erfahrung am Wort, hier eines konkreten Menschengeistes (eines „Du"), dort von im Wunder der Menschwerdung konkret gewordenem Gottesgeist?

RE³ XV, S. 569 ff; XXIV, S. 332; — Fr. Mauthner: Wörterbuch der Philosophie, 1923/24² („Erfahrung" u. ä.); — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 1929⁴, S. 474 ff; — Ue IV, 1923¹³, S. 378 ff. 710 ff; — W. Koepp: Grundlegung zur induktiven Theologie, 1923; — Derſ.: Panagape I, 1927. **Koepp.**

Posselt, Wilhelm (1815—85), Kaffern-Missionar, * in Diekow (Neumark), 1834 im Berliner Missionshaus, 1839 ordiniert, seit 1840 im britischen Kaffernlande. In den Wirren der Kriege zwischen Engländern und Kaffern (¶ Südafrika) versuchte er an verschiedenen Orten festen Fuß unter den Kaffern zu fassen, arbeitete zeitweilig auch (seit 1847) unter den Sulu in Natal (Station Emmaus); 1853 kam er endlich zur Ruhe in Christianenburg; hier, wo er an einer sich bestens entwickelnden deutschen Kolonie einen Rückhalt hatte, nahm er sich auch der Kaffern in unermüdlicher, väterlicher Weise an. Zuletzt war er Superintendent der Berliner Mission in Natal.

ADB 53, S. 99 ff; — P.s Autobiographie, hrsg. von E. Pfitzner und Wangemann, 1895³. **Glaue.**

Possevino, Antonio (1533 oder 1534—1611), * zu Mantua, studierte in Rom, Sekretär des Kardinals Ercole Gonzaga, 1559 Jesuit und als solcher Ketzerbekämpfer (gegen Waldenser und Hugenotten), 1573 bis 1577 Sekretär des Ordensgenerals, 1577 von Gregor XIII zur (erfolgreichen) Bekehrung des Königs Johann III nach ¶ Schweden gesandt, 1578 Nuntius und apostolischer Vikar von Skandinavien, 1581 Legat in Polen zwecks Friedensvermittlung zwischen Stephan Batory und Iwan IV und Reunion der russischen Kirche mit Rom (erfolglos). 1582 ff Nuntius in Warschau, bereitete er durch seine Wirksamkeit bei den Ruthenen die Union zu Brest (1596; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1c; ¶ Unierte Kirchen) vor; durch Einrichtung von Seminarien, Predigten und Schriften stärkte er den Katholizismus in Polen, Böhmen, Oberungarn. 1587—91 war P. Professor in Padua, Lehrer des ¶ Franz von Sales, dann in Rom, Bologna, Venedig, Ferrara.

Schriften u. a.: Transsilvania, 1584 (Neuausgabe von A. Vereß in: Fontes rerum Transylvanicarum III, 1913); Moscovia sive de rebus moscoviticis et acta in conventu legatorum regis Poloniae et magni ducis Moscoviae, 1586 (= Schilderung seiner Nuntiaturtätigkeit); Del sacrificio della Messa, 1563; Il soldato cristiano, 1569; Apparatus sacer ad scripturam Veteris et Novi Testamenti, 3 Bde., 1603—06 (= Quellenkunde); Bibliotheca selecta, 1593. — Ueber vgl. P. RE³ XV, S. 574; — KHL II, Sp. 1554 f; — CathEnc XII, S. 317 f; — Sommervogel VI, S. 1061 ff; IX, S. 781; — Pierling: Possevini missio moscovitica, 1882; — L. Karttunen: A. P., un diplomate pontifical au XVIe siècle, 1908; — J. Schweizer: A. P. und die polnische Sukzessionsfrage im Jahre 1587 (RQ 23, 1915, S. 173 ff). **W. Koehler.**

Possidius († nach 437) aus Nordafrika, seit 397 Bischof von Calama (Numidien), Schüler und langjähriger Freund ¶ Augustins, bei dessen Tod (430) er zugegen war, und dessen Biographie er frei von Ueberschwang schrieb. Gleich Augustin ein eifriger Bestreiter des ¶ Donatismus, disputierte er mit dem Donatisten-Bischof von Calama (404) und beteiligte er sich u. a. an dem großen Religionsgespräch gegen die Donatisten (411). Von den Vandalen aus Afrika verbannt (437), entschwindet er unserem Blick.

MSL 32, S. 33 ff, und 46, S. 5 ff; — Neueste Ausgabe der Vita von H. T. Weiskotten, Princeton 1919; — P., Augustins Leben, eingeleitet und übersetzt von Ad. v. Harnack, 1930 (ABA phil.-hist. Klasse, Nr. 1). — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 574 ff; — KL² X, Sp. 238; — DchrB IV, S. 445 f; — Fr. Kemper: De vitarum Cypriani ... Augustini rationibus, Diss. München 1904, S. 36 ff; — G. Krüger bei M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV, 2, 1920, S. 471; — Barbenhewer IV, 1924, S. 441. 443. **W. Völker.**

Postel, Wilhelm (1510—81), kath. Mystiker und Schwärmer, * in Barenton (Normandie), humanistisch gebildet. Schon während seiner Tätigkeit als Professor der Mathematik am Collège de France in Paris war P. mit religionsvergleichenden Studien beschäftigt, die ihn wie etwa gleichzeitig A. ¶ Steuchus und ¶ Bibliander zu der Ueberzeugung führten, daß allen Religionen (wie aller Rechtsentwicklung) ein gemeinsamer Bestand zugrunde liege. Seine 4 Bücher De orbis terrarum concordia, die er nach Verzicht auf die Professur und Eintritt in den Jesuitenorden in Rom zum Abschluß brachte und veröffentlichte (1543/44), entwickelten im Interesse der christlichen Missionsarbeit diesen consensus und zugleich ein rationales Christentum, das in den weiteren Schriften P.s zum Zweck der von ihm erstrebten Religionsvereinigung mit vielerlei absonderlichen Spekulationen und mystisch-chiliastischen Gedanken durchsetzt ist (Christi Seele = Weltseele; weiblicher Heiland zur Erlösung der Frauen u. dgl.). Aus dem Orden ausgestoßen, zeitweise auch eingekerkert, von der Inquisition verfolgt, auch seitens protestantischer Theologen als Häretiker befehdet, führte P. in seinen letzten Jahrzehnten ein unstetes Leben (Venedig; Schweiz, von wo aus er u. a. mit ¶ Schwenckfeld Beziehungen anknüpfte; Professor der orientalischen Sprachen in Wien; 1555—59 Gefangenschaft in Ravenna und Rom; Lyon; Paris, wo er seit 1562 im Kloster lebte). Neben seinen das Dogma antastenden Ideen, seinen Missionsgedanken (besonders Islam) und religiösen Einigungstendenzen stehen, gleichfalls vielfach in sich unklar, seine Hoffnungen auf Herstellung einer politischen Welteinheit, die er bald von den Habsburgern, bald von Frankreich erwartete.

J. Kvačala: W. P. Seine Geistesart und seine Reformgedanken (ARG IX, 1911, S. 285 ff; XI, 1913, S. 200 ff; XV, 1918, S. 157 ff); — Derſ.: Postelliana. Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Mystik im Reformationszeitalter, Dorpat 1915; — Derſ.: Thomas Campanella, 1909, S. 78 ff. **Zscharnack.**

Postille bedeutet 1. Kommentar, Erklärung eines biblischen Textes, dessen Wortlaut in kleinen Abschnitten jeweils vorangestellt wurde, daher der Name P.: „post illa" textus verba; ¶ Bibelwissenschaft: II, 2, Sp. 1076; — 2. Erklärung eines Predigttextes in Homilieform; — 3. ein Jahrgang solcher Homilien, ja überhaupt ein Jahrgang Predigten, auch sogenannter thematischer, über die kirchlichen ¶ Perikopen, ein Predigtbuch, das zur häuslichen Erbauung wie zum Vorlesen im Gottesdienste diente. Solche P.en haben wir von ¶ Luthers berühmter Kirchenpostille (1527) an bis hinab in die 2. Hälfte des 19. Jhd.s (¶ Löhes, Max ¶ Frommels P.); nur die Zeit des Pietismus und der Aufklärung brachte keine P. hervor. Auch die kath. Kirche hat solche P.en hervorgebracht, im Mittelalter auch ¶ Plenarien genannt; die bekannteste ist die „Hauspostille" ¶ Goffines, 1690 erschienen.

RE³ XV, S. 577 f. **Glaue.**

Postulat bedeutet eine Denkforderung, die zwar nicht logisch beweisbar ist, aber notwendig und zweckmäßig zur Einheitlichkeit und Begreiflichkeit der Natur- und Geisteswelt dient. Der Begriff stammt von ¶ Aristoteles (αἴτημα), ist aber erst durch ¶ Kant geklärt worden. Es gibt P.e der theoretischen und der praktischen Vernunft. Die P.e des Denkens sind (Kritik der reinen Vernunft, S. 203 ff): „1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Was dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt, ist (existiert) notwendig." Nach diesen P.en hat sich auch jede theoretische Religionslehre zu richten, wie es neuerdings ausgeführt worden ist. Ethische P.e sind nach Kant die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, die Existenz Gottes. Diese P.e der praktischen Vernunft sind in der Theologie allgemein anerkannt und bedeutsam.

K. Bornhauſen: Die Offenbarung, 1928, S. 75 ff. **Bornhauſen.**

Potamiäna, christliche Sklavin in Alexandrien, deren grausames Martyrium (in siedendes Pech getaucht?) schon zu Eusebs Zeiten von der Legende umrankt war. Die Zeit ihres Todes ist strittig (unter Septimius Severus etwa 202, oder unter Maximinus Daja etwa 306—310?).

Quellen: Euſeb, hist. eccl. VI, 5 und Palladius, Historia Lausiaca c. 3. — Ueber P. vgl. RE³ XV, S. 578 f; — DchrB IV, S. 447; — H. Delehaye: Les martyrs d'Égypte (AnBoll. 40, 1922, S. 5 ff). **W. Völker.**

Pothinus und die Märtyrer von Lyon und Vienne starben im Jahre 177 während der Verfolgung des Marc Aurel (¶ Imperium Romanum, 2 b). Das Martyrium ist erhalten in einem Auszug bei Eusebius, Kirchengeschichte V, 1—3; die Namen der Märtyrer im Martyrologium Hieronymianum am 2. Juni. Die Leiden der Märtyrer, zumal des 90jährigen Bischofs P., waren besonders schrecklich; die ergreifende Beschreibung zeigt einen montanistischen Einschlag.

Text bei Knopf-Krüger: Ausgewählte Märtyrerakten, 1929³ (dort weitere Literatur); — RE³ XV, S. 580. **Achelis.**

Potiphar (ägyptisch Peteprē = Geschenk des Re) heißt der „Hämling, der oberste Schlachter", an den ¶ Joseph nach dem Elohisten verkauft wird (Gen 37_{36}). Diesem P. setzt der Jehovist den ungenannten „Aegypter" gleich, der Joseph nach dem Jahwisten gekauft hat (Gen 39_1), und in dessen Hause er die bekannte Ehebruchsgeschichte erlebt. Das Motiv dieser Erzählung, wonach ein schöner Jüngling von einem Weibe, mit dessen Manne er durch Pietätsbande verbunden ist, zum Ehebruch verführt werden soll, dann aber, als er sie verschmäht, von ihr verleumdet und ins Verderben gebracht wird, findet sich auch sonst in vielen Literaturen (¶ Joseph, 1).

Vgl. die Kommentare zur ¶ Genesis. **Gunkel.**

Pott, August (1870—1926), evg. Theologe, * in Berlin, zunächst im Militärkirchendienst in Stettin, Altona und Königsberg, 1912 zugleich Privatdozent für NT in Königsberg, 1920 ao. Professor daselbst.

Vf. u. a.: Der abendländische Text der Apgsch und die Wirquelle, 1900; Der Text des NT.s nach seiner geschichtlichen Entwicklung, (1906) 1913²; Der griechisch-syrische Text des Mtth c 351, 1912; Das Hoffen im NT. in seiner Beziehung zum Glauben, 1915; De textu evangeliorum in saeculo secundo (Mnemosyne, 1920). — Gab heraus: Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt von E. Preuschen, 1926. **A. Meyer.**

Potter, Rockwell Harmon, kongregationalistischer Geistlicher, * 1874 in Glenville (New York), Pastor der Dutch-Reformed Church in Flushing (N. Y.), seit 1900 an der First Church of Christ, Congregational, in Hartford (Connecticut). Hervorragend tätig in charitativen Bewegungen als Präsident der „Connecticut Bible Society" und des „Connecticut Institute for the Blind", Direktor der „Hartford Seminary Foundation", Trustee des „Union College, Mt. Holyoke", Moderator des „National Council of Congregational Churches", 1923—25.

Vf.: The Common Faith of Common Men, 1912. **Haupt.**

Poulain, Augustin François S. J. (1836 bis 1919), * in Cherbourg, 1861—98 Professor der Mathematik, 1898—1918 Direktor der Congrégation des

artistes, Bibliothekar in Paris. P. war ein scharfer, für Mathematik besonders begabter Kopf, zugleich aber ein hervorragender Kenner der Mystik, der auf dem Boden der beschreibenden Schule stehend mit tiefer Einfühlungskraft die Eigenart der außerordentlichen Gebetsgnaden schilderte. Durch seine scharfe Scheidung von Askese und Mystik und sein Betonen, daß die mystischen Gebetsgnaden verglichen mit den gewöhnlichen etwas der Art nach Verschiedenes seien, entfachte er in Frankreich eine heftige Kontroverse. Von seinem Hauptwerk (s. Lit.) wurden in wenigen Jahren 20 000 Exemplare verkauft. — ¶ Mystik: VI, 6.

La mystique de saint Jean de la Croix (Messager du Coeur de Jésus, 1893); Des Grâces d'oraison, (1901) 1922[10] (in mehrere Sprachen übersetzt; deutsch: Die Fülle der Gnaden, 1909, 1925[2].[3]). — Herausgeber von: Journal intime de Lucie Christine (deutsch von R. Guardini, 1924[3]). **W. Völker.**

Poullain, Valérand (Valerandus Pollanus, um 1520—57), reformierter Theologe, adeliger Flame aus Lille, humanistisch durch Mathurin Cordier und scholastisch in Löwen gebildet, nach seiner Priesterweihe (1540) von Luther, namentlich aber von Bucer und Calvin beeinflußt, diente 1544 der französischen Fremdengemeinde in Straßburg, wurde zu vertraulichen Missionen nach Niederdeutschland, Flandern und England benützt, ging nach dem ¶ Interim mit ¶ Bucer nach England, wurde 1552 Superintendent der Wallonen in Glastonbury, siedelte mit diesen 1554 nach Frankfurt a. M. über, geriet hier bald in Streitigkeiten mit den Gnesio-Lutheranern, dann mit seiner eigenen (heute: französisch-reformierten) Gemeinde, bei der er 1556 sein Amt niederlegte, und schließlich mit ¶ Beza und ¶ Farel über deren eigenmächtige Unionsversuche in der Abendmahlsfrage. Auf dogmatischem und liturgischem Gebiet waren seine Leistungen nicht original; dagegen war er ein starkes organisatorisches Talent. Die presbyterianischen Ideen zeigen bei ihm bereits eine Tendenz zum Independentismus und Kongregationalismus.

P. vf.: Traicte tres utile du S. Sacrement de la Cene, 1547; Ordre des prières (mit Glaubensbekenntnis der Gemeinde von Glastonbury), 1552; Liturgia sacra (mit fidei professio der Frankfurter Fremdengemeinde), (1554) 1555[2]; Antidotus (Streitschrift gegen J. ¶ Westphal und H. ¶ Beyer), 1557. — Er übersetzte den Proskairos des Eutychius Myon (= Wolfgang ¶ Musculus): Le temporiseur 1550; bearbeitete für die englische Reformation die Liturgie der Straßburger Fremdengemeinde: Liturgia sacra, 1551; veröffentlichte die Akten der Londoner Disputation von 1553: Vera expositio, 1554. — Ueber P. vgl. K. Bauer: V. P., 1927; — A. A. van Schelven: ZKG 47, 1928, S. 227 ff. **K. Bauer.**

Präambel, die den Bekenntnisstand festlegende Eingangsformel der neuen Verfassung der Evg. Kirche der altpreußischen Union (¶ Preußen, 2 d), über die in der Zeit des Verfassungsneubaus, auf der Verfassunggebenden Landeskirchenversammlung (1921/22) wie in der weiteren Oeffentlichkeit, viel debattiert worden ist. Schon in den der Landeskirchenversammlung vorgelegten beiden Entwürfen des Evg. Oberkirchenrats und des Generalsynodalvorstandes war inmitten der einleitenden Artikel ein Bekenntnisartikel enthalten, der sich aber darauf beschränkte, festzustellen, daß die Kirche „getreu dem Erbe der Väter" „auf dem in der Hl. Schrift gegebenen, in dem Bekenntnis der Reformation bezeugten Evangelium" stehe, und daß „dieses Evangelium die unantastbare Grundlage für die Lehre, Arbeit und Gemeinschaft der Kirche" sei. Damit sollte auch die neuzuverfassende Volkskirche als ¶ Bekenntniskirche (nicht als bloßer „Zweckverband") charakterisiert und in weitherziger Fassung die Kontinuität mit der bisherigen betont werden, aber zugleich, indem das Bekenntnis als Voraussetzung und nicht als Gegenstand der Verfassung galt, eine ins Einzelne gehende Bekenntnisdefinition, die auch der bisherigen Verfassung fremd war, vermieden werden. Unter Nachwirkung der Kämpfe um das ¶ Apostolikum und gegen die den Bekenntnisstand auflösende „moderne Theologie", der gegenüber eine „unmißverständliche und nicht umdeutbare Formulierung" erwünscht erschien, erzwang die kirchliche Rechte eine Erweiterung der P., in der nunmehr das Evangelium genauer als das „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Herrn der Kirche" definiert ist und unter den kirchlichen Bekenntnissen, deren fortdauernde Geltung festgestellt wird, insonderheit das Apostolikum, die Augsburgische Konfession, deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, der kleine und große Katechismus Luthers, auf reformierter Seite der Heidelberger Katechismus aufgeführt sind. Mit geringer Mehrheit fand diese P. Annahme, obwohl gegen die lehrgesetzliche Wertung der hier genannten Symbole, „sowie der sonstigen Bekenntnisse, wo solche in Kraft stehen", gegen die alleinige Hervorhebung des christologischen Dogmas unter Beiseitelassung der nicht-christologischen Kernsätze der evg. Bekenntnisse u. a. ernsteste Bedenken geltend gemacht worden waren.

Zur Debatte vgl. L. Zscharnack in: Volkskirche IV, 1922, S. 122 ff. 220 f. 302 f; — Wilh. Kahl: Verfassung und Bekenntnis (Preußische Kirchenzeitung 1922, S. 38 ff); — Fr. Loofs: ebda. S. 61 ff; — Hans v. Soden: Das Ende der evg. Volkskirche Preußens, 1922; — Wilh. Zöllner in: AelKZ 1922, S. 421 ff; — Joh. V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen III, 1927, S. 349 ff. **Zscharnack.**

Präanimismus ist ein Sammelname für eine Anzahl Strömungen in der Religionswissenschaft, die alle die Kritik am ¶ Animismus als Theorie des Entstehens der Religion, sei es psychologisch, sei es historisch, gemeinsam haben. Das ist allerdings reichlich negativ, und herzlich wenig, wo es gilt dem Animismus eine neue Theorie entgegenzuhalten. Kritik am Animismus, wie er durch ¶ Tylor seine klassische Form bekommen hatte, ist Ende des 19. und Anfang des 20. Jhd.s von vielen Seiten und mit sehr verschiedener Absicht geübt worden. Man kann nicht sagen, daß der P. als Sammelname für diese Kritik irgendeine unzweideutige Richtung weise; nicht einmal das Negative ist klar: denn die Präanimisten sind unter sich nicht einig über die Bedeutung des „Prä": soll es heißen, daß dem animistischen Zeitalter ein präanimistisches vorangegangen sein soll, oder bloß, daß neben dem Animismus eine andersartige Geisteshaltung vorhanden ist, welche ebensogut wie der Animismus bei der Beantwortung der Frage nach dem „Ursprung" der Religion in Betracht kommt, vielleicht noch wichtiger ist?

Bei diesem schillernden Charakter des Terminus wird es nötig sein, unter diesem Namen nur diejenigen anti-animistischen Strömungen zu vereinigen, welche wenigstens unter sich verwandt sind. Die Arbeiten von A. ¶ Lang und von Wilh. ¶ Schmidt und seinen Schülern, welche die Verehrung eines höchsten Wesens (¶ Urreligion, ¶ Urheber) hervorheben und darin das älteste Stadium der Religion finden möchten, sind schon deshalb nicht zum P. zu rechnen, weil sie sich nicht weniger schroff als gegen den Animismus gegen die Hauptformen des P. kehren. Man soll ja bei einem Begriff wie P. nicht nur fragen, was der Wortlaut besagen könnte, sondern welcher Sinn sich mit dem

Worte verbinden läßt. Von sinnverwandten wissenschaftlichen Strömungen finden wir im P. folgende:

1. Den sogenannten Dynamismus. Seit dem Erscheinen des Werkes von R. H. ¶ Codrington, The Melanesians (1890), fand der Begriff des ¶ mana oder der ¶ Macht immer stärkere Beobachtung. Ein Artikel von Hewitt brachte den Machtbegriff in Beziehung zur Frage nach dem Wesen der Religion. Es schien, daß nicht die persönlich gedachten ¶ Geister des Animismus, sondern eine unpersönliche, als heilig betrachtete Macht für die ursprünglichste und mindestens einfachste Form der Religion gehalten werden müsse. Daß Religion ohne die Vorstellung eines Geistes oder Gottes vorkomme, schien jedenfalls unwiderleglich. Allerdings wurde eine Entscheidung sofort erschwert durch die noch immer ungeklärten Anschauungen über das Verhältnis von Religion und ¶ Magie. Indem nämlich gewisse Forscher die Macht ohne weiteres als Zaubermacht betrachteten, schied sie, wenigstens nach einer bestimmten negativen Auffassung dieses Verhältnisses, aus der eigentlichen Religion aus. So wurde auch hier die Verwirrung groß, wenn es auch, besonders nach der grundlegenden Arbeit ¶ Söderbloms, kaum zweifelhaft ist, daß die Macht in der Religion wie in der Magie eine hervorragende Rolle spielt. Die Bezeichnung des präanimistischen Dynamismus als „Zaubertheorie" ist mithin abzulehnen.

2. Der ¶ Animismus deutete den Ursprung des religiösen Lebens historisch und psychologisch als rationellen Akt; Tylor sprach sogar von der „hübsch konsequenten Philosophie" des Animismus. Der primitive Mensch hätte die Ursachen zu den von ihm beobachteten Tatsachen finden wollen und als solche die Geister oder Seelen betrachtet, „personifizierte Ursachen". Diesem Rationalismus hielt der P. eine mehr oder weniger irrationale Auffassung der ¶ Primitiven Religion entgegen. Sie suchte (vor allen andern sind hier ¶ Marett und K. Th. ¶ Preuß zu nennen) ihre Theorie in größerer Erlebnisnähe zu halten. Das Verhältnis des Menschen dem Objekt seiner Religion gegenüber ist nicht ein reflektierendes, sondern eine das ganze Geistesleben in Mitleidenschaft ziehende awe (Marett). Er hat nicht eine „naturwissenschaftliche Berechnung" angestellt (Preuß), sondern er hat etwas erlebt. Dem rein theoretischen Charakter des Animismus trat somit im P. ein erlebnismäßiges und empirisches Verhalten entgegen, das dann durch R. ¶ Ottos grundlegende Beschreibung der numinosen Scheu (¶ Furcht; ¶ Numinos) genauere Ausdeutung erfuhr. Natürlich gilt diese Scheu nicht bloß der Macht, sondern auch den Geistern usw.

3. Die Kausalitätstheorie des älteren Animismus hatte von Anfang an einen logischen Fehlschluß zur Voraussetzung: der Primitive hätte zwar nachgedacht und konsequent nachgedacht, aber dennoch falsch; er hätte entweder den Namen für eine Person genommen (Krankheit der Sprache), oder er hätte aus dem Nacheinander der Erscheinungen auf ihr kausales Verhältnis geschlossen (post hoc ergo propter hoc). Vornehmlich L. ¶ Lévy-Brühl und K. Th. ¶ Preuß zeigten, daß der primitive Mensch ganz anders denkt, wie wir, und daß wir sein Denken nicht mit unsren Maßstäben messen dürfen. Ersterer stellte dem post hoc ergo propter hoc die „Partizipation" entgegen: jedes Ding hängt zusammen mit andern Dingen, mit denen es aber nicht nur logisch verbunden, sondern wesenseins ist. Preuß seinerseits hob den komplexen Charakter der primitiven Vorstellungen hervor, welche Dinge, die von unsrer logischen Analyse völlig verschieden sind, zu einem untrennbaren Ganzen verbinden.

Diese drei Ansichten über die ¶ Primitive Religion dürfen wir als den bleibenden Gewinn des P. betrachten. Von vorübergehender Bedeutung sind 1. die Theoretisierung der Macht zu einer Art primitivem Monismus oder Pantheismus. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß gerade das Typische des Macht-erlebnisses sein rein empirischer Charakter ist. Jede Theoretisierung des primitiven Denkens in diesem Sinne ist genau so gut eine Vergewaltigung wie die Tylorsche; — 2. die Aufstellung der dynamistischen Geisteshaltung als einer bestimmten Phase der Entwicklungsgeschichte. Animismus und P. kommen, soviel wir sehen können, fast überall nebeneinander vor, und es liegt keine Veranlassung vor, den Animismus als eine Degeneration des P. zu betrachten. Das unfruchtbare Suchen nach dem „Ursprung" hat auch hier immer wieder die Einsicht in die Struktur der religiösen Psyche gehemmt.

Von überragender Bedeutung für den P., sowohl als Zusammenfassung wie als Klärung so mancher Verschwommenheiten ist das Buch ¶ Söderbloms, Das Werden des Gottesglaubens (1916), 1926². — Es fragt sich, ob es angesichts der Undeutlichkeit des Namens P. nicht besser wäre, die damit angedeutete Richtung, nach ihrer wichtigsten materiellen Entdeckung, einfach „Dynamismus" zu nennen.

K. Beth: Religion und Magie, (1914) 1927²; — J. R. B. Hewitt: Orenda and a definition of Religion (American Anthropologist New Ser. IV, 1902); — H. Hubert und M. Mauß: Esquisse d'une théorie générale de la magie, (1904) 1928²; — G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; — L. Lévy-Brühl: Les Fonctions mentales, 1910; — Derſ.: La mentalité primitive, 1922; — R. R. Marett: The Threshold of Religion, (1909) 1914²; — K. Th. Preuß: Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus 86, 1904 und 87, 1905); — Derſ.: Die geistige Kultur der Naturvölker, (1914) 1924²; — P. Wilh. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee I, (1912) 1926², S. 488 ff; — A. Vierkandt: Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus 92, 1907); — W. Wundt: Völkerpsychologie IV—VI, 1914—20²⁻³. — Vgl. auch die im Text zitierten Werke und H. Frick: ThR N. F. I, 1929, S. 241 ff; II, 1930, S. 65 ff. **van der Leeuw.**

Prädestination.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im NT; — III. Dogmengeschichtlich; — IV. Dogmatisch.

Prädestination: I. Religionsgeschichtlich.

Die Vorstellung der P. besagt, daß alles in der Welt und im Menschenleben von Gott bestimmt und gewollt ist. P. unterscheidet sich also vom Glauben an das ¶ Schicksal oder eine Vorherbestimmtheit des Geschehens überhaupt darin, daß er ausdrücklich den göttlichen Willen als Agens der Bestimmung voraussetzt. P. ist mithin niemals dem Fatalismus gleichzusetzen; das religiöse Interesse herrscht in ihm vor und nicht das Bedürfnis, die Naturnotwendigkeit zu erklären, wie in ¶ Stoa und ¶ Astrologie. Sie läßt sich weit eher als eine starke Potenzierung bzw. Uebertreibung der Anschauung der Gottheit als Willen deuten. Man könnte sagen, daß der P.-Gedanke ein extremer ¶ Animismus ist. Wie dieser der automatisch wirkenden Macht den lebendigen Willen der Gottheit entgegenhält, so sieht der P.glauben jedes Geschehen als Folge dieses Willens. Die Willkür oder wenigstens die vollkommene Ungebundenheit des göttlichen Willens, wie sie im Animismus noch vorherrschen, hat allerdings einer eisernen Konsequenz Platz gemacht: Gott will nicht nur dieses oder jenes; er will immer und alles. Dieser theoretische Zug im P.glauben kann dann unter Umständen wieder eine Annäherung an den Machtgedanken verursachen, indem näm-

lich das Wirken Gottes, weil es ja immer und überall zu allem Geschehen notwendig ist, einen mechanischen Zug bekommt. Es ist dies aber eine Ausartung des P.glaubens, welche seinem Wesen widerspricht.

Dieses Wesen wäre also ein mitunter leidenschaftlicher Glaube an die Allgenügsamkeit und Allbeherrschung des göttlichen Willens. Das theoretische Interesse kommt erst an zweiter Stelle. Dennoch hat es bei der Ausgestaltung des P.glaubens großen Einfluß. Sobald nämlich die Gottesvorstellung sich von lokalen und andern Gebundenheiten losgesagt hat, bereitet es dem religiösen Denken Schwierigkeiten, daß der allmächtige, allgegenwärtige Gott für etwas in der Welt, die er geschaffen, nicht verantwortlich sein sollte. Dem steht freilich die andere Schwierigkeit entgegen, daß ein konsequenter P.glaube Gott auch für das Böse und das Uebel in der Welt verantwortlich machen muß. Sowohl im Christentum wie im Islam hat diese theoretische Antinomie immer wieder zu Streitigkeiten geführt. Letzterer, dem man gewiß nicht ohne weiteres Fatalismus vorwerfen darf, hat einen großartigen Versuch gemacht, alles Geschehen vom Willen Gottes aus zu deuten und diesen Willen dennoch ganz persönlich aufzufassen. Die Mu'taziliten (¶ Islam: I, 4) konnten sich nicht entschließen, Gott zum Urheber der Sünde zu machen und gleichzeitig ihn die Sünde bestrafen lassen. Sie verfochten darum die Freiheit des menschlichen Willens. Einen Ausweg bot dann die Unterscheidung zwischen Allahs Willen, ohne den auch das Böse nicht zustande kommen kann, und seinem Wohlgefallen oder Befehl, die sich dem Bösen widersetzen. Diese sonderbare Verteidigung der P. — auch im Christentum nicht unbekannt — entkleidet aber den göttlichen Willen jeder Kraft und ist geeignet, ihn ganz zu mechanisieren. Auf der andern Seite entgeht die sufistische Mystik (¶ Sufismus) der Schwierigkeit, indem sie Gut und Böse, beide von Gott hervorgebracht, relativiert dem einzigen Gut des Göttlichen gegenüber. Der Dichter Dschellaleddin Rumi legt Gott die Anschauung in den Mund, daß die Sünde dessen, der im eigenen Herzen die „wahre Kaaba" gründete, größeren Wert hat als jede Tugend. Das Böse ist genau so notwendig wie das Gute: Moses Stab hätte nie Wunder gewirkt ohne die Zauberei der Aegypter. Da steht dem Gewirktsein der Sünde durch Gott keinerlei Hindernis mehr entgegen; bei Rumi spricht er zu Adam nach dem Fall: warum bereust du? wußtest du nicht, daß ich die Lust geschaffen, die dich zur Sünde führte? — Hier sehen wir, wie der P.gedanke zu einer Art mystisch-desperater ¶ Theodizee wird.

Wert und Gefahr des P.glaubens liegen hart nebeneinander a) in der Lebensführung sowie b) in der Gottesvorstellung des Menschen. a) In seiner Lebensführung entspricht dem P.glauben eine tiefe Demut, die nie auf Erfolg ausgeht und von Gott nie Rechenschaft seines Tuns fordert. Die Demut wird allerdings bei vorwiegend theoretischer oder mystischer Einstellung leicht zu Fatalismus bzw. Quietismus. b) In die Gottesvorstellung trägt der P.glauben eine unerschöpfliche Energie hinein. Gott ist lauter Leben, lauter Wille. Wird aber der nie Ruhende wiederum entweder aus theoretischen oder aus mystischen Gründen zum Gott, der nie ruhen kann, so ist Erstarrung des Gottesbegriffs zu befürchten, welche mitunter Gott zum Fatum oder Naturgesetz macht. Der christliche Gedanke der Erwählung sucht diesen Gefahren zu steuern; Gottes Bestimmung ist zugleich eine Berufung zum Heil.

Chant, (Register); — ERE X, S. 225 ff; — EI II, S. 647 f (kadar).

van der Leeuw.

Prädestination: II. Im NT.

1. In der Verkündigung Jesu, wie sie uns durch die synoptischen Evangelien überliefert wird (¶ Jesus Christus: C, 2c), finden sich mehrere Aussprüche, die prädestinatianisch klingen, d. h. die Gewißheit auszudrücken scheinen, daß allem menschlichen Handeln Gottes Wille bestimmend vorausgeht. Zwar ist vielleicht Mtth 22 $_{14}$ lediglich von einer Auswahl die Rede, die auf Grund davon erfolgt, wie sich die Menschen zur göttlichen Berufung verhalten. Ebenso braucht man, wenn Jesus nach Luk 16 $_{8}$ von Söhnen des Lichtes und Söhnen dieser Welt spricht, nicht notwendig an göttliche Vorherbestimmung der Betreffenden zu denken. Auch die Mehrzahl der andern prädestinatianisch klingenden Stellen z. B. Mrk 13 $_{20. 22. 27}$ Mtth 25 $_{34}$ Luk 10 $_{20}$ f 12 $_{32}$ 18 $_{7}$ läßt eine verschiedene Auslegung zu. Wohl aber spricht das Wort von dem Geheimnis des Gottesreiches, das den Jüngern gegeben ist, während denen draußen alles in Gleichnissen zukommt, damit sie sehend nicht sehen usw. (Mrk 4 $_{11}$ f), entschieden aus, daß es auf einem vorhergehenden göttlichen Entscheide beruht, ob die Menschen die ihnen angebotene Botschaft verstehen oder nicht. Vgl. auch Mtth 12 $_{39}$ 11 $_{25}$ ff. Doch sprechen triftige Gründe gegen die Echtheit von Mrk 4 $_{11}$ f sowie anderer unter den angeführten Stellen, so daß zweifelhaft bleibt, ob wirklich Jesus von einer P. gesprochen hat.

2. Der Gedanke, daß Gott das Schicksal der Menschen nach seinem freien Willen vorausbestimmt, ohne irgendwie durch ihr Verhalten beeinflußt zu werden, wird von ¶ Paulus am eingehendsten und schroffsten Röm 9 ff dargelegt und verteidigt. Er findet sich aber auch Röm 8 $_{29}$. Daß hier das „zuvor ersehen" nicht die Bedeutung von „vorher kennen" hat, zeigt die Vergleichung der Stelle mit 9 $_{11}$. Das Wort προγινώσκειν muß vielmehr mit „ausersehen" übersetzt werden. Ebenso ist an allen übrigen Stellen, wo Paulus von einer ¶ Berufung (: II, 6) durch Gott redet, seine Meinung die, daß Gott durch einen freien Gnadenakt den Menschen ohne dessen Zutun zum Heile bestimmt hat (¶ Gnade Gottes: III, 2). Wer erwählt ist, der wird berufen. Demnach kommt es nicht auf jemandes Wollen oder Laufen, sondern auf Gottes Erbarmen an Röm 9 $_{16}$. Die zwei wichtigsten Einwände, die laut werden könnten, hat Paulus selber schon ausgesprochen. Handelt Gott, der in dieser selbstherrlichen Weise das Los der Menschen vorausbestimmt, nicht ungerecht? Die Antwort besteht in einem Schriftworte, das zeigen soll, daß das, was Paulus behauptet, schriftgemäß ist. Ihm wird ein zweites beigefügt, aus dem sich ergibt, daß Gott sogar einen Menschen aufstehen lassen und verstockt hat, um an ihm seine Macht zu erweisen. Das Bedenken, daß durch eine derartige Vorausbestimmung die menschliche Schuld aufgehoben werde, weist Paulus zunächst durch die Erinnerung an die Nichtigkeit des Menschen zurück, dem es nicht zusteht, Gott zu antworten. Jeder Einwand müsse aber verstummen, wenn beachtet werde, daß Gott, obwohl er solche Macht besitzt, doch die Gefäße des Zornes noch eine Zeitlang geduldet hat, um den Gefäßen des Erbarmens seine Herrlichkeit kund zu tun. Nachdem der Apostel mit solchem Nachdruck die unbeschränkte Freiheit Gottes betont hat, weist er schließlich noch darauf hin, daß Israel das Ziel nicht durch Glauben, sondern durch Werke erreichen wollte und damit ungehorsam war. Damit stellt er neben den Gedanken der unbeschränkten Freiheit Gottes, gegen die sich der Mensch nicht auflehnen darf, den andern, daß Israel selber die Schuld an seinem Schicksal trägt.

Für das Verständnis und die richtige Würdigung der hier ausgesprochenen prädestinatianischen Sätze ist es wichtig, den Zusammenhang zu beachten, in dem sie auftreten. An der ersten der beiden Hauptstellen im Römerbriefe (8 28—30) begründen sie die Gewißheit, daß Gott denen, die ihn lieben, alles zum Besten dienen läßt. „Die er vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt, die hat er auch herrlich gemacht." Hier ist der P.sglaube Ausdruck der festen Heilsgewißheit und Folgerung aus dem Bewußtsein, alles allein Gottes Gnade zu verdanken. Weil für Paulus selber die als durchaus unverdient und als reines Gnadenwunder erlebte Erlösung aus der Macht des Irrtums und der Finsternis mit seiner Berufung zum Apostel zusammengefallen ist, weiß er sich nicht nur als Glied des Leibes Christi, sondern auch für seinen besondern Beruf vom Mutterleibe an ausgesondert Gal 1 15. Den Anlaß zu den Ausführungen in den Kapiteln 9—11 des Römerbriefes gibt Paulus die Erfahrung, die er als Missionar gemacht hat: nämlich die Tatsache, daß sich gerade Israel, das Volk des Gesetzes und der Verheißungen, dem Evangelium gegenüber ungläubig verhält. In der Gewißheit, daß jeder Gerettete das Heil ausschließlich der göttlichen Gnade verdankt, schreckt er nicht vor dem Schluß zurück: Gott hat die Verstockung vorausbestimmt. Die Härte der Ausführungen wird dadurch gemildert, daß Paulus nicht über das Schicksal bestimmter, einzelner Menschen nachsinnt, sondern eine Erklärung für den rätselhaften Verlauf der Geschichte sucht. Ferner dadurch, daß er mit der schließlichen Rettung Israels rechnet und am Ende der Tage den Liebeswillen Gottes triumphieren sieht. Die Verstocktheit, der Ungehorsam kommt von dem Gott, der sich aller erbarmen will und schließlich auch aller erbarmt. Daß Paulus in diese Gesamtheit der Geretteten auch die im Unglauben Gestorbenen eingerechnet habe, wird man freilich nicht annehmen dürfen.

Der P.sglaube des Apostels wurzelt in seinen tiefsten Erlebnissen und ist für seine Frömmigkeit bezeichnend. Er fand ihn freilich schon im AT, wie seine Zitate beweisen (vgl. auch Phil 4 3: Lebensbuch). Vor allem aber ist dieser Gedanke der spätern jüdischen Literatur eigentümlich. Besonders mit einer Schrift des Spätjudentums berühren sich die Ausführungen Röm 9 auffallend, der ¶Weisheit Salomos (12 12 ff 15 7).

3. In den Pastoralbriefen begegnen uns prädestinatianische Wendungen, die zum Teil auch im Wortlaut an Stellen der unzweifelhaft echten Briefe erinnern. Die Gläubigen werden als die Auserwählten bezeichnet II Tim 2 10 Titus 1 1. Gott hat uns nicht auf Grund unserer Werke, sondern nach seinem eigenen Vorsatze (Röm 9 11) und seiner Gnade berufen, die uns in Christus vor ewigen Zeiten gegeben ward II Tim 1 9. Der feste Grund Gottes steht und hat zum Siegel das Wort: erkannt (Röm 8 29) hat der Herr die Seinen II Tim 2 19. Die Fortsetzung (Vers 21) zeigt jedoch, daß der Verfasser prädestinatianisch klingende Ausdrücke, aber nicht den paulinischen P.sglauben festgehalten hat.

Nicht nur mit den Worten, sondern auch im Sinne des Apostels bekennt sich der Verfasser des I Petrusbriefes zu der P. sowohl der Gläubigen (1 1 f 2 9 5 13) als auch der Ungläubigen (2 8 b). Im II Petrusbriefe hingegen werden wie in den Pastoralbriefen paulinische Wendungen (1 3. 10) in einem Zusammenhange vorgetragen, der zeigt, daß sie der Verfasser nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung braucht. Der Verfasser des Jakobusbriefes denkt nicht an göttliche P., wenn er von einer Erwählung der Armen zu Erben des Gottesreiches spricht (2 5). Wohl aber wird in der Apostelgeschichte der Glaube derer, die in dem pisidischen Antiochien das Evangelium annehmen, darauf zurückgeführt, daß sie zum ewigen Leben bestimmt waren 13 48.

Der Apokalyptiker der Offenbarung Joh. sieht alle Menschen das Tier anbeten, deren Namen nicht von Anfang der Welt an im Lebensbuche geschrieben stehen 13 8; vgl. ferner 17 8. Ebenso wird niemand in das vom Himmel herabkommende Jerusalem eingehen außer denen, deren Namen in dem Lebensbuche aufgezeichnet sind 21 27. Die Tatsache, daß die, welche errettet werden, von Ewigkeit her dazu bestimmt sind, schließt indes nicht aus, daß jeder nach den Werken gerichtet wird, die er getan hat 20 12.

Nirgends tritt jedoch der P.sglaube so sehr hervor wie im ¶Johannesevangelium. Immer wieder betont hier Jesus, daß niemand zu ihm kommen kann, dem es nicht vom Vater gegeben ist 6 44. 65, der nicht aus Gott 8 47, dem Sohn nicht vom Vater gegeben ist 17 6. Die Juden glauben nicht, weil sie Jesu Wort nicht verstehen können 8 43. 47 10 26. Gleich wie Jesus bei den Synoptikern, so zitiert auch der 4. Evangelist das Jesajawort von denen, die sehend nicht sehen und hörend nicht hören 12 37 ff. Die Welt kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen 14 17. Die Juden können nicht hinkommen, wo Jesus ist 8 21 ff. Umgekehrt werden aber alle, die von Gott dazu bestimmt sind, wirklich zu Jesus kommen und von ihm aufgenommen werden 6 37 10 27 ff. Nicht die Jünger haben Christus, sondern er hat sie gewählt 15 16. Er und der Vater aber sind eins 10 30. Christus weiß auch von Anfang an, wen er erwählt hat 13 18, und ob unter den Erwählten (hier weicht der Evangelist vom paulinischen Sprachgebrauch ab) ein Teufel ist 6 70 f. Er weiß deshalb auch, was er selbst von solchen Juden zu halten hat, die an ihn glauben 2 23 ff. Er bittet darum auch nicht für die Welt, sondern nur für die, die ihm Gott gegeben hat 17 9. Neben dieser einen Betrachtung, wonach die Menschheit von vornherein in zwei Klassen zerfällt, geht aber auch hier eine andere einher, die nicht nur den Ungläubigen die Schuld an ihrem Schicksale zuschreibt, sondern auch das Heil an die Erfüllung bestimmter Bedingungen bindet. Und indem das Evangelium immer wieder den größten Nachdruck auf die Beobachtung der Worte und Gebote Jesu legt, bestätigt sich noch einmal die Tatsache, daß sich ein entschlossener P.sglaube und ein energischer Appell an den Willen nichts weniger als ausschließen.

Die Darstellungen der nt.lichen Theologie z. B. von H. J. Holtzmann, Ad. Schlatter, Feine, Weinel; — RE³ XV, S. 581 ff; XXIV, S. 332 f. **E. Vischer.**

Prädestination: III. Dogmengeschichtlich.

1. Die augustinische P.slehre; — 2. Das Geschick des P.sgedankens im Mittelalter; — 3. Die Neubelebung des P.sgedankens im Reformationszeitalter; — 4. Die Auflösung des P.sbegriffs in der neueren protestantischen Entwicklung.

1. Der Erwählungsgedanke ist ein urchristlich-paulinischer Gedanke (¶ Prädestination: II). Eine theologische Theorie wurde aber vorläufig nicht aus ihm abgeleitet, geschweige denn eine Vorherbestimmung zum Verderben vorgetragen. Der als selbstverständlich geltende Grundsatz von der ¶ Willensfreiheit und der in der nachpaulinischen Literatur des NT.s zum Ausdruck gebrachte Universalismus des göttlichen Heilswillens (¶ Gnade Gottes: III, 3) standen einer theoretischen oder spekulativen Entwicklung des P.sgedankens im Wege. Der Begriff Erwählung wurde ein innerkirchlicher Begriff. Die „Erwählten" sind die „Geretteten", „Heiligen", „Gläubigen". Oder man

höhlte den Gedanken aus, indem man ihn mit der Präszienz (Vorherwissen) verknüpfte. Erst ¶ Augustin hat das im Erwählungsgedanken enthaltene Problem herausgeschält und der P. ihre strenge Fassung gegeben (¶ Rechtfertigung: II, 3). Weder vorangehende noch nachfolgende Werke bedingen die Erwählung. Kein Vorherwissen der Würdigkeit darf die P. auflösen. Sogar die Beziehung zum rettenden Willen Gottes wird vernachlässigt. Die durch den Fall der Engel verletzte Harmonie und Schönheit der himmlischen Welt wird wiederhergestellt, indem in der dem Verderben ausgelieferten Menschheit einige zum Ersatz der gefallenen Engel vorherbestimmt werden. Darum kann er die metaphysischen Konsequenzen des Gedankens ziehen: die P. auch zum Verderben, die Unwiderstehlichkeit der Gnade (gratia irresistibilis) und das Geschenk der Beharrung (donum perseverantiae). Selbstverständlich ist darum auch die Gnade eine zuvorkommende oder schöpferische und in jeder Handlung mitwirkende (¶ Gnade Gottes: IV, 1). Dem Einwand, der gerechte Gott könne nicht „Schuldlose" der ewigen Verdammnis überantworten, begegnet Augustin mit dem in seiner Erbsündenlehre (¶ Sünde: IV) wurzelnden Satz, daß alle Menschen schuldig und der Verdammung wert sind. Die P. beweise darum nicht Gottes Ungerechtigkeit, sondern seine Barmherzigkeit. Der Universalismus der Hl. Schrift bezieht sich aber nicht auf alle, sondern nur auf allerlei Menschen. Es hat Augustin nicht gestört, daß diese Anschauung von der P. sowohl die kath. und augustinische Auffassung von der Rechtfertigung unwirksam macht — wer nicht die Beharrungsgnade besitzt, geht trotz der Rechtfertigung verloren — wie auch die kirchliche Heilsanstalt verdrängt. Kirche, aber nicht mehr im Sinne der Anstalt, sondern der ¶ „Gemeinschaft der Heiligen" sind nur die Prädestinierten, die nie sichtbar darstellbar sind, auch durch kein kirchlich-kath. Band zusammengehalten werden (¶ Kirche: III, 3). Nur insofern gibt er der Ueberlieferung nach, als er, entgegen der Idee der P., erst nach dem Sündenfall, nach dem falschen Gebrauch des Adam eignenden freien Willens, die P. beginnen läßt (infralapsarische P.).

2. Augustins P.slehre widersprach zu sehr den Forderungen des Katholizismus, als daß sie sich hätte durchsetzen können (¶ Pelagius; ¶ Pelagianismus). Selbst der „Troubadour des Augustinismus", ¶ Prosper von Aquitanien, lenkte von Augustin ab. Im frühmittelalterlichen und frühscholastischen Katholizismus blieb die augustinische Gnade durch die Gnade des Sakraments und die Inspirationsgnade der Rechtfertigung ersetzt (¶ Sakramente: I; ¶ Rechtfertigung: II, 3. 4). Ja, es bestand die Neigung, die im pelagianischen Streit aufgerichtete Warnungstafel zu übersehen und zur vorauguſtinischen Problemstellung zurückzukehren, also die Inspirationsgnade zu verdrängen und den freien Willen zum wirksamen Faktor des Heilsvorganges zu machen (¶ Gnade: IV, 2 a; ¶ Verdienst: III). Daran änderte auch nichts die Erneuerung der P.sidee durch ¶ Gottschalk. Auf der Synode zu Toucy (860) sprach man sich unter ¶ Hinkmars Führung gegen die Unwiderstehlichkeit der Gnade aus, bekannte sich zum Universalismus der Schrift und beschränkte die P. zum Unheil auf das Vorherwissen des Verderbens derer, die untergehen werden, und auf die Vorherbestimmung der ewigen Strafen. Diese Gedanken behielten die Führung. Sie wurden die Grundlagen der kath. Lösung des Problems. Auch die Wendung zugunsten des Gnadengedankens in der aristotelisch bestimmten Rechtfertigungslehre der Hochscholastik (Informationstheorie; ¶ Rechtfertigung: II, 5) hat dem Problem keine durchgreifende neue Wendung gegeben. Zwar hat ¶ Thomas von Aquino in seiner Summa, noch nicht in seinem Sentenzenkommentar, unter dem Einfluß des arabischen Determinismus (¶ Avicenna, ¶ Averroes) und Augustins eine Vorherbestimmung gelehrt, die nicht in ein Vorherwissen aufgelöst wird, die Unverdienbarkeit der Gnade betont (¶ Gnade: IV, 2 b) und die begrenzte Zahl (certus numerus) der Prädestinierten behauptet. Aber Augustin hat er nicht erreicht. Daran hinderte ihn schon die neue Rechtfertigungslehre mitsamt dem Satz vom freien Willen und der Verdienstlichkeit der Werke der „Liebe". Daß diese Informationstheorie nicht geeignet war, die augustinische P.sidee zu stützen oder wieder ins Leben zu rufen, sieht man besonders deutlich bei ¶ Alexander von Hales. Er legt Augustins Definition der P. zugrunde; aber die P. wird gegründet auf das Vorherwissen des „guten Gebrauchs der Gnade" (¶ Gnade: IV, 2 b). Innerhalb der Informationstheorie, die in der Abfolge von metaphysisch gedachter göttlicher Aktion und (möglicher) Reaktion des freien Willens den Heilsvorgang darstellt, hat die echte P.sidee keinen Platz. Sie bleibt ein Fremdkörper in der Grundanschauung. Die namentlich von England ausgehende, im Franziskanerorden heimisch werdende, vom Skotismus (vgl. Duns ¶ Scotus) und Occamismus (¶ Occam) zu Ende geführte Kritik an der thomistischen Theologie hat eine P.slehre vollends unmöglich gemacht. Die P.sidee erwies sich als unverträglich mit dem Grundgedanken des Katholizismus. So ist es bis heute geblieben. Bewegungen wie der ¶ Jansenismus (: 3. 4) sind unterdrückt worden, während ¶ Molina, ¶ Lessius und andere mit ihrer Abschwächung der P. zu einem Vorherwissen und der Wertung der Verdienste als Voraussetzung der P. (post praevisa merita) Anklang finden konnten (¶ Katholizismus: I, 2 d γ; 3 f).

3. a. ¶ Luther hat die Kritik des Occamismus an der mittelalterlichen Habituslehre geteilt. Da sich aber sein religiöses Streben in umgekehrter Richtung wie das spätmittelalterliche bewegte und Antwort auf eine Frage suchte, die der Katholizismus überhaupt nicht stellte, so war mit seiner Kritik noch keineswegs dem P.sgedanken das Urteil gesprochen. In der Tat hat Luther ihm neues Leben gegeben; aber erst, als Occamismus und Katholizismus hinter ihm lagen. Als er im Kloster unter den Anfechtungen der P. litt, stand er noch auf dem Boden der occamistischen Erwählungslehre, die eben keine P. war. Prädestinatianer wurde Luther erst, als die Quelle der Anfechtungen überwunden war, d. h. nach der Entdeckung des Evangeliums. Seine P.slehre wurzelt weder in der occamistischen Vorstellung vom Willkürwillen Gottes, noch in augustinischen Ueberlegungen, sondern in der Gottesanschauung, die im reformatorischen Verständnis von der „Gerechtigkeit Gottes" ihm offenbart wurde (¶ Rechtfertigung: II, 7. 8; ¶ Gottesglaube: IV, 3 a. c; ¶ Gnade: IV, 3). Die P. stützte nun seine religiöse zentrale Erkenntnis, daß der ganz von der Sünde geknechtete Mensch ohne eigenes Zutun nur durch Gottes barmherzigen Willen gerettet werde. Erst in der P. fand er den abschließenden Ausdruck für Gottes unergründliche Gnade und unerforschliche Majestät. Das ist der Grundton, auf den er seine gewaltige Schrift „De servo arbitrio" gestimmt hat. So gewiß ist ihm die P.sidee, daß er sie ganz zu Ende denken kann, ohne an Gott irre zu werden. Hätte er auf sie verzichten müssen, so hätte er die Ueberzeugung aufgeben müssen, daß Gott souverän barmherzig wirke.

Rückhaltlos entwickelt er den religiösen Grundgedanken. Kein psychologisches Motiv stört die Ueberzeugung, daß der Mensch lediglich ein Werkzeug in der Hand des allmächtigen Gottes ist. Daß die P.sidee gedankliche Schwierigkeiten enthält, hat Luther wohl gesehen. Er bemüht sich auch, sie zu beheben. Wirkt auch Gott das Böse, so ist doch der böse Charakter der gewirkten Handlung von der Beschaffenheit des Werkzeuges abhängig, dessen sich Gott bedient. Und wenn auch die Schrift den alle Menschen umfassenden Heilswillen bekundet, so hat sie dort nur den offenbaren Willen Gottes im Auge, von dem der verborgene, prädestinatianische, sich unterscheidet, ohne jedoch die Verbindung mit ihm zu verlieren. Einen ihn ganz befriedigenden Ausgleich mit seinem Rechtfertigungsglauben fand freilich Luther nicht; denn er warnt vor grüblerischer Beschäftigung mit der P.sidee und verweist, wie einst ihn selbst, den Angefochtenen, ¶ Staupitz, auf die Wunden Jesu und den offenbaren Liebeswillen Gottes. Die zweite Generation hielt sich an diese Warnung und verlor den Zusammenhang mit der prädestinatianischen Gottesvorstellung (s. 4). Auch in der praktischen Lebenshaltung wurde ein Motiv wirksam, das die Berührung mit dem P.sgedanken mied. In der Orthodoxie und im Pietismus entwickelte sich die Furcht vor dem „Fall" und darum die Aufgabe, sich im Stande der Gnade zu erhalten oder ihn wiederzugewinnen. Hier wurden Frömmigkeitsmotive wirksam, die den P.sgedanken um seine volle Wirkung brachten.

3. b. Nur auf reformiertem Boden hat er sich entfalten können. Für ¶ Zwingli, in dem der Panentheismus der florentinischen humanistischen Religionsphilosophie (¶ Renaissance: I, 5) Eindrücke zurückgelassen hatte, und der, ins reformatorische Evangelium hineinwachsend, mit dem Ausschluß jeglichen menschlichen Werkes auch jede kreatürliche Mitwirkung auszuschließen lernte, wurde die P. als Ausdruck der Alleinwirksamkeit Gottes der theologische und religiöse Mittelpunkt. Da Gott alles wirkt, auch die religiöse Individualität, kann Zwingli gerade als religiöse Persönlichkeit auf die P. die Heilsgewißheit gründen, zugleich die Nötigung, „groß zu handeln". Hier ist ein fester Zusammenhang von Frömmigkeit und P. gewonnen. Darum kann Zwingli auch, ohne Luthers Einschränkung zu machen, die Sünde durch Gott gewirkt sein lassen (supralapsarische P.). Indem er zwar mit der Reformation Luthers gerade durch die P. alle Verdienste ausschließt, aber in der Vorstellung von der Alleinwirksamkeit Gottes die P. wurzeln läßt, beseitigt er die Schranken zwischen heidnischer und jüdisch-christlicher Menschheit; nicht den Supranaturalismus, wohl aber den Dualismus. Ueberall wirkt Gott, zur Seligkeit und zum Verderben. Damit ist freilich die religionsphilosophische, den Panentheismus umschließende Allwirksamkeitsidee dem urchristlichen Gedanken vom doppelten Ausgang der Geschichte der Menschheit untergeordnet, und der Dualismus ist in den Willen Gottes hineingetragen. Diesen Dualismus übernahm ¶ Calvin mit allen Härten, die er enthielt. Allem Anschein nach von der Erwählungslehre ¶ Bucers herkommend, die innerkirchlich bestimmt war, ergänzte er sie durch Zwinglis spekulative, dualistische P.sidee, die er nun rücksichtslos entfaltete, aber ebenso fruchtbar für das Leben gestaltete. Denn sie wird der Quell einer nicht ermattenden Aktivität und einer nicht zu erschütternden Zuversicht. Nicht Calvin selbst, wohl aber Calvinisten wie ¶ Cromwell, konnten der lebendigen Betätigung zur Ehre Gottes und allen Erfolgen des Handelns die Gewißheit der Erwählung entnehmen. Hier fehlt jede ängstliche Rückschau. Die P. entbindet die stärksten sittlichen Kräfte und den Mut zum Leben. Erst durch die P. sieht man sich als Persönlichkeit, und nun natürlich als aristokratisch auserlesene. Modernem Individualismus ist das fremd. Freilich auch modernem Herrenmenschentum; davor schützt die Gewißheit, vor Gottes Majestät zu stehen (¶ Reformierte Kirche).

4. Die Reformationszeit ist der Höhepunkt der Geschichte der P. Das ¶ Lutherтum (¶ Orthodoxie, 2 a) hat sie sehr bald preisgegeben. Das humanistische, aufklärerische Motiv, das man durch ¶ Melanchthon erhielt, duldete keine P. Außerdem vermochte man Luthers Gottesgedanken nicht festzuhalten (¶ Rechtfertigung: II, 8. 9). So lernt man es sehr bald, die P. als reformierte Ketzerei zu betrachten und auch Luther gegen den Verdacht zu schützen, daß er Prädestinatianer gewesen sein könnte. Trotz aller Klauseln erwählt der Mensch Gott, nicht Gott den Menschen. Und die zum Teil kath. Formeln, mit denen die lutherische Orthodoxie den Begriff der P. zu retten sucht (vgl. z. B. Ae. ¶ Hunnius), verraten ein so kümmerliches Verständnis der Sache, daß gerade der Rettungsversuch das Todesurteil bedeutet. Einen Neubau aber zu errichten, war die Orthodoxie nicht in der Lage. Auch die reformierte Orthodoxie (¶ Reformierte Kirche) baute ab. Calvin selbst hatte eine religiöse Unsicherheit offenbart, als er von dem „entsetzlichen Dekret" der P. sprach. Die für die P. gegen die ¶ Arminianer sich einsetzenden Beschlüsse der ¶ Dordrechter Synode brachten es nur zu einer infralapsarischen P., die im Gegensatz zur konsequenten supralapsarischen P.slehre den göttlichen Ratschluß erst nach dem Sündenfall (vgl. Augustin, oben 1) einsetzen läßt, so daß die Verdammnis infolge der Schuld Adams verdient erscheint. Unter der Einwirkung der humanistischen aufklärerischen Motive, wie sie der Arminianismus enthielt, und des Universalismus der Schrift wurde überall die P. erst eingeschnürt, dann aufgelöst (¶ Arminius, ¶ Coornhert, ¶ Amyraut, ¶ Bayle). Im Zeitalter der ¶ Aufklärung ist sie beseitigt.

Die Restauration des 19. Jhd.s kam der P.slehre nicht zustatten. ¶ Schleiermachers Versuch, ihr neue Geltung zu schaffen, indem er die Erwählung zwar nicht auf die Einzelperson bezog, aber auf die „Gesamtheit der neuen Kreatur", die aus der Menschheit herausgelöst wird, vernichtete den Kern der P.sidee, die Beziehung auf das Individuum. Das gilt auch von A. ¶ Ritschls Deutung der P. als einer P. der Gemeinde. Wo man aber statt von der P. von der „Idee der Erlösung" sprach, ließ man sachlich wie formell die P. fallen. Neuerdings gewinnt die P. an Ansehen. So versucht man, ausgehend vom Erlösungsglauben, der eine doppelte P. überhaupt nicht kennt, wohl aber eine Heilsgewißheit (Rechtfertigungsgewißheit), den Erwählungsglauben als Frucht der Heilsgewißheit zu verstehen und so — teilweise unter Anerkennung der Antinomie zwischen gültigem höchstem Wert und unbegreiflicher Tatsächlichkeit — einen den Universalismus des göttlichen Heilswillens einschließenden P.sgedanken zu gewinnen, ohne jedoch den reformatorischen und augustinischen erneuern zu wollen. Nur wenige verraten die Neigung, zur spekulativen, nicht mehr anthropomorphen P.sidee zurückzukehren (¶ Prädestination: IV).

Vgl. die Literatur zu den einzelnen Namen und Spezialbegriffen dieses Artikels. Ferner W. Kahl: Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes, 1877; — Alex. Schweizer: Die protestantischen Zentraldogmen, 1854—56; — F. Kattenbusch: Luthers Lehre vom unfreien Willen, 1875; — Derſ.: Deus absconditus bei Luther

(in: Festgabe für J. Kaftan, 1920); — M. Scheibe: Calvins P.slehre, 1897; — A. Lang: Der Evangelienkommentar M. Butzers, 1900; — Wilh. Dilthey in Archiv für Geschichte der Philosophie IV. V. VI und in PrJ 1894, S. 44 ff (Neudruck in Gesammelte Schriften II, 1921²); — O. Scheel: Martin Luther II, 1930²·⁴, §§ 4. 6; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II—IV, 1912—27. — Weiteres in RE³ XV, S. 586 ff, und bei ¶ Prädestination: IV. **Scheel.**

Prädestination: IV. Dogmatisch.

1. Bedeutung für das praktische Leben; — 2. P. und absoluter Weltzweck; — 3. Zurücktreten der P. in der modernen Welt; — 4. Neugestaltung des P.sgedankens.

1. Das Interesse für die P.lehre ist wieder rege geworden, aber weniger, weil auch die Entfaltung des Gnaden-Gedankens (¶ Gnade Gottes: V) solche Lehre fordert, sondern vielmehr aus der Schicksalserfahrung heraus, die in der Gegenwart wieder lebendig wurde. Mit ihrem Erschrecken vor dem unbezwinglichen Abgrunde der Wirklichkeit unterscheidet sie sich auch charakteristisch von jenem „¶ Abhängigkeitsgefühl" ¶ Schleiermachers, dem Gefühl der Geborgenheit in Gott. Aber dieses Geborgenheitsbewußtsein selber erweist sich doch als der „dialektische" Gegensatz, als die immer nur „aus Gnade" geschenkte Ueberwindung jener Verfallenheit an das Unergründliche. So kommt auch hier wieder und zuletzt das in der augustinischen und reformatorischen Ausformung der P.slehre in den Vordergrund gestellte Moment der sola gratia zu seinem Recht. Und gerade diese Seite ist nicht bloß ein aufregendes Problem des Denkens, sie war auch und ist von hoher praktischer Bedeutung. Eine prädestinatianische Gnadenlehre steht anders zum Ganzen der Welt und ihres Geschehens als eine antiprädestinatianische. Die letztere, die alle als zum Heil oder zum absoluten ¶ Weltzweck berufen und bestimmt glaubt, wird schwer leiden unter der tatsächlichen Beschaffenheit und Zweckwidrigkeit der Welt, wo offenkundig Zahllose durch rein äußere tatsächliche Verhältnisse vom Heil ferngehalten sind: alle mit der Heilsbotschaft nie bekannt Gemachten, alle geistig Abnormen und Blöden, alle religiös-ethisch unempfänglich Veranlagten, alle durch Elend, Not und Schicksal von höherer geistiger Erhebung Zurückgehaltenen. Umgekehrt wird die erstere sich in die Unterschiede der Zeiten und Lagen, der Veranlagung und der Ermöglichung nicht bloß leichter fügen, weil sie in ihnen von Gottes souveränem Willen gewollte Tatsachen sieht, sondern sie wird auch sonst verzichten auf die Messung der Welt an menschlichen oder persönlichen Lebenszwecken und sich in ihre Tatsachen fügen als in Ordnungen des unerforschlichen Gotteswillens. Die Sorgen um Teleologie und Apologetik, die praktischen Grundfragen der religiösen Weltbetrachtung, stehen in beiden Fällen auf ganz verschiedener Grundlage; nach beiden Richtungen unterscheiden sich bis heute das calvinistisch, das lutherisch und das kath. erzogene Denken (¶ Prädestination: III, 2. 3), auch da, wo man beiderseits vom Christentum selbst sich gelöst hat oder gelöst zu haben meint. Aber die praktische Bedeutung dieser P.sidee reicht noch viel tiefer in das innerste Wesen des religiösen Gedankens hinein. Sie wirkt bestimmend auf die Idee des Guten, indem sie es ist, die den so wichtigen Unterschied des nur pflichtmäßig Guten und des wahrhaft vollendet Guten, des religiösen Guten, hervorbringt (vgl. ¶ Pflicht). Das erstere ist das Gute, wie es der Anstrengung und Arbeit des Menschen zugewiesen, auf Wert und Würde der sittlichen Persönlichkeit oder der Menschheit gerichtet ist und „eben damit immer einen Rest der Sprödigkeit des Menschen gegen das Göttliche enthält" (Troeltsch!). Das zweite ist das Gute, wie es nicht mehr aus der Selbstbehauptung des endlichen Menschen, sondern aus der Selbsthingabe an den unendlichen Gotteswillen hervorgeht, auf den alleinigen höchsten Wert des göttlichen Willens und Lebens gerichtet ist und daher die Selbsttätigkeit des Menschen nur anerkennt als ein Gott-in-sich-wirken-lassen. Dieses zweite Gute ist das höhere und vollendete Gute, weil das absolut Gute nur der göttliche Wille selbst ist, bei dem man nicht mehr zu sagen braucht, warum und wozu er gut ist, weil er das Höchste und Absolute überhaupt ist. So enthüllt der Gnadengedanke selber seine paradoxe Verbindung mit dem Satz von dem alleinigen Wert der unendlichen Souveränität Gottes. Darin liegt die Anerkenntnis, daß der Schöpfergott auch der „Abgrund" ist, der gleich souverän alles setzt und zerstört. Daß er zugleich reine Fülle der Gnade ist, ist schlechthin paradox. Man kann insbesondere an ¶ Luthers Frühzeit (vgl. Karl Holl, Ges. Aufsätze I, 1927², S. 93 ff) die innere Verbundenheit beider Linien sich klar machen, während Luther in de servo arbitrio vornehmlich die unnahbare maiestas Dei betont. Fragt man nach der verbindenden Mitte beider Linien, so ist auf die Liebe hinzuweisen. Sie liegt nicht nur über alle Vernunft hinaus, sondern geht wider alle Vernunft. Das Mittragen mit dem Zerrissenen, Wertwidrigen, Verlorenen, Sündhaften läßt sich auf keine rationale Formel bringen. Dieses „Antirationale" ist der Gegenpol gegen jene abgründige maiestas des deus nudeus. Es enthüllt sich so, als ein Kernstück des christlichen Gottesbegriffes, die reine Willensnatur Gottes, der reine Setzungscharakter der Welt (¶ Gottesglaube: V, 4): Gott kann an nichts gemessen werden, und alles, woran wir messen, ist nur durch ihn selbst. Der letzte Grund der Dinge, das absolut Heilige und Unbegreifliche, ist der grundlose Wille, die reine Setzung, durch die Gott selber ist und die Welt und alles in der Welt, und dieser Wille ist — Liebe. Die letzte Frage nach dem Grunde des Daseins, nach dem Grunde des Soseins der Dinge, nach dem Grund, warum überhaupt irgendetwas ist, läßt sich nur beantworten durch den Hinweis auf den grundlosen Willen des Unendlichen. „Der unendliche Wille ist das letzte Wort der Religion" (Troeltsch).

2. Aber nun steht neben dieser Hervorhebung des letzten Grundes der Gottesidee doch immer der andere Gedanke, daß vermöge der Einheit von Macht und Liebe Gottes ein höchster Zweck gesetzt ist und als wirklich höchster auch überall wirklich durchgesetzt werden müsse. Von diesem Gottesgedanken geht dann folgerichtig die Vorstellung aus, daß der grundlose Wille Gottes doch auf Ziele gerichtet und auf Werte bezogen sei. So kommt er zur Idee eines letzten Weltzwecks, und der P.sgedanke führt von sich aus zur Frage der Welt-Teleologie. Hatte der deutsche ¶ Idealismus, in seiner Zuversicht selber an dem christlichen P.sgedanken gespeist, diesen Endzweck in einer universalen Weltvollendung gesucht, so wird christliche Anschauung demgegenüber die Transzendenz des Heils und die unaufhebliche Zweideutigkeit der ¶ Welt zu betonen haben. Aber auch sie hat ein Verhältnis zur Welt zu gewinnen. Hier griff bei Luther vor allem der Gedanke des ¶ Berufs (: II, 2 c; 3) ein. Beruf ist für ihn der „Ruf", der den Menschen in die Welt hineinruft und zwar zum Dienst der Liebe im Rahmen der gottgesetzten Schöpfungsordnung. Fragt man nach der Stelle, wo die „Irrationalität" des christlichen Glaubensgehalts und die Sphäre der rationalen Gestaltung sich berühren, so ist dies die Stelle: die

Liebe, die „aus Gnaden" den „Beruf" gibt, Liebe zu üben. So ist doch eine Mitte gefunden für die uralte Antinomie alles menschlichen Denkens, das zwischen dem unbegreiflichen Faktum und den gültigen Gesetzen und Werten hin- und hergeht und beide nicht ineinander auflösen kann. Aus dem Ersten geht die Unbegreiflichkeit und Allgewalt Gottes und mit ihr auch die Unbegreiflichkeit alles Faktischen in der Welt hervor und damit die Ergebung in die Unterschiede und Ungleichheiten. Aus dem Zweiten geht die Beziehung der Wahrheiten und Werte auf den letzten Sinn des Ganzen hervor und zugleich die Not, daß Anlage, Schicksal, Zufall die Teilhabe an jenen Werten bestimmen. Hier ist die Liebe die Antwort. Sie gilt dem Menschen abgesehen von weltlicher und geistiger Würde, und doch führt sie ihn zum Dienst in den Formen des kulturellen Daseins (oder auch an ihnen).

In der nichtchristlichen Welt ist der Souveränitäts- und Willensgedanke weit verbreitet (vgl. I); ihm fehlt teils die reine Herausarbeitung zum absolut souveränen Willen, teils die Verbindung mit dem Ethischen in der Gestalt des Gnaden- und Liebesgedankens. Voll entfaltet ist der P.sgedanke erst in dem aus dem Semitismus entsprungenen Christentum, das ihn zugleich durch den Gnaden- und Liebesgedanken in eine völlig neue und doch tiefste innere Notwendigkeit besitzende Verbindung mit dem sittlichen Bewußtsein und der ethischen Verpflichtung des Menschen setzt. Der grundlose Wille, der Kreaturen setzt und sie zur Einheit mit sich selbst emporhebt, ist die Liebe und wirkt Liebe; aber eben diese Liebe ist souverän und wirkt, wo und wie sie will, indem sie die Welt so setzt, wie sie ist. Im Begriff der Liebe selbst ist der Kern der Gedanke eines grundlos sich selbst mitteilenden Willens, der nirgends aus allgemeinen Begriffen und Notwendigkeiten folgt, sondern selbst erst die Quelle aller dieser unendlichen Vielheit ist. Die Liebe ist das absolut Irrationale, das dem Rationalen erst Sinn gibt und doch das Verzerrte und Verkrümmte sucht und annimmt.

3. Wurzelt der P.sgedanke so tief in der Religion, wie ist es dann gekommen, daß er in der modernen Welt so gründlich verschwunden war? Der erste Grund ist die moderne ¶ Humanitäts- und ¶ Persönlichkeits-Idee, die durch einen leicht verständlichen Prozeß in die Idee der Gleichheit überging und an Stelle der Fülle von Differenzen die gleiche Anteilnahme aller an den Zivilisationsgütern setzte. — Der zweite Grund ist der anthropomorphe Charakter der Lehre in ihrer dogmatischen kirchlichen Gestalt. Im Dogma ist ihr letzter Sinn nur von den schärfsten und klarsten Geistern enthüllt worden; die Masse der Theologen fand niemals den Mut zu strenger Durchführung und versteckte sich hinter anthropomorphen Ausflüchten. Die P. erschien dann als Ueberlegung und Beschluß der göttlichen Willkür vor der Schöpfung und als Ausführung der Schöpfung gemäß diesem Beschluß, der zum Voraus nur auf die Menschen sich bezog und eine Zahl der zum Heil Erwählten und der Nichterwählten unterschied. Und da man sich dabei zwischen Himmel und Hölle als den selbstverständlichen, zwei einzig möglichen Ergebnissen bewegte, so ward die Erwählung eine Erwählung zum Himmel und die Nichterwählung eine Bestimmung zur Hölle. Für dies letztere Uebermaß der Härte aber bedurfte man einen Grund und fand ihn im Sündenfall, der die ganze Menschheit mit Recht zur Hölle verdamme, und wobei dann die grundlose göttliche Willkür nur in der Herausnahme einiger aus diesem verdienten Schicksal bestehe; da alle die Hölle verdient hätten, dürfe sich niemand beklagen, wenn es etlichen besser ging, als sie verdienten. Bezüglich des Sündenfalls Adams aber waren die meisten der Meinung, daß dieser aus dem freien Wollen der Kreatur stamme, und nur wenige, wie ¶ Luther und ¶ Calvin, ließen auch diesen determiniert sein, indem Gott seine grundlose Gnade überhaupt am besten an einer sündig gewordenen und daher überhaupt keinen Verdienstanspruch erheben könnenden Menschheit offenbare. — Der dritte Grund liegt im modernen ¶ Rationalismus (: I). Dem von der Mathematik inspirierten Denken erscheint der Gedanke des Gesetzes und seiner Geltung selbstverständlich und aus der Rationalität des Gesetzes das Einzelne und Tatsächliche ohne Schwierigkeit hervorzugehen. So wird das rationale Gesetz zum Grund der Dinge, und die Uebermenschlichkeit und Allgewalt Gottes zeigt sich darin, daß er das Gesetz und die rationale Notwendigkeit der Dinge ist. Gott wird zum Naturgesetz der Welt, die Welt zur überall gleichen Verwirklichung des Gesetzes; und, indem mit begreiflicher Voreiligkeit zum Naturgesetz auch die Verwirklichung der höchsten Werte gerechnet wird, wird das gleiche Stehen aller unter dem Naturgesetz zur gleichen Beteiligung aller am Naturziel, an den Lebenswerten. Die Gleichheit der Geltung des Naturgesetzes verschmilzt mit der Idee der humanitären Gleichheit, und es scheint nun aus dem Weltgrund die Ungleichheit der Willkür ebenso ausgemerzt, wie aus dem Menschheitsideal die Ungleichheit der Beteiligung an den Lebenswerten. Damit war der P.sgedanke erledigt und fristete sein Dasein nur in den übrigbleibenden orthodox calvinistischen Kreisen, die man aber als nicht allzuklein betrachten darf; in Amerika, Schottland und Holland üben sie noch heute eine beträchtliche Wirkung aus.

Allein inzwischen hat sich von den verschiedensten Seiten her der P.sgedanke wieder erhoben, nur daß er die alte anthropomorph-dogmatische Ausführung nirgends radikal wieder aufgenommen hat. Nicht freilich ist das geschehen, wie oberflächliche Beurteiler oft meinen, durch den modernen metaphysischen Determinismus. Dieser Determinismus vielmehr arbeitet gerade mit dem letzten Begriff des allgemeinen, alles gleich umfassenden und gleich hervorbringenden Kausalgesetzes als letzter selbstverständlicher rationaler Idee. — In außerordentlich lesenswerten Ausführungen hat Troeltsch in RGG[1] (IV, Sp. 1710) das Zerbrechen dieser rationalen Idee der Gleichheit geschildert. Er hat recht gehabt, insbesondere auf die pessimistische Philosophie ¶ Schopenhauers hinzuweisen. Diese hat die Konsequenz gezogen, im grundlosen Willen den Kern der Dinge zu sehen, und dachte ihn dann freilich als blind und unpersönlich. Aber er muß als wirklich wollend und überpersönlich gedacht werden, um zum Willen der P. Gottes zu werden. Ungleichheit der wesenhaften Konstitution der Lebewesen und Irrationalität des Seins werden von allen Seiten her wieder eindrücklich, und es darf nur eine Vertiefung und Belebung der religiösen Stimmung eintreten, um die Motive der P.sidee wieder zu beleben. So ist es kein Wunder, daß sie in der modernen psychologischen Analyse der Religion (¶ Frömmigkeit, 2) bereits wieder deutlich heraustreten: sie muß die Verschiedenheit der Anlage zur Religion anerkennen, und das bedeutet für eine Betrachtung, die nicht mehr bloß psychologisch, sondern selbst religiös ist, nichts anderes als die P. In diesem Sinne hat insbesondere ¶ Schleiermacher seine Lehre von der Erwählung (Ges. Werke, Zur Theologie, Bd. II, 1836)

ausgestaltet. Dabei legt er mit Recht auf den alten calvinischen Gedanken Gewicht, daß die Erwählung nicht den Einzelnen als solchen betreffe, sondern seinen Anschluß an Christus als das Haupt der Gemeinde bedeute. Dadurch kommt altes augustinisches Gut zu seinem Recht. Freilich hat Schleiermacher im Gegensatz zu ¶ Augustin und ¶ Calvin die Folgerung auf die ewige Verwerfung einer massa perditionis nicht gezogen. Somit tut Schleiermacher dem modernen Individualismus Genüge, dem die souveräne Anerkennung oder Verwerfung qualitativ gleicher Individuen absurd sein muß. Und selbst Karl ¶ Barths Dialektik (vgl. seinen Römerbrief-Kommentar zu Röm 7 ff) bleibt grundsätzlich auf der Linie Schleiermachers. Man hat gelegentlich gemeint, daß Schleiermacher die P.slehre in die Immanenz transponiere. Aber vielmehr hat Schleiermacher unter Ausschaltung des genannten absurdum Urmotive des P.sgedankens wieder zur Geltung gebracht.

4. Man wird sie besser verstehen, wenn man sich die begriffliche Unterscheidung zunutze macht, die R. ¶ Otto zwischen P. und Erwählung macht: Das Urmotiv der P. sei die souveräne Majestät Gottes, die über die Individuen hinweggeht, und für eine solche P.slehre entstehe überhaupt nicht das Interesse am Individuum. Ein solches bekunde sich aber in der völlig anders zugespitzten Erwählungslehre, und es ist zum mindesten fraglich, ob eine solche überhaupt auf das decretum horribile reflektieren würde. Derartige begriffliche Unterscheidungen sind von höchstem Wert, um die dogmatische Synthese vorzubereiten. Dabei sind natürlich die zuvor genannten Hauptpunkte zu berücksichtigen. Mit der Betonung der Transzendenz des Heilsziels wird die von der Tradition gestellte Frage: ¶ Wiederbringung aller (¶ Irenäus, ¶ Origenes) oder doppelte P. (¶ Calvin) unter neuen Voraussetzungen wieder lebendig.

Die reine Bejahung der letzteren widerstreitet dem Gedanken an die Liebe Gottes, der Verzicht auf sie bedeutet leicht eine Verkürzung des ¶ Gerichts-Gedankens. So hat man (¶ Althaus, 2) ein Abwechseln zwischen beiden Gedanken gefordert. Dies entspricht wohl praktischen Erfordernissen und dem tatsächlichen Wechsel der Empfindungen, verlangt aber, soll es nicht zu einer doppelten Wahrheit kommen, eine systematische Durchdringung. Nahe liegt es, das Gericht selber als Tat der Liebe zu denken. Dann bedeutet das Gericht eine Läuterung (nicht zu verwechseln mit Entwicklung), die den Menschen bis in das innerste Mark durchgreifen muß. Das ist dann keine Erweichung des Gerichtsgedankens, wenn man sich klar macht, daß die Liebe Gottes heilige Macht ist. Dann bleibt es durchaus paradox, daß diese Liebe den unreinen Menschen nicht ganz verzehrt. Das Erschrecken vor dieser Liebe und das zuvor bezeichnete Erschrecken vor der Unergründlichkeit Gottes sind zwei Urmomente des P.sgedankens. Sie entsprechen der Kreatürlichkeit des Menschen einerseits, seiner Sündhaftigkeit anderseits. Auf dieser Basis kann sich dann die P.slehre nach verschiedenen Seiten entwickeln: erstens in der Furchtbarkeit des Geschehens überhaupt und der Verderbnis ist doch der Gott der Gnade gegenwärtig; zweitens (vgl. auch ¶ Tillich): alle konkrete Gnade ist zweideutig, ist zugleich Erinnerung an die Strenge des Gerichts und die Ungesichertheit menschlicher Existenz, Erinnerung an den Geber, der höher ist als alle seine Gaben (vgl. Calvin, Institutio II, 4 zum 5. Gebot); drittens: Gericht und Gnade verteilen sich nicht auf je verschiedene Subjekte; sondern aus der Souveränität des Grundes und Abgrundes erheben sich Gericht und Gnade als Ausdruck der dem Einzelnen zugewandten heiligen Liebe.

Der eigentliche Kern des P.sgedankens ist also nicht überwunden, sondern besteht im christlich-religiösen Erlebnis, im religiösen Gedanken überhaupt, in zahlreichen Motiven und Antrieben des Denkens und Lebens fort. Die Darlegung des christlichen Glaubens muß ihn nicht nur überhaupt anerkennen, sondern sie muß ihm eine grundlegende Bedeutung zuschreiben.

Außer der Literatur zu ¶ Prädestination: III vgl. R. Eucken: Wahrheitsgehalt der Religion, 1901; — E. Troeltsch: P. (ChrW 1907, S. 712 ff); — Derſ.: Glaubenslehre, 1925; — Derſ.: RGG[1] IV, Sp. 1706 ff; — Karl Barth: Der Römerbrief, (1919) 1926[5]; — P. Althaus: Die letzten Dinge (1919) 1926[2]; — R. Otto: Das Heilige, 1927[10], beſ. S. 134 f; — Derſ.: Sünde und Urſchuld, 1929; — Derſ.: Indiens Gnadenreligion und das Chriſtentum, 1930; — H. Scholz: Eros und Caritas, 1930. **Siegfried.**

Praedestinatus Liber, das mittlere von drei um 433/40 in Italien (Rom?) entstandenen Büchern, jetzt Name für das Ganze: 1. eine Ketzergeschichte, die unter gelehrtem (fingiertem?) und kritischem Beiwerk ¶ Augustins De haeresibus ausschreibt und Berichte über den Nestorianismus und Prädestinatianismus beigibt; 2. eine angeblich von Pelagianern dem Augustin unterschobene Schrift über die Prädestination auch zur Hölle; 3. die Widerlegung dieser Schrift, zugleich aber auch der wirklichen Gnadenlehre des „immer orthodoxen Lehrers". — ¶ Pelagianismus.

Ausgaben: J. Sirmond, Paris 1643, verbessert in J. Sirmondi Opera varia I, Paris 1696, S. 449 ff; — A. Gallandus: Bibliotheca veterum Patrum X, Venedig 1774, S. 363 ff (MSL 53, Sp. 587 ff); — H. v. Schubert (TU 24, 4, 1903) nimmt drei Verfasser an; G. Morin (Etudes I, Maredsous 1913, S. 315 ff) hält Arnobius d. J. für den Verfasser; — A. Faure: Die Widerlegung der Häretiker im 1. Buche des P., Diss. Göttingen 1903; — G. Bardy: Le souvenir d'Arius dans le P. (RBd 1928, S. 256 ff); — RE[3] XV, S. 602 ff; — Bardenhewer IV, 1924, S. 520 ff. **Wittig.**

Präexistenz.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Im AT und Judentum.

1. P. umfaßt die Anschauung, daß die Welt oder einzelne Weltdinge, bestimmte den Menschen erwartende Güter oder namentlich die menschliche Seele schon vor dem sinnenfälligen Auftreten vorhanden sind, natürlich in einer nicht sinnlichen, allem sinnlichen Sein entrückten Sphäre. Die P. bedeutet sonach eine ganze Weltanschauung und prägt in bestimmter Weise den Gedanken des ¶ Dualismus von sinnlich und unsinnlich, Materie und Geist aus. Schon der Gedanke der Welterschaffung (¶ Schöpfung) führt vielfach auf den Satz von der zuvor in Gott als Wille oder Vorstellung existierenden, in dem Urfels (der Indianer), der auch wieder Gott (¶ Wakonda) gleichgesetzt wird, vorhandenen Welt. Für die Teile der Welt und das Geistige gilt häufig derselbe Ansatz, nimmt hier indes gewöhnlich folgende Fassung an. Die wider das Vergehen des Lebenswertigen bestehende psychische Hemmung führt zunächst auf den Gedanken der Fortdauer auch nach dem Austritt aus der Erscheinungswelt und von da zum Gedanken der Dauer seit je. Für den primitiven Menschen ist es der Volksstamm oder das Individuum, worauf die P.vorstellung angewandt wird. Hierbei verbindet sich der P.gedanke leicht mit der (Re-) ¶ Inkarnations-Idee. Man ist überzeugt, daß jede Menschenseele, jeder Seelenkern (¶ Seele) schon vor der Empfängnis vorhanden war, daß er eine endlose Kette von Neugeburten erlebt (¶ Seelenwanderung), daher auch

schon zu allererst aus einer anderen Seinssphäre gekommen ist, mag auch letztere oft, mit unbeholfenen Denkmitteln, als ein Urriese, der Seelenkeime mit sich trug und ausstreute, oder als der Urfels oder ähnlich beschrieben sein. Das an den Leib gebundene Seelische (Ich) ist nach der Leibesauflösung beharrend, für neue Inkarnationen bereit und war also schon von uran bereit. Das Totem (¶ Totemismus) bedeutet geradezu die P. des Phänomenalen: die Komplexe der Energien und Formen der phänomenalen Welt sind in einer unsichtbaren Sphäre vorhanden, in der sie nur die mit der Erscheinung zusammenhängenden Formen noch nicht trugen. Als Vater (Ursprungsort) der Menschenkerne oder -keime gilt vielfach der ¶ Mond, in dem die Seelen bleibend gedacht werden (z. B. von den Uitoto), und über den sie zu neuen Einkörperungen gelangen (der Mond ist zugleich der Herr des Lebens und des Todes); oder die Seelen präexistierten in den Winden, welche (bei den Griechen die Tritopatores; vgl. die Weltschöpfungslehre der ¶ Sethianer bei Hippolyt 5, 14) die Einhaucher der Menschenseelen sind. Den Aegyptern lag besonders daran, die P. der Könige zu betonen, z. B.: der Gott Atum hat den König Pepi erzeugt, bevor Himmel und Erde bestanden, bevor Menschen und Götter hervorgebracht wurden (Pyramidentext). Da das Leben des Königs vorgeplant war, so zeigt sich der (häufig zu beobachtende) Zusammenhang von P. und ¶ Prädestination. Die Orphiker (¶ Orpheus) nährten den Glauben, daß der Mensch sich hier im „ermüdenden Rad der Geburten" befindet, doch „ein Kind der Erde und des Sternenhimmels und himmlischer Herkunft" ist. ¶ Plato ist der Philosoph der P.: die höchsten Werte und eigentlichen Wirklichkeiten sind nicht im Bereich der Erfahrung gegeben, sondern im Zusammenhang von Urbildern, Ideen, zu finden. Die ¶ Ideen sind ungeworden und unvergänglich, raum- und zeitlos, dem Werden entnommen, an „überhimmlischem Ort" nicht als Abstraktionen, sondern als Realitäten, deren Abbilder in der Sinnenwelt erscheinen. Sie sind präexistente Welt, sofern der Demiurg aus ihnen durch die Weltkeime die Weltseele bildete, welche die chaotische Materie ordnete und beseelte. Die Seele des Menschen ist zuvor im Reich der Ideen, an das sie sich auf Erden erinnert (alle Wahrnehmungen, alles Lernen ist Erinnern); Seelenwanderung ist für Plato wahrscheinlich (wie schon für Empedokles: „Einst war ich ein Jüngling, Mädchen, Busch, Vogel, Fisch"). Der ¶ Neuplatonismus hat diese Ideenlehre samt der P.vorstellung in veränderter Gestalt übernommen: die Ideen sind Emanationen aus dem absoluten Einen, und die Seele ist Emanation aus den Ideen oder aus dem νοῦς und ist dessen Bild. Diese P.vorstellung ist ins Judentum eingedrungen (s. 2). Im indischen Rig-Veda (¶ Veden) ist die Mutter Aditi (Unermeßlichkeit) als Urborn aller Existenzen, dessen was geboren ist und werden wird, verstanden, und stärker tritt die P. als Lehre in den ¶ Upanischaden hervor. Der Puruṣa oder ¶ Atman, die Urseele, von der jede Einzelseele stammt, ist das ewig präexistente wirkliche Sein; hier wird ähnlich wie bei Plato die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper als in einem Gefängnis und leidensvollen Zustand befindlich gedacht. — Nicht nachweisbar ist die P. im Buddhismus und im Islam.

Außer den Darstellungen der Geschichte der Philosophie vgl. Erwin Rohde: Psyche, 1925⁹·¹⁰, II, S. 270 ff. 305 f. u. ö.; — K. Beth: Die Religionen der Primitiven (in: Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen, 1929, S. 1 ff). **Beth.**

2. a. Auch im AT und im Judentum sind die Motive der einzelnen P.vorstellungen verschieden, wie auch der Inhalt der Vorstellung im einzelnen. — Daß z. B. die als göttliche ¶ Hypostase aufgefaßte ¶ „Weisheit" schon vor der Schöpfung da war, aber sich erst später den Menschen enthüllt hat, ist eigentlich selbstverständlich und nur eine Seite der Göttlichkeit der betreffenden Wesenheit. Dasselbe gilt von der P. des zum überirdischen, göttlichen Wesen gewordenen ¶ Messias (Aeth. Henoch 39 $_{7}$; vgl. 40 $_{5}$ 46 $_{1}$ ff u. a.; vgl. IV Esra 7 $_{28}$ 12 $_{32}$ u. a., Baruch-Apok 30 $_{1}$), dessen Kommen nur ein Offenbarwerden seiner der Welt verborgenen (Aeth. Henoch 48 $_{6}$ 62 $_{7}$), nur den Gerechten und Heiligen visionär geoffenbarten (ebda. 48 $_{7}$ 62 $_{7}$ 69 $_{26}$) göttlichen Natur und seines göttlichen Werks ist (IV Esra 7 $_{28}$ 13 $_{32}$ Baruch-Apok 29 $_{3}$); eine Vorstufe zu dieser Vorstellung hat man in dem Gedanken vom Messias als David redivivus (Ezech 34 $_{23}$ 37 $_{24}$), der als solcher schon einmal da war. Mit dem ursprünglich rein irdischen Zukunftskönig aus dem Geschlecht Davids ist ein — ursprünglich nicht jüdisches — göttliches Wesen verbunden, das als solches schon vom Anfang da war (für das NT vgl. ¶ Präexistenz Christi). — In diesen Fällen ist P. nur ein Ausdruck der Göttlichkeit und keine eigentlich selbständige Vorstellung.

2. b. In anderen Fällen ist der P.gedanke Ausdruck eines rationalen Erklärungstriebes. So die weit verbreitete Vorstellung von dem Sein der „Seelen" oder „Geister" der Menschen vor der Geburt, die im AT z. B. Hiob 1 $_{21}$ Ps 139 $_{14b.\ 15}$ begegnet, im Spätjudentum IV Esra 4 $_{12}$ 5 $_{53}$ Baruch-Apok 3 $_{1}$ Slav. Henoch 23 $_{5}$. Es braucht daher in Weish Sal 8 $_{20}$ nicht griechischer Einfluß vorzuliegen; das ist wohl aber bei ¶ Philo der Fall. Gelegentlich kann diese Vorstellung sich mit einem Reinkarnationsgedanken verbinden (Josephus, Bellum jud. III 8 $_{5}$), wie überhaupt mit dem Glauben an die Seelenwanderung.

2. c. Ein weiteres Motiv zu dem P.gedanken ist das religiöse Werturteil. „Die Ueberzeugung von dem ewigen Wert und der schlechthinnigen Gewißheit wichtiger religiöser Güter fand ihre Ausprägung in dem Glauben, daß diese Güter vor aller Welt bei Gott vorhanden seien, um dann zu ihrer Zeit in die Erscheinung zu treten" (Heitmüller, RGG[1] IV, Sp. 1712). Typisches Beispiel bei Paulus I Kor 2 $_{9}$. Ansätze zu dieser Form des P.gedankens in der Hypostasierung der erhofften, recht naturhaft gedachten Lebensgüter der Gemeinde als vom Himmel herabsteigende Wesen in Ps 85 $_{11}$ f. Im Spätjudentum geht das weiter; präexistent und vom Himmel herabsteigend ist das Jerusalem der Endzeit (Baruch-Apok 4 $_{2}$ ff Slav. Henoch 61 $_{2}$ IV Esra 8 $_{52}$), das Paradies, das schon in der mythischen Urzeit da war, jetzt aber den Menschen verschlossen ist (IV Esra 8 $_{52}$ Baruch-Apok 4 $_{3}$). Bei den Rabbinen treten Spekulationen über die P. des Gesetzes, das mit der „Weisheit" vereinerleit wird, sehr hervor. Sieben Dinge sind vor der Welt geschaffen: das Gesetz, die Reue, das Paradies, der Thron Gottes, der Tempel und der Name des Messias (Pesachim 54 a; Nedarim 39 b u. a. St.). Auch die ethischen Güter sind hier mit einbegriffen was bei Paulus verallgemeinert wird: die guten Werke sind von Gott im voraus bereit gelegt, damit wir darinnen wandeln sollen (Eph 2 $_{10}$). In dieser Motivierung berührt sich der P.gedanke mit den religiös begriffenen ¶ Prädestinations-Gedanken, wie es auch gelegentlich heißt, daß es die Seelen der Gerechten sind, die vom Anfang da sind.

G. Dalman: Die Worte Jesu I, 1898, S. 105 ff; — W. Bousset: Religion des Judentums, (1903) 1916², S. 304 ff; — B. Stade-A. Bertholet: Biblische Theologie des AT.s II, 1911, S. 446 f. 460 ff u. ö.; — G. F. Moore: Judaism, 1927 (s. Register). **Mowinckel.**

Präexistenz Christi.

1. Im NT; — 2. Dogmatisch.

1. Sobald der Glaube bestand, daß die Person Jesu von Nazareth nicht nur der irdischen Welt, sondern zugleich auch in vollem Sinne der über alles Irdische erhabenen Gotteswelt angehöre, lag es nahe, diese über weltliche Existenz Jesu auch speziell als vor weltliche, als „Präexistenz" zu verstehen. Besonders, da dieses theologische Verständnis nicht neu erarbeitet zu werden brauchte; es genügte die Aufnahme und Verarbeitung vorchristlicher Theologumena (¶ Präexistenz, 2 a). Mit der Anwendung der Bezeichnungen ¶ Menschensohn, ¶ Messias, Gottessohn, Herr, Logos u. a. (¶ Christologie: I) auf Jesus war die Sphäre und die Möglichkeit des P.gedankens gegeben. Daß dabei die Würde des Präexistenten an die des Posterexistenten, des erhöhten Herrn, nicht heranzureichen brauchte, beweisen Stellen wie Röm 1_{3f} Phil 2_{5ff}. Nachweisbar ist die Vorstellung der P. Jesu zuerst bei ¶ Paulus; aber schon in der (sehr frühen und nicht einmal voll „christlichen") Gleichsetzung Jesu mit Elias (Mrk 6_{15} 8_{28} Par.) bahnt sie sich deutlich an. Ob es innerhalb des Urchristentums Kreise gegeben hat, die vom Gedanken der P. Jesu ganz unberührt geblieben sind, lassen die Quellen nicht erkennen. Direkte Aussagen Jesu über seine P. bringt die ältere Ueberlieferung (mit Ausnahme von Luk 10_{18}?) nicht; doch weist die Verwendung des Wortes ¶ Menschensohn auch dort in diese Richtung. Jeglicher Versuch von der P. Jesu aus Verbindungslinien zu der P. der Menschenseele als solcher zu ziehen, fehlt (anders als bei dem ¶ Auferstehungs-Glauben), wie denn diese allgemeine — nicht so mit der besonderen religiösen Lage des Urchristentums verquickte — Frage überhaupt (mit Ausnahme von Joh 9_2?) außer Betracht bleibt. **Bauernfeind.**

2. In der Logoslehre der Kirche (¶ Christologie: II) bekam die P.idee innerhalb der Christologie so sehr ihren festen Platz, daß das christologische Denken auch in den protestantischen Kirchen von der göttlichen Seinsweise ausging, mit der dann das evangelische Lebensbild Jesu möglichst in Einklang gebracht wurde. Es war doch der nt.lichen Gesamtverkündigung gegenüber eine Akzentverschiebung, sofern ursprünglich der erhöhte Christus (¶ Erhöhung Christi) mit der Fülle seines Erdenwerkes der eigentliche Gegenstand des Glaubens war, also dabei der P.gedanke terminus ad quem, nicht a quo. Um so weniger ist aus diesem Gedanken ein Lehrgesetz zu machen, als er in naiver Weise ¶ Ewigkeit mit Vorzeitlichkeit gleichsetzt, mithin auf das Leben Gottes die Zeitkategorie anwendet. Sein Wahrheitsmoment besteht in der Absicht, das Personleben Jesu in der Ueberzeitlichkeit des Offenbarungs- und Erlösungswillens Gottes begründet zu sehen. Dieses Personleben, vor dem uns gerade der Begriff des ¶ Ewigen Lebens aufgeht, können wir nur in seinem „Ursprung" aus der Ewigkeit der Gottesliebe begreifen. — A. ¶ Ritschl z. B. nennt aus solchen Ueberlegungen heraus Christus als den Stifter und Herrn des Gottesreiches den Gegenstand ewiger Erkenntnis und Willensbestimmung Gottes, so daß in ihm auch das Gottesreich für Gott ewig gegenwärtig ist (Rechtfertigung und Versöhnung III, § 41, Seite 441 ff). Er wußte und betonte es, daß eine solche aus dem religiös-geschichtlichen Verständnis Christi sich ergebende Formel („daß Christus für Gott ewig existiert") einen ganz anderen Sinn habe als die kirchlich hergebrachte; sie biete keine Erklärung unabhängig vom Glauben, sondern bezeichne etwas, was für uns Geheimnis ist, womit gerade der Glaube das Geheimnis aussagt (an Fr. Loofs; O. Ritschl, A. Ritschls Leben II, 1896, S. 409 f).

P. Lobstein: La notion de la préexistence du Fils de Dieu, 1883. **Wehrung.**

Prähistorie.

1. Im strengen Sinne kann sich die P. oder Vor- oder Urgeschichte nur mit den Kulturen der Steinzeit beschäftigen, da die der folgenden Bronzezeit, Eisenzeit oder gar der römischen und slawischen Zeit in die Historie gehören. Es ist aber Sitte geworden, auch diese Kulturen, soweit sie außerhalb des Schrifttums stehen und ausgegraben werden müssen, als P. zu behandeln. Grenzwissenschaften sind hauptsächlich die Geologie, wenn auch die P. nicht, wie Wiegers will, eine geologische „Wissenschaft" ist, ferner die Paläontologie, speziell Paläobiologie als Kunde von den Lebewesen der Vorzeit, also der Umwelt des Urmenschen an Tieren und Pflanzen; endlich die ¶ Anthropologie für die Bestimmung der Skelettfunde.

2. Der räumliche Schauplatz ist in der Hauptsache die alte Welt, der zeitliche die Eiszeit (Diluvium oder Quartär oder Pleistozän), 3—500 000 Jahre umfassend und nach neueren Forschungen (de Geer) vor 16 000 Jahren beendet, nach Penck wahrscheinlich vierfach (Günz-, Mindel-, Riß-, Würmeiszeit) mit drei Zwischeneiszeiten (Interglazialen); dazu die schon ins Alluvium fallende Nacheiszeit. Voreiszeitlich, also im Tertiär, sind menschliche Spuren noch nicht sicher nachgewiesen. Von den mehr geologischen Forschern wird die menschliche Kultur bis in die Rißeiszeit, von den mehr archäologischen (typologischen) bis ins letzte Interglazial zurückverlegt.

3. Die „Wissenschaft vom Spaten" begann, von Pfahlbauforschungen abgesehen, methodisch mit Boucher de Perthes († 1868), E. Lartet und G. de Mortillet in Frankreich, wo sie von Cartailhac, Piette, Commont, Obermaier, Breuil und M. Boule durchgebildet wurde. In Deutschland sind die Wiener (M. Hörnes) und Berliner (G. Kossinna, C. Schuchhardt) führend geworden, in Schweden Montelius.

4. Das von Mortillet ausgebildete französische System (Frankreich war immer eisfrei, daher für die P. klassisch!) umfaßt für die ältere Steinzeit oder Paläolithik folgende Stufen: das Chelléen (nach Chelles an der Marne), Acheuléen (nach St. Acheul bei Amiens), das Moustérien (nach Le Moustier im Vézèretal, Dordogne) — diese drei als Altpaläolithik —; die Kultur des Neandertalers, in die Otto Hauser noch ein umstrittenes Micoquien einfügt; dann das Aurignacien (nach Aurignac), das Solutréen (Le Solutré) und das Magdalénien (Höhle La Madeleine) — diese drei als Jungpaläolithik —; die Kultur der späteren Menschenrassen der Eiszeit (¶ Anthropologie, 2. 4). Es folgt ein Epipaläolithikum, spezieller Azilien (Mas D'Azil) und Tardenoisien. Nach einer noch wenig bekannten Zwischenkultur oder Mesolithik folgt nach der Eiszeit die jüngere Steinzeit oder Neolithik, von 2500 ab die Bronzezeit, von 500 v. Chr. die Eisenzeit (Hallstattkultur und La Tènekultur, nach La Tène bei Neuchâtel). Dem Chelléen stellte Commont noch ein Praechelléen vor, die Kultur des Homo Heidelbergensis (¶ Anthropologie, 3). Noch weiter zurück würden die tertiären Eolithe („Steine der Morgenröte") fallen, die in Belgien, Frankreich und England (Kent) gefunden und von

Rutot, Verworn und Klaatsch verfochten, von den meisten aber für Naturprodukte gehalten werden, vielleicht mit Ausnahme der aus Cantal und der von Reid Moir in Cromen gefundenen.

5. Als Leittypen findet man zuerst den Faustkeil (coup de poing), im Chelléen noch roh, im Acheuléen geradschneidig und von schöner Mandelform, dazu Kratzer (racloir) und Schaber (grattoir). Im Moustérien erscheint die Spitze, die Messerklinge erst in der Jungpaläolithik, in welcher auch Schneide und später auch Fläche durch sorgfältige Abschläge retuschiert wurden. Vom Aurignacien (in Spanien und Afrika Capsien) ab kommt der Gravierstichel (burin) auf, sowie Schmuck und Kunst. Am feinsten ist die Herstellung der Steinwerkzeuge in den „Lorbeerblattspitzen" des Solutréen. Im Magdalénien tritt der Stein hinter Horn, Knochen und Elfenbein zurück. Das Steinmaterial war meist Feuerstein (Silex, Flint) und wurde zugeschlagen, noch nicht geschliffen. Die deutsche P. führt jetzt selbständige Bezeichnungen ein: nach Lehmann die Stufen von Wangen, Wettin und Weimar, nach Wiegers Halberstädter, Hundisburger, Markkleeberger, Weimarer, Sirgensteiner, Willendorfer Stufe. Die berühmtesten Fundstätten sind außer Frankreich die Sirgensteinhöhle, Ofnethöhle, der Hohlefels, Achenheim, Munzingen, Hundisburg, Treis, Ehringsdorf und Taubach bei Weimar, Sangerhausen und Rabutz, Markkleeberg bei Leipzig, in Mähren Pollau, Predmost, Byciskala, die Schipkahöhle, in Kroatien Krapina u. a. Neuerdings tritt interessant Palästina hervor, wo auch 1925 bei Kapernaum ein Neandertalschädel gefunden wurde.

6. In der Nacheiszeit folgen Tundralandschaft, noch feucht, Steppe, dann der Urwald. In der Yoldiazeit ist die Ostsee noch Ozean, in der Ancylus- zeit Binnensee, seit der Litorinazeit wie heute. Aus letzterer stammen die großen Muschelhaufen der „Kjökenmöddinger". In der Neolithik beginnen Töpferei, Ackerbau, Viehzucht, Haustier (Hund). Der Stein wird jetzt geschliffen, auch durchbohrt. An Stelle der Sammelwirtschaft und des Jägertums tritt Siedelungswirtschaft des seßhaften Menschen; dort vaterrechtliche (aristokratische), hier mutterrechtliche Kultur (Bedeutung der Frau). Die Chronologie der Neolithik ist das Schmerzenskind der P., weil die Kulturen durcheinandergehen; doch tritt klar der Gegensatz einer südlichen (Mittelmeerkultur, Pfahlbauten, Rundhaus, Burg, Höhlenbestattung) und einer nördlichen Kultur hervor; jene läuft aus in die kretisch-minoische (Kamaresstil), ägyptische und etruskische. Zur nordischen Kultur gehört das Rechteckhaus, das Megalithgrab, die Tiefstichkeramik, in Mitteldeutschland die Schnurkeramik, später die Bandkeramik des Donaukreises. In der Bronzezeit sind die Aunjetitzer, die troisch-mykenische, in der Hallstattzeit die schöne Lausitzer oder Villendorfer Kultur bemerkenswert.

7. Aufsehenerregend waren seit 1879 die Entdeckungen paläolithischer Kunst, teils Plastik (Venus von Brassempouy, von Willendorf, Laussel u. a., Pferdeköpfchen von Mas d'Azil), teils Tier- und Menschenzeichnungen in französischen und spanischen Höhlen (Altamira, Font de Gaume, Les Combarelles, Montespan usw.); eine merkwürdig reife, naturhafte Kunst. Die stilisierende Kunst setzt erst später, vor allem in der jüngeren Steinzeit ein. Man unterscheidet jetzt 3 Kunstprovinzen der Altsteinzeit: die französisch-kantabrische, die ostspanische, die nordafrikanische. Nach Schriftspuren wird noch gesucht (Kiesel von Mas d'Azil, Fund von Glozel bei Vichy 1924, wohl unecht). Die Toten sind schon in der Altsteinzeit regelrecht bestattet (Hockerlage); manchmal findet sich Schädelbestattung (Ofnet; ¶ Begräbnis: I). Für die ¶ Magie findet sich kaum ein Anhalt. Das geistige Bild des prähistorischen Menschen tritt immer hochstehender hervor (¶ Anthropologie, 6).

8. Von den anthropologischen Befunden muß hier abgesehen werden, und es sei nur erwähnt, daß das älteste sicher bekannte menschliche Fossil der Unterkiefer von Mauer (Homo Heidelbergensis) ist, dazu vielleicht der Urmensch von Sussex (Eoanthropus aus Piltdown), der Homo Rhodesiensis von Broken Hill in Südafrika und der Pithekanthropus von Trinil auf Java. Im mittleren Diluvium lebt die Neandertalrasse (Fund vom Neandertal bei Düsseldorf 1856, Homo mousteriensis Otto Hausers aus der Dordogne, jetzt in Berlin, u. a.), in der Jungpaläolithik die späteren Rassen von Aurignac, Cro Magnon (die Rentierjäger und Höhlenzeichner des Magdalénien), Chancelade u. a. Die spätere nordische Rasse hat nach heutiger Anschauung ihren Ursprung in Nordeuropa, vielleicht in der Arktis (¶ Anthropologie, 2—4).

M. Hörnes: Urgeschichte der Menschheit, von Behn 1926[6]; — F. Birkner: Der diluviale Mensch in Europa, 1925[3]; — H. Obermaier: Der Mensch der Vorzeit, 1911/12; — C. Schuchhardt: Alteuropa, 1926[2]; — J. Bayer: Der Mensch im Eiszeitalter, 1927; — R. R. Schmidt: Die diluviale Vorzeit Deutschlands, 1912; — J. Bumüller: Die Urzeit des Menschen, 1924[2]; — O. Hauser: Der Mensch vor hunderttausend Jahren, 1916; — A. Neuberg: Urentwicklung des Menschen, 1928; — H. Reinerth: Führer zur Urgeschichte; 1929; — Fritz Wiegers: Diluviale Vorgeschichte des Menschen, 1928; — Dennert: Das geistige Erwachen des Urmenschen, 1929; — Herman Wirth: Der Aufgang der Menschheit I, 1929; — E. Dacqué: Urwelt, Sage und Menschheit, 1927[4]; — Derſ.: Natur und Seele, 1928[3]; — Derſ.: Leben als Symbol, 1928; — Derſ.: Die Erdzeitalter, 1930 (geologisch-paläontologisch). — Reallexikon der Vorgeschichte von Max Ebert, 14 Bde., 1924—29. — Zur Kunst vgl. M. Hörnes: Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 1893; 3. Aufl. von Menghin, 1925; — R. R. Schmidt: Die Kunst der Eiszeit, 1922; — H. Kühn: Die Malerei der Eiszeit, 1921[2]; — Derſ.: Kunst und Kultur der Vorzeit Europas I, 1929; — A. Stiegelmann: Altamira, ein Kunsttempel des Urmenschen, 1910. — Zeitschriften: Prähistorische Zeitschrift (Schuchhardt); Mannus (Kossinna); Wiener prähistorische Zeitschrift; Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit (M. Jahn); Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst (H. Kühn).

Neuberg.

Präkonisation heißt herkömmlich die Verkündigung (publicatio) des Namens eines vom Papst durch apostolisches Schreiben ernannten Bischofs im geheimen Konsistorium. Mit der P. erlangt der Betreffende das ius ad rem. Er verliert damit zugleich sein bisheriges Benefizium, das dann der Papst zu besetzen hat (Cod. iur. can., c. 1435 § 1 n. 4). — ¶ Bischofswahlen.

Koeniger.

Prälaten (praelati) sind nach Codex iuris canonici c. 110 diejenigen Geistlichen des Welt- und Ordensklerus, welche die iurisdictio ordinaria in foro externo besitzen (¶ Jurisdiktion). Man scheidet praelati maiores (Bischöfe, apostolische Vikare und Präfekten) und praelati minores, die einem von jedem Diözesanverband losgelösten Gebiete als Aebte oder praelati nullius (sc. dioecesis) mit quasibischöflicher Gewalt vorstehen (ihre Zahl ist gering, etwa 25; Cod. iur. can. c. 319 ff. 323). Außer ihnen werden zu den praelati inferiores bestimmte höhere dienstuende päpstliche Familiaren (can. 328, Monsignori) gerechnet,

z. B. die päpstlichen Palastprälaten und apostolischen Protonotare (¶ Kurie, 5). Neben den vorgenannten P. im eigentlichen Sinne stehen diejenigen, denen der P.titel vom Papste ehrenhalber verliehen worden ist (can. 110).

In der evangelischen Kirche von Baden und Hessen heißt Prälat der erste Geistliche der Landeskirche. In Württemberg führen den P.titel die vier ¶ Generalsuperintendenten, daneben auch gelegentlich durch Verleihung ältere Geistliche in hervorragender Stellung.

Nik. Hilling: Das Personenrecht des Codex iuris canonici, 1924, S. 145 ff. 159 ff; — Chr. Kolb in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte N. F. XXIX, 1925, S. 22 ff.

Arthur B. Schmidt.

Prämonstratenser. Der P.orden (Orden der Norbertiner, auch „Weißer Orden"; ¶ Ordenstrachten), genannt nach seinem Ausgangspunkt, dem Stift Prémontré (Praemonstratum, Diözese Laon), gestiftet 1120 durch ¶ Norbert von Xanten, bestätigt 1126; von internationaler Verbreitung; Hauptfeld die Slawenländer östlich von der Elbe, wo die P., gleich den ¶ Zisterziensern, für Christianisierung und Kultivierung Großes leisteten. Auch die Verfassung ähnelt der der Zisterzienser, mit dem Unterschiede, daß die P. kein Mönchsorden, sondern ein Orden von regulierten ¶ Kanonikern sind (Chorherren; ¶ Kirchenverfassung: II, 3). Der Orden zerfiel in eine Reihe von Circarien (circaria, in der Blütezeit 30), jede mit einem circator an der Spitze, unter diesen die Pröpste (die Vorsteher der einzelnen Stifte); an der Spitze des Ganzen stand der Abt von Prémontré (der „erste Vater des Ordens"). Unter den deutschen P.stiften galt St. Marien in Magdeburg als das erste; sein Propst erhielt im 13. Jhd. vom Papste bischöfliche Abzeichen. Die Geschichte der P. seit dem 13. Jhd. bietet die bekannten Züge der Ordensgeschichten: Verweltlichung, Kampf einer milderen und einer strengeren Richtung, Entstehung besonderer Kongregationen (1573 Spanien, 1617 Frankreich), Einbußen durch die Reformation, die Politik Josephs II, die französische Revolution und die deutschen Säkularisationen. 1883 konnte sich der P.orden auf einem Generalkapitel in Wien neu konstituieren; doch stellt er, wie alle aus der vorreformatorischen Zeit stammenden Orden, heute keine Macht mehr dar. — Die Prämonstratenserinnen, gestiftet von Norbert und Ricwera von Clastre († 1136), eine Kongregation regulierter Chorfrauen des hl. Augustin, zählten im 14. Jhd. 400 Stifte. Anfangs errichtete man Doppelklöster (¶ Doppelorden), verbot sie aber schon seit 1137 und beseitigte sie im 13. Jhd.

Heimbucher II, 1907³, S. 50 ff; — RE³ XV, S. 606 ff; — M. du Pré: La vie de St. Norbert, 1627; neue Ausgabe von J. van Spilbeeck, 1889; — M. du Pré: Annales breves Ord. Praem., 1645, neue Ausgabe von van Spilbeeck, 1886; — J. le Paige: Bibliotheca Praem. Ord., 2 Bde., 1633; — [L. C. Hugo]: Sacri et canonici Ord. Praem. annales, 2 Bde., 1734—36; — Martène: De antiquis ecclesiae ritibus, III, 1764, S. 292 ff; — H. Th. Heijmann: Untersuchungen über die P.-Gewohnheiten, 1928 (aus Analecta Praemonstratensia IV, 1928, S. 5 ff); — F. Winter: Die P. des 12. Jhd.s und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, 1865; — Alphons Zak: Der P.-Orden in den deutschen Metropolen, 1920; — F. Danner: Catalogus totius Ord. Praem., 1894 ff; — Bas. Graßl: Catalogus generalis totius Ord. Praem., 1912; — Dictionnaire biobibliographique des écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré, 2 Bde., 1899—1907. — Wissenschaftliche Zeitschrift: Analecta Praemonstratensia, hrsg. von der Abtei Tongerloo, seit 1925.

Heussi.

Präraffaelitische Bruderschaft („The Praeraffaelitic Brotherhood"), eine den ¶ Nazarenern verwandte, doch zeitlich spätere Gruppe englischer Künstler des 19. Jhd.s, die sich unter Führung des Schriftstellers John ¶ Ruskin im Jahre 1848 gebildet hat. Ihre Mitglieder waren D. G. Rosetti, H. Hunt, J. E. Millais; Brown, Burne-Jones und Watts standen ihr nahe. Aehnlich wie die deutsche religiöse Kunstbewegung der Romantik strebten sie nach gründlicher Sicherheit im Zeichnerischen und strengster Naturwahrheit und glaubten diese Ziele durch Rückwärtsgreifen auf den jungen (= vorrömischen) ¶ Raffael, sowie frühe Meister Italiens, wie vor allem Botticelli erreichen zu können. Ein zwingender geistiger Gehalt (als Idee oder Stimmung) wird durch die Wahl entsprechender Bildinhalte aus dem Vorstellungskreis der Bibel, des Mittelalters, ¶ Dantes oder John Keats' gewährleistet. Watts, gleich den übrigen von höchst beträchtlicher künstlerischer Höhe, hat vor allem allegorische Stoffe von starker Eindringlichkeit gestaltet. Am populärsten ist Rosetti geworden, als Schilderer Dantes und Vertreter eines lyrischen Mystizismus von suggestiver Kraft und spezifisch englischer Prägung. Am konsequentesten hielt ¶ Hunt, darin Fr. ¶ Overbeck vergleichbar, die ursprüngliche Linie ein. — Mittelbar hat der Anstoß der Präraffaeliten ziemlich weitreichende Wirkungen ausgeübt und durch Morris auch die spätere „kunstgewerbliche" Bewegung in Europa beeinflußt. — ¶ Malerei: IV, 1a; ¶ Englische Literaturgeschichte, 5a, Sp. 166.

H. W. Singer: Der Präraffaelitismus in England (Bd. 4 der „Kultur des modernen England, 1912); — Einzeldarstellungen in Knackfuß' „Künstler-Monographien".

O. Beyer.

Prätorius, 1. Abdias (eigentlich Gottschalk Schulze; 1524—73), evg. Theologe, * in Salzwedel, während des Wittenberger Studiums von ¶ Melanchthon beeinflußt, seit 1544 im Schuldienst seiner Vaterstadt, seit 1553 in Magdeburg, 1557 als Professor des Hebräischen an die Universität Frankfurt a. O. berufen. Wie er schon in der Magdeburger Zeit wegen seiner philippistischen Theologie Gegner gefunden hatte, so geriet er in der Mark sofort in heftigen Streit mit A. ¶ Musculus, weil er die Notwendigkeit der guten Werke und des neuen Gehorsams betonte und damit das Thema des Majoristischen Streites (¶ Major, Georg) wieder aufnahm. Obwohl ihn seine Sprachkenntnisse wie seine persönliche Gewandtheit dem Kurfürsten Joachim II auch mehrfach als politischen und kirchenpolitischen Unterhändler empfohlen hatten und er mit dem Kurfürsten auch später persönlich verbunden blieb, machte der Sieg des Luthertums in ¶ Brandenburg (: II, 3) seine Stellung in Frankfurt schließlich unhaltbar, und er siedelte 1563 endgültig nach Wittenberg über, wo er in der philosophischen Fakultät lehrte.

Seine Magdeburger Schulordnung bei F. Vormbaum: Die evg. Schulordnungen des 16.—18. Jhd.s I, 1860, S. 412 ff. — Vf. u. a.: Locorum theologicorum Ph. Melanchthonis analyses, 1569; De novae obedientiae et bonorum operum necessitate, 1561. — Vgl. G. Kawerau: Johann Agricola, 1881, S. 314 ff; — RE³ XV, S. 612 ff.

Zscharnack.

2. Anton = ¶ Scultetus, Johann.

3. Benjamin (1636—74), evg. Kirchenliederdichter, * zu Obergreißlau bei Weißenfels, seit 1659 Geistlicher in Groß-Lissa bei Delitzsch, 1661 poëta laureatus. In seinen 188 Liedern (Jauchzender Libanon, 1659; Spielende Myrthen-Aue, 1664), die oft in den Farben zu stark, manchmal geradezu geschmacklos aufgetragen sind, weht ¶ Rist'scher Geist; dichterischer Schwung und Herzensinnigkeit sind nicht zu ver-

kennen. Häufig findet sich das an OffJoh 2,10 anknüpfende „Sei getreu bis an das Ende", seltener das Osterlied: „Triumph, Triumph, es kommt mit Pracht."

E. E. Koch³ III, S. 368.

4. Christoph (1631—1713), evg. Kirchenliederdichter, * zu Stendal, Rechtsgelehrter, 1684 Ratmann und seit 1685 Kämmerer seiner Vaterstadt. Vier von seinen Liedern fanden im Stendaler Gesangbuch (1698) Aufnahme, darunter das Morgenlied: „Christe, wahres Seelenlicht, deiner Christen Sonne", das sich noch in vielen Gesangbüchern findet.

Paul Koch: Altmärkische Kirchenliederdichter, 1924. **Paul.**

5. Jakob (1586—1651), deutscher Komponist und Organist, * als Sohn eines Hamburger Organisten, Schüler ¶ Sweelincks, wirkte seit 1603 als Organist an der Hamburger Petrikirche. Er genoß zu seiner Zeit großes Ansehen als Orgelspieler und -lehrer (¶ Orgel, 4). 1604 gab er mit anderen ein „Melodeyengesangbuch" heraus, zu dem er auch selbst beigetragen hat. Von den wenigen erhaltenen Kompositionen sind seine Hochzeitsgesänge beachtenswert.

R. Eitner: Quellenlexikon VIII, 1903, S. 44 f. **W. Sieber.**

6. Michael (1571?—1621), evg. Kirchenmusiker, * in Creuzberg, genoß er in Torgau, wo wenige Jahre zuvor Johann ¶ Walther im Mittelpunkt des Musiklebens gestanden hatte, den Musikunterricht des Kantors Michael Voigt, unter dem die Figuralmusik eine besondere Pflege fand, und bekleidete in Frankfurt a. O., wo er studiert hatte, seine erste Organistenstelle an der Oberkirche. 1589 wird er in die Kapelle des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig auf Schloß Groningen bei Halberstadt aufgenommen und 1603 an Stelle von Thomas Mancinus zum Kapellmeister bestellt. Daneben diente er noch mit Rat und Tat dem Administrator von Halle und dem Kurfürsten von Sachsen, war Prinzenerzieher und Prior von Ringelsheim. P. gehört zu den bedeutendsten Musikgelehrten seiner Zeit. Sein dreibändiges „Syntagma musicum" (Wittenberg 1615), eine Fundgrube musikalischen Wissens, legt davon Zeugnis ab. Als Tonsetzer war er fast ausschließlich auf kirchlichem Boden tätig (¶ Kirchenlied: II, 3; ¶ Musik: III A, 2). Er trug für alle Bedürfnisse des kirchenmusikalischen Lebens Sorge und schuf Werke, die sowohl für den kleinsten Chorverband brauchbar waren als auch in der größten Kapelle Verwendung finden konnten. Er gilt als ein wichtiger Vorkämpfer des monodischen Stils in Norddeutschland, handhabt aber auch die alte Technik virtuos und ist ein glänzender Vertreter der Technik der Mehrchörigkeit. Im Mittelpunkt seines kirchlichen Schaffens steht sein Choralwerk, die 9 Teile der „Musae Sioniae" 1605—10. Im übrigen wird jede liturgisch-musikalische Form in einem besonderen Werke behandelt: die Hymnen in der „Hymnodia Sionia" 1611, die Liturgien in der „Leiturgodia Sionia" 1612, die Litaneien in der „kleinen und großen Litaney" 1614, die Messe in der „Missodia Sionia" 1611, die konzerthaften Formen in der „Polyhymnia caduceatrix" 1615 und in der „Polyhymnia exercitatrix" 1619, sowie im „Puericinium" 1621. Die Technik der Mehrchörigkeit, der cori spezzati, wird in der „Uranochordia" 1613 besonders betont.

C. v. Winterfeld: Evg. Kirchengesang II, 1845, S. 198 ff; — R. Eitner: Quellenlexikon VIII, 1903, S. 45 ff; — Wilibald Gurlitt: M. P., sein Leben und seine Werke, 1915; — Gesamtausgabe der Werke von M. P., hrsg. von Fr. Blume seit 1927; — Orgelwerke, hrsg. von Wil. Gurlitt in: Archiv für Musikwissenschaft III, 2, 1902; — Sämtliche Orgelwerke für den praktischen Gebrauch hrsg. von Karl Matthäi. **Joh. Wolf.**

7. Stephan (1536—1603), evg. Theologe, * in Salzwedel, 1565 Pfarrer daselbst. Für seine religiöse Entwicklung war das Studium in Rostock entscheidend, wo er unter den Einfluß der Melanchthonschüler D. ¶ Chytraeus und Simon Pauli geriet. Deshalb zeigte er während seiner geistlichen Tätigkeit einen praktisch-kirchlichen Sinn (z. B. Interesse für die Heidenmission), so daß die kirchlichen Reformfreunde des 17. Jhd.s und selbst die deutschen Pietisten sich gern auf ihn berufen haben. So sammelte Joh. ¶ Arndt seine Erbauungsschriften 1622; Martin Statius gab einen Auszug unter dem Titel „Geistliche Schatzkammer" 1636 heraus, und bis in das 19. Jhd. hinein wurden solche Ausgaben seiner Schriften veranstaltet. Daß Gegner des Pietismus wie G. C. Dilfeld und C. T. Rango auch P.s Rechtgläubigkeit verdächtigt haben, blieb ohne Eindruck.

Gottfried Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie II. III, Schaffhausen 1741/42; — RE³ XV, S. 614 ff; — K. J. Cosack: Zur Geschichte der evg. asketischen Literatur in Deutschland, 1871, S. 1 ff; — H. Beck: Die Erbauungsliteratur der evg. Kirche Deutschlands, 1883, S. 222 ff. **Leube.**

Prag.

I. Erzbistum; — II. Universität.

Prag: I. Erzbistum. Vor der Gründung des Bistums P. (973) stand Böhmen bzw. die Prager Kirche unter der Jurisdiktion des Bischofs von ¶ Regensburg (¶ Tschechoslowakei). Die von Cosmas (Fontes II, 35) mitgeteilte päpstliche Gründungsbulle, die Johann XIII zugesprochen wird, ist unbedingt eine Fälschung des 11./12. Jhd.s; die Bestätigung geschah vielmehr durch Papst Benedikt VI. Die erste Anregung zur Bistumsgründung mag von dem Böhmenherzog Boleslaw I († 967) ausgegangen sein; die endgültigen Abmachungen zwischen Kaiser ¶ Otto I und Boleslaw II erhielten wohl ihren Abschluß auf dem Hoflager zu Quedlinburg im Frühjahr 973 nach vorhergehender Zustimmung des damaligen Regensburger Bischofs Wolfgang. Zum 1. Bischof wurde der Mönch Dietmar, der aus Sachsen stammte, bestimmt, bei dessen Berufung nicht der deutsche Kaiser, sondern der böhmische Herzog das entscheidende Wort hatte. Der Kaiser behielt sich auch später bloß das Recht der Investitur vor, die der bischöflichen Konsekration vorauszugehen hatte. Das Bistum P. wurde der Metropole ¶ Mainz einverleibt. — Wiederholt aus national-politischen Gründen unternommene Versuche, in P. ein Erzbistum zu errichten und damit das Abhängigkeitsverhältnis von der deutschen Metropole Mainz zu lösen (1039, 1204, 1268) scheiterten, bis dies endlich 1344 gelang; Suffragane waren ¶ Olmütz und Leitomischl; erster Erzbischof wurde Ernst von Pardubitz. Als Folge der hussitischen Wirren (¶ Hus) blieb der erzbischöfliche Stuhl nach dem Uebertritt des Erzbischofs Konrad von Vechta zu den Utraquisten 1421—1561 verwaist und wurde durch Administratoren versehen. Seit der Berufung des Generalgroßmeisters des Kreuzherrenordens, Anton Brus, zum Erzbischof (1561) war das Erzbistum aus finanziellen Gründen auf lange Zeit mit der Würde des Generalgroßmeisters der Prager Kreuzherren verbunden. Unter den bisherigen 26 Bischöfen und 31 Erzbischöfen waren mehr als 20 deutscher Abstammung. Nach dem Status vom Jahre 1928 gibt es in der Prager Erzdiözese 1616 Priester und zwar 1298 Weltgeistliche und 318 Ordensgeistliche. Die Erzdiözese zählt 1 877 200 Römisch-Katholische. Suffraganbistümer sind ¶ Leitmeritz, ¶ Königgrätz, ¶ Budweis. Dem Erzbistum ist noch heute die zum preußischen Schlesien gehörige Grafschaft Glatz unterstellt.

Außer der Literatur zu ¶ Tschechoslowakei vgl. RE³ XIV, S. 319; — A. Frind: Die Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von P., 1878; — Clemens Borovy: Libri erectionum archidioecesis Pragensis saeculo XIV et XV, 5 Teile, 1875—1888 (Fortsetzung seit 1917 von Ant. Podlaha); — A. Breitenbach: Die Besetzung der Bistümer P. und Olmütz (Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens, 1904); — H. Spangenberg: Die Gründung des Bistums P. (HJG 1900); — W. Schulte: Die Gründung des Bistums P. (ebenda 1901); — K. Uhlirz: Die Errichtung des P.er Bistums (Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen, 1900); — Aug. Naegle: Die Gründung des Bistums P., die beiden ersten P.er Bischöfe (Deutsche Arbeit, 1910, Heft 7. 11. 12). **Naegle.**

Prag: II. Universität.

1. a. Als deutsche Reichsuniversität durch die Stiftungsurkunde Karls IV vom 7. April 1348, der die Zustimmungsbulle Clemens' VI vom 26. Januar 1347 vorangegangen war, ins Leben gerufen, überließ das P.er Generalstudium zunächst den Deutschen die Führung. In den 1360 nach dem Pariser Vorbild festgesetzten Universitätsstatuten wurde die Teilung nach Nationen in der Weise vorgenommen, daß ihnen von den vier Stimmen drei — die bayerische, sächsische und polnische — zufielen, während die böhmische Nation auf eine Stimme beschränkt blieb. Unter der Führung von ¶ Hus erreichte schließlich die tschechisch-nationale Partei bei König Wenzel die Umkehrung des Stimmenverhältnisses durch das Kuttenberger Dekret vom 18. Januar 1409. Daraufhin verließen nach erfolglosem Einspruch etwa 5000 deutsche Studenten und Magister P.; die Gründung der Universitäten ¶ Erfurt und ¶ Leipzig wurde durch diesen Auszug veranlaßt. Die Zurückdrängung des deutschen Einflusses in P. war durch die kirchenpolitische Lage insofern mitbestimmt, als die Deutschen zu ¶ Gregor XII hielten, während Wenzel mit den Tschechen in der konziliaristischen Lösung des päpstlichen Schismas (¶ Reformkonzile) übereinstimmte. Durch die Verschiebung des Kräfteverhältnisses brachte der König die Universität auf seine Seite.

1. b. Als tschechisch-nationale Hochschule wurde die Universität in der Folgezeit von den religiösen Kämpfen (¶ Oesterreich, 2; ¶ Tschechoslowakei) stark in Mitleidenschaft gezogen. Bereits der Wiclifitismus (¶ Wiclif) hatte den Lehrkörper auseinandergebracht, als in der Sitzung vom 28. Mai 1403 die Mehrheit dem Verbot von 45 Artikeln des englischen Reformators für Predigt und Unterricht zustimmte. Nach der Verbrennung von ¶ Hus in Konstanz rückte die Universität in den Mittelpunkt der nach ihm benannten Bewegung, so daß das Konzil 1416, allerdings ohne praktischen Erfolg, ihre Aufhebung verfügte. Am 10. März 1417 sprachen sich die Professoren einstimmig für den Laienkelch aus, wie sie auch bei der Abfassung der vier Prager Artikel sowie der Einrichtung und Führung des utraquistischen Konsistoriums in entscheidender Weise mitwirkten. Anderseits geriet die Universität infolge der Verschleuderung ihres Vermögens während der Hussitenkriege an den Rand des Abgrundes; auch bekam sie die Gegnerschaft der radikalen Taboriten, die sich 1422 an ihren Kollegien und der Bibliothek vergriffen, empfindlich zu spüren. Der Humanismus ging an der Universität ziemlich spurlos vorüber. Hingegen löste die Reformation eine lebhafte Bewegung aus. Es entsprach der Hinkehr des sogenannten Neuutraquismus zur Wittenberger Lehre, daß die evg. Richtung auch im Lehrkörper bald überwog. Unter dem Einfluß des Westens wurde 1537 eine Studienreform in die Wege geleitet, die aber der böhmische Landtag nicht erledigte. Ebensowenig führten die nach der Ueberlassung der Universität an die evg. Stände durch Rudolfs II Majestätsbrief 1609 angeknüpften Verhandlungen wegen Verbesserung des Unterrichtsbetriebes zu einem Ergebnis. Die Niederwerfung des böhmischen Aufstandes durch Ferdinand II hatte die Auflösung der Universität, deren Rektor Johann Jesenius als einer der Führer der Verschwörung am 21. Juni 1621 enthauptet wurde, zur Folge. Der auf vier Mitglieder zusammengeschrumpfte Lehrkörper entschied am 30. April 1622 in diesem Sinne.

1. c. Im Dienste der kath. Gegenreformation ließ Ferdinand II die Universität wieder aufleben, indem er ihr noch vorhandenes Vermögen am 14. November 1622 dem in P. seit 1555 bestehenden, 1618 aufgehobenen, nun aber neuerlich ins Leben gerufenen Jesuitenkolleg, dem Clementinum — nach dem St. Clemenskloster so benannt — übertrug. Die 1562 mit dem Promotionsrecht ausgestattete hohe Schule der Gesellschaft Jesu galt von allem Anfang an als Konkurrenzunternehmen; nunmehr sollte der jeweilige Rektor des Clementinum zugleich als Rektor der Carolina auch die juristischen und medizinischen Lehrkräfte bestellen, während die theologische und philosophische Fakultät dem Jesuitenorden ganz überlassen blieben. Infolge eines in Rom durch den P.er Erzbischof Grafen Ernst Adalbert Harrach wegen seiner gefährdeten Universitätskanzlerwürde anhängig gemachten Prozesses sah sich Ferdinand III 1638 veranlaßt, die juristische und medizinische Fakultät einem kaiserlichen Protektor zu unterstellen. Durch kaiserlichen Erlaß vom 17. Dezember 1653 erfolgte die Wiedervereinigung der vier Fakultäten zur Carolo-Ferdinandea-Universität; dem P.er Erzbischof verblieb die Kanzlerschaft, wohingegen sich der Kaiser die Ernennung der Professoren unter Zusicherung des bisherigen Besitzstandes des Jesuitenordens an der theologischen und philosophischen Fakultät vorbehielt; im Rektorat sollten die Fakultäten abwechseln. Bei der überragenden Stellung des Jesuitenordens wurde eine Neuordnung des Studienbetriebes erst nach dessen Aufhebung 1773 im Zusammenhang mit den von der Kaiserin Maria Theresia geförderten Reformbestrebungen auf dem Gebiet des gesamten Schulwesens in Oesterreich möglich.

1. d. Die Universität wurde eine staatliche Lehranstalt, deren Studienordnung 1784 von Staats wegen im Sinne des Zeitgeistes eine Umgestaltung erfuhr. An Stelle des Lateinischen trat das Deutsche als Unterrichtssprache; nur Pastoraltheologie und Geburtshilfe wurden in beiden Landessprachen vorgetragen. Um Protestanten das Studium zu ermöglichen, wurden 1782 die Professoren von dem 1650 eingeführten Eid auf die Unbefleckte Empfängnis und 1785 die Doktoranden von der Verpflichtung auf das Tridentinum entbunden. Als ersten Protestanten berief ¶ Joseph II an die Universität auf den Lehrstuhl für Aesthetik und klassische Literatur August Meißner aus Dresden. Der freie Lehrbetrieb wurde aber erst durch die unter Franz Josef 1849 vorgenommene gründliche Universitätsreform möglich. — Die Universität erfuhr eine einschneidende Veränderung durch die 1882 verfügte Teilung in eine deutsche und eine tschechische Karl-Ferdinands-Universität. Mit Ausnahme der gemeinsamen Bibliothek wurde die Trennung auf der ganzen Linie durchgeführt. Die Regierung hoffte auf diese Weise, die nationale Spannung zu beseitigen, worin sie sich aber, wie die Zusammen-

stöße zwischen deutschen und tschechischen Studenten besonders 1898 und 1908 zeigten, getäuscht hat.

1. e. Nach dem Zusammenbruch Alt-Oesterreichs (1918) blieb in der tschechoslowakischen Republik hinsichtlich des Studiengangs im großen und ganzen alles beim alten, wenn auch die deutsche Sprache aus dem öffentlichen Leben P.s nach Tunlichkeit vollständig zurückgedrängt wurde. Bezüglich der Benennung der Universität wurde allerdings durch das Gesetz vom 19. Februar 1920 verfügt, daß nur die tschechische den früheren Namen: Karls-Universität führen dürfe, während die deutsche vorläufig lediglich als „Deutsche Universität" zu bezeichnen sei. Auf diese Weise sollte angedeutet werden, daß nur die tschechische Universität die Ueberlieferung der alten Gründung Karls IV fortsetze. Die Auseinandersetzung über die Rechtmäßigkeit dieser Bestimmung ist noch nicht abgeschlossen. Von der philosophischen Fakultät wurde an beiden Hochschulen die naturwissenschaftliche als fünfte Fakultät abgesondert. Hörerzahl: Tschechische Universität WS. 1926/27 8237 (davon 43 Theol.); Deutsche Universität W.-S. 1927/28 4070 (davon 40 Theol.). An der theologischen Fakultät der Deutschen Universität wirken zur Zeit 8 Ordinarien: Rieber (AT), Zaus (Fundamentaltheologie), Endler (Dogmatik), Hilgenreiner (Moraltheologie), ¶ Naegle (KG.), Jaksch (Pastoraltheologie), Steinmetzer (NT), Schlenz (Kirchenrecht), 4 Dozenten: Hauer (Katechetik), Stoderl (AT), Winter (Soziologie), Dieße (Pastoraltheologie); an der theologischen Fakultät der Tschechischen Universität 8 Ordinarien, 5 Privatdozenten, 2 Adjunkten.

Monumenta historica universitatis Carolo-Ferdinandeae Pragensis, 2 Bde., 1830/32; — M. Millauer: Series rectorum universitatis Pragensis, 1834; — W. Tomek: Geschichte der P.er Universität, 1849; — Die Karl-Ferdinands-Universität in P. unter der Regierung S. Maj. des Kaisers Franz Josefs I, Festschrift 1899; — J. E. Scherer: Die Karl-Ferdinands-Universität in P. in konfessioneller und nationaler Beziehung, 1898; — Die Entstehung und Rechtsstellung der deutschen Universität in P., 1919.

2. Die evg.-theologische Hus-Fakultät, durch das Organisationsstatut der tschechoslowakischen Regierung vom 18. September 1919 auf Grund des Gesetzes vom 8. April 1919 ins Leben gerufen, trat nach dem Zusammenbruch Alt-Oesterreichs für den geistlichen Nachwuchs der tschechischen evg. Kirche an die Stelle der Wiener evg. theol. Fakultät (¶ Wien), nach deren Vorbild sie auch eingerichtet wurde. Während aber diese dem Verbande der Wiener Universität 1922 eingegliedert wurde, blieb die Hus-Fakultät außerhalb der P.er Universität, wiewohl sie den andern Fakultäten der tschechoslowakischen Hochschulen mit Einschluß des Promotionsrechtes — Promotionsstatut vom 27. Dezember 1922 — gleichgestellt wurde. Die Verwaltung und Leitung der Hus-Fakultät obliegt dem Professorenkollegium, das jährlich einen Dekan aus seiner Mitte wählt. Aus dem Organisationsstatut ist § 22 bemerkenswert, wonach die regelmäßige Dauer des theologischen Studiums mit acht Semestern, von denen die Hälfte an der Hus-Fakultät zugebracht werden muß, festgesetzt wird. Der Lizentiatengrad wurde nicht eingeführt, hingegen das Bakalaureat nach achtsemestrigem ordnungsgemäßen Studium als Vorbedingung zur Erlangung des Doktorates nach zwei weiteren Jahren in Aussicht genommen. Die Hus-Fakultät ist derzeit im Clementinum, dem ehemaligen erzbischöflichen Priesterseminar, untergebracht. Hörerzahl: W.-S. 1927/28 79 ord., 74 ao.; S.-S. 1928 78, 73; W.-S. 1928/29 91, 77; S.-S. 1929 80, 74; die verhältnismäßig hohe Hörerzahl erklärt sich daraus, daß Theologiestudierende auch anderer nichtkath. Kirchengemeinschaften die Hus-Fakultät besuchen. Dem Professorenkollegium gehören als ord. Professoren F. Hrejsa (KG.), F. Zilka (NT.), F. Bednař (Praktische Theologie; Kirchenrecht) — Nachfolger des um die Einrichtung der Hus-Fakultät verdienten früheren Professors der Wiener evg. theologischen Fakultät G. A. ¶ Skalsky — an; als ao. Professoren J. Hromádka (Syst. Th.), S. Daněk (AT.), K. Stateční (Syst. Th.). Privatdozenten: F. Linhart (Religions-Phil.), F. M. Bartoš (KG.).

Sammlung der Gesetze und Verordnungen des tschechoslovakischen Staates, 1919, Nr. 197 und 511. **K. Völker.**

Pragmatismus (Philosophie der reinen „praktischen Erfahrung"), herrschende Philosophie Amerikas etwa 1880—1920, spezifisch amerikanisch. Begründer ist Peirce, Hauptvertreter W. ¶ James und John Dewey. — Hauptlehren: Gültigkeit der Wahrheit nur für den Menschen („Humanismus"); reine Erfahrungsbedeutung und Erfahrungsursprung der ¶ Kategorien als Anpassungsformen; nur in der Erfahrungsbewährung ist Wahrheit; wahr ist, was wirkt (radikaler [ökonomischer] Empirismus). James kam von hier aus mit einer synthetischen Erfahrungsphilosophie bis zu einer großen pragmatistischen Metaphysik: Annahme mehrerer Weltsphären (Pluralismus), Ueberlegenheit des Geistes und der Freiheit über die materielle Welt (idealistischer Personalismus und Aktivismus); biologische, evolutionistische, religiöse, parapsychologische Einschläge; Allseelenlehre als induktive Metaphysik zum Abschluß (Fechner). Dewey vertritt einen jüngeren P., zeitweise höchst einflußreich, antimetaphysisch und antireligiös, rein positivistisch (¶ Positivismus); impersonalistisch, biologisch und physiologisch in der Grundlage; voll Reformgeist für Menschenstandesbesserung und voll soziologischen Fortschrittsglaubens als Krönung. — Von verwandten europäischen Strömungen (¶ Kant; ¶ Fiktionalismus; ¶ Positivismus usw.) unterscheidet den P. die rein praktisch-biologische und praktisch-ökonomische Grundhaltung: selbst nur ein fiktiver „theoretischer" Wert des Erkennens liegt ganz fern; P. ist biozentrischer Empirismus. — Der P. wirkte auch nach Europa, besonders England (Schiller; s. Lit.). Auf die deutsche Theologie wirkte zeitweilig stärker die ganz in seinem Geist entstandene amerikanische ¶ Religionspsychologie, besonders James.

Die Philosophie in Nordamerika (in: Ue V, 1928, S. 391 ff); — W. James: P., deutsch 1908; — F. C. S. Schiller: Humanismus, deutsch 1911; — K. Bornhausen: Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart, 1925; — A. E. Burckhardt: Moderne Richtungen im theologischen Denken Amerikas (ZThK 1927, S. 202 ff). **Koepp.**

Prairie-Indianer. Der Prairiekultur gehören ganz verschiedene Sprachstämme an (Algonkin, Sioux, Käddo, Kaiowä usw.), die trotz vieler Gemeinsamkeiten in der Religion (fetischartige Stammes- und individuelle Heiligtümer, Sonnentanz, Geistertanz, Kriegergesellschaften usw.) im einzelnen manche Verschiedenheiten aufweisen. Das ¶ Wakonda der Siouxstämme ist mehr eine unpersönliche, alles belebende Allkraft, der Inbegriff des Wunderbaren, mit der auch die Erlangung eines übernatürlichen Helfers in Verbindung steht. Dieser erscheint dem Jüngling nach einsamem ¶ Fasten im Traum als Tier oder Vision, dessen Fell oder Körper bzw. Nachbildung man dann mit sich trägt. Der Tirawa der Pani (Käddo) dagegen ist mehr ein höchstes, im Himmel lebendes Wesen, der

Schöpfer der Sterngottheiten, der Winde, des Donners und Regens, die seine Boten sind. Die Stellung des Häuptlings entsprach der Tirawas und die Lage der Dörfer der der Sterne. Zu den Fruchtbarkeitszeremonien der Pani vom Frühling bis zur Ernte gehörte auch das ¶ Menschenopfer zur Zeit der Sommersonnenwende. Auch das Sonnenfest der P. war im Grunde ein Fruchtbarkeitsfest, zu dem Begattungszeremonien, die Verwendung von Schädeln des Büffels, des mit der Maispflanze identischen, mit seinem Fleisch den Lebensunterhalt gewährleistenden Tieres, und Martern gehörten, die unter anderem Tod und Erneuung des Vegetationsdämons darstellen sollten. Eine besonders interessante Erscheinung unter diesen Stämmen ist die sogenannte Geistertanzbewegung um 1890 auf Grund einer Prophetie, derzufolge die Verstorbenen und Büffel wiederkehren und die Bleichgesichter durch einen Messias vertrieben werden würden. Das Merkwürdigste in der Religion der P. ist die Verbindung der zahllosen Zauberdinge, die von Schamanen und Einzelpersonen gebraucht wurden und zu heiligen Bündeln der Clans und Stämme vereinigt waren, mit dem Gedanken an die Allkraft. — ¶ Indianer.

Dorsey: The Arapaho Sundance (Publ. Field Columbian Mus. Anthr. IV, Chicago 1903); — Fletcher und La Flesche: The Omaha Tribe (Ann. Rep. Bureau of Amer. Ethnol. XXII, Washington 1911); — Kroeber: The Arapaho IV Religion (Bull. Amer. Museum Natur. History XVIII, 4, New York 1907); — Mooney: The Ghost Dance Religion (Ann. Rep. Bureau of Ethnol. XIV, Washington 1903); — K. Th. Preuß: Das Frühlingsfest der alten Mexikaner und Mandan-Indianer (Festschrift für Schrijnen, 1929); — Wißler: North American Indians of the Plains (Handbook I Amer. Mus. Natur. History, New York 1912). **K. Th. Preuß.**

Praktische Bibelauslegung.

1. Wissenschaftliche und praktische Bibelauslegung; — 2. Grundsätze praktischer Bibelauslegung. — Ergänzend vgl. ¶ Allegorie; ¶ Bibel; ¶ Bibelerklärung; ¶ Bibelwissenschaft.

1. Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und praktischer Bibelauslegung (¶ Bibelerklärung) hat erst mit dem Hochkommen der geschichtlichen Bibelforschung den Sinn bekommen, den wir heute damit verbinden. Wohl hat man schon früher zwischen gelehrtem Bibelstudium und praktischer Verwertung des Bibelwortes unterschieden, aber ohne scharfe sachliche gegenseitige Abgrenzung, mehr im Sinne des stimmungsmäßigen Vorherrschens des Versuchs, in das Verständnis des Schriftworts einzudringen, und der Anwendung des Schriftwortes auf die Verhältnisse und Bedürfnisse der Hörer (explicatio/applicatio). Man sah und suchte im ganzen Buch der Offenbarung Gottes das, wodurch Gott uns unter seine heilige, als Lehrwahrheit gefaßte Gotteswahrheit stellt — die ganze Schriftdeutung und -verwertung war eine praktisch gegenwärtige. Der Grundsatz vom vierfachen Schriftsinn ermöglichte die Unterwerfung auch der sprödesten biblischen Stoffe unter die praktisch-gegenwärtige Fragestellung. Und wenn auch die Reformation grundsätzlich aufs entschiedenste den sensus literalis betonte, so wurde doch dieser Grundsatz angewandt in der Gewißheit der einen göttlichen Lehrwahrheit, die aus allen Blättern der Bibel zu uns redet. Die Ansätze zur Unterscheidung zwischen solchem in der Schrift, das wesentlich geschichtlich bedeutsam ist (Luther: Gottes Wort, zu den Juden gesagt), und dem, was uns als Gottes Wort in der Schrift innerlich bindet, kommen nicht zu klarer Ausgestaltung.

Dann kam die Zeit, wo man sich zutraute, zwischen geschichtlich-objektiver Schriftforschung und praktisch subjektiver Verwertung der Bibel einen ganz scharfen Schnitt machen zu können. Unabhängig von der Frage nach Sinn und Wert des Schriftworts für uns galt es der geschichtlichen Schriftforschung, erkennend und verstehend in das einzudringen, was das betreffende Stück der Bibel nach der Absicht des Verfassers (und Sammlers) für die Menschen, vor denen es gesprochen oder für die es niedergeschrieben war, zu bedeuten gehabt hat. Erst auf dieser Grundlage durfte nachher gefragt werden, was der Schriftabschnitt uns heute zu sagen imstande sei. Nur so schien die Bibel der subjektiven Deutungswillkür entnommen werden zu können und nicht nur mit dem allgemein wissenschaftlichen Grundsatz von praktischen Rücksichten unbeeinträchtigter objektiver Wahrheitsforschung, sondern auch mit dem reformatorischen Grundsatz der gehorsamen Beugung unter die Tatsachen der Offenbarung Gottes in der Geschichte Ernst gemacht zu sein. Daß man den Grundsatz objektiver Erforschung des geschichtlich Gegebenen und seines ursprünglichen Sinnes angesichts der Natur des Forschungsgegenstandes nur sehr annäherungsweise verwirklichen konnte, konnte das Streben nach Verwirklichung dieses Grundsatzes selbstverständlich nicht beeinträchtigen. Dagegen war es nicht in der Sache begründet, daß man oft genug, nachdem man in der rücksichtslos wahrhaftigen objektiv-geschichtlichen Schriftforschung seinem historischen Gewissen genug getan hatte, nachher in der praktischen Auswertung seinen persönlichen Neigungen und Bedürfnissen um so ungehemmter die Zügel schießen ließ. Die neueste Phase der Entwicklung ist gekennzeichnet durch den Ruf nach theologischer Schriftauslegung, die ein wahres Schriftverständnis, gerade auch im Sinne der Menschen der Bibel selbst, nur als möglich erkennt unter dem Gesichtspunkt des glaubensmäßigen Angesprochenwerdens durch das ¶ Wort Gottes, jeweils in menschlich-zeitlichem Gewand. Dadurch sind wissenschaftliche Bibelforschung und praktische Bibelauslegung wieder viel näher aneinandergerückt — womit natürlich alsbald die alten Gefahren der Vergewaltigung des ursprünglich geschichtlich Gegebenen durch die eigene gegenwärtige Fragestellung wieder neu lebendig wurden. Bei voller Anerkennung des Berechtigten in der Forderung „theologischer" Schriftauslegung, gerade auch für das Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit des Bibelworts, darf die große Errungenschaft nicht wieder preisgegeben werden, daß klar zwischen dem einfühlenden und nachfühlenden Verständnis dessen unterschieden wird, was von den Menschen und für die Menschen der Bibel als Gottes Wort in ihrer Zeit und für ihre Zeit, in der Verantwortung und in den Formen ihrer Zeit, gesagt worden ist. Und dem, was dieses Gotteswort aus alten Tagen uns heute in unser Leben, Fragen, Sorgen, Meinen hineinzusagen vermag. So gewiß das Auseinanderhalten der beiden Momente immer nur annäherungsweise möglich ist, da ein inneres Verstehen des Glaubens der Menschen der Vergangenheit nicht ohne stärkste Inanspruchnahme unseres eigenen Hörens auf Gottes Wort möglich ist — grundsätzlich muß der Unterschied mit aller Klarheit gemacht und bei der Arbeit mit allem Nachdruck durchgeführt werden.

2. Zunächst gilt es also, zur Gewinnung der Grundlage für die praktische Auslegung, mit Aufbietung aller Kräfte äußeren und inneren geschichtlichen Erkennens und Verstehens festzustellen, was das in Betracht kommende Stück der Bibel den Menschen seiner Zeit und in den Formen seiner Zeit als Gottes Wort hat sagen wollen. So erst beugen wir uns wirklich unter das, was Gott in der Geschichte geredet hat, statt es

alsbald nach dem umzubiegen, was wir aus dem Wort für uns selbst heraushören und heraushören möchten.

Auf dieser Grundlage vollzieht sich dann der weitere Schritt, daß wir das Gotteswort in der Geschichte, das wir zunächst nur einfühlend und nachfühlend aus der Geschichte herausgehört haben, an uns selbst heran- und in uns hineintreten lassen. Nicht im Sinn der Auseinandersetzung mit dem Buchstaben, sondern von Geist zu Geist, im Getroffenwerden des Innersten unseres Wesens durch das, was die Menschen von damals unter dem zwingenden Anspruch Gottes an ihr Herz und Gewissen gehört und bezeugt haben. Dabei wird manches auf die Seite fallen, was so nicht mehr als Gottes Wort zu uns redet, und wir sollen und dürfen dann kein bloßes Nachsprechen und Nachmachen erzwingen wollen, dem doch der Glaube fehlt, ohne den es kein lebendiges Wort Gottes für mich gibt. Aber wir werden auch nicht wegen der Verschiedenheit der zeitlichen äußeren und inneren Lage und der zeitlichen Formen Abschnitte für uns stumm bleiben lassen, aus denen das Wort Gottes an uns durch alle Verschiedenheiten herauszuhören möglich und heilsam ist. Von Geist zu Geist: das ist kein bloß subjektives Formale. Wir haben als Mittelpunkt und Maßstab alles evg. Schriftverstehens und aller evg. Schriftausschöpfung Jesus Christus als das Mensch gewordene Wort Gottes, so wie mich dieses Wort als Glied der Kirche und Gemeinde Jesu Christi trifft.

Auch die praktische Schriftauslegung darf so wenig wie die einfühlend verstehende Schriftforschung den einzelnen auszuschöpfenden Bibelabschnitt in seiner Vereinzelung behandeln, sondern muß ihn im Zusammenhang mit dem Ganzen der in Betracht kommenden Verkündigungsweise (innere Begegnung mit dem Vf.!) und darüber hinaus im Zusammenhang mit dem Ganzen des in Christus offenbaren Evangeliums auf sich wirken lassen. Von seiten unseres durch Gott in Anspruch genommenen Ich tritt dann noch die innere Auseinandersetzung der Gedanken des behandelten Schriftabschnittes mit dem, was Gott mich unter Führung seines Geistes bis dahin als Norm meines Glaubens und Lebens hat finden lassen. Doch darf über der Einordnung des Einzelnen in einen Zusammenhang die sorgfältige Beachtung und Auswertung der Einzelzüge des betreffenden Abschnitts nicht zu kurz kommen; aus solch sorgfältiger Beachtung der Einzelzüge ergibt sich erst eine den Ausleger wirklich bereichernde Schriftauslegung. Und die Auseinandersetzung zwischen dem, was das zu behandelnde Schriftwort mir von Gott her sagen kann, mit dem, was mir Gott durch die Führung meines Lebens bis dahin gesagt und gegeben hat, darf nie die Form annehmen, daß ich mir von dem Schriftwort nichts besonderes mehr sagen lassen will. Es gilt, sich nicht über, sondern unter das Schriftwort zu stellen, es ernstlich zu fragen. Gerade an diesem Punkt unterscheidet sich eine fruchtbare Schriftauslegung von bloß „erbaulicher" Schriftbetrachtung.

Erst nach der eigenen inneren und innersten verantwortlichen Auseinandersetzung mit dem, was der Schriftabschnitt mir im Glauben von Gott her zu sagen vermag, ist die Besinnung darauf am Platz, was ich den Menschen, denen ich mit meiner Auslegung zu dienen habe, nach ihrer äußeren und inneren Lage, nach ihren Fragen, Bedürfnissen und Notwendigkeiten, darüber sagen kann. Wenn man alsbald mit dieser letzteren Fragestellung an das Schriftwort herantritt, dann geht der Auslegung vor den anderen ihr Wichtigstes, der Charakter glaubensmäßigen Zeugnisses, verloren. **Eger.**

Praktische Theologie.

1. Geschichte; — 2. Begriff; — 3. Probleme.

1. Die Versuche, über die einzelnen Formen des kirchlichen Lebens zu grundsätzlicher Klarheit zu kommen und Richtlinien für die kirchliche Arbeit zu geben, reichen bis in die alte Kirche zurück. Schon im NT finden sich solche Anweisungen, wenn auch noch ganz unsystematischer Art. Aber besonders seit dem 4. Jhd. etwa beschäftigen sich sowohl die Entscheidungen der Synoden wie auch einzelne Schriften, besonders solche von Bischöfen, zusammenhängender und ausführlicher mit den Aufgaben des priesterlichen Amtes. Hierher gehören z. B. des ¶ Chrysostomus περὶ ἱερωσύνης, des ¶ Ambrosius de officiis clericorum, ¶ Augustins de catechizandis rudibus, besonders aber ¶ Gregors d. Gr. liber curae pastoralis. — Der Ausdruck theologia practica kam indes erst gegen das Ende des Mittelalters auf und zwar besonders im Zusammenhang mit der Einführung der Ohrenbeichte. Die zur richtigen Durchführung der Beichtpraxis (¶ Beichte: I) und überhaupt der ¶ Seelsorge notwendigen Kenntnisse, also vor allem in ¶ Kirchenrecht und ¶ Moraltheologie, aber auch in ¶ Homiletik und ¶ Katechetik, wurden im Unterschied von der theologia speculativa als theologia practica bezeichnet, also als eine Theologie, die sich mit den praktischen Aufgaben, natürlich in theoretischer Weise, beschäftigt (¶ Pastoraltheologie). Doch eine umfassende Darstellung von grundsätzlicher Haltung und größerer geschichtlicher Wirkung findet sich nicht. — Die Reformation machte es durch ihren neuen Kirchen- und Glaubensbegriff unmöglich, in den praktischen Anweisungen für das kirchliche Amt der mittelalterlichen Tradition einfach zu folgen, und gab so den Anlaß zu einer von grundsätzlichen Erwägungen ausgehenden neuen Bestimmung der Pflichten und Aufgaben des evg. Pfarrers. Nach den ersten Ansätzen in den Schriften z. B. von ¶ Luther, ¶ Zwingli und ¶ Bucer haben die evg. ¶ Kirchenordnungen und Schulordnungen wertvolle neue Anweisungen gegeben. Eine Zusammenfassung der verschiedenen kirchlichen Tätigkeiten von einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit gab dann die Schrift des Andreas ¶ Hyperius: de ratione studii theologici (1556). Er hat zwar noch nicht von Pr.r Th. ausdrücklich gesprochen, aber doch diejenigen Disziplinen, die man heute unter dem Begriff der Pr.n Th. zusammenfaßt, schon aufgeführt und beschrieben. In der Folgezeit, in der Orthodoxie wie im Pietismus und in der Aufklärungstheologie ist es jedoch nicht gelungen, der Pr.n Th. einen wirklich wissenschaftlichen Charakter zu geben und sie als eine besondere Disziplin von den andern theologischen Fächern abzugrenzen; die damaligen Handbücher enthalten vielmehr alles mögliche für den Pfarrer Wissenswerte und für Leben und Amt Brauchbare, meist ohne grundsätzliche Vertiefung und systematische Ordnung. — Erst ¶ Schleiermacher war es, der in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" die Grundlinien zu einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin der Pr.n Th. gegeben hat. Seine Bedeutung für die Entwicklung der Pr.n Th. besteht vor allem in zwei Punkten: Er hat sie wie die Theologie überhaupt in eine feste Beziehung zur Kirche gebracht (a. a. O. § 5) und nicht etwa bloß als Pfarramtskunde beschrieben; er hat ihr zugleich aber auch eine feste Stellung im Ganzen der Theologie gegeben und in ihr die „Krone des theologischen Studiums" gesehen, weil sie alles Andere voraussetzt, daher „als das Letzte in der Theologie überhaupt erscheint" (a. a. O.

§ 337). Schleiermacher hat jedoch nicht nur der Pr.n Th. ihre wissenschaftliche Selbständigkeit gegeben, sondern auch in seinen Vorlesungen alle zur Pr.n Th. gehörenden Gebiete systematisch ausgeführt. „So war an die Stelle der alten Pastoral, einer Rumpelkammer aller möglichen Amtserfahrungen und Amtsvorschriften — ein vornehmer Organismus innerlich verbundener Handlungsweisen aus dem Prinzip der evangelischen Heilsgemeinde geworden" (Baumgarten). — Freilich war die Pr. Th. für Schleiermacher wesentlich eine Kunstlehre, die nicht „die Aufgaben richtig fassen lehren" will, sondern die die richtige „Verfahrungsweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben" darzulegen hat (a. a. O. § 260). An diesem Punkt hat die Weiterentwicklung eingesetzt. Die maßgebenden Vertreter der Pr. Th. im 19. und 20. Jhd. (K. J. ¶ Nitzsch, E. Chr. ¶ Achelis u. a.) betonten nicht mehr vor allem ihren technischen Charakter, sondern versuchten ihr das wissenschaftliche Gepräge und das wissenschaftliche Ansehen zu geben durch breite historische Fundamentierung und durch systematische Deduktion aus übergeordneten Prinzipien. Auf beiden Wegen bestand freilich die große Gefahr, die Beziehung zum Leben der heutigen Kirchen und zu ihren konkreten Aufgaben immer mehr zu verlieren. Es war daher als Fortschritt zu begrüßen, daß im Anfang des 20. Jhd.s der Versuch gemacht wurde, der Pr.n Th. wissenschaftlichen Charakter und Lebensnähe zu geben durch ständige Bezugnahme auf die Ergebnisse und die Arbeitsweise der neueren benachbarten Disziplinen wie ¶ Psychologie und ¶ Soziologie, ¶ Kirchenkunde und religiöse ¶ Volkskunde, so besonders in der „Praktischen Theologie" von Fr. ¶ Niebergall (I, 1918; II, 1919). Nach dem Kriege ist im Zusammenhang mit der großen Umstellung des theologischen Denkens die Freude an historischen Untersuchungen in der Pr. Th. noch mehr zurückgegangen. Die Freunde der sogenannten ¶ Dialektischen Theologie geben sich neuerdings Mühe, die dialektischen Gesichtspunkte auch in den verschiedenen Disziplinen der Pr.n Th. zur Anwendung zu bringen, vor allem den sogenannten Psychologismus der Pr.n Th. zu bekämpfen. Daß in diesem Bestreben wertvolle Motive lebendig sind, würde noch deutlicher hervortreten, wenn die Auseinandersetzungen nicht in dem prophetischen Tone des Entweder-Oder geführt, sondern wenn Gründe und Gegengründe ruhiger gegeneinander abgewogen würden.

2. Die Bestimmung des Begriffs der Pr.n Th. hat von der Erwägung auszugehen, daß der Kirche nicht nur eine bestimmte Erkenntnis gegeben ist, sondern daß zu ihren Lebensäußerungen auch ein bestimmtes Handeln, eine bestimmte Gestaltung gehört. Und eben dieses kirchliche Handeln, diese gestaltende Tätigkeit, die von der Kirche ihren Lebensgesetzen entsprechend ausgeübt wird, ist Gegenstand der Pr.n Th. Dazu ist jedoch sofort eine Näherbestimmung erforderlich. Der Kreis ist zu eng gezogen, wenn man in der Pr.n Th. bloß die Beschreibung der Tätigkeit des Pfarrers sehen will, so wie es in den früheren Pastoraltheologien (Claus ¶ Harms, 1830—34; Chr. ¶ Palmer, 1860, u. a.) meist der Fall war. Denn das in der Zeit der lutherischen Orthodoxie entstandene Ideal der Pfarrerkirche verkennt nicht nur den Reichtum und die Fülle des echten reformatorischen Kirchenbegriffs, sondern vergißt auch, daß Pfarrer und Pfarramt selbst nur von der übergeordneten Kirche ihren Sinn und ihre Bedeutung erhalten. Zu einseitig ist aber auch ¶ Niebergalls Auffassung, wenn er die Pr. Th. als die Theorie der kirchlichen Gemeindeerziehung verstehen will, die sich nicht mit der Kirche, sondern ausschließlich mit der Einzelgemeinde beschäftigt. Abgesehen davon, daß Niebergall diese Auffassung selbst nicht konsequent durchführen kann, hat gerade die Zeit nach dem Kriege es deutlich gemacht, daß die kirchliche Arbeit sich nicht in der Gemeindearbeit erschöpft, sondern ein viel größeres Gebiet umfaßt, das seine wissenschaftliche Bewältigung in der Pr.n Th. ebenfalls verlangt. Der Gegenstand der Pr.n Th. ist also das kirchliche Handeln, das neben der von der Kirche formulierten und tradierten religiösen und sittlichen Erkenntnis den zweiten Hauptbestandteil der Lebensäußerungen der Kirche darstellt. Dabei ist die Kirche nicht nach ihrem pneumatischen Ursprung, sondern nach der Seite, wo sie menschliche Gemeinschaft und Gestaltungsform, organisierte Kirche ist, zu verstehen. Aber es muß hinzugefügt werden, daß es die Pr. Th. natürlich nur mit demjenigen Handeln der Kirche zu tun hat, das aus ihrem eigentlichen Wesen folgt, nicht aber mit solchen Tätigkeitsweisen, die aus einer Verkennung ihrer spezifischen Aufgaben erwachsen sind. Insofern enthält die Bestimmung, die Joh. ¶ Meyer von der Pr.n Th. als der Theorie der christlichen Frömmigkeitspflege gibt, ein berechtigtes Moment, während anderseits bei dieser Formulierung übersehen ist, daß das kirchliche Handeln nicht in der bewußten Frömmigkeitspflege aufgeht, ja, daß manche Seiten des kirchlichen Handelns verfälscht werden, wenn man sie so versteht.

Damit ist aber auch schon die Aufgabe der Pr.n Th. bezeichnet. Die Pr. Th. hat in wissenschaftlicher, d. h. in umfassender und begründender Weise darzustellen, welche Formen das kirchliche Handeln auf den verschiedenen Gebieten annimmt. Das ist die phänomenologische Seite ihrer Aufgabe, die freilich durch die kritisch-normative zu ergänzen ist. Die Pr. Th. hat nicht nur Erscheinungen und ihr geschichtliches Werden zu beschreiben, sondern sie hat auch die religiös-sachlichen und psychologisch-soziologischen Voraussetzungen des kirchlichen Handelns festzustellen und zu zeigen, wie das kirchliche Handeln unter Beachtung dieser Voraussetzungen so gestaltet werden kann, daß es nicht nur zweckmäßig und zeitgemäß erscheint, sondern auch der inneren Gesetzmäßigkeit der Sache entsprechend ist. Darin liegt auch der wissenschaftliche Charakter der Pr.n Th. begründet. Die Pr. Th. ist nicht selbst eine praktische Tätigkeit, sie ist vielmehr ein System wissenschaftlicher Besinnung und heißt „praktisch" nur insofern, als ihr Gegenstand die „Praxis", nämlich das Handeln der Kirche, ist. Wie z. B. die Rechtswissenschaft und die Erziehungswissenschaft auf ihrem Gebiet darstellend und normgebend sind, so bemüht sich auch die Pr. Th. um Erkenntnis der Eigenart und der inneren Bedingungen kirchlichen Handelns und um Aufstellung von Grundsätzen, wie die Kirche in der gegenwärtigen Lage und an den heutigen Menschen zu handeln hat. Die Pr. Th. kann deswegen nicht ein in sich geschlossenes System von aus einer obersten Idee deduzierten Begriffen sein. Sie kann aber auch nicht eine bestimmte historische Form kirchlichen Handelns, etwa das, was in den nt.lichen Schriften über das urchristliche Gemeindeleben gesagt ist, verabsolutieren und daraus den Maßstab für die Feststellung der heute notwendigen Aufgaben kirchlicher Tätigkeit ableiten. Vielmehr hat die wissenschaftliche Besinnung über die Wege und Ziele kirchlichen Handelns sich einerseits an dem evg. Verständnis der Kirche zu orientieren, anderseits an der Beobachtung und Berücksichtigung der konkreten Eigenart der Menschen und Verhältnisse, ihrer Be-

ziehungen untereinander und der Gesetze ihrer gegenseitigen Einwirkung aufeinander. So wird die Pr. Th. für ihre Arbeit die Erkenntnisse der Systematischen Theologie auf der einen Seite, diejenigen der Psychologie, Pädagogik und Soziologie, der religiösen Volks- und Kirchenkunde auf der andern Seite stets voraussetzen müssen.

Die Gliederung ihres Stoffes ergibt sich aus der Beobachtung der verschiedenen Formen kirchlicher Tätigkeit, die durch die geschichtlich bestimmte Lage der Kirche und ihre daraus hervorgehenden Aufgaben gegeben sind. Heute wird meist in einem grundlegenden ersten Teil die Theorie von der Kirche, vom Kirchendienst und der Kirchenleitung gegeben. Weiterhin können dann die folgenden fünf hauptsächlichen Stoffgebiete unterschieden werden: 1. die kirchliche Jugenderziehung (¶ Katechetik und ¶ Religionspädagogik), 2. der Gottesdienst (¶ Liturgik und ¶ Homiletik), 3. die ¶ Seelsorge mit Gemeindearbeit, 4. Verteidigung, Zusammenschluß und Ausbreitung (¶ Apologetik; ¶ Mission), 5. die Liebesarbeit der Kirche (¶ Innere Mission). Eine ganz scharfe Abgrenzung läßt sich indessen nicht geben; die einzelnen Gebiete greifen ineinander über.

3. Gegen die Pr. Th. sind von den verschiedensten Seiten immer wieder Bedenken erhoben worden. Bald wurde ihr wissenschaftlicher Charakter bestritten, bald ihre praktische Bedeutung bezweifelt; heute steht sie im Verdacht des sogenannten Psychologismus und Praktizismus, man bestreitet ihren theologischen Charakter und vertritt die Anschauung, daß neben historischer und systematischer Theologie es grundsätzlich keine andere theologische Disziplin geben könne, daß insbesondere die Anwendung historischer und systematischer Erkenntnisse in der praktischen Tätigkeit des Kirchendienstes immer Sache persönlicher Entscheidung bleiben müsse. Auch wird immer wieder die Forderung erhoben, daß die Pr. Th. aus dem Stoffkreis der Universitätstheologie zu verbannen und ausschließlich dem Predigerseminar zu übergeben sei. Zu diesen Einwendungen ist zu sagen: a) Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ist früher da nicht unberechtigt gewesen, wo man unter Pr.r Th. eine theologia applicata verstand, „eine Theorie vom praktischen Hufbeschlag", die in ganz unsystematischer Weise eine Zusammenstellung von erprobten Regeln und praktischen Anweisungen gab, in denen persönliche Erfahrungen verallgemeinert und zu einer pfarramtlichen Geschäftskunde zusammengestellt wurden. — b) Auch der Vorwurf, daß die Pr. Th. eine höchst unpraktische Sache sei, ist nicht immer unbegründet gewesen. Er war die Reaktion der lebendigen kirchlichen Arbeit mit ihren mannigfaltigen Aufgaben und Problemen gegen eine im Historizismus und Archaismus, manchmal auch in abstrakten Konstruktionen erstarrte Scheinwissenschaft. Oft freilich ging dieser Vorwurf auch von der falschen Voraussetzung aus, als ob mit Pr.r Th. eine direkte und unmittelbare Anweisung für das praktische Amt gemeint sei im Sinne einer konkreten Pfarramtskunde. Die Pr. Th. hat demgegenüber ihren grundsätzlichen Charakter festzuhalten. Aber gerade diese grundsätzliche Besinnung und Vertiefung in die letzten Zusammenhänge hat für die Praxis eine viel größere Bedeutung als das bloße Erlernen einiger Regeln und Handgriffe. Sie gibt dem kirchlichen Praktiker innere Selbständigkeit und Sicherheit und befreit ihn ebenso von der Last einer falschen Tradition wie von der Anbetung der allerneuesten Mode. Sie hindert ihn zugleich auch, zum bloßen Techniker frommer Verrichtungen zu werden und leitet ihn an, zwischen letzter Ueberzeugung und praktischer Tätigkeit eine innere Verbindung herzustellen. — c) Man wird nicht bestreiten können, daß auch die psychologistische Gefahr für die Pr. Th. bestanden hat. Heute ist freilich die andere Gefahr schon wieder größer, daß man die notwendige Berücksichtigung der verschiedenen Menschentypen und der Mannigfaltigkeit ihrer religiösen Ausdrucksmöglichkeiten für sogenannten Psychologismus ausgibt und dabei seltsamerweise übersieht, daß die praktische Außerachtlassung dieser von Gott geordneten Unterschiede nur scheinbar die Wendung vom Subjekt zum Objekt ist, in Wirklichkeit eine feinste und darum auch besonders gefährliche Form des Subjektivismus darstellt. — d) Die Frage, ob die Pr. Th. auf die Universität oder ins ¶ Predigerseminar gehöre, ist zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich eine Zweckmäßigkeitsfrage. Grundsätzlich gehört sie in die Reihe der Universitätsdisziplinen. Ihre Behandlung auf der Universität ist in sachlicher Hinsicht gefordert durch den engen Zusammenhang mit den andern theologischen Disziplinen, aber auch aus dem persönlichen Grunde wünschenswert, weil dadurch für den Uebergang vom Studium zum kirchlichen Amt eine größere Kontinuität hergestellt und damit praktisch eine Erleichterung gegeben ist. Dagegen ist es unzweckmäßig, auf der Universität mehr als bloß die grundsätzlichen und systematischen Probleme der Pr.n Th. zu behandeln. Der Umfang und das Ausmaß der praktischen Uebungen, die heute in den homiletischen und katechetischen Seminaren abgehalten werden, greift zum Teil jedenfalls über den der Universität gesteckten Rahmen hinaus.

Von neueren Lehrbüchern der Pr. Th. kommen in Betracht: F. Niebergall: Pr. Th., 2 Bde., 1918 und 1919; — M. Schian: Grundriß der Pr. Th., (1921) 1927/28²; — Joh. Meyer: Grundriß der Pr. Th., 1923; — Joh. Steinbeck: System der Pr. Th. I, 1928; — E. Pfennigsdorf: Pr. Th. I, 1929; II, 1930. — Vgl. ferner RE³ XIX, S. 644 ff; — C. Clemen: Zur Reform der Pr. Th., 1907; — P. Drews: Das Problem der Pr. Th., 1910; — E. von der Goltz: Grundfragen der Pr. Th., 1917; — K. Völker: Die Darstellung der Pr. Th. in der theologischen Wissenschaft, 1921; — E. von der Goltz: Die Pr. Th. auf der Universität (Christentum und Leben III, 1926). — Zeitschriften: Monatsschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens, besteht seit 1904, seit 1930 hrsg. von L. Fendt und R. Frick; Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, seit 1896, zur Zeit hrsg. von R. Gölz und Fr. Smend; Zeitschrift für praktische Theologie, seit 1879 (1901 von Otto ¶ Baumgarten in die Monatsschrift für praktische Theologie umgewandelt; seit 1907: Evg. Freiheit, 1917 eingegangen); Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung, besteht seit 1859, zur Zeit hrsg. von Erich Stange. **Faber.**

Pratt, James Bissel, amerikanischer Psychologe, * 1875 in Elmira, N.-Y., studierte Jura an der Columbia Law School, 1902—03 in Berlin, dann Harvard. Ist seit 1906 Professor der Philosophie am Williams College, Williamstown, Mass. 1913—14 in Indien mit Religionsstudien, 1923—24 in Japan, China und Siam mit Studien über den Buddhismus beschäftigt.

Vf.: Psychology of religious believes, 1907; What is Pragmatism?, 1909; India and its faith, 1915; Religious Consciousness, 1920; Matter and Spirit, 1928. **Haupt.**

Praxeas, ein Kleinasiat, der am Ende des 2. Jhd.s in Rom, später in Karthago Einfluß gewann. Da er die Identität von Vater und Sohn lehrt (daher Patripassianer; ¶ Christologie: II, 2c, Sp. 1615), bekämpft

ihn ¶ Tertullian. Wann dessen für die spätere abendländische Christologie (¶ Hilarius; epistola dogmatica ¶ Leos I; aber wahrscheinlich auch für den Orient) grundlegende Schrift Adversus Praxean abgefaßt ist, ist nicht ganz sicher (zwischen 213—17?). Die Persönlichkeit des P. ist so blaß gezeichnet, daß man den Namen mehrfach als Decknamen hat umdeuten wollen.

Kroymann: Tertullian adversus Praxean, 1907; — RE³ XIII, S. 327. **Abramowski.**

Preces primariae („Erste Bitten") heißt das seit Ende des 12. Jhd.s bezeugte Recht der deutschen Kaiser und Könige, nach ihrem Regierungsantritt von allen Kirchen im Reich, auch von Laienpatronen, die Verleihung der nächsten freien Pfründe an eine vom König genannte Person (precista) oder die Aufnahme derselben als Kanoniker, Mönch oder Nonne zu verlangen. Es beruhte auf alter Gewohnheit und wurde 1248 erstmalig, dann wiederholt im 15. Jhd. von Päpsten bestätigt. Das Recht der pr. pr. wurde von den Königen auch beim Amtsantritt eines geistlichen (oder weltlichen) Fürsten geübt. Seit Albrecht I nahmen es auch die Königinnen in Anspruch, außerdem auch zahlreiche weltliche und geistliche Landesfürsten, zum Teil nicht nur aus Anlaß des Regierungsantrittes, sondern auch bei Verheiratungen oder Geburten im Fürstenhaus. — Von den pr. pr. sind die ¶ Panisbriefe zu unterscheiden. — ¶ Kirchenverfassung: II, 5 b, Sp. 1003.

A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, 1913², S. 54. 94; — H. Bauer: Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV, 1919; — H. v. Srbik in: ZSavignyRG, kanonistische Abteilung, IV, 1914, S. 486 ff; X, 1920, S. 313 ff. **Dannenbauer.**

Predella (italienisch = „Staffel"), bezeichnet 1. den kleinen Aufsatz, der hinten auf die Altarplatte (mensa) gesetzt ist, und der zum Stellen der Leuchter, Reliquiarien usw. dient; 2. das Gemälde am Sockel eines Altaraufsatzes (¶ Diptychon); 3., seltener, den obersten Stufenabsatz vor dem Altar (suppedaneum). **Glaue.**

Predigerbuch („Prediger Salomos").

1. Inhalt des Buches; — 2. Literarisches und Kritisches.

1. Das P. („Qoheleth") gehört dem Inhalt und der Form nach, wenn auch in weiterem Sinne, zur ¶ Weisheitsdichtung und ist jedenfalls daraus hervorgegangen. Auch hier redet ein Weiser, dessen Dichten und Trachten es gewesen ist, Weisheit zu gewinnen. Er ist sicherlich im Leben viel umhergekommen und hat Augen und Ohren weit aufgetan, um Weisheit zu gewinnen 1_{12} f 7_{23} 8_{16}. Aber während die andern Weisen die ihnen zukommenden Sprüche zu wiederholen lieben und sich mit der Ueberlieferung im Einklang fühlen, tritt hier eine durchaus individualistische Haltung auf: er selbst hat alles prüfen und erforschen wollen. Und auch sein Ergebnis ist ein ganz anderes als das der übrigen. Denn während jene in hohem Grade optimistisch gestimmt sind, ist er von einem völlig hoffnungslosen Pessimismus erfüllt: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel", so beginnt er 1_2, und so schließt er sein Buch 12_8. Die Welt ist nichts als ein ständiges, ödes Einerlei, ein Kreislauf ohne Ziel und Zweck. Und das Leben der Menschen darinnen ist nichts als schwere Mühsal, ohne bleibenden Nutzen und Gewinn, und zum Schluß das traurige Geschick des Todes, aus dem es kein Erwachen gibt. Er selber hat das Leben nach allen Seiten durchkostet und am Boden des Bechers diese trübe Neige gefunden. Er selber war weiser als irgendein König vor ihm 1_{16}; aber alles Wissen hat sich ihm als eitel erwiesen 2_{15}; denn im letzten Grunde ist das Unterfangen, Gottes Tun ergründen zu wollen, doch unmöglich 8_{16} f, und Weisheit hat ja auch keinen Nutzen: Weiser und Tor haben schließlich dasselbe Schicksal, den Tod 2_{16}. Alles dies in schärfster Abkehr von der Stellung der „Weisen", die auf den Besitz der Weisheit so stolz sind. — So hat er es mit Genuß und Freude versucht und sich gewaltige Mühe gegeben, sich alles, was Menschenherz erfreut, zu erwerben. Aber er hat nichts gefunden, was ihn hätte befriedigen können. Auch nicht das Weib; denn das ist bitterer als der Tod 7_{26}. — Oder soll er sich trösten mit dem Glauben der Frommen, daß Gottes Vergeltung das Geschick der Menschen bestimmt? Aber auch das hat sich ihm als Wahn herausgestellt! Er sah, wie es auf Erden zugeht: er sah am Orte des Rechts das Unrecht und am Orte der Gerechtigkeit den Frevel 3_{16}, Gerechte mit dem Geschick der Frevler und Frevler in dem der Gerechten $8_{10.\ 14}$ 7_{15}. Und schließlich ist der Tod ihr gemeinsames Los 9_3. Ist das Gottes Vergeltung? — Wenn er dies alles bedenkt, so wird sein Herz von Verzweifelung 2_{20}, ja, von Haß auf das Leben 2_{17} voll: der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt 7_1.

Diese traurige Betrachtung hat ihn, wie er glaubt, die Erfahrung selber gelehrt. Und wirr und trübe genug mag die Welt gewesen sein, in der er gelebt hat. Wir aber meinen, tiefer zu sehen, wenn wir vermuten, daß die dumpfe Trostlosigkeit, die das Buch durchzieht, mehr aus dem eigenen Herzen des Verfassers als aus der Beobachtung stammt. Der Idealismus, der die Frommen Israels und auch, in ihrer Art, die Weisen beseelt hatte, ist ihm zusammengebrochen; da hat er das Glück an einer Stelle gesucht, wo es nicht zu finden ist: der Lebensgenuß und der Gedanke an den Nutzen und Erfolg der Dinge spielt bei ihm eine allzugroße Rolle.

Und doch kann kein Mensch von Verneinungen leben, und der Verfasser kann seine Herkunft aus dem Kreise der Weisen nicht vergessen. So kann er es nicht lassen, nachdem er im Anfang des Buches seine ganze Trostlosigkeit ausgeschüttet hat, im weiteren Verlauf seiner Schrift allerlei weise Lehren und gute Ermahnungen auszusprechen; bleibt doch trotz allem ein gewaltiger Unterschied zwischen Weisen und Toren 2_{13} f 7_{11} f 10_2 f. $_{12}$. So mahnt er z. B. zur Vorsicht beim Gelübde und zum pünktlichen Bezahlen des Gelobten $5_{1—5}$, zu fleißiger Arbeit 11_6, auch zum vorsichtigen Ausleihen des Kapitals 11_{21}; er warnt vor törichtem Lachen $7_{2—6}$, vor allem Uebermaß, auch in der Gerechtigkeit, d. h. vor allzu genauer Gesetzeserfüllung $7_{16—20}$, und vor allzu kluger Berechnung 11_4 usw. Aber auch solche Mahnungen haben nicht den Klang froher Zuversicht, daß der gute Rat wirklich nützt, sondern immer wieder treten trübe Gedanken dazwischen: wer weiß schließlich, was dem Menschen gut ist 6_{12}, und wer kann die Zukunft berechnen 8_7? So bleibt zuletzt doch nichts anderes übrig, als das Leben zu nehmen, wie es ist, und die kurzen Tage zu genießen. Aber auch dieser Lebensgenuß, den der Verfasser immer wieder anrät 2_{24} $3_{12.\ 22}$ 5_{17} 7_{14} 8_{15} $9_{7—9}$ $11_{8—10}$, ist kein unbefangenheiterer, sondern verbunden mit schwermütigem Verzicht auf alles Weitere, mit stetem Gedenken an den Tod, der aller Freude ein Ende macht 3_{22} 9_9 f 11_8 12_1 ff.

Auch der Gedanke an Gott gibt dem Verfasser keinen Trost. Zwar kommt es ihm nicht von ferne in den Sinn, Gottes Dasein zu leugnen, so profan im letzten Grunde auch sein ganzes Denken sein mag. Auch bestreitet er nicht, daß Gott die Welt „schön" gemacht hat 3_{11}. Aber er denkt sich diesen Gott in unerreichbarer Höhe 5_1, unbegreifbar für alles mensch-

liche Denken 3 11 8 17. Und Gott wirkt eben „alles“ 11 5: er gibt den Menschen Mühsal und Plage 1 13 3 10 und zugleich die Freude, mit der sie sich eine kurze Zeit freuen mögen 2 24 f 6 18 9 7; zuweilen hält er Gericht vgl. 5 5, aber zuweilen läßt er auch den Frevel gedeihen 3 16. 18. Murren gegen ihn wäre töricht 6 10 f; aber auch gläubige, vertrauensvolle Hingabe vermag der Verfasser nicht zu empfehlen, sondern man soll ihn fürchten und sich seinem Willen gelassen ergeben 3 14 5 6 7 13: wir sind ja alle in Gottes Hand 9 1, alles gehorcht der gebietenden Stunde 3 1—8 8 6 9 11, dem längst verordneten Geschick 6 10; der Mensch aber ist ohne sein Wissen und Wollen in dies Verhängnis eingespannt 8 6—8 9 12: er hat kein Recht, mitzureden. Der Gedanke an ein Leben nach dem Tode ist dem Verfasser in den Gesichtskreis getreten, wird aber von ihm achselzuckend abgewiesen 3 19—21.

Begreiflich, daß die Frage erwogen worden ist, ob das P. vielleicht durch die griechische Philosophie mitbeeinflußt worden ist. Auch finden sich einzelne, zum Teil auffallende Entsprechungen. Besonders ist die Berührung mit hellenistischen Zeitstimmungen bemerkenswert: die zunehmende Zersetzung der Völker in jener Zeit bewirkte eine Abkehr vom nationalen Leben, die auch dies Buch zeigt; um so stärker trat der Einzelne mit seinen Wünschen und Nöten hervor; aber um so tiefer empfand er zugleich, wie wenig er in dem ungeheuren Weltgetriebe bedeute. Doch wissen wir vom geistigen Leben des Orients nicht genug, um alles dies auf Einwirkung des Hellenismus setzen zu dürfen. Manches, was uns hellenistisch zu sein scheint, ist sicherlich im Orient bereits in viel älterer Zeit vorhanden gewesen: so z. B. findet sich die pessimistische Grundstimmung schon im babylonischen Gespräch des Herrn mit seinem Knecht (¶ Babylonien: II, 10 c; AOTB, 1926², S. 284 ff), wie in ägyptischen Liedern (Alfr. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 1916³, S. 588 ff). Der Glaube, daß alles seine Zeit hat, in der es glückt oder in der es mißlingt 3 1—8, ist babylonisch, ägyptisch und auch anderen Völkern des Altertums bekannt; der Gottesbegriff des Verfassers erklärt sich weniger aus der Stoa als aus dem im Orient seit jeher heimischen Despotismus, und die Mahnung zum Lebensgenuß durch den Hinweis auf den sicheren Tod findet sich schon im ¶ Gilgamesch-Epos und im ägyptischen „Harfnerliede“ (AOTB, S. 194. 29), vgl. auch JSir 14 11—16. Das Ganze des Buches aber ist sicherlich eher orientalisch als hellenistisch zu nennen; besonders „liegt eine systematische Darstellung, wie sie etwa ein griechischer Philosoph geben würde, dem Verfasser fern“ (Ed. Meyer; vgl. Lit.).

2. Der Verfasser hat für seine ganz persönlichen Ueberzeugungen und Erfahrungen die passende Einkleidung gefunden, indem er sie in der Form der „Ich“-Rede darstellte, die damals im Lehrgedicht auch sonst schon vorkam, vgl. Ps 37 25 73, aber bei ihm einen besonders tiefen Eindruck macht und daher als Einkleidung philosophisch-theologischer Bekenntnisse unzählige Male nachgeahmt worden ist. Im Anfang des Buches hat er einen Ansatz dazu gemacht, in geschlossenem Aufbau die Geschichte seiner Gedanken darzustellen. Aber allmählich fällt er dann doch in den gewöhnlichen Stil der Weisheitsbücher zurück, die ohne besonderen Zusammenhang Spruch an Spruch und Stück an Stück reihen, wobei denn auch das „Du“, d. i. die bei den Weisen gebräuchliche Anrede an den als unerfahrenen Jüngling gedachten Leser, mithineinkommt. Stilistisch sind besonders die Ich-Reden gelungen: die dumpfe, trübe, müde Stimmung des Verfassers quillt wie ein narkotischer Hauch daraus hervor; immer wiederkehrende Wendungen malen die trostlose Eintönigkeit aller seiner Ergebnisse. Der Charakter des Verfassers tritt klar hervor: seine Ehrlichkeit und Vorurteilslosigkeit, die sich mit dem landläufigen Optimismus nicht begnügt hat, sein grüblerisches Sich-versenken, sein schmerzliches Sich-selbst-fassen. — Das Buch ist durchweg in Versen geschrieben: vorwiegend in Siebenern und Achtern, daneben in Sechsern und Doppeldreiern.

Ein besonders geistreicher Gedanke des Verfassers war es, die Schrift ¶ Salomo in den Mund zu legen: wenn dieser reichste und glänzendste König Israels das Wort von der Eitelkeit aller Dinge aussprach, so mußte das sicherlich einen besonders tiefen Eindruck machen. Freilich ist diese Maske ziemlich durchsichtig 1 12; ja, man hat gefragt, ob sie nicht erst nachträglich dem Buche vorgesetzt worden sei. Davon freilich, daß diese Schrift wirklich Salomo gehöre, kann in keinem Falle die Rede sein; zeigen doch die Sprüche über die Herrschaft des Unrechts in der Welt und insbesondere über das Königtum, daß hier kein König zu uns redet, vgl. 3 16 4 1 5 7 4 13—16 8 2—4 9 13—16. 17 10 4—7. 16 f. 20. Das wahre Zeitalter des Buches erkennt man aus seinen Gedanken, die, entwickelungsgeschichtlich betrachtet, hinter den naiven Optimismus der Sprüche und das gewaltige Ringen des Hiob fallen, ferner aus seiner Sprache, die stark aramaisiert; „alle Versuche, Anspielungen an Zeitereignisse zu finden, sind verfehlt“ (Ed. Meyer, vgl. Lit.); 4 13—16 9 14—16 liegen nicht geschichtliche Erinnerungen, sondern Sagen und Märchen vor. — Der Titel des Buches „Prediger“, hebräisch Koheleth, griechisch Ἐκκλησιαστής, macht insofern Schwierigkeit, als Koheleth ein Femininum ist und eigentlich die „Predigerin“, „Volksversammlerin“ bedeutet. — Da der Inhalt des Buches nicht wenige Selbstwidersprüche und da auch die Form zwar logische Gruppen, aber keinen einheitlichen Gesamtbau zeigt, so hat es den Forschern nahegelegen, durch allerlei mehr oder weniger durchgreifende kritische Maßnahmen zu helfen. Auch scheinen wirklich 2 26 3 15a. 17 5 19 7 18b. 26b. 29 8 5. 11. 12b. 13a α 11 9b 12 1a. 7b. 9—11. 12—14 Zusätze einer frommen Seele zu sein, die das Buch ängstlichen Gemütern annehmbar machen wollte. Aber die innere Zwiespältigkeit der Schrift und die mangelnde Geschlossenheit ihrer Form soll man nicht durch kritische Mittel heilen wollen. — Daß die Aufnahme des Buches in den Kanon nicht ohne Widerspruch erfolgt ist — die Verhandelungen darüber dauerten bis ins 2. Jhd. — ist begreiflich; ebenso, daß man bis in die neueste Zeit immer wieder versucht hat, das an den Grundlagen des Glaubens rüttelnde Buch dem „biblischen“ Glauben anzunähern und in die „Vorhalle des NT.s“ zu versetzen (Kuhn, Vischer).

Neuere Erklärungen von G. Wildeboer, 1898; C. Siegfried, 1898; P. Volz, (1911) 1921². — Vgl. ferner P. Kleinert in: RE³ XV, S. 617 ff; XXIV, S. 633; — K. Budde in E. Kautzsch: Heilige Schrift des AT.s II, (1910³) 1923⁴, S. 421 ff. — Neueste Schriften: Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 37 ff; — M. Thilo: P. S.s, 1923; — G. Kuhn: Erklärung des Buches Koheleth (= Beihefte zu ZAT XLIII), 1926; — W. Vischer: P. S., 1926. **Gunkel.**

Predigerschule in Basel. Als Gegengewicht gegen die durch ¶ Biedermann und Heinrich ¶ Lang geförderte Richtung der ¶ Reformer in den 70er Jahren wurde die P. auf bibelgläubiger Grundlage 1876 von einem Komitee gläubiger Pfarrer und Laien

mit Hilfe einer Schenkung des Laien Ulrich Züst in Heiden in Höhe von 20 000 Franken gegründet. Sie sollte junge Leute mit dem Abiturium in vierjährigem Lehrkurs ohne Internat und mit Benutzung der Universität so ausbilden, daß sie nachher als Lehrer und Prediger sei's im landeskirchlichen Verband, sei's in freien christlichen Gemeinschaften dem Herrn dienen könnten. 1881 wurde eine Vorschule zur Erlernung der klassischen Sprachen und des Hebräischen für Nichtabiturienten angefügt. Die P. hatte bei Beginn 4, später 25—30 Schüler. Direktor war von 1876—1911 der bedeutende und kraftvolle Theologe und bisherige landeskirchliche Konstanzer Vikar Wilhelm Arnold aus Pforzheim (Riehen), sodann bis zu ihrer durch den Ausbruch des Weltkriegs 1914 erfolgten Auflösung Otto ¶ Schmitz. Als Professoren waren an ihr tätig: H. Gotsched (Philologe), Gutscher, der Schwede Torelias, der deutsch-baltische Baron Joh. Huene (für Kirchengeschichte, Geographie und griechisch-lateinische Lektüre), Preiswerk (NT), der blinde ¶ Riggenbach (Kirchengeschichte), F. ¶ Barth, Leonh. Schmiz, später in Kiel und Münster, und Pfarrer Chr. G. Keller, der spätere Biograph Arnolds. 1912 erhielt die P. eine völlige Neuorganisation. Während der Kriegsjahre versuchten Freunde derselben, sie unter Leitung von Pastor Samuel ¶ Keller durch Verlegung von Basel nach Freiburg i. B. weiterzuführen, doch ohne Erfolg. Sie hat eine große Zahl bibelgläubiger, tüchtiger in Landeskirchen und in Gemeinschaften dienender Theologen hervorgebracht und viel Mustergültiges für die Vorbildung und Erziehung evg. Theologen geleistet.

Gottfr. Keller: Direktor Wilhelm Arnold, 1920; — Ed. Riggenbach in: Die Reformation XI, 1912, Nr. 48, S. 754 ff; — RGG¹ IV, Sp. 1731 f. **Kühner.**

Predigerseminar. — 1. Das älteste P. ist das zu Riddagshausen (1690), in dem 12 Kandidaten der Theologie in gemeinsamem Leben Gelegenheit zum Weiterstudium, zur gegenseitigen Erbauung, sowie zur Einführung in die pfarramtlichen Pflichten erhielten; es ist vereinzelt geblieben und 1809 eingegangen. Ebenso isoliert steht ¶ Löschers Consortium theologicum in Dresden (1718); auch das Seminarium in Frankfurt a. M. unter Leitung des ersten Pfarrers (1721) hat den Siebenjährigen Krieg nicht überlebt. Das in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s in Göttingen errichtete „Pastoralinstitut" und das zur selben Zeit eingerichtete P. in Gießen dienten der praktischen Schulung der Studierenden der Theologie.

1800 gründete der Abt ¶ Saalfeld das P. in Loccum, eine Eliteanstalt für 12 „Hospites", die hier in zweijährigem Aufenthalt ihrer wissenschaftlichen Fortbildung, persönlichen Vertiefung, zugleich auch ihrer Einführung in die praktischen Aufgaben des Amtes leben sollten. Aehnlichen Charakter trug das 1817 in Wittenberg zum Ersatz für die verlorene Hochschule errichtete P. Auch die Teilnehmerzahl des 1816 in Hannover errichteten P.s war sehr beschränkt; es wurde 1891 erweitert und nach Erichsburg verlegt. — Andere Wege schlug man in Südwestdeutschland ein. Dort hatte Nassau 1818 das P. in Herborn errichtet, wohin sämtliche jungen Theologen des Landes, das keine eigene Hochschule hatte, nach Beendigung ihrer Universitätsstudien kommen mußten, um theoretisch und praktisch in die Aufgaben des Pfarramts eingeführt zu werden. Nach dem Vorbild von Nassau wurden in Hessen-Darmstadt sämtliche Kandidaten verpflichtet, nach abgelegter erster theologischer Prüfung das P. in Friedberg (1837) zu besuchen, wo sie unter sachverständiger, wissenschaftlich wie praktisch gleich tüchtiger Leitung in ihr künftiges Amt und seine Aufgaben eingeführt werden sollten. In Baden wurde der Gedanke in der Abwandlung durchgeführt, daß das P. in Heidelberg (1838) in engster Verbindung mit der theologischen Fakultät stand, doch in einschneidendem Unterschied von den „praktisch-theologischen" Seminaren anderer theologischer Fakultäten so, daß der Aufnahme ins Seminar die Beendigung des theoretisch-wissenschaftlichen Hochschulkurses (von mindestens fünf Semestern) und eine diesen abschließende „Vorprüfung" voranging. Der erste Leiter des Heidelberger P.s, Richard ¶ Rothe, begründete in der Eröffnungsrede „Warum braucht die evg. Kirche Predigerseminarien?" deren Notwendigkeit mit dem Unterschied der wissenschaftlich-theologischen und der populären Darstellung des Christentums, d. i. anders ausgedrückt: mit der Notwendigkeit der Ueberführung aus der rein wissenschaftlichen Beschäftigung mit den theologischen Fragen und Problemen in die Aufgaben des kirchlichen Amtes. — Nicht obligatorisch waren die auch in jener Zeit entstandenen, auf ähnliche Abzweckung eingestellten P. zu Wolfenbüttel und München. Das 1854 eröffnete Domkandidatenstift in Berlin war eine Eliteanstalt wie Loccum und Wittenberg; es legt das Hauptgewicht auf die Entwicklung des persönlichen religiös-sittlichen Lebens seiner Mitglieder, doch ohne Vernachlässigung der wissenschaftlichen Weiter- und praktischen Berufsbildung. Auch das Predigerkolleg zu St. Pauli in Leipzig (1862) ist ein Elitesemiar unter Leitung eines Universitätsprofessors der praktischen Theologie. Es sollte in erster Linie Kandidaten nach bestandener 2. Prüfung zugänglich sein; doch war dies in Wirklichkeit immer die Ausnahme.

2. Eine neue Epoche der Schaffung von P. beginnt Ende der achtziger Jahre des 19. Jhd.s. Angesichts der gesteigerten Ansprüche an die Leistungen des Pfarramtes unter den veränderten Zeitverhältnissen, wie angesichts der Tatsache, daß die theologisch-wissenschaftliche Ausbildung auf der Hochschule die volle Kraft des Studierenden in Anspruch nehmen mußte, erschien nach Abschluß des theologischen Studiums eine planmäßige Einführung der Kandidaten in die Aufgaben des kirchlichen Amtes unentbehrlich (dabei fehlte nach der Zeitlage nicht ganz der Versuch, durch solche kirchliche Schulung der Kandidaten allerhand theologische Fehler der Universitätstheologie zu korrigieren). So wurden in Altpreußen die P. in Soest (Rheinland-Westfalen), Naumburg a. Qu. (Schlesien), Wittenburg (Dembowalonka: Ost- und Westpreußen, nach Verlust des Gebietes nach Carlshof verlegt), später Kückenmühle-Stettin (Pommern) gegründet, in Hessen-Kassel Hofgeismar, in Schleswig-Holstein Preetz. Aber obligatorisch wagte man den Besuch nur in Preetz zu machen, während man in Altpreußen eine Schablonisierung der Vorbildung zum Pfarramt scheute. Dagegen wurde hier von jedem Kandidaten vor Zulassung zur 2. Prüfung nunmehr der Nachweis eines einjährigen Lehrvikariats (¶ Pfarrervorbildung, B 5) verlangt; dieses Lehrvikariat konnte durch einjährigen Besuch eines P.s ersetzt werden. In Schleswig-Holstein verlangte man dagegen Lehrvikariat und Besuch des P.s nebeneinander. Obligatorisch war auch der Besuch des P.s in Schwerin (1902).

3. Heute hat sich in so gut wie allen deutschen evg. Landeskirchen die Erkenntnis durchgesetzt, daß zu einer einigermaßen ausreichenden theoretischen und

praktischen Einführung der Kandidaten in die Aufgaben ihres künftigen Amtes ein Nebeneinander von Lehrvikariat und Besuch des P.s (beides je ein Jahr) notwendig ist. Das Lehrvikariat zu dem Zweck, daß der Kandidat unter Anleitung eines erfahrenen Pfarrers sich in die Aufgaben des Amtes auf Grund eigener Anschauung einleben kann, das P. mit der Bestimmung, die Kandidaten in ihrem persönlichen Werden und Reifen zu fördern, ihre theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis zu klären und zu vertiefen, ihnen ein wissenschaftlich begründetes Verständnis für die Gegenwartsaufgaben der einzelnen Gemeinde wie der Gesamtkirche zu erschließen und sie in Verbindung mit den am Seminarort bestehenden Gemeinden in praktischer Betätigung anzuleiten (Preußische Verordnung vom 22. Febr. 1928). Im Zusammenhang damit sind noch eine Reihe neuer P. gegründet worden, so daß unter Hinzunahme der schon bestehenden sich folgende Uebersicht ergibt: Altpreußen: Domkandidatenstift, Wittenberg, Stettin-Kückenmühle, Naumburg a. Qu., Neuhof in Ostpreußen (wohin das P. von Carlshof verlegt ist), Soest, Düsseldorf, in Vorbereitung Erfurt; der Ort des für Brandenburg zu errichtenden P.s steht noch nicht fest. Sachsen: Leipzig, Lückendorf. Thüringen: Eisenach. Braunschweig: Wolfenbüttel. Anhalt: Dessau. Schleswig-Holstein: Preetz. Mecklenburg: Schwerin. Hannover: Loccum, Erichsburg, Göhrde. Bayern: München, Nürnberg. Hessen-Kassel: Hofgeismar. Nassau: Herborn. Hessen-Darmstadt: Friedberg. Baden: Heidelberg. Württemberg hat in Stuttgart ein sogenanntes Pfarrseminar, in dem aber die Kandidaten lediglich einen 6—8wöchigen Kursus durchzumachen haben. — ¶ Pfarrervorbildung, B 6. **Eger.**

Predigt.

I. Geschichte; — II. Grundsätzliches.

Predigt: I. Geschichte der Predigt.

1. Altkirchliche Zeit; — 2. Mittelalter; — 3. Die P. von der Reformation bis zur Aufklärung; — 4. Zeit der Aufklärung; — 5. 19. Jhd. und Gegenwart; — 6. Kriegspredigt; — 7. Kath. P.

I. a. Die P. der apostolischen Zeit war zunächst und hauptsächlich Missionspredigt. Die Art der Missionspredigt an Juden ist wohl aus Apgsch 13_{16} ff noch erkennbar, während man die Missionspredigt vor Heiden nicht etwa nach Röm oder Gal sich denken darf, wohl aber nach Apgsch 17_{22} ff (¶ Agnostos Theos) und etwa nach dem ¶ Petruskerygma. Sie bewegte sich wesentlich um die Punkte: ein allmächtiger Gott, Jesus Gottes Sohn, der Herr und der Richter im nahenden Gericht, die Auferweckung und die Enthaltung von heidnischem Wesen. Soweit die Judenmissions-P. Auslegung des AT.s war, lehnte sie sich gewiß an den im Synagogengottesdienst üblichen Vortrag an (¶ Gottesdienst: II B, 3 c); außerdem aber hatte sie und besonders die Heidenmissions-P. ihr Vorbild in der P. der wandernden heidnischen Volkslehrer (Kyniker, ¶ Stoa, ¶ Neupythagoreer), in der sogenannten Diatribe. An die Stelle der Missions-P. trat Ende des 2. Jhd.s der Unterricht der Katechumenen, die in Vortragsform gehaltene Katechese (¶ Religionsunterricht: I). Wichtig wird je länger je mehr die P. im Gemeindegottesdienst (¶ Gottesdienst: III, 1). Da dieser, soweit er P.gottesdienst war, auch den Ungläubigen und Ungetauften offen stand, übernahm die gottesdienstliche P. den Charakter der Missionspredigt. Allerdings wird die auf augenblicklicher Inspiration beruhende prophetische Rede im Gottesdienst in ihren eigenen Formen stahergegangen sein (¶ Geist: III, 1. 2; ¶ Heidenchristentum, 4); aber die älteste P., die wir haben, der sog. II ¶ Clemensbrief, verrät ebenso die Einflüsse der heidnischen Diatribe in Form und Gedanken wie die P.en des ¶ Origenes. Wie sich aber die heidnische Volks-P. in zahlreichen Traktaten niedergeschlagen hat, so lebt sicher auch in einer ganzen Reihe von christlichen Traktaten, Briefen usw., wie ¶ Hebräerbrief, ¶ Jakobusbrief, I Joh (¶ Johannesbriefe), der Schrift Quis dives salvetur des ¶ Clemens von Alexandrien, zahlreichen Schriften des ¶ Tertullian, den pseudo-clementinischen Briefen an die Jungfrauen (¶ Clementinen), die christliche P. weiter. Da und dort entdecken wir wenigstens Reste von P.en. Der Platz der P. im Gottesdienst war nach der Schriftverlesung; sie sollte die verlesenen Worte auslegen und anwenden wie in der Synagoge. Aber die Anknüpfung an die Schriftverlesung war sicher oft locker oder unterblieb ganz. Immer mehr stieg die P. aus der volkstümlichen Form der Diatribe zur Höhe rednerischer Kunst.

I. b. Der erste Prediger, der wirklich in hellem Lichte vor uns steht, doch nicht der Schöpfer der griechischen P., ist ¶ Origenes. Wie weit er die P. als Homilie , d. h. als fortlaufende praktische Auslegung eines Textes, fortgebildet oder ob er sie gar geschaffen habe, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Die zahlreichen ihm sicher zugehörigen P.en lassen ihn als einen hochbedeutenden, freilich mehr geistreichen als praktischen Prediger erkennen. Sie tragen vorwiegend didaktischen Charakter, rednerischer Prunk fehlt; daß zu seiner Zeit schon die P. vielfach den Charakter der Prunkrede trug, betont er aus dem Gegensatz. Die P.en des Origenes waren z. T. zwar sorgfältig ausgearbeitet, wie ¶ Eusebius v. Cäsarea berichtet, aber in der Form extemporiert; war es doch Brauch, daß erst im Gottesdienst selbst der Bischof dem Presbyter, der predigen sollte, den Text für die P. gab, die ja auf Inspiration beruhen sollte. Nachhaltigen Einfluß hat Origenes — abgesehen von der von ihm so geistvoll behandelten allegorischen Methode (¶ Allegorie) — auf die Geschichte der P. nicht gehabt. Denn wie schon im 3., so gehen vor allem im 4. Jhd. die Prediger des Ostens bei den griechischen Rhetoren in die Schule. Das zeigen auch P.en, die durchaus Homilien sind. Bei den großen Predigern dieser Zeit aber, bei ¶ Basilius d. Gr., ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Gregor von Nyssa und ¶ Chrysostomus, zeigt sich der Einfluß der Rhetorik vor allem auch darin, daß ihre P.en, soweit sie thematisch sind, wirklich schulmäßige Kunstform tragen. Durch sie steigt die P. überraschend schnell auf eine außerordentliche Höhe. Sogleich aber setzt die Ueberschätzung der Form, das Haschen nach Effekt, die innere Unwahrhaftigkeit, die Entfernung vom Sachgedanken ein. Basilius allerdings geht bei aller lebhaften Phantasie und allem Glanz der Rede doch mit Ernst auf die Sache, und Chrysostomus, der größte Prediger der alten Kirche, ist bei aller staunenswerten Kunst der Sprache doch von tiefster Innerlichkeit, von heiligem Ernst erfüllt. Die Themen, die er und Basilius deutlich noch unter dem Einfluß der Diatribe und der Popularphilosophie behandeln, betreffen meist besondere Fragen, vor allem sittlicher Art. Daneben legt er ganze Bücher der Bibel in Homilienform aus; auch hier immer lebendig und geistvoll, dabei von echter, packender Volkstümlichkeit, oft in charaktervollem Gegensatz gegen seine Zuhörer, den Hof nicht ausgeschlossen. Die Spuren des Verfalls kündigten sich deutlich an bei Gregor von Nazianz und bei Gregor von Nyssa. Beide haschen nach Effekten, sind Prunkredner mit aller Absicht, mit Aufbietung aller ihnen zu Gebote stehenden Mittel; man unterbrach übrigens nach der Sitte der

Antike den Redner mit beifälligem Händeklatschen, mit lautem Rufen und Tücherschwenken. Auch innerlich verarmt die P.: spitzfindige Dogmatik, Betonung des Asketischen; die eigentlich christlichen Elemente treten immer mehr zurück. Auch das Ansehen der P. sank und dazu die Fähigkeit zu predigen. Die Trullanische Synode (692) mußte den Bischöfen die P. zur Pflicht machen, weil sie eben nicht mehr predigten. Und wenn dieselbe Synode bestimmt, daß man sich bei der Unterweisung des Volkes mehr an die Väter halten als eigene P.en vortragen solle, so läßt das auf einen bedenklichen Tiefstand der P. schließen. Schon zur Zeit des Chrysostomus predigten sicher nur die Bischöfe oder die Presbyter der Städte, und sie taten es gewiß schon damals nicht regelmäßig. Auf dem Lande schwieg die P. wohl so gut wie ganz. Nur in den Klöstern mag sie weitergelebt haben. Dennoch erlebt die P. der östlichen Kirchen im 9., im 14. und 15. Jhd. eine gewisse Blüte.

1. c. Noch weniger fast wissen wir von der Entwicklung der lateinischen P. im Abendland. Die Ueberlieferung des Materials ist teils sehr lückenhaft, teils unsicher. Der erste lateinische Prediger Roms, der für uns erkennbar ist, ist ¶ Leo der Große. Was uns aber an P.en aus dem 4. und 5. Jhd. erhalten ist — ¶ Zeno von Verona, ¶ Ambrosius, ¶ Hieronymus, ¶ Hilarius von Arles, ¶ Faustus von Reji, Petrus ¶ Chrysologus —, zeigt vor allem starke Abhängigkeit von der P. des Ostens, z. T. einfache Herübernahme dortiger P.en, sodann engen Anschluß an die alte Rhetorik, inhaltlich aber eine weit größere Betonung der praktisch-soteriologischen Gedanken als in der P. des Ostens. In der Sprache stehen die Abendländer weit zurück; dazu ist der Abendländer längst nicht von der lebhaften, wortreichen und prunkenden Beredsamkeit wie der Morgenländer. Den P.en bedeutender Persönlichkeiten, wie etwa ¶ Ambrosius, fehlt keineswegs der Stempel eines starken, eigenartigen Geistes. Neben den Einfluß des Ostens, ja ihn überbietend, tritt im ganzen Abendland der ¶ Augustins. Er wird unendlich viel nachgeahmt, ausgeschrieben, wiederholt; seine Kunstregeln gelten als ein Evangelium (¶ Homiletik). Das spürt man selbst an einem so eigenartigen Geist wie ¶ Leo I d. Gr. oder ¶ Cäsarius von Arles. Augustin selbst, von dem wir sehr viele P.en haben, nimmt den unbestrittenen Ruhm des größten lateinischen Predigers in Anspruch. Er gehört zu den prophetischen, den inspirierten Predigern, der Bedeutendes und Selbsterfahrenes in einer so pointierten und geistvollen Sprache, mit so scharfer Dialektik und mit so unerbittlicher Ueberzeugungskraft ausspricht, daß der ästhetische dem religiös-sittlichen Eindruck fast gleichkommt. Selten stellt er ein Thema. Meist predigt er in Homilienform über ganze biblische Bücher. Neben ihm mag man vielleicht noch ¶ Gregor I den Großen nennen, dessen P.en ebenso wie die Augustins, Leos d. Gr. und des Chrysologus in den kommenden Zeiten unendlich oft wiederholt wurden.

2. a. In der mittelalterlichen Zeit, zunächst bis zum 12. Jhd., bemerken wir ein starkes Sinken der Gemeinde-P. Zwar wird noch gepredigt, aber selten, und wenn, so meist nur unter Benutzung der P.en der Kirchenväter. Seit ¶ Karl d. Gr. setzt ein bewußtes Streben ein, die Gemeinde-P. wieder zu beleben: nicht nur dem Bischof, jedem Kleriker wird das Predigen zur Pflicht gemacht, und Karl ließ ein Homiliar, eine P.sammlung (¶ Paulus Diakonus), für die Verlesung im Gottesdienst zusammenstellen. Allein, wie viele Kleriker waren so eifrig und imstande, die lateinischen P.en in die Landessprache zu übersetzen? Lateinisch wurde nur in den Klöstern gepredigt, vor der Gemeinde nur da, wo man des Verständnisses sicher war. Erhaltene altdeutsche P.en erweisen sich als Kompilationen aus P.en der Vergangenheit; über die Unselbständigkeit kommen auch die P.ensammlungen, die für den Pfarrklerus bestimmten Homiliare, nicht hinaus, welche die Besten ihrer Zeit (¶ Hrabanus Maurus) verfaßten. Inhaltlich sind die P.en meist sittlicher Art; etwas mehr Leben brachten volkstümliche Geschichten, Märchen, Heiligenlegenden. Darin zeigen sich die ersten Spuren größerer Selbständigkeit und Volkstümlichkeit, wie denn die deutschen P.en, trotz ihrer Entlehnungen, einen naiv-treuherzigen Eindruck erwecken.

2. b. Die P. wird nur gedeihen in Zeiten lebendiger Kultur und lebendiger individueller Frömmigkeit. Die Klösterreform (¶ Mönchtum: II, 4 c) und noch mehr die ¶ Kreuzzüge seit dem Ausgang des 11. Jhd.s haben die Kultur und die Frömmigkeit auch der Laienwelt mächtig belebt. Es erwachte in den Kreisen des reformierten Mönchtums mit den neuen religiösen und sittlichen Idealen die Erkenntnis von der Bedeutung und der Notwendigkeit der P. Vom Mönchtum greift dieser neue Eifer über auf die Chorherren und den Weltklerus, ja auf die Laien selbst. Wie sich aber dieser Eifer in dem hl. ¶ Bernhard auf das Gewaltigste und Eindrucksvollste darstellt, so wird auch er zu einem Prediger von unmittelbarster Inspiration, nach Augustin der erste wirkliche Prediger großen Stils, der größte lateinische Prediger des Mittelalters. Was dieser neuen P. die Glut, den Gehalt, das selbständige Leben gab, war vor allem die mystische Jesusliebe (¶ Mystik: V B, 1). Nimmt man hinzu, daß im 11. Jhd. die deutsche Sprache in eine neue Epoche ihrer Entwicklung (das Mittelhochdeutsche) eintrat, daß die Klosterreform zugleich eine Schulreform bedeutete, und daß die Scholastik eine großartige geistige Schulung bot, so wird es begreiflich, daß sich die P. jetzt auch nach der Formseite hin neu entwickeln und von der Ueberlieferung frei machen kann. Die ¶ Scholastik schafft die logisch disponierte P., den Sermon. Jetzt erst entsteht eine wurzelechte, bodenständige, selbständige P. So mächtig ergreift der P.eifer die Seelen, daß jeder Platz unter freiem Himmel in Dorf und Stadt zur P.stätte wird. Auch die Ketzer bedienen sich dieser freien P., und der Kampf gegen sie wirkt wiederum zurück auf die kirchliche P. Man dringt vor allem beim Bischof, dann aber auch beim Pfarrer auf regelmäßige P., sucht Unfähige von diesem wichtigen Amte fernzuhalten und allerlei Mißbräuche abzustellen. Auch die homiletische Theorie (¶ Homiletik) wird eifrig gepflegt; und wem damit nicht gedient war, dem bot sich für seine P.tätigkeit eine Fülle von P.sammlungen (¶ Postille) an, an denen man wieder sehen kann, wie der Durchschnitt nur zu Nachahmung und Entlehnung fähig war, wie die Scholastik zu einer steifen Form und zu totem Dogmatismus geführt hatte. Das kann man selbst an ¶ Albert dem Großen und ¶ Thomas von Aquino studieren. Eine Reaktion gegen den Formalismus bilden die echt volkstümlichen, zugleich tief ernsten Prediger der Franziskaner und Dominikaner. Die Bettelmönche (¶ Mönchtum: II, 4 d) mit ihrer andringenden Rede wissen das Volk zu packen, zu begeistern, zu Opfern fähig zu machen. So entstand in ihnen dem Pfarrklerus eine starke Konkurrenz, zumal ihnen das päpstliche Recht der öffentlichen P. ohne besondere bischöfliche Erlaubnis zustand. Ohne Zweifel stellen diese mönchischen Prediger die Höhe der deutschen mittelalterlichen P. dar. Der Franziskaner ¶ Berthold von Regensburg

ist unter ihnen der volkstümlichste, warmherzigste, gemütvollste, naivste. Eine Welt für sich bildet die P. der deutschen Mystiker des 13. und 14. Jhd.s, besonders ¶ Eckehart und ¶ Tauler (¶ Mystik: V B, 1a). beide unter sich sehr verschieden. Sie sind die Individualisten ausgeprägtester Art, als Prediger z. T. unübertroffene Meister in der Kunst, Seelenzustände, Empfindungen und Erlebnisse der zartesten Art zu schildern und andere in sie hineinzuziehen.

2. c. Die P. war, seit es eine Laienfrömmigkeit gab, ein unentbehrlicher Bestandteil des kirchlichen Lebens geworden. Gepredigt wurde bei fast jeder Veranlassung: an den Sonn- und Festtagen, an den Heiligen- und Marienfesten, auch an den Festtagen der Schutzheiligen, an den Kirchweihtagen, bei den Bittgängen, in der Passionszeit, z. T. täglich, bei Ablässen. Es wurde immer mehr üblich, an den Hauptkirchen besondere Prädikaturen, d. h. Predigerstellen, zu stiften, deren Inhaber zur P. verpflichtet waren. Diese ganze Bewegung zeigt deutlich, wie die Laienfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters über die reine Sakramentsreligion, wie sie das Meßopfer pflegte, hinauszuwachsen strebte. Es fehlte dabei zwar nicht an ernsten, wirklich begabten und echt volkstümlichen Predigern (¶ Geiler von Kaysersberg), namentlich unter den Mystikern (¶ Thomas a Kempis, ¶ Veghe) und den großen Bußpredigern aus den Bettelorden (¶ Bernhardin von Siena; ¶ Johann von Capistrano); aber im allgemeinen verlor sich die P. bald in nutzlose Polemik oder dogmatische Spitzfindigkeit, bald steigerte sie die derbe und platte Volkstümlichkeit bis zum Profanen und Anstößigen. Der Text (damals Thema genannt) wird, wenn überhaupt ein solcher behandelt wird, allegorisiert. Die Form ist meist die von der Scholastik gewiesene. So zeigt das 15. Jhd. die P. zwar lebendig, aber entartet, krank: es fehlt die lebendige Erkenntnis des Evangeliums.

3. a. Mit der üblichen P.sitte war der Reformation das Bett gegraben, in das sie ihre Fluten ergießen konnte. ¶ Luthers neue Erfassung des Evangeliums hat sich ihm auf Katheder und Kanzel geklärt; von dort aus ist sie zunächst in die Oeffentlichkeit geflutet. Mit seiner neuen Erkenntnis entwickelte sich aber auch seine P. Die ältesten erhaltenen P.en Luthers (1514) zeigen ihn noch ganz in der scholastisch-formalistischen Art befangen; seine Exegese ist allegorisch. Aber ein tiefer sittlicher Ernst tritt hervor, und eine praktische Richtung kündigt sich an. Er stellte immer mehr die Schrift in den Vordergrund; so wird seine P. im wesentlichen zur Homilie. Damit fiel im Prinzip die Allegorie; es fielen alle die Entstellungen und Aufputzungen der üblichen P. Luthers Erfolge als Prediger erklären sich nicht aus seiner außerordentlichen Rednergabe, nicht aus seiner seltenen Beherrschung der Sprache, aus seiner völlig ungekünstelten Volkstümlichkeit, aus seiner feinen ästhetischen Empfindung und der Wucht seiner Dialektik, sondern zuletzt aus dem Unmittelbaren, Prophetischen, Inspirierten seiner Rede. Infolge dieser schöpferischen Unmittelbarkeit des Propheten konnte er im Grunde immer wieder ein und dasselbe sagen, ohne sich auszupredigen. Immer wieder ist es das Zentralste des Evangeliums, das er behandelt; jedem Text weiß er diese seine Hauptgedanken zu entnehmen, mitunter freilich nicht ohne den Text zu beugen und zu pressen. — Seit Luther erst wird die P. ein unerläßlicher, ja der Hauptbestandteil des kirchlichen, gottesdienstlichen, religiösen Lebens (¶ Gottesdienst: III, 3 a). Freilich, es Luther nachtun konnte keiner. Vergegenwärtigen wir uns den niedrigen Bildungsstand der ersten Generationen des evg. Pfarrstandes, so wird es begreiflich, daß Luther selbst darauf bedacht war, den Pfarrern gute P.en in die Hand zu legen; so entstand auf Anregung des Kurfürsten Luthers Kirchenpostille.

Von Luther hatte die P. vor allem einen neuen Inhalt empfangen: die in Christo offenbar gewordene Gnade Gottes; eine neue Grundlage: die Bibel, und ein neues Ziel: den Glauben. Mit all dem wurde die P. zum persönlichen Zeugnis. Allerdings entwickelte sich die lutherische P. nicht streng in diesen Bahnen. Zwar blieb sie biblisch; aber die Gnade Gottes ward in erster Linie als eine Lehre, der Glaube als ein Gehorsam gegen sie gefaßt, und das gab den P.en den lehrhaften Charakter. Sind für alles dies auch Ansätze bei Luther zu finden, so ist doch der eigentliche Lehrmeister für die lutherische P. ¶ Melanchthon geworden, obwohl er selbst nicht gepredigt hat. Außer P.entwürfen (Annotationes in Evangelia) und ausgeführten P.en (Conciones in ev. Matthaei) hat er seinen Schülern Regeln für die P. hinterlassen (¶ Homiletik). Er weist sie an, aus jedem Text bestimmte loci zu erheben, Hauptgesichtspunkte, die nicht notwendig untereinander in festem Zusammenhang zu stehen brauchen, auf die sich aber die P. aufzubauen hat. Damit ist der Weg zur thematisch-synthetischen P. betreten. Als Hauptaufgabe stellt er das Lehren und das Ermahnen zu Glauben und guten Sitten hin. Nur durch solche formalistische Ratschläge konnte man leidlich fähige Prediger erziehen. Auch das soll man Melanchthon nicht als Schuld anrechnen, daß er die Homiletik nicht völlig von der Rhetorik gelöst habe; er hat vielmehr sehr Entscheidendes getan, die Trennung mindestens vorzubereiten.

Alle bedeutenderen Prediger der Reformationszeit haben neben ihrer Lehrhaftigkeit in Ausdruck und Haltung mehr oder weniger etwas Massives, Bäurisches, Derbes, aber auch das Naive des bäuerlichen Standes. Will man überhaupt die P. der lutherischen Orthodoxie bis zum Pietismus richtig beurteilen, so muß man im Auge behalten, daß unser Volk damals wesentlich ein Bauernvolk war. Aus diesem Stande wuchs die P. heraus, für diesen Stand wurde sie geschaffen (¶ Dorfpredigt). Die P. war also wirklich bodenständig. Dennoch haben die erstklassigen Prediger der Zeit viel Eigenartiges: Urbanus ¶ Rhegius verleugnete nicht seine humanistisch-rhetorische Bildung, Joh. ¶ Brenz ist praktisch-volkstümlich knapp und treffend, Joh. ¶ Mathesius ein echter Bergmannsprediger voll Humor und Ernst, voll Derbheit und Zartheit, Just. ¶ Jonas ein „Redner" nach Melanchthons Zeugnis, während ¶ Bugenhagen breit und schwerfällig predigte. In die außerdeutschen Länder drang mit der Reformation zugleich auch die Art der deutschen P.

Die P. der lutherischen ¶ Orthodoxie ging festen, schweren Schrittes in den Bahnen der dogmatischen Lehrpredigt; sie verliert damit mehr und mehr den Zeugnischarakter. Sie macht die Kanzel völlig zum Katheder: sie bringt das gelehrte Rüstzeug der Exegese und der Dogmatik mit und schlägt mit den Waffen ihrer Theologie allerlei Gegner in Grund und Boden. Um den Gemeinden etwas mehr Interesse abzugewinnen, und um sich selbst den Zwang, jahraus jahrein über die ¶ Perikopen zu predigen, etwas zu erleichtern, verfielen die Prediger auf die sogenannte „Emblematik", eine geschmacklose Bildlichkeit der Rede, die z. B. Jesus als Schornsteinfeger oder als Uhrmacher oder unter dem Bilde sonst eines Handwerkes behandelte. Zum Eigentümlichen

der P. in dieser Zeit gehört auch die Maßlosigkeit: man predigt oft bis 2 Stunden, überaus oft, und ist imstande, über einen einzigen Text eine ganze Reihe, über ein biblisches Buch Bände von P.en zu halten. Um die Mißstände des P.wesens zu verstehen, ist aber zu beachten, daß bereits die zweite Hälfte des 16. Jhd.s für Deutschland eben einen starken kulturellen Rückgang bedeutet; es ist die Zeit des echten Grobianismus in Stil, Sprache und Lebensauffassung. Auf solchem Boden kann auch die P. nicht gedeihen.

Aber schon um die Wende des 16. und 17. Jhd.s und die Zeit des dreißigjährigen Kriegs, der auch das kirchliche Leben innerlich verroht oder äußerlich auflöst, erwacht in den Besseren die tiefere Stimmung, der Ernst und die Selbstbesinnung. Ueberhaupt schwingen innerliche Gemütstöne auch in der orthodoxen Lehrpredigt immer mit. Längst vor ¶ Spener sieht man eine solche Richtung, z. T. genährt an der mittelalterlichen Mystik, im Luthertum sich heimisch machen und auch auf den Kanzeln und in der Erbauungsliteratur sich eine Stelle erobern. Die bekanntesten dieser Männer sind Joh. ¶ Arndt, Joh. Valentin ¶ Andreae, Valerius ¶ Herberger, Heinrich ¶ Müller, Christian ¶ Scriver. In letzterem lernen wir einen Prediger („Seelenschatz", aus P.en entstanden) von reicher Phantasie, herzlicher Andringlichkeit, flüssigem Stil kennen. Originale aus jener Zeit sind der Meißener Georg Strigenitz († 1603; vgl. z. B. seine Evangelien- und Episteln-Postille, 1617) und B. ¶ Schupp. Beide charakterisiert eine derbe Realistik, die uns interessante Blicke in das Sittenleben jener Zeiten tun läßt. Schupp hat zugleich soviel Humor und feine Satire, soviel Frische und kerngesunde Art, soviel Geist und Ernst, daß er der bedeutendste Volksprediger des 17. Jhd.s zu nennen ist.

In der P. des ¶ Pietismus setzt sich, nur prinzipiell schärfer gestaltet, diese Art der P. fort. Schärfer aber, als es bisher geschah, betonen die Pietisten den Gedanken der Bekehrung: nach A. H. ¶ Francke soll jede P. den ganzen Heilsratschluß Gottes verkündigen, so daß, wer auch nur eine P. hört, bekehrt werden könne. Die Durchführung dieses Gedankens mußte die P. in Einseitigkeit treiben, in Allgemeinheiten festhalten und sie zu steten Wiederholungen verurteilen. Auch auf die Form legte man als auf etwas Aeußerliches keinen Wert. Trotzdem bedeutet die pietistische P. einen Fortschritt: sie befreite die P. aus unfruchtbarem Dogmatisieren und Polemisieren und aus sinnlosem oder geschmacklosem Formalismus. Sie wird aus reinem Lehr-Vortrag zum persönlichen Zeugnis; sie setzt nicht mehr bloß religiöse Ueberzeugung, sondern religiöses Erleben voraus. Die pietistische P. hat ein bestimmtes Ziel. Schon das gibt ihr ein gewisses Leben, eine aggressive Tendenz: sie will bekehren, sie will erbauen, ein Ausdruck, der jetzt geläufig wird. Diesem Zweck ordnet sie alles unter. Darin liegt eine Verinnerlichung. Freilich stellt sich dabei auch leicht das bloß Stimmungs- und Gefühlsmäßige ein und damit die Kanzelphrase, deren Geburtsstätte sie wurde.

Als Typus dieser P. kann nicht schon ¶ Spener gelten. Er hat gewiß seine eigentümliche P.art, verabscheut gelehrte Gespreiztheit, will volkstümlich-einfach sein; aber er ist für einen Volksredner zu arm an Phantasie, an natürlicher Frische und Unmittelbarkeit, an dichterischem Empfinden. Auch in der Form schleppt er noch die Ueberlieferung weiter und vergröbert sie, indem er den Eingang der P. zu einer Art selbständiger P. macht. Darauf bringt er eine sehr ausführliche Texterklärung, hängt verschiedene Lehrpunkte daran und schließt mit Ermahnung und Trost. So macht er die P. schon äußerlich zu einem Ungetüm von bedeutender Länge. Ein ganz anderes, feuriges Temperament bringt A. H. ¶ Francke mit auf die Kanzel. Und wenn er auch in den zahlreichen lehrhaften Stücken seiner P.en ruhig, beinahe kalt erscheint, wenn er auch auf jeden rednerischen Effekt verzichtet, so strömt doch alles aus dem innersten Herzen; ja, wo er die Herrlichkeit Jesu zu preisen beginnt, gerät er plötzlich in die höchste Begeisterung. Da sich Francke auf seine P.en nicht vorzubereiten pflegte, wurden sie freilich oft wortreich und lassen die nötige Durchsichtigkeit und Ordnung vermissen. In Franckes Manier predigten in Halle ¶ Freylinghausen, ¶ Breithaupt, Gotthilf August ¶ Francke, Joachim ¶ Lange; in diesem fand die „Hallische P.weise" ihren Theoretiker (¶ Homiletik). In J. F. ¶ Rambach, dem zweiten Theoretiker der pietistischen P., erhebt sich die P. des norddeutschen Pietismus nochmals zu einer sehr beachtenswerten Höhe, indem er bereits der Bildung der neuen Zeit auf sich Einfluß gestattete. — Unter den orthodoxen Predigern nahm damals V. E. ¶ Löscher die erste Stelle ein.

Durch die praktische Wärme und Anfaßlichkeit, vom Hallischen Pietismus beeinflußt, ihn aber in selbständiger Weise weiterbildend, hat die Brüdergemeine (¶ Brüderunität: II) auch ihre eigene P.weise. Sie ist verkörpert in ¶ Zinzendorf. Mit der ganzen ihm eigenen Lebendigkeit der Empfindung, der Phantasie und des Ausdrucks, mit der eigentümlichen Unmittelbarkeit und Naivität seiner religiösen Art predigt er, formlos, ohne Vorbereitung, sich frei, wie im Monolog, aussprechend. Dabei stehen ihm die verschiedensten Töne zur Verfügung, die ihre Wirkung nie verfehlten. — Wieder ein anderes Gepräge trägt der Pietismus in Württemberg. Hier gewinnt er volkstümlichen Charakter. Als ihr Typus darf vielleicht Georg Konrad ¶ Rieger gelten, einer der bedeutendsten Prediger des Pietismus überhaupt. Er hat etwas Kernhaftes, und seine volkstümliche Art, die ihn nach allerlei Bildern und Gleichnissen des Lebens greifen läßt, erinnert an ¶ Scriver. Ferner ist seine P. anfassend, zielsicher; den überhäufigen Gebrauch der Schriftworte teilt er mit der ganzen Richtung. Eine Sonderstellung nimmt der Mystiker ¶ Oetinger ein, ein Schüler ¶ Bengels, einer von denen, die sich auf der Kanzel fast ohne Rücksicht auf Form, Text und Zuhörer völlig ungezwungen geben. Sein Schüler war wieder Ph. M. ¶ Hahn, ebenfalls ein echter schwäbischer Individualist.

3. b. Die P. auf reformiertem Boden hat von Anfang an ihre eigene Geschichte. Erstens hat sie sich nicht auf deutschem, sondern auf schweizerischem, französischem, niederländischem, englischem Boden entwickelt. Sodann hat die reformierte P. von Haus aus keinen Perikopenzwang (¶ Perikopen) gekannt, sondern hat sich auf den freien Text gegründet und besonders reichlich das AT benutzt. Drittens lastet auf der reformierten P. auch nicht die Enge der schulmäßigen Homiletik. Endlich hat sich natürlich die Eigenart reformierten Christentums auch in der P. kräftig zum Ausdruck gebracht: sie ist vorwiegend fortlaufende Schrifterklärung, und soweit sie sich zur thematischen P. entwickelt, steht sie im allgemeinen formell höher als die lutherische. Auch begegnen uns hier größere Talente. Das Luthertum wurzelte eben auf einem kulturell weniger entwickelten Boden.

Im allgemeinen tritt der Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten P. im Reformationszeitalter noch nicht so scharf hervor.

Aber schon in ¶ Zwingli treffen wir im Vergleich mit Luther auf den humanistisch gebildeten Geist; daß er auch weit häufiger und viel nachdrücklicher in seiner P. auch soziale, nationale und politische Verhältnisse berührt, erklärt sich aus der kulturellen Lage. Sonst aber berührt er sich vielfach mit Luther, dem er nur in der gemütvollen Wärme, der reichen Phantasie und der sprachlichen Meisterschaft nachsteht. Zwinglis P.tätigkeit in Zürich setzte ¶ Bullinger fort, indem er ganze Bücher der Bibel zu erklären pflegte, und zwar in einer klaren, lebendigen, eindringlichen Weise. Eine reiche Fülle von lateinischen P.en hat er auch durch den Druck veröffentlicht, die auf die P.weise Hollands und Englands nicht ohne Einfluß geblieben sind. Er geht darin völlig die Bahnen der Lehrhaftigkeit. Zu den besten Predigern der deutschen Schweiz gehört B. ¶ Haller, ferner, obwohl später auch Süddeutschland angehörig, A. ¶ Blarer, von dem wir in kerniger Volkstümlichkeit P.en über das Apostolikum haben, und ¶ Oekolampad. Auch als Prediger überragt sie alle ¶ Calvin, faßt man den exegetischen Gehalt oder die Unerbittlichkeit der Rede ins Auge. Lehrhaft — man hat seine P.en Katechesen genannt — und doch dabei sich stets praktisch an den Hörer wendend und die Gewissen schärfend, scharf in der Beweisführung, klar in der Sprache, glänzen diese P.en gewiß nicht durch irgendwelche rhetorischen Mittel, aber durch die Schärfe des Geistes und des Willens. Aber selbst seinem scharfen Geist gelingt es nicht immer, aus dem spröden Stoff brauchbare Nahrung für die Gemeinde zu gewinnen. Sein Dogma macht ihm aber von vornherein die Homilie zur Pflicht; er hat auch die ganze Bibel, Buch für Buch, durchgepredigt. Rednerisch begabter als er war ¶ Beza, ein echter Franzose, von dem nur wenige P.en im Druck vorliegen.

In Frankreich treten uns wirkliche Prediger erst mit dem 17. Jhd. entgegen. Aber was diese leisten, steht rednerisch, ästhetisch weit über der damaligen deutschen lutherischen P. Zwar geht man zunächst formell noch in den altreformierten Bahnen der Homilie; aber je länger je mehr erhebt sich die P. zur thematischen Kunstrede. Das Zeitalter Ludwigs XIV hat ja auch die französische Literatur und Sprache durch den Klassizismus auf ihre größte Höhe gehoben. An diesem Aufschwung nimmt zunächst die kath. Kanzelberedsamkeit und, zögernd folgend, auch die reformierte vollen Anteil. Schon ¶ Du Moulin ist ein packender Redner, und ¶ Daillé zeigt sprachlich hohe Gewandtheit; aber sie u. a. gehen in der Form noch die Bahnen der Alten. Erst in Jean ¶ Claude kommt mit der thematischen Rede und ihrer inneren Geschlossenheit und mit einem klaren und ausgefeilten Stil die Kunst auf die Kanzel. Ein wirklich vollendeter Redner ist Pierre du Bosc († 1692). Den Höhepunkt dieser Beredsamkeit bezeichnet Jacques ¶ Saurin. In ihm glänzt alles, Form wie Inhalt. Die Sprache reißt hin, besticht durch leuchtende, nicht immer einleuchtende Gründe, durch reiche Verwendung glänzender Bildungsmittel; aber sie verliert sich mitunter in hohles Pathos. So wird auch hier wieder der Höhepunkt der Endpunkt; man sieht bereits die drohende Gefahr der Veräußerlichung. Aber diese klassizistische P. hat auf das gesamte reformierte Gebiet, hat auch nach Deutschland herein und hier auch auf die lutherische P. gewirkt.

Englands volkstümlichste Prediger waren im 16. Jhd. Hugh ¶ Latimer und John ¶ Hooper, denen man wohl ¶ Coverdale anreihen kann. In Schottland überragt John ¶ Knox alle anderen Prediger durch seine wunderbare Macht über die Hörer, seinen unerbittlichen Ernst, seine gegen Rom streitbare Tapferkeit. Im 17. Jhd. sinkt die englische P.weise formell und inhaltlich. Scholastik und Polemik halten ihren Einzug. Die politischen Anschauungen der ¶ Puritaner und der ¶ Presbyterianer kommen ebenso leidenschaftlich zum Ausdruck wie anderseits die der Hochkirchlichen (¶ Anglikanische Kirche). Aber die Puritaner und Nonkonformisten überragen mit ihrem Ernst, mit ihrem Biblizismus und ihrer theokratischen Anschauung, mit ihrer Glaubenskraft durchaus die Prediger der Hochkirche. Bald macht sich auch der deistische Einfluß geltend in einer Bevorzugung ethischer Gegenstände. Einen Umschwung und Aufschwung führt vor allem John ¶ Tillotson herbei, den ¶ Voltaire „den Weisesten und Beredtesten der europäischen Prediger" genannt hat. Er verbindet Sorgfalt in der Form mit großer Sorgfalt im Inhalt; er ist ein Redner, doch ohne Pathos und ohne falsches Feuer; sein psychologisch überzeugt und gewinnt er. Auch in Holland und Deutschland hat sein Vorbild seine Wirkung gehabt.

Wenden wir uns nach Deutschland zurück, so hat Martin ¶ Bucer, obwohl nicht reformiert, doch reformiert-schweizerische Einflüsse auch als Prediger erfahren. Er predigt ebenso einfach wie kernhaft. Im weiteren geht die reformierte P. in Deutschland, im ganzen nur ein bescheidenes Gebiet beherrschend, in den Bahnen der lutherischen; nur hält sie sich, vielleicht mitbestimmt durch die verständige Theorie des Andreas ¶ Hyperius, von deren schlimmsten Entartungen frei. Bedeutende Prediger treten nicht hervor. Der Einfluß der späteren großen französischen Prediger ist bei den Predigern in den Gemeinden der ¶ Refugiés in Deutschland, z. B. Isaac ¶ Jacquelot, deutlich wahrzunehmen.

3. c. Die katholische P. des Reformationsjahrhunderts ist ganz von der reformatorischen Bewegung bestimmt. Zunächst gewinnt sie durch diese eine noch größere Bedeutung als vorher. Das ¶ Tridentinum macht allen Pfarrgeistlichen die P. zur Pflicht. Aber der Aufgabe der Zeit zeigt sich die kath. P. nicht gewachsen. Erst der ¶ Jesuitenorden greift die P. und die Ausbildung der Prediger mit aller Energie an. In Deutschland war ¶ Canisius einer der wirkungsvollsten Prediger. Daneben setzt sich auch die Volkspredigt des Mittelalters mit ihren Ausartungen fort. Im 16. Jhd. kann als weitgehendster Typus dieser Art der Minorit Adriansen in Brügge († 1555) gelten, im 17. Jhd. ¶ Abraham a St. Clara. Das Gegenstück zu dieser P.weise bildet die klassizistische P. Frankreichs im 17. Jhd., deren glänzendste Namen ¶ Flechier, ¶ Bossuet, ¶ Bourdaloue und ¶ Massillon, der „Racine der Kanzel", sind. Eine höhere Beredsamkeit, ein leuchtenderes Pathos, eine bestechendere, graziösere Sprache ist nie auf die Kanzel gekommen. Bei aller Absicht und Berechnung sind diese Kunstreden doch auch groß durch den Ernst, die Wärme der Empfindung, den Reichtum der Gedanken, die Feinheit der psychologischen Schilderung. Einige Reden dieser Männer sind Perlen der französischen Nationalliteratur (¶ Französische Literaturgeschichte, 3 a). Auch außerhalb ihrer Heimat griffen diese Vorbilder reinigend und belebend in die P.geschichte ein.

4. In der Orthodoxie und im Pietismus lagen Momente, die teils, wenn sie sich auswuchsen, in die ¶ Aufklärung unmittelbar hineinführen, teils ihr wenigstens den Boden bereiten mußten. Die Zeit des Uebergangs ist in Philosophie und Theo-

logie durch Chr. ¶ Wolff bezeichnet (¶ Rationalismus: II, 2a). Seit etwa 1720 dringt der Wolffianismus auch in die P. ein. Solche Prediger des Uebergangs, von Haus aus Pietisten, dann unter dem Einfluß Wolffs, die selbst wieder auf weite Kreise der Pfarrer gewirkt haben, sind ¶ Reinbeck in Berlin und S. J. ¶ Baumgarten in Halle, bei dem auch englische, deistische und antideistische Einflüsse spürbar sind. Der Geist Wolffs zeigt sich vor allem in einem starken Betonen des Formalen: sorgfältige logische Ordnung, gründliche, oft pedantische Erklärung der Begriffe, philosophische Beweisführung. Die P.en sinken in den lehrhaften, unpersönlichen Ton zurück. — Nicht von Wolff beeinflußt und doch ein Mann des Uebergangs vom Pietismus zur Aufklärung ist J. L. von ¶ Mosheim. Er hat von der Aufgabe und dem Wesen der P. noch heute geltende Grundsätze ausgesprochen und befolgt (¶ Homiletik). Seine „Heiligen Reden" zeigen unter dem Einfluß der Franzosen und Engländer eine bis dahin auf deutschem Boden der Kanzel völlig fremde glänzende Diktion, eine bewußte Berücksichtigung des geistigen und geistlichen Zustandes der Hörer, eine ganz bestimmte Zielsicherheit.

Seit 1750 zieht der Geist der Aufklärung zunächst in der Form der Neologie immer stärker in die Theologie ein (¶ Rationalismus: II, 2b). Indem diese Neologen das Christentum gegenüber dem Unglauben und der Zweifelsucht zu verteidigen und zu schützen suchen, geben sie das überlieferte Dogma z. T. preis, um so sicherer das Allgemeinreligiöse zu retten. Aus diesem apologetischen Streben erklärt sich auch ihre starke Hinkehr zum Praktischen, ihre Anpassung der kultischen Formen an den Geschmack der Zeit und an die wechselnden Bedürfnisse des menschlichen Lebens. Was den Pietisten nicht gelungen war, was sie nicht gewollt haben, die Verknüpfung der Religion mit dem täglichen weltlichen Leben, das erreichen wenigstens die Besten unter dieser Gruppe. Von diesen Gesichtspunkten zeigt sich auch die P. bestimmt. Die Form vereinfacht sich; die Sprache schließt sich der herrschenden Umgangs- und Bildungssprache an; die Themen werden praktisch und konkret. Hervorragende Prediger dieser Richtung sind A. F. W. ¶ Sack und ¶ Spalding in Berlin, ¶ Jerusalem in Wolfenbüttel, ¶ Zollikofer in Leipzig. Sie alle ernst fromm, gewissenhaft, sittenstreng und von dem redlichsten Eifer erfüllt, der Sache des Christentums und der Kirche zu dienen. Aber indem man sich einem falschen Optimismus über des Menschen Wesen hingab und die Religion mehr und mehr in Moral auflöste, nahm man der P. ihre innerste Kraft. Welch lebhaftes Interesse sich aber der P. zuwandte, beweisen die entstehenden homiletischen Zeitschriften, das Drängen auf Errichtung von homiletischen Seminaren an den Universitäten, die eifrige Pflege der ¶ Homiletik, die vielfach Grundsätze vertritt, die wir uns jetzt erst neu erobert haben.

Unter ¶ Kants Einfluß geht die Neologie auseinander in Rationalismus und Supranaturalismus (¶ Rationalismus: II, 2c). Einer der würdigsten Vertreter des Supranaturalismus auf der Kanzel war der Dresdener Oberhofprediger Fr. V. ¶ Reinhard, der mit seiner schematischen P.methode, die vor allem aus dem Zwang der lutherischen Kirche, Sonntag für Sonntag über die evg. Perikopen zu predigen, verständlich wird, auf lange hinaus die sächsische P.weise bestimmt hat. Seine Themen sind immer speziell, immer praktisch, die Ausführung immer gedankenreich und eigenartig, so daß sich wohl sein großer Erfolg begreifen läßt. Frischer und poetisch reicher predigte ¶ Tzschirner in Leipzig, biblischer der Schwabe ¶ Storr. Der Rationalismus verfiel dann als Rationalismus vulgaris mehr und mehr der Flachheit, und seine Prediger versuchten sich dadurch für die Allgemeinheit als notwendig und nützlich zu erweisen, daß sie der allgemeinen Wohlfahrt, der Kultur mit der P. dienten. So entstanden die Nützlichkeitspredigten, die Natur- und Ackerpredigten, die reinen Moralpredigten. Der Prediger wird völlig zum Lehrer, die P. völlig zur Belehrung. Zeigt sich hier viel Nüchternheit, so steigert sich in der mehr und mehr entwickelten Kasualrede die Sentimentalität als Ersatz für die seelische Wärme kräftiger Religiosität. Naturpredigten gab Mosche in Frankfurt a. M. schon 1774 heraus, worin er z. B. über Joh 2_{1-11} eine P. mit dem Thema bietet: „von der achtsamen Betrachtung des Wassers als einer kräftigen Erweckung zur Verherrlichung der Ehre Gottes". Bayer predigt „über den unaussprechlichen Segen des Kartoffelbaus", Kindervater „über die Wohltat des Gesichts", oder er zeigt, „wie die Erhaltung und Ernährung der Tiere auf diesem Erdboden den Glauben an die göttliche Vorsehung in uns beleben und stärken kann"; H. Gottlieb ¶ Zerrenner gibt in seinen „Natur- und Ackerpredigten" (1783) einen ausführlichen landwirtschaftlichen Unterricht; Röller redet in seinen „Dorfpredigten" (1790—91) z. B. „von den Zwistigkeiten und Zänkereien der Eheleute", von „den heilsamen Wirkungen der Gewitter an der Erde und unsern Herzen" oder von „der Herrlichkeit Gottes im Winde". Aber all diese Prediger sind trotz der auch geistig erschreckend niedrigen Höhenlage ihrer Leistungen ernst, wollen aufbauen. Auch haben diese Prediger vielfach den besten Kirchenbesuch gehabt. Alles in allem hat die P. der Aufklärung, sieht man von ihrer Entartung ab, sehr Beachtenswertes geleistet: sie hat die Fühlung mit dem Leben bewahrt, hat die Gemeindemäßigkeit herausgebildet und zeigt gesunde psychologische Ansätze.

Neben der P. der Aufklärung geht nun noch immer die P. einzelner Orthodoxer und Pietisten oder einzelner selbständiger Persönlichkeiten her, die sich in bewußten Gegensatz gegen die herrschende Zeitrichtung stellten und damit einer neuen Zeit zum Durchbruch halfen. Zu diesen gehört z. B. ¶ Lavater, der ein geistreicher, schwärmerischer, von der Empfindung oft so hingerissener Prediger ist, daß er in den Rhythmus verfällt, oder ¶ Herder, der Prediger der Gebildeten, voll feinster Psychologie, der, in Homilienform sich bewegend, in Gedanke und Form von außerordentlichem Reiz ist.

5. a. An die Grenzscheide zweier Zeiten gehört ¶ Schleiermacher. Auch als Prediger gehört er zu den größten, die die evg. Kirche gehabt hat. Erfüllt von einer neuen Erkenntnis des Evangeliums, immer und überall an Christus sich orientierend und mit der deutlichen Absicht, seine vom Rationalismus herkommenden Hörer zu einer tieferen Erkenntnis zu führen, so predigt er. Er gestaltet, von Platos Dialogen beeinflußt, seine P., wenn sie schematisch ist und nicht Homilie, zu einem dialektischen Kunstwerk von großer Geschlossenheit, das vom Allgemeinsten ausgehend den Hörer Schritt für Schritt zur Anerkennung des Themasatzes hindrängt. Eine Synthese von Textgehalt, Gemeindebedürfnis und Innenleben des Predigers, erfüllt von starkem religiösen Gehalt und feinster psychologischer Beobachtung, trägt Schleiermachers P. durch und durch praktischen Charakter. Der Gedanke, daß die P. als Kultusakt wie der Kultus selbst ein darstellendes Handeln sei (¶ Got-

tesdienst: III, 5; ¶ Homiletik), hat so wenig wie der andere, daß die P. Christen als Hörer voraussetzen soll, dazu geführt, der P. eine ganz bestimmt beabsichtigte Wirkung zu nehmen. Schon die speziellen Themen weisen auf dieses zielhafte Moment hin. Es ist schwer zu sagen, wie weit Schleiermachers Einfluß auf die Predigt des 19. Jhd.s reicht. Er ist in seiner Weise unnachahmlich. Und so wird seine neue Erfassung des Wesens der Religion auf die Geschichte der P. tiefer eingewirkt haben als seine P. selbst.

Vom Boden der neuen „Gläubigkeit" aus tritt dem Rationalismus am wirkungsvollsten ¶ Tholuck entgegen. Wenig besorgt um die Regeln der zünftigen Homiletik, ließ er sich durch seinen eigenen gesunden Sinn leiten und wurde so zu einem psychologisch überaus feinen, kasuellen, zielsicheren Prediger, von echter Inspiration und tiefem seelsorgerischen Ernst. Sodann gehört hierher B. ¶ Dräseke, ein Rhetor von großem Eindruck, aber auch mit den Gefahren eines solchen. Man mag neben ihm den Schwaben Ludwig ¶ Hofacker, den Bremer Gottfried ¶ Menken, den Holsteiner Claus ¶ Harms nennen: jeder von ihnen einen besonderen Typus darstellend.

5. b. Auf die Allgemeinheit gesehen, hat die P. der Neuorthodoxie (¶ Luthertum: II), einsetzend mit einem lebendigen Gegensatz gegen den Rationalismus und sich ihres reicheren religiösen Besitzes freudig bewußt, zunächst der P. den fast verlorenen Zeugnischarakter wiedergegeben. Die Bibel kommt wieder zu Ehren; biblisch — so wie man es verstand — werden die Gedanken, die Sprache, das Illustrationsmaterial. Weil man die zentralen Wahrheiten des Christentums wieder auf den Leuchter rücken wollte, wählte man meist allgemeine zentrale Themen, die sich um Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Heiligung, um die Heilstatsachen und deren Aneignung bewegten. Sofern der Konfessionalismus eine Macht wurde, kam auch die Dogmatik, natürlich in verdünnter Form, auf die Kanzel und machte die P. z. T. lehrhaft, trocken. Der pietistische Einschlag dieser Orthodoxie (¶ Erweckungsbewegung) zeigte sich in einer gewissen Weltferne, in einer weichlichen Stimmung und Gefühlsmäßigkeit, in einem Mangel an gesunder Natürlichkeit und Unmittelbarkeit. Auch die Polemik gegen herrschenden oder heraufziehenden Unglauben bot der P. reichlichen Stoff. Die Psychologie war meist wenig vertieft: auf der einen Seite sah man nur Bekehrte, auf der anderen nur Unbekehrte. Was der Rationalismus Gutes und Brauchbares für die P. geleistet oder wenigstens erstrebt hatte, blieb in dieser Neuorthodoxie ohne alle Nachwirkung. Gelang es ihr schon in ihrer ersten Generation meist nicht, die breite Schicht der entkirchlichten Gebildeten wieder zu gewinnen, so vermochte das die P. der zweiten und dritten Generation, in der sich die Eigentümlichkeiten der ersten vertieften, noch weniger. Die P. bekommt hier vielfach einen liturgisch-feierlichen Ton; bestimmte Gedankengänge, Formeln, Wendungen, Bilder kehren immer wieder; die Kanzelphrase gehört nicht mehr zur Seltenheit. Zur modernen Geistesentwicklung (Naturwissenschaft) und zu der sozialen Entwicklung (moderne Arbeiterschaft) gewinnt sie kein positives Verhältnis; oft wird dagegen ein klagender und anklagender Pessimismus laut. Die Nachahmung gefeierter, besonders ästhetisierender Prediger nimmt einen weiten Umfang an. Man hoffte durch rednerische Effekte, durch ins Ohr fallende Antithesen, durch Bilder und Geschichten die P. reizvoller zu gestalten. Doch fehlt es durchaus nicht an hervorragenden, eigenartigen Predigern, die teils von den herrschenden Fehlern sich freihalten, teils sie durch besondere Vorzüge ausgleichen. Dahin gehören aus dem letzten Viertel des 19. Jhd.s etwa Prediger wie Emil ¶ Frommel und ¶ Dryander in Berlin mit seiner eindringenden Textbenutzung und seiner feinsinnigen, andringenden Sprache, O. ¶ Pank mit seiner praktischen, wuchtigen, lebensvollen P.art. Nicht auf die Gemeinde, aber auf die Entwicklung der P. haben stark eingewirkt und sind stark nachgeahmt worden in erster Linie ¶ Ahlfeld, ¶ Gerok und R. ¶ Kögel. Zur Nachahmung reizten sie besonders, weil ihre Stärke wesentlich im Formalen, im sprachlich Aesthetischen liegt. Ahlfeld ein Meister epischer Erzählung; Gerok auf einen lyrischen Ton gestimmt, bilderreich und auch, wo er mahnt und andringt, von einer gewissen Weichheit des Tones und der Empfindung; Kögel wuchtig, besonders in den Reden an den Särgen der deutschen Kaiser von unübertrefflichem, rednerischem Pathos, oft gesucht und gekünstelt, so daß der Gedanke hinter der Form zurücktritt. Unter den Homiletikern haben ¶ Palmer in Tübingen und in verstärktem Maße noch ¶ Steinmeyer in Berlin durch ihre Vorlesungen bzw. Homiletiken den Gedanken der Textgemäßheit der P. weitesten Kreisen der Pfarrer eingeimpft, ein Gedanke, der, richtig verstanden und angewandt, für die P. höchst fruchtbar sein kann, der aber, formalistisch behandelt, die P. lehrhaft, unkonkret, allgemein, gemeinde- und gegenwartsfremd gemacht hat. Ihm darf, als verwandten Geistes, vielleicht Julius ¶ Müllensiefen angereiht werden, ein feinsinniger, inniger Biblizist. Auch Hermann ¶ Cremer will Text und nichts als Text predigen; er tut es in einer gewissen Eintönigkeit, die durch ihre Konzentration auf Paulus doch stark wirkt, wenig psychologisch und praktisch.

Die P. zeigt übrigens in den verschiedenen deutschen Landeskirchen ein mehr oder weniger eigentümliches Gepräge. Die P. Württembergs ist bis heute anders als die Sachsens oder Mecklenburgs. Jedes Kirchengebiet hat seine eigene P.geschichte, die freilich noch so gut wie überall der Bearbeitung wartet.

5. c. Der ältere kirchliche ¶ Liberalismus, der, im Widerspruch mit der Orthodoxie und ihrem Dogma, an das moderne Empfinden vor allem der Gebildeten in seinen P.en heranzukommen sucht, dabei aber leicht die Religion in Intellektualismus oder ästhetische Stimmung auflöst, hat seine Hauptvertreter auf der Kanzel in dem geistvollen Karl ¶ Schwarz in Gotha, in dem polemischen Heinrich ¶ Lang in Zürich u. a. Ohne noch mit dem kirchlichen Christentum Fühlung zu haben, predigten Moritz ¶ Schwalb und A. ¶ Kalthoff in Bremen einen Humanismus oder Monismus idealistischer Färbung, während Paul ¶ Kirmß in Berlin die Jenaer Schule positiv verkörpert.

5. d. Eine Reaktion gegen die Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten der herrschenden P.weise tritt im Zusammenhang mit der modernen theologischen Entwicklung ein. Indem der Unterschied zwischen Religion und Theologie zu lebendigem Bewußtsein gebracht und der Gedanke mit Energie ergriffen wurde, daß Christentum Leben und Kraft und nicht Lehre sei, indem endlich auch eine freudigere Stellung zu dem modernen Geistesleben gewonnen war, war für die P. eine neue Zuversicht und ein neues Programm gewonnen. Mehr gesunde Psychologie, mehr gesunder Realismus, mehr lebendiges Eingehen auf die Bedürfnisse der Gemeinde und ihre Eigenart, mehr kasuelle Gestaltung, mehr spezielle Themen und dabei sichere Zielstrebigkeit der einzelnen P., dabei

eine von falschem Pathos und schlechter Aesthetik freie Sprache, eine natürliche, von allem falsch Pastoralen freie Haltung des Geistlichen auf der Kanzel, ist nun das Programm. Vor allem: die P. persönliche Bezeugung erlebter und erlebbarer Frömmigkeit; die P. nicht Lehre, wohl aber voll von begrifflicher Klarheit. Damit ist zum guten Teil das Gesunde der rationalistischen Homiletik erneuert. Diese neue Auffassung ist nicht nur in der Schule A. ¶ Ritschls lebendig gewesen, sondern wirkte auch weit in die übrigen Kreise des theologischen und kirchlichen Lebens hinein. Als vorbildlich weist diese neuere Theorie hin auf Prediger etwa wie Schleiermacher oder wie den Schweizer Reformer A. ¶ Bitzius um der gesunden Lokalfärbung und der nüchternen Realistik seiner P.en willen, oder Heinrich ¶ Hoffmann in Halle um seiner feinen Psychologie und der Eigenart seiner Gedanken willen; sie könnte sich in vielem auch auf Tholuck berufen. In die Gruppe dieser „modernen" Prediger gehören Herm. ¶ Schultz, J. ¶ Kaftan, Wilh. ¶ Bornemann, Joh. ¶ Gottschick, Th. ¶ Häring, E. Chr. ¶ Achelis, Fr. ¶ Lahusen, F. ¶ Loofs, P. ¶ Wurster, O. ¶ Baumgarten, P. ¶ Drews und K. ¶ Hesselbacher. Auf dieser Linie hat sich die P.arbeit bis in die Gegenwart hinein gehalten. Das Gemeinsame tritt stärker hervor als die Unterschiede. Sie sind freilich vorhanden. Sie bestehen einmal darin, daß ein Teil der neuesten Prediger in formaler Hinsicht sich freier bewegt, das alte P.schema fast ganz aufgibt, auf die Ankündigung des Themas verzichtet und auch sonst der profanen Rede äußerlich sich mehr und mehr annähern will; sodann tritt bei verschiedenen Gruppen von Predigern die Differenzierung im Ziel der Verkündigung und im Inhalt der P. deutlich hervor. Neben den Dorfpredigten (G. ¶ Frenssen, E. ¶ Gros, Predigtbuch der Dorfkirche; ¶ Dorfpredigt; ¶ Dorfkirchenbewegung) stehen Kleinstadtpredigten (G. ¶ Füllkrug), Großstadtpredigten (E. ¶ Foerster, E. ¶ Moering), Arbeiterpredigten (E. ¶ Fuchs, L. ¶ Ragaz, P.en religiöser Sozialisten), akademische P.en (K. ¶ Eger, K. ¶ Stange, A. ¶ Uckeley). In dem Bestreben, besonders an moderne gebildete Menschen mit der P. heranzukommen, begegnen sich die P.en von Chr. ¶ Geyer und ¶ Rittelmeyer, G. ¶ Traub, C. ¶ Jatho, O. ¶ Zurhellen. Der Plan J. ¶ Burggrafs in Bremen, in „Dichterpredigten" eine Synthese von Christentum und deutschem Idealismus zu geben, ist bisher nicht mehr literarisch aufgenommen, wenn auch da und dort praktisch erprobt worden. Wohl aber ist der Versuch gemacht worden, durch Anschluß an die ¶ Anthroposophie die P. auf eine neue, sicherere Grundlage zu stellen, so bei H. Heisler und den Thüringer Pfarrern E. und W. Kalbe sowie F. Seusing; in der ¶ Christengemeinschaft selbst tritt die P. hinter dem Kultus zurück. Freilich besteht bei den Bemühungen um Nahebringung des P.inhalts an die Gebildeten die Gefahr, daß man das spezifisch Biblische und Evangelische teilweise verliert. Anderseits geraten die Prediger, die mehr Wert auf unverkürzte Verkündigung des biblischen und reformatorischen Gedankenguts legen, in die Versuchung, bei gedanklicher Korrektheit in abstrakte Unlebendigkeit und trockene Langweiligkeit sich zu verlieren. Von neueren Predigern, die biblische Kraft und reformatorische Tiefe mit moderner Aufgeschlossenheit und Lebendigkeit der Darstellung verbinden, sind besonders zu nennen P. ¶ Althaus, G. ¶ Benz, K. ¶ Heim, L. ¶ Ihmels, während A. ¶ Schlatter zu wenig von der Abstraktheit und Schwerfälligkeit seines Stils sich lösen kann, um durch seine P.bücher auf weitere, besonders auf nicht theologische Kreise zu wirken. Die ¶ Dialektische Theologie hat bis jetzt in der Praxis keinen neuen P.typus aufstellen können; weder K. Fezer (¶ Homiletik) noch ¶ Barth-¶ Thurneysen bieten Predigten, die grundsätzlich über die Art der bisherigen hinausgehen, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß besonders bei Barth-Thurneysen einzelne P.inhalte mit besonderer Einseitigkeit bevorzugt werden.

5. e. Eine besondere Art von P. hebt sich seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s aus der allgemeinen kirchlichen P.weise heraus; sie ist aus den von der sogenannten ¶ Gemeinschaftsbewegung bestimmten Kreisen hervorgewachsen: die Evangelisationspredigt (¶ Evangelisation). Starke Erregung des Gefühls und der Phantasie und damit das Dringen auf „Entscheidung" charakterisiert sie. Um Eindruck zu machen, fehlt es nicht an stark realistischem Einschlag, mitunter nicht an einem bedenklich modernen Zug zum Reklamehaften. Daß englisch-amerikanische P.weise hier vorbildlich gewirkt hat, namentlich ¶ Spurgeon, ist kaum zu bezweifeln. Ein typischer Prediger dieser Art ist Samuel ¶ Keller.

5. f. Weit mehr als früher wirkt in der neueren Zeit die englische und die amerikanische P. auf die deutsche evg. P. ein. Vielleicht hat kein ausländischer Prediger in Deutschland eine so treue Gemeinde sich erworben wie F. W. ¶ Robertson: Gedankenreichtum, unübertroffene psychologische Feinheit, überraschende Ausnutzung des Textes für unser gegenwärtiges Leben und Bedürfen sind seine Vorzüge. Weniger in Laien- als in Predigerkreisen Deutschlands ist der Baptist ¶ Spurgeon bekannt, der als Meister der Illustration, der packenden, fortreißenden Rede mit Recht gepriesen wird. Auch der bedeutendste amerikanische Prediger der Neuzeit, Henry Ward ¶ Beecher, ist in Deutschland nicht unbeachtet und einflußlos geblieben. Er ist ein Realist; nichts Menschliches ist ihm fremd; aber er faßt alles mit einem starken Griff an, um etwas Gutes daraus zu schaffen. Weniger als die Genannten hat unter uns wohl ¶ Channing gewirkt, der neben Theodore ¶ Parker zu den gedankenreichsten und wirksamsten Predigern der ¶ Unitarier gehört. Seine P.en tragen den Charakter von belehrenden Reden; doch sind sie dank ihrer Psychologie und ihrer Lebendigkeit nie trocken.

Quellen zur Geschichte der P. finden sich in der Sammlung: Die P. der Kirche, hrsg. von G. Leonhardi und W. v. Langsdorff, 32 Bde., 1888—1905. — Die besten Gesamtdarstellungen bieten H. Hering: Die Lehre von der P., 1905, 1. Hälfte, und M. Schian in: RE³ XV, S. 623 ff; XXIV, S. 333 ff; — A. Nebe: Zur Geschichte der P., Charakterbilder, 3 Bde., 1879; — A. Oepke: Die Missions-P. des Apostels Paulus, 1920; — A. Harnack: Der Presbyter-Prediger des Irenaeus (in: Philotesia, 1907); — G. Boehmer: Petrus Chrysologus als Prediger, 1919; — G. Cruel: Geschichte der deutschen P. im Mittelalter, 1879; — A. Linsenmeyer: Geschichte der P. in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgange des 14. Jhd.s, 1886; — M. Beste: Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren luth. Kirche, 3 Bde., 1856. 1858. 1886; — Martin Schian: Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die P., 1912; — M. Peters: Der Bahnbrecher der modernen P., J. L. Mosheim, 1910; — K. H. Sack: Geschichte der P. in der deutschen evg. Kirche von Mosheim bis Menken, 1875²; — Joh. Bauer: Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908; — E. Chr. Achelis: Meister evg. Kanzelberedsamkeit (in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s in Wort und Bild II, 1908, S. 693 ff); — Paul Drews: Die P. im 19. Jhd., 1903; — Fr. Niebergall: Die moderne P., 1929; — Hans Haupt: Die Eigenart der amerikanischen P., 1907. † **Drews (Faber).**

6. a. Die evg. Kriegspredigt war in Deutschland nicht schlechter als in anderen Ländern. Die deutsche evg. Kirche ist allerdings ungenügend vorbereitet in den Krieg gegangen, weil sie die Probleme der Stellung zu ¶ Staat, ¶ Krieg, Frieden, Macht usw. nicht genügend durchdacht hatte. Aber sowohl in der Heimat als an der Front hat die Kriegspredigt, je länger der Krieg dauerte, immer ernster mit den ihr gestellten Problemen gerungen. Sie wurde in der Form freier und beweglicher, wurde psychologischer und praktischer in der Haltung und gewann auch an sprachlicher Frische und Natürlichkeit. Auch in inhaltlicher Hinsicht tritt der starke Unterschied zwischen dem Kriegsanfang und den späteren Kriegsjahren (¶ Krieg: III A) deutlich hervor. Während man in der Anfangszeit hauptsächlich apologetisch das gewaltige Kriegserlebnis zu bewältigen suchte und auf die Fragen, wie Gott zum Kriege stehe, und wie dieser sich mit der Verkündigung Jesu vereinigen lasse, eine Antwort suchte (der Krieg als Strafe und Zuchtrute, als Werk rechtverstandener Nächstenliebe: Gott nicht nur der Vater, sondern auch der Herr der Geschichte und der Hüter der sittlichen Ordnung), lernte man in den späteren Jahren, als die Not größer wurde, tiefer das schmerzvolle Dennoch des Glaubens, den Ernst des göttlichen Willens, den Sinn des Kreuzes Christi und die Bedeutung des Opfers im persönlichen und öffentlichen Leben verstehen und in der P. ausführen, so z. B. bei den bedeutendsten der deutschen Kriegsprediger, ¶ Bezzel, ¶ Dryander, ¶ Ihmels, ¶ Rittelmeyer. Dabei zog sich durch die ganze Kriegs-P. der grundlegende Unterschied der Auffassung hindurch, daß das eine Mal mehr dem Vaterland mit religiösen Kräften gedient, das andere Mal mehr das Reich Gottes durch die seelischen Wirkungen des Kriegs gefördert werden sollte.

6. b. Ein charakteristischer Zug der französischen evg. Kriegs-P. war, wenigstens bei ihren bedeutendsten Vertretern, besonders bei W. ¶ Monod, die grundsätzliche Aechtung des Kriegs. Aber der Krieg wurde darum doch nicht als göttliches Strafgericht verstanden, weil die Schuld der Deutschen am Ausbruch des Krieges für den französischen Protestantismus feststand und daraus die Meinung abgeleitet wurde, daß der französische Protestant in solidarischer Verbundenheit mit dem ganzen französischen Volke nicht nur für die Freiheit der entrissenen Provinzen, sondern auch für Recht und Gerechtigkeit in der Welt, ja für die Menschheit zu kämpfen habe. Doch fehlt auch der ernste Ruf zur Buße in den französischen Kriegs-P.en nicht, besonders bei ¶ Gounelle und ¶ Monod. Mit dem Gebot der Feindesliebe und der Frage der Wiedervergeltung ist man freilich oft ebenso schnell fertig geworden wie in der deutschen Kriegs-P. Ein besonderes Problem bildete für den französischen Protestantismus die Frage, wie es zu verstehen sei, daß deutsche Soldaten, doch auch Söhne der Reformation, wie Landsknechte und Seeräuber sich aufführen können. Bezeichnend ist, daß die Antwort durch den Hinweis auf die grundverschiedene Auffassung des Verhältnisses von Frömmigkeit und Sittlichkeit bei Calvin und Luther gegeben wurde.

6. c. Daß in der englischen Kriegspredigt das nationale Empfinden stark zum Ausdruck gebracht wurde, ist verständlich bei den Geistlichen eines Volkes, das von so stolzem Nationalbewußtsein erfüllt ist wie das englische. Im großen ganzen lassen sich drei Gruppen unterscheiden. Zur ersten Gruppe gehören die Prediger, die aus nationalem Pflichtbewußtsein den Willen und den Mut zum Kampf im Volke zu stärken suchten, indem sie die heilige Sache der eigenen Nation und die Verworfenheit der Gegner betonten und dazu Belege aus der heiligen Schrift herholten. Die zweite Gruppe umfaßt diejenigen, welche die Verkündigung des Worts vom persönlichen Urteil über das Kriegsgeschehen möglichst trennten, je mehr aber die Mißerfolge an der Front die Stimmung im Volk beeinflußten, zur Stellung der ersten Gruppe übergingen. Die dritte Gruppe, die aber durchaus nicht klein war, bildeten die, die aus innerster Ueberzeugung bestrebt waren, mit brüderlicher Liebe die religiöse Einstellung der Gegner zu erfassen und den göttlichen Willen im Krieg für die gesamte Christenheit zu verstehen. Allgemein war die Auffassung verbreitet, daß Deutschland und besonders der Kaiser die unmittelbare Schuld am Ausbruch des Krieges tragen. Daneben aber wurde doch nicht, besonders bei den Geistlichen der dritten Gruppe, unterlassen, das Volk zur Buße für seine nationalen Sünden aufzufordern, so z. B. bei J. H. ¶ Oldham, William ¶ Temple u. a. Als die tieferen Ursachen des Krieges werden genannt: die Gottvergessenheit, der Mammonsgeist, der falsche Nationalismus, die Pflichtversäumnis der Kirche, die Versäumnisse in der sozialen Gesetzgebung usw. Hier wurde dann vom Patriotismus als von einer Tugend gesprochen, die von Christus beherrscht sein müsse und nicht über dem Christentum stehen dürfe.

6. d. In Amerika fand der Kriegsausbruch die meisten Kirchen in der Ueberzeugung, daß der Krieg etwas Unchristliches und Unmenschliches sei. Aber bald schon treten in manchen Predigten Bedenken auf, ob man nicht die sittliche Pflicht habe, für die Rechte der angegriffenen Nation einzutreten und den ruchlosen Friedensstörer zu bestrafen. Zwar waren zunächst noch starke Hemmungen da (Gebot der Bergpredigt, das starke deutsche Element in der Union, Mißtrauen gegen Engländer usw.). Aber mehr und mehr sprach die amerikanische Kriegspredigt von dem notwendigen Kampf um den ewigen Frieden und proklamierte das Eintreten Amerikas in den Krieg als neuen Kreuzzug. Nur ganz selten hörte man den Gedanken vertreten, daß der Krieg ein Gericht Gottes auch über die eigene Nation sei; zumeist fühlte man sich als Beauftragter Gottes zum Gericht an den Feinden und zur Vollendung der göttlichen Ziele. Anderseits ist die amerikanische P. mit Ernst an die praktischen Aufgaben herangetreten, die der Krieg ihr stellte. Unablässig wurde betont, daß man die hohen Ziele, um derentwillen man in den Krieg gezogen sei, nicht vergessen dürfe, daß man sich jetzt schon für die großen Aufgaben des Friedens rüsten müsse (Kampf gegen Alkoholismus, gegen Luxus, gegen Kriegswucher und Kriegsgewinnler, für Ausbau der Demokratie usw.), und daß Amerika aus den Erfahrungen des Krieges das Ideal des reinen, selbstlosen Dienstes an der Menschheit als höchstes und schönstes Ergebnis mitnehmen müsse.

P. Piechowski: Die Kriegsp. von 1870/71, 1917; — Franz Koehler: Die deutsch-protestantische Kriegsp. der Gegenwart, 1915; — M. Schian: Die deutsche evg. Kirche im Weltkriege, 2 Bde., 1921 und 1925. — Zur französischen Kriegspredigt vgl. Pendant la guerre, 1914—18 (mit P.en von J. Bianquis, H. Bois, E. Gounelle, H. Monnier, W. Monod, J. E. Roberty, J. Viénot, Ch. Wagner u. a.). — Zur englischen Kriegspredigt vgl. N. S. Talbot: Religion Behind the Front and After the War, 1918; — John Kelman: The War and Preaching, 1919; — Ders.: The Army and Religion, an Enquiry and its Bearing upon the Religious Life of the Nation, 1919.

Faber.

7. Während in der Zeit um 1900 hinsichtlich der katholischen Predigttätigkeit die Anzeichen einer gewissen P.müdigkeit und Verzagtheit zu bemerken waren, hat in der heutigen P. eine neue Freudigkeit mit frohem Kraftbewußtsein und frischer Arbeitsfreude Platz gegriffen. Sie hat sich durch die neuen politischen, sozial-wirtschaftlichen und religiös-kulturellen Verhältnisse, wie sie namentlich der Weltkrieg heraufgeführt hat (¶ Krieg: III B), neue Aufgaben und Ziele stellen lassen. Sie prüft die indifferente und gegnerische Einstellung gewisser Zeitströmungen zum Christentum in gründlicher Behandlung der fundamentalen Wahrheiten und Lehren des christlichen Glaubens am Inhalt der Offenbarung. Sie betont gegenüber dem religiösen Subjektivismus in seinen verschiedenen Schattierungen die von Gott gesetzte Autorität der Kirche. Sie mißt die neuen sozialwirtschaftlichen Verhältnisse am Maßstab der christlichen Glaubenslehre und erstrebt eine sozial-ethische Schulung mit Schärfung des sozialen Verantwortlichkeitsbewußtseins und Betonung der Forderungen der christlichen Nächstenliebe. Gegenüber dem modernen Hang zu Sport und Spiel, Vergnügen und Luxus vertritt sie die christlichen Grundsätze hinsichtlich der Körperpflege, Erholung und Freude unter Abweisung der Uebertreibungen und Entartungen. Neben den allgemeinen Zeitverhältnissen und ihren Problemen wendet sich die kath. P. den religiös-kirchlichen Bewegungen und Fragen zu, ob diese eine allgemein religiöse Bedeutung haben oder mehr innerkirchlichen Charakter zeigen. Zu den ersteren gehören die christlichen Einheitsbestrebungen, die Kirchenaustrittsbewegung, das Missionswesen, der Dienst an der Jugend, zu den letzteren die neue Apostolats-, Exerzitien-, eucharistische und liturgische Bewegung sowie die kath. Aktion. Dagegen ist heute die apologetische und noch mehr die polemische Behandlung konfessioneller Sonderlehren in den Hintergrund getreten.

Jenes Sich-in-den-Dienst-stellen zugunsten der großen Bewegungen und Probleme der Gegenwart leistet nicht bloß diesen durch Aufklärung und praktische Anweisung der Zuhörerschaft wichtige Dienste, sondern kommt auch der P. selber durch mannigfache Befruchtung und Förderung zugute. Es gibt der Gegenwartspredigt eine starke Wirklichkeitsnähe mit enger Bezogenheit zum realen Leben und offenem Blick für seine Anliegen und Nöte. Entsprechend kommen die mehr theoretischen, für das religiös-sittliche Leben der Zuhörer weniger bedeutsamen Lehren in der heutigen P. seltener zur Behandlung. Eine weitere Eigenart der neuzeitlichen kath. P. ist ihre Vorliebe für die Individualisierung. Gemäß den Forderungen der modernen Pädagogik trägt sie mehr wie bisher den verschiedenen Lebensverhältnissen der Zuhörerschaft Rechnung, berücksichtigt die Besonderheiten und Unterschiede von Stadt und Land, Agrar- und Industriebevölkerung, einfachen und gebildeten Ständen und pflegt darnach gerne die Geschlechter-, Alters- und Standespredigten. Für Kinder und Jugendliche: T. Burger, A. Geiß, K. Mosterts, J. Pelz, G. Harrasser); Männer: G. Beyer, J. Klassen; Frauen: M. Kreuser, H. Weiß; Landbevölkerung: H. ¶ Mohr, J. Weigert; Industriebevölkerung: R. Algermissen, A. Worlitschek; Gebildete: Kardinal M. ¶ Faulhaber, E. ¶ Schlund. Dazu erhält die rege Beschäftigung mit den brennenden kirchlichen Fragen die P. in engem Kontakt mit der Kirche und ihrem Leben und bewahrt sie vor einseitigem, die Tradition und Gemeinschaft übersehenden Subjektivismus wie vor unnützer Atomisierung der Predigtkräfte.

Im besondern betont die kath. P. der Gegenwart aufs neue die zentrale Stellung der Hl. Schrift als ihrer ersten Quelle nach Inhalt und Form (P. W. ¶ Keppler, P. u. Hl. Schrift, 1926). Dagegen ist sie in der Verwendung des außerbiblischen Beweis- und Illustrationsmaterials zurückhaltender geworden. Zumal der Legendenstoff erfährt heute eine maßvolle Verwendung. Dafür steht die Christuspredigt im Vordergrund (E. Dubowy, J. Honnef, vgl. die Christkönigs- und Herz Jesu-Predigten). Die erhöhte Berücksichtigung der Schrift hat zugleich zu einer Rehabilitierung der Homilie geführt; für deren Pflege sind mit Vorbild und Lehre besonders die Bischöfe Förster, Eberhard und Keppler eingetreten, die sich in der Gegenwart eine große Schülerschaft (L. ¶ Fonck, K. Rieder, B. Rieg, J. Rieger, J. Ries, J. Schäfer, F. ¶ Tillmann u. a.) gesichert haben. Hierher gehört auch das neuerliche Bestreben, ganze Bücher des AT und NT homiletisch zu bearbeiten (Th. Paffrath und Th. Soiron). Die Konferenzpredigten mit ihrer Bevorzugung von allgemeinen religiösen Themen und ihrer philosophisch-apologetischen Behandlung waren noch um die Jahrhundertwende auch in Deutschland beliebt. Nunmehr sind sie teilweise auf autoritative Weisung hin (Pius X) stark zurückgedrängt. Dagegen hat die katechetische P. mit ihrer freien homiletischen Behandlung der Katechismussätze erneute Pflege gefunden (B. M. Lierheimer, J. Walter, C. M. Wermelskirchen).

Formell wird die Forderung der soliden und klaren Gedankenführung mit psychologischer Einfühlung und wirksamer Rhetorik betont und edle Popularität mit Bevorzugung des religiös Gehaltvollen und für das Leben Wichtigen und Vermeidung des phrasenhaft Schwülstigen und weichlich Sentimentalen angestrebt (A. ¶ Donders, E. Kaim, A. Obendorfer). Es fehlt auch nicht an Versuchen, die homiletische Darbietung der christlichen Lehre den Formen der modernen Didaktik anzupassen und die Güter des Evangeliums mit den Zuhörern zu erarbeiten bzw. die P. zu einer Erlebnisbereitung zu gestalten (R. Linhardt, M. Pfliegler), wie auch moderne Erfindungen, speziell den Rundfunk in den Dienst des Wortes Gottes zu stellen (Gröber, Hindenberger).

Eine wirksame Förderung erfuhr das kath. P.wesen der Gegenwart durch Kundgebungen der kirchlichen Obern, so der Päpste ¶ Pius X (1905 und 1910) und ¶ Benedikt XV (Enzyklika vom 15. Juni 1917 mit den Normen der Konsistorialkongregation vom 28. Juni 1917) und der deutschen Bischöfe (Fuldaer Konferenz 1918). Dazu haben mehrere Diözesansynoden (Freiburg 1921, Köln 1922, Münster 1924) und eine Reihe von homiletischen Kursen (Ravensburg 1910 und 1913, Wien 1911, Breslau 1923, Kempten 1924, Krefeld 1925, Speyer 1926, München 1927) Aufgabe und Ziel der Gegenwarts-P. bestimmt und ihr Mittel und Wege gewiesen. Normen über die kath. P., die vorwiegend rechtlichen Charakters sind, aber zugleich Inhalt und Form derselben behandeln, bietet der neue Cod. iur. can. c. 1327—51. Von den Zeitschriften verdienen Erwähnung: Prediger und Katechet (seit 1850), Chrysologus (seit 1860), Kirche und Kanzel (seit 1890), Wochenschrift für homiletische Wissenschaft und Praxis (seit 1906; früher unter dem Titel: Haec loquere et exhortare) und der (Wiener) Seelsorger (seit 1925).

Alles in allem darf man bei der kath. P. der Gegenwart ein arbeitsfrohes und zielbewußtes Aufwärtsstreben konstatieren, das ernstlich gewillt ist, den bewährten Grundsätzen der homiletischen Disziplin zu

genügen und den gesteigerten Ansprüchen der neuen Zeit gerecht zu werden. Dabei sollen die besonders durch die Arbeitshäufung und das Vordringen sekundärer Pflichten gegebenen Gefahren der Verebbung des P.inhalts, der ungezügelten Differenzierung der P.form und der Kräftezersplitterung in der P.tätigkeit nicht übersehen sein.

H. Cremer: Aufgabe und Bedeutung der P. in der Gegenwartskrise, 1892²; — P. W. Keppler: Homiletische Gedanken und Ratschläge, 1911⁶; — F. Stingeder: Wo steht unsere heutige P.?, 1911³; — Derſ.: Land auf, Land ab unterm Predigtstuhl, 1929; — A. Meyenberg: Homiletische und katechetische Studien, 1925⁸; — J. B. Schauer: Der homiletische Kurs in München, 1927; — A. Donders: Meister der P. aus dem 19. und 20. Jhd., 1928. **Stolz.**

Predigt: II. Grundsätzliches.

1. Zur Bestimmung des Wesens der P. ist es üblich geworden, auszugehen vom Wesen des ¶ Gottesdienstes (: IV), als dessen Bestandteil die P. gewöhnlich erscheint. Ist das Wesen des evg. Gottesdienstes „Verkehr der Gemeinde mit Gott und Gottes mit der Gemeinde", so gehört die P. zusammen mit der Schriftlesung auf die Seite des Verkehrs Gottes mit der Gemeinde, während in Gesang und Gebet der Verkehr der Gemeinde mit Gott sich vollzieht. Und zwar wäre dann die Schriftlesung „das überzeitliche, nicht an die besonderen Umstände gebundene Wort Gottes, das er zu allen Zeiten und an allen Orten seiner Christenheit zu sagen hat", während der P. die Aufgabe zufiele, der Gemeinde zu sagen, was Gott „gerade ihr und ihr gerade in dieser Stunde" sagen will (Schian). Diese Ableitung des Wesens der P. ist aber von einer Reihe nicht ganz leicht zu nehmender Schwierigkeiten gedrückt, die ein Zeichen dafür sind, daß bei der Entwicklung des P.begriffs — so sachgemäß sie zunächst erscheinen mag — ein Fehler sich eingeschlichen hat.

Als erste erhebt sich eine Frage, die die Homiletik immer wieder in Verlegenheit gebracht hat. Nämlich ob denn das, was die P. eigentlich zur P. macht, bei der nicht im Gottesdienst vor sich gehenden, sondern ihn erst begründenden Missionspredigt nicht ebenso vorhanden sei. Dies kann angesichts der Wirklichkeit freilich niemand verneinen (man vergleiche hierüber die gewundene Erklärung bei ¶ Steinmeyer). Somit kann es kein richtiger Weg sein, zur Erkenntnis des Wesens der P. auszugehen vom Wesen des Gottesdienstes. Sodann darf der evg. Gottesdienst nicht einfach in der Weise zerlegt werden, daß Gesang und Gebet genommen werden als das Reden der Gemeinde mit Gott, Schriftlesung und P. als das Reden Gottes mit der Gemeinde. Es kann doch z. B. auch das von der Gemeinde oder vom Chor gesungene Lied eine mächtige Verkündigung des Evangeliums, also doch irgendwie Reden Gottes mit der Gemeinde sein (vgl. z. B. die Bedeutung des reformatorischen Liedes für die Ausbreitung der Reformation; vgl. auch ¶ Musik und Gesang: III B, 1 a); und umgekehrt kann doch die Schriftlesung, wie z. B. Psl 103 oder Psl 130, Gebet der Gemeinde, also mindestens auch Reden der Gemeinde mit Gott sein. Drittens kann man nicht in der einfachen Weise, wie oben geschehen ist, zwischen P. und Schriftlesung scheiden. Sind nicht mindestens die paulinischen Briefe (man braucht hier durchaus nicht bloß an ganz spezielle Ausführungen, wie sie z. B. I Kor 11 stehen, zu denken) echte Briefe, d. h. von einem bestimmten Menschen an ganz bestimmte Menschen in ganz bestimmte Situation hineingeschrieben, d. h. also gerade das nicht, was die Schrift, soweit sie für die gottesdienstliche Lesung in Betracht kommt, sein soll? Ja, sind nicht auch die einzelnen Evangelien scharf umrissene Typen, und hat nicht ein so allgemein klingendes Wort wie die Seligpreisung: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr" (Mtth 5 $_3$), ganz deutlich eine konkrete Situation zur Voraussetzung und ist in seinem Anspruch (ἐξουσία) nur verständlich unter Beachtung dieser Situation, daß es nämlich an ein Volk gesprochen ist, das in seinem Denken und Handeln ganz und gar durch den Pharisäismus geformt und geleitet war? Wollte man sich aber darauf zurückziehen, daß es doch Schriftstellen allgemeinen Inhalts für die Lektion genug gebe, so muß gefragt werden: wer wählt sie denn aus für den einzelnen Gottesdienst, und nach welchen Gesichtspunkten werden sie ausgewählt? Und das „Zu allen Zeiten und an allen Orten" als Kennzeichen der Schriftlesung gegenüber der P. ist abermals gefährdet. Aber die Hauptschwierigkeiten liegen in zwei weiteren Punkten. Viertens: ist es denn eine Aufgabe, die von einem Pfarrer im Ernste verlangt werden kann: der Gemeinde in der P. das zu sagen, was Gott gerade dieser Gemeinde und ihr gerade in dieser Stunde zu sagen hat? Wie kann denn darüber der Pfarrer zur Gewißheit kommen? Der großstädtische kann dies schon gar nicht. Aber auch der in einer kleinen Gemeinde wird, selbst größte Lauterkeit von seiner Seite vorausgesetzt, doch kaum meinen können, was er der Gemeinde von der Schrift aus zu sagen habe, decke sich direkt mit dem, was Gott selbst ihr und ihr in dieser Stunde sagen würde. Fünftens meldet sich als letzte und gefährlichste Frage: ob und wieso es denn gewiß ist, daß wir in einer solchen P. ein Mittel haben, „um Gemeinschaft mit dem lebendigen gegenwärtigen Gott zu verwirklichen". „Selbstverständlich" (Schian) ist dies auf keinen Fall. So wenig selbstverständlich wie dies ist überhaupt nichts. Es gibt kein deutlicheres Zeichen dafür, daß das Entscheidende an der P. nicht mehr gesehen ist, als eben dies, wenn die Frage nicht mehr bedrängend bleibt, ob es denn auch gewiß sei, und wie es denn möglich sein könne, daß dadurch, daß ein Mensch, wenn auch auf Grund der Bibel, über Gott redet, und wenn er die Worte der Apostel oder Jesu selbst gebraucht (die ihm ja auch nicht anders gegeben sind, als in der Form menschlichen Berichts), daß dadurch reale Gemeinschaft hergestellt wird zwischen der vom Prediger angesprochenen Gemeinde und Gott. Sobald hier nicht mehr Bedrängnis empfunden wird, sondern man einen festen, einsichtigen (selbstverständlichen) Zusammenhang feststellt, so bald ist eben nicht mehr wirklich die P. gesehen, sondern etwas wesentlich Harmloseres. An die Stelle des lebendigen Gottes ist ein göttliches Etwas getreten, das in menschlicher Rede irgendwie eingefangen werden kann, d. h. aus der P. als Verkündigung des Wortes Gottes ist die religiöse Rede geworden, das Gebilde, bei dem man in nicht aufzuhebender Verlegenheit ist, ob man es als darstellendes oder als wirksames Handeln verstehen soll, ob der Prediger der Mund oder der Erzieher der Gemeinde ist. Eine Verlegenheit, die am allerwenigsten dadurch aufgehoben wird, daß man, wie vorgeschlagen wurde (Niebergall), einfach beides addiert und je nach Bedürfnis bald das eine bald das andere in den Vordergrund treten läßt. Ja, die Verlegenheit ist hier noch tiefer. Denn diese P. ist, in der Gegenwart jedenfalls, überholt. Nach der weltanschaulichen Seite durch den „Vortrag", der außerhalb der Kirche stattfindet; nach der kultischen Seite durch all jene Veranstaltungen, die das kultische Bedürfnis des modernen Menschen mit psychologisch weit wirksameren Mitteln befriedigen. Der erschreckend geringe P.besuch in nich

wenigen Gebieten der deutschen Landeskirchen, sowie einzelne Vorschläge, wie sie z. B. in der ¶ Liturgischen Bewegung für die Neugestaltung des Gottesdienstes gemacht worden sind, um jenem kultischen Bedürfnis Rechnung zu tragen, veranschaulichen das aufs deutlichste. Bei dem Grad von Differenzierung, den die Kultur heute erreicht hat, ist für die P. als rein menschliches Unternehmen neben anderen die Zeit eben vorbei. In der P. muß das ¶ Wort Gottes gesagt werden, oder sie hat, heute jedenfalls, nichts mehr zu sagen.

2. Aber eben das ist die Frage, ob das Wort Gottes gesagt wird dadurch, daß ein Mensch predigt. Wenn im Ernste Gottes und nicht eben statt dessen irgendeines Menschen Wort gesagt werden soll, kann dies denn anders geschehen, als indem wirklich Gott selbst sein Wort sagt? Somit kann es sich bei der P. der Kirche nicht darum handeln, daß der Prediger das Wort Gottes redet, sondern nur darum, daß er sich dem sein Wort selber redenden Gott zu Dienste stellt, sofern es diesem gefällt, die menschliche P. der Kirche in Dienst zu nehmen, als Mittel zu benützen, wodurch er, Gott, sein Wort, das er in Jesus Christus zur Menschheit geredet hat, zur Gegenwart aufs neue reden will. Dieses „Sofern" liegt aber in keiner Weise in der Hand des Predigers bzw. der Kirche. Zu diesem „Sofern" kann sie sich auch nicht von sich aus hinzudrängen. Sie kann nur sich zur Verfügung stellen, sofern Gott diesen Dienst von ihr verlangt. Und er verlangt ihn in seiner die Kirche durch die Verkündigung der Apostel erreichenden Offenbarung in Jesus Christus. Das erste, was also bezüglich der P. zu erkennen ist, ist das: die christliche P. ist nicht eine aus liturgischen oder pädagogischen Erwägungen der Kirche oder gar eines Einzelnen hervorgehende Handlung, sondern sie ist von Grund aus Gehorsamsakt der Kirche gegen einen bestimmten, nämlich im Worte Gottes sie treffenden Befehl. Die Kirche hat also nicht zu fragen, ob es zweckmäßig sei zu predigen, oder ob im Gottesdienste der Gegenwart nicht ein „maßvolles Zurücktreten der P." sich empfehle; sondern sie hat im Gehorsam die P.aufgabe zu übernehmen, im Gehorsam, der sich selbstverständlich nicht nur auf das Daß, sondern ebenso auf das Was bezieht.

Damit aber ist deutlich: die Kirche weiß, daß sie mit ihrer P. ganz und gar gewiesen ist auf die Schrift. Aber auch die Schrift ist für sie nicht ein Letztes, sondern weist sie erst hin auf ein Letztes, nämlich auf den in seiner Offenbarung in Jesus Christus mit der Menschheit handelnden Gott, von dem die Schrift Zeugnis gibt. So hat also die Kirche in ihrer P. die Aufgabe, das Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus so neu zu sagen, daß es von Gott als Mittel benützt werden kann, in diesem Zeugnis sein eigenes Wort zu sprechen, oder in eine Formel gefaßt: Die P. ist der der Kirche befohlene Dienst der Weitergabe des in der Schrift ihr anvertrauten Offenbarungszeugnisses an die Menschen der Gegenwart im Gehorsam gegen den in diesem Schriftwort mit uns handelnden Gott und im Glauben, daß dieser Gott in Gnade und Treue in, mit und unter ihrem armen Menschenwort als der Lebendige selbst gegenwärtig sei und es als Mittel benütze, um selbst sein eigenes Wort zu sprechen.

Es treten also vor allem zwei Punkte ins Licht. Einmal: Das Wort Gottes muß in der P. verkündigt werden. D. h.: daß der Prediger überhaupt auftritt, und was er sagt, steht unter jener unbedingten (also nicht menschlichen) Nötigung, von der Stellen wie Apgsch 4_{20} 5_{29} I Kor 9_{16} reden; steht unter dieser Nötigung, trotzdem der Prediger bezüglich seiner Tauglichkeit und Leistung der Kritik völlig preiszugeben ist und also wahrhaftig auch gewichtige Gründe zum Schweigen hätte. Und ebenso muß das, was in der P. gesagt wird, gesagt werden mit jener unbedingten (also nicht menschlichen) Gewißheit, die nicht einen menschlichen Gedanken aussprechen, sondern die Wahrheit verkündigen will (vgl. Gal 1_{8-10}); und dies wieder trotz der möglichen und wirklichen Irrtumsfähigkeit und Beschränktheit des Predigers. Und das heißt ferner: was in der P. gesagt wird, muß gesagt werden mit jenem unbedingten (also wieder seitens eines Menschen keinesfalls berechtigten) Anspruch an den Hörer, der von ihm die Glaubens-, d. h. die Lebensentscheidung verlangt, ihm zumutet, in diesem Wort das Entscheidende für sein ganzes Leben, für seine Existenz zu sehen (vgl. Mtth 10_{14} f 40 11_{20} ff Joh 13_{20}). Und dies wieder angesichts der nur zu offenkundigen und höchst kritischen Tatsache, daß der, der hier redet, ein schwacher Mensch ist. Diese Paradoxie, von der die P. notwendig und durchgängig umgeben ist, ist der „ausgestreckte Finger", der auf den in der P. als der Lebendig-Gegenwärtige mit der Gemeinde handelnden Gott hinweist.

Aber ein zweites ist noch zu beachten: die P. ist wirklich Gottes Wort in jenem ernsten Sinne; aber sie ist Gottes Wort an die Menschen, muß von den Menschen als ein sie in ihrem Jetzt und Hier meinendes Wort verstanden werden können. Und darum ist die P. nicht einfach Zitat; denn das Jetzt und Hier ist ein anderes als das Damals und Dort, und Wort Gottes wird nie vernommen, ohne daß aus dem Damals und Dort ein Jetzt und Hier würde (auch bei der Schriftlesung geschieht dies, und darin, ob hierfür bei der Gemeinde der Weg offen ist, liegt die Grenze für das, was als Schriftlesung genommen werden kann). Eben dazu, daß aus dem Damals und Dort das Heute und Hier wird, daß aus dem Wort Gottes an die Thessalonicher das Wort Gottes an die heutige Gemeinde werde, dazu ist die P. das Mittel. Genauer: wie Paulus durch seine P. in Thessalonich das Mittel war, durch das an diese Gemeinde Gottes eigenes Wort ergehen konnte, so ist der Prediger in einer heutigen Gemeinde das Mittel, durch das zu dieser Gemeinde Gott selbst das Wort reden kann. Aber nicht der Prediger redet dieses Wort. Seine P. ist nur das Mittel für dieses Wort. Damit ist zugleich deutlich: der Sachverhalt, der mit diesem zweiten Punkt in unser Blickfeld getreten ist, ist nicht einfach das Verhältnis von Inhalt und Form. Die Verwendung dieser Begriffe würde bereits eine Schematisierung der lebendigen Wirklichkeit bedeuten. Es ist eben nicht nur ein äußerliches Umgießen des Wortes, das der Prediger zu leisten hat, sondern: Vollzug des Gehorsams gegen die Situation (gegen die geschichtliche Stunde), in der die Gemeinde und der Prediger mit ihr zu leben hat. Vielmehr noch genauer, weil hier ja gerade nicht äußerlich getrennt werden kann: der Vollzug der gehorsamen Anerkennung des biblischen Zeugnisses in der Situation, in die die P.gemeinde und der Prediger mit ihr hineingestellt ist, d. h. eben: der Vollzug der gehorsamen Anerkennung des biblischen Offenbarungszeugnisses im wirklichen Leben.

Das heißt Hören und Reden im Glauben. Gerade daß beides: Gehorsam gegen das biblische Offenbarungszeugnis und Gehorsam gegen die gegenwärtige Situation (Gal 1_{8-10} und I Kor 9_{19-22}) widerspruchslos zusammengeht, vielmehr daß aus dem ersten das zweite geradezu folgt (I Kor 9_{23} zusam-

mengenommen mit V. 19—22; I Thess 2 4 ff), gehört zum Wesen der P. Jede Verletzung dieses in zwei Richtungen gehenden Gehorsams führt zur Entartung der P. Berücksichtigung des ersten Punktes ohne den zweiten ebenso ernst zu nehmen, ergibt die dogmatisch korrekte, aber lebens- und weltfremde, niemand angehende und darum tote Abhandlung. Berücksichtigung des zweiten Punktes, ohne die Forderung des ersten voll zu erfüllen, ergibt die zwar gegenwartsmäßige, aber autoritätslose und darum auch niemand angehende und darum auch tote, wenn rhetorisch auch noch so gewaltige Rede. Daß dem einzelnen Prediger der Gehorsam nach beiden Seiten gelinge, wird freilich nicht so sehr abhängen von der Beobachtung homiletischer Einzelregeln, die an ihrem Ort ihr Recht und ihre Wichtigkeit haben, als von der Grundforderung, daß er selbst im Leben dem in der Schrift ihn erreichenden Worte Gottes gehorsam sei, d. h., daß er glaube. Fehlt es hier, so wird Wille und Fähigkeit, das Wort Gottes zu verkündigen, trotz aller technischen Ausbildung bei ihm schwinden.

Gute Uebersicht über die gesamte Literatur bei M. Schian: Grundriß der praktischen Theologie, (1922) 1928². — Im einzelnen vgl. vor allem Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, 1924; — Ders.: Die christliche Dogmatik im Entwurf I. Die Lehre vom Worte Gottes, 1927; — Ders.: Die Theologie und die Kirche, 1928; — K. Fezer: Das Wort Gottes und die P., 1925; — P. Althaus: Das Wesen des evg. Gottesdienstes, 1926; — Das Berneuchener Buch, 1926; — E. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche, 1927. **Fezer.**

Preger, Johann Wilhelm (1827—96), evg. Theologe, * in Schweinfurt, seit 1851 Religionslehrer an verschiedenen Anstalten in München, 1868 Gymnasialprofessor daselbst, 1890 Oberkonsistorialrat. Seine Hauptarbeit galt der deutschen Mystik im Mittelalter; neben einer Fülle von Aufsätzen über einzelne Mystiker und über religiöse und kirchliche Bewegungen, die mit der Mystik zusammenhängen, hat P. in seinem dreibändigen Werke — der 4. Band ist nicht erschienen — zum ersten Male in gründlicher Weise den bis dahin noch ganz im Dunkeln liegenden Stoff darzulegen gesucht.

Vf. u. a.: Die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte auf Grund der Geschichte der Rechtfertigungslehre, 1857; M. Flacius Illyricus und seine Zeit, 2 Bde., 1858. 1861; Lehrbuch der bayerischen Geschichte, (1864) 1895¹³; Die Briefe Heinrich Susos, 1867; Albrecht von Oesterreich und Adolf von Nassau, 1869; Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde., 1874. 1881. 1893; Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532 nach den Aufzeichnungen von Johann Schlaginhaufen, 1888. — Ueber P. vgl. RE³ XVI, S. 1 ff; — Th. Kolde in: Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte II, 1896, S. 253 ff. **Glaue.**

Pregizerianer („Selige", „Hochselige", „Juchhechristen"), eine in Württemberg (Remstal, Schwarzwald, Schönbuch, Wankheim, Dußlingen und sonst um Tübingen, bei Marbach und Backnang) und Baden verbreitete Gemeinschaft, die im Gegensatz zu dem von Joh. Mich. ¶ Hahn vertretenen Heiligungsstreben mehr die Rechtfertigung betont. Ihr Namengeber Christian Gottlob Pregizer (1751 bis 1824), schon als Student erweckt, stand unter Jak. ¶ Böhmes, ¶ Oetingers, Ph. M. ¶ Hahns u. a. Einfluß. Als Schloßprediger in Tübingen mehr Boden findend als in Grafenberg, entfachte er, seit 1795 Stadtpfarrer in Haiterbach, dort durch volkstümliche, eindringliche Beredtsamkeit eine stellenweise zu Konventikeln sich verdichtende Bewegung. Durch Joh. Mich. Hahn abgestoßen, tritt er 1801 in Gemeinschaft mit den sogenannten „Seligen" im Remstal, auf den Fildern und dem Schwarzwald, die im Gegensatz gegen die Landeskirche und ihr Gesangbuch von 1791 wie gegen J. M. Hahn die Rechtfertigung als Akt in den Vordergrund stellten und fröhliche Singweisen bevorzugten. 1808 zur Verantwortung gezogen, erhielt Pregizer das Zeugnis, daß er zwar nicht in allen Punkten klar lehre, aber doch die Sündlosigkeit der im Gnadenstand Stehenden und den Antinomismus ablehne. Wie viel er doch zurückgehalten, zeigte sich darin, daß ihm die Extremen den Rücken wandten und nach seinem Tode unter seinen Anhängern allerlei Ausschreitungen vorkamen. Zeitweilig hat die Propaganda des Joh. Jak. Wirz (¶ Nazarener, 3) Störungen veranlaßt. Den P.n haben die Führer gefehlt (genannt seien nur Matthäus Schaible und Mich. Walz), darum gehen sie zurück: 1905 80, 1913 45 Gemeinschaften. — Nach ihrer Lehre ist mit der Taufe die Rechtfertigung gegeben, daher die Bekehrung „in einer halben Stunde" erledigt. Fünfte Bitte des Vaterunser und Buße ist etwas für die andern. Zum Abendmahl geht man, bevorzugt aber ¶ Burks Freuden- oder Gnadenbeichte. ¶ Wiederbringung aller und Tausendjähriges Reich (¶ Eschatologie: IV, 4a) sind Lieblingslehren. Die „Werke" der Inneren und der Aeußeren Mission werden abgelehnt, ebenso gelegentlich das „Werk" der Sonntagsheiligung.

(Pregizer:) Sammlung geistlicher Lieder zum Gebrauch für gläubige Kinder Gottes, 1848²; Kurzer Entwurf von dem Glaubensgrund und der Entwicklung der Pregizianer Gemeinschaft, 1915. — Ueber Pregizer vgl. RE³ XVI, S. 3 ff; — RGG¹ IV, Sp. 1756 f; — ADB 26, S. 548 f. **Stocks.**

Preisker, Herbert, evg. Theologe, * 23. Juli 1888 in Deutsch-Nasselwitz (Oberschlesien), 1915 Pfarrer in Tarnowitz, 1919 in Breslau, 1924 zugleich Privatdozent für NT an der Universität daselbst, seit 1929 auch Professor für Religionswissenschaft an der Pädagogischen Akademie Breslau.

Vf. u. a.: Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik, 1915; Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927; Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930. **Rühle.**

Preiswerk, Samuel (1799—1871), evg. Kirchenliederdichter, * zu Rümlingen in Baselland, 1824 Prediger im Baseler Waisenhaus, 1828 Lehrer am Missionshaus daselbst, 1830 Pfarrer zu Muttenz. In der Revolution 1832 seines Amtes entsetzt, wandte er sich 1834 nach Genf und erhielt dort an der theologischen Schule der ¶ Evangelischen Gesellschaft eine Professur für at.liche Exegese, mußte aber wegen irvingianischer Anschauungen ausscheiden. 1837 wieder in Basel, habilitierte er sich 1839 als Privatdozent, ward 1843 Pfarrer an St. Leonhard und 1859 Antistes und zugleich auch Lehrer der hebräischen Sprache an der Universität. Das Lied: „Die Sach ist dein, Herr Jesu Christ", wovon die zwei ersten Verse von ihm sind und der dritte von ¶ Zaremba stammt, ist weit verbreitet.

E. E. Koch³ VII, S. 96. **Paul.**

Prekarie. Seit dem 5. Jhd. verleihen die Bischöfe an ihre Geistlichen kirchliche Grundstücke zur Nutznießung und zwar in der Form der precaria (ursprünglich das Bittgesuch; die dazugehörige Verleihungsurkunde hieß praestaria), anfangs auf bestimmte Zeit (5 Jahre), nach deren Ablauf um Erneuerung nachzusuchen ist, später für Lebenszeit des Empfängers. Dadurch wächst die ursprünglich persönliche P. mit dem Gut der einzelnen Kirche zusammen und wird zum ¶ Benefizium.

U. Stutz: Geschichte des kirchlichen Beneficialwesens I, 1895, S. 79 ff. 298 ff; — E. Friedberg: Lehrbuch des

kath. und evg. Kirchenrechts, 1909⁸, S. 593 ff; — A. Dopsch: Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung II, 1924², S. 328 ff. **Damenbauer.**

Preller, Ludwig (1809—61), klassischer Philologe und Altertumsforscher, * zu Hamburg. 1833 Privatdozent in Kiel, 1838 ord. Prof. in Dorpat, legte 1843 sein Amt nieder als Protest gegen die Unterdrückung des deutschen Elementes an der Universität seitens der russischen Regierung. Nach ausgedehnten Reisen ließ er sich 1844 in Jena nieder, wo er seinen gelehrten Studien lebte und nebenher Vorlesungen hielt, bis er 1847 als Oberbibliothekar nach Weimar übersiedelte. P. hat seinen Platz in der Geschichte der Religionsforschung als Verfasser der „Griechischen Mythologie" (1854, 1860²), in der er auf Grund eingehender Einzeluntersuchungen eine zusammenfassende Systematik des spröden Stoffes gibt, die lange Zeit maßgebend gewesen ist (4. Aufl. von Robert, 1887 ff).

Vf. außerdem u. a.: Römische Mythologie, 2 Bde., 1858 (1881—83³ hrsg. von Jordan); Demeter und Persephone, 1837; Historia philosophiae Graccae et Romanae, (1838) 1898² von Wellmann; Ausgewählte Aufsätze aus dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von R. Köhler, 1864. — Ueber P. vgl. die Gedächtnisrede in der Freimaurerloge Weimar von G. Th. Stichling, 1863; — ADB 26, S. 561 ff. **Rühle.**

Prellwitz, Gertrud, * 5. April 1869 in Tilsit. Nachdem sie 1888—95 in Königsberg als Lehrerin gewirkt hatte, studierte sie 1895 in Berlin Literaturgeschichte und unter H. ¶ Gunkel und O. ¶ Pfleiderer evg. Theologie und bestand 1899 das Oberlehrerinnenexamen, lebte aber von da ab als freie Schriftstellerin. Mit dem Maler ¶ Fidus und seiner Familie befreundet, in deren Haus sie zehn Jahre wohnte. Durch Abfassung der Drude-Trilogie, die sich um das Leben der verstorbenen Fidustochter Drude spinnt („Drude", 1920—25), kam sie in engste Berührung mit der deutschen ¶ Jugendbewegung, der sie 1921 bis 1927 in starker Führertätigkeit diente. Ihren Dramen, z. B. „Zwischen zwei Welten" (einer dramatischen Gestaltung des Julianstoffes), und „Oedipus" (Aufführung Berlin 1901) liegt R. ¶ Wagners Idee von Weihefestspielen zugrunde. In ihrem philosophischen Werk „Unsere neue Weltanschauung" (1922⁵) löst sie das Christentum von der Gebundenheit an die Weltanschauung der ausgehenden Antike und faßt das Evangelium Jesu und den Religionsgehalt der heute lebendigen Weltanschauung in Eins. Alle ihre zahlreichen Werke sind von dem Glauben getragen, daß eine neue Geistepoche der Menschheit heraufkommt und enthalten die Forderung: die heutige Wirklichkeit, welche von außen geordnet und dann erstarrt ist, aus einer neuen Innerlichkeit her umzugestalten.

Vf. ferner u. a.: Weltfrömmigkeit und Christentum, 1898; Vom Wunder des Lebens, 1910; Der Kaisertraum, Weihefestspiel, 1913; Gottesstimmen, 1921. — Romane: Sonne über Deutschland, 1926; Das eigene Ich, 1927; Das Geheimnis hinter Liebe und Tod, 1928. — Vgl. ChrW 1922, Nr. 33—34. **May.**

Presbyterianer im weitesten Sinne sind alle Kirchen mit Presbyterialverfassung (¶ Kirchenverfassung: III, 4) von der Genfer Kirche ¶ Calvins an bis zu der großen Reformed German Church in North-America und der Reformed Protestant Dutch Church (¶ Presbyterianische Allianz). Im strengen Sinne aber ist der Begriff der P. orientiert an der englischen Kirchengeschichte. Das P.tum wurzelt in der aristokratischen Kirchenverfassung des Calvinismus und steht im Gegensatz einerseits zu jeder Form des monarchischen Episkopalismus, auch dem ius in sacra der Obrigkeit, anderseits zu dem demokratischen Kongregationalismus (¶ Kongregationalisten). Seine unterscheidenden Merkmale sind: 1. parity of ministers — es gibt keinerlei Rangunterschiede zwischen den Geistlichen; 2. popular government — die Laienältesten (ruling elders) sind mit den Geistlichen (teaching elders) gleichberechtigt; 3. ecclesiastical unity — der kirchliche Gesamtorganismus baut sich stufenweise auf in kirk-session (Kirchenrat), presbytery (Kreissynode), council (Provinzialsynode) und general assembly (Generalsynode). Diese Verfassung gilt zwar nicht als heilsnotwendig, aber doch als von Gott geordnet. Dogmatische Normen sind die Bibel und die reformierten Symbole (¶ Reformierte Kirche). Der Gottesdienst kennzeichnet sich durch äußerste Schlichtheit (¶ Puritaner); bevorzugt wird von jeher das freie Gebet; sehr viel ist innerhalb allgemeiner Grundlinien in das Ermessen der Einzelgemeinde gestellt. Außer den Psalmen sind jetzt auch Kirchenlieder gebräuchlich (¶ Kirchenlied: I, 6b); ¶ Gesangbuch: I, 3c). Auch Orgeln haben sich heute ziemlich allgemein eingebürgert. Kirchenzucht wird geübt, aber nicht mit der Härte der alten Zeit.

Presbyterianische Gedanken finden sich in England vereinzelt bereits unter Eduard VI, z. B. bei ¶ Cranmer, ¶ Latimer und ¶ Hooper. Eine Verstärkung erfuhren sie bei vielen, die unter der blutigen Maria (¶ England, 2a) nach Straßburg, Zürich und Genf flüchteten. Verwirklicht wurden sie zuerst in ¶ Schottland, durch John ¶ Knox in dem (ersten) Book of Discipline (1560) und Andrew ¶ Melville in dem Second Book of Discipline (1578), das 1592 durch Jakob VI feierlich bestätigt wurde. Gegen die Versuche, ihnen anglikanische Bischöfe und Kultusformen aufzudrängen, setzten sich die schottischen P. mit Erfolg zur Wehr. Ihr Kampf war „religiös ein Kampf des radikalen Protestantismus mit dem bischöflichen Hochkirchentum, politisch des parlamentarischen Selbstbewußtseins gegen königlichen Machtwillen" (Buddensieg). 1638 schlossen sie den großen Covenant. Doch mußten sie sich später eine Verkürzung ihrer alten Ideale durch Ausbau der Staats- und Patronatsrechte, Zulassung der bischöflichen Kirche und drgl. gefallen lassen und auf die strenge, alle Nicht-P. ausschließende Durchführung ihres Covenant, für den nur die strengen „Covenanters" oder Cameronians und Richard ¶ Cameron weiterkämpften, verzichten, konnten sich aber doch trotz aller Unterdrückungsmaßregeln durchsetzen. Heute bestehen in Schottland: 1. die Established Church of Scotland, 2. die Reformed Presbyterian Church (seit 1743), 3. die United Original Seceders (urspr. Secession Church, 1733), 4. die United Free Church (1900 aus Verschmelzung der United Presbyterian Church von 1847 und der Free Church of Scotland von 1843 entstanden), 5. ein Rest der Free Church of Scotland. Für das kirchliche Leben sind 2. 3. 5. ohne Bedeutung, dagegen zeichnen sich 1. und 4. durch kräftiges Gemeindeleben und kirchlichen Opfersinn aus, eine Folge des Disrupt 1843. — In England löste das P.tum das ältere Puritanertum ab, indem es an die Stelle der Kleiderfrage die Frage der „reinen" Kirchenverfassung setzte. Durch die Verfolgungen in den ¶ Niederlanden und in ¶ Frankreich erhielt es bald einen starken Zustrom. 1572 entstand in Wandsworth (bei London) die erste presbyterianische Gemeinde, und noch unter Elisabeth stieg die Zahl der englischen P. auf 100 000 an. Ihre Holy Discipline erhielten sie 1588 durch ¶ Cartwright und ¶ Travers. Trotz aller Unterdrückungsversuche unter

Jakob I und Karl I behaupteten sie sich. Mit der Revolution siegten auch sie, und durch die ¶ Westminster-Synode erhielten sie ihre Agende, zwei Katechismen und ihr Glaubensbekenntnis. Da sie jedoch zu keiner Zeit volkstümlich waren, konnte ihnen der Independentismus den Sieg leicht entwinden. Um ihre Rechte als Nonkonformisten überhaupt zu wahren, verbanden sie sich 1691 mit den übrigen ¶ Dissenters. Das 18. Jhd. brachte ihnen durch innere Streitigkeiten, Uebertritte zur Staatskirche und den Rationalismus einen starken Niedergang. Erst seit 1830 erlebten sie infolge der evangelikalen Bewegung (¶ England, 5a) wieder einen Aufschwung. Seitdem kam es auch zu einer organischen Verbindung aller englischen P.gemeinden (Presbyterian Church of England und Welsh Presbyterians oder Calvinistic Methodist Church of Wales) in einem alle drei Jahre tagenden council. Doch ist das heutige P.tum in England im wesentlichen schottischer Herkunft und Prägung.

Nach ¶ Irland griff das P.tum im Laufe des 17. Jhd.s über. Es war hier allen Schwankungen des politischen Lebens unterworfen. Der im 18. Jhd. eindringende Unitarismus führte zur Bildung der Secession Church, neben der heute außerdem die Reformed Presbyterian Church of Ireland und die Eastern Reformed Presb. Ch. of I. bestehen, beide durch strengstes Festhalten an der alten Lehre und Verfassung gekennzeichnet. An Zahl sind die P. in Irland nur gering. — Die bunte Mannigfaltigkeit des P.tums in den ¶ Vereinigten Staaten von Nordamerika läßt noch seinen verschiedenartigen Ursprung durch Einwanderung englischer, schottischer und irischer P., oder französischer und holländischer Calvinisten oder deutscher Reformierten erkennen. Die angelsächsischen Kolonisten vertraten „einen kongregationalisierten Presbyterianismus oder einen presbyterianisierten Kongregationalismus" (Henry M. Dexter). Das 18. Jhd. brachte einen Streit über die Frage, ob (1729) die Ordnungen von Westminster nur im wesentlichen angenommen worden seien unter Freigabe der nicht fundamentalen Artikel über Lehre, Gottesdienst und Verfassung. Es kam infolgedessen zur Trennung einer strengen und einer liberalen Partei. Am stärksten ist heute die Presbyterian Church in the United States of America, mit der sich 1906 ein Teil der Cumberland Pr. Ch. vereinigt hat. Daneben bestehen namentlich die United Pr. Ch. in the U. St., die Reformed Pr. Ch. in America, die Associate Reformed Church of the South, die Reformed Pr. Ch. of Pittsburg and Ontario und (unter den Negern) die Colowred Pr. Ch. of the United States and Canada. Unionsverhandlungen haben hier noch keine großen Erfolge gehabt. Streitfragen sind z. B., ob Orgelspiel im Gottesdienst zulässig sei oder nicht, ob nur Psalmen oder auch Kirchenlieder gesungen werden dürfen, ob das Ideal eine theokratische Einigung von Staat und Kirche oder die Trennung beider sei, ob nur wissenschaftlich gebildete Pastoren angestellt werden dürfen usw. — Die hierdurch verursachten Spaltungen haben zum Teil auch auf die presbyterianischen Kolonial- und Missionskirchen übergegriffen. Doch besteht synodaler Zusammenschluß in Australien, Tasmanien und Indien. Die rege Missionstätigkeit, in der seit 1796 die Schotten vorangingen (¶ Missionsgesellschaften: II), führte zum Aufblühen ansehnlicher presbyterianischer Missionskirchen, z. B. in Canada, Argentinien, China, Indien, Korea, Mandschurei, Japan, Australien mit Ozeanien, Kongo, Syrien und Palästina.

Encycl. Brit.[11] XXII, S. 283 ff; — RE[3] XVI, S. 9 ff; — A. F. Scott Pearson: Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism 1535—1603, 1925; — J. Vant Stephens: The Presbyterian Churches, Divisions and Unions in Scotland, Ireland, Canada and America, 1910. **K. Bauer.**

Presbyterianische Allianz. Die „Allgemeine Allianz reformierter Kirchen mit presbyterianischer Ordnung" (Pan-Presbyterian Alliance) umfaßt sämtliche presbyterianischen Kirchen (¶ Presbyterianer) 1. in England, Schottland und Irland, in den Vereinigten Staaten und Canada, 2. auf dem europäischen Festland in Griechenland, Italien (¶ Waldenser und Chiesa evangelica italiana), Spanien, Frankreich und Holland, die Missionskirchen in Belgien, die schweizerischen Freikirchen, die reformierten Kirchen in Böhmen, Mähren, Ungarn und Rußland, 3. die Missionskirchen in den englischen Besitzungen in Afrika, in Indien, Neuseeland, Australien und Formosa. Sie will die biblische Katholizität der Christenheit verwirklichen, für die Christus allein das Haupt und die Liebe das Band der Einheit ist. Den Anlaß zu ihrer Bildung boten Erfahrungen und Bedürfnisse in den Missionsgebieten, und die P. A. hat denn auch gerade in das Missionswesen, das bei den Presbyterianern Sache der Kirchen und ihrer Presbyterien und Synoden ist, Ordnung gebracht. Die Anregung kam bereits 1870 von Dr. James Mc Cosh, Professor in Belfast, dann in Princeton (in New Jersey). Verwirklicht wurde der Plan 1877 auf der Edinburgher Konferenz. Die Grundlage sollte nicht ein bestimmtes reformiertes Bekenntnis, sondern die presbyterianische Kirchenverfassung sein. Der Zweck ist Beratung und Beschlußfassung über die gemeinsamen Angelegenheiten der presbyterianischen Kirchen, cooperation, nicht incorporation. Alle vier Jahre tritt hierzu ein „Konzil" zusammen, auf dem jeder in der P. A. vertretene Kirchenkörper vertreten ist, und zwar je 100 Gemeinden durch einen Geistlichen und einen Aeltesten. Die Beschlüsse werden in den Minutes and Proceedings veröffentlicht, wollen aber nicht formulierte, verpflichtende Gesetze sein, sondern nur der Herausarbeitung christlicher Grundsätze dienen. Gegliedert ist die P. A. in zwei Abteilungen: eine östliche (Europa, Hauptquartier London) und eine westliche (Amerika, Sitz Neuyork), die ihre besonderen Präsidenten haben. Sie halten in der Zwischenzeit zwischen den Konzilien eigene Zusammenkünfte. Organ ist (seit 1885) The Quarterly Register, Geschäftsführer ein Generalsekretär, der die einzelnen Kirchenkörper der P. A. zu bereisen, Ratschläge zu erteilen und Berichte zu erstatten hat. Deutschland ist wiederholt aufgefordert worden, sich der Allianz anzuschließen. Doch beschränkte sich die Beteiligung hier bis jetzt nur auf einzelne korrespondierende Mitglieder und auf Teilnahme einzelner Vertreter an den Konzilien.

RE[3] XVI, S. 16 ff; — ChrW 1921, Sp. 800 ff. **K. Bauer.**

Presse.

I. Allgemeines; — II. Deutsche P. und Religion; — III. Evg. kirchliche P.; — IV. Kath. P.; — V. Jüdische P.; — VI. Evg.-kirchliche P.arbeit.

Presse: I. Allgemeines.

1. Die P. ist ein Kind der Neuzeit. In ihrer ersten Erscheinungsform reine Nachrichtensammlung und Nachrichtenverbreitung, hat sie sich seit den Tagen der französischen Revolution und nach der Abschaffung der Zensur zu einem politischen Machtfaktor ersten Ranges und zum hauptsächlichsten Bildungsmittel der Welt entwickelt. Die Funktionen der finanziell auf der Basis der geschäftlichen Publizität ruhenden modernen P. greifen in fast alle Gebiete des Kulturlebens hinein. Die öffentliche Meinung,

die im konstitutionellen Staat eine entscheidende Rolle bei der Bestimmung der politischen Geschicke der Nation spielt, wird einerseits durch die P., insbesondere durch die Tagesp., gestaltet und findet anderseits in dieser ihren Ausdruck. In der Heranziehung des ganzen Volkes zur politischen Teilnahme liegt eine Hauptaufgabe der P. Indem die P. die Anschauungen, Wünsche und Kritiken der verschiedenen Schichten des Volkes ausdrückt, verhindert sie die Erstarrung der bestehenden Zustände und wirkt, wie selbst der zeitungsfeindliche Schopenhauer schon anerkannt hat, als politisches Sicherheitsventil. Die Verbindung der P. mit dem Parteiwesen (¶ Parteien: I), auch mit den besonderen Bestrebungen kirchlicher (s. III. IV), wissenschaftlicher, volkswirtschaftlicher Richtung, ist eine durchaus natürliche, da die P. das gegebene Instrument für die Formung und Vertretung einheitlicher Gruppenmeinungen und -interessen darstellt. Mit der politisch-gesellschaftlichen Funktion der P. verknüpft ist ihre Aufgabe als Informationsorgan. Der Nachrichtendienst der modernen P., gespeist durch ein die ganze Erde umspannendes Netz von Nachrichtenagenturen, vermittelt dem Leserkreis die Kenntnis aller möglichen Vorgänge und Ereignisse und läßt ihn so den Puls der Zeit fühlen. Je enger sich die Schicksale der Völker politisch wie wirtschaftlich verflechten, um so größere Bedeutung gewinnt dieser Nachrichtendienst, ohne den beispielsweise der moderne Welthandel kaum existieren könnte. Ferner ist die literarische Funktion der P. zu erwähnen, die zum Teil Befriedigung des Unterhaltungs- und Wissensbedürfnisses, zum Teil kritischer Natur ist. Eine ungeheure Menge an literarischem Lesestoff wird täglich durch die P. in die Massen geworfen; es werden damit auch und nicht zuletzt die Kreise erreicht, die von der Buchliteratur mehr oder weniger ausgeschlossen sind.

2. Ein allgemeines Werturteil über die P. abzugeben, ist nicht möglich. Es bestehen nicht nur innerhalb einer Nation oder eines bestimmten Sprach- und Kulturgebietes die größten Unterschiede zwischen den einzelnen Erzeugnissen; auch die nationalen Verschiedenheiten sind beträchtlich — kennen und bevorzugen doch die verschiedenen Kulturvölker und Rassen auf Grund der Besonderheiten von Geschichte, Politik, Nationalcharakter, Stand der Volksbildung usw. fast jede einen eigenen Typus der P. Zugegeben werden muß ohne weiteres, daß das Licht der Aufklärung, Belehrung und Bildung, das die P. verbreitet, auch schwere Schatten begleiten. Gewisse Nachteile sind dem Wesen der P. und des journalistischen Betriebs inhärent, vor allem die Neigung zur Spekulation auf Sensationslust und Neugier, die Gefahr der Oberflächlichkeit, die Tendenz zu billiger Popularisierung. Einseitige Parteipublizistik zeitigt häßliche Auswüchse; die Macht des Wortes kann nicht nur aufklärend, reinigend, sondern auch vergiftend wirken. Während des Weltkrieges, in dem die Regierungen neben ihren Armeen auch die P. mobilisierten, ist ein großer Teil der P. auf ein bedenkliches moralisches Niveau hinuntergesunken. Unlautere Einflüsse, Monopolisierungsbestrebungen usw. können die P. zur „Meinungsfabrik" degradieren. Aber die generellen Verdammungsurteile, die im Hinblick auf derartige Erscheinungen hie und da über die P. ausgesprochen werden (Oswald ¶ Spengler), schießen über das Ziel hinaus. Sie erklären sich meistens aus einer Verwechslung von Ursache und Wirkung. Die P. darf trotz ihrer gewaltigen Macht nicht als eine selbständige Erscheinung, losgelöst von ihren organischen Beziehungen, betrachtet werden; sie ist selbst ein Produkt der Verhältnisse, und man kann in gewissem Sinne sagen, daß jede Kultur, jede Zeit, jedes Volk die P. hat, die sie verdienen. Das geistige Niveau der P. wird um so höher sein, je höher der Stand der allgemeinen Volksbildung ist; die Formen der Parteipublizistik sind mitbestimmt durch den Grad der politischen Reife des Volkes und seiner Erziehung zu würdigen Formen der interparteilichen Auseinandersetzungen; es kommt auf den kritischen Blick und auf die Empfindlichkeit der Leserschaft gegenüber nie ganz verdeckbaren Abhängigkeiten an, welchen Einfluß eine gekaufte oder käufliche P. ausüben kann. Seit die P. zum Objekt der wissenschaftlichen Forschung geworden ist und die Zeitungskunde die Einordnung in den Organismus der Universität erfahren hat, seit ferner der wissenschaftlichen Vorbildung der Journalisten steigende Aufmerksamkeit geschenkt wird und die Journalisten fast aller Länder beim Ausbau ihrer Berufsorganisationen um die soziale und ethische Hebung ihres Standes bemüht sind, hat auch eine bewußte und absichtsvolle Arbeit zur Reform und Erziehung der P. eingesetzt, deren schließliche Erfolge wesentlich von dem Verständnis und Interesse abhängen werden, das die breite Oeffentlichkeit diesen Bestrebungen entgegenbringt.

3. Die Preßfreiheit gehört zu den bürgerlichen Grundrechten, die in den meisten Staaten verfassungsmäßig festgelegt sind. Um ihre Anerkennung sind seinerzeit schwere Kämpfe geführt worden. Die P. stand bis zu dem 1848 abgeschlossenen Siegeslauf des konstitutionellen Prinzips fast überall unter der obrigkeitlichen Vormundschaft, die sich der Zensur und anderer polizeilicher Präventivmaßnahmen bediente, um die P. am Gängelband zu halten. Der moderne Staat anerkennt prinzipiell die P.freiheit und verfolgt nur ihren Mißbrauch, d. h. die durch das Mittel der P. begangenen strafbaren Handlungen. Die P.freiheit bildet einen elementaren Bestandteil des demokratisch-parlamentarischen Systems; wo dieses System durch ein diktatorisches Regime ersetzt wird, erfolgt mit logischer Konsequenz auch die Einschränkung oder Aufhebung der P.freiheit. Im demokratisch-parlamentarischen Staat kommt die Einschränkung der P.freiheit nur vorübergehend unter außergewöhnlichen Umständen (z. B. Krieg) in Frage.

E. Löbl: Kultur und P., 1903; — H. Dietz: Das Zeitungswesen, 1903; — J. J. David: Die Zeitung, 1906; — O. Wettstein: Die Tagespresse in unserer Kultur, 1903; — L. Salomon: Allgemeine Geschichte des Zeitungswesens, 1907; — P. Roth: Das Zeitungswesen in Deutschland von 1848 bis zur Gegenwart, 1903; — Otto Groth: Die Zeitung, 3 Bde., 1929/30; — HWSt VI, 1925⁴, S. 1074 ff. **Bretscher.**

Presse: II. Deutsche Presse und Religion.

1. Vor 1848; — 2. 1848 bis etwa 1890; — 3. Gegenwart.

1. Die Frühzeit der P., die sich bis ins Reformationszeitalter zurückdatieren läßt, kennt keine Scheidung von P. und Religion. Die Religionsfragen sind in dieser Zeit öffentliche und politische Fragen ersten Ranges. So wird das kleine Wittenberg ein Zentrum der gelehrten geschriebenen Zeitungen, wie Augsburg es für die kaufmännische (Fuggerzeitungen) und Nürnberg für die diplomatische Berichterstattung war. ¶ Melanchthon unterhält ein Netz von mehr als 50 Nachrichtenstellen und erhält und schreibt zahllose Zeitungsbriefe. Ein gleiches gilt von dem zweiten Wurzelast der nachmaligen P., dem Einblattdruck und den ¶ Flugschriften, durch die namentlich Luther gewirkt hat. Auch unter den Anfängern der eigentlichen Zeitung begegnet man theologischen Namen. Wohl wesentlich aus finan-

ziellen Gründen hat A. H. ¶ Francke die „Hallesche Zeitung" gegründet, 1708; ¶ Semler war 1750 Redakteur einer Coburger Zeitung; Matthias ¶ Claudius hob 1777 die „Hessen-darmstädtisch privilegierte Landzeitung" aus der Taufe; Pastor Braeß in Dettum 1786 die „Wolfenbütteler Zeitung". ¶ Schleiermacher redigierte 1814 den „Preußischen Korrespondenten". Vor allem aber hat 1818 Pfarrer Karl Ludwig Nonne, Hildburghausen (1785—1853) die noch heute bestehende „Dorfzeitung" gegründet und mit journalistischem Geschick und kerniger Volkstümlichkeit geleitet.

Den Kampf um die Weltanschauung haben erst die Jungdeutschen in die P. eingeführt, zunächst allerdings mehr in die Zeitschriften als in die Zeitungen. Die deutschen Zeitschriften hatten von Anfang an dem religiösen Leben vielfach Interesse entgegengebracht. In der ersten popularwissenschaftlichen Zeitschrift „Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, vornehmlich aber neue Bücher" führte Christian ¶ Thomasius, der Begründer des deutschen Zeitschriftenwesens, seine Kämpfe mit den Halleschen Theologen. Vielfach das religiöse Leben berührt haben sodann die im 18. Jhd. sittliche Erziehung und Geschmacksbildung stark beeinflussenden „¶ Moralischen Wochenschriften". Von allgemein-wissenschaftlichen Zeitschriften erlangen zuerst größere Bedeutung die Fr. ¶ Nicolais, besonders dessen „Deutsche Bibliothek" (1765—1805), das wissenschaftliche Rezensionsorgan jener Zeit. Unter den vornehmen wissenschaftlichen Revuen aus dem Anfang des 19. Jhd.s behandelten vor allem die von ¶ Twesten mitredigierten „Kieler Blätter" (1815—19) manche kirchliche Fragen. Hervorragend ist dann die „Deutsche Vierteljahrsschrift" (Cotta 1838—69), an der ¶ Hundeshagen, Wolfgang ¶ Menzel u. a. m. mitarbeiteten. — In der Zeit der strengen Zensur Metternichs kamen die liberalen und kommunistischen Ideen im Bunde mit dem religiösen Liberalismus, Pantheismus und Atheismus in den Zeitschriften zur Aussprache, weil die Zensur bei diesen milder verfuhr. Die bedeutendste Zeitschrift Deutschlands um die Mitte des 19. Jhd.s waren ¶ Ruges „Hallesche", später „Deutsche Jahrbücher", die zwar in ihrem Programm den Protestantismus und die freie Wissenschaft, den protestantischen und modernen Staat als ihr Prinzip bezeichneten, sich aber schroff gegen den christlichen Dualismus wandten, wenn auch zunächst mit mehr sittlichem Ernst als die Jungdeutschen, bis sie in Bruno ¶ Bauer ihren Hauptmitarbeiter fanden. — Auch in die Zeitungen drangen damals kirchliche Streitigkeiten ein: die deutschkath. Bewegung (¶ Deutschkatholizismus) fand besonders in der schlesischen P. sowie in Blums „Sächsischen Vaterlandsblättern" starke Beachtung; die „Magdeburgische Zeitung" trat lebhaft für die ¶ Lichtfreunde ein; die „Vossische Zeitung" rühmt sich, daß sie in jener Zeit mutig für unbedingte Toleranz in religiösen Fragen und gegen einen starren, verfolgungssüchtigen Orthodoxismus gekämpft habe; das taten mehr oder minder scharf alle liberalen und demokratischen Blätter. Aber ¶ Hundeshagen („Der deutsche Protestantismus") beklagt 1846 den großen Uebelstand, daß der deutsche ¶ Liberalismus (: II) das tiefere Religiöse nie ergründet, nicht gepflegt und sogar verletzt habe. Man neigte zur religiösen und kirchlichen Verneinung.

Anderseits entstand im Wuppertal unter ¶ Krummacher eine pietistisch-konservative P. lokaler Art, in Halle unter v. ¶ Tippelskirch 1843 das „Volksblatt für Stadt und Land", mit den volkstümlichen Mitarbeitern ¶ Ahlfeld und Gustav Jahn. Eine größere Gründung derart von ¶ Stahl u. a., 1846 in Berlin versucht, mißlang. Bemerkenswert ist aber, daß gerade in den vierziger Jahren eine Reihe kath. Blätter ihren spezifisch kath. Charakter angenommen haben (¶ Presse: IV, 2 b).

2. Die Gewährung der P. freiheit (¶ Presse: I, 3) und die Aufhebung des Intelligenzzwangs hatten eine Hochkonjunktur der P.gründungen zur Folge. Allein in Berlin erschienen in den Jahren 1848—49 45 Zeitungen, die zum Teil ebenso schnell wieder verschwanden. Die geschichtliche Darstellung von Salomon (s. Lit. zu ¶ Presse: I), die dieses Chaos zu meistern sucht, wie die Selbstbiographien einiger großer Zeitungen, lassen aber das religiöse Moment fast ganz unbeachtet. Der Zentralausschuß für Innere Mission betrachtet es 1849 als ein Krankheitssymptom, „daß auch unsere allgemein gelesenen Blätter nur politische und weltliche Dinge besprechen". Doch drang ¶ Hengstenbergs These der Zusammengehörigkeit von Thron und Altar so tief ins Bewußtsein, daß alle politische Opposition auch der Kirche als der Dienerin der politischen Reaktion entgegentrat. Jedes fromme oder kirchliche Verhalten erklärte diese P. für politische Heuchelei; in satirischer Form tat das auch der „Kladderadatsch", oft nicht mit Unrecht, wie ¶ Humboldt und ¶ Bunsen bezeugen. Umgekehrt wurden Freidenker kritiklos verherrlicht, besonders in Unterhaltungsblättern, z. B. in der 1853 von Ernst Keil gegründeten „Gartenlaube". Wegen ihrer nationalen Haltung weitverbreitet, fand sie in christlichen Kreisen erbitterten Widerspruch, der 1864 zur Gründung des „Daheim" führte. Von jenem irreligiösen Zug hielten sich z. B. „Westermanns Monatshefte" und „Ueber Land und Meer" frei. — Während man auf kath. Seite die Konsequenz der Schaffung einer eigenen P. zog (¶ Presse: IV, 2 b), blieb es auf evg. Seite bei vereinzelten Versuchen (¶ Presse: VI, 2). Schon erwähnt ist das wenig über die Kreise der Geistlichen hinausgedrungene „Volksblatt für Stadt und Land", bis 1848 von Tippelskirch, Giebichenstein, später und bis 1870 von Nathusius geleitet, die nachmalige „Konservative Monatsschrift". Am 22. März 1848 ließ August Friedr. Chr. ¶ Vilmar die erste Nummer seines „Hessischen Volksfreunds" ausgehen, der nur auf ein Jahr geplant bis 1853 bestand, 3 Jahre lang unter Vilmars Schriftleitung. Beide Blätter waren politisch-konservativ, zugleich aber „im Dienst des ewigen Himmelskönigs" (Vilmar) Verfechter des christlichen Prinzips. Ihnen zur Seite trat, wenngleich gegen L. v. ¶ Gerlachs Willen auf der Basis „religiöser Neutralität", am 1. Juli 1848 die „Kreuzzeitung". Zu einer eigentlichen Bewegung wie auf kath. Seite ist es nicht gekommen. ¶ Wicherns Ruf aber zur Beschreitung des Wegs der Arbeit an der bestehenden P. verhallte (¶ Presse: VI, 3).

In der allgemeinen Zeitungsgeschichte bedeutet 1870 eine neue Epoche; in der Stellung zur Religion aber änderte sich bis 1890 wenig. Sowohl bei den Auseinandersetzungen über das ¶ Vatikanum wie im ¶ Kulturkampf bewiesen die Zeitungen ihren Protestantismus fast nur negativ durch Polemik gegen Rom. Dauernden Wert behalten die „Römischen Briefe" von Quirinus (= ¶ Döllinger) über das Konzil in der Allgemeinen Zeitung (Augsburg, später München), denen später die von Fr. X. ¶ Kraus verfaßten „Spektatorbriefe" gegen Ultramontanismus u. dgl. folgten. Daß die Zeit für die Entwicklung der spezifisch kath. Tageszeitungen und Zeitschriften günstig war, versteht sich ohne weiteres (¶ Presse: IV, 2 c).

Auf die religiöse Haltung der P. nach 1870 hat die wirtschaftliche Entwicklung des Zeitungswesens großen Einfluß ausgeübt. So ist in den 70er Jahren die größere, besonders Berliner P. zum großen Teil in die Hände jüdischer Verleger und Journalisten gekommen, die von sich aus der christlichen Religion und Kirche kein positives Interesse entgegenbrachten. Auf evg. kirchlicher Seite aber herrschte fast nur teils pietistische, teils antisemitische Abneigung gegen die P., was diese wieder zu kirchenfeindlichen Kraftproben reizte. Darum hat ¶ Stöckers Kampf gegen die schlechte P. zunächst fast nur den Erfolg gehabt, daß die Angriffe auf Christentum und Kirche in der liberalen und in der sozialdemokratischen P. an Umfang und Heftigkeit zunahmen. — Die sozialdemokratische P. beginnt mit v. Schweitzers „Sozialdemokrat" 1865, der durch seine religiöse Neutralität überrascht. Auch in der von den Anhängern ¶ Lassalles (¶ Sozialismus) beeinflußten Gewerkschaftspresse der 70er Jahre wird die Neutralität gepflegt und gegen Versuche antireligiöser Propaganda protestiert. Später führen die Blätter der Lassalleaner eine scharfe Sprache gegen Pfaffen und Kirche. Der angeblich von der Kirche entstellte Jesus wird zwar oft gefeiert; auch die Vergleichung Jesu mit den Helden der Kommune war 1873 von dem „Neuen Sozialdemokraten" nicht als Gotteslästerung, sondern als Anerkennung gemeint. Gegen das Schlagwort dieses Blattes „Jesus und Lassalle!" erhob sich wütend das Organ der marxistischen Richtung, Liebknechts „Volksstaat". Hier erschienen seit 1870 Dietzgens „Kanzelreden", Douais ABC, ¶ Bebels Polemik gegen Kaplan Hohoff. Doch wurde auch in dieser P. der Kampf gegen die Kirche immer wieder beschränkt. Viel bissiger aber wird der Ton in der Berliner „Freien Presse" 1877, wo Most, Klemich, u. a. ihren Haß gegen das Christentum austobten. — Verhältnismäßig gering war die Zahl der christlich-konservativen Blätter. Voran steht die „Neue Preußische Kreuzzeitung", 1848 von royalistischen, kirchlichen Kreisen (Gebrüder ¶ Gerlach, Senfft-Pilsach, ¶ Bismarck) gegründet. Unter der Redaktion von v. Hammerstein vertrat sie die ¶ Stöcker- und ¶ Hammerstein'schen Kirchenverfassungsideen. Gegenüber dem feudalen Charakter dieses Blattes sollte der „Reichsbote" dem christlich-konservativen Mittelstand dienen, 1873 von Pastor H. Engel gegründet (¶ Presse: VI, 2), und ähnlich die „Deutsche Reichspost", 1871 in Stuttgart, besonders auf Anregung ¶ Mühlhäußers, gegründet.

Stärker tritt das Christliche und Kirchliche etwa seit 1890 in der P. hervor. Der Partei-P. tritt jetzt eine doppelte Gegenströmung entgegen, die durch die „Tägliche Rundschau" (¶ Presse: VI, 2) und den „Berliner Lokalanzeiger" charakterisiert wird. Beide wenden sich bewußt vom Parteigetriebe ab, die Tägliche Rundschau aus ästhetisch-nationalen, der Lokalanzeiger aus geschäftlichen Gründen. Die „Tägliche Rundschau", später selbst Organ einer politischen Gruppe, hat mit ihrem Grundsatz, über den Parteien zu stehen, keine Nachfolger gefunden; 1895 planten die „Freunde der ¶ Christlichen Welt" eine derartige Zeitung, an deren Stelle dann aber 1896 Fr. ¶ Naumanns zu rasch eingegangene, nationalsoziale „Zeit" trat. Auch die christlich-soziale ¶ Stöcker'sche Gründung von 1888 „Das Volk", 1904 abgelöst durch „Das Reich" unter ¶ Mumm, hatte keinen langen Bestand. 1910 erfolgte die Verschmelzung mit dem „Reichsboten". — Bei den General- und Lokalanzeigern herrscht das Verlegerinteresse. Der Rücksicht auf das Publikum hält diejenige auf die Inserenten die Wage. Parteilosigkeit bedeutet vielfach nicht Unabhängigkeit, sondern Gesinnungslosigkeit.

Doch treten im allgemeinen seit den 90er Jahren Parteitendenzen nicht mehr der Aufnahme von Nachrichten aus dem kirchlichen Leben entgegen. Nur bei der sozialdemokratischen P. bleibt die Parteitendenz zum großen Teil auch weiterhin ein Hindernis, ähnlich oft auch bei den unter Einfluß der Landräte stehenden Kreisblättern, von denen z. B. etliche noch 1903 kein Wort über die ¶ Los-von-Rom-Bewegung hatten bringen dürfen! — Gleichzeitig mit jener Entwicklung im P.wesen war das Neuerwachen des religiösen Interesses erfolgt, das die Zeitungen, die alles, was interessiert, bringen wollen, veranlaßte, auch über das religiöse Leben zu berichten. Freilich ist die religiöse Spannung (evg., römisch-kath., alte und moderne Theologie usw.) auch wieder ein Hindernis; gerade die Zeitungen mit religiös interessierten Lesern haben lange vermieden, Partei zu ergreifen, um keine Leser zu ärgern. Große Bedeutung für das Fortschreiten der religiösen Interessen in der P. hat die glänzende Feder Fr. ¶ Naumanns gehabt, ebenso Gottfried ¶ Traubs, deren Zeitungsandachten vielfach Nachahmung fanden. — Ueber die Bemühungen zur Schaffung einer eigenen evg. Tagespresse und die organisierte evg.-kirchliche Mitarbeit an der bestehenden P. vgl. ¶ Presse: VI, 2. 3.

3. Mit der Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregimentes 1918 und der Lösung des historischen Bandes zwischen Kirche und Staat fiel auch das Haupthindernis einer affektfreien Behandlung der Kirchen- und Religionsfragen durch die politische P. Einen neuen Gegensatz begründete der Streit um die Staatsform und die im Ringen um die geistigen Grundlagen der neuen Gesellschaftsordnung sich ergebenden zahlreichen Reibungspunkte, die die evg. Vertreter bei grundsätzlich betonter politischer Neutralität ihrer amtlichen Führung in der Praxis immer wieder an die Seite der die christlichen Forderungen vertretenden Parteien der Rechten führten. Anders die kath. Partei, die sich entschlossen auf den Boden der neuen Tatsachen stellte und unter geschickter Ausnutzung ihrer Schlüsselstellung der Mitte ihre religionspolitischen Interessen bald in Rechts- bald in Linksanlehnung zu sichern wußte. So findet heute alles Katholische eine „gute P.". Anderseits rückten diese, zum Teil noch nicht abgeschlossenen Kämpfe, so z. B. um den ¶ Religionsunterricht, Schule (¶ Reichsschulgesetz), Feiertagsschutz (¶ Feste und Feiern: VI), Ehescheidung (¶ Ehe: V), Krankenhausseelsorge (¶ Seelsorge), ¶ Konkordat, die Fragen um Kirche und christliches Ethos in den Brennpunkt der politischen Problematik und erzwangen ihnen auch da Eingang, wo man ihnen sonst auszuweichen pflegte.

Ein Allgemeinurteil über die religiöse Haltung „der" P., wie es eine oberflächliche Vulgärkritik zu fällen pflegt, ist heute weniger als je angängig. Man muß zum mindesten unterscheiden zwischen der Weltanschauungs-P. der Parteien, der Massenzeitung namentlich der Großstädte und der bodenständigen Kreis- und Provinzialzeitung. Aber auch innerhalb dieser Gruppen bestehen Gradunterschiede oft bemerkenswertester Art je nach Lage der soziologischen oder kirchlichen Standortsverhältnisse. Offen für Christentum und Kirche tritt die P. der Rechtsparteien ein, wenngleich im einzelnen unter verschiedener Dosierung und kulturpolitischer Nuancierung: die völkische P. mit teilweise stark deutschchristlichem und antisemitischem Einschlag, die deutschnationale P. in ihren führenden Organen, so „Kreuzzei-

tung" im wesentlichen im Sinne der sogenannten positiven Gläubigkeit, konfessionell mitunter gebunden durch die Rücksichtnahme auf den kath. Parteiflügel; reservierter manche führenden Blätter der Deutschen Volkspartei, z. B. „Kölnische Zeitung", dagegen warm kirchlich der „Schwäbische Merkur". Verquickung von Religion und Politik, derart, daß politische Forderungen für christliche ausgegeben werden, wird nicht immer vermieden. — Von der demokratischen P. gilt besonders, was oben über die Graduntersch iede gesagt ist. In mustergültiger Aufgeschlossenheit verfolgt vom Boden liberaler Grundeinstellung die „Frankfurter Zeitung" alle Fragen des religiös-weltanschaulichen Kreises; Naumannscher Geist wirkt nach insbesondere in den Blättern der süddeutschen Demokratie, so „Neckarzeitung", „Stuttgarter Neues Tagblatt"; stärker distanziert ist die „Vossische Zeitung", kühl kritisch „Berliner Tageblatt" und „Berliner Volkszeitung". — In der sozialdemokratischen P. ist an die Stelle früherer Feindseligkeit merkliche Zurückhaltung getreten. Im allgemeinen nimmt man in der parteiamtlichen P. von den Dingen um Religion und Kirche ungeachtet auch der journalistischen Berichterstattungspflicht, nur dann Kenntnis, wenn sie Anlaß zu polemischer Stellungnahme bieten. Bestimmend dafür ist einerseits die Rücksicht auf die Beobachterrolle der radikalen (kommunistischen) Arbeiter-P., anderseits legt das politische Bündnis mit dem Zentrum und die wachsende Zahl kath. Wähler in den eigenen Reihen Bindungen auf. Der innerparteiliche Austrag zwischen proletarischen Freidenkern und religiösen Sozialisten hat neuerdings auch die religiöse Diskussion in die Partei-P. eingeführt. — Rücksichtslos kämpferisch eingestellt ist unter der von den Sowjetzentralen übernommenen Losung „Religion ist Opium für das Volk" die kommunistische P., voran ihr Zentralorgan „Die Rote Fahne". — Die sogenannte Generalanzeiger- oder Geschäfts-P. beweist ihre Stärke in der Erfüllung der geistigen Massenbedürfnisse auch mit der veränderten Schätzung, die sie den religiösen Fragen entgegenbringt. Das Wiederaufkommen des metaphysischen Bedürfnisses, der wiedergewonnene Blick für die kulturelle und soziale Bedeutung der Religion haben eine neue Atmosphäre geschaffen. „Die Art, wie das religiöse Gut im Volke gepflegt wird, wie die Kirchen arbeiten, die religiösen Kräfte sich besonders sozial und politisch auswirken, ist ein Gegenstand sorgsamsten Aufmerkens für die Zeitung von heute geworden; denn alles das ist von größter Bedeutung für das öffentliche Leben und dem öffentlichen Leben will die Zeitung vor allem dienen" (Kapp). Der kirchliche Bericht, vor zwei Jahrzehnten noch kein Gegenstand „öffentlichen Interesses", hat heute festes Heimatrecht in der P.; Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens wird, namentlich wenn sie bekannte Namen tragen, gerne das Wort verstattet. — In der lokalen und Bezirks-P., die sich vielfach auch regelmäßigen Sonntagsandachten aus heimischer oder fremder Feder öffnet, besteht weithin ein schönes Vertrauensverhältnis zu den Trägern des kirchlichen Amts. — Nicht unwesentlich beteiligt an diesen Erfolgen sind die Bemühungen der evg. P.organisationen (¶ Presse: VI, 3), die für zeitungsgemäßes Nachrichtenangebot aus dem Bereich von Kirche und Religion sorgten, Mitarbeiter schulten und überhaupt den Sinn für Aufgabe und Verantwortung gegenüber der P. weckten.

Bleiben wird trotz aller etwa noch zu erwartenden Annäherung die tiefe, im Wesen beider Sphären begründete Spannung. P. ist die Luft reiner Weltlichkeit; „Zeitung", die aufhören wollte, Ausdruck dessen zu sein, was in der Zeit ist mit all ihren Ausstrahlungen, würde aufhören, Zeitung zu sein. Insofern heißt, was von Anklägern der P. wenig überdacht wird, den Geist der P. ändern, in Wahrheit, den Volksgeist ändern. Welt und Ueberwelt lassen sich aber nicht zur Deckung bringen. Darin liegt, vom evg. Boden aus, die tiefe Problematik der immer wieder erhobenen Forderung nach Schaffung einer christlichen Tagespresse (¶ Presse: VI, 1). Religiöser Einfluß auf die Tagespresse wird seinem Wesen nach immer bedingt bleiben. Die Erkenntnis dieser Grenzen darf den Eifer zur Mitarbeit an dem heute noch mächtigsten Instrument geistiger Volksbeeinflussung nicht lähmen. Die geistigen Führer von Kirche und Volk haben hier in der Vergangenheit viel versäumt.

Außer der allgemeinen Literatur über die P. (¶ Presse: I) vgl. Chr. Heinr. Schöner: Die periodische P. und die Kirche, 1892; — St. Swierczewski: Christentum und Tages-P. im Urteil von 50 Zeitgenossen, 1905; — Derf.: Evg. Preßbestrebungen und Hoffnungen (Jahrbücher des Evg.-sozialen Preßverbandes für die Provinz Sachsen 1908 bis 1915); — St. Swierczewski und W. Stark: Kirche und P., 1913 (mit Lit.); — Der Zeitungsspiegel. Beiträge zur Kultur des Zeitungswesens, seit 1929 hrsg. von A. Hinderer (erstmalig erschienen 1912—16 als Mitteilungen des evg. Preßverbands vgl. für Württemberg). **Hinderer.**

Presse: III. Evangelische kirchliche Presse.

1. Zum Begriff; — 2. Wissenschaftliche Zeitschriften: a. theologische, b. pädagogische; — 3. Kirchenzeitungen; — 4. Kulturelle Zeitschriften; — 5. Sonntags- und Gemeindeblätter; — 6. Fach- und Vereinspresse; — 7. Statistik und Allgemeines. — Ergänzend vgl. ¶ Presse: VI (Evg. Pressearbeit).

1. Eine exakte Begriffsabgrenzung des spezifisch evg. Zeitschriftenguts gibt es nicht. Wo im periodischen deutschen Schrifttum fängt das Evangelische an, wo hört es auf? Nimmt man als Kriterium das religiöse Thema, so wird nur ein geringer Bruchteil dessen erfaßt, was aus evg. Geisteshaltung hervorgewachsen ist, die im Bereich des „Weltlichen" ebenso sichtbar werden kann, wie in dem des „Geistlichen". Zieht man aber den Kreis weiter, so wird die Umgrenzung eines evg. Bezirks nahezu zur Unmöglichkeit. Eine Näherbestimmung des „Evangelischen" aber durch das „kirchlich" ist teils zu eng, teils zu deutungsfähig. Die nachstehende Uebersicht beschränkt sich unter Hervorhebung des Wesentlichen auf diejenigen Erscheinungen, die sich in Ankündigung oder Inhalt selbst als evangelisch charakterisieren.

2. a. Die erste deutsche allgemeine theologische Zeitschrift waren ¶ Löschers „Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen" (1701—61). Ihnen folgten zahlreiche lateinische und deutsche Zeitschriften, die heute vergessen sind. — Die „Theologische Zeitschrift" von ¶ Schleiermacher, ¶ De Wette und ¶ Lücke 1819 ging bald wieder ein. Da gründete zur Ueberwindung des Rationalismus, also nicht aus geschäftlichen Gründen Fr. ¶ Perthes 1828 die „Theologischen Studien und Kritiken", von ¶ Ullmann und ¶ Umbreit geleitet; sie wurden das Organ von Schleiermachers rechtsstehenden Schülern, der ¶ Vermittlungstheologie, und sind es unter ¶ Rothe, ¶ Hundeshagen, ¶ Riehm, ¶ Köstlin, ¶ Kautzsch, ¶ Haupt, jetzt ¶ Kattenbusch geblieben; eine lange ruhmreiche Geschichte! Eine ähnliche Haltung hatten die „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" von Julius ¶ Müller, A. ¶ Neander-

der, K. J. ¶ Nitzsch (1850—61), die sich auch mit kirchlichen Verfassungsfragen beschäftigte, und die „Jahrbücher für deutsche Theologie" von ¶ Liebner, J. A. ¶ Dorner, ¶ Weizsäcker u. a. (1856—78). — Die lutherische Repristination (¶ Luthertum: II) hat besonders folgende Organe gehabt: Die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" von ¶ Harleß, fortgeführt von G. ¶ Thomasius, v. ¶ Hofmann, F. H. R. ¶ Frank (1838—76); die „Zeitschrift für lutherische Kirche und Theologie" von ¶ Guericke und ¶ Rudelbach (1840 bis 1878). Aus den Heften zur Allgemeinen evg.-luth. Kirchenzeitung (s. 3) erwuchs ¶ Luthardts „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" (1880 bis 1889); an ihre Stelle trat 1890 die „Neue kirchliche Zeitschrift" von ¶ Buchrucker und ¶ Frank, später von W. Engelhardt, jetzt von Bergdolt herausgegeben. — Für die Tübinger Schule (¶ Baur usw.) leitete E. ¶ Zeller, später mit F. Ch. ¶ Baur die „Theologischen Jahrbücher" (1842—57), an deren Stelle 1858 die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" trat, von Adolf ¶ Hilgenfeld 50 Jahre geleitet und von seinem Sohne Heinrich fortgesetzt, später eingegangen. Ihnen stellten sich die „Jahrbücher für protestantische Theologie" von K. v. ¶ Hase, R. A. ¶ Lipsius, ¶ Pfleiderer zur Seite (1875—92); in demselben Geiste arbeiteten die aus der „Protestantischen Kirchenzeitung" (s. u.) hervorgegangenen „Protestantischen Monatshefte" von ¶ Websky (seit 1897; eingegangen). — Die „Zeitschrift für Theologie und Kirche", von ¶ Gottschick 1890 begründet, vertrat die allgemeinen theologischen Anschauungen der Ritschlschen (¶ Ritschlianer) und ¶ Religionsgeschichtlichen Schule, seit 1907 beschränkte sie sich unter W. ¶ Herrmann und ¶ Rade auf das Gebiet der Dogmatik und die Grundlagen der Theologie, und behandelt jetzt, von H. ¶ Stephan herausgegeben, alle systematischen Fragen der Theologie, Religionswissenschaft und Geisteskultur (seit 1920 Neue Folge). — Keiner Schule dienen wollte „Religion und Geisteskultur" von ¶ Steinmann (seit 1907; eingegangen). Allgemein-theologisch sind die „Theologischen Blätter", seit 1922 hrsg. von K. L. ¶ Schmidt und „Christentum und Wissenschaft", begründet von ¶ Girgensohn 1925, jetzt von Robert ¶ Winkler und Sasse geleitet. Unter dem Einfluß der Barthschen Theologie erscheint seit 1927 „Zwischen den Zeiten" von G. ¶ Merz unter Mitarbeit von Karl ¶ Barth, ¶ Gogarten und ¶ Thurneysen. Die Zeitschrift behandelt vorwiegend systematische und biblisch-theologische Fragen; ein Charakteristikum ist die Behandlung der theologischen Wissenschaft im engeren Zusammenhang mit dem Amt der Wortverkündigung.

Schon an ¶ Löschers „Unschuldige Nachrichten" (s. o. Sp. 1448) schloß sich ein Rezensionsorgan an; andere folgten. Auf positiver Seite ist zu nennen das Theologische Literaturblatt ¶ Luthardts, 1880 in Verbindung mit seiner Kirchenzeitung (s. 3) gegründet, jetzt von ¶ Ihmels und ¶ Sommerlath herausgegeben. Die Wissenschaft selber fördernd hat die „Theologische Literaturzeitung" gewirkt, 1876 von ¶ Schürer gegründet und gemeinsam mit A. ¶ Harnack redigiert, jetzt unter Walter ¶ Bauer. Einen Ueberblick über die gesamte theologische Arbeit (seit 1881) mit objektiver, aber kritischer Berichterstattung gab der „Theologische Jahresbericht" (eingegangen). 1897 gründeten ¶ Bousset und ¶ Heitmüller die „Theologische Rundschau" (Neue Folge, hrsg. von ¶ Bultmann und von ¶ Soden), die ohne Beschränkung auf eine theologische Richtung durch zusammenfassende Aufsätze über wichtige Einzelfragen auf allen theologischen Gebieten Geistlichen, Religionslehrern und interessierten Laien eine Orientierung ermöglichen soll. Die „Theologie der Gegenwart" dagegen (seit 1907) von ¶ Grützmacher u. v. a. bearbeitet, gibt in den einzelnen Heften jeweils eine literarische Gesamtüberschau der theologischen und Grenzgebiete.

Fachzeitschriften, die theologische Spezialgebiete behandeln, sind: „Zeitschrift für nt.liche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche", 1900 von ¶ Preuschen begründet, jetzt hrsg. von ¶ Lietzmann; „Zeitschrift für die at.liche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums", 1881 von ¶ Stade begründet, von ¶ Marti und ¶ Greßmann weitergeführt, jetzt von ¶ Hempel hrsg.; „Zeitschrift für Kirchengeschichte", 1876 von ¶ Brieger begründet, jetzt hrsg. von ¶ Zscharnack und ¶ Bornkamm. Ihr Vorläufer war die „Zeitschrift für historische Theologie" von ¶ Illgen, ¶ Niedner, ¶ Kahnis. Zahlreiche Zeitschriften für Territorial-Kirchengeschichte ergänzen sie. Systematisches behandeln fachmäßig die „Zeitschrift für Theologie und Kirche" (s. oben) und die „Zeitschrift für systematische Theologie" (hrsg. von E. ¶ Stange, seit 1922). Die seit 1860 von ¶ Dove und ¶ Friedberg herausgegebene „Zeitschrift für Kirchenrecht" ist eingegangen. Seit 1909 erscheint als Zeitschrift für Rechtsprechung und Verwaltung, vorwiegend die altpreußische Landeskirche berücksichtigend, jedoch auch allgemeine kirchenrechtliche Fragen erörternd, das „Preußische Pfarrarchiv", hrsg. von Rohrscheidt. Ferner ist zu nennen das „Archiv für Religionswissenschaft" seit 1898, zuerst von Th. ¶ Achelis, später von A. ¶ Dieterich und R. ¶ Wünsch, jetzt von Weinreich und Nilsson hrsg.; „Zeitschrift für Religionspsychologie", seit 1928 von ¶ Beth; „Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung", seit 1928 von ¶ Gruehn-Dorpat; „Angelos, Archiv für nt.liche Zeitgeschichte und Kulturkunde", seit 1925 von ¶ Leipoldt. Aus der Fülle der Missionszeitschriften sind als wissenschaftliche Organe zu nennen die vom Allgemeinen evg.-protestantischen Missionsverein (¶ Ostasien-Mission) hrsg. „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft" (seit 1886) jetzt von Joh. ¶ Witte, und die von Julius ¶ Richter und ¶ Schlunk hrsg. „Neue Allgemeine Missionszeitschrift" (seit 1925).

Besondere Mannigfaltigkeit zeigen die praktisch-theologischen Zeitschriften. In lutherischem Geiste sind gehalten die „Pastoralblätter", von Leonhardi und E. Zimmermann 1858 begründet, jetzt von Erich ¶ Stange in modern-positivem Sinne geleitet. Ihnen trat, ebenfalls positiv, doch ohne konfessionelle Beschränkung, „Mancherlei Gaben und ein Geist" zur Seite, von Emil ¶ Ohly, später von seinem Sohn Adolf hrsg. (1863—1912). Eine ähnliche Linie verfolgt „Dienet einander, eine homiletische Zeitschrift mit besonderer Berücksichtigung der Kasualrede" 1893 von W. Rathmann begründet und 1910 von Alfred Eckert unter Beibehaltung des Haupttitels zu einer „Monatsschrift für praktische Theologie und Religionsunterricht" umgewandelt, jetzt von Oswin Bang. Die 1898 von Th. ¶ Oehler begründete Zeitschrift „Halte, was du hast" wurde 1904 von H. A. ¶ Köstlin und ¶ Wurster in die „Monatsschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens" umgewandelt, von ¶ Schoell und H. ¶ Faber fortgeführt, seit 1930 von ¶ Fendt und Rob. Frick. Auf liberaler Grundlage beruhte die 1879 von ¶ Bassermann und ¶ Ehlers gegründete „Zeitschrift für praktische Theologie", 1901 von O. ¶ Baumgarten als „Monatsschrift für praktische Theologie", seit 1907 unter dem

Haupttitel „Evg. Freiheit" gänzlich umgewandelt (eingegangen). Die Probleme der neuen ¶ Apologetik als der Auseinandersetzung der evg. Weltanschauung mit den geistigen Strömungen der Gegenwart behandelt „Wort und Tat" (1925 gegründet) von Carl ¶ Schweitzer, Künneth und Schreiner. Ueber die Grenzen des Pfarrhauses hinaus sucht „Die Dorfkirche" zu dringen, auf Anregung ¶ Sohnreys 1907 von v. ¶ Lüpke gegründet als „eine illustrierte Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt", jetzt vorwiegend die Fragen dörflichen Gemeindelebens und dörflicher Sitte unter dem besonderen Blickpunkt der kirchlichen Praxis behandelnd. Ganz auf den Theologen im praktischen Amt berechnet ist Jul. ¶ Böhmers „Studierstube" (seit 1903). — Bestimmte Zweige der praktischen Theologie behandeln: „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" von Jul. ¶ Smend und Fr. ¶ Spitta, 1896 gegründet, jetzt Gölz und Smend jun., das von ¶ Grüneisen und ¶ Schnorr von Carolsfeld 1858 gegründete, von David ¶ Koch gänzlich umgewandelte „Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus", jetzt von Thulin hrsgeg. und seit 1927 mit den 1925 gegründeten „Blättern für christliche Archäologie und Kunst" verschmolzen; die Zeitschrift des Vereins für religiöse Kunst in der evg. Kirche, „Kunst und Kirche" (seit 1925), gegründet von Röhrig und Kühner, jetzt Horn. Ferner „Der Kindergottesdienst, Monatsschrift für die Arbeit der Kindergottesdienste in Deutschland" (seit 1890) früher von ¶ Zauleck, jetzt von Piersig, die „Monatsblätter für den Kindergottesdienst" von Weiß, seit 1922 und die 1868 gegründete, jetzt dem Bund „Haus und Schule" nahestehende „Monatsschrift für evg. Kindergottesdienste und Sonntagsschulen" von Fr. Winkler.

2. b. Pädagogische Zeitschriften sind: „Die evg. Schulzeitung" nebst Monatsbeilage: „Die Evg. Lehrerin", hrsg. von Adams, Organ des Verbandes Deutscher evg. Lehrer- und Lehrerinnenvereine. Neben ihm besteht noch: „Das Evg. Schulblatt", gegründet 1857 von ¶ Dörpfeld, jetzt Grünweller, bis 1929 Organ des oben genannten Verbandes, jetzt einzelner Gruppen. Die „Zeitschrift für den Religionsunterricht an höheren Schulen", gegründet 1889 von Fauth und Köster, jetzt H. ¶ Schuster, dient der Aussprache über religionspädagogische, weltanschauliche und jugendkundliche Probleme, die durch den Religionsunterricht an höheren Schulen gestellt sind. Sie ist zugleich Organ des Verbandes der Religionslehrer an höheren Schulen. Die „Monatsblätter für den Evg. Religionsunterricht" gegründet 1908, Herausgeber: ¶ Spanuth, berücksichtigen gleichmäßig die Fragen des Religionsunterrichts an allen Schularten, Organ des „Reichsverbandes für Religionsunterricht und religiöse Erziehung". „Die Evg. Pädagogik", gegründet 1925 als Organ der Gesellschaft für evg. Pädagogik, hrsg. von Waßner, entstand aus dem Bedürfnis, die gesamte pädagogische Entwicklung vom Standpunkt evg.-christlicher Weltanschauung aus kritisch zu verfolgen und am Aufbau einer evg. Pädagogik mitzuwirken. „Schule und Evangelium", seit 1926, hrsg. von Magdalene v. ¶ Tiling und Mützelfeld, vertritt unter besonderer Berücksichtigung der dialektischen Theologie systematische und didaktische Fragen des Religionsunterrichts. „Die Schulfrage", gegründet 1920 von A. ¶ Hinderer, zugleich als Führerblatt des evg. Reichselternbundes, informiert fortlaufend über die Schulbewegung aller weltanschaulichen Lager und die kulturpolitischen Entwicklungen auf dem Gebiet des Schulwesens.

3. Unter Kirchenzeitungen des herkömmlichen Sinns versteht man die journalistische Vertretung kirchenpolitischer oder konfessioneller Richtungen (¶ Parteien: III) im Gebiet der theologischen bzw. innerkirchlichen Auseinandersetzung. Der durch 1918 eingeleitete kirchliche Umbildungsprozeß, der mit der Fülle neuer Aufgaben im Inneren der Kirchen auch eine Verlegung des Schwerpunktes der Auseinandersetzung nach außen brachte, schuf das Bedürfnis nach einer Ergänzung durch Organe, die unter Hervorkehrung des Gemeinsamen der Zeitaufgaben, der Sammlung und Schulung für die neuen Notwendigkeiten kirchlicher Willensbildung dienen.

Gestaltbildend für die alte Form war die von ¶ Hengstenberg 1827 gegründete „Evg. Kirchenzeitung". Zuerst mehr zu erbaulichen Zwecken gegründet, wurde sie durch die Einbeziehung wissenschaftlicher Fragen und kirchlicher Berichterstattung, vor allem durch den Kampf mit der Halleschen Fakultät (¶ Halle, 4) zur eigentlichen Kirchenzeitung. Nach Hengstenberg führten die Redaktion u. a. ¶ Zöckler, ¶ Holtzheuer; heute erscheint sie in eingeschränkter Form als Organ der Evg.-Lutherischen innerhalb der altpreußischen Landeskirche, hrsgeg. von Pauli. Im Gegensatz zu ihr entstand die „Reformierte Kirchenzeitung", als Organ des ¶ Reformierten Bundes für Deutschland, 1851 von ¶ Ebrard und 1877 von Calaminus neu begründet, später von K. ¶ Müller-Erlangen, dann Hehse, jetzt Kolfhaus hrsg. Aus den nicht zur ¶ Union gehörigen lutherischen Kirchen (¶ Luthertum: II) entstand ¶ Luthardts „Allgemeine Evg.-lutherische Kirchen-Zeitung" 1868 mit dem Programm: Gegen den Geist des Unionismus, nach Luthardt von Hölscher, jetzt W. ¶ Laible redigiert. Das Organ der ¶ Positiven Union war die „Kirchliche Monatsschrift" (seit 1882); seit 1904 „Die Positive Union", als Organ der Gesamtkirchlichen Vereinigung der Freunde der Positiven Union, jetzt von Eberlein hrsgeg. Daneben weniger theologisch gehalten, 1887—1902 ¶ Stöckers „Deutsch-Evg. Kirchenzeitung", an deren Stelle „Die Reformation" trat, nach mehrfacher Unterbrechung von Bunke und Philipps weitergeführt. — Organ der kirchlichen Mitte (¶ Evg. Vereinigung) waren ¶ Beyschlags „Deutsch-Evg. Blätter" (1876—1908). Seit 1905 erscheint die „Preußische Kirchen-Zeitung", jetzt von Raack redigiert, mit ihr verbunden „Die evg. Gemeinde" für Rheinland und Westfalen. Die linke Schule Schleiermachers, z. B. ¶ Hase gründete 1854 die „Protestantische Kirchen-Zeitung", die dann die Sache des ¶ Protestantenvereins führte, Redakteure H. ¶ Krause, Paul Wilh. ¶ Schmidt, ¶ Websky; sie brachte es nie zu wirklicher Volkstümlichkeit und wurde 1897 in die „Protestantischen Monatshefte" umgewandelt. An ihre Stelle trat das 1868 von ¶ Manchot begründete „Norddeutsche Protestantenblatt", 1902 mit dem Berliner „Protestant" vereinigt und nun als „Protestantenblatt" offizielles Organ des Protestantenvereins von Wilh. ¶ Schubring, Pfalzgraf und Hennecke hrsgeg. Seit 1930 hat sich mit ihm auch die ehedem Traubsche „Christliche Freiheit" verschmolzen. Als Organ der Hochkirchlichen Vereinigung (¶ Hochkirchliche Bewegung: II) erscheint seit 1918 „Die Hochkirche", jetzt von Schorlemmer und ¶ Heiler. Für die Kreise der ¶ Deutsch-kirchlichen Bewegung gründete ¶ Niedlich 1921 „Die Deutschkirche", jetzt Bublitz. Als Kirchenzeitung der Religiösen Sozialisten kann seit 1929 die „Zeitschrift für Religion und Sozialismus" von Georg ¶ Wünsch gelten.

Vor den großen, vielfach im Umlauf gelesenen Kirchenzeitungen haben die zahlreichen regionalen

Richtungsblätter den Vorzug der konkreten Orientierung an heimatkirchlichen Verhältnissen. Charaktervoll, zum Teil scharf ausgeprägt von älteren z. B. das „Evg. Kirchenblatt für Württemberg" (1839; positiv), „Schleswig-Holsteinisches Kirchen- und Schulblatt" (1844), von jüngeren „Evg. Wahrheit" (Hannover 1909; positiv), „Die Freie Volkskirche" (Thüringen, 1913 liberal). In Sachsen erscheinen gar drei solcher Blätter: „Sächsisches Kirchenblatt" (1851, positiv), „Neues sächsisches Kirchenblatt" (1894, allen Richtungen erschlossen), „Sächsische Kirchenzeitung" (1930).

Die zweite Form der Kirchenzeitungen ist vor allem repräsentiert durch das das Gesamtgebiet des Deutsch-Evg. ¶ Kirchenbundes umspannende, zugleich als Publikationsorgan für das D.-Evg. Kirchenbundesamt dienende „Das Evg. Deutschland", 1924 gegründet und geleitet von A. ¶ Hinderer. Auch diese Form hat regionale Parallelen gefunden, z. B. (monatlich) „Die Provinzialkirche" (Provinz Sachsen, 1921), „Das Evg. Rheinland" (1924), „Das Evg. Westfalen" (1928), „Die Evg. Mark" (Brandenburg), ferner „Hamburger Kirchenzeitung" (1924), „Bremer Kirchen-Zeitung" (1928). — Aeltere Blätter ähnlicher Zielsetzung u. a. „Evg. Kirchenblatt für Schlesien" (1898), „Die Landeskirche" (Schleswig-Holstein, 1920).

Einen den Kirchenzeitungen verwandten Typ stellen die Organe dar, die der internationalen kirchlichen Arbeit bzw. der ökumenischen Bewegung dienen. Als ältestes Blatt seit 1913 „Die Eiche", begründet von ¶ Siegmund-Schultze. Als Organ des internationalen sozialwissenschaftlichen Instituts der Stockholmer Konferenz erscheint seit 1928 die dreisprachig erscheinende Zeitschrift „Stockholm", von Adolf ¶ Keller-Genf hrsg.; deutscher Schriftleiter: ¶ Titius. Der ¶ Internationale Verband zur Verteidigung und Förderung des Protestantismus gibt seit 1924 die „Protestantische Rundschau" heraus. — Schließlich kann man zu den Kirchenzeitungen rechnen „Licht und Leben", hrsg. von J. ¶ Gauger und „Auf der Warte" von Möbius, als Blätter des Gemeinschaftschristentums; ferner „Herrnhut", in dem seit 1868 alle Fragen der Herrnhuter Brüdergemeine erörtert werden.

4. Die Blickrichtung auf die geistigen Schichten haben mit den Kirchenzeitungen gemein die kulturellen Zeitschriften evg. Gepräges. Aeußerlich tritt die Verwandtschaft am deutlichsten zutage bei der schon oben erwähnten ¶ „Christlichen Welt" von Rade (s. die eingehende Selbstdarstellung, Bd. I Sp. 1589 ff). Mehr apologetisch eingestellt ist die Monatsschrift für christliche Bildung und Weltanschauung „Geisteskampf der Gegenwart", 1864, jetzt ¶ Pfennigsdorf. Den Kreisen um die Deutsch-Christliche Studentenvereinigung nahestehend ist die „Furche" (1910, nach mehrjähriger Unterbrechung fortgeführt von ¶ Schmitz), die die „Grundfragen des Lebens vom Evangelium aus" betrachtet und besonders dem Wollen der jungen Generation Ausdruck gibt. Die 1925 von Klein, Gründler und Langenfaß begründete „Zeitwende" sucht, in der Stoffwahl wohl am umfassendsten, das gesamte Kulturleben in den Kreis einer von protestantischer Weltanschauung getragenen Betrachtung zu beziehen. Der spezifischen Aufgabe der Verbindung evg. Geisteskultur mit dem künstlerischen, insbesondere literarischen Schaffen unserer Tage dient seit 1925 die von ¶ Hinderer und Braun hrsgeg. Zeitschrift „Eckart". Die Fragen der Erwachsenenbildung behandeln grundsätzlich und praktisch die Vierteljahrshefte für Volksbildung und Heimvolkshochschule „Neue Saat", von v. ¶ Lüpke seit 1925. Hier anzureihen sind ferner die seit 1898 erscheinenden „Grünen Blätter", in denen nur der Herausgeber Johannes ¶ Müller schreibt, ursprünglich „zur Pflege persönlichen Lebens", neuerdings „persönliche und allgemeine Lebensfragen" behandelnd, während ¶ Diederichs' Kulturzeitschrift „Die Tat", die jahrzehntelang das geistige Leben von der Warte einer bewußt protestantischen Geisteshaltung betrachtete, neuerdings, wenn auch unter Wahrung der Grundlagen, eine Wandlung zur politischen Zeitschrift vollzogen hat. Zu Erscheinungen mit protestantischer Grundhaltung, wie „Türmer" (1930 mit den „Deutschen Monatsheften" verschmolzen), „Velhagen und Klasings Monatshefte", „Westermanns Monatshefte", „Deutsche Monatshefte" vgl. das eingangs über Problematik der Grenzziehung Gesagte.

5. Die Anfänge einer religiösen Volkspresse wurzeln im Boden des ¶ Pietismus. Wichtigste Entwicklungsmomente sind die großen Jahre revolutionärer Erschütterungen. 1786 macht Joh. ¶ Urlsperger den Anfang mit den „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit", die bis in die neuere Zeit fortgesetzt wurden (eingegangen). 1830 entsteht nach kurzer Lebensdauer des „Sonntagsblattes für Bayern" in Schwaben der „Christenbote", dem 1835 der „Pilger aus Sachsen" folgt. Aber erst von 1848 datiert eine christliche Wochenpresse größeren Stils. Von da ab folgt unter dem Weckruf der Zeit und befördert vom warmen Lufthauch der Inneren Mission Gründung auf Gründung, 1848 „Stader Sonntagsblatt", 1849 „Der Nachbar", 1850 „Duisburger Sonntagsblatt" und „Düsseldorfer Sonntagsblatt" usf. Ursprünglich auf die Pflege des engen Kreises religiös Angeregter beschränkt und neben dem reinen Erbauungszweck nur noch etwa Erweckungsanekdoten und Nachrichten aus der Heidenmission darbietend, hat das Sonntagsblatt seinen Gesichtskreis mehr und mehr erweitert und durch die Federn namhafter Volksmänner wie ¶ Rebenbacher in Bayern, ¶ Ninck und ¶ Behrmann in Hamburg, Prälat ¶ Weitbrecht in Stuttgart, die sich ihm als Herausgeber zur Verfügung stellten, sich in breiten Volkskreisen heimisch gemacht. Inhalt und Aufbau stehen im allgemeinen fest: Der sonntäglichen Betrachtung folgt ein allgemeiner, Fragen des religiösen oder sittlichen Lebenskreises behandelnder Aufsatz, eine Erzählung, Berichte aus Kirche, innerer und äußerer Mission, eine Zeitschau. Träger sind freie Vereine der ¶ Inneren Mission oder christliche Verlagsunternehmungen, in keinem Fall bisher die Kirchen selbst. Leser sind vorwiegend die Kreise der kleinbürgerlichen und ländlichen Bevölkerung; erst neuerdings ist es da und dort gelungen, auch Schichten der Gebildeten zu interessieren. Einen eigenartigen Versuch, in der politisch organisierten Industriearbeiterschaft Fuß zu fassen, stellt das von sozialistischen Pfarrern herausgegebene „Sonntagsblatt für das arbeitende Volk" dar. Fast jedes Landes- oder Provinzialkirchengebiet hat heute ein oder mehrere Sonntagsblätter; ihr allgemein gehaltener Charakter gestattet ihnen aber die Ueberschreitung der Kirchengrenzen; so z. B. beim obengenannten „Nachbar", dem „Berliner", „Stuttgarter", „Thüringer Sonntagsblatt". Die verbreitetsten sind neben den genannten das „Kasseler", „Hannoversche", „Hessische", „Westfälische", „Mecklenburgische", „Evg. Sonntagsblatt für Bayern", „Unsere Kirche" (Schlesien), „Kirchen- und Volksblatt" (Baden), „Die Kirche" (Heidelberg), „Christlicher Volksfreund" (Stuttgart).

Nach 1900 entstanden die kirchlichen Gemeindeblätter. Von den Sonntagsblättern unterscheidet sie

der zweckhafte kirchliche Zuschnitt, die Begrenzung auf den übersehbaren Kreis, der heimatbodenständige Zug. Doch sind die Grenzen neuerdings fließend geworden. Ihr Zweck ist, durch Verbreitung von Kenntnis aus Leben und Arbeit der Kirche das Zugehörigkeitsgefühl zur kirchlichen Gemeinschaft zu stärken, zur Teilnahme an deren Aufgaben anzuregen und dem Prozeß der Entwurzelung namentlich in den Massengebilden städtischer und industrieller Gemeinden durch Beförderung der kirchlichen Zellenbildung entgegenzuwirken. Mehrfach werden sie, so neuerdings in Bremen, von Kirchen wegen unentgeltlich in alle Haushaltungen geliefert. Bei großer Mannigfaltigkeit in Form und Erscheinungsweise hat sich allmählich ein dreifacher Typus herausgebildet: Das Eigenblatt, vom Ortspfarrer für den lokal begrenzten Kreis seiner Gemeinde oder Parochie geschrieben, das Ephoral- oder Synodalblatt, das die zu einem Kirchenkreis vereinigten Gemeinden zusammenfaßt und das Anschlußblatt, das mit einem allgemeinen Stammtext in örtlichen Sonderausgaben für das ganze Kirchengebiet ausgegeben wird. Inhaltlich bedeutsam besonders die großstädtischen Ausgaben wie Frankfurter „Gemeinde", „Sonntagsgruß", „Stuttgarter", „Münchener", „Karlsruher Gemeindeblatt", „Evg. Berlin" u. a. Wichtigste Stammblätter: Evg. Gemeindeblatt für Württemberg, Schleswig-Holstein, Westfalen, Sachsen, Pommern, „Glaube und Heimat" (Thüringen). Mit großem Erfolg hat neuerdings die Werbekraft des Bildes der als Beilage für die Sonntags- und Gemeindeblattpresse erscheinende „Bilderbote für das evg. Haus" in den Dienst der Wortverkündigung gestellt (1 Million Auflage). Der Wahrnehmung gemeinsamer wirtschaftlicher und literarischer Interessen und der beruflichen Förderung dient ein Zusammenschluß der Verleger und Schriftleiter im „Verband der Deutschen evg. Sonntagspresse" (Geschäftsstelle Berlin-Steglitz, Beymestraße 8).

6. An Breite des erfaßten Leserkreises wie an Tiefenwirkung ist der eben genannten Gruppe das überaus differenzierte, bestimmten Vereins- und Fachaufgaben dienende Schrifttum ebenbürtig. Noch weniger ist hier Aufzählung auch nur des Wichtigsten möglich; siehe „Handbuch der evg. Presse" (s. 7). Der religiösen Volkspresse im weiteren Sinn zuzurechnen sind die Blätter der evg. Großvereine: ¶ Gustav-Adolf-Verein und ¶ Evangelischer Bund weisen ein ausgebreitetes in Landes- und Provinzialblätter gegliedertes Schrifttum auf. Den allgemeinen Zielen der evg. Diasporaarbeit dienen „Die evg. Diaspora insbesondere des Auslanddeutschtums", als Fachorgan des Gustav-Adolf-Vereins hrsg. von F. ¶ Rendtorff und Geißler (seit 1919), der „Allgemeine Gustav-Adolf-Bote" von Blanckmeister (seit 1923) und „Der lutherische Gotteskasten" seit 1880. Hauptorgan des Evg. Bundes ist, vielfach umgestaltet, jetzt als Monatsschrift erscheinend „Die Wartburg" von ¶ Fahrenhorst und Hochstetter. Neben zahlreichen Landes- und Provinzialblättern erscheint ein zentrales Mitgliedsblatt, von Gg. Arndt hrsgeg. Auch das Schrifttum der evg. Frauenarbeit ist stark dezentralisiert. Gemeinsam erscheint seit 1921 das „Monatsblatt, hrsg. von der Vereinigung evg. ¶ Frauenverbände Deutschlands", neuerdings unter dem Titel „Aufgaben und Ziele" unter Magd. v. ¶ Tiling und A. Hartwich, vor allem über die Fragen der Sozialgesetzgebung orientierend. Auf dem Gebiet der Aeußeren ¶ Mission bilden das Gros die von den einzelnen Gesellschaften zur Pflege des Freundeskreises geschaffenen, weniger Grundsätzliches als Berichte bietenden Zeitschriften, Verteil- und Kinderblätter. Für den Gesamtbereich der deutschen Missionsarbeit sind außer den wissenschaftlichen Blättern (s. 2 a) die „Allgemeinen Missionsnachrichten" (seit 1915) und das Familienblatt „Die evg. Missionen" von Jul. ¶ Richter (seit 1894) zu nennen. Eine fast unübersehbare Fülle teils der Erörterung teils der Kenntnisvermittlung teils als Bindeglied unter den Berufsarbeitern dienender Blätter besitzt die ¶ Innere Mission in ihren mannigfaltigen Zweigen. Zentralorgan ist „Die Innere Mission im evg. Deutschland" (seit 1905), von Stahl. Die soziale Fachpresse ist bestimmt durch die Zweiheit der von ¶ Stöcker und Fr. ¶ Naumann herkommenden Linien. Die Ziele des Kirchlich-sozialen Bundes vertreten „Kirchlich-soziale Blätter" seit 1898 von ¶ Mumm und Jagow, die des Evg.-sozialen Kongresses die Vierteljahrsschrift „Evg.-Sozial", seit 1904, jetzt Herz. Dazu die Mitglieder- und Führerblätter der evg. Arbeitervereine. Durch Frische der formalen und inhaltlichen Gestaltung ragt die Presse der Jugendarbeit (¶ Jugendbünde) hervor. Führerblätter sind der „Führerdienst" für die männliche Jugendarbeit seit 1925 von Erich ¶ Stange, und die „Weibliche Jugend", seit 1912, früher Thiele, jetzt Riethmüller. Der Jugendbund für entschiedenes Christentum hat die „Führerhilfe" von Stolzmann (seit 1926), während im Bund deutscher Jugendvereine das seit 1911 erscheinende Blatt für die Aelteren „Unser Bund" von Erb zugleich die Funktionen des Führerblattes mit erfüllt. Aehnlich ist die Stellung der „Christdeutschen Stimmen", seit 1921 von Chr. Schomerus.

7. Die Gesamtheit des periodischen evg. Schrifttums ist erstmalig statistisch und archivmäßig erfaßt in dem 1926 beim Evg. Preßverband für Deutschland errichteten „Zentralarchiv für evg. Schrifttum". Eine bibliographische Darstellung des Gesamtbestandes gibt das mit Unterstützung des genannten Archivs gearbeitete „Handbuch der Evg. Presse", von Gerh. Kauffmann d. Ae. (†) und A. Hinderer 1929. Es umfaßt (außer 2088 Nebenausgaben) 1928 Titel selbständiger evg. Zeitschriften. Von ihnen entfallen auf die theologische wissenschaftliche Fachpresse 35, auf Kirchenzeitungen mit Einschluß der kirchlichen Amtsblätter 104, auf Sonntags- (68) und selbständige Gemeindeblätter (686) 754, auf äußere Mission 60, innere Mission 156, Diaspora und Evg. Bund 47, Frauenblätter 34, Erziehung und Volksbildung 47, Kinder- und Jugendblätter 320. Die Gesamtzahl der Leser erreicht die erstaunliche Ziffer von 17 Millionen, an der aber die seltener als wöchentlich erscheinenden Blätter den Hauptanteil haben. Der Rückschlag der Inflation, die zahlreiche Blätter — nicht immer zum Schaden der Gesamtleistung — zum Erliegen brachte, ist voll ausgeglichen. Im ganzen: Weniger wäre mehr. Die Aufspaltung hat namentlich im Gebiet der religiösen Volks- und Vereinspresse viel Niveaulosigkeit zur Folge. Reichlichen Doppelspurigkeiten stehen empfindliche Lücken namentlich in der literarischen Versorgung der Gebildeten und der Arbeiter gegenüber. Darum wird neuerdings stark der Ruf nach Planwirtschaft erhoben.

Eine organisatorische Zusammenfassung des deutschen evg. Schrifttums in loser Form stellt der Deutsche evg. Pressetag dar, der der Wahrung gemeinsamer Interessen, der Klärung der grundsätzlichen Fachfragen und der persönlichen Fühlung dient. Durch die „Internationale Christliche Pressekommission" der Stockholmer Weltkirchenkonferenz (begründet 1926; Geschäftsstelle, Berlin-Steglitz, Beymestr. 8, ist eine Fühlung mit der christlichen P. der gesamten nichtrömisch-kath. Welt hergestellt.

Martin Rade: Ueber Kirchenzeitungen (ChrW 1888, Sp. 506 ff; 1890, Sp. 1206 ff u. ö.); — Wilh. Fahrenhorst: Das Evg. Sonntagsblatt in Deutschland, 1913; — A. Hinderer: Oekumenisches Schrifttum, 1927. **Hinderer.**

Presse IV: Katholische Presse.

1. Grundsätzliches; — 2. Geschichtliches für Deutschland; — 3. Auslandspresse.

1. Der kath. Presse, insbesondere den Zeitungen, obliegt bei den sonstigen sachlichen Aufgaben die Verbreitung und Verteidigung der kath. Glaubens- und Sittenlehre, der Freiheit und der Rechte der Kirche in Staat und Schule und das Eintreten für Zusammenwirken von Staat und Kirche in der Gesellschaft. Innerhalb der Schranken von Moral und Religion sind die politischen Meinungen grundsätzlich frei; die politische Diskussion in diesem Rahmen darf sich der christlichen Liebe nicht entschlagen.

2. a. Die ersten P.erzeugnisse der vielfach durch Klosterdruckereien verbreiteten Kunst ¶ Gutenbergs waren geistliche Schriften (AT und NT, Kirchenväter, Scholastiker und neuzeitliche Theologen, Erbauungsbücher; bis 1500 wurde die „Nachfolge Christi" 60mal gedruckt). Abzweigend von der Buchliteratur (¶ Buchhandel) lassen sich (nach Wetzel) bis in einige Meßrelationen des 16. Jhd.s Spuren kath. Journalistik verfolgen. Johannes ¶ Eck, der große Gegner Luthers, war Autor und Anreger der reichen Broschürenliteratur auf dem Boden der Gegenreformation. Die Nachrichtenblätter des 17. Jhd.s waren in Wien und München, mindestens infolge der den Jesuiten übertragenen Zensur, kath. Einstellung zugänglich. In Frankfurt lassen sich seit 1615, in Augsburg (?) und in Wien seit 1610, in München seit 1628 und wohl auch in Köln Nachrichtenblätter kath. Weltanschauung feststellen. Die nach dem Dreißigjährigen Krieg im Volk herrschende Abneigung gegen den Theologenstreit im Broschüren- und Flugblattkrieg begünstigte unkonfessionelle Publizistik. Dies gilt auch für das letzte Drittel und die erste Hälfte des 18. Jhd.s. Die Aufklärung brachte die Erweckung, zunächst in der Zeitungsliteratur, jedoch nur kurzlebig. In Köln gab es im 17. und 18. Jhd. deutsch und lateinisch — für Geistliche — geschriebene Zeitungen, dann einen Vorläufer der Kölnischen Zeitung, die bis in die vierziger Jahre des 19. Jhd.s kath.-rheinische Interessen vertrat. In Hildesheim, Mainz, Würzburg gab es Zeitungen, die offiziös den dortigen Bischofssitzen nahestanden. Desgleichen in der kath. Provinz Aachen, Bonn, Kleve, Krefeld, Augsburg, auch die Münsterischen Blätter hatten mindestens regelmäßig geistliche Mitarbeiter. Von kraftvollem kath. Ausdruckswillen war beseelt die in Köln seit den vierziger Jahren des 18. Jhd.s von dem Wallonen Roderique herausgegebene „Gazette de Cologne" (bis 1785). Die erste nichttheologische, deutsch geschriebene kath. Zeitschrift ist der „Mainzer Bürger" 1765 (nach Wetzel). Unter den späteren ragen hervor das (aufklärungsfeindliche) Mainzer Religionsjournal des Exjesuiten Goldmann (1770/87) und das Journal für Freunde der Religion und Literatur (ab 1779 in Augsburg). Die kath. Aufklärer, die Wetzel in eine streng konservative, eine dogmentreue gemäßigte Reformgruppe und in die der radikalen Reformer teilt, hatten alle ihre journalistische Vertretung in Zeitschriften. Die der zweiten Gruppe sind vor allem in den Schriften des „Mainzer Kreises", besonders der „Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen" und den „Mainzer Anzeigen von gelehrten Sachen" (1784—91) erkennbar. Erstere neigte zu den Reformen ¶ Josephs II. Weiter gehören hierher die „Mainzer Anzeigen" und zwei in Würzburg erschienene Zeitschriften. Dagegen zählte man mehrere radikal-reformerische, dogmenfeindliche Blätter, z. B. „Der Weise aus dem Mond durch mich" (1767), „Beyträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der kath. Kirche" (1789), „Der Freymüthige" (1787—88) und seine Nachfolgerin „Deutschlands 18. Jhd." und das Römische Kirchenjournal (= Uebersetzung einer italienischen Zeitschrift 1785 in Augsburg).

In Oesterreich war Wien natürlich der literarische Mittelpunkt: Der Christ und Bürger in jedem Alter und in allen Ständen (1774) — Wochenblatt für die österreichische Jugend (ab 1777) — oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung (Salzburg und Wien 1778) — Wienerische Kirchenzeitung (1784) — Der kath. Kirchenbote — Wiener Zeitschrift (1793).

2. b. Im Zeitalter der napoleonischen Zensur gingen Zeitungen und Zeitschriften allmählich ganz ein. Napoleon ließ in jedem Departement nur je eine Zeitung zu. Der einzige, der aller Zensur zum Trotz immer wieder das Haupt erhob, war ¶ Görres. Dieser war es, der mit seiner Feder dem freien Journalismus den Weg bahnte. Das 19. Jhd. begann für das kath. Leben mit der Tragödie der ¶ Säkularisationen. Die Aufklärung ebbte in allen ihren Zweigen schnell im Volk ab. Dagegen steigerten die innerliche Religiosität, die Kraft der theologischen Wissenschaften und die Konversionsbewegung die nach außen drängenden Impulse so, daß zunächst eine neue Blüte theologischer, dem Seelsorger und Religionslehrer dienender Zeitschriften entstand. Diese erschienen der Zensur weniger gefährlich. „Journal für Freunde der Religion und Wahrheit"; „Journal der Freunde der Religion und Literatur" (1787/97 bei Doll in Augsburg); „Journal für kath. Theologen" (1792 bis 1803); „Kath. Kinderfreund" (1786 ff); „Literaturzeitung für kath. Religionslehrer" (1785—1815); „Literarisches Magazin für Katholiken und deren Freunde" (Koburg 1791—98); „Deutsches Museum" und „Konkordia" von Fr. v. ¶ Schlegel (1812—20); „Neustes Magazin des neusten Kirchenrechts und der Kirchengeschichte kath. Staaten" (bei Graff, Leipzig 1789); „Magazin für Mönche und Nonnen" (Stettin 1793). Zwei Magazine für Religionslehrer erschienen auch bei Ketzler und bei Ritt (Gmünd 1809 bis 1811). Unter ¶ Wessenbergs geistiger Leitung erschien in Konstanz die „Geistliche Monatsschrift für das Bistum Konstanz", die nach verschiedenen Wandlungen zum Archiv für die Geistlichkeit der oberrheinischen Kirchenprovinz wurde (ab 1802). Bei den oben genannten Zeitschriften finden sich viele Mitarbeiter, deren Namen wir später in der Reihe der Konvertiten finden. In diesen Schriften fand die Kernfrage der kath. Publizistik des 19. Jhd.s, die Stellung der Kirche im Staat nach allen Gesichtspunkten ihren Niederschlag, dann die „Deutsche Frage". Die großartigste Leistung des Katholizismus in dieser Zeit ist Görres' „Rheinischer Merkur" (im Gildeverlag mit allen Beilagen usw. neugedruckt). Görres erzog die Leser und die Regierungsmänner für den Geist der modernen Presse. „Der Rheinische Merkur war das Gewissen jener Zeit" (Immermann). Neben diesem verdient Erwähnung die „Rhein- und Moselzeitung" in Koblenz. Vor 1848 zählte man etwa 20 heute noch bestehende Zeitungen. In Preußen war so wenig wie im napoleonischen Westen eine Publizistik möglich. In Berlin erschienen einige Jahre lang unter A. H. v. Müllers Leitung die „Berliner Abendblätter" (Mitarbeiter: Arnim, Brentano, Fouque). Der ¶ Kölner Kirchenstreit fand dank der Zensur überhaupt nur in

der „Neuen Würzburger Zeitung" einen Niederschlag, sonst spielte sich der Kampf im Broschürenkrieg ab. Im Süden gewann die von F. J. v. ¶ Buß geschaffene „Süddeutsche Zeitung" (1845—48) großen Anhang.

2.c. Vom Jahre der Preßfreiheit ging die erste Blüte der kath. Journalistik aus; vom ¶ Kulturkampf und der Gründung der ¶ Zentrums-Partei die zweite. Die Organisation der kath. Presse behandelte in den 60er Jahren eine Broschürenreihe von Domkapitular Molitor, Speyer, und Dr. Huttler, Augsburg, die beide „Diözesanpressekomitees" unter bischöflicher Leitung empfehlen, jedoch mit verschiedenen Aufgaben. 1848 brachte drei namhafte Gründungen: „Rheinische Volkshalle" 1848—49 (dann „Deutsche Volkshalle", dann „Deutschland" 1853—54) in Köln, „Mainzer Journal" (A. Frz. Lennig) in Mainz, „Deutsches Volksblatt" (Rieß) in Stuttgart; letztere beiden noch heute (im Programm der ersten Richtlinien für die Stellung der Zeitung zur Religion!) Hieran reihte sich nun mit spezifisch kath. Einstellung die Augsburger Postzeitung (obwohl viel älter) und das Familienunternehmen des Hauses ¶ Bachem in Köln: die Kölnischen Blätter 1860; dann Kölnische Volkszeitung ab 1869. In Aachen erschien der Aachener Anzeiger 1848, später, bis heute „Echo der Gegenwart". — Von noch bestehenden kath. Tageszeitungen sollen 68 zwischen 1848 und 1871 erstanden sein, auf dem Salzburger Katholikentag zählte man 6 größere und 81 Lokalblätter (Löffler). In diesen Jahrzehnten nahm auch die Zahl der Kirchen- und Sonntagsblätter und der Fachzeitschriften beträchtlich zu. Als erfolgreiche Publizisten verdienen folgende besonders volkstümliche Namen wenigstens Erwähnung: Adolf ¶ Kolping, der Gesellenvater (Rheinische Volksblätter für Haus, Familie und Handwerk, Köln), Schings (Christlich-soziale Blätter Aachen), Schüren.

Der Kulturkampf und die Gründung der Zentrumspartei (Dez. 1870) brachten die große politische Zeitung und die heutige kath. Provinzpresse in einer gegen alle anderen Länder einzigartigen Ausgestaltung: „Germania" 1871 durch ¶ Majunke; „Kölnische Volkszeitung" durch ¶ Bachem und ¶ Cardauns; „Schlesische Volkszeitung" durch Hager, Breslau; „Deutsche Reichszeitung" Bonn; „Westfälischer Merkur"; „Badischer Beobachter" Karlsruhe usw. Auch die Mittel- und Lokalpresse entsteht nach Dutzenden aus dem Abwehrkampf und behauptet sich siegreich in Nord und Süd. Löffler zählt 1870 an Zeitungen und kirchenpolitischen Wochenblättern 172 und gibt für 1880 die Auflagenziffer mit nahezu 600 000 an. Nach Keiter stieg die Zahl derselben bis 1909 auf 591, die Zahl der sechsmal wöchentlich Erscheinenden von 60 auf 278. In Oesterreich-Ungarn zählte er 89 kath. Zeitungen in deutscher und 98 in verschiedenen Landessprachen. Die Gesamtzahl in Deutschland, Oesterreich-Ungarn, Schweiz und Luxemburg ist 1257. Neuerdings ist freilich ein Rückgang eingetreten. Nach Kapfinger („Zeitungsverlag" 1928, 19) beträgt der Anteil der ausgesprochen kath. P. an der Gesamtheit der Zeitungserscheinungen in Deutschland in Prozenten: 1908: 9,5%; 1913: 11,6%; 1917: 13,8%; 1925: 12,4%; 1928: 11,3%.

Die Stellung der kath. Redakteure blieb bis in die neunziger Jahre, wie allgemein, bescheiden nach Einschätzung und Bezahlung; vielfach führten Geistliche Redaktionen und Verlag der Provinzpresse, oft beides zusammen. Starke Förderung erfuhren die Presse und ihre Diener und der Leserkreis durch die Katholikentage. Der Zusammenschluß der Presse gelang 1878 in Köln im Augustinusverein zur Pflege der kath. Presse (jetzt in Düsseldorf; † Lensing, Hoeber), einer paritätischen Organisation von Verlegern und Redakteuren. Die wichtigsten Leistungen dieser Reichsorganisation sind die Gründung der CPC = Centrumsparlaments-Correspondenz (1879—1923), die Stellenvermittlung und die Versorgungsanstalt für Redakteure und die bahnbrechende Hebung des Standesniveaus; 1895 zählte der Verein schon 466, 1903 aber 790, 1928 856 Mitglieder. Auch der Kath. Preßverein für Bayern ist hier zu erwähnen (besitzt etwa 100 Volksbibliotheken, ferner Lesehallen und Lesezirkel, Zeitungen und Druckereien). Eine 1917 geschaffene kath. Internationale Presseagentur (Kipa) mit dem Sitz in Freiburg (Schweiz) will über Vorgänge in der kath. Welt informieren.

2.d. Die reine Fachschriftenliteratur des 19. Jhd.s nahm ihren Ausgangspunkt von der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1819: man zählt zwischen 1820 und 1840 zwölf solcher theologischer Zeitschriften in Deutschland und etwa sieben Diözesan- und Pastoralblätter. Der Erstling der kath. Volkszeitschriften ist im „Katholik" 1821 zu sehen, der das ganze Jhd. überdauerte; nicht ganz so lange lebte die inhaltlich schwächere „Sion". Kirchenpolitisch und historisch wohl am stärksten ausgeprägt wurden die 1838 von ¶ Görres und Philipps gegründeten „Historisch-politischen Blätter", München, die heute noch erscheinen. Ungezählte mißlungene Bemühungen galten den Unterhaltungsblättern, in der Almanachliteratur schlägt die „Charitas" ab 1834/47 in hervorragender Form ein.

Die Zeitschriften neueren Wertes und neuerer Technik setzten ein mit: Literarischer Handweiser (Münster 1862), Archiv für kath. Kirchenrecht (1857), Theolog. Literaturblatt, (1866) (später altkath.), Natur und Offenbarung (1855); Stimmen aus Maria Laach (Stimmen der Zeit) von den Jesuiten (1871); Caritas, Literarische Rundschau, Hochland (Muth), Allgemeine Rundschau (Kausen), Neues Reich (Wien), Gral (Muckermann), Schönere Zukunft (Eberle, Wien), Deutscher Hausschatz, Bergstadt, Alte und Neue Welt, Natur und Kultur (Wetzel) stellen die heutigen Haupterscheinungen dar. Von spezifischer Eigenart sind die Zeitschriften der kath. Standesbewegungen der Akademiker, Beamten, Arbeitervereine, der Jugendbewegung der verschiedenen Richtungen: Gesellenvereine, Jungfrauen-, Müttervereine, Abstinenzbewegung und Kunst (Christliche Kunst, Musica sacra), Seelsorge und Aszetik, haben eine höchst individuell arbeitende Organisationspresse gemäß dem heutigen typischen deutschen Spezialistentum ausgebildet. Die große Literatur der kath. Missionen in Zeitschriften für alle Bildungskreise und in Kalendern sei erwähnt. Diese Reihe führt zu der dritten Gruppe von Preßerzeugnissen: den seelsorgerlich bedingten Kirchenzeitungen, Sonntags- und Pfarrblättern. Die Sonntagsblätter sind Wochenblätter zur allgemeinen Belehrung und Unterhaltung auf dem Boden der kath. Weltanschauung. Die meisten entstanden in der Kulturkampfzeit. Pfarrblätter sind Organe der amtlichen Pfarrseelsorge mit dem Ziel der Pflege des kath. Gemeindelebens. Der Name Kirchenzeitung und Kirchenblatt wird heute auch von eigentlichen Pfarrblättern geführt, wenn sie mit teilweisem Sondertext für die einzelne Pfarre erscheinen. Größte Auflagen von Sonntagsblättern haben z. B. Essen 132 000, Köln 120 000, Düsseldorf 40 000, Siegburg 10 000, Krefeld 15 000, Dortmund 30 000; dem „Verband der kath. Sonntagspresse Deutschlands e. V." Sitz Paderborn gehören 30 große Blätter an, manche über 100 000 Auflage. Die Eigen-

art des Inhalts und die redaktionelle Technik dieser drei Untergruppen ist ganz im Fluß; teilweise sind sie illustriert und haben Anzeigen.

Die Kalenderliteratur ist mit 182 schon im Jahre 1909 (Keiter) ebenfalls mannigfaltig; eine Höherstufung und Konzentration wäre besonders auf diesem Gebiet zu verlangen. Sie wenden sich meist an das einfache Volk.

3. Die kath. Auslandspresse hatte ganz andere Ausgangsbedingungen als die deutsche. Vergleiche beider sind deshalb stets unzutreffend. Säkularisation, Kulturkampf, Zentrumspartei fehlen dort ebenso wie die starke organisatorische Durchgliederung des kath. Volkes nach Stand, Beruf und geistigen Strömungen in Kunst, Wissenschaft, Literatur, Naturwissenschaft, Pädagogik, Seelsorge und Laienapostolat. Ebenso auch fehlt das vielleicht Grundlegendste: die konfessionelle Spaltung der Christgläubigen in oft ausgeprägter Kampf- und Verteidigungsstellung. In den angelsächsischen Ländern steht zwar auch der kath. Volksteil einer Mehrheit Andersgläubiger gegenüber, aber nicht so sehr in Abwehr und Werbung wie in der Heimat der Glaubensspaltung. Daher tritt dort vor allem eine religiöse Zeitschriftenliteratur der konfessionell neutralen Tagespresse gegenüber als Ergänzung. The Tablet, The Universe, The Catholic Times in England, The Catholic Revue und America in Nordamerika. Keiter zählte in Nordamerika einschließlich Kanada 23 deutsche kath. Wochen- und Monatsschriften, 227 englische, 86 französische, 8 böhmische und 13 andersprachliche, darunter 2 indianische. In den romanischen Ländern beherrscht die farblose (oft freimaurerische) Tagespresse den Markt; in Frankreich leisten die Katholiken recht Ansehnliches. Der dortige Kulturkampf befruchtet die kath. Aktion. Auffällig ist das Fehlen eines führenden Blattes für die Arbeitersache. Angesehene kath. Tagesblätter sind: Croix, Libre Parole, Ouest Eclair, Echo de Paris, Figaro, Gaulois; nur bei den beiden ersten kann von einer positiven kath. Grundeinstellung die Rede sein. In der Provinz wird ein Dutzend Tages- und 22 Wochenblätter von der Aktiengesellschaft „La Presse regionale" in Paris bedient. Unter den Zeitschriften ragen hervor Le Correspondent, La Democratie (Marc Sagnier), Politiques und Etudes (Jesuiten), die Revue des deux Mondes ist eingegangen. In Italien verdienen Erwähnung neben dem vatikanischen Offiziosus Osservatore Romano: L'unita cattolica, der Corriere d'Italia, Italia, Popolo; in Belgien La libre Belgique, Le XXe siècle, in Holland de Tijd und de Maasbode, in Spanien El Debate, in der Schweiz der kath. Volksbote (Luzern), Freie Volkszeitung (Sankt Gallen), die größten von etwa 60 kath. Zeitungen. In der Tschechoslowakei zählt Bogsruker S. J. zwei täglich und drei dreimal wöchentlich erscheinende kath. deutsche Zeitungen und etwa 3 Dutzend Zeitschriften, 4 tägliche tschechische kath. Zeitungen, 4 Zeitschriften; in Ungarn 2 Zeitungen, 5 Zeitschriften; in Polen 3 Zeitungen und 3 Zeitschriften. In Esperanto erscheint Katolica Mondo in Graz als Monatsschrift. Die Preßorganisation ist auch in den deutschsprachigen Ländern am stärksten ausgebildet: Augustinusverein (vgl. oben); der Piusverein in Oesterreich und der Verein kath. Journalisten Oesterreichs.

(Andreas Niedermayer:) Die kath. P. Deutschlands, 1861; — (Leo Wörl): Die kath. P. in Europa zu Neujahr 1877, 1877; — Derſ.: Die Publizistik der Gegenwart, 1879—81; — Joh. Frizenschaf: Führer durch die periodische P. der deutschen Katholiken, 1888; — Heinr. Keiter: Handbuch der kath. Pr., (1895) 1909⁴; — Kl. Löffler: Geschichte der kath. P. Deutschlands, 1924; — Karl Bachem: J. Bachem und die Entwicklung der kath. P. in Deutschland, 2 Bde., 1912; — J. Dorneich: Kath. Literaturkalender, 15. Jahrg. 1926; — Weitere Literatur bei Karl Bömer: Bibliograph. Handbuch der Zeitungswissenschaft, 1929, S. 261 ff. **Franz.**

Presse: V. Jüdische Presse.

Den ersten der zahlreichen Versuche, eine von Juden für Juden geschriebene Zeitung herauszugeben, stellt die „Gazeta de Amsterdam" (1675) dar, aber ein wirklicher Faktor im jüdischen Leben wurde erst die Wochenschrift „Allgemeine Zeitung des Judentums", die, 1837 von Ludwig Philippson begründet, bis 1922 bestand (als ihre Fortsetzung erscheint die C(entral) V(ereins)-Zeitung); sie unterrichtete nicht nur über das Leben in den jüdischen Gemeinden, über den Kampf um die Gleichberechtigung, sondern auch über die religiösen, charitativen, erzieherischen und sozialen Bestrebungen innerhalb der Judenheit, sie verband mit der Belehrung die Unterhaltung und wurde in ihrer ganzen Art vorbildlich für die jüdisch-religiöse und die spätere jüdisch-nationale P., die seitdem in den verschiedensten Ländern und Sprachen von allen Richtungen innerhalb des Judentums herausgegeben wird. Die ältesten heute erscheinenden Blätter dieser Art sind: „Der Israelit" in Frankfurt a. M. (seit 1860), die „Archives Israélites" in Paris (seit 1840), „Jewish Chronicle" in London (seit 1841). Besondere Ausdehnung gewann diese P. in den Vereinigten Staaten, wo fast in jeder größeren jüdischen Gemeinde ein Wochenblatt jeder Richtung erscheint. In Deutschland werden neuerdings neben den genannten Wochenschriften von den jüdischen Gemeinden Gemeindeblätter herausgegeben, die monatlich unentgeltlich an die Mitglieder versandt werden und neben Belehrung und Nachrichten Mitteilungen aus der Gemeindeverwaltung enthalten.

Das Erwachen der jüdischen Massen im Osten Europas und ihre Wanderung nach den westlichen Ländern und nach Amerika veranlaßte die Begründung von Tageszeitungen, die in hebräischer, vornehmlich aber in ¶ Jiddischer Sprache herausgegeben werden; so entstand 1862 in Warschau die Hazefira (Morgenröte), in Neuyork 1885 der Morgenjournal, 1897 der Vorwärts; Palästina hat drei hebräische Tageszeitungen. Diese Blätter, die zum Teil eine sehr große Auflage haben, vertreten neben allgemein jüdischen Interessen auch bestimmte politische Richtungen. In deutscher Sprache gab es nur ein Blatt dieser Art, die Wiener Morgenzeitung (1919—27). Die in Deutschland und Oesterreich im politischen Kampfe verwendete Bezeichnung „jüdische P." oder „Juden-P." ist völlig abwegig, da die damit gemeinten Blätter die allgemeinen politischen Interessen ihrer Partei verfolgen, aber nicht jüdische Belange vertreten.

Zur Beschaffung und Verbreitung von Nachrichten, welche für die jüdische Oeffentlichkeit Interesse haben, wurde 1919 die J. T. A. = Jüdische Telegraphen-Agentur in Neuyork begründet, die gegenwärtig an 150 Korrespondenten in allen Teilen der Welt hat. — Auf der Jüdischen Sonderschau der Pressa in Köln (1928) waren jüdische Zeitungen aus 35 Ländern in 26 Sprachen vertreten.

JewEnc. IX, S. 602 ff (Periodicals); — Jüdisches Lexikon IV: Presse. **Elbogen.**

Presse: VI. Evangelisch-kirchliche Pressearbeit.

1. Grundsätzliches; — 2. Evg. Zeitungen; — 3. Die Mitarbeit an der bestehenden Tagespresse; — 4. Die Weitung zur Oeffentlichkeitsarbeit.

1. Evg.-k. P. kann den doppelten Weg aller christlichen Kulturbetätigung gehen, den Weg der Son-

derung durch Schaffung eigener Einrichtungen oder den Weg der Durchdringung durch Mitarbeit beim Bestehenden. Zur Schaffung einer eigenen, evg. bestimmten Tagespresse, für die vielleicht im Hauptentwicklungsstadium der deutschen P. nach 1848 (¶ Presse: II, 2) eine Möglichkeit bestanden hätte, ist die Stunde versäumt worden. Spätere und bis in die neueste Zeit unternommene Anläufe mußten fast durchweg nach kurzer Dauer aufgegeben werden. Gründe sind weniger der Mangel an wirtschaftlicher Fundierung, die organisatorische Schwäche des Protestantismus, die Stellung zur politischen Problematik, als überhaupt das Fehlen normativer Grundlagen für die Behandlung der Zeit- und Oeffentlichkeitsprobleme vom evg. Gesichtspunkt. Ohne ein die Fragenkreise des staatlichen, wirtschaftlichen und allgemeinen Kulturlebens umgreifendes Programm kann vielleicht ein Generalanzeiger geleitet werden, nicht aber eine Weltanschauungspresse. Solange aber selbst die Möglichkeit eines „evg. Kulturprogramms" mit Grundsatzcharakter umstritten ist, kann das „evg." in einem Zeitungstitel keinesfalls den Sinn der Ausschließlichkeit, sondern nur der Akzentbestimmtheit tragen. Tatsächlich ist die Zahl der Erscheinungen unter der bestehenden P. verschiedener Richtungen nicht klein, die, ohne sich als evg. zu bezeichnen, eine betont evg. Grundhaltung aufweisen (¶ Presse: II, 3). — Auch wenn es aber, etwa im Anschluß an eine der jetzt in der Entwicklung begriffenen evg. Parteigruppierungen zur Schaffung einer spezifisch „evg." Tagespresse kommen sollte, so würde damit eine die Gesamtheit der evg. Volksglieder aller Stände und politischen Bekenntnisse umspannende Volkskirche der Sorge um die bestehende P. nicht enthoben sein.

2. Unter den „evg. Tageszeitungen" im engeren Sinn steht, dem Alter und der zentralen Stellung, nicht der (stets bescheiden gebliebenen) Leserzahl nach „Der Reichsbote" voran. 1873 von Pastor Heinrich Engel begründet und bis 1911 geleitet, ist er nach wechselvollen Geschicken im September 1928 unter Beibehaltung seiner politisch rechtsorientierten wenngleich nicht parteigebundenen Grundhaltung vom ¶ Evangelischen Bund übernommen worden. Stärker durchzusetzen vermochte sich der in ¶ Bethel erscheinende, jedoch weit über den Kreis der Anstaltsgemeinde hinaus gelesene, mehr unpolitische „Aufwärts", hervorgegangen 1919 aus der „Westfälisch-Lippischen Volkszeitung". Einen ausgeprägt evg. Charakter trug auch die als Nachfolgezeitung der „Täglichen Rundschau" (¶ Presse: II, 2) ins Leben gerufene „Neue Tägliche Rundschau", für die neben Rippler als Herausgeber Hofprediger ¶ Döhring in seiner Eigenschaft als Präsident des Evg. Bundes zeichnete. Sie vermochte sich indes nicht zu halten und ist Juni 1928 wieder eingegangen. Ein dritter 1930 unternommener Wiederbelebungsversuch der „Täglichen Rundschau" steht mit evg. Kreisen nur in indirekter Beziehung. Landschaftlich verwurzelt und darum in guter Entwicklung ist die „Allgemeine Rundschau", Generalanzeiger für Nordbayern, in Nürnberg-Zürndorf; weiter seien genannt die „Evangelische Warte" in Hessen; das „Neißer Tageblatt" und das in Siegen erscheinende früher Stöckersche „Volk". Im ganzen wird die Zahl der spezifisch evg. Tageszeitungen die Zahl 20 nicht überschreiten. Eigentlich politischer Einfluß geht von keiner dieser Zeitungen aus. Zwischenglieder zur Tageszeitung sind die wöchentlichen oder monatlichen kirchlichen Beilagen, die zahlreichen Bezirkszeitungen beigefügt sind. — Von früheren Versuchen seien erwähnt: Die Stuttgarter „Deutsche Reichspost" (eingegangen 1913), die um 1910 von Pfarrer Veidt begründete „Frankfurter Warte" (Frankfurt a. M.). Eine von Divisionspfarrer von Bergh um 1910 hervorgerufene Bewegung zur Gründung von „Gutenbergvereinen zur Förderung der evg. P." versandete nach anfänglichen Erfolgen unter den Schwierigkeiten der Kriegszeit. Ein ähnliches Schicksal erlitt unter den Folgeerscheinungen der Inflation ein mit viel Unternehmungsgeist eingeleiteter Versuch des „ Deutsch-evg. Volksbundes für ¶ Oeffentliche Mission" unter P. Stuhrmann zur Schaffung einer „selbständigen, auf christlich-nationalem Boden stehenden, positiv-evg., Christentum vertretenden Volks-P.". Die von ihm teils übernommenen, teils neu begründeten Zeitungen „Westdeutsche Rundschau" und „Das Vaterland" in Barmen mußten mit den vier Zeitungen einer Tochtergesellschaft, der „Evg. Pfalzpresse" in Zweibrücken, 1925 ihr Erscheinen einstellen.

3. Den zweiten, den Weg der planmäßigen Mitarbeit an der bestehenden P., hat schon ¶ Wichern gewiesen, ohne sich freilich mit seinen weitschauenden Gedanken auf diesem Gebiet durchzusetzen. Schon 1848 gibt er die Losung aus, mit den Redaktionen in Verhandlungen einzutreten und noch 1871 schreibt er: „Dennoch ... haben wir zu der Mehrzahl dieser P.welt ein besseres Vertrauen und meinen, es komme doch vielfach nur auf Verständigung an, da man es hier mit gebildeten und vielfach auch tüchtigen Männern zu tun hat, die die Freiheit lieben, an die auch wir appellieren und die Bindung, von deren Standpunkt wir ausgehen ... Zeigen wir uns aber als das, was wir sind, als die wirklich Freien, Unbefangenen und Großen und vertrauen wir dem Geist der vollen Wahrheit, ob nicht dennoch eine Einigung hier zu finden wäre, ohne daß wir gleich an die Gründung neuer Zeitungen denken!" Ein 1874 in Schlesien ins Leben gerufener erster Evg. P.verein und eine im Auftrag der Inneren Mission von ¶ Krummacher begründete „Evg. Korrespondenz für Deutschland" (1876 bis 1879) kamen über Anfänge nicht hinaus. Mehr Erfolg hatten die auf einem Sondergebiet, der Auseinandersetzung mit dem politischen Katholizismus und der Abwehr ultramontaner Vorstöße unternommenen Versuche des ¶ Evg. Bundes, der zu diesem Zweck und zur Pflege protestantischen Bewußtseins in der P. 1887 die „Kirchliche Korrespondenz für die deutsche Tages-P.", seit 1902 „Deutsch-Evg. Korrespondenz", ins Leben rief, während der 1879 in Berlin begründete, auf seinem Gebiet sehr verdienstliche „Christliche Zeitschriftenverein" seine Aufgabe mehr in der Verbreitung christlicher Druck- und Zeitschriften sah, als in der Arbeit an der Tages-P. Diese Aufgabe als Hauptzweck und planmäßig in Angriff genommen zu haben, ist das Verdienst des Evg.-sozialen P.verbandes für die Provinz Sachsen, gegr. 1891, dessen Geschäftsführer Stanislaus Swierczewski, seit 1899, zuerst nebenamtlich in St. Ulrich, dann 1912 hauptamtlich angestellt mit Mitteln der Provinzialsynode von Halle aus eine umfassende Tätigkeit entfaltet und in Vorträgen und Jahrbüchern („Evg. P.-bestrebungen und Hoffnungen") unermüdlich anregend weit über den Provinzrahmen hinausgewirkt hat; gegenwärtiger Vorsitzender: Prof. ¶ Eißfeldt-Halle. Das Gesichtsfeld ist in diesem Stadium noch die sogenannte Heimat-P., zu deren Beobachtung und Betreuung ein Netz von Vertrauensmännern über die ganze Provinz angelegt wird. Neben dem literarischen Dienst, der mit Hilfe des von Halle übersandten Korrespon-

denzmaterials erfolgt, betrachtet man als Aufgabe die Mobilisation des Leserwillens durch Pflege der Verantwortlichkeit gegenüber der Zeitung und Kampf gegen P.schäden besonders im Anzeigenteil der Blätter sowie die Schulung durch Instruktionskurse und Fachschriften. Dem Beispiel der Provinz Sachsen folgten erst zögernd, von 1907 ab in rascher Folge teils im Anschluß an die ¶ Innere Mission teils selbständig ähnliche Gründungen: 1894 Anhalt, 1902 Thüringen, 1907 Westfalen, 1908 Pommern und Kgr. Sachsen, in den kommenden Jahren fast alle anderen deutschen Gebiete. Schon 1891 hatte der Zentralausschuß für Innere Mission einen Ausschuß für Schriftenwesen eingesetzt, der neben anderen Aufgaben wie der ¶ Kolportage gewisse zentrale Aufgaben an der Tages-P., wie die Versorgung mit religiösen Betrachtungen zu den kirchlichen Hauptfesten erfüllen sollte und seit 1908 eine vierzehntägige Korrespondenz für Innere Mission sowie Sonntagsbetrachtungen an die P. versandte. An seine Stelle trat in selbständiger Organisation 1910 der Evg. P.verband für Deutschland (EPD.) mit dem Zweck, „die evg. P.verbände und andere P.arbeit treibende Körperschaften Deutschlands zur Vertretung und Verteidigung evg. Weltanschauung, sowie zur Betätigung der öffentlichen Mission der evg. Kirche durch die P. und in der P. zusammenzufassen und einen umfassenden, durchaus unabhängigen journalistischen Tagesdienst bei der deutschen P. zu organisieren" (¶ Oeffentliche Mission). Nachdem ihm 1912 auch der anfänglich widerstrebende Evg.-soziale P.verband für die Provinz Sachsen beigetreten ist, entwickelt er sich unter seinen Geschäftsführern Spiecker, Stark, Hinderer zum organisatorischen und geistigen Zentrum der Arbeit.

Ueber allen P.bestrebungen seit 1849 steht die Parole: Mission durch das gedruckte Wort; auch die Tages-P. selbst ist Objekt dieser Mission. Neue Gesichtspunkte bringt der 1912 von ¶ Hinderer gegründete württembergische P.verband: die Zeitung weder Objekt noch bloßes Mittel, sondern Eigenwert, den es zu fördern gilt; demzufolge der Standort nicht mehr irgendwo „gegenüber" (Beobachtung, Beeinflussung, Vertretung), sondern auf dem Boden der P. selbst (Grundsatz des protestantischen Dienstes). Bezeichnend für diese Frontveränderung ist der Untertitel des von Württemberg ausgegebenen „Zeitungsspiegel": „Beiträge zur Kultur des Zeitungswesens" und der Eintritt der evg. P.arbeiter in die Fachverbände der P. selbst. Gleichzeitig wird mit dem Prinzip der vermittelten P.arbeit gebrochen und entschlossen der direkte Dienst auch an der „großen P." aufgenommen, was eine grundlegende Wandlung auch in der Methode und Technik mit sich führt. Heute erfaßt der EPD. mit seinen 31 Zweigverbänden, von denen 16 hauptamtliche Berufsarbeiter, die größeren mehrere, beschäftigen, einen durchgebildeten Korrespondenzapparat nach Art der großen Korrespondenzbüros der Tages-P. mit insgesamt 71, darunter zahlreichen Spezialkorrespondenzen (Leitartikel, Heimatartikel, Soziales, Feuilleton, Funkkritik usf.). Ein zentrales und provinzielles Kursuswesen, in dem Fragen der P. im allgemeinen und der evg. P.arbeit im besonderen behandelt werden, dient der Heranschulung eines Mitarbeiterstabes, ein Lehrauftrag über „Protestantisches P.wesen" in der theologischen Fakultät Berlin seit 1925 der Einführung des akademischen Nachwuchses und der wissenschaftlichen Unterbauung der Arbeit (Vorlesungen und Uebungen über „Protestantismus und Oeffentlichkeit", „Hauptprobleme einer protestantischen Kulturpolitik", „sozio-logische und psychologische Grundlagen der P.", „Zeitungsethik" u. a.); ein 1926 beim EPD. begründetes „Zentralarchiv für evg. Schrifttum" der Aufschichtung des nötigen Studienmaterials und der statistisch-wissenschaftlichen Erfassung des Gesamtbestandes periodischer evg. Literatur.

Eine Art Vorbedingung für den erfolgreichen Dienst an der Tages-P. ist die Erschließung des Sinnes für kirchliches P.wesen überhaupt. Hatten früher schon einzelne P.verbände mit der Begründung eigener Gemeindeblattzentralen begonnen, so übernahm 1925 der EPD. die Geschäftsstelle des 1917 von Lindemann, Oldenburg, begründeten Verbandes der deutschen evg. Sonntags-P., in dem die meisten deutschen evg. Sonntags- und Gemeindeblätter zur Förderung gemeinsamer literarischer und beruflicher Interessen, insbesondere der Fachfortbildung, zusammengeschlossen sind. In dem etwa dreijährig zusammentretenden Deutschen Evg. P.tag wurde ein freier Rahmen zur Fühlungnahme aller im periodischen evg. Schrifttum tätigen Kräfte (P.verbände, Sonntags-P., Kirchenzeitungen, Vereins-P. und „evg." Tageszeitungen), geschaffen. Den weitesten Kreis bildet die auf deutsche Initiative beim Fortsetzungsausschuß der Stockholmer Weltkirchenkonferenz eingesetzte „Internationale Christliche P.kommission" (Vorsitzender D. Hinderer) mit ihren vier Arbeitszentren in New-York, London, Berlin und der griechisch-orthodoxen Welt (begründet 1926 in Bern; erster internationaler christlicher P.kongreß 1928 in Köln, Regionalkonferenz der christlichen P. der Länder Deutschland, Schweiz, Frankreich, Belgien, Holland, Oesterreich in Basel 1929). — Während die meisten der früher von einzelnen Großvereinen oder Fachverbänden unterhaltenen Korrespondenzen zur Vertretung von Spezialinteressen in der P. teils um Doppelung zu vermeiden, teils unter den Inflationsschwierigkeiten eingestellt wurden, hat sich die „Deutsche Evg. Korrespondenz" des Evg. Bundes (s. Sp. 1464) behauptet. Auch die Kirchlich-soziale Geschäftsstelle (¶ Kirchlich-Sozial) und der Evg.-soziale Kongreß (¶ Evg.-Sozial) unterhalten Nachrichtendienste für die P.

4. Schon die fortschreitende Einsicht in das Wesen der P. mit ihrem Doppelcharakter als Gestalterin und als Ausdruck der „Oeffentlichkeit" hatte zum Postulat evg. Willensbildung weitergeführt als indirekter Aufgabe und notwendigem Korrelat der P.arbeit. Durch die Mittel der auf Anregung Württembergs 1919 von den P.verbänden ersammelten Reformationsdankspende war die Inangriffnahme dieses erweiterten Programms ermöglicht worden. Stärker noch waren die Antriebe, die aus den geistig-politischen Umschichtungen der Nachkriegszeit erwuchsen. So weitet sich P.arbeit zur Oeffentlichkeitsarbeit. Mobilisierung und Aktivierung der Evangelischen zu planvoller Erfassung der Aufgaben in Staat und Volk namentlich auf dem Gebiete der Kulturpolitik wird jetzt die Losung. In dem hart einsetzenden Ringen um die christlichen Grundlagen des Volkslebens wird der Evg. P.verband, von dem vielfach die Anstöße ausgehen (so zum Volksreferendum für die Erhaltung des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen, 1919, mit 8 Millionen Unterschriften in den evg. Gebieten Norddeutschlands, zur Schaffung der evg. Elternbünde u. a.), zum wichtigen Instrument. In den Arbeitsrahmen werden zahlreiche neue Aufgaben einbezogen: die Bildungsaufgabe (Volkshochschule, Büchereiwesen, Literaturpflege, Laienspiel, Volksmusik; Zusammenfassung der evg. Volksbildungsarbeiten im „Deutschen Evg. Volksbildungsausschuß"), die Schularbeit (Reichs-

elternbund, Elternbeiräte, Gesellschaft für evg. Pädagogik), Mitarbeit an den Problemen der Kulturgesetzgebung, an den neuen Bildungsmitteln des ¶ Rundfunk, des ¶ Films u. a. Eine ausgedehnte Fachliteratur entsteht. Die Zentralstelle des EPD. weitet sich zu 12 Abteilungen für die betreffenden Fachgebiete mit 14 hauptamtlichen akademischen Kräften und damit zu einer der größten evangelischen Organisationen; ein entsprechender Ausbau erfolgt in den Zweigverbänden. Als starker Mangel für die Arbeit wird empfunden: das Fehlen einer systematischen Fundierung in einem evg. Kulturprogramm (s. oben), das als Voraussetzung zielstrebigen Dienstes an P. und Oeffentlichkeit nur im Zusammenwirken aller evg. Kräfte zustande kommen kann; mag aber in den Grundlinien viel noch der Klärung harren, mag heilsame Kritik zu immer neuer innerer Zentrierung anleiten, entraten wird eine Volkskirche, die neben dem Dienst am Wort des Berufes eingedenk bleibt, formend in der Geschichte tätig zu sein, des Dienstes an der Oeffentlichkeit nicht können.

Außer der Literatur zu ¶ Presse: II. III vgl. H. Jarck: Evg. Preßverbände (RE³ XXIV, S. 346 ff); — Thomä: Preßarbeit oder nicht?, 1912; — Aug. Hinderer: Neue Bahnen evg. Oeffentlichkeitsarbeit, 1917; — Derſ.: Oekumenisches Schrifttum, 1927; — Derſ.: Vom Apostolat der P., 1928; — Georg Arndt: Pressearbeit und Verlag des Evg. Bundes, 1887 bis 1928, 1928. **Hinderer.**

de Pressensé, Edmond Dehault (1824—91), protestantischer Theologe. * in Paris, hat P. 1842—45 bei A. ¶ Vinet in Lausanne studiert, dann in Halle und Berlin. Von Vinet hat er die freikirchlichen Ueberzeugungen, die er in der französischen Nationalversammlung 1873 in einem Gesetzesvorschlag über „la liberté des cultes" vertrat. 1847—71 war er Pfarrer einer vom Staat unabhängigen französischen Freikirche in Paris (Union des églises évangeliques libres; ¶ Frankreich, 6 b). 1856 gründete er die Revue chrétienne, in der er 37 Jahre lang seine evg. und theologischen Anschauungen verkündete. Neben und gegen E. ¶ Renan schrieb er eine „Histoire des trois premières siècles de l'Eglise chrétienne" (1856—77) und „Jésus Christ, son temps, sa vie, son oeuvre" (1865[1], 1884[7]). Er war liberaler Theologe und Politiker, seit 1883 lebenslängliches Mitglied des Senats.

Vf. ferner u. a.: L'église et la Révolution française, histoire des relations de l'Eglise et de l'Etat de 1789 à 1802, (1864) 1889[2]; La liberté religieuse en Europe depuis 1870, 1874; A. Vinet, d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth, 1890; — Ueber P. vgl. H. Lyon: E. de P., 1891; — Th. Rousſel: Notice sur la vie et les oeuvres de P. 1894; — RE³ XVI, S. 20 ff. **Bornhausen.**

Preston, John (1587—1628), einer der einflußreichsten englischen Theologen seiner Zeit. Nach philosophischen und medizinischen Studien in Cambridge 1611 durch eine Predigt John Cottons (R. ¶ Williams) bekehrt, studierte er nun gründlich ¶ Thomas von Aquino, daneben auch Duns ¶ Scotus und ¶ Occam, später neuere Theologen, vor allem ¶ Calvin. 1622 wurde er Prediger in Lincolns Inn in London und gleichzeitig Master vom Emanuel College in Cambridge. Durch seine theologischen Vorlesungen, seine Predigten und seine höchst geschickte Personalpolitik leistete er dem Puritanismus die größten Dienste. Nach dem Tode Jakobs I verlor er seinen Einfluß am Hofe. — ¶ Puritaner, 2.

DNB XLVI, S. 308 ff; — J. B. Mullinger: The University of Cambridge II, 1884; III, 1911. **Sippell.**

Preußchen, Erwin (1867—1920), evg. Theologe, * in Lißberg (Oberhessen), 1893 Pfarrverweser, 1897 Gymnasiallehrer in Darmstadt, 1908 Pfarrer in Hirschhorn a. Neckar, dann in Hausen bei Gießen, 1914 a. o. Professor in Gießen.

Mitarbeiter von Ad. ¶ Harnacks Geschichte der altchristlichen Literatur I: Die Ueberlieferung und der Bestand (mit H.), 1893. — Vf. u. a.: Palladius und Rufinus, 1897; Mönchtum und Sarapiskult, (1899) 1903[2]; Zwei gnostische Hymnen, 1904; Biblische Geographie, 1904; Kirchengeschichte für das christliche Haus, (1905) 1913[5]; Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie, 1907; Deutschland im Lichte seiner Geschichte, (1910) 1927[3]; Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des NT.s und der übrigen urchristlichen Literatur, 1910 (1925—28[3] von W. ¶ Bauer); Christentum und Kirche im Römerreich (in G. ¶ Krügers Handbuch der Kirchengeschichte I, 1911 (1923[2] von G. Krüger); Die Apostelgeschichte (Handbuch zum NT IV, 1), 1912; Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum NT, 1919. — Gab heraus: Die apokryphen gnostischen Adamschriften, 1900; Tertullian, poenitentia und de pudicitia, (1891) 1910[2]; De praescriptione haereticorum, (1892) 1910[2]; Analecta, (1893) 1910[2]; Antilegomena, (1901) 1905[2]; Origenes' Johanneskommentar (Die griech.-christl. Schriftsteller der drei ersten Jhd.e 4), 1903; Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt, hrsg. von Aug. Pott, 1926. — P. gründete 1900 die ZNT, die er bis zu einem Tode herausgab (z. Zt. von Lietzmann hrsg.). **A. Meyer.**

Preuß, 1. Hans, evg. Theologe, * 3. September 1876 in Leipzig, zunächst Oberlehrer am Königin Carola-Gymnasium in Leipzig, 1914 ao., seit 1919 ord. Professor der Kirchengeschichte in Erlangen.

Vf. u. a.: Der Antichrist, 1908; Luthers Bildnisse, (1913) 1918[2]; Das Bild Christi im Wandel der Zeiten, (1915) 1921[2]; Luthers Frömmigkeit, 1917; Luther und das Abendmahl, 1917; Luther und der gotische Mensch, 1919; Der Wandel des Lebensideals im Spiegel der Kunst, 1920; Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst, 1926. **Glaue.**

2. Konrad Theodor, Amerikanist und Religionsforscher, * 1869 zu Preußisch-Eylau, 1895 wissenschaftlicher Hilfsarbeiter, 1900 Direktorialassistent, 1908 Kustos, seit 1920 Direktor am Museum für Völkerkunde in Berlin, seit 1921 auch Privatdozent an der Universität daselbst. Hervorragender Kenner der amerikanischen Urbevölkerung, besonders auch ihrer Religion und Kunst.

Vf. neben zahlreichen Aufsätzen, Artikeln u. a.: Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten, 1894; Ursprung der Religion und Kunst (Globus 1904/05); Die Nayarit-Expedition I: Religion der Cora-Indianer, 1912; Die geistige Kultur der Naturvölker, (1919) 1923[2]; Religion und Mythologie der Uitoto, 2 Bde., 1921/23; Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern (Psychologische Forschung 1922); Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926; Die Eingeborenen Amerikas (RGL 8), 1926; Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern in Kolumbien, 1926; Monumentale vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena und ihre Ausstrahlungen in Amerika, 2 Bde., 1929; Mexikanische Religion (in Haas' Bilderatlas zur Religionsgeschichte), 1930; Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker, 1930. **Rühle.**

Preußen (Pruzi, d. h. die Einsichtsvollen), lettische Völkerschaft zwischen Weichsel und Memel, mit starkem Einschlag germanischen (gotischen) Blutes, bis zum Eindringen des Deutschen ¶ Ritterordens unter ¶ Hermann von Salza (1230) fast geschlossen heidnisch. Die Volksreligion der P., spärlich bezeugt, war ¶ Naturdienst mit zahlreichen Haus- und Feld-, Wald- und Wiesengottheiten, unter denen aber die Götter des Lebens, des Todes und des Gewitters an Macht und daher auch in der Verehrung hervorragen; ihnen bringt man sogar Menschenopfer, besonders die Gefangenen der häufigen Beutezüge zu Wasser und zu Lande. Wie die Götter durch den Kult

sich gnädig stimmen lassen, so offenbaren sie im Lose ihr Vorhaben und damit das menschliche Schicksal. Das Siedlungsgebiet der P. umfaßte zahlreiche Kultstätten, je für einen engeren Stammesbereich, überdies ein gemeinsames Heiligtum der gesamten Völkerschaft in der Landschaft Natangen (b. Domnau); hier wohnte der Oberpriester, der „Kriwe". Dem Unsterblichkeitsglauben grober Vorstellung entspricht das Verbrennen (¶ Leichenverbrennung) des vornehmen Toten samt seinem Rosse, seiner Rüstung, seinem Gefolge, des einfachen Mannes samt seinem Arbeitsgerät. Reste dieses heidnischen Glaubens und Brauches behaupteten sich nach der Bekehrung der P. (¶ Ostpreußen, 2) noch jahrhundertelang unter dem äußeren Deckmantel des Christentums.

Außer der Literatur zu ¶ Ostpreußen vgl. P. Ostwald: Quellen und Literatur zur Geschichte des Ordenslandes Preußen (Deutsche Geschichtsblätter 15, 1914, S. 27 ff); — RE³ XVI, S. 25 ff; — H. Bertuleit: Das Religionswesen der alten P. (Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia 25, 1924, S. 9 ff); — Chr. Krollmann: Das Religionswesen der alten P. (Altpreußische Forschungen IV, 2, 1927, S. 5 ff). **Flaskamp.**

Preußen, Staat (Land Preußen).

1. Umfang; — 2. Geschichte der evg. Kirche; — 3. Geschichte der kath. Kirche; — 4. Andere Religionsgesellschaften. — Ergänzend vgl. die Sonderartikel der preußischen Provinzen.

1. Durch den Vertrag von Versailles erlitt der Staat P. oder, wie es nach der Deutschen Reichsverfassung vom 11. August 1919 heißt, das Land P. erhebliche Gebietsverluste. Es mußten abgetreten werden Teile der Provinzen Posen, Ostpreußen, Westpreußen, Schlesien an Polen (zusammen 46 157 qkm); das Memelgebiet; Danzig; das Hultschiner Ländchen — dieses an die Tschechoslovakei; Nordschleswig an Dänemark; Eupen, Malmedy und Moresnet an Belgien und, doch unter Vorbehalt späterer Rückgabe, das Saargebiet an den Völkerbund, — ohne dieses Gebiet insgesamt 9890 qkm. Der preußische Osten gewann eine völlig andere Gestalt; besonders gefährlich auch in kultureller Beziehung wirkte die Abschnürung ¶ Ostpreußens durch die Einschiebung des „Korridors". Im Westen war der territoriale Verlust geringer; doch bestand jahrelang von 1919 bis 1923 die weitere Gefahr der von der französischen Politik mit allen Mitteln erstrebten Abtrennung des ¶ Rheinlandes, sei es in Form eines nur von P. gelösten selbständigen deutschen Landes, sei es in Form eines auch vom Deutschen Reiche gelösten Pufferstaates. Jene Bestrebungen scheiterten an dem einmütigen Widerstande der Bevölkerung aller Parteien, dem sich auch das Zentrum nach anfänglichem Schwanken angeschlossen hatte. Auch das ¶ Saargebiet dürfte noch vor der im Friedensvertrag festgesetzten Frist, 15 Jahre nach Inkrafttreten des Vertrages, zu P. zurückkehren. Seitdem hat sich der Umfang des Landes nur durch den Anschluß von ¶ Waldeck-Pyrmont an den preußischen Staatsverband (1. April 1928) verändert. — Die Gestalt P.s vor 1919 war durch den Ausgang der Kriege von 1864 gegen Dänemark und von 1866 gegen Oesterreich und den Deutschen Bund geformt worden. Es gliederte sich damals ¶ Schleswig-Holstein und Lauenburg, ¶ Hannover, Kurhessen (¶ Hessen: II, 1), ¶ Nassau und ¶ Frankfurt a. M. (¶ Hessen: II, 2—3) ein. Bis dahin war sein Gebiet das durch den Wiener Kongreß 1815 begrenzte gewesen; bei dieser Neuordnung Europas hatte P. zu den alten Stammlanden und zu dem 1741 eroberten ¶ Schlesien hinzu wertvolle Gebiete am Rhein erhalten, die nun mit den bereits früher besessenen zur Rheinprovinz zusammengefügt wurden, ferner einen Teil des Königreiches Sachsen, ganz Vorpommern und Rügen und ein Stück polnischen Landes, die Provinz Posen. Gegliedert war dies Gebiet in 8 Provinzen: P., später in ¶ Ostpreußen und Westpreußen (¶ Pommerellen) geteilt, ¶ Pommern, ¶ Posen, ¶ Schlesien, Mark ¶ Brandenburg, ¶ Sachsen, ¶ Westfalen, Rheinprovinz (¶ Rheinland). Von den mancherlei Gebietsveränderungen vor der Neuformung des Staates im Jahre 1815, seit Errichtung des Königreichs P. im Jahre 1701 (damals die Mark Brandenburg, Cleve, Preußen, Hinterpommern und die vormals geistlichen Gebiete von Magdeburg, Halberstadt, Minden, Cammin umfassend), tut nicht not hier zu berichten, da sie kirchengeschichtlich belanglos waren.

2. a. Der 1815 festgelegte Umfang P.s bildet den Herrschaftsbereich der evg. preußischen Landeskirche, oder wie sie sich nach ihrer neuen Verfassung vom 29. September 1922 nennt: „der evg. Kirche der altpreußischen Union", während die nach 1864 und 1866 hinzu erworbenen Landesteile ihre eigenen Kirchen behalten haben: Die evg.-lutherische Landeskirche Hannovers, die evg.-reformierte Landeskirche der Provinz Hannover, die evg.-lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins, die evg. Landeskirche in Hessen-Kassel, die evg. Landeskirche in Nassau und die zu Frankfurt a. M. P. bedeutet also eine politische, aber nicht eine kirchliche Einheit. Es gibt kein zentrales preußisches Kirchenregiment, im Grunde schon seit 1866 nicht mehr, obgleich damals noch der von allen 7 preußischen Landeskirchen als Träger der Kirchengewalt anerkannte Landesherr die einheitliche Spitze bildete (¶ Landesherrliches Kirchenregiment) und durch seinen Kultusminister für einheitliche Kirchengesetze und Verwaltung sorgte; erst recht nicht mehr seit dem Verschwinden der Monarchie 1918. Das drängende praktische Interesse an Gemeinsamkeit des Handelns gegenüber der Staatsregierung, der kath. Kirche, den Sekten, der Auslandsdiaspora und dergleichen mehr sucht zunächst seine Befriedigung nur in freien Vereinbarungen der einzelnen preußischen Kirchenregierungen untereinander. Dennoch bedeuten die landeskirchlichen Grenzen nicht allzuviel für die Kirchengeschichte, garnichts für die Entwicklung der Theologie, etwas mehr für die Geschichte des Kultus und der Verfassung. Aber die überall gleichen Bedürfnisse haben auch hier zu außerordentlich ähnlichen Lösungen geführt. Alle preußischen Kirchen zeigen in ihrem Aufbau den gleichen Verfassungstypus einer Mischung von Konsistorial- und Presbyterial- (Synodal-) Verfassung (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b. 6). Stärker als die landeskirchlichen Grenzen wirken auf das kirchliche Leben Stammeseigentümlichkeiten und Traditionen ein. Immerhin stellte der Verzicht des Staates oder des Landesherrn, die Kirchen der annektierten Länder mit der Kirche seines alten Landes zu einem Körper zu vereinigen, eine bedeutsame Epoche in der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche dar, und es ist merkwürdig, daß dieser Schritt ohne viel Erwägung und Beratung, mehr aus instinktiver Abneigung des maßgebenden Staatsmannes (¶ Bismarcks) gegen das Verlangen der alten Kirche, die politische Annexion durch eine kirchliche zu ergänzen, geschah; — ein deutliches Zeichen, wie sehr sich die Einsicht in den Unterschied von Staat und Kirche als zweier unter anderen Gesetzen stehender Größen im Laufe des 19. Jhd.s durchgesetzt hatte.

2. b. Dieser Gedanke ist dem 18. Jhd. noch fremd gewesen. Vielmehr wurde damals das Kirchenregi-

ment als ein Zweig der Staatsregierung betrachtet, und die dieser innewohnende Tendenz, die durch verschiedene Rechtstitel erworbenen Landesteile zu einem Ganzen zu verbinden, erstreckte sich wie selbstverständlich auch auf die Ordnung des kirchlichen Lebens. Seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 (¶ Deutschland: I, 5) war geltendes Reichsrecht, daß dem Monarchen das Kirchenregiment über die Kirchen seines Landes zustehe (¶ Territorialismus). Jedoch der Grundsatz Cuius regio eius religio hatte in ¶ Brandenburg (: II, 3) durch den Uebertritt Johann Sigismunds zum reformierten Bekenntnis eine starke Einschränkung erfahren: Durch Revers vom 5. Februar 1615 verpflichtete er sich, die lutherische Kirche in seinen Ländern unbehelligt bestehen zu lassen; keineswegs aber verzichtete er damit auf das Kirchenregiment über sie. Wenn dementsprechend in der Folgezeit auch im Königreiche P. die Regierung der lutherischen Kirche und die der reformierten getrennt blieb, so standen doch nicht zwei geschlossene Kirchenkörper nebeneinander; ja eine Kirche in diesem Sinne war im Umfange der damaligen preußischen Monarchie überhaupt nicht vorhanden. Vielmehr bestand nur eine unter Berücksichtigung der vorhandenen Bekenntnisse gegliederte königliche Kirchenregierung. Kirche war für die Zeitgenossen ein durchaus geistiger Begriff und blieb es bis in das 19. Jhd. hinein (¶ Kirche: VI. VII). Diese Landesherrliche Regierung ließ es sich nun einerseits angelegen sein, die konfessionellen Unterschiede möglichst abzutragen und damit einer Union und einer völligen Verschmelzung der Kirchenbehörden den Weg zu bereiten; dem diente die Begünstigung des ¶ Pietismus, und aus demselben Interesse stammte die Abschaffung besonders hervorstechender und dem andern Teile anstößiger konfessioneller Eigentümlichkeiten, des Exorzismus (1703) und der Privatbeichte (1733, für Berlin schon 1698). Anderseits suchte die Regierung wenigstens die Gemeinden und Geistlichen eines jeden Bekenntnisses einer einheitlichen Ordnung und Aufsicht zu unterstellen. Für die Reformierten wurde dies teilweise erreicht durch die „Ordnung der reformierten Kirchen und des dazu verordneten Kirchendirektoriums“ vom 10. Juli 1713, sowie die am 24. Oktober 1713 folgende „Königlich preußische evg.-reformierte Inspektions-, Presbyterial-, Klassikal-, Gymnasien- und Schulordnung“; nur die Gemeinden von Mark und Ravensberg blieben von dieser Ordnung ausgenommen. Inhaltlich waren in ihr landesherrliche Kirchengewalt und presbyteriale Selbstverwaltung ziemlich unausgeglichen vereinigt; das Kirchendirektorium war nichts andres als ein Konsistorium lutherischer Art, und die vorgesehenen oder beibehaltenen Synoden (Klassen) waren durch sein Uebergewicht zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. In ähnlicher Weise wurde das lutherische Kirchenwesen zusammengefaßt durch die Errichtung eines Lutherischen Oberkonsistoriums am 4. Oktober 1750. Die höchste Spitze der Kirchenregierung unter dem König, dessen absoluter Wille an keinen Instanzenzug gebunden war, bildete das Lutherische und Reformierte geistliche Departement, d. h. zwei damit beauftragte Minister des Königs, die bei wichtigen Gelegenheiten miteinander in Verbindung traten. Die Autorität dieser Behörden war aber stark eingeschränkt durch die unter ¶ Friedrich dem Großen erfolgte Uebertragung aller Strafgewalt über Leben, Wandel und sogar Lehre der Geistlichen an die weltlichen Gerichte (1748) — eine Maßregel, die den Geistlichen der Kirchenregierung gegenüber eine bedenkliche Selbständigkeit verlieh und der „Neologie“ weiteste Ausbreitungsmöglichkeit gewährte (¶ Rationalismus: II, 4 a). Der mit dadurch verschuldeten Auflösung kirchlicher Ordnung in Lehre und Kultus suchte das Religionsedikt Friedrich Wilhelms II vom 9. Juli 1788 (¶ Wöllner) durch Gewalt zu begegnen. Härteste Strafandrohung für jede Abweichung von der bekenntnismäßigen Lehre, inquisitorische Examina, eidliche Reverse, Bindung an vorgeschriebene Lehrbücher sollten die Geistlichen zur Orthodoxie zurückführen. Das Unternehmen stand so sehr im Widerspruch mit dem Zeitgeist und wurde außerdem mit so unzulänglichen und unwürdigen Mitteln begonnen, daß es mißlingen mußte. Vielmehr siegten auch innerhalb der Kirchenregierung die Grundsätze des Preußischen Allgemeinen Landrechtes (1794 eingeführt), das in erster Linie die Gewissensfreiheit als unveräußerliches Recht des Menschen, auch des Geistlichen, schützte und den Begriff der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft nahezu völlig in den Hintergrund schob. Aber nicht nur dies. Es erkannte als Kirchengesellschaften überhaupt nur die Einzelgemeinden an, konstruierte diese alle nach einem Schema und ließ sie nur durch die staatliche Regierung aller verbunden sein. Von einer evg., lutherischen oder reformierten Kirche ist auch im Allgemeinen Landrecht noch nirgends eine Spur zu finden.

2. c. Erst unter der Regierung Friedrich Wilhelms III (1797—1840) tritt eine Preußische Landeskirche in Erscheinung. Der König war von Anfang an entschlossen, in seinem Lande eine einheitliche kirchliche Ordnung aufzurichten, wenn er auch das Religionsedikt seines Vorgängers aufhob. Spuren dieses Willens zeigen sich schon in den ersten Jahren seiner Regierung vor den Napoleonischen Kriegen. Er nahm dann diesen Versuch wieder auf, nachdem der Wiener Kongreß die Periode der äußeren Kriege und Stürme abgeschlossen hatte und für innere Reformen wieder Zeit und Kraft gekommen war. Auf keinem andern Gebiete der inneren Politik ist der König selbst so aktiv gewesen, wie auf diesem. Er hatte aber jetzt den großen Vorteil, daß die Reform des Freiherrn von ¶ Stein eine einheitliche Staatsverwaltung geschaffen, das Ganze des politischen Körpers rationalisiert und der Spitze des Staates wirksame Organe zur Durchführung ihres Willens unterstellt hatte. Stein selbst hatte sich zwar die auch von ihm und seinen Mitarbeitern für dringend nötig erachtete Reform des Kirchenwesens anders gedacht als der König; er wollte den religiösen Sinn durch Heranziehung weiterer Schichten, durch Hebung des Predigerstandes, und zu dem Zwecke Einführung von Predigersynoden, durch Zuweisung der Pfarrwahl an die Gemeinden, durch Aufhebung des Patronates und dergleichen beleben. Der König aber, ganz absolutistisch gerichtet, glaubte, nur durch von oben gegebene Ordnungen, durch Stärkung der kirchlichen Aufsichtsbehörden, durch Verschärfung ihrer Disziplinargewalt, seine Absicht erreichen zu können (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b) und schlug jeden Versuch der Geistlichen, der Bürgerschaft, der Stände, mitzureden, als unbefugt und unbotmäßig nieder. Durch die ¶ Union (27. September 1817) schuf sich der König die Voraussetzung für ein einheitliches, weder lutherisches noch reformiertes, sondern evg. Kirchenregiment und für eine Zusammenfassung aller evg. Gemeinden der Monarchie unter einerlei Regel, — hierbei noch am meisten von der Zustimmung der Zeitgenossen getragen. Durch die von ihm größtenteils selbstverfaßte ¶ Agende wollte er Gleichförmigkeit der gottesdienstlichen Gebräuche erzielen,

zugleich aber auch alle eingerissenen Neuerungen in der Liturgie ausrotten und die Kirche zu den Gebräuchen der Reformationszeit, von denen er allerdings nur unzulängliche Kenntnis hatte, zurücklenken. Es gelang ihm erst nach mehreren Verbesserungen und Zugeständnissen, die Annahme der Agende zu erreichen. Durch die Wiederherstellung der von Stein aufgelösten und mit den Regierungsbehörden verschmolzenen Konsistorien und besonders durch die Einsetzung von ¶ Generalsuperintendenten (1828) wollte er nicht nur die Geistlichen einer strafferen und strengeren Zucht unterwerfen, sondern vor allem auch einen Einfluß auf die Lehre im Sinne des Ausschlusses aller Neologie und Aufklärung gewinnen. Wenn er, ungern, darauf verzichtete, auch die theologischen Fakultäten an eine feste alte Lehrnorm zu binden, so nur deshalb, weil sich dabei sein in allen andern Stücken nur zu dienstwilliger und gefälliger Minister, Freiherr von ¶ Altenstein, ihm versagte. Dagegen hat der König alle Ansätze einer Presbyterial- und Synodalverfassung — 1818 waren geistliche Provinzialsynoden zusammengekommen — wieder unterdrückt. Es fiel ihm sehr sauer, in ¶ Rheinland und ¶ Westfalen die dort seit langem bestehende Synodalverfassung reformierten Gepräges anzuerkennen, und er hat es auch nur um den Preis getan, daß die beiden Provinzen dafür das vom König allein ernannte Konsistorium und den Generalsuperintendenten und natürlich die Agende annahmen. Einen unzerbrechlichen Widerstand fand der König bei einem Teil der schlesischen Lutheraner (¶ Altlutheraner), die sich durch keinerlei Vorstellung, auch nicht durch Anwendung militärischer Gewalt, zur Annahme von Union und Agende bestimmen ließen, sich lieber von der Landeskirche separierten und zum Teil selbst aus ihrem Vaterlande auswanderten. Als der König 1840 starb, stand eine geschlossene evg. Kirche im preußischen Staate da, die alle Gemeinden, lutherische und reformierte, so eng miteinander verbunden hatte, daß für die einzelnen keine Möglichkeit der Lösung mehr bestand, und das Landesherrliche Kirchenregiment war das Rückgrat und der Halt des Ganzen.

Friedrich Wilhelm IV (1840—61) war zwar nicht weniger als sein Vater für die kirchlichen Dinge interessiert, aber ein viel zu verworrener Stimmungsmensch, um so zäh wie dieser eine Linie zu verfolgen. Allerlei Pläne und Projekte, die Kirchengewalt an Synoden zu übertragen oder nach dem vermeintlichen Vorbilde der ¶ Anglikanischen Kirche an Bischöfe, führten zu nichts. Die Generalsynode von 1846, eine vom König zum Zweck der weiteren Ausgestaltung der Kirchenverfassung berufene Notabelnversammlung, blieb trotz vortrefflicher Vorträge und Beschlüsse ergebnislos (¶ Apostolikum: II, 2, Sp. 448). Es geschah nur dies, daß die Zuständigkeit der Provinzialkonsistorien erweitert und eine kirchliche Zentralbehörde eingesetzt wurde, die freilich zunächst infolge der Revolution von 1848 nicht in Wirksamkeit treten konnte, dann aber durch Erlaß vom 29. Juni 1850 als Evg. ¶ Oberkirchenrat ins Leben gerufen wurde. Jedoch die Einführung der Preußischen Verfassung von 1850, die Umwandlung der absoluten Monarchie in einen konstitutionellen Staat konnte nicht ohne Einfluß auf das Kirchenregiment bleiben. Zuerst schien die unvermeidliche Konsequenz die Trennung der Kirche vom Staat, wie sie auch im ¶ Frankfurter Parlament proklamiert war, und die Einführung einer Presbyterial- und Synodalverfassung unter Aufhebung der Konsistorien und des Landesherrlichen Kirchenregimentes zu sein. Allein gerade aus dem Schoß der Kirche erhob sich dagegen Widerspruch, und er siegte. Das Resultat der staatlichen Umwälzung für die Kirche war vielmehr die (nicht vollständige) Beseitigung einer Regierung durch den konstitutionell gewordenen Staat, aber die Beibehaltung der Regierung der Kirche durch den Landesherrn. Was die Kirche bewog, dies Landesherrliche Kirchenregiment, das der Staat bereit war, fallen zu lassen, als innerkirchliches Amt neu aufzurichten, das war die Sorge, daß sein Hinfall den Zerfall der Kirche nach sich ziehen könnte.

Die volle Durchführung der Prinzipien der Verfassung erfolgte erst unter dem Nachfolger, Wilhelm I (1861—88), und nach 1866 und 1870. Durch die von ¶ Bismarck den Bevölkerungen der annektierten Gebiete gegebenen Versprechungen, ihre Kirchen unangetastet zu lassen und sie nicht wider ihren Willen mit der Kirche des alten P. zu verbinden, war eine Erstreckung der Kirchenverfassung auf jene unmöglich geworden. Die weitere Entwicklung der Verfassung konnte nur so erfolgen, daß das Verhältnis aller evg. Landeskirchen zum Staate gleichförmig geordnet und in ihnen allen bei bleibender Selbständigkeit möglichst ähnliche Verfassungen eingeführt würden. Bei der Machtstellung, die sich der ¶ Liberalismus damals errungen hatte, konnte kein Zweifel sein, daß eine Ausgestaltung der Kirchenverfassung nicht in episkopaler, sondern in presbyterial-synodaler Richtung zu erfolgen habe, und es kam nun also darauf an, zwei im letzten Grunde widersprechende Verfassungsprinzipien, das konsistoriale und das synodale, zu verbinden (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b). Für das vor 1866 bereits preußische Gebiet geschah dies in der Kirchgemeinde- und Synodalordnung vom 10. Sept. 1873 und in der Generalsynodalordnung vom 20. Jan. 1876. Beide vom König als Träger der Kirchengewalt erlassenen Ordnungen wurden dann durch Akte der staatlichen Gesetzgebung bestätigt und alle kirchenregimentlichen Funktionen, die bisher noch vom Kultusminister ausgeübt waren, auf den Evg. Oberkirchenrat übertragen. Die Verbindung von Konsistorial- und Synodalprinzip in der neuen Ordnung war künstlich, und der Löwenanteil an Macht und Einfluß war zweifellos den landesherrlichen Behörden geblieben; klarer kam in der Verfassung zum Ausdruck, daß der König nicht mehr als Träger der Staatsgewalt, sondern als Träger der ¶ Kirchengewalt das Kirchenregiment als ein innerkirchliches Amt führe, oder daß die Kirche nicht mehr Staatskirche war. Im Gegenteil! Der Einfluß des Staates, d. h. der konstitutionellen Staatsgewalt, war nun auf die bloße Aufsicht, das ¶ ius circa sacra (¶ Kirchenhoheit), zurückgeschnitten, und in den folgenden Jahrzehnten hat der Staat auch seine Aufsichtsrechte ohne Bedenken immer weiter eingeschränkt. Die Kirche war dem Staat gegenüber nahezu völlig frei geworden. Die anderen preußischen Landeskirchen empfingen dann in den beiden folgenden Jahrzehnten nacheinander ganz ähnliche Verfassungen (¶ Hessen: II; ¶ Schleswig-Holstein); ¶ Hannover hatte eine solche schon in den preußischen Staatsverband mitgebracht.

2. d. Welche Bedeutung die damit gegebene Selbständigkeit der Kirche hatte, zeigte sich bei der Staatsumwälzung 1918. Eine noch weitere „Trennung der Kirche vom Staate" (¶ Kirche: VII, 2 d; 3) machte nun keinerlei erhebliche Schwierigkeiten mehr und änderte auch nicht viel an der Lage der Kirche, zumal nachdem die anfänglich in der größten republikanischen

Partei (¶ Sozialdemokratie) aufgeflammte radikale Neigung, dies Programm zu einer Zerstörung der Kirche zu benutzen, schnell wieder zur Besinnung gekommen war. Durch einige leichte Schnitte ließ sich der kirchliche Körper aus dem des Staates herauslösen, ohne daß er verletzt wurde. Im wesentlichen brachte die neue Deutsche ¶ Reichsverfassung und die preußische Verfassung vom 30. November 1920 der Kirche nur noch weiteren Nachlaß der Staatsaufsicht und die Verheißung einer zukünftigen wirtschaftlichen Auseinandersetzung. Viel schwerer aber als die Regelung des Verhältnisses der Kirche zum neuen Staate war die innerkirchliche Aufgabe, für das mit dem Hinfall der Monarchie erledigte Landesherrliche Kirchenregiment einen Ersatz zu schaffen. Es gelang, den Staat zu der Anerkennung des Satzes zu bringen, daß die ¶ Kirchengewalt nunmehr an die Kirche selbst zurückgefallen sei, d. h. an die Gesamtheit ihrer Mitglieder, und daß einer von diesen zu wählenden Kirchenversammlung das Recht der selbständigen Verfassungsgebung zustehe. In allen preußischen Landeskirchen sind dann im Laufe der Jahre 1921 und 1922 solche Kirchenversammlungen gehalten worden und haben mit relativ großer Einmütigkeit neue Kirchenverfassungen geschaffen (¶ Kirchenverfassung: III, 6). Unvermeidlich tauchten bei den Beratungen die alten, von jeher strittigen Fragen wieder auf und führten zum Teil zu heftigen Debatten, vor allem in der größten der preußischen Kirchen, der altpreußischen: die Bekenntnisfrage, also das Problem, wieweit eine Volkskirche ¶ Bekenntniskirche sein kann (¶ Präambel); die Begrenzung, resp. Erweiterung des Wahlrechtes (¶ Kirchenwahlen); das Zahlen- und Einflußverhältnis des geistlichen und des Laienelementes in den Synoden (¶ Synodalverfassung); die ¶ Pfarrwahl oder Pfarrerernennung; die rechtliche Stellung der ¶ Generalsuperintendenten, die von manchen Seiten der eines Bischofs möglichst anzunähern gewünscht wurde (¶ Bischofsfrage) usw. Sämtliche Verfassungen sind dann durch Staatsgesetz vom 8. April 1924 „in ihrer Rechtsgültigkeit staatlicherseits anerkannt" und in der Beilage dazu veröffentlicht worden (Preußische Gesetze 1924, Nr. 30, S. 221 ff). In allen evg. Kirchen P.s ist das Landesherrliche Kirchenregiment durch ein Organ ersetzt worden, das seine Vollmacht aus dem Auftrage der Gesamtheit der Kirchenglieder herleitet. Die Bildungsweise des ¶ Kirchenregimentes ist also in der Tat gegen früher wesentlich verändert; aber seine Stellung gegenüber Geistlichen und Gemeinden ist ziemlich dieselbe geblieben. Daß die preußischen Kirchen unter sich keine organisierte Einheit bilden, ist bereits oben gesagt; dagegen sind sie alle Mitglieder des am 25. Mai 1922 geschlossenen Deutschen Evg. ¶ Kirchenbundes.

2. e. Gegenwärtiger Stand der evg. Kirchen in P.:

α. Die Evg. Kirche der altpreußischen Union umfaßt (1925) eine Bevölkerung von 17 874 967 Seelen, ist in 15 Generalsuperintendenturbezirke gegliedert, schließt (Anfang 1929) in sich 8658 Kirchgemeinden und 7185 Gemeindepfarrämter. Oberstes gesetzgebendes Organ ist die Generalsynode, die alle vier Jahre zu einer ordentlichen Tagung zusammentritt. Das Regierungsorgan der Kirche ist der Kirchensenat; auf ihn sind die nach früherem Rechte dem Könige als Träger des Landesherrlichen Kirchenregimentes zustehenden Befugnisse übergegangen. Die oberste Verwaltungsbehörde ist der Evg. ¶ Oberkirchenrat. Das ganze Gebiet ist eingeteilt in acht Kirchenprovinzen, deren jede einen Provinzialsynodalverband darstellt. Dessen Organe sind die Provinzialsynoden. Die allgemeine kirchliche Verwaltung in den Kirchenprovinzen wird von dem ¶ Generalsuperintendenten und den evg. Konsistorien geführt. Die Stellung der Generalsuperintendenten ist gegen früher stark hervorgehoben; in der geistlichen Leitung seines Bezirkes ist er dem Konsistorium gegenüber selbständig, und im Konsistorium selbst führt er den Vorsitz. — In besonders vertragsmäßig geregeltem Verhältnis zu dieser Kirche stehen die Kirchen in abgetrennten Gebieten, im ¶ Memelgebiet und ¶ Danzig. Das Verhältnis der unierten evg. Kirche in Polen und in polnisch Oberschlesien (¶ Polen, 6) zu der Kirche, von der sie getrennt sind, zu regeln, ist bisher noch nicht gelungen.

β. Die Evg.-lutherische Landeskirche Hannovers umfaßt 2550000 Seelen, 1225 geistliche Stellen und ist in vier Generalsuperintendenturen gegliedert. An der Spitze steht der Kirchensenat, dessen Vorsitzender der Landesbischof ist; die Verwaltung führt das Landeskirchenamt (¶ Hannover, 5c).

γ. Die Evg.-reformierte Landeskirche der Provinz Hannover umfaßt 110 000 Seelen, 133 geistliche Stellen. Der Landeskirchenausschuß bildet zusammen mit dem Landeskirchenrat den Landeskirchenvorstand, der hier die Spitze der Kirchenregierung bildet (¶ Hannover, 5d).

δ. Die Evg.-lutherische Landeskirche von Schleswig-Holstein umfaßt 1416305 Seelen, 353 Parochien, 460 Pfarrstellen. An der Spitze steht die Kirchenregierung unter dem Vorsitz eines der beiden Bischöfe für Holstein und für Schleswig. Die Verwaltung führt das evg.-lutherische Landeskirchenamt (¶ Schleswig-Holstein).

ε. Die Evg. Landeskirche in Hessen-Kassel zählt 911 954 Evangelische, 536 Pfarrstellen und ist in drei Sprengel gegliedert. Die Kirchgemeinden sind teils reformiert, teils lutherisch, teils uniert. Auch hier ist Vorsitzender der Kirchenregierung der Landesoberpfarrer. Die Verwaltung liegt beim Landeskirchenamt (¶ Hessen: II, 1).

ζ. Der Bekenntnisstand der Evg. Landeskirche in Nassau ist uniert. Sie zählt 251 selbständige Parochien und 286 Pfarrer. Den Vorsitz der evg. Landeskirchenregierung führt der Landesbischof, die Verwaltung das evg. Landeskirchenamt (¶ Hessen: II, 2).

η. Die Evg. Landeskirche Frankfurt am Main zählt rund 280 000 Seelen, 62 geistliche Stellen. Eine besondere Kirchenregierung besteht nicht, auch keine geistliche Spitze. Die Verwaltung führt der Landeskirchenrat (¶ Hessen: II, 3).

ϑ. Die Evg. Landeskirche in Waldeck und Pyrmont (uniert) zählt 61 877 Seelen, 52 geistliche Stellen. Der Landeskirchenrat vereinigt in sich die Rechte einer Kirchenregierung mit der Kirchenverwaltung (¶ Waldeck).

Der gesamte landeskirchliche Protestantismus P.s umfaßt 24 405 775 Seelen.

3. a. Die kath. Kirche war durch die Reformation fast völlig aus Brandenburg-P. verdrängt. Kath.-bischöfliche Jurisdiktion konnte nur auf Grund von Konzession oder von landesherrlich gewährten Privilegien ausgeübt werden. Ein solches Privileg war es, als 1746 Friedrich II den Katholiken zu Berlin öffentlichen Gottesdienst und den Bau der Hedwigskirche gestattete (¶ Brandenburg: II, 6). Nachdem ¶ Schlesien und die früher polnischen Gebiete Westpreußens (¶ Pommerellen) und ¶ Posens an P. gefallen und mit ihnen eine erhebliche kath. Bevölkerung

in den Staatsverband eingetreten war, mußte für ihre Kirche eine rechtliche Ordnung geschaffen werden. Das Allgemeine Landrecht (s. Sp. 1472) behandelte alle Religionsgesellschaften auf gleichem Fuß, erkannte gewisse kollegiale Rechte der Religionsgesellschaften an, verharrte aber im übrigen auf dem seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 auch hier geltenden Recht, daß dem Monarchen das Regiment über jede Kirche im Lande zustehe. Dieser Theorie entsprach die Praxis bis gegen Ende der Regierung Friedrich Wilhelms III. Auch durch die königliche Sanktion der päpstlichen Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 (¶ Zirkumskriptionsbullen) war daran nichts geändert. Die Sanktion war erteilt vermöge der „königlichen Majestätsrechte und diesen Rechten unbeschadet"; irgendein Gesetzgebungsrecht der Kirche war nicht anerkannt. Die Bulle fixierte unter Genehmigung des Staates die Kollegialrechte der Kirche; aber das übergreifende Recht des Staates blieb unberührt. Die Lage änderte sich erst entscheidend durch die Einführung der Preußischen Verfassung von 1850. Ihre Artikel 14—18 wurden von der in ihrem Selbstbewußtsein mächtig erstarkten kath. Kirche im Sinne vollständiger, keiner weiteren gesetzlichen Ausführung bedürftiger Freiheit der Kirche ausgelegt und ausgenutzt, indem die Kirche zugleich alle bisherigen Privilegien behauptete. Da diesem Anspruch einerseits der Freiheitsbegriff des älteren Liberalismus entgegenkam und anderseits eine Stärkung der Kirche von den Konservativen als eine Unterstützung im Kampf gegen die Revolution gern gesehen wurde, gelang der kath. Kirche weitgehend, diesen Anspruch durchzusetzen. Die kath. Abteilung im preußischen ¶ Kultusministerium, seit 1841 eingerichtet, war beflissen, ihr dabei keine Schwierigkeiten zu bereiten. Der ¶ Kulturkampf war ein Versuch ¶ Bismarcks, die kath. Kirche von der Position, die sie auf Grund der Verfassung erobert hatte, in die landrechtliche Stellung zurückzudrängen. Dieser Versuch mißlang. Die kath. Kirche behauptete im wesentlichen die seit 1850 bezogene Stellung. Seitdem lebte sie im ganzen mit dem preußischen Staat im Frieden.

Die Staatsumwälzung von 1918 und die Bestimmungen der ¶ Reichsverfassung (¶ Kirche: VII, 3) drängten auf eine neue rechtliche Fixierung, zumal die in den alten Zirkumskriptionsbullen (auch die Ordnung in den 1864 und 1866 annektierten Ländern beruhte auf solchen) getroffenen Vereinbarungen zwischen dem Hl. Stuhl und P. seit Inkrafttreten der neuen Reichsverfassung in ihrer rechtlichen Gültigkeit angezweifelt werden konnten. Eine solche ist nach langjährigen Verhandlungen in der am 13. Aug. 1929 abgeschlossenen „Solenne Conventione" zwischen der preußischen Regierung und dem Römischen Stuhle erfolgt (¶ Konkordate, 5). Das Konkordat, wie man diesen Vertrag getrost nennen kann, behandelt dieselben Materien, über die schon in der Bulle De salute animarum usw. Bestimmungen getroffen worden waren, nämlich die Grenzumschreibung der Bistümer, die staatlichen finanziellen Leistungen für die Spitzenorganisation der Diözesen und die kirchliche Aemterbesetzung (s. 3b), nicht die Schulfrage. Allerdings ist nicht sicher, ob nicht gerade der viel angefochtene Artikel 1 des Vertrages doch auch einmal indirekt auf die Schulgesetzgebung von Einfluß sein wird. Gegenüber der Interpretation des preußischen Kultusministers, dieser Artikel decke sich einfach mit dem Artikel 135 der Reichsverfassung und schütze nur die persönliche Religionsübung des einzelnen Katholiken, ist nicht nur von protestantischen Gegnern des Gesetzes, sondern auch von kath. Seite (Stimmen der Zeit 118, Heft 1, S. 19) die Meinung vertreten worden, daß der Artikel 1 „das kath. Schulkind wenigstens vor der Schule schütze, in der seine religiöse Entwicklung mit moralischer Sicherheit Schaden leide."

3. b. Der gegenwärtige Stand der kath. Kirche ist folgender: drei Kirchenprovinzen (¶ Kirchenverfassung: IV, 6) mit den Mittelpunkten ¶ Köln, ¶ Paderborn, ¶ Breslau. Zu Köln gehören die Bistümer ¶ Trier, Aachen (neu), ¶ Limburg, ¶ Münster, ¶ Osnabrück. Zu Paderborn gehören die Bistümer ¶ Fulda und ¶ Hildesheim. Zu Breslau gehören die Bistümer Berlin (neu), ¶ Ermland und die Prälatur ¶ Schneidemühl (neu). Köln umfaßt 2½ Millionen, Breslau 2 Millionen, Münster 1 700 000, Paderborn nicht ganz 1 600 000, Trier über 1 400 000, Aachen 1 Million, Berlin und Limburg je ½ Million, Osnabrück 420 000, Fulda und Ermland 330 000, Hildesheim 200 000, Schneidemühl 150 000 Seelen. An den Spitzen der drei Kirchenprovinzen stehen Erzbischöfe. Für die bischöflichen Stühle, die ¶ Domkapitel, die Kathedralen und die Ausbildungsanstalten der Priesteramtskandidaten zahlt der Staat jährlich 2 800 000 M. Die sonstigen Leistungen des Staates, z. B. für Pfarrbesoldung sind im Konkordat nicht vertragsmäßig festgelegt. Bezüglich der Aemterbesetzung ist der römischen Kirche zugestanden, daß unterhalb der Spitzenorganisationen der Diözesen die Kirche in der Errichtung und Umwandlung von Aemtern vollkommen frei ist, falls Aufwendungen aus Staatsmitteln nicht beansprucht werden. Geistliche, die auf die Dauer in P. im Dienst der Kirche angestellt sein wollen, müssen Deutsche sein und die Reife für die deutsche Hochschule besitzen. Wer eine vom Staat dotierte Pfarrstelle einnehmen will, muß außerdem ein mindestens dreijähriges philosophisch-theologisches Studium nachweisen, das entweder an einer deutschen staatlichen Hochschule oder an einem staatlich anerkannten bischöflichen Seminar oder endlich an einer päpstlichen Hochschule in Rom absolviert werden kann. Die Besetzung der Bischofstühle soll in Abweichung von dem bisherigen Verfahren (¶ Bischofswahlen) so erfolgen, daß sowohl das Domkapitel wie alle preußischen Bischöfe Kandidatenlisten für die Neubesetzung an den Hl. Stuhl senden. Der Papst ist an diese Listen nicht gebunden; er hat dann dem Kapitel 3 Kandidaten zu nennen, aus denen dieses den Bischof in freier und geheimer Abstimmung wählt. Erst dann fragt das Kapitel bei der Regierung an, ob gegen den Gewählten Bedenken politischer Art bestehen. Nach Erledigung der Anfrage erfolgt die Ernennung des Gewählten durch den Papst. Es ist klar, daß nach dieser Regelung niemand mehr in P. Bischof werden kann, den der Hl. Stuhl nicht positiv will. Gerade an diesem Punkt betrachten die kath. Beurteiler das Konkordat als einen entschiedenen Fortschritt.

4. Erst sehr allmählich sind in P. auch andere Religionsgesellschaften neben den beiden christlichen Landeskirchen zugelassen worden. Gleiche Rechte wie diese genossen vor der Umwälzung von 1918 nur die evg. Gemeinden der niedersächsischen Konföderation (heute nur noch drei Gemeinden und davon nur eine, Göttingen, in P.; ¶ Hannover, 3) und kraft des von der römischen Kirche heftig und beständig angefochtenen Gesetzes vom 4. Juli 1875 die ¶ Altkatholiken. Mit Korporationsrechten konzessionierte Religionsgesellschaften waren die Herrnhuter (¶ Brüderunität: II), die bereits am 7. Mai 1746 privilegiert

wurden, die ¶ Altlutheraner unter dem „Oberkirchenkollegium in Breslau“ seit 1845, die niederländisch-reformierte Gemeinde (Kohlbrüggianer; ¶ Kohlbrügge) in Elberfeld seit 1849, die ¶ Altreformierte Kirche in der Provinz Hannover seit 1839, die ¶ Mennoniten seit 12. Juni 1874, die ¶ Baptisten seit 7. Juli 1875, jedoch mit geminderten Rechten, die jüdischen Synagogengemeinden (¶ Judentum: II B, 3 b) kraft einer Reihe von verschiedenen Gesetzen. Daneben bestanden nur in der Form religiöser Vereine über das ganze Gebiet des Staates deutschkath. Gemeinden (¶ Deutschkatholizismus; ¶ Freireligiöse), ¶ Irvingianer oder ¶ Apostolische Gemeinden, ¶ Methodisten, Darbysten (¶ Plymouthbrüder) usw. mit Gemeinden nach den Vorschriften des Vereinsgesetzes. Durch die ¶ Reichsverfassung wurden diese Unterscheidungen gegenstandslos, da Art. 137 derselben die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und deren Zusammenschluß untereinander festsetzte und ihnen unter gewissen Vorbehalten den Erwerb der Rechte öffentlich-rechtlicher Korporationen freistellte (¶ Kirche VII, 3 c α). Der Bund der Baptistengemeinden, die Bischöfliche Methodistenkirche, die ¶ Evg. Gemeinschaft (Albrechtsbrüder), der Bund ¶ Freier evg. Gemeinden schlossen sich 1926 zu einer Vereinigung evg. Freikirchen in Deutschland (¶ Freikirche, 2 b) zusammen. Seitdem sind Verhandlungen im Gange, um denen, die bisher noch keine Korporationsrechte besaßen, solche zu erwirken. Diese protestantischen Freikirchen bzw. Sekten umfassen (1925) insgesamt 398 243 Seelen. — Was die sogenannten „Weltanschauungsgemeinschaften“ betrifft und die keiner Art von Religionsgesellschaft angeschlossenen „Atheisten“, so ergab die Volkszählung von 1925, trotz der ¶ Kirchenaustritts-Bewegung besonders in den preußischen Großstädten, für erstere nur insgesamt 171 290 Mitglieder, für letztere 666 381.

Zu 1 vgl. Ernst Berner: Geschichte des preußischen Staates, 1896²; — Wilhelm Pierson: Preußische Geschichte, 4 Bde., 1906³; — Hans Prutz: Preußische Geschichte, 4 Bde., 1899—1903; — R. Koser: Geschichte der brandenburgisch-preußischen Politik I (bis 1648), 1913; — Otto Hintze: Geist und Epochen der preußischen Geschichte (Historische und politische Aufsätze I, 1908); — Martin Philippson: Geschichte des preußischen Staatswesens vom Tode Friedrichs d. Gr. bis zu den Freiheitskriegen, 2 Bde., 1880/82; — Konrad Bornhak: Preußische Staats- und Rechtsgeschichte, 1903; — Acta Borussica, Denkmäler der preußischen Staatsverwaltung im 18. Jhb., Bd. 1—12: Die Behördenorganisation, 1894—1926; — W. Altmann: Ausgewählte Urkunden zur brandenburgisch-preußischen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, 2 Bde., 1914 f²; — Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, seit 1888. — **Zu 2** vgl. außer den Schriften über ¶ Kirchenverfassung) : III) und ¶ Kirchenrecht: Daniel Heinrich Arnold: Kirchengeschichte des Königreichs P., 1769; — H. F. Jacobson: Geschichte der Quellen des Kirchenrechtes des preußischen Staates, 2 Bde. (die Provinzen Preußen, Posen, Rheinland-Westfalen), 1837—44; — Derſ.: Das evg. Kirchenrecht des preußischen Staates und seiner Provinzen, 1864; — Georges Pariset: L'état et les églises en Prusse sous Fréd. Guillaume I 1718—40, Paris 1897; — Fr. Brandes: Geschichte der evg. Union in P., 2 Tle., 1872 f; — Erich Foerster: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms III, 2 Bde., 1905—07; — W. Wendland: Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III, 1909; — Th. Wangemann: Sieben Bücher Preußische Kirchengeschichte, 1859 f; — Die Entwicklung der evg. Landeskirche der älteren Provinzen P.s seit der Errichtung des Evg. Oberkirchenrates (als Manuskript gedruckt), 1900; — P. Hinschius: Das preußische Kirchenrecht im Gebiet des Allgemeinen Landrechtes, 1884; — Joh. Niedner: Grundzüge der Verwaltungsorganisation der altpreußischen Landeskirche, 1902; — Derſ.: Die Ausgaben des preußischen Staates für die evg. Landeskirche der älteren Provinzen. Ein Beitrag zur Geschichte der evg. Kirchenverfassung in P., 1904; — Paul Schön: Das evg. Kirchenrecht in P., 2 Bde., 1903—10; — Derſ.: Das neue Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in P., 1929; — Joh. Wikt. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für P., I. Grundlagen bis 1918, 1921; II. Rechtslage nach 1918, 1922; III. Die neuen Kirchenverfassungen, 1927; — Günther Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechtes, 1928, S. 210 ff; — Ernst Mengin: Das Recht der französisch-reformierten Kirche in P., 1929; — RE³ XXI, S. 815 ff; XXIV, S. 358 ff. — **Zu 3** vgl. Max Lehmann-Garnier: P. und die kath. Kirche seit 1640, 9 Bde., 1878—1902; — E. A. Th. Laspeyres: Geschichte der heutigen Verfassung der kath. Kirche P.s, 1840; — Phil. Hiltebrandt: P. und die römische Kurie. Nach den römischen Akten bearbeitet I, 1910; — O. Meier: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 3 Bde., 1885²; — L. Zscharnack: Das Preußen-Konkordat, 1929. **Erich Foerster.**

Pribilla, Max, kath. Theologe, * 1874 in Köln, seit 1897 Jesuit, 1909 Professor der Ethik in Valkenburg, lebt seit 1921 in München, Mitarbeiter an der Zeitschrift „Stimmen der Zeit“.

Vf. u. a.: Wirkungen und Lehren der Revolution, 1920; Religionsloser Moralunterricht, 1920; Kath. und modernes Denken (mit August ¶ Messer), 1924; Kulturwende und Katholizismus, 1925; Um die Wiedervereinigung im Glauben, 1926; Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom, 1929. **Glaue.**

Prierias, Sylvester (um 1456—1523), eigentlich Mazolini, aus Prierio in Piemont, kath. Theologe, trat früh in den Dominikanerorden ein, studierte und lehrte in Bologna und Padua, stand verschiedenen Klöstern als Prior vor, war zeitweilig Generalvikar der lombardischen Provinz und Inquisitor z. B. in Brescia, wurde 1514 Lehrer der thomistischen Theologie am Gymnasium Romanum in Rom und 1515 Magister sacri palatii und damit Großinquisitor und Zensor. In ¶ Reuchlins Prozeß trat er gegen diesen in die Schranken. Gegen ¶ Luther verteidigte er 1518 bis 1520 in mehreren Schriften die Allgewalt und Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes, spielte aber bei Luthers römischem Prozeß keine hervorragende Rolle. 1521 veröffentlichte er ein dem Hexenhammer (¶ Hexenglaube: II) verwandtes Werk.

RE³ XVI, S. 30 ff; — P. Kalkoff: Zu Luthers römischem Prozeß, Rom 1905; — Derſ.: Zu Luthers römischem Prozeß, Gotha 1912; — Josef Schweizer: Ambrosius Catharinus Politus, 1910, S. 27 ff; — Frdr. Lauchert: Die italienischen literarischen Gegner Luthers, 1912, S. 7 ff. **O. Clemen.**

Priesterkodex (abgekürzt P oder PC) heißt eine der Quellenschriften der ¶ Mosesbücher (: 3 d), die ihren Namen dem nur zu einem kleineren Teile gerechtfertigten Eindruck verdankt, als sei sie für Priester geschrieben. Ihrem Kerne nach will sie aber Leser (oder Hörer), gleichviel welchen Standes, zum Gehorsam dem jüdischen Gesetze gegenüber verpflichten durch den Nachweis, wie dieses Gesetz aus der besonderen Offenbarungsgeschichte des eigenen Volkes herausgewachsen sei. Dementsprechend ist der Inhalt des P. teils erzählend — Geschichte von der Weltschöpfung bis zur Eroberung und Verteilung des Hl. Landes (ihr letzter Teil im ¶ Josuabuch) —, teils gesetzlich: vor allem Moses Gesetzgebung am Sinai. Nur überwiegt das zweite, d. h. das juristische Interesse so stark, daß der allerdings groß angelegten Erzählung alles Blut und alle Stimmung fehlt, wäh-

rend man der Art, wie die gottesdienstlichen Einrichtungen behandelt werden, den Herzschlag des Verfassers abfühlt: er gehört wohl selber den priesterlichen Kreisen an, die nach der Tempelzerstörung die freigewordenen Kräfte im Exil in schriftstellerische Energie umsetzten, um in Erwartung der Wiederherstellung der Dinge als „bleibende Satzung" zu retten, was das jüdische Volk als heiliges aus seiner heidnischen Umgebung herausheben sollte. Vgl. ¶ Esra: II. **Bertholet.**

Priestertum.

I. Religionsgeschichtlich; — II. In Israel; — III. In der christlichen Kirche. — P. = Priester.

Priestertum: I. Religionsgeschichtlich.

1. Begabung und Berufung zum P.tum; — 2. Ausstattung und Einkleidung; — 3. Funktionen und Meidungen; — 4. Klassifizierung und Rechte; — 5. Kulturelle Bedeutung.

1. „Wer ist imstande, etwas Merkwürdiges zu leisten? Antwort: Der Medizinmann, der Magier, der P., der Clan- oder Stammeshäuptling" (AR XVII, S. 7). In diesem Wort ist nicht übel zum Ausdruck gebracht, was man vom P. ursprünglich erwartet: besondere Leistungsfähigkeit, und diese wiederum hängt ab von besonderer Kraftbegabung (¶ Macht, ¶ Mana). Kein Wunder daher, daß der Anwärter des P.tums der Diana zu Aricia am Nemisee sich im Zweikampf mit dem bisherigen Inhaber dieser Würde als der Stärkere auszuweisen hatte. Im Falle des P.s der Dea Syria (¶ Syrien) übertrug sich die Kraft, deren er bedurfte, von einer Säule, auf der die Göttin angebracht war, auf ihn. Weil der chinesische sai-kong (ein Opferer und Exorzist) als mit yang, d. h. männlicher Kraft (¶ China: II, 2a) geladen gilt, muß er zur Weihe getragen werden, um jene nicht durch Aufnahme der der Erde eignenden weiblichen yin zu neutralisieren (ERE X, S. 291a Anm.). Am ausgebildetsten dürfte der Gedanke p.licher Kraftgeladenheit im indischen ¶ Tantrismus (¶ Buddhismus: I, 7) zutage treten. Seinen Ausdruck findet er noch in Volksbräuchen, so wenn in Rußland der P. über die keimende Saat gezogen wird, um ihr Wachstumskraft mitzuteilen (W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, 1884, S. 341). Als Träger geheimnisvoller Kraft ist der P. ursprünglich dem ¶ Zauberer nächstverwandt, und die Grenzen zwischen beiden sind fließende. Aber der Zauberer ist nicht das Primäre. Rituelle Handlungen hat in der Urzeit jeder einzelne Mensch vollzogen, und erst allmählich stellte sich heraus, daß einzelne Persönlichkeiten kraft ihrer Anlage besonders geeignet und erfolgreich waren (Chant[4] II, S. 447). Vorzugsweise äußert sich die überlegene Kraft in Zuständen psychischer Steigerung, und der Ekstatiker (¶ Ekstase), der mit der Gabe visionären Schauens Ausgestattete, kann sich zum P. entwickeln, wie das der Bedeutungsübergang des arabischen kâhin (= Seher) zum hebräischen kôhên (= P.) widerspiegelt. Im übrigen gilt als besonderer Kraftträger der Häuptling oder König. Darum ist es das Gewöhnliche, daß er als P. fungiert, und der P.könig ist eine über die ganze Welt hin verbreitete Erscheinung (vgl. Chant[4] I, S. 319. 486. 537. 576; II, S. 615). Entsprechend weist die Königstracht gerne p.liche Insignien auf.

Sofern Kraftbegabung den P. ausmacht, kann man ins P.tum ohne eigenes Zutun hineinwachsen. Außerordentlich verbreitet ist das P.tum von Geburt. Das heißt vielfach, daß es als erblich angesehen wird, und auf Unanfechtbarkeit der Abstammung wird unter Umständen allergrößtes Gewicht gelegt, was gelegentlich zur Führung genealogischer P.listen Veranlassung gegeben hat. In der Hauptsache dürfte der Ursprung des erblichen P.tums im Toten- und Ahnenkult begründet sein. Hier war der gegebene P. der pater familias. So in China: da opferte er den Ahnen, deren Tafeln in einem Schrein im Hause an der Südseite standen, und dem Gott des Erdbodens, dessen geweihte Stelle in ältester Zeit unter einer Dachöffnung in der Mitte der Wohnung war (Chant[4] I, S. 196). Auch im indonesischen Ahnenopfer amtierte der Familienälteste (AR XVIII, S. 334), und in Indien war in weitem Umfang der Hausherr sein eigener P. Aber das mußte sich ändern, wo sich außer dem Sippenkult Kulte einzelner Landschaften, des Stammes, des Staates, einzelner Stände und Berufe bildeten. Da verlangte jede Gottheit ihren eigenen Diener (Chant[4] I, S. 187). Dabei ist immerhin begreiflich, daß die Familie oder Sippe, aus deren Schoß der neue Kult hervorgegangen war, sich das Privileg der Besorgung der kultischen Angelegenheiten nicht nehmen ließ. So wurde z. B. die Priesterin der Athena Polias in Athen oder der P. des Poseidon Erechtheus dem uralten Geschlecht der Butaden entnommen (II, S. 387). Gelegentlich kam es zu Kompromissen wie im japanischen Shintoismus, wo bei grundsätzlicher Abschaffung der Erblichkeit des P.tums denjenigen, deren Familien seit mehr als zehn Generationen im Genuß des Amtes standen, seine Weiterführung gestattet wurde (I, S. 324). Wie bei den Persern p.liche Tätigkeit an gewisse Familien gebunden blieb , so war sie in Rom auf die Patrizier beschränkt, bis zuerst im Zweimänneramt die Plebejer zum P.tum Zutritt erhielten. Daß Unberufene sich p.liche Rechte anmaßen, kann als Todsünde gelten, für die (bei den Persern) die Schuldigen geköpft, geschunden oder gepfählt wurden.

P. kann aber auch werden, wer nicht durch Geburt oder durch besondere Stellung dazu berufen ist. Da gerne die Fiktion aufrechterhalten wird, daß die Gottheit selber sich ihre P. beruft (in Aegypten z. B. durch förmliches Dekret, AR XVII, S. 206), kann der Entscheid dem Lose überlassen werden (vgl. z. B. Pausanias VII, 25, 13) oder einem divinatorischen Verfahren wie bei den Kols in Indien, wo eine Schwinge mit Reis ihren Träger ganz von selber zum richtigen Anwärter hinziehen soll. Im übrigen findet sich Bestallung seitens der politischen Leiter (z. B. in Japan) oder freie Wahl, sei es durch Kooptation sei es durch Volksstimme (z. B. in Rom). Sogar Kauf von P.tümern ist stellenweise üblich wie z. B. in den jonischen Städten, wo sie dann an die Meistbietenden verpachtet wurden. Unter solchen Umständen konnte der P. in Abhängigkeit oder wenigstens unter Kontrolle der ihn berufenden und befördernden Instanz geraten, er wird Hof-P. wie der indische Purohita und wird Beamter — ein mächtiger Hebel zu politischem Streben. Natürlich ist die Berufung an gewisse Bedingungen geknüpft. Voraussetzung ist meist körperliche Fehllosigkeit (vgl. Platos Gesetze 759 C). Wenn sich umgekehrt gelegentlich Bevorzugung von Mißgestalteten (wie bei den Ojibwa-Indianern), von Zwergen und Albinos (bei Kongostämmen) findet (ERE X, S. 281a), so scheint wohl das Auffallende ihrer Erscheinung für besondere Kraftbegabung zu bürgen. Gerne verspricht man sie sich auch von Menschen, deren nervöse Erregbarkeit bis ins Pathologische gehen kann. In Aegypten scheint Beschneidung erforderlich gewesen zu sein (vgl. AR XVII, S. 217). Aber die Anforderungen umfaßten auch Geistiges und mit der Zeit Sittliches. Nach dem (persischen) Vendidad (VIII, 126 ff) mußte der P. geduldig, zufrieden, genügsam sein. „Manchen gibt

es, welcher die Mundbinde trägt, der aber nicht seine Lenden mit dem Gesetze gegürtet hat. Wenn solch ein Mann sagt: ich bin ein Âthravan (= Feuer-P.), dann lügt er, nenne ihn nicht Âthravan. Den aber sollst du P. nennen, der die ganze Nacht hindurch wach dasitzt und nach der heiligen Weisheit verlangt, die den Menschen furchtlos und freudigen Herzens an der Todesbrücke stehen läßt, die Weisheit, durch die er die heilige, herrliche Welt des Paradieses erreicht" (ebenda XVIII). Besonderes Gewicht pflegt auf kultische Reinheit gelegt zu werden, zuweilen bezeichnet schon, wie z. B. im Aegyptischen und Assyrischen, der Name den P. als den „Reinen". Das erfordert von seiten des Berufenen bestimmte Vorbereitung, sei es, daß er sich durch ¶ Askese und Bußübungen, durch Aufenthalt in der Einsamkeit (vgl. z. B. AR XVII, S. 605) selber trainiert, sei es, daß er durch eine Art Schulung in Ausübung niedriger Tempeldienste und Erlernung p.licher Lehren bzw. durch ein förmliches Noviziat hindurchzugehen hat, an dessen Ende vielleicht eine richtige Prüfung steht. Auch das Alter spielt bei der Berufung eine Rolle. So will Plato niemanden unter 60 Jahren als P. wissen, und „alter Mann" ist z. B. ugro-finnische P.bezeichnung. Aber auf Kos bildete schon das 14. Jahr die untere Altersgrenze, in Japan dienten Mädchen von 10—12 Jahren, gewöhnlich Töchter von P.n, als p.liche Tänzerinnen, die römischen Vestalinnen traten bereits 6—10jährig in ihren Dienst, um ihm 30 Jahre in verschiedenen Abstufungen obzuliegen. Ueberhaupt hat das Bestreben, sich wirkungsfähiger Reinheit der Kultdarbringer zu versichern, wiederholt dazu geführt, Kinder als P. anzustellen. Mit der Zeit geht, zumal bei zunehmender Ethisierung, die Tendenz dahin, den Kreis der zum P.tum Befähigten zu erweitern, und am Ende dieser Entwicklung steht der Gedanke des allgemeinen P.tums. So sagt z. B. Mark Aurel: „Alles Schlechte soll aus den Gedanken entfernt werden: wer das tut, ist ein P. und Diener der Götter." Im übrigen umfaßt das P.tum beide Geschlechter, wenn auch das weibliche zuweilen, z. B. bei Ugro-Finnen, davon ausgeschlossen ist. Man darf sich aber, etwa im Gedanken an P.innen der Hathor oder der Neith in Aegypten, der Athene oder Aphrodite in Griechenland, der Baalat in Byblos, der Vesta in Rom u. a., nicht zum Schluß verleiten lassen, das Geschlecht der P. hätte sich durchweg nach dem der von ihnen bedienten Gottheit gerichtet: es gibt P.innen des Amon in Aegypten, des Poseidon und Herakles zu Thespiai, wie umgekehrt einen männlichen P. der Athene (Pausanias II, 33, 3; IX, 27,6; VIII, 47, 3). Zuweilen stellt die P.in die Gattin des P.s dar, wozu man vergleiche, daß der Pontifex, der die neue Vestalin zu ihrem Amte bestellte, sie anfaßte und dabei die Worte sprach: „Ich ergreife dich, Geliebte." Sonst liefern gerade die Vestalinnen das bekannteste Beispiel, daß der P., wenigstens für die Zeit seines Dienstes, ehelos sein mußte (¶ Zölibat). Man mag mit ihnen die babylonischen „Gottesschwestern" oder die japanischen Iseprieste-rinnen vergleichen. Verheiratet waren z. B. die tibetanischen und die japanischen Shinshū-P. Im ¶ Taoismus gibt es verheiratete und unverheiratete; auch in Griechenland wechselte die Praxis. Eine Art Kompromiß stellt die Forderung dar, daß der Gē zu Aigai eine nur einmal verheiratete Frau als P.in dienen durfte (Paus. VII, 25, 13). In kleinasiatischen Kulten wie dem der Kybele und der ephesinischen Artemis waren die P. Eunuchen.

2. Den P. zeichnet besondere Tracht aus, wäre es auch nur, daß er sie, wie z. B. im Shintoismus und in einzelnen buddhistischen Sekten Japans, bloß während seiner Amtshandlungen trägt. Wo sie Tiere nachahmt (und das ist in primitiven Kulten öfter der Fall), verleugnet sie schwerlich ihren Ursprung aus Tierkulten. Auch magische Vorstellungen können sich mit der P.kleidung verbinden, so beim chinesischen sai-kong, dessen viereckiges Seidengewand die Gestalt der Erde wiedergeben und ihn mit entsprechenden Kräften ausrüsten soll. Die P.kleidung pflegt besonders konservativ zu sein, ältere Trachten erhaltend, so z. B. in Aegypten (vgl. Chant[4] I, S. 487). Nicht gleichgültig ist der Stoff, aus dem sie besteht. Für die römische Flaminica mußte sie aus Wolle sein und mit Wolle genäht. Das Leder, das für ihre Schuhe oder Sohlen verwendet wurde, mußte von einem geopferten oder getöteten Tier herrühren, nicht von einem krepierten, damit nicht der Unsegen des Todes daran hafte (Chant[4] II, S. 453). Umgekehrt wird dem israelitischen P. Wolle gerade verboten (Ezech 44_{17}). Auch die ¶ Farbe spielt eine Rolle. Sehr oft wird Weiß bevorzugt, aber auch Gelb und Rot (tibetanisch), Purpur (in griechischen chthonischen Kulten), Schwarz (in Mexiko) usw. Besonderes Gewicht wird auf die ¶ Haar-Tracht gelegt: verbreitet ist die Tonsur (in Aegypten, Babel, im Buddhismus). Auch gehört zur P.ausstattung meist eine besondere Kopfbedeckung wie z. B. der apex der römischen flamines, der eboshi = die schwarze Taffetmütze der Shinto-P. Eigentlicher Schmuck kann dem P. verboten sein, so den persischen ¶ Magiern; dagegen ist für sie charakteristisch das Mundtuch, um das Heilige nicht durch ihren ¶ Atem zu verunreinigen (auch dem slavischen P. war das Atmen vor seinem Gott Svetovit verboten). Noch sind verschiedene dem P. eignende Insignien zu nennen wie für die römischen pontifices Spendeschale, Opfermesser und Axt, für den Shinto-P. das shaku, d. h. eine Art Szepter aus Shiiholz, für den persischen P. der barsom, ein Opferzweig.

Die Einkleidung des P.s bzw. die Uebertragung der Insignien auf ihn pflegt sich als feierlicher Weiheakt darzustellen. Gerne verbindet sich mit ihm die ¶ Salbung, deren ursprünglicher Sinn als Uebertragung von Kraftstoff zur oben dargelegten Auffassung vom Wesen des P.s stimmt. Im übrigen pflegen im Mittelpunkt der Weihe besondere Reinigungsbräuche zu stehen (zu den besonders ausgebildeten persischen vgl. ERE X, S. 322 b).

3. Die Funktionen der P. sind sehr verschiedener Art. Geht man von der unter 1 dargelegten Auffassung aus, daß der P. von Haus aus zu den „Mana"-Menschen gehöre, so ist klar, daß in den Kreis seiner Wirksamkeit fallen kann, was man von Wirkungen des Mana überhaupt erwartet. Dahin gehört aller mögliche Zauber (¶ Magie), z. B. der singalesische „Pillizauber" (AR XVI, S. 52 ff), vorab ¶ Fruchtbarkeits- und ¶ Wetterzauber, so im Falle der chinesischen wu-P., zumal der weiblichen, zu deren weiblicher yin-Kraft Wolke und Wasser gehörte, aber auch des P.s des Zeus auf dem Lykaion (vgl. Chant[4] II, S. 290). Indonesische P.innen verursachen Regen, indem sie Büffel in Wasser treten lassen, wodurch dieses überfließt (AR XVII, S. 587; einen Brauch mexikanischer P. s. ebenda S. 672 f). Da mana sich vor allem im gesprochenen Wort äußert, wird Besprechung, ¶ Beschwörung und ¶ Exorzismus eine Hauptfunktion der P., und hier verquickt sich Dynamistisches mit Dämonistischem: Geister werden

von ihnen angerufen und müssen helfen, so gegen eine Heuschreckenplage (ein chinesisches Beispiel ERE X, S. 293 b), vor allem gegen Krankheit (z. B. Rigveda X, S. 58. 60. 163). Der P. wird zum Medizinmann und Wunderdoktor, und es gibt unzählige Praktiken, durch die er den angeblichen Krankheitserreger aus dem Kranken herausschafft oder die Seele in ihn zurückführt u. dgl. (vgl. z. B. AR XVII, S. 585. 594. 605; XVIII, S. 326). Unter der japanischen Kaiserin Kōken (749—58) waren am kaiserlichen Hof nicht weniger als 116 P.doktoren angestellt (Chant[4] I, S. 369). In hoffnungslosen Fällen war es bei den vorchristlichen Balten dem P. vorbehalten, ein Kissen oder Polster auf den Kopf des Kranken zu legen, um ihn zu ersticken (AR XVII, S. 479). Aber auch noch dem Toten verhilft der P. zur Himmelsreise (¶ Himmelfahrt; ebenda, S. 486 f). Ueberhaupt erwachsen ihm im Zusammenhang mit dem Tod die verschiedensten Aufgaben (vgl. die ägyptischen Toten-P.). Wie er von Krankheit heilt, so vermag er den Menschen von unreinem Sündenstoff zu reinigen, eine Funktion, die besonders in Persien entwickelt gewesen zu sein scheint. Und immer wieder schafft das Leben Anlässe, die p.liche Mitwirkung erheischen; so wird, wo in Indonesien ein Haus eingeweiht wird, der P. gerufen (AR XVII, S. 586).

Entsprechend seiner Begabung mit besondern psychischen und hellseherischen Kräften wird der P. der Mantiker (¶ Mantik), von dem man sich nicht allein Auskunft über Kommendes, sondern Rat und Weisung in allen möglichen Fragen des Alltags holt, Deutung von Zeichen und Träumen. Dazu bedient er sich auch der gegebenen künstlichen Mittel wie des heiligen ¶ Loses oder heiliger ¶ Schriften (in Rom sind die Fünfzehnmänner Hüter der sibyllinischen Bücher). Vor allem hat er ein Mittel an der Hand, aus zuverlässigster Quelle zu schöpfen: das ¶ Opfer. Slavische P. suchten durch Trinken von Opferblut Stärkung zur Weissagung. Die Erwähnung des Opfers aber führt auf die Hauptfunktion des P.s, zunächst seine Tätigkeit als Opferer, und dabei kommt nach indischer Auffassung auf seine Mitwirkung so viel an, daß wenn er seine Sache schlecht machte, sei es, daß er das Ritual schlecht verstand, sei es, daß er absichtlich schlecht opferte, den Opfernden das Unheil traf (A. Weber, Indische Studien X, S. 152). Das Opfern des P.s bildet aber nur einen Teil seiner Verwaltung der kultischen Dinge überhaupt, und diese ist bald mehr administrativer bald mehr liturgischer Art: er hat die Schätze des Heiligtums zu bewahren, für Ordnung und Recht darin zu sorgen, daß kein Unbefugter es betrete, daß die Menge sich richtig benehme usw.; gelegentlich macht er sich auch mit der Verwaltung der Tempelfinanzen, schon durch Einziehung von Abgaben, zu schaffen. Namentlich wo es ein Gottesbild gibt, da erwächst ihm die Aufgabe, es zu warten, und der Gedanke der Toilette des Gottes stellt, vorab im ¶ Hinduismus wie im alten Aegypten, wo z. B. in Abydos der P. 36 einzelne Zeremonien zu vollziehen hatte, große Anforderungen an ihn. Er veranstaltet die Prozessionen. Im übrigen vollzieht er die Rolle des Vorlesers (vgl. z. B. den ägyptischen Gott Thot als Vorlese-P. der Götter), des kultischen Sängers, des Musikers, des Tänzers (vgl. die römischen Salii). Aber er dient dem Gotte nicht nur, sondern verkörpert ihn vielfach auch (bei Babyloniern, Aegyptern, Persern, Griechen, Slaven u. a.), ja er schafft geradezu Götter, zumal in Zeiten des ¶ Synkretismus; dieser Art sind z. B. die ägyptischen Götter Serapis und Mendes. Auch gibt es Götter, die wie der babylonische Nebo oder die indischen Agni und Soma richtige P.götter werden. Durch diese ganze Stellung im Kult werden die P. die eigentlichen Mittler zwischen Gott und Mensch.

Sofern das Heiligtum die Stätte ist, an welcher richterliche Entscheidung gesucht wird (¶ Ordal), ist in die Hand der P. auch Rechtspflege gelegt, und sofern am Heiligtum Verträge bei den Göttern beschworen werden, gewinnen sie auch leicht eine Einwirkung auf Politisches. Bei alledem fällt dem P. zu, für die Tradition am Heiligtum zu sorgen; religiöser Brauch hat ja stets etwas stark Konservatives. Naturgemäß ist diese Tradition zunächst eine mündliche; aber mit der Zeit stellt sich das Bedürfnis ein, sie schriftlich festzuhalten, und hier liegen die Wurzeln p.licher Gesetzgebung. Aber auch die Geschichte des Heiligtums, die Wunder, die sich an ihm zugetragen haben, die Ansprüche, die es aus einer glorreichen Vergangenheit, vielleicht schon aus seiner wunderbaren Entstehung, ableiten darf, — das alles bildet den Stoff, den der P., zugleich Bewahrer des Tempelarchivs, der Nachwelt zu erhalten und bereits der Mitwelt zu verkünden die Aufgabe hat: daraus erwächst p.liche Historiographie.

Vorab durch seine kultischen Obliegenheiten ist der P. zur Beobachtung besonderer Meidungen verpflichtet. Von den an ihn gestellten Reinheitsforderungen und gelegentlichem Eheverbot war oben (1. 2) schon die Rede. Der griechische P. z. B. durfte nicht das Haus einer Wöchnerin oder ein Trauerhaus betreten oder ein Grab besuchen oder an einem Leichenschmaus teilnehmen, ein messenischer und seine Gattin mußten das P.tum aufgeben, wenn eines ihrer Kinder starb. Ebenso ängstlich hatte sich der römische flamen Dialis vor allem zu hüten, was mit dem Tode zusammenhing, auch durfte er weder ¶ Knoten noch Ring noch Kette berühren u. ä. Zahlreich sind die ¶ Speiseverbote für P. Der ägyptische hatte sich z. B. des Fischgenusses zu enthalten. Scheu vor Profanierung der ihnen anvertrauten heiligen Aufgabe kann gelegentlich zur Entstehung einer besonderen p.lichen Geheimsprache führen wie bei den Angekoks auf Grönland.

4. Die Vielheit p.licher Funktionen macht, daß das P.tum in verschiedene voneinander mehr oder minder getrennte Klassen zerfallen kann. Je entwickelter der Opferdienst, um so ausgebildeter ist dieses Klassensystem. So waren die P. des ¶ Amon-Re in fünf Klassen geteilt: erster, zweiter, dritter Prophet oder „Gottesdiener", der „Gottesvater", der „Reine" (Chant[4] I, S. 486 f). Im vedischen P.tum gab es den hotar, der ursprünglich vielleicht den Opferguß vollzog, den adhvaryu, der die wichtigsten Opferhandlungen ausführte, den sāmaga, einen Sänger, den agnīdh, der das Feuer schürte, einen potar, der den Opfertrank reinigte usw., während der brahmā im späteren Ritual Ueberwacher des ganzen Opfers wurde (Chant[4] II, S. 49). Ueber P.einteilung im Shintoismus s. ebda. I, S. 324, über römische Sodalitäten II, S. 448. Hand in Hand mit solchen Klassifizierungen geht die Ausbildung einer förmlichen Rangordnung, mit einem „Hohen-P." (bei den Phöniziern z. B. dem Rabkohannim), gelegentlich (so in Mexiko) mit zweien an der Spitze, und diese Hierarchie wurde in Babel auf die himmlische Götterwelt übertragen, d. h. daß die irdische als deren Abbild angesehen wurde.

Das P.tum braucht nicht lebenslänglich zu sein. Auf Rhodus z. B. war es meist einjährig (AR XXIX, S. 350), und das ist auch Platos Forderung (Gesetze

759 D). Ebenso war der römische sacerdos provinciae auf ein Jahr gewählt. Davon ist natürlich wohl zu unterscheiden, daß P. nur mit Unterbrechung, in Aegypten z. B. mit monatlichem Turnus, amtieren.

Schon während seiner Amtszeit können dem P. Nebenbeschäftigungen gestattet sein. So durfte in Rom der pontifex maximus oder der flamen Martialis ein politisches Amt bekleiden. Gelegentlich kann, z. B. im Iran, der Mangel an Einkommen eine Nebenbeschäftigung geradezu notwendig machen. Es kommt übrigens auch, z. B. in späterer römischer Zeit, vor, daß eine Person mehrere P.tümer in sich vereinigen konnte, während in der Regel, z. B. auch bei den römischen Saliern, die p.liche Stellung in dieser Hinsicht exklusiv war.

Der Bedeutung der Funktionen der P. entsprechen ihre Rechte. Ihre Einkünfte flossen aus verschiedenen Quellen, sei es, daß sie für ihre Dienste einfach beschenkt oder direkt bezahlt wurden (z. B. bekam die P.in der Athene Nike in Athen jährlich 50 Drachmen), sei es, daß sie von den Opfern bestimmte Gefälle erhielten, sei es, daß sie wie in Aegypten zum Teil den Ertrag der Tempelgüter genossen, sei es, daß sie Tempelerzeugnisse, in Japan z. B. Holz der heiligen Schreine, als Amulette verkauften usw.

Darüber hinaus erfreuen sie sich einer Fülle verschiedenster Vergünstigungen je nach dem Kredit, den sie genießen, und wie hoch er steigen konnte, offenbart die uralte Gleichsetzung von P. und Gott im Kult der alten Azteken wie der alten Germanen, im Brahmanismus, in Tibet wie in Rom, die wieder bei russischen und polnischen Häresiarchen erscheint (AR XIII, S. 285; vgl. auch Ilias V, 78). Kein Wunder, wenn P.n bei verschiedensten Anlässen der Ehrensitz eingeräumt wird, wenn sie von Frohn, Steuer, Kriegsdienst, Körperstrafe befreit erscheinen. Eines Brahmanen Gut war unantastbar, und seine Beleidigung wurde mit einer Strafe von 100 Kühen geahndet. Den Vestalinnen hatten die höchsten Staatsbeamten auf der Straße Platz zu machen, und wo ein Verurteilter auf dem Wege zum Richtplatz ihrer nur ansichtig wurde, bedeutete das seine Begnadigung. Schließlich soll der P. vielfach ein besseres Los im Jenseits warten.

5. Ueberblickt man die kulturelle Bedeutung des P.tums, so ist man erfreulicher Weise heute im ganzen vom Vorurteil zurückgekommen, das in ihm gerne nur den Hort des Rückschrittlichen, Selbstsüchtigen und Eigennützigen, ja sogar des Schwindelhaften zu sehen bereit war, und wenn neuerdings R. Ch. Darwin die „Entwicklung des P.tums und der P.reiche“ (Leipzig 1929) wieder unter einem solchen Gesichtspunkt darstellt, so spricht sich sein Buch in diesem Punkt selber das Urteil. In Wirklichkeit gibt es kaum ein Gebiet menschlicher Kultur, zu dessen Ausbildung nicht P. beigetragen hätten. „Sie sind es, die eine der wesentlichsten und folgenreichsten Errungenschaften aller Hochkultur entwickelt haben: die Schrift“ (Fr. Gräbner, Das Weltbild der Primitiven, 1924, S. 108). Nicht nur die Anfänge der Theologie, sondern auch die der Rechtsgelehrsamkeit und der Medizin, zum Teil auch der Geschichtsschreibung (vgl. z. B. ¶ Berosus) lagen in ihren Händen. Sie sind die Schöpfer des Kalenders (¶ Chronologie: II), und aus ihrer Opferschau ist eine Fülle anatomischer Beobachtungen hervorgegangen. Mit der Gründung von P.schulen sind sie die Väter der Pädagogik geworden. Aus ihnen hat sich der Stand der Gelehrten entwickelt. Durch die Pflege von ¶ Musik und Gesang und ¶ Tanz, durch bildnerische Tätigkeit (vgl. schon die gemalten Manuskripte der mexikanischen amamoatini) sind sie mächtige Förderer der ¶ Kunst geworden. Auch soll nicht übersehen werden, was sie durch die Verbreitung einer religiös begründeten Moral — man denke nur an die Lehre der Druiden, „kein Böses zu tun und sich in Mut zu üben“ (Diogenes Laertius 5) —, durch Erziehung zum Gehorsam heiligem Brauch gegenüber, sowie durch Betonung der Sühnenotwendigkeit im Falle selbst kleinster Vergehen, zu menschlicher Sittigung beigetragen haben. Gewiß hat ein dem P.tum innewohnender konservativer Zug, der sich z. B. in Aegypten in den ständigen Versuchen, durch Identifizierung und symbolische Deutung das Neue mit dem Alten in Zusammenhang zu bringen und zu verschmelzen (Chant[4] I, S. 442), besonders deutlich beobachten läßt, vielfach wieder kulturhemmend gewirkt, und wo P. in unerlaubter Ausnützung ihrer Machtbefugnisse ihren heiligsten Aufgaben untreu wurden, da haben sie gerade als die zunächst berufenen Träger kultureller Werte doppelt verhängnisvolle Verantwortung auf sich geladen. Man darf aber nie vergessen, daß der Verzicht auf den Anspruch, sich in Gebiete zu mischen, die, einst zu ihrem Kompetenzbereich gehörig, im Laufe der Kulturentwicklung ihre Eigengesetzlichkeit herausgebildet haben, die schwerste, freilich auch folgenreichste Anforderung ist, die an p.liches Bewußtsein gestellt werden kann.

Die Literatur ist naturgemäß kaum zu übersehen, und der Stoff ist etwa nach den Indices oder Inhaltsverzeichnissen der verschiedenen Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte zusammenzusuchen. Zusammenfassend vor allem: ERE X, S. 278 ff (Priest, Priesthood, mit reichen Angaben von Spezialliteratur); — J. Lippert: Allgemeine Geschichte des Priestertums, 2 Bde., 1883; — A. Horneffer: Der P., seine Vergangenheit und Zukunft, 2 Bde., 1912; — R. Ch. Darwin, s. oben 5. — Sehr wertvoll ist W. Otto: P. und Tempel im hellenistischen Aegypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus I, 1905; II, 1908. **Bertholet.**

Priestertum: II. In Israel.

1. „Vormosaische“ und „mosaische“ Zeit; — 2. Nach der Einwanderung; — 3. Zustände in der Königszeit; — 4. Nach der deuteronomischen Reform; — 5. Jüdische Zeit.

1. a. Ob das „vormosaische“ Israel besondere P. gekannt habe, wissen wir nicht, da wir hierüber keine zuverlässigen Quellen besitzen. Die Patriarchensagen können als solche nicht anerkannt werden, da sie ihre jetzige literarische Form erst bedeutend später erhalten haben.

1. b. ¶ Mose ist nach der ältesten Tradition ein Levit; seine Gestalt ist wahrscheinlich als Vertreter des Standesbewußtseins und der Ideale der levitischen Jahvepriester zu ¶ Kadesch aufzufassen. Er übt alle p.lichen Funktionen aus: entscheidet schwierige Rechtsfälle durch das Orakel (Ex 18_{13} ff), verkehrt direkt mit der Gottheit in dem Zeltheiligtum (33_{7} ff 34_{29} ff), ist Entdecker von Kultorten und -gegenständen und Urheber kultischer Gebräuche (3_{1} ff 34_{29} ff Deutn 33_{8} ff), bei E auch Opferleiter (Ex 24). Die Sagen sind aber so spät aufgezeichnet, daß man annehmen muß, daß sich darin oft Verhältnisse der Zeit nach der Einwanderung spiegeln. Doch reicht wohl das levitische P.tum im Süden in die vorkanaanäische Zeit Israels zurück. Hauptaufgabe dieses P.tums, wie wohl auch der meisten südhebräischen und nordarabischen P., war das Orakelgeben (vgl. Deutn 33_{8}), ursprünglich an der hl. Quelle von Kadesch (die Rechtsquelle Gen 14_{7}), später an anderen heiligen Stätten; damit fiel dem P.tum die Entscheidung schwieriger Rechtsfälle durch Gottesspruch oder Orakel zu; die

Verwendung des ¶ Ephod und der hl. Lose ¶ Urim und Tummim ist wohl späteren Ursprungs, weil mit der ursprünglich kanaanäischen ¶ Lade zusammenhängend. Ein solches Orakel oder Beantwortung einer vorgelegten Frage hieß tōrā „Belehrung“ (eigentlich Losung; ¶ Tora), als Rechtsentscheidung mišpāṭ „Gericht“, „Rechtsspruch“. Daneben hatte das P.tum auch über die zum Betreten des Heiligtums und zur Teilnahme an den Kult daselbst nötigen rituellen — später auch sittlichen — Bedingungen zu lehren und über ihrer Innehaltung zu wachen. Das Opfern war ursprünglich kein P.vorrecht. — Ob die eigentlichen Israel-(Nord-)stämme vor ihrer Einwanderung in Verbindung mit den Kadesch-Leviten gestanden oder solche mitgebracht haben, muß als unsicher gelten. Dennoch werden die P. der Nordstämme wesentlich derselben Art wie das levitische P.tum gewesen sein; man darf vermuten, daß kōhēn, nicht lēwī, ihr gewöhnliches Wort für P. war, dieser ist zugleich und in erster Linie „Wahrsager“ (arab. kâhin).

2. a. Wie das P.tum der Eingeborenen in Kanaan gewesen ist, und wie es im einzelnen Israel beeinflußt hat, ist unbekannt; die Grundzüge werden mit dem israelitischen übereingestimmt haben, jedoch mit den bedeutsamen Unterschieden, die das agrarische und städtische Leben und feste Tempel bedingten. Sicher ist, daß die Einwanderer die Kultstätten Kanaans übernommen haben, und daß ihre Religion und ihre Kultformen dadurch aufs tiefste beeinflußt worden sind. So darf man auch als sicher betrachten, daß die P. des seßhaft gewordenen Israel in sehr hohem Grade kanaanäischen Blutes gewesen sind, ein Umstand, der darin zum Ausdruck kommt, daß noch Deutn die P. als außer den Geschlechtern stehende Beisassen (gērim) betrachtet. Vielleicht schon bei den Kanaanäern hatten sich bei den größeren Heiligtümern mehr oder weniger erbliche P.schaften entwickelt, die sich als Geschlechter empfanden und sich einen angenommenen Ahnherrn gaben; zu Sauls Zeit soll die P.schaft von Nob 85 Mann gezählt haben, wohl sagenhafte Uebertreibung. Ins Gebirge Ephraim gehört der P.ahn ¶ Aaron, der bei J nur in der Sage vom Goldenen Kalb als Vertreter des illegitimen Stierkultes des Nordreichs (so auch bei E) erwähnt wird; wahrscheinlich ist er die Personifikation der hl. ¶ Lade (ʾarōn) und hängt als solcher auch mit dem P.tum in ¶ Silo zusammen: der Elisohn Pinehas tritt in den späteren Genealogien als Großsohn Aarons auf. Wie in die P.schaften auch Tempelgeweihte (nethīnīm), die damit aus dem natürlichen Geschlechtsverbande ausschieden, eingetreten sind, zeigt die Kindheitsgeschichte Samuels (E). — Die meisten Lokalheiligtümer werden wohl nur einen oder wenige P. gehabt haben; wer ein Privatheiligtum errichtete, konnte, wen er wollte, als P. einsetzen (term. techn. „die Hand füllen“, nämlich mit Opfergaben), zog aber einen Sachverständigen vor (Richt 17). Das Aufkommen eines geschlossenen, sozial bedeutungsvollen P.tums hängt mit den großen königlichen Reichstempeln mit reichem Einkommen zusammen. Ursprünglich setzte der König ein, wen er wollte (II Sam 8_{18} 20_{26}); eine Neigung zur Erblichkeit hat von Anfang an bestanden. Bekannte P.schaften sind die Gersoniden (Mosaiden) in Dan und die Sadokiden in Jerusalem, während die von diesen verdrängten Eliden (Aaroniden) vielleicht in dem P.tum von Anatot fortlebten (I Kön 2_{26} f Jerem 1_1).

2. b. Als geschlossenen Stand haben sich früh die Leviten des Südens empfunden (¶ Levi, 3). Die Sagen, die erklären wollen, wie das „Geschlecht“ der „P.“ dieses Recht erwarb, stammen jedoch aus der Zeit, nach dem Juda durch Saul und David in nähere Verbindung mit dem eigentlichen Israel getreten war, denn sie setzen das übliche Stammesschema und die Theorie von der einheitlichen Einwanderung Israels voraus. Vor diese Zeit können nicht die Levisprüche in Gen 49 und Deutn 33, und wohl auch nicht die Verbindung von Levi mit der Simeonsage in Gen 34 angesetzt werden. — Durch die nähere Verbindung mit Juda fängt, begünstigt von den wirtschaftlichen Vorteilen, die die Leviten beanspruchten, die „Levitisierung“ des P.tums des Nordens an, eine Bewegung, die wohl Hand in Hand mit der jahvistischen Reaktion nach dem Sturz der Omriden ging. Bald zieht man einen Leviten als P. vor (Richt 17). Die Leviten beanspruchen, die einzigen richtigen P. zu sein, und stempelten alle, die sich dieser Forderung widersetzten, als „Feinde“ (Deutn 33_{8-11}, etwa aus der Zeit Jerobeams II). Bei E ist ¶ Aaron Levit, in Deutn ist jedes legitime P.tum levitisch; der Redaktor des Deutn rechnet Jerobeam I als Sünde an, daß er nichtlevitische P. angestellt habe.

3. Näheres über die Organisation der P. wissen wir nur aus Jerusalem. An der Spitze des P.tums stand ein „Oberpriester“ (II Kön 25_{18}), dem ein „zweiter P.“ als Stellvertreter zur Seite stand; besondere Aemter waren die des Schwellenhüters, des Aufsehers über die Tempelpropheten u. a. (20_2 Jerem $20_{1\,\text{ff}}$). — Ihr Einkommen bestand aus gewissen Teilen der Opfer und aus Gaben der Orakelsuchenden, zum Teil wohl auch aus dem Ertrag gewisser vom König dem Tempel überwiesenen Besitzungen. In der Theorie waren die P. besitzlos, weil sie kein „Stammesland“ besaßen; das schloß nicht aus, daß der einzelne häufig Grundbesitz erwarb. — Hauptaufgabe der P. war noch lange das Orakelgeben; im Krieg trug der P. das Ephod bei sich. Nach dem Hochkommen der ¶ Propheten ging die Weissagung allmählich auf diese über. Dem P.tum blieb die tōrā und der mišpāṭ, die in demselben Maße wie die Volkssitte und die Pflichten der Frömmigkeit als Gebote Jahves aufgefaßt wurden, auch die außerkultischen und nichtrechtlichen sittlichen und religiösen Gebote umfaßten. So wurde das P.tum Urheber und Hüter der von der Tradition weitergegebenen Gesetze, und ihr Ahnherr und Ideal Mose der große Gesetzgeber, der auch das auf kanaanäischem Recht fußende Mišpāṭ-Buch Ex 21 f verfaßt hatte. — Mit den Tempeln erwuchsen dem P.tum neue Aufgaben: Leitung der vielen Feste, Kalenderwesen, Reinigungen von Kranken usw. Das wichtigste wird allmählich das Opfern, das ursprünglich jedem Hausvater frei stand (¶ Opfer: II, 1e). Von jeher wird der P. einen gewissen Einfluß auf das Opfer geübt haben, sofern er der Sachkundige in bezug auf das Ritual des betreffenden Heiligtums war; besonders bei den Gemeindeopfern wird seine Hilfe naheliegend gewesen sein. Für seine Leistung hat der P. auf einen Teil des Fleisches Anspruch; die Sitte wird bald Art und Größe der Abgabe geregelt haben. Besonders bei den Königstempeln wurde er als Bevollmächtigter des Königs der natürliche Opfer- und Kultusleiter. Schließlich erhoben die levitischen P. Ansprüche auf alleiniges Recht zur Mitwirkung bei dem Opfer, was in Juda zur Zeit des Deutn anerkannt zu sein scheint (vgl. Deutn 26); dadurch werden nichtlevitische P.schaften ausgeschlossen und dem P. Abgaben von jedem Opfer gesichert, wie auch das Mittlertum des P.tums bei der Verbindung mit der Gottheit im Prinzip anerkannt.

4. Das ¶ Deuteronomium verlangte die Zentralisierung alles Opferkultes in Jerusalem und Abschaffung der „Opferhöhen". Alle Opferfälle und andere Einkünfte sollen daher dem Jerusalemer P.tum zufallen. Als Ersatz weist das Gesetz den Ortsleviten den ganzen ¶ Zehnten des dritten Jahres zu (Deutn 14 28 f) und gestattet ihnen, nach Jerusalem zu gehen und dort zu amtieren unter Genuß der betreffenden Abgaben 18 5 ff, empfiehlt sie aber im übrigen der Mildtätigkeit des Volkes. Nach dem Redaktor des Deutn wurden sie bei der Durchführung der Reform unter König ¶ Josia und dem Oberpriester Hilkia nach Jerusalem übersiedelt, erlangten aber nicht Opferrecht, sondern wurden mit einem „ihnen gebührenden Anteil" der Einkünfte abgespeist (II Kön 23 9). Infolge der Reform wurden die Sadokiden immer mehr reich besoldete Opferpriester, die mit der steigenden sozialen Bedeutung auch erhöhten Einfluß auf die Rechtsprechung und die Staatsleitung verlangten (Deutn 17 18); die Ortsleviten mußten sich mit niedrigeren Stellen am Tempel begnügen.

5. Nach dem Fall des Reiches 587 und der Wiederherstellung der jüdischen Gemeinde in den Jahren nach 520 gelang es den sadokidischen Geschlechtern, ihre Stellung wieder zu gewinnen; ein Abkömmling des oberpriesterlichen Geschlechts ist unter ¶ Serubabel Leiter des P.tums, sein Haus ist um 400 noch das führende (Esra 2 36 ff). Der Kampf gegen das Eindringen der Landleviten wird erfolgreich fortgesetzt; der pseudoezechielische p.liche Verfasser von Ezech 44 4 ff unterscheidet zwischen den „sadokidischen Leviten", die nie von Jahve abirrten, und „den anderen Leviten", die mit dem Volke abfielen; jenen gebührt das alleinige Opferrecht, während diese an Stelle der früheren fremdländischen Tempelsklaven die niederen Dienste verrichten sollen (Die terminologische Unterscheidung: P. und Leviten [= Tempeldiener] gehört wohl erst Ps und der Chronik). Es gelang jedoch einigen nichtsadokidischen Geschlechtern, das volle P.recht zu erhalten (Ezech 48 9 ff), was im ¶ Priesterkodex (P) dadurch zum Ausdruck kommt, daß Aaron der P.ahnherr geworden ist, und daß neben der sadokidischen Linie Pinehas bzw. Elazar, eine Linie Ithamar b. Aaron gezählt wird; das erklärt die auffallend große Zahl der P. und die geringe der Leviten in der Zeit um 400 (Esra 2) und später (chronistische Esrageschichte nebst nachgetragenen Listen). Aufgabe der P. sind jetzt die eigentlichen Kulthandlungen: Darbringung der zu verbrennenden Teile der Opfer, Trankopfer ausgießen, Blutsprengungen, kultische Reinigungen und Sühnungen für Gemeinde und Private, Bedienung des Schaubrottisches und der hl. Leuchter, Sprechen des Segens, Blasen der hl. Trompeten, Zubereitung des Salböls; sie schätzen das dem Tempel Gelobte ab und verwalten das Tempelvermögen; sie allein dürfen das Allerheiligste betreten. Unter ihnen verrichten die Leviten die niederen Dienste und liegen die Sänger und Torhüter ihrem Amte ob. An niedrigster Stelle stehen die Tempelsklaven. So bildet sich eine streng gestaffelte Hierarchie aus, die sich durch ihre rituelle Heiligkeit vom Volke absonderte und deren heiligen Handlungen das Bestehen der Gemeinde verbürgten. — An der Spitze des P.tums steht der ¶ Hohepriester, der Leiter der von der P.schrift erstrebten Theokratie. Wenn auch diese immer nur Theorie geblieben ist, so hat doch das P.tum im Laufe der Zeit Reichtum und große soziale, zum Teil auch politische Bedeutung gewonnen. — Ueber die wechselnde Organisation („Geschlechter", „Dienstklassen") des P.tums geben die Listen in Chronik und Esra-Nehemia Aufschluß, wenn auch vieles künstliche Theorie ist; die letzte Neuorganisation erfolgte unter den Makkabäern, als das Geschlecht Jojaribs das Haus Jeschua's aus dem Hohenpriestertum verdrängte. — Die Einnahmen wurden streng geregelt und immer reichlicher (Num 18 8 ff Ezech 44 28—30). Schon vor Deutn galten sie als Ersatz eines „levitischen" Stammlandes; Pseudoezechiel will dem P.tum ein Gebiet um Jerusalem überlassen; die junge Theorie in P weist ihm die 48 Leviten- und Priesterstädte, darunter die 6 älteren Asylstädte (¶ Asylrecht, 2), zu; darin liegt so viel Tatsächliches, daß Leviten und P. in gewissen Städten um Jerusalem zahlreich vertreten waren, wie sie auch vielerorts privaten Grundbesitz hatten.

Wolf Graf Baudissin: Geschichte des at.lichen P.tums, 1889; — J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1895 4, S. 118 ff; — W. Nowack: Hebräische Archäologie II, 1894, S. 87 ff; — J. Köberle in: RE 3 XVI, S. 32 ff (dort weitere Literatur); — G. Hölscher: Levi (Pauly-Wissowa XII, Sp. 2155 ff). **Mowinkel.**

Priestertum: III. In der christlichen Kirche.

1. Urchristentum; — 2. Katholizismus; — 3. Protestantismus. — Ergänzend vgl. ¶ Klerus und Laien.

1. Wie das Eindringen der Idee eines kultischen Opfers in das Christentum die Wurzel des kirchlichen P.tums wurde, so war mit dem Fehlen des kultischen Opfers im Urchristentum (¶ Opfer: II B) auch der Fortfall eines spezifischen P.tums gegeben. Wo in urchristlichen Schriften Begriffe wie P. (ἱερεύς), P.dienst, P.tum oder P.schaft (ἱερατεία, ἱερωσύνη, ἱεράτευμα) u. ä. begegnen, gelten sie entweder von den jüdischen, gelegentlich auch von den heidnischen P.n; oder Christus erscheint als der „Hohepriester", dessen einmaliges, vollgenügsames Opfer aber jedes andere Opfer überflüssig gemacht und damit auch dem Fortbestehen des aaronitisch-levitischen P.tums den Boden entzogen hat (¶ Opfer: II B, 5; ¶ Melchisedek), mag man auch gelegentlich die eigenen Propheten oder die Bischöfe und Diakonen mit der at.lichen P.schaft vergleichen (Didache 13 3; I Clemensbrief 40 ff); oder die Christusgläubigen werden als „P. Gottes" (und Könige) gekennzeichnet (Joh Apok 1 6 5 10; vgl. 20 6), als Tempel und „heilige P.schaft" bzw. „königliche P.schaft" zugleich (I Petr 2 5. 9), mit der Aufgabe, „geistliche Opfer darzubringen" und „Gottes Wundertaten zu verkündigen". Die hier vorliegende Auffassung ist nicht nur dadurch charakterisiert, daß mit diesen Benennungen der Christusgläubigen Ehrentitel des israelitischen Volkes (vgl. Ex 19 6) unter Ausschaltung Israels vom Heil auf die Christengemeinde übertragen werden (¶ Kirche: II, 5. 6; III, 1 a), sondern daß mit der Ablösung der jüdischen Kultgemeinde durch die Christengemeinde entsprechend den tatsächlichen Verfassungsverhältnissen der urchristlichen Gemeinden (¶ Kirchenverfassung: I, 1. 2) auch die Unterscheidung zwischen ¶ Klerus und Laien verneint war.

2. Diese Auffassung der ganzen Christenheit als P.schaft bzw. diese Vorstellung vom P.tum aller Gläubigen hat zwar die die Folgezeit charakterisierende Schaffung einer rechtlich bindenden, auch Klerus und Laien unterscheidenden Kirchenverfassung nicht unmöglich gemacht (¶ Kirchenverfassung: I, 3 ff). Sie blieb aber auch inmitten der weiterentwickelten Verfassung eine Lieblingsidee, nicht nur auf altkirchlichem Boden (¶ Kirche: III, 1 a, Sp. 794), sondern selbst in der mittelalterlichen Dogmatik; sie war vor allem durch I Petr 2 5. 9 gleichsam kanonisiert, auch

wenn man aus ihr sowenig wie aus der Idee der „unsichtbaren Kirche“ irgendwelche Folgerungen im Gegensatz zur organisierten, hierarchischen Kirche ziehen wollte und gezogen hat. ¶ Tertullian ist sich noch dessen bewußt, daß die Unterscheidung von Klerus und Laien (ordo — plebs) eine erst von der Autorität der Kirche geschaffene, nicht auf Christus und die Apostel zurückgehende Einrichtung ist (de exhortatione castitatis 7). Er kann als Montanist mit Energie das allgemeine P.tum verteidigen („Sind nicht auch wir Laien Priester?“) und kann wenigstens für den Fall, daß an einem Orte kein Klerus vorhanden ist, die Folgerung ziehen, daß der Gläubige sich selbst P., mit dem Rechte der Sakramentsspendung (Abendmahl, Taufe) sein kann (a. a. O.; vgl. de baptismo 17; de monogamia 7). Aber anderseits erscheint bei ihm zuerst der kirchliche P. (sacerdos) und bestimmte nur diesem kraft der Ordination zustehende „sacerdotale Aemter“. In der Bezeichnung des Bischofs als des summus sacerdos (de baptismo 17) spiegelt sich dabei einerseits die überragende sacerdotale Stellung des Bischofs, deren Ausgestaltung im 3. Jhd. erfolgte (¶ Kirche: III, 1 b; ¶ Kirchenverfassung: I, 4), anderseits die Tatsache, daß neben ihm auch die Presbyter, weil sie das „Opfer“ leiten durften und disziplinäre Rechte innehatten, als P. aufgefaßt wurden. Darin hatte die das kath. System kennzeichnende, vor allem durch das Eindringen des Opferbegriffs in die Abendmahlsauffassung (¶ Abendmahl: II, 1 b; 3 a; ¶ Opfer: III, 1 2), aber auch durch die Ausbildung der p.lichen Absolutionsgewalt (¶ Bußwesen: II, 1 a) gestützte Entwicklung eines besonderen P.tums ihren Ausdruck gefunden: der P. ist notwendiger Mittler zwischen Gott und dem Gläubigen und ist zugleich Richter an Christi Statt (iudex vice Christi; vgl. ¶ Cyprian, ep. 59 $_5$), — eine Auffassung, die langsamer und weniger folgerichtig sich auch im Orient durchsetzte (vgl. Joh. ¶ Chrysostomus, περὶ ἱερωσύνης). Die auf den Bischöfen ruhende und hierarchisch organisierte Kirche konnte das allgemeine P.tum nur als ein inneres P.tum ohne weitere Folgerungen, jedenfalls nicht als ein Verfassungsprinzip werten und mußte gegenüber jedem, der aus diesem urchristlichen Prinzip weitergehende Schlüsse zog, die Haltung einnehmen, die das ¶ Tridentinum (sessio XXIII, can. 4) im Gegensatz zu den Lutherschen Grundsätzen bezeugt: „Wenn jemand behauptet, daß alle Christen ohne Unterschied P. des neuen Bundes oder alle mit gleicher geistlicher Gewalt begabt sind, der scheint nichts anderes zu tun, als die kirchliche Hierarchie, die gleichsam eine geordnete Schlachtlinie ist, in Verwirrung zu bringen.“

RE^3 XVI, S. 47 ff; — Hnr. Behm: Der Begriff des allgemeinen P.tums, 1912; — Adolf Harnack: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910, S. 81 ff. — Weitere Literatur bei ¶ Klerus und Laien, 1; ¶ Kirche: III; ¶ Kirchenverfassung: I. II. IV. **Zscharnack.**

3. a. ¶ Luther (¶ Kirchenverfassung: III, 2; ¶ Klerus und Laien, 2) griff bereits 1520 das kath. P.tum an der Wurzel an; in der Schrift „An den christlichen Adel“ bekämpfte er die Lehre von dem durch die P.weihe geschaffenen „geistlichen Stand“ durch den Hinweis auf I Petr 2 $_9$ Offb 1 $_6$: „Alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stands, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Ampts halben allein.“ „Was aus der Tauf krochen ist, das mag sich schon rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei.“ Nur um der Ordnung willen überträgt die Gemeinde die p.lichen Verrichtungen einem einzelnen. Luther versteht unter P.tum eine grundsätzlich vorhandene Amtsgewalt. Omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocunque habere potestatem (De captivitate babylonica). Den Inhalt dieser Amtsgewalt entnimmt er (am ausführlichsten in De instituendis ministris 1523) dem kath. P.tum. Alle diesem eigenen officia sacerdotalia, also docere, praedicare annunciareque verbum Dei, baptisare, consecrare seu eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus spricht er jedem getauften Christen zu; freilich biegt er diese Funktionen, wo nötig, ins Evangelische um; aus dem Opfern in der Messe macht er ein Opfern nach Röm 12 $_1$ ff. Während er so jeden Getauften in den geistlichen P.stand der kath. Kirche emporhob, wurde die darin liegende Gefahr durch die Forderung der Ermächtigung zur Ausübung der priesterlichen Funktionen durch die Gemeinde beseitigt; Confessio Augustana 14 wies das publice docere lediglich dem rite vocatus zu (¶ Ordination: I, 2; ¶ Pfarrer: II, 1 b. 2).

3. b. Diese Deutung Luthers hat nachgewirkt; doch sind die allen Christen zuerkannten priesterlichen Funktionen allmählich immer mehr ihrer spezifisch kath.-amtlichen Färbung entkleidet und auf das religiös-sittliche Gebiet übertragen worden. Das Rigaische Kirchen-, Schul-, Ehe- und Hausbuch 1699 antwortet auf die Frage: Was ist das P.tum eines Christen? „daß wir uns und unsere Leiber geben zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei“ (Behm, S. 20 f). Viel stärker betonte der ¶ Pietismus das „geistliche“ P.tum, ¶ Spener „Das geistliche P.tum, aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben“ (1677) nennt den Namen P. einen „allgemeinen Namen aller Christen“ (von hierher wohl: „allgemeines P.“) und spricht dem Christen als P. drei „Hauptämter“ zu: des Opferns, des Betens und Segnens, des göttlichen Worts. Dem dritten Amt wendet er besondere Aufmerksamkeit zu, jeder Christ soll für sich mit Gottes Wort umgehen, aber auch mit und bei anderen davon handeln zu ihrer Erbauung, jedoch ohne Eingriff in das Lehramt. Hieraus ergab sich die stärkere Aktivität von Gemeindegliedern in kleinen Erbauungsversammlungen. Kräftig betonte im 19. Jhd. ¶ Wichern und mit ihm die ¶ Innere Mission das allgemeine P.tum; sie leitete die Pflicht zu der freien christlichen Tätigkeit, zu der vor allem die Tätigkeit der christlichen Liebe gezählt wird, ab aus dem „allgemeinen P.tum, zu dem alle in der Taufe geweiht sind, in welchem alle Aemter zugleich neu verklärt werden“ (Wichern, Denkschrift). Damit ist eine wesentliche Erweiterung des Inhalts gegeben. Eine Wendung anderer Art vollzog sich in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s in den Kämpfen um Selbstverwaltung der Gemeinden; das allgemeine P.tum erscheint hier in abgeblaßter Form als Grundlage für die Forderung religiöser und dann auch kirchlicher Selbstverantwortung und Selbständigkeit. Im 20. Jhd. hat M. ¶ Rade auf das allgemeine P.tum die Forderung der Freigabe der kirchlichen Amtshandlungen, auch der Predigt, an die „Laien“, wenn auch nicht ohne bestimmten Schutz, verlangt.

3. c. Luther hat für die evg. Kirche dem besonderen p.lichen Stand ein Ende bereitet. Der ¶ Pfarrer hat keine andere p.liche Qualität als jeder Christ. Wenn zuweilen doch von p.lichen Funktionen des Pfarrers gesprochen wird (wo Prediger, P., Pastor

unterschieden werden; Claus ¶ Harms, Pastoraltheologie; E. Chr. ¶ Achelis, Praktische Theologie, 1911³, I, S. 355 ff), so soll damit nicht die Qualität der Person des Pfarrers von der des Nichtpfarrers unterschieden werden, sondern es sollen manche seiner Amtsobliegenheiten als „p.lich" bezeichnet werden. Auch das führt zu Mißverständnissen und unterbliebe besser. Der Pfarrer ist nur durch den auf besondere Vorbildung gegründeten Amtsauftrag herausgehoben. Dem Christen als solchem p.liche Eigenschaft zuzuschreiben ist nach I Petr 2_9 Offb 1_6 5_{10} durchaus berechtigt; aber so wenig damit lediglich die Verneinung des besonderen P.standes gegeben ist, so falsch ist es, dieses „allgemeine" (nach I Petr 2_9 besser: „königliche") P.tum als grundsätzliches Anrecht auf den Vollzug von gottesdienstlichen oder anderen Gemeindehandlungen zu verstehen. Vielmehr ist das Verhältnis von allgemeinem P.tum und gemeindlichem Handeln dies, daß die jedem Christen eignende religiöse Qualität selbstverständlich die Voraussetzung für alles gemeindliche Handeln sein muß, daß sie aber für sich allein nicht genügt, sondern durch die erforderliche Vorbildung und Ausbildung (¶ Pfarrervorbildung) ergänzt werden muß, und daß erst auf Nachweis dieser Voraussetzungen hin die Gemeinde (oder Kirche) das Recht zu diesem Handeln zusprechen muß. Der einzelne Christ aber hat in seinem „P.tum" das höchste Recht unmittelbaren Verkehrs mit Gott ohne menschlichen Mittler und die auf diesem höchsten Recht beruhende eigene Verantwortung für seine religiöse und sittliche Gesamthaltung. Selbstverständlich entbindet dieses Recht ihn nicht von der Pflicht der Selbsteinfügung in die kirchliche und gemeindliche Ordnung und von der Verpflichtung, vom Urteil der anderen zu lernen. Dabei bleibt zu beachten, daß das allgemeine P.tum nur dem gläubigen Christen zusteht. Luther sprach es jedem Getauften zu; wir werden es nur dem zusprechen können, der ein rechter Christ sein will. Damit ist nun freilich der Berufung auf das allgemeine P.tum in Rechts- und Verfassungsfragen der sichere Boden entzogen.

Außer der Literatur zu ¶ Klerus und Laien, 2 vgl. P. Madsen: Das geistliche P.tum der Christen, 1882; — Heinr. Behm: Der Begriff des allgemeinen P.tums, 1912; — Martin Schian: Das „allgemeine P.tum" und die kirchliche Praxis (Studien zur Reformationsgeschichte und zur praktischen Theologie, Festschrift für G. Kawerau), 1917; — Martin Rade: Das königliche P.tum der Gläubigen und seine Forderung an die evg. Kirche unserer Zeit, 1918; — Wilhelm Zöllner: Das allgemeine P.tum der Gläubigen und die Bedeutung des Gnadenmittelamtes, 1919; — Christian Bürckstümmer: Amt, Gemeinde und allgemeines P.tum in ihrem Verhältnis dargestellt auf nt.licher Grundlage (NkZ 31, 1920, S. 601 ff).

Schian.

Priestertum, Allgemeines ¶ Priestertum: III, 1—3; ¶ Klerus und Laien.

Priestley, Joseph (1733—1804), englischer Theologe, Physiker und Chemiker, einer der Führer im neueren amerikanischen Unitarianismus (¶ Unitarier). * zu Fieldhead bei Leeds, wurde P. 1755 Prediger der Independentengemeinde in Needham-Market, 1758 in Nantwitch, 1761 Professor der Literatur an der Dissenter-Akademie zu Warrington, 1768 unitarischer Prediger in Leeds, 1770 Bibliothekar des Lord Shelburne in Paris, 1780 Pastor der Dissentergemeinde in Birmingham und 1791 in Hackney, von wo er nach Northumberland in Pennsylvanien (1794—1804) übersiedelte, um den Nachstellungen zu entgehen. Die Kirchengeschichte war ihm die Geschichte der Verfälschung des reinen Christentums (¶ Deismus: III, 2 d), und er hat das orthodoxe Christentum mit seinem christologischen und trinitarischen Dogma energisch bekämpft. In seinen naturwissenschaftlichen Schriften, den „Disquisitions relating to Matter and Spirit" (1777; 1782²) u. a. ist er durch Ableitung des Seelenlebens aus dem Nervenleben den Weg des ¶ Materialismus gegangen. Aber ebenso kräftig ist er für das Christentum, so wie er es verstand, eingetreten und hat es gegen die naturalistischen Philosophen, auch gegen Historiker wie ¶ Gibbon verteidigt.

Theological and Miscellaneous Works, hrsg. von J. T. Rutt und Hackney, 25 Bde., 1817—32. — Genannt sei noch: Institutes of natural and revealed Religion, 3 Bde., 1772 ff (apologetisch); An History of the Corruptions of Christianity, 2 Bde., 1782, 1793³ (deutsch: Geschichte der Verfälschungen des Christentums, Hamburg 1785; Berlin 1787); Zu dessen Verteidigung schrieb P. z. B. seine Letters to ¶ Horsley, in Answer to his Animadversions on the H. of the C. of Chr., with additional Evidence, that the Primitive Christian Church was unitarian, 3 Teile, 1783—86; An History of the early Opinions concerning Jesus Christ, 4 Bde., 1786; Forms of Prayer and other Offices for the Use of Unitarian Societies, 1783 ff (deutsch von H. A. Pistorius: Liturgie und Gebetsformeln zum öffentlichen Gottesdienst für Christen von allen Konfessionen, 1786); History of the Christian Church, 4 Bde., 1803; Notes on all the Books of Scripture, 4 Bde., 1803—04. — Ueber P. vgl. die von seinem Sohn John P. hrsg. Memoirs of J. P., 2 Bde., 1806—07; — DNB 46, S. 357 ff; — RE³ XVI, S. 53; XXIV, S. 366; — Biographien von Corry, 1805 (englisch), und Fonvielle, 1875 (französisch); — Br. Schönlank: Hartley und P., die Begründer des Assoziationismus in England, 1882; — J. W. Riley: American Philosophy, New York 1907, S. 396 ff.

Zscharnack.

Primitive Religion.

1. Umfang des Begriffs; — 2. Methode der P. R.; — 3. Stoff der P. R.

I. Die einzelnen Erscheinungen der P. R. können wir in diesem Artikel nicht aufzählen; man findet sie unter den eigenen Stichworten, wie ¶ Animismus, ¶ Macht, ¶ Tabu usw. Es ist uns hier lediglich um die Struktur der P. R. als solche zu tun. Vorausgesetzt ist dabei, daß wir das Recht haben, von einer P.n R. als einem einheitlichen Ganzen zu reden. Das ist nicht selbstverständlich. Die sogenannten primitiven Völker (¶ Naturvölker) haben, wie das bei ihrer Verbreitung über den ganzen Erdkreis ja auch selbstverständlich ist, zum Teil recht verschiedene religiöse Anschauungen. Rasse, Kulturniveau, Berührung mit höher Zivilisierten usw. beeinflussen die Religion und bewirken weitgehende Unterschiede. Eine befriedigende Einteilung und Abstufung der primitiven Kultur und somit der P.n R. zu liefern, fällt der Wissenschaft allerdings schwer. Die Kulturkreishypothese, die nach dem Vorkommen gewisser Werkzeuge, Bauarten usw. bestimmte Schichten unterscheidet (¶ Ethnologie und Religion), hat zwar erlaubt festzustellen, daß die Einförmigkeit der primitiven Welt nur eine scheinbare ist; zu festen Resultaten scheint sie aber kaum gelangt zu sein. — Die primitiven Völker zeigen aber, bei aller nicht zu leugnenden Unterschiedlichkeit, auch eine starke Uebereinstimmung der Grundstruktur des geistigen Lebens, welche von jeher der Forschung aufgefallen ist und die Vermutung nahegelegt hat, daß wir durch das Studium der primitiven Völker unserer eigenen geistigen Vergangenheit näher kommen könnten. Natürlich soll das nicht heißen, daß die Primitiven die ursprüngliche Geisteshaltung oder gar die ¶ Urreligion unversehrt bewahrt haben: sie haben

sich selbstverständlich, wiewohl sie sich gewöhnlich einer geschichtlichen Entwicklung nicht oder kaum bewußt sind, im Laufe der Jahrhunderte nicht wenig geändert. Aber die weitgehende Aehnlichkeit zwischen den ältesten Bestandteilen der historischen R. und den P. hat praktisch die Ergiebigkeit der P. R. als Quelle für die Kenntnis einer p.n Schicht im menschlichen Geistesleben erwiesen. Man darf den Begriff P. R. dann allerdings auch nicht mehr auf die sogenannten „wilden" Völker beschränken. Es handelt sich in der P.n R. nicht um die Ursprünge des Geisteslebens, sondern um eine Schicht darin, die auch bei den antiken Völkern in bestimmter Mischung vorkommt, sich verhältnismäßig am reinsten bei den von der modernen Kultur wenig oder nicht berührten Rassen zeigt, aber auch bei uns noch sehr kräftig existiert. Es wurde z. B. wiederholt hingewiesen auf die „primitiven" Elemente im ¶ Traum, im Geistesleben von Kindern, Künstlern, geistig Gestörten, stark religiösen Persönlichkeiten usw.

2. Die Methode der P.n R. wird bestimmt durch das primitive ¶ Denken. Der Zusammenhang zwischen P. R. und Denken ist weit positiver als derjenige zwischen unserer R. und unserem Denken. Der letztere, oft negativ, trägt jedenfalls den Charakter einer Auseinandersetzung: Denken und R. sind getrennte Lebensgebiete. Die P. R. aber durchdringt das ganze Leben des p.n Menschen, auch sein Denken. Sie ist nicht eine Aktivität neben andern, vielmehr beherrscht sie das äußere wie das innere Leben in weitestem Umfang. Gesellschaftliches und ökonomisches Leben, die Kunst, die Wissenschaft, sind alle mit religiösen Elementen durchsetzt und untrennbar verquickt. Man könnte daher in gewissem Sinne die Eigenart des p.n Denkens als seine Religiosität beschreiben. Umgekehrt akzeptiert die P. R. ohne Streit das p. Denken. — Dieses aber unterscheidet sich in vielen Hinsichten von dem „modernen" Denken, wie es zwar keine chronologisch festzulegende Stufe, aber dennoch — seit den Griechen — eine sich von sonstiger Geisteshaltung abhebende Struktur des Geistes ist. Wir zählen die folgenden Kennzeichen auf, deren Bedeutung für die R. ohne weiteres klar sein dürfte: a) das p. Denken ignoriert die absolute Geltung des Identitätsprinzips: etwas kann dies und das, hier und dort sein. Die Grenzen zwischen den Dingen und den Begebenheiten sind keineswegs fest, jedes Ding kann ein anderes Ding sein, jede Begebenheit eine andere, kausal unabhängige, auslösen. Der brasilianische Bororo ist ein roter Papagei; Brot und Wein sind Leib und Blut Christi; Wasser gießen bringt Regen; tanzen gute Jagd. Es ist (von Lévy-Brühl) für diese Eigenart des p.n Denkens der Name Partizipation vorgeschlagen worden: der Zusammenhang zwischen den Erscheinungen ist kein kausaler; sie partizipieren aneinander, gehen eventuell ineinander über. Sogar wo man Ursache und Folge konstatiert, wie das natürlich auch der primitive Geist tut, ist der Denkprozeß kein logisch-rationaler, sondern b) ein affektiver. Während nämlich das „moderne" Denken sich alle Mühe gibt den Tatsachen „objektiv" gegenüber zu stehen, projiziert das primitive die eigenen Gefühle und Wertungen des Menschen unbekümmert in die Tatsachen hinein, in dieser Hinsicht dem dichterischen Denken ähnlich. Ihm sind die Dinge keine Dinge, sondern Träger einer eventuell numinosen Macht; die Geschehnisse keine Fakta, sondern Bringer eines Heiles. Das wirft auch ein neues Licht auf die schon genannte überaus große praktische Bedeutung der Religion: wenn eine Handlung jederzeit heilige Handlung, ein Gegenstand immer Heilsgefäß, ein Mensch Gott sein kann, bekommt auch das ganze Leben eine Möglichkeit der Tiefe, welche direkt religiös ist. Arbeit, Geschlechtsverkehr, Krieg, Kunst, sie alle haben numinosen Wert. Der schroffe Gegensatz der R. zur „Welt" fehlt.

3. Von diesen geistigen Voraussetzungen aus versucht der Mensch in der P. R. den Mächten, die ihm in der Welt begegnen, beizukommen. Er tut das in zweierlei Weise: a) Magisch-autistisch (¶ Magie). Er richtet sich dann auf sein Inneres, zieht, wenn er sich an der harten Wirklichkeit gestoßen, sich zurück in sich selbst, um dort die unfehlbare Beherrschung der Mächte zu finden, welche ihm draußen abgeht. Wie im Traum möglich wird, was dem Wachen verwehrt ist, wie im Märchen — dieser „primitiven" Insel in unserem Geistesleben — die „wünschlichen Gedanken" die Wirklichkeit sofort bemeistern, so beherrscht die P. R. von dem eigenen Innern des Menschen aus die Welt. Ein ganz außerordentliches Uebergewicht wird auf das Ich gelegt, das schließlich zum einzigen Machtträger wird. Der Zauberer beherrscht Regen und Sturm; der primitive König macht die Ernte gelingen; der indische Brahmane regiert durch das Opfer, das er bringt, die Welt und die Götter. „Die Welt, sie war nicht eh' ich sie erschuf." Eine wesentliche Einschränkung dieser magisch-autistischen Geisteshaltung bedeutet der Glaube an ein höchstes Wesen, auf das die vom Menschen ausgeübten Riten in letzter Instanz zurückgeführt werden (¶ Urheber, ¶ Urreligion). Der magischen Art den Mächten beizukommen, entspricht aber sofort b) die gestaltende, mythologische Geisteshaltung, die ihr in weit größerem Maße und in viel wesentlicherem Sinne die Wage hält, als der Urheberglaube (¶ Animismus, ¶ Mythus: I. II). Der Richtung auf das Innere entspricht diejenige auf die Außenwelt, der Betonung des Ichs die Flucht vor sich selbst. Die ganze Welt der Mächte, welche der primitive Geist in sich hegt, projiziert er in die Außenwelt. Er bevölkert die Felder und Wälder mit den Formen, in welche die eigenen Aengste und Wünsche, sich gestaltend, eingehen. Die P. R. ist mythologisch, schöpferisch, gestaltend. Sie schafft nicht Begriffe, sondern Gestalten, nicht Ueberzeugungen, sondern Geschehnisse, nicht Lehre, sondern Kult. ¶ Geister, Dämonen, Götter entstehen so aus Furcht und Liebe (¶ Gottesglaube: I). Die P. R. macht aus der Scheu vor der Macht und dem zu ihr Hingezogenwerden eine Flucht vor dem verfolgenden Geist oder Gott und ein von ihm Gesuchtwerden, letzten Endes seine Verdammnis oder seine Gnade. Die magisch-autistische und die gestaltend-mythologische Geisteshaltung gehören zusammen; sie sind gleichzeitig, wenn auch bald die eine bald die andere vorherrscht. Das gänzliche Versagen der einen oder der anderen finden wir nur im gestörten Geistesleben der sogenannten Schizophrenen.

Außer der Literatur zu ¶ Naturvölker vgl. R. Allier: Les non-civilisés et nous, 1927; — F. C. Bartlett: Psychology and primitive Culture, 1923; — A. Bertholet: Das Wesen der Magie (NGW 1926/27); — K. Beth: Die Religionen der Primitiven (Die Religionen der Erde, 1929); — F. Boas: The mind of primitive man, 1922; — E. Cassirer: Die Begriffsform im mythischen Denken, 1922; — Ders.: Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken, 1925; — G. van der Leeuw: La Structure de la mentalité primitive, 1928; — J. Lindworsky: Die Primitiven und das kausale Denken (Intern. Woche für Religionsethnologie, IV. Tag), 1926; — M. P. Nilsson: P. R., 1911 (2. Aufl. schwedisch 1923); — A. Storch: Das archaisch-primitive Erleben und

Denken der Schizophrenen, 1922; — R. Thurnwald: Primitives Denken (RLV X, S. 294 ff); — Derſ.: Pſychologie des primitiven Menſchen (Handbuch der vergl. Pſychologie, hrsg. von G. Kafka I, 2, 1922). **van der Leeuw.**

Prince, Walter Franklin, amerikaniſcher Theologe und Pſychologe, * 1863 zu Detroit, 1904 Geiſtlicher in Brooklyn, 1907 in Pittsburgh, 1912 in San Bernardo (Kalifornien), ſeit 1916 Leiter des pſychotherapeutiſchen Inſtituts der St. Markus-Kirche in New York, einer der tatkräftigſten Mitarbeiter erſt der American Society of Psychical Research, dann der 1926 neugegründeten Boston Society of Psychical Research, ſehr verdient um die Erforſchung okkulter Phänomene (¶ Okkultismus, 3 b).

Vf. neben zahlreichen Artikeln und Aufſätzen u. a.: The Doris Case of Multiple Personality, 2 Bde., 1915; The Psychic in the House, 1925. **Rühle.**

Pringle-Pattiſon, Andrew Seth, ſchottiſcher Philoſoph, * 1856 zu Edinburgh, 1891—1919 Profeſſor für Logik und Metaphyſik an der Univerſität Edinburgh. In ſeinen Werken ſind die beſten Elemente engliſcher und deutſcher Philoſophie eine einzigartig überzeugende und fruchtbare Verbindung eingegangen. Seine eigene perſonaliſtiſche und idealiſtiſche Gedankenführung entwickelt er mit Hilfe eines beharrlichen Kritizismus verſchiedener Schattierungen (beſonders der naturaliſtiſch gefärbten). Mit Hilfe von Gedanken, die dem rechten Flügel des Hegelianismus naheſtehen, aber doch in völliger Unabhängigkeit verarbeitet ſind, hat er den Theismus verteidigt.

Hauptwerke: Scottish Philosophy, 1885; Hegelianism and Personality, 1887; Man's Place in the Cosmos, 1897; The Idea of God in the Light of Recent Philosophy, 1917; The Idea of Immortality (Gifford Lectures), 1922. **Mackintoſh.**

Prinzip, Religiöſes.

1. Geſchichtsphiloſophiſche Bedeutung; — 2. Bedeutung für die Glaubenslehre; — 3. Das religiöſe P. und die Religion; — 4. Die Folgen des P.begriffes für die Glaubenslehre.

1. Der Ausdruck „Prinzip" gehört erſt dem modernen religionswiſſenſchaftlichen Denken an, weil er überhaupt erſt der verfeinerten modernen hiſtoriſchen Pſychologie und dem von ihr bedingten geſchichtlichen Denken entſtammt. Es iſt damit nichts anderes gemeint als die Erfaſſung des hinter den einzelnen pſychologiſchen Erſcheinungen und Tatſachen liegenden Grundtriebs oder der Grundkraft, die jene als eine nur der Intuition und Divination erkennbare, aber ſehr wohl fühlbare Einheit geiſtigen Geſchehens hervorbringen, die Zurückführung eines zuſammenhängenden Kreiſes pſychologiſcher Erſcheinungen auf eine darin ſich äußernde und entfaltende einheitliche, meiſt nur inſtinktive Grundkraft, die in ihrer Entfaltung einer eigenen inneren Tendenz folgt und die in Anpaſſung und Kampf aus ihrer Tendenz erſt ihren vollen Gehalt hervorbringt, aber auch allerhand Durchkreuzungen und Abartungen unterworfen wird. Es iſt ein Begriff der hiſtoriſchen Pſychologie, der auf jede von einem beſtimmten Intereſſe herausgehobene Totalität angewandt werden muß und ſowohl die Analyſe eines Einzelcharakters als eines Volkscharakters als einzelner herausgehobener Kulturabſchnitte oder Kulturfaktoren bedeuten kann. So ſagt man dafür auch oft etwa „der Volksgeiſt" oder „der Geiſt" einer Epoche oder einer Kirche; oder man ſpricht vom „Weſen" oder von der „Grundidee" oder „Idee" überhaupt, von der „Kultur" der Renaiſſance oder der „Kultur" der Antike. Auf religiöſem Gebiet ſpricht ¶ Schleiermacher von einem „Lebenszuſammenhang", R. A. ¶ Lipſius von einem „religiöſen Grundverhältnis". ¶ Hegel führt jede Religion auf ein ihr zugrunde liegendes P. zurück; ¶ Biedermann bezeichnet das chriſtliche P. als die in Jeſus nur perſönlich veranſchaulichte erlöſende Kraft des Chriſtentums (¶ Chriſtologie: III); D. Fr. ¶ Strauß ſah Idee und P. in der bibliſchen Urgeſchichte lediglich mythiſch verkörpert. Immer iſt es ein Allgemeinbegriff ſpezifiſch hiſtoriſcher Art, der den Inhalt einer Totalität ſowohl allgemein formuliert für den Zweck der Darſtellung als in dieſem Allgemeinen auch die Formel für die faktiſche ſich entwickelnde Triebkraft des Ganzen ſieht. Die Hegelſche Lehre hat verſucht, das chriſtliche P. in letzter Linie auf die Entfaltung eines allgemeinen höchſten P.s, auf die Entfaltung der Weltidee als eines triebkräftigen, ſich entwickelnden, logiſch ſich explizierenden P.s überhaupt zurückzuführen und ſo das chriſtliche „P." nur als Teilmoment „des P.s überhaupt" zu begreifen. Aber das geht jedenfalls über menſchliche Kräfte, und es muß in erſter Linie genügen, für jeden Umkreis von Erſcheinungen ſein P. zu ſuchen, das er immer haben wird, ſoweit er überhaupt eine innere Einheit beſitzt. Dabei iſt weiter zu beachten, daß jede ſolche Formulierung des „P.s" oder treibenden Weſens vom jeweiligen Standort des Beurteilers, von dem Umfang der erkannten Auswirkung, von der hinzugedachten weiteren Zukunftsentwicklung mitbedingt iſt und inſofern immer ein ſtark ſubjektives Element enthält. Aber immerhin kann doch gerade hier Feinheit und Tiefe der Erkenntnis die bedeutſamſten Blicke zugleich in die objektive Geſamtheit des beurteilten Erſcheinungskreiſes tun und dadurch wieder die allzu enge oder einſeitige Auffaſſung vom zufälligen Standpunkt und Intereſſe des Beurteilers aus korrigieren. In der jeweiligen Neuformulierung des P.s vollzieht ſich die immer neue Verſenkung und Vertiefung in die Fülle, Breite und Kontinuität des geſchichtlich Gegebenen, aber zugleich die jeweilige neue Wertung der Konſequenzen, die Anpaſſung an die Gegenwart und Zukunft, die Vereinfachung und Verjüngung des religiöſen Gedankens. In ſeiner Formulierung geht die bibliſche und hiſtoriſche Theologie über in die ſyſtematiſche.

2. Die Anwendung des Ausdrucks P. bedeutet die Anwendung der hiſtoriſch-pſychologiſchen Methode auf die Religion an Stelle der dogmatiſchen, die in der ¶ Religion nur eine Anzahl von geoffenbarten Lehrſtücken, Kulteinrichtungen und Kirchenordnungen ſah. Auch wenn man verſuchte, dieſe Offenbarungen (¶ Offenbarung: V A) als geiſtige Einheit aus einer Fundamentallehre abzuleiten und ihnen ſo einen P.charakter zu verleihen, ſo war dies nur eine Vereinheitlichung fertiger Lehrſätze oder eine äußerliche Anpaſſung an die moderne Auffaſſung vom „P." Dieſe ſelbſt dagegen bedeutet für die Religion die Auffaſſung eines Religionskreiſes als aus einer Grundtendenz pſychologiſch erklärbar und ableitbar, wo der Anfang und die Grundlage eine in ihrer ganzen Fülle noch unerſchöpfte keimhafte Hervorbildung des P.s iſt und die Folgezeit dieſes P.s in tauſend Kreuzungen und Kämpfen auswirkt ſo lange, als es ſeinen Inhalt nicht erſchöpft hat und von ſtärkeren religiöſen P.ien nicht überwunden iſt. Die pſychologiſche Auffaſſung der Religion ſieht in ihr eben nicht fertige geoffenbarte Sätze, ſondern eine ſeeliſche Grundſtimmung, das eine Religion beherrſchende Grundverhältnis von Gott, Welt und Menſch, von dem aus ſich dann die einzelnen Sätze und Glaubensbilder als durch meiſt inſtinktive und halbbewußte Folgerichtigkeit erſt hervorgetrieben erweiſen, von dem aus die Einheit und

Kontinuität der Entwicklung in unbegrenzte Weiten bestimmt ist, indem es je nach Reichtum und Tiefe seines religiös-ethischen Gedankens eine verschieden begrenzte Fülle von Anwendungen, Anpassungen, Neubildungen und Verjüngungen hervorbringt. Das P. bedeutet also den zumeist hinter dem Bewußtsein liegenden Einheitspunkt, von dem aus sich die Einzelgedanken und die geschichtlichen Entwicklungen als zusammenhängend begreifen lassen. Es ist eine Auffassung der Religion nach der allgemeinen Analogie der Psychologie der großen kontinuierlich entwickelten Kulturinhalte. Von da aus entsteht erst die Möglichkeit einer entwicklungsgeschichtlichen Auffassung, einer in die letzten Wurzeln eindringenden und durch deren Erkenntnis die Weiterentwicklung bestimmenden Analyse. Von hier aus entsteht der neue Begriff der Offenbarung, der die Offenbarung in dem grundlegenden Durchbruch der einheitlichen Geistesmacht oder des P.s erkennen läßt, wobei es die Bedeutung der grundlegenden Personen und Epochen ist, einen schöpferischen, intuitiven Hellblick für das aus alten Zusammenhängen sich loslösende neue P. zu haben, und wobei sie doch die ganze Tiefe des in ihnen sich offenbarenden Neuen noch gar nicht erschöpfen können. Von hier aus entsteht weiter die Auffassung der religiösen Lehre und Institution als eines mehr oder minder zutreffenden symbolischen Ausdrucks für das P. mit den jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln der Veranschaulichung, die Unterscheidung des Vorstellungsausdrucks von der zugrunde liegenden prinzipiellen Idee, die nur die Wissenschaft abstrakt zu formulieren ein Interesse hat. Von da aus entsteht erst das Recht, Kontinuität und Geisteseinheit zu behaupten auch beim Wandel in der Symbolik des Vorstellungsausdrucks und des Kultes, für Reformationen und wissenschaftlich beeinflußte Umbildungen, die alle das P. fortführen und vielleicht sogar klären, auch wenn sie vom alten Symbolismus vieles opfern. So enthält die Betrachtung des Christentums als P., womit sich ja auch die Auffassung seiner großen kirchlichen und geschichtlichen Sonderformen als P. verbindet, in sich die ganze moderne religionsgeschichtliche Denkweise überhaupt.

3. Dabei liegt nun aber das Mißverständnis nahe, das P. sei die Religion selbst, das P. als gedankliche Zusammenfassung der eine religiöse Macht bestimmenden und charakterisierenden Ideen sei die erlösende Kraft, das Wirkende am religiösen Vorgang. Allein das wäre ein intellektualistischer Irrtum, wie er in der ¶ Hegelschen Theologie häufig vorliegt. Das P. ist nur die von uns gedachte und erkannte innere Einheit der religiösen Vorgänge, die Darstellung dieser Vorgänge mit Hilfe des Einzigen, womit sie als einheitliche dargestellt werden können: mit Hilfe der Gedanken über Gott, Welt und Mensch, in denen eine religiöse Lebensstellung sich ausdrückt und an die alle praktischen Wirkungen sich anschließen. Allein die religiösen Vorgänge selbst bestehen nicht einfach im Denken dieser Gedanken, sondern in einer vermittelst dieser Gedanken sich vollziehenden, aber in ihrem Denken nicht aufgehenden, religiösen Erhebung und Wesensverwandlung. Es wäre daher ebenso falsch, unter dem P. die religiöse Lehre zu verstehen statt die Gesamtheit der als geistige, triebkräftige Einheit erfaßten Vorgänge, wie unter dem Wirken, Entfalten und Fortbilden des P.s die religiösen Vorgänge selbst erschöpfen zu wollen. Es handelt sich vielmehr immer nur um ein Gedankenganzes, das abstrahierender Ausdruck für die Einheit eines irrationalen Erlebens und der in ihm wirkenden Kräfte ist. In den Gedanken wirkt nicht das P., sondern Gott; nur lassen diese Gotteswirkungen sich als in einem einheitlichen geistigen P. zusammengefaßt darstellen und durch die Vergegenwärtigung des P.s sich einleiten. Dann aber ist auch die Deutung des P.s ausgeschlossen, wie sie in dem Rationalismus der Hegelschen Theologie auftrat, als sei das P. der sich selbst bewegende und in seiner Gedanklichkeit das Leben Gottes selbst explizierende Gedanke, der zeitlose Inhalt der sich bewegenden Vernunft überhaupt, wobei dann kein historisch-positives Element im P. eine wesentliche Bedeutung haben kann. In Wahrheit kann ein religiöses P. sehr wohl gerade die geschichtliche Beziehung auf grundlegende, verbürgende und gewißmachende geschichtliche Tatsachen in sich enthalten und gerade hierin sein charakteristisches Wesen haben. Denn es handelt sich ja stets nicht um das Denken des P.s in seiner logischen Folgerichtigkeit, sondern um das Gewißwerden von Gott unter bestimmten Gedanken über Gottes Wille und Wesen, welches Gewißwerden schließlich immer ein durch alle Gedanken stets nur vermitteltes Handeln Gottes selber in den Seelen ist. Nicht das P. erlöst und beseligt, aber die erlösenden und beseligenden Vergänge können als P. dargestellt werden. Und da diese Vorgänge nach protestantischer Auffassung in Gedanken und Erkenntnissen von Gott sich vollziehen, so ist das P. ein entwicklungsfähiger und triebkräftiger Komplex einheitlicher religiöser Gedanken und von ihnen ausgehender religiöser ethischer Kräfte.

4. Für die Glaubenslehre ergibt sich aus der im P.begriff verkörperten historisch-psychologischen Auffassung des Glaubens der wichtige Grundsatz, daß ihre Aufgabe die Darlegung und Entfaltung des P.s ist mit einer den Vorstellungsausdruck der jeweiligen Gegenwart anpassender Symbolik der einzelnen Glaubenslehren, wobei freilich neben der Anpassung auch die Berichtigung und Bekämpfung religiös nicht erträglicher Ideen hergeht. Die Offenbarung ist Durchbruch des P.s, und die ganze Geschichte des ¶ Christentums (: II) ist Entfaltung und Entwicklung des P.s, die aus den geschichtlich-tatsächlichen Vorgängen kritisch herausgehoben werden muß. So ist das P. oder Wesen des Christentums in der Beleuchtung durch seine gesamte geschichtliche Entfaltung bis auf die Gegenwart des Darstellers selbst der Stoff und die Grundlage der ¶ Glaubenslehre. Die Bibel gibt den klassischen Urausdruck des P.s; die verschieden großen Konfessionen geben die Weiterentfaltung, die gegenwärtigen Verschmelzungen mit unserer geistigen Welt geben die eigentlichsten Gegenwartsaufgaben. In dieser Gegenwartsaufgabe wird das, was zunächst ein aus den Tatsachen abstrahierbares, tatsächlich Allgemeines, eine historisch-psychologische Wirklichkeit ist, verwandelt in eine geltende Wahrheit. Das aber bedeutet, daß aus dem Tatsächlichen ein Geltendes herausgehoben wird durch eigene Erkenntnistat und das Geltende durch Zusammenfassung mit den aus der gegenwärtigen Lage gestellten Aufgaben und Problemen eine eigene Gegenwartsgestalt empfängt. In diesem Sinne ist dann das P. die Quelle der Glaubenslehre. Alle ihre Begriffe müssen so dargestellt werden, wie sie von diesem Grundprinzip aus gedacht und formuliert und im einzelnen ausgebaut werden müssen. Und wie der Stoff der Glaubenslehre, so liegt auch ihr Einteilungsgrund im P. Jedes religiöse P. bedeutet ein praktisches Grundverhältnis von Gott, Welt und Mensch, in welchem der Mensch durch seine religiös zu gewinnende Beziehung auf das Göttliche in irgendeiner Art die

Welt überwindet. So gliedert sich auch die Darstellung des christlichen P.s in die Darstellung des christlichen Gottesbegriffes, des christlichen Weltbegriffes, des christlichen Seelenbegriffes und des christlichen Erlösungsbegriffes; und da an dieses Grundverhältnis sich überall die religiöse Gemeinschaft und eine Erwartung der letzten Endvollendung der Erlösung anschließt, so reihen sich daran noch der christliche Begriff der religiösen Gemeinschaft und der christliche Begriff der Endvollendung. Unter jedem dieser Titel ist der gleiche ganze Stoff enthalten, aber jedesmal unter einem andern Gesichtspunkt, und so vollendet sich in ihnen allen zusammen die Darstellung des christlichen P.s für die Gegenwart. Sofern aber dieses P. für seine Kräftigkeit und Lebendigkeit auch historische Beziehungen hat, in denen es urbildlich veranschaulicht wird und von denen her es zur überzeugenden Kraft wird, ist der Darstellung des P.s die seiner historischen Grundlagen und ihrer religiösen Wertung und Bedeutung voranzustellen. Dabei haben dann mit dem Ganzen selbst auch alle Glieder des P.s ihre Beziehung auf diese historische, die geschichtlichen Tatsachen religiös wertende Grundlegung. Die Glaubenslehre zerfällt daher in historisch-religiöse und in gegenwarts-religiöse Sätze, wobei beide Gruppen von Sätzen aus dem P. des Glaubens selbst hervorgehen und gegenseitig in engster Beziehung zueinander stehen.

Außer den bei ¶ Christologie (: III) und ¶ Christentum (: V A) genannten Schriften vgl. D. Fr. Strauß: Leben Jesu II, 1835 (Schlußabhandlung); — A. E. Biedermann: Dogmatik 1884—85², §§ 792—838; — Fr. Schleiermacher: Glaubenslehre, 1830², § 8; — Ernst Troeltsch: Die Selbständigkeit der Religion (ZThK 1894/95); — Derſ.: Der Historismus und seine Probleme (Ges. Schriften III), 1922; — Derſ.: Der Historismus und seine Ueberwindung, 1924; — Derſ.: Glaubenslehre, 1925; — R. Paulus: Das Christusproblem der Gegenwart, 1922 (vgl. dazu ZThK 1922, S. 180 ff. 260 ff). †**Troeltsch.**

Priscillianus und die Priscillianisten. Seit etwa 375 setzte in Lusitania und in der Baetica (¶ Spanien) eine Gemeinschaftsbewegung ein, als deren Kennzeichen bei dogmatisch korrekter Haltung die Privaterbauung unter Vernachlässigung der kirchlichen Ordnungen und Gnadenmittel, die nicht an Zeit und Ort gebundene Wirksamkeit des Geistes unter Neubelebung der Prophetie, die Lektüre apokrypher Schriften, endlich strenge Askese erscheinen. Führer war Priscillianus († 385), ein wohlhabender, gebildeter Laie. Der Klerus verhielt sich zwiespältig: der lusitanische Metropolit Hydatius von Emerita veranlaßte die Synode von Saragossa (380), das Konventikelwesen zu verwerfen; aber der Reformwille im Klerus führte zur Weihe des P. zum Bischof von Avila. Nunmehr verdächtigte Hydatius seine Gegner beim Episkopat und dem Kaiser Maximus als neue Manichäer (¶ Manichäismus). Das Eingreifen des Ithacius von Ossonuba, der die Priscillianisten der Magie und der Unzucht beschuldigte, vergiftete die Polemik. Schließlich war die Hetze erfolgreich. Eine Synode von Burdigala überließ die Entscheidung dem kaiserlichen Gericht. Das von diesem über P. und vier seiner Genossen, darunter eine Frau, gefällte Todesurteil wurde 385 vollstreckt. Aber nach dem Sturz des Maximus änderte sich die öffentliche Meinung zugunsten der Priscillianisten. Ithacius wurde abgesetzt, Hydatius wich freiwillig. Aber der spanische Klerus gab das Spiel nicht auf. Vermittlungsversuche des ¶ Ambrosius und des Papstes ¶ Siricius scheiterten an der Hartnäckigkeit der Sektierer. Einige ihrer Führer wurden auf der Synode von Toledo (400) zum Abfall gezwungen. Aber keine kirchlichen Bemühungen, auch nicht das Eingreifen ¶ Leos I, konnten die Bewegung dämpfen. Erst mit der Katholisierung der Sueven (¶ Spanien) verschwinden die Priscillianisten; noch die Synode von Bracara (Braga) 563 mußte sie verdammen. — Die erst 1886 aufgefundenen Traktate des P. (von Morin für dessen Genossen Instantius in Anspruch genommen; doch s. Martin) zeigen, daß die auf dem Zerrbild des Ithacius ruhende Beurteilung des Mannes durch die kirchliche Ueberlieferung ungerechtfertigt ist: der Vorwurf dualistischer Gnosis ist hinfällig, der des Manichäismus nur in dem allgemeinen Sinne berechtigt, in dem er vom damaligen Weltklerus gegen die Asketen überhaupt erhoben zu werden pflegte.

P.s Schriften gab Karl Schepß, CSEL 18, 1886, heraus. — Vgl. Friedrich Paret: P., 1891; — Fr. Lezius: RE³ XVI, S. 59 ff; — Karl Künstle: Antipriscilliana, 1905; — E. Charles Babut: Priscillien et la Priscillianisme, 1909; — Aimé Puech: Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien (Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes II, 1912); — Germain Morin: Pro Instantio (RBd 30, 1913); — Josef Svennung in: Strena philologica Upsaliensis in honorem P. Persson, 1922; — Josef Martin: Priscillianus oder Instantius? (HJG 47, 1927). **Gustav Krüger.**

Privatschule.

1. Geschichtliches; — 2. Gegenwärtige Lage. — Ueber die P. für Mädchen vgl. ¶ Mädchenschulwesen, 3 a; ¶ Lehrerin.

1. Wo immer ein irgendwie öffentliches Schulwesen vorhanden ist, macht die Regelung des privaten Schulwesens der staatlichen Schulverwaltung Mühe. Es ist zwar nirgends entbehrlich; denn wo der öffentliche Unterricht erst lückenhaft organisiert ist, muß der private die Lücken ausfüllen, und wo er schon lückenlos und straff organisiert ist, kann die Mannigfaltigkeit individueller Erziehungsbedürfnisse eben um dieser Straffheit willen nicht ganz befriedigt werden; das Gewissen Einzelner lehnt sich gegen Schulzwang und Bildungsuniformität auf und fordert P.n. Aber immer besteht die Gefahr, daß das private Schulwesen dem privilegierten und öffentlichen Abbruch tut.

Zur Reformationszeit waren öffentliche Schulen in den Städten Deutschlands nur die Lateinschulen (¶ Schulgeschichte). Die evg. Kirche verlangte, daß die Bürgerkinder diese Lateinschulen besuchten, da nur so die Schule als seminarium ecclesiae, als Pflanzschule für den Theologenbedarf der Kirche (wie für den Bedarf der weltlichen Obrigkeit an Amtleuten, Rechts- und Schreibkundigen) dienen konnte. Alle Privilegien und Stiftungen kamen daher der Lateinschule zugute. Aber das Bedürfnis nach einem Unterricht, der ohne höhere Ziele nur auf Lesen, Schreiben und allenfalls Rechnen bedacht war, ließ sich nicht aus der Welt schaffen. So entstanden überall in den Städten und Städtchen neben der „guten", der lateinischen Schule, nichtprivilegierte Nebenschulen. Sie bieten ein sehr mannigfaches Bild. Hier sind die Winkelschulen im schlimmsten Sinne, betrieben von zweifelhaften Unternehmern, gescheiterten Existenzen beiderlei Geschlechts, Ungebildeten und Unfähigen; dort wirken als Lehrer ordentliche deutsche Schreib- und Rechenmeister, die sich zunftartig zusammengeschlossen haben. Gemeinsam ist dieser bunten Verschiedenheit, daß der Unterricht im Lesen, Schreiben und Rechnen für die Kinder des gewerbetreibenden Volkes bis zum Beginn des staatlichen Schulzwanges weit mehr den Charakter des privaten als den des öffentlichen Schulwesens getragen hat. — Mit der

Einführung des staatlichen ¶ Schulzwanges wurden diese P.n überflüssig, aber darum mußten nun auch ihre Ueberbleibsel als Hindernisse für die Durchführung des Schulzwanges gründlich beseitigt werden.

Als die Aufklärung in den fortgeschritteneren Staaten der Winkelschule den Garaus machte, verhalf sie einer anderen privaten Schulanstalt, den pädagogischen Pensionaten (¶ Erziehungsanstalten, 2 b. 3. 4) zur Blüte. Das hohe pädagogische Interesse der Aufklärung bedurfte der Laboratorien, in denen es experimentieren konnte; dazu eigneten sich aber Privatunternehmungen viel besser als irgendwelche öffentliche Anstalten. So folgten den privaten Erziehungshäusern der Pietisten (A. H. ¶ Francke) die Philanthropine (¶ Philanthropinisten), den Philanthropinen die Anstalten ¶ Pestalozzis und seiner Jünger. Nur wenige davon haben sich über das zweite Drittel des 19. Jhd.s — über die klassische Zeit der Schuluniformierung und der Bildungsmonopole — hinaus erhalten. Erst in den Wirren der ¶ Schulreform mehrten sich die privaten Knabenpensionate wieder und erblühten vor allem, dem Philanthropin Schnepfenthal (¶ Salzmann) ähnlich, die ¶ Landerziehungsheime, begründet in der Absicht, statt intellektueller Einseitigkeiten die Bildung des ganzen, statt geistiger Uebererernährung durch Vergangenheiten die Bildung des modernen Menschen zu pflegen (vgl. z. B. ¶ Lietz).

2. Das Privatschulwesen der wichtigsten außerdeutschen Staaten ist zur Zeit so schwer zu übersehen, daß sich eine Darstellung an dieser Stelle verbietet. Das klassische Land der P.n ist nach wie vor England. Die letzten Jahrzehnte haben in Deutschland eine Fülle neuer pädagogischer Gedanken, Vorschläge, Um- und Neuordnungsversuche gebracht. Die letzteren stellen sich vielfach als Gründungen von Privatschulen dar. Als bedeutungsvollste seien genannt: die freie Schulgemeinde Wickersdorf von ¶ Wyneken, Geheeb, Halm, ¶ Luserke, seit 1906, neunklassige höhere Schule mit Oberrealschultypus; die freie Walddorfschule seit 1919 in Stuttgart, elfklassig, wesentlich von den pädagogischen Ideen Rudolf ¶ Steiners beeinflußt, mit zur Zeit über 1000 Schülern und Schülerinnen; die Berthold-¶ Otto-Schule in Berlin-Lichterfelde, seit 1906. Aufs ganze gesehen ist jedoch die Schulentwicklung in Deutschland in der Neuzeit von dem Grundsatz beherrscht, daß der Staat in fortschreitendem Maße das höhere, mittlere und Volksschulwesen, auch großenteils das Fachschulwesen, in die Hand genommen und geregelt und demgemäß das P.wesen hinter dem öffentlichen zurückgestellt hat. Das kommt auch in den Schulartikeln der Weimarer Verfassung (¶ Reichsverfassung) zum Ausdruck. Nachdem Artikel 143 die staatliche Pflicht der Jugendbildung, 144 die allgemeine Schulpflicht festgestellt hat, handelt 146 von der organischen Ausgestaltung des öffentlichen Schulwesens (allgemeine Grundschule, Gemeinschafts- und Bekenntnis- bzw. Weltanschauungsschule) und 147 von den Privatschulen. Darnach bedürfen P.n als Ersatz für öffentliche Schulen der Genehmigung des Staates (nicht bloß der Anzeige). Die Genehmigung muß erteilt werden, wenn die P.n in ihren Lehrzielen und Einrichtungen sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Lehrkräfte nicht hinter den öffentlichen Schulen zurückstehen, eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern nicht gefördert wird und die wirtschaftliche und rechtliche Lage der Lehrkräfte genügend gesichert ist (Art. 147, 2). Die Prüfung der Bedürfnisfrage scheidet also aus. Private Volksschulen sind nur zur Befriedigung konfessioneller Interessen oder, wenn ein besonderes pädagogisches Interesse anerkannt wird, zugelassen (147, 2). Private Vorschulen sind aufgehoben (147, 3).

Ueber den derzeitigen Stand der Gesetzgebung und Schulverwaltungspraxis der Länder ist folgendes zu sagen:

Preußen erkennt die Grundsätze von Art. 147, 1 und 2 der RVerf. nicht als bereits in Kraft getreten an und hält zur Zeit noch an seinen alten Bestimmungen fest. Darnach werden P.n nur genehmigt, wo ein wirkliches Bedürfnis anerkannt wird, und wo die um Genehmigung nachsuchende Person — immer nur eine einzelne Person — ihre wissenschaftliche und sittliche Befähigung nachweisen kann; Privatlehrer (für eine oder mehrere Familien) und Hauslehrer bedürfen eines Erlaubnisscheines. Jedoch bestehen, um den Privatanstalten, namentlich solchen charitativen Charakters, die Gewinnung tüchtiger Lehrkräfte zu erleichtern, hinsichtlich der Anrechnung von Dienstzeit beim Uebergang von privaten Lehrern an öffentliche Schulen sehr wohlwollende Bestimmungen und werden da, wo die Schulen einen unentbehrlichen Ersatz für öffentliche Schulen darstellen, größere staatliche (auch vielfach gemeindliche) Zuschüsse gewährt. Weibliche Genossenschaften, welche sich ausschließlich der Krankenpflege widmen, werden seit Beendigung des ¶ Kulturkampfes zur Pflege und Unterweisung von Kindern in noch nicht schulpflichtigem Alter sowie zur Leitung und Unterweisung in Haushaltungs- und Handarbeitsschulen für Kinder in nicht schulpflichtigem Alter sowie zum Unterricht und zur Erziehung der weiblichen Jugend in höheren Mädchenschulen und gleichartigen Erziehungsanstalten zugelassen.

Bayern läßt dem Privatunterricht möglichst freien Spielraum und erkennt Art. 147, 1 der RVerf. als unmittelbar in Kraft getreten an. Dem entsprechen die Bestimmungen des bayerischen Konkordats und der Staatsverträge mit den evg. Kirchen (Gesetz vom 15. Jan. 1925; ¶ Bayern: I, 3 b. c). Die Errichtung von Erziehungs- und Unterrichtsanstalten bedarf staatlicher Genehmigung, wobei der Befähigungsnachweis zu erbringen ist, und kann bei Verneinung der Bedürfnisfrage versagt werden. Orden und geistliche Kongregationen, ebenso evg. Diakonen- und Diakonissenanstalten werden unter den allgemeinen gesetzlichen Bestimmungen zur Gründung und Führung von P.n, auch von Lehrerbildungsanstalten, zugelassen.

Sachsen behandelt den Privatunterricht und die Privatunterrichtsanstalten nur insoweit, als es sich um Ersatz des Volksschulunterrichts handelt und verlangt den Befähigungsnachweis der Lehrkräfte, bei Anstalten Genehmigung seitens der obersten Schulbehörde.

Württemberg unterwirft private Schuleinrichtungen, als Ersatz für öffentliche, ebenso private Lehrerbildungsanstalten der — widerruflichen — Genehmigung und Aufsicht des Oberschulrates.

Baden schreibt für Personen, welche gewerbsmäßig Privatunterricht in den Lehrgegenständen öffentlicher Bildungsanstalten an minderjährige Personen erteilen wollen, nur eine Anzeigepflicht bei der Staatsbehörde vor, die bei mangelnder sittlicher Eignung die Ausübung der Tätigkeit untersagen kann. P.n im Volksschulgebiet sind ausgeschlossen. Die früheren einschneidenden Bestimmungen für kirchliche Organisationen, Orden, Kongregationen usw. sind seit 1919 aufgehoben.

Thüringen hat in seiner P.ordnung vom 1. Mai 1925 das gesamte P.wesen entsprechend den Bestimmungen der Reichsverfassung geregelt, insbesondere die Genehmigung an genau umschriebene Bedingungen geknüpft.

In den übrigen Ländern werden die Reichsbestimmungen im wesentlichen als gültig angesehen. Fast durchweg wird für Erteilung privaten Unterrichts die Genehmigung gefordert und teilweise im einzelnen geregelt.

E. v. Bremen: Die preußische Volksschule, 1905; — Dirksen: Privatunterricht (in: Stengel-Fleischmann: Wörterbuch des deutschen Verwaltungsrechts III, 1914, S. 192 ff); — A. Sachse: Das P.wesen (Das deutsche Schulwesen, Jahrbuch 1927, mit Unterstützung des Reichsministeriums des Innern hrsg. vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, S. 203 ff); — Gust. Porger: Neue Schulreformen und Versuchsschulen, 1925; — Franz Hilker: Deutsche Schulversuche, 1924.

(† Schiele) Hieber.

Privilegien der Geistlichen.

1. Der durch die ¶ Ordination ins Uebernatürliche erhobene Stand der kath. Kleriker hat zur Ausbildung eines eigenartigen klerikalen Standesrechtes geführt. In ihm spielen neben Amts- und Ehrenrechten (¶ Klerus, 1 b) eine besondere Rolle die P. Als solche fordert die kath. Kirche: a) Das Recht der Kleriker auf Erledigung ihrer Zivil- und Strafprozesse vor kirchlichen Gerichten und das Recht darauf, nur mit kirchlicher Genehmigung vor weltliche Gerichte gezogen zu werden (¶ Gerichtsbarkeit, 3. 5). Dieser alte Rechtsanspruch ist neu belebt worden durch das Motuproprio „Quantavis diligentia" vom 9. Okt. 1911 und tritt uns nun entgegen im Cod. iur. can. c. 120 (¶ „privilegium fori"). Immerhin soll die den Weg zur weltlichen Gerichtsbarkeit öffnende Genehmigung nicht verweigert werden „sine iusta et gravi causa", und der Kleriker kann, wenn die gegen ihn erhobene Klage ohne kirchliche Genehmigung erfolgt ist, vor dem weltlichen Gericht erscheinen „ratione necessitatis, ad vitanda maiora mala, certiore tamen facto Superiore a quo venia obtenta non fuit"; — b) Das Recht auf Befreiung vom Militärdienst, von Aemtern und öffentlichen weltlichen Diensten, die mit dem Klerikerstande unvereinbar sind (Cod. iur. can. c. 121: „privilegium immunitatis"; ¶ Immunität); — c) Das Recht auf erhöhten strafrechtlichen Schutz gegen Körperverletzung (Cod. iur. can. c. 119, 2343; „privilegium canonis"); — d) Das Recht auf Wahrung standesgemäßer Lebensgrundlagen gegenüber der Pfändung (Cod. iur. can. c. 122; „privilegium competentiae"). — Da es sich bei diesen P. um Standesvorrechte handelt, kann der Kleriker nicht auf sie verzichten; sie gehen aber bei Verhängung gewisser Strafen und beim Vorliegen gewisser Tatbestände verloren (Cod. iur. can. c. 123, 213, 2304, 2305, 132, 141 § 2, 136 § 3, 669 § 2).

2. Das evg. Kirchenrecht kennt entsprechend der Ablehnung eines geistlichen Standes (¶ Klerus, 2) keine Standes-P. der Geistlichen, sondern nur Amts- und Ehrenrechte, die sich aus dem Wesen des geistlichen Amtes ergeben. Darüber hinaus ist den Geistlichen in manchen Landeskirchen die Befreiung von ¶ Kirchensteuern gewährt.

3. Die deutschen Staaten betrachten die klerikalen P. als für sie und das bürgerliche Leben rechtlich unverbindliche innerkirchliche Bevorzugungen der Kleriker. Sie lehnen insbesondere das privilegium fori ab, und die Befreiung vom Militärdienst ist gegenstandslos geworden. Dagegen stehen die Geistlichen nach deutschem Staatsrecht grundsätzlich den „öffentlichen Beamten" gleich und genießen teils als solche, teils kraft reichs- und landesrechtlicher Vorschriften gewisse Rechtsvorzüge wie besonderen strafrechtlichen Schutz gegen Beleidigung (RStGB. § 196), Befreiung von öffentlichen Aemtern (Gemeindeämter, Vormundschaft, Schöffen- und Geschworenendienst u. a.), Bevorzugungen im Gemeindesteuerrecht, Recht der Zeugnisverweigerung in Ansehung dessen, was ihnen bei Ausübung der Seelsorge anvertraut ist (ZPO. § 383, StrPO. § 52), Recht auf Rücksichtnahme bei der Zwangsvollstreckung (ZPO. § 811, 850). — ¶ Pfarrer: II, 1 c.

Vgl. die Darstellungen des ¶ Kirchenrechts. Ruck.

Privilegierte Altäre. Die p.n A. und die unter ihnen bevorzugten Gregorianischen Altäre gehören zu den Veranstaltungen der römischen Kirche, durch die den Seelen der Abgeschiedenen im ¶ Fegfeuer Ablässe zugewendet werden können (¶ Ablaß). Man hat sich bemüht, ihre Entstehung auf ¶ Gregor den Großen, den besonderen Schutzherrn der armen Seelen, zurückzuführen und sie im frühen Mittelalter nachzuweisen. Da aber noch in der Mitte des 14. Jhd.s umstritten war, ob die Kirche den Seelen im Fegfeuer überhaupt Ablässe zuwenden könne, fehlten für eine frühmittelalterliche Entstehung der p.n A. die dogmatischen Voraussetzungen. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s hat der päpstliche Stuhl diese Voraussetzungen geschaffen. Dagegen war schon einige Zeit vorher den Rompilgern in Kirchen Roms (¶ Hauptkirchen Roms) durch Inschriften und aufgehängte Tafeln nahegelegt worden, solche Ablässe für Verstorbene zu erwerben. Die Gregorianischen Altäre verdanken ihre Vorzugsstellung erst einer Entschließung der Ablaßkongregation unter Leo XIII (1884). Unter unzweifelhaft falscher historischer Begründung gibt sie ihnen das Privileg, daß man an ihnen die höchste Wahrscheinlichkeit habe, daß Gott in dem vollkommenen Ablaß den Lösepreis für die Seele des Verstorbenen aus dem Schatz der Kirche annehmen werde. — Das ursprünglich nur bestimmten Kirchen eigene Altarsprivileg ist jetzt allgemein. Jede Metropolitan- und Kathedralkirche hat einen täglich privilegierten Altar für alle Zeiten; für Pfarrkirchen muß das Privileg alle 7 Jahre erneuert werden. Es ruht auf einem festen Altaraufbau, nicht etwa auf der Kirche. Bruderschaften, Familien, hohen Persönlichkeiten kann es auch gewährt werden. So können in einer Kirche mehrere p. A. mit verschiedenartigen Privilegien sein. Dazu kommt noch ein persönliches Altarsprivileg, das Meßpriester für bestimmte Wochentage oder eine bestimmte Zeit haben können; die, die den heroischen Liebesakt vollzogen haben, besitzen es für immer. Alle an ¶ Allerseelen gelesenen Messen haben dies Privileg. — Das Altarsprivileg besteht darin, daß durch jede an einem privilegierten Altar für Verstorbene gelesene Messe ein vollkommener Ablaß erworben wird, der dazu ausreicht, eine Seele sogleich aus dem Fegfeuer zu befreien und sie in den Himmel eingehen zu lassen. Die Messe muß ausdrücklich für diese Seele gelesen werden, wenn auch meist nicht für diese allein. Denn da sie entweder schon aus dem Fegfeuer befreit sein könnte oder Gott sie dieses Ablasses noch nicht teilhaftig werden lassen könnte, ist es gut, wenn dann der Ablaß anderen zugute käme. In dieser Hinsicht ist das Altarsprivileg nicht so wirksam wie die Totenmessen; dafür aber gewährt es vollkommenen Ablaß, was die Totenmessen nicht vermögen.

Nik. Paulus: Geschichte des Ablasses im Mittelalter III, 1923, S. 374 ff. 406; — KL I, Sp. 593 f; II, Sp. 197; IX, Sp. 787 f; X, Sp. 1067 f. — Franz Beringer-Steiner: Die Ablässe, 1920 [15]. **W. E. Schmidt.**

Privilegium fori ist ein Standesvorrecht des Klerus, demgemäß dieser nicht weltlichen sondern nur geistlichen Gerichten unterworfen ist (¶ Privilegien, 1 a). Für streitige Sachen bestand es reichsgesetzlich seit Justinian I 530 (c. 29 Cod. 1, 4; Nov. 79, 83, 123), im fränkischen Reich zum Teil auch für Strafsachen. Seit den ¶ Pseudo-isidorischen Dekretalen war allgemeiner Grundsatz, daß kein Geistlicher beim weltlichen Gericht angeklagt werden dürfe. Doch wurde dieser seit Aufkommen der nationalen und kommunalen Gewalten (12. Jhd.) mit steigender Heftigkeit bekämpft. Schließlich haben die neuzeitlichen Staaten das P. f. nicht mehr anerkannt (für Deutschland: Gerichtsverf.-Gesetz vom 13. Jan. 1927 § 10; § 15 I, II; Verfügung des preußischen Justizministeriums vom 28. April 1907; Zivilprozeßordnung vom 13. Mai 1924 § 910), und dieser Zustand ist seitens der kath. Kirche geduldet, sei es durch Konkordate oder auf Grund von Gewohnheitsrecht (vgl. Cod. iur. can., c. 120; dazu Pius' X Motuproprio vom 9. Okt. 1911). Sonst bedarf es kirchlicherseits zur Belangung eines Klerikers vor dem weltlichen Gericht kirchlicher Erlaubnis (des Papstes bei höheren Geistlichen, Ordensgeneralen, höheren Beamten der römischen Kurie in Amtsangelegenheiten), die, besonders wenn der Kläger Laie ist, ohne triftigen Grund nicht verweigert werden soll, zumal wenn die geistliche Behörde bereits einen vergeblichen Sühneversuch machte. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafen des c. 2341. — ¶ Forum; ¶ Gerichtsbarkeit, 3. 5; ¶ Klerus, 1 b.

Literatur bei J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I [4], 1930, S. 339 ff; — K. Harburger: Das P. f. im deutschen Recht, 1915; — G. Lardé: Le tribunal du clerc dans l'empire romain et la Gaule franque, Moulins 1920; — R. Génestal: Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du 14e siècle, Paris I 1921, II 1924; — G. le Bras: Le privilège de clergé en France dans les derniers siècles du moyen-âge (Journal des Savants, 1922). — B. Damen: De privilegio fori, 1928. **Koeniger.**

Probabilismus nennt man eine in der griechischen (Sophisten) und römischen (Cicero) Philosophie, sowie im talmudischen Judentum verbreitete, bei griechischen Kirchenvätern und in der Scholastik, dann von den Dominikanern aus der Schule des Melchior ¶ Canus vertretene, systematisch vom ¶ Jesuitenorden ausgebaute Moralmaxime: bei Fällen, die nicht unmittelbar durch das Moralgesetz verboten sind, darf einer hinlänglich probabeln Meinung gefolgt werden, selbst wenn die entgegenstehende Ansicht probabler ist. Als probabel gilt eine durch äußere (die Autorität eines oder mehrerer hervorragender Theologen) oder innere Gründe gestützte Ansicht. Vom P. wird unterschieden: 1. der Aequiprobabilismus: von zwei sittlichen Meinungen darf nur dann die eine befolgt werden, wenn sie ganz ebenso probabel ist wie die ihr entgegenstehende. 2. Der Probabiliorismus: von zwei sittlichen Meinungen darf nur die probablere, d. h. die mit den stärkeren Gründen befolgt werden. 3. Der Tutiorismus: nicht die probablere, sondern nur die ganz sichere Meinung darf befolgt werden (der Tutiorismus ist kirchlicherseits verworfen worden). 4. Der Kompensationismus: nicht nur der Grad der Probabilität der verschiedenen Meinungen ist in Rechnung zu stellen, sondern ebensosehr die Wichtigkeit des Gebotes und der Grad des Nutzens bei Vollziehung der fraglichen Tat; je wichtiger das Gebot und je schwächer der Grad der Probabilität für eine Meinung, desto größer ist ausgleichend der Nutzen in Betracht zu ziehen. Unter allen Umständen muß die in Frage stehende Handlung erlaubt sein; eine verbotene Handlung kann nie durch P. legitimiert werden. Steht z. B. die Gültigkeit der Sakramente in Frage, so darf, da die Kirche hier entschieden hat, nicht nach P. entschieden werden, also etwa auf Grund einer frühmittelalterlichen Autorität die Anerkennung der Siebenzahl der Sakramente bestritten werden. Ebensowenig ist P. gestattet, wenn das ewige Heil im Spiele ist, das nicht auf unsichere, nur probable Meinung gegründet werden darf. Ueberhaupt darf mit dem zweifelhaften Mittel des P. kein obligatorisches Ziel gestützt werden, und endlich ist P. verboten, wenn die sicheren Rechte des Nächsten in Rede stehen; z. B. eine nicht sicher bezahlte Schuld ist pro rata dubii zu bezahlen. Die Anwendung des P. ist also sehr eingeschränkt, und der Vorwurf, „aus dem ¶ Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen", ist in dieser Allgemeinheit unberechtigt. Immerhin befreit der P. in den angegebenen Grenzen vom persönlichen Entscheid des Gewissens zugunsten probabler Autorität; das hängt mit dem Charakter der kath. Moral (¶ Kasuistik: III) zusammen und hat eine gewisse Verwandtschaft mit der ebenfalls vom persönlichen Entscheid absehenden, von den Lutheranern, aber nicht den Reformierten legitimierten Freigabe der ¶ Adiaphora.

RE [3] XVI, S. 66 ff; XXIV, S. 366; — CathEnc. XII, S. 441 ff (genaue Uebersicht über die Geschichte des P.); — A. Schmitt: Zur Geschichte des P., 1904; — Wilh. Herrmann: Römische und evg. Sittlichkeit, 1901 [2]; — Mc. Donald: The Principles of Moral Science, 1910; — Ter Haar: De systemate morali antiquorum Probabilistarum, 1894; — Ders.: Innocentii XI De Probabilismo decreti historia et vindiciae, 1904; — Wouters: De Minusprobabilismo, 1908; — A. Lehmkuhl: Probabilismus vindicatus, 1906; — Jones: What is Probabilism? (The Month, 1868); — E. Ruffini Avondo: Il possesso nella teologia morale Post-Tridentina (Riv. di storia dei diritto ital. II, 1929, S. 1 ff; wichtig für die wirtschaftlichen Wirkungen des P.). **W. Kochler.**

Probst, Ferdinand (1816—99), kath. Theologe, * in Ehingen, 1864 Professor in Breslau, 1886 Domkapitular, 1896 Dompropst. P. war einer der Bahnbrecher der modernen ¶ Liturgiewissenschaft (:1 b).

Vf. u. a.: Lehre und Gebet in den 3 ersten christlichen Jhd.en, 1871; Liturgie in den 3 ersten christlichen Jhd.en, 1872; Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christlichen Jhd.en, 1872; Kirchliche Disziplin in den 3 ersten christlichen Jhd.en, 1873; Katechese und Predigt von Anfang des 4. bis zu Ende des 6. Jhd.s, 1884; Theorie der Seelsorge, (1883) 1885 [2]; Lehre vom liturgischen Gebete, 1885; Kath. Katechese, 1886; Die ältesten römischen Sakramentalien und Ordines, 1892; Die Liturgie des 4. Jhd.s und deren Reform, 1893; Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jhd., 1896. **Glaue.**

Procksch, Otto, evg. Theologe, * 9. Aug. 1874 zu Eisenberg (Thür.), 1901 Privatdozent für AT in Königsberg, 1906 ao. Prof. in Greifswald, 1909 ord. Prof. daselbst, seit 1925 in Erlangen.

Vf. u. a.: Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern, 1899; Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten, 1902; Die Elohimquelle, 1906; Johannes der Täufer, 1907; Studien zur Geschichte der Septuaginta, 1910; Die kleinen prophetischen Schriften I, 1910; II, (1916) 1929 [2]; Die Genesis, (1913) 1924 [3]; Die Völker Altpalästinas, 1914; Petrus, 1916; Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus, 1920; AT und Judentum, 1921; König und Prophet in Israel, 1924. — Selbstbiographie in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen II, 1926. **Rühle.**

Produktivität und Rentabilität. Die P. einer wirtschaftlichen Handlung kann nicht technologisch festgestellt werden, d. h. nicht nach der Menge der Güter, die daraus hervorgehen. Die Produktion ist zum Dienste des Konsums bestimmt; nicht Güter an sich, mögen sie noch so gut produziert sein, rechtfertigen die Produktion, sondern die Tauglichkeit der Güter für den Konsum, und zwar nach Qualität und Menge. Für die Beurteilung der P. hängt also alles von der Einstellung gegenüber dem Konsum ab. Wer den Konsum an festen Wertmaßstäben mißt und irgendwelche tatsächlichen Konsumrichtungen als schädlich oder unzulässig einschätzt, wird die entsprechenden Produktionsrichtungen als unproduktiv bezeichnen; so geschieht es häufig gegenüber der Produktion von Luxusgütern und Rauschmitteln. Aber der Maßstab dieses Urteils ist von außen genommen und bezieht sich nicht eigentlich auf die P. der Produktion, sondern auf die des Konsums. Eine immanente Beurteilung muß jede Produktion für den Dienst eines tatsächlich vorhandenen Bedarfs als produktiv anerkennen. In der Marktwirtschaft äußern sich die Bedarfsrichtungen und ihre Verschiebungen in der Preisgestaltung für die Konsumgüter; steigender Bedarf führt unter sonst gleichen Umständen zu steigenden Preisen, diese zu steigender Produktion. Im Sinne dieses Systems gibt es keine Möglichkeit, eine an lohnenden Preisen orientierte, d. h. rentable Produktion als unproduktiv zu bezeichnen; ihre R. ist der privatwirtschaftliche Beweis für ihre volkswirtschaftliche P.; weil sie in der gegenwärtigen Bedarfslage den Verbrauchern nützt, darum und nur darum verdienen die Produzenten an ihr. Die Deckung von R. und P. ist nur ein anderer Ausdruck für das Prinzip einer Ordnung, in der man nur dadurch verdienen kann, daß man die Verbraucherschaft bedient, und in dem Maße als man es tut (¶ Liberale Wirtschaftslehre). Damit ist zugleich gesagt, daß die Eindeutigkeit des Zusammenhanges zwischen R. und P. durch das Aufkommen des ¶ Monopols zerstört wird, welches nun auch immanente Zweifel an der P. einer rentablen Produktion nahelegt, weil und insoweit durch Zurückhaltung des Angebots, also durch knappere Versorgung der Verbraucher der Gewinn erhöht wird. Wo einer rentablen Produktion ein Verstoß gegen die P. nachgewiesen werden soll, kann dies nur durch den Hinweis auf das Vorliegen einer Monopolsituation wissenschaftlich begründet werden. — ¶ Konsumtion und Produktion. **Heimann.**

Profane Dichtung im AT.

1. Formen der Ueberlieferung; — 2. Volks- und Kunstdichtung; — 3. Zaubersprüche; — 4. Politische Lieder: a) Fluch- und Segensworte über Völker und Stämme; b) Kriegs- und Revolutionslieder; c) Siegeslieder; — 5. Leichenlieder; — 6. Arbeitslieder; — 7. Liebes- und Hochzeitslieder; — 8. Rätsel; — 9. Schwelgenlieder; — 10. Spottlieder; — 11. Ergebnis.

1. Der Begriff „profane Dichtung im AT" ist nur relativ zu verstehen. Denn ursprünglich gehört auch ein großer Teil der späteren „profanen" Dichtung der magischen, also religiösen Sphäre an, wie z. B. der Zauberspruch, das Leichenlied; anderseits erhalten unter dem Einfluß der Jahvereligion viele profane Lieder einen starken religiösen Einschlag, wie z. B. die Siegeslieder Ex 15 $_{21}$ Richt 5. Da die Sammlung des at.lichen Kanons (¶ Bibel: IB) zu vorwiegend religiösen Zwecken geschehen ist, konnte die Ueberlieferung profaner Gedichte darin nicht eigentlich Selbstzweck sein. Daher stellen die im AT enthaltenen nur einen geringen Ausschnitt aus der einst lebendigen Fülle der israelitischen Dichtung dar. Die Ueberlieferung der profanen Gedichte liegt in verschiedener Form vor: in erzählende Bücher des AT.s eingestreut (z. B. Jos 10 $_{12\,f}$), in Sammlungen, die entweder als ganze auf Grund einer Umdeutung in den Kanon aufgenommen sind (¶ Hohes Lied), oder in die sie selber durch Umdeutung hineingeraten sind (z. B. Ps 45). Schließlich haben die Propheten profane Gedichte für ihre rhetorischen Zwecke angewandt (z. B. Jes 23 $_{16}$) oder umgebildet (z. B. Amos 5 $_{2}$). Eine noch dürftigere Form der Ueberlieferung besteht darin, daß bestimmte Dichtungsgattungen und die Gelegenheiten, bei denen sie gesungen zu werden pflegten, wenigstens erwähnt werden (z. B. Jes 9 $_{2}$). In fast allen diesen Fällen gewinnen wir von der poetischen Gattung erst dann ein vollständiges Bild, wenn es gelingt, Parallelen aus der Dichtung anderer Völker, besonders aus der Israel nahestehenden Antike, wie z. B. dem alten Aegypten, oder dem heutigen Arabien, Syrien und Palästina zu finden. Diese von Hermann Gunkel (in RGG^1 II, Sp. 58) aufgestellte Forderung ist inzwischen, wenigstens für einige Gattungen, verwirklicht worden (vgl. unten Lit.), und durch vergleichende Betrachtung sind die hebräischen Lieder und ihre Situationen wieder verständlich und lebendig geworden. Die Verwandtschaft der verglichenen Lieder liegt, unbeschadet ihrer Eigenart als ganzer, meistens in ihren kleinsten inhaltlichen und formalen Einheiten, den Motiven und Stilformen.

2. In der israelitischen wie in jeder anderen Dichtung ist die erste Stufe der Poesie die wirklich aufgeführte, an eine konkrete Situation, den „Sitz im Leben" (Gunkel), gebundene Volksdichtung. Sie ist das „anonyme Wort" (Antonin Causse, S. 25, vgl. Lit.), das von Generation zu Generation durch die Lippen der Menge fortgepflanzt wird. Aus ihr entsteht später eine von großen Dichtern gepflegte literarische Dichtung, die in Liedersammlungen („Buch der Kriege Jahves" Num 21 $_{14}$, „Buch des Redlichen" Jos 10 $_{13}$ II Sam 1 $_{18}$) schriftlich überliefert wird. Die Volks- und Sängerlieder unterscheiden sich deutlich durch ihren Umfang voneinander: die wirklich aufgeführten Volkslieder sind sehr kurz (wie noch im heutigen Palästina, vgl. Gustaf H. Dalman: Palästinischer Diwan, 1901) und sind beim Singen unendlich oft wiederholt worden; die Sängerlieder sind viel umfangreicher. Doch ist, anders als in entwickelteren Kulturen, der Unterschied in Motivwahl und Formensprache zwischen Volks- und literarischer Dichtung noch nicht sehr ausgebildet. Die Möglichkeit, die Sängerlieder noch in kleine Abschnitte zu zerlegen (vgl. z. B. II Sam 1 $_{19—20.\ 21—23.\ 24.\ 26—27}$), beweist, daß auch die Kunst der Komposition auf dieser frühen Stufe noch nicht sehr weit gediehen ist. Diese „Gleichgewichtigkeit der Einzelheiten", diese „noch geringe Kraft der Zentrierung und Subordinierung" (Heinz Werner, Die Ursprünge der Lyrik, 1924, S. 2. 5) ist ein Zug, der allgemein bei primitiver Dichtung zu beobachten ist, aber durch die Kraft bildhafter Anschaulichkeit und unmittelbarer Empfindung ausgeglichen wird. Wegen dieser engen Verwandtschaft zwischen Volks- und literarischer Dichtung kann auch diese vielfach nur aus der ursprünglichen Aufführungsart jener, in der ihre Stilformen und Motive wurzeln, verstanden werden.

3. Einzelne Gattungen der at.lichen Lyrik reichen erkennbar bis in die magische Sphäre hinab. Im magischen Wortzauber liegt vielleicht überhaupt der Ursprung aller Poesie. Besonders einleuchtend ist die Bedeutung, welche die magische Betrachtungsweise für die bewußte Entwicklung der Form hat, da ja von der genauen Wiedergabe der Sprüche und Formeln das Gelingen des Zaubers abhängt. Hier liegt also

wohl eine Wurzel der scharfen Ausbildung der Gattungen mit ihrer festen Formensprache, ihren Wiederholungen, ihren ursprünglich der tabuistischen Verhüllung dienenden Metaphern (vgl. H. Werner a. a. O., S. 37. 55 ff). Der Zauberspruch ist häufig mit einer Vorbildhandlung verbunden, die den gewünschten Erfolg des Zaubers vorwegnimmt. Diese Verbindung finden wir im AT beim Kriegszauber Ex 17 $_{9.\ 15\ f}$ II Kön 13 $_{14\ ff}$; zum Stabzauber der ersten Stelle viele Parallelen bei Primitiven (vgl. Mackenzie, The Evolution of Literature, 1911, S. 205). Wir begegnen aber im AT auch den beiden magischen Elementen getrennt: einer bloßen Zauberhandlung mit ausgereckter Lanze Jos 8 $_{18.\ 26}$, einem Spruch ohne Handlung Jos 10 $_{12\ f}$. Letzteres Stück, dem „Buch des Redlichen" entnommen, ist offenbar nicht, wie meist vermutet wird, ein Fragment eines größeren Liedes, sondern ein vollständiger Zauberspruch oder mindestens die Nachahmung eines solchen. Er besteht aus einem an Sonne und Mond gerichteten magischen Befehl, während des ganzen Schlachttages still zu stehen, und der vorweggenommenen epischen Konstatierung seines Erfolges, wie sie häufig an Stelle der Vorbildhandlung tritt. Parallelen zu dieser epischen Form des Zauberspruches finden sich bei einer Reihe primitiver Völker, z. B. eine Beschwörung zur Bezauberung eines Weiberamuletts bei einem kalifornischen Stamm: (Der) Schöpfer zu denken begann er, zu sagen begann er: „(Meiner) Tochter, was soll ich bringen?" — (Er) verschaffte sich (ein Amulett), brachte ihr dieses, hing (es ihr um), (damit) nicht (durch) Geister sie besucht werde. (Dieses) verursachte das Aufhören der (Geister)besuche (bei H. Werner a. a. O., S. 40). Daß nach dem Zauberspruch in Jos 10 $_{13b}$ die tatsächliche Wirkung desselben in Prosa berichtet wird, zeigt schon, daß in V. $_{13a}$ etwas anderes als diese gemeint sein muß. Es scheint fast, als sei der Zauberspruch nachträglich auf Josua übertragen (der Ausdruck „bis das Volk sich gerächt hatte an seinen Feinden" paßt nicht recht in den Zusammenhang).

4. a. Aus dem Glauben an die Magie des Wortes erklären sich auch die in den alten Sagen vorkommenden Fluch- und Segensworte über Völker und Stämme, die in der Urzeit vom Ahn ausgesprochen worden sind, so der Segen ¶ Noahs Gen 9 $_{25\ ff}$, ¶ Isaaks Gen 27 $_{28\ ff.\ 39\ f}$ und ¶ Jakobs Gen 48 $_{15\ ff}$. Aus diesem Stoff hat sich eine besondere literarische Gattung entwickelt, die der politischen Dichtung angehört, da in ihr Völkerverhältnisse der Gegenwart einem Gottesmanne der Urzeit als Orakel in den Mund gelegt werden: der ¶ Jakobsegen Gen 49, der ¶ Mosessegen Deutn 33, die ¶ Bileamsprüche Num 23 f. Die Stammeslieder, denen sich auch Richt 5 $_{14\ ff}$ anreiht (vgl. zum Deboraliede unter c), sind aus Einzelsprüchen zusammengewachsen (vgl. Karl Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, S. 17). Sie deuten selbst (Gen 49 $_{1\ f}$ und Deutn 33 $_{5\ b}$) auf einen ehemaligen Sitz im Leben zurück: sie werden ursprünglich gesungen worden sein, wenn die Stämme oder wenigstens einzelne von ihnen beisammen waren, vor der Schlacht, nach dem Siege oder bei anderen Nationalfeiern. Dann traten die Sänger auf, wählten die Stämme zum Inhalt ihrer Lieder, feierten die anwesenden oder schmähten die abwesenden, zum Jubel der Hörer (Hugo Greßmann, Die Anfänge Israels [Schriften des AT.s in Auswahl I, 2], 1922², S. 183).

4. b. Zur politischen Dichtung, die in der israelitischen Poesie einen so breiten Raum einnahm, gehört auch das Kriegslied, das uns aber nur in geringen Resten im AT überliefert ist. Das Feldgeschrei, mit dem Israels Schlachtreihen in den Kampf gegen Amalek stürmten Ex 17 $_{16}$, haben wir oben (Nr. 3) in Verbindung mit dem Kriegszauber erwähnt; einen ähnlichen Schlachtruf finden wir Richt 7 $_{18}$: „für Jahve und Gideon!" Bei den Arabern hat noch heute jeder Stamm seinen Kriegsruf (Alois Musil, Arabia Petraea III, 1908, S. 386 f), auch sonst bei den Primitiven viele Parallelen für die lapidare Signalsprache des Rufliedes (vgl. H. Werner a. a. O., S. 107). Aber schon vor dem Krieg bewährt das Werbelied seine Kraft; mit einem solchen „zornigen Schlachtgesang" hat ¶ Debora das Ohr des Barak bestürmt, seine „Fänger zu fangen" Richt 5 $_{12}$. Aehnlich antwortet bei den Arabern der Herausgeforderte: „O der du mich suchst, ich suche dich" (Musil a. a. O. III, S. 385). Zu der Rolle, die Debora im Kriege gespielt hat (Richt 4 $_{6\ ff}$), findet sich eine Parallele bei den Arabern im heutigen Moab: da wird uns die Tochter eines Scheichs geschildert, wie sie auf dem Kamel thronend, wie eine Braut geschmückt, inmitten der Tapferen ihres Stammes, mit Worten, Schreien und Gesten die Schlacht leitet und die Kämpfer belebt und begeistert (Le Père Jaussen, Coutumes des Arabes au Pays de Moab, 1902, S. 174). Aber auch zur Revolution reißt das Lied fort: das Lied des Seba hat Israel zum Abfall von David angefeuert II Sam 20 $_{1}$ und offenbar noch eine Rolle beim Sturz seines Hauses gespielt I Kön 12 $_{16}$.

4. c. Für das Siegeslied erfahren wir im AT verschiedene Situationen. Eine alte Form scheint die Anstimmung des Liedes durch den Sieger selber gewesen zu sein: „es gehört zur Eigenart der Helden, daß sie gern prahlen" (Greßmann a. a. O., S. 246). Diese Situation wird uns von ¶ Lamech Gen 4 $_{23\ f}$ und ¶ Simson Richt 15 $_{16}$ berichtet. Auch heute noch finden wir bei den Beduinen diese Form, in der die Wendung vorkommt: „Wir nahmen Rache!" und die erlegten Feinde genannt werden (vgl. Dalman a. a. O., S. 156 f). Und ähnlich wie im Lamechlied spielt vor und nach dem Kampfe die „Parade" des Helden vor der Frau eine wichtige Rolle. Ehe er in den Kampf zieht, hält er zu Roß vor ihr, zückt das Schwert und ruft: „Für deine Augen!" (Dalman a. a. O., S. 146), oder er gelobt ihr im voraus die Ausrottung bestimmter feindlicher Stämme (Musil a. a. O. III, S. 385). Deutlicher tritt uns im AT die andere Situation des Siegesliedes entgegen, nach der die Frauen den heimkehrenden Siegern entgegenziehen und sie zum Reigentanz bis Pauken und Zymbeln mit dem Jubelliede begrüßen. Dabei scheint es wiederum verschiedene Aufführungsarten gegeben zu haben: die Reigenführerin und Vorsängerin, oft eine Verwandte des siegreichen Helden oder eine andere hervorragende Frau, singt vor, die anderen wiederholen: so Mirjam Ex 15 $_{20\ f}$, Jephtas Tochter Richt 11 $_{34}$, Judith 15 $_{12\ f}$. Noch heute dieselbe Vortragsart der Siegeslieder bei den Arabern (Musil a. a. O. III, S. 393). Vielleicht zeigt die Stelle I Sam 18 $_{6\ f}$ die etwas abweichende Aufführungsart durch zwei einander responsierende Chöre, für die auch die Stilform des Liedes mit ihren zwei Zeilen vorgesehen war. Wie noch heute bei den Arabern waren diese Lieder sehr kurz und in der Begeisterung über den Sieg improvisiert. Für die volkstümlichen Uebertreibungen bei der Zahl der erschlagenen Feinde in den Siegesliedern Richt 15 $_{16}$ und I Sam 18 $_{7}$ finden wir viele Parallelen bei anderen Völkern. In einem ägyptischen Siegeslied auf die Schlacht bei Kadesch heißt es z. B. von Ramses II: „tausend Mann können nicht vor ihm standhalten, und hunderttausend sind

ohnmächtig, wenn sie ihn sehen" (Adolf Erman, Die Literatur der Aegypter, 1923, S. 326). Das AT bietet uns neben den erwähnten volkstümlichen Siegesliedern im ¶ Deboralied Richt 5 eine Dichtung, die durch ihren Umfang und die Gattungsmischung zwar als Kunstpoesie gekennzeichnet ist, aber doch „unter dem frischen Eindruck der Kisonschlacht gesungen, den Stimmungen eines von der Schlacht heißen Volkes hinreißenden Ausdruck gibt und in wahrhaft majestätischer Schönheit dahinfährt" (Gunkel, RGG[1] II, Sp. 53). Mit dem Liede der ¶ Mirjam Ex 15 $_{21}$ teilt es die religiöse Stimmung. Der Glaube an das Eingreifen höherer Mächte tritt uns, ähnlich wie in diesen beiden Liedern, noch bei den heutigen Arabern entgegen. Dem Gewitter im Deboralied parallel, verkündet dort der Seher in einer Schlacht den zaudernden Truppen, daß der Wind den Feind blenden und ihnen zum Sieg verhelfen würde, was auch eintritt (Musil a. a. O. III, S. 406). In einem Siegeslied auf diesen Kriegszug werden auch dort die einzelnen Stämme wegen ihrer Tapferkeit gepriesen (a. a. O., S. 404 f). Aber auch die Schmähung der Furchtsamen, die bei friedlicher Beschäftigung zu Hause bleiben, ist ein häufiges Motiv in neuarabischen Liedern (z. B. Musil a. a. O. III, S. 374. 377; Dalman a. a. O., S. 149). Auch die Aneinanderreihung unverbundener epischer Szenen, die immer nur Ansätze zum Epos, aber keine vollendete Ausbildung dieser Gattung zeigen (Greßmann a. a. O., S. 190), findet sich dort. Wie im Deboralied nach der Ermordung Siseras in einer neuen Szene seine Mutter vergeblich nach ihm ausspäht, so schildert ein arabisches Lied erst den mit geschwungener Lanze vorwärts stürzenden Jüngling und dann mit unvermitteltem Uebergang die Mutter, die sich um ihren Sohn härmt, als sein Sattel leer zu ihr zurückkehrt (Musil a. a. O. III, S. 379); ähnlich in einem anderen Liede, wo acht Königskinder auf der Jagd überfallen werden und wieder in einer zweiten Szene der durch Träume gewarnte Vater eines der Erschlagenen die Schreckenskunde aus dem heimgebrachten herrenlosen Gewande des Sohnes entnimmt (Dalman a. a. O., S. 102).

5. Auch das Leichenlied hat, wie die anderen mit ihm zusammenhängenden ¶ Trauergebräuche, magischen Ursprung. Alle diese Bräuche waren zunächst nicht unmittelbarer Ausdruck des Schmerzes, sondern hatten wohl den Zweck, den Totengeist entweder zu verscheuchen oder zurückzurufen. Erst später tritt an Stelle des ursprünglichen Klagegeschreis das sinnvolle Lied als Ausdruck von Gedanken und Empfindungen. Aber immer noch bleibt, vom Standpunkt der Jahvereligion aus gesehen, das Leichenlied rein profan; da der Tod als endgültiger Abschluß des Lebens gilt, ist die Stimmung der Totenklage völlige Hoffnungslosigkeit. Ursprünglich von den Verwandten des Toten gesungen, wird sie später von zünftigen Leichensängern und -sängerinnen Amos 5 $_{16}$ Jerem 9 $_{16}$ II Chron 35 $_{25}$ übernommen; sie wird im Hause Gen 23 $_{2}$, auf der Gasse Prd Sal 12 $_{5}$, am Grabe II Sam 3 $_{31}$ ff, häufig mit Flötenbegleitung Mtth 9 $_{23}$ und in liturgischer Aufführungsart Sach 12 $_{11}$ ff vorgetragen. In den Wehrufen Amos 5 $_{16}$ Jerem 22 $_{18}$ 34 $_{5}$ I Kön 13 $_{30}$ lebt noch das ursprüngliche Klagegeschrei fort. Die wichtigsten Motive des Leichenliedes, wie es über die ganze Welt hin gesungen wird, sind folgende: Lob und Klage, häufig in das Schema „Einst und Jetzt" eingestellt, z. B. „Reiner waren ihre Fürsten als Schnee, weißer als Milch ..., nun ist schwärzer als Ruß ihr Aussehen" Klagelieder 4 $_{7.8}$, vgl. ein korsisches Leichenlied: „Sag, wo sind sie nur geblieben deine Farben, die gesunden, ach, das Rosenrot der Wangen, wie ist es so ganz entschwunden!" (W. Hörstel, Die Napoleonsinseln Korsika und Elba, 1908, S. 142); ferner: die Schadenfreude der Feinde, z. B. „Meldet's nicht in Gath, noch verkündet's auf Askalons Gassen, daß sich nicht freuen der Philister Töchter, nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen!" II Sam 1 $_{20}$, vgl. „Seid nicht schadenfroh, o Feinde!" (Dalman a. a. O., S. 338); demselben Motivkreis gehören die Rachegedanken des Leichenliedes an, z. B. „Laß all ihre Bosheit vor dich kommen und tue ihnen, gleich wie du mir getan hast..." Klagelieder 1 $_{22}$; vgl. „Seine (des Mörders) Frauen lassen wir trinken, was wir getrunken haben" (Enno Littmann, Neuarabische Volkspoesie, 1904, S. 119). Doch fehlen dem Leichenlied auch nicht die versöhnenden Motive, z. B. „Saul und Jonathan, einander lieb und hold, im Leben wie im Tode nicht getrennt" II Sam 1 $_{23}$; vgl. „Ihr, die lebend unsre ersten Helden ward im Freiheitskampfe, liegt im Tod nun auch vereinigt..." (Ad. Boysen, Sammlung neugriechischer Gedichte, 1902, S. 25). — Das hebräische Leichenlied scheint ein bestimmtes Metrum, den Fünfer, bevorzugt, aber nicht ausschließlich angewandt zu haben. Zur Formensprache der Gattung gehören: das häufig vorkommende Anfangswort 'ēchā, „ach wie", die direkte Anrede an den Toten, Fragen, Imperative, die zur Klage auffordern (oder auch nur eine Aufzählung der Trauernden), der Kehrvers und ein reicher Bilderschatz. Auch hier sollten die Metaphern für den Toten und die Hinterbliebenen wohl ursprünglich zur Verhüllung vor magischen Gefahren dienen. — Eine Göttertotenklage, die sich in den Kulten ursprünglicher Vegetationsgottheiten wie Adonis, Tammuz, Osiris findet und auch zu den Israeliten gekommen ist Ezech 8 $_{14}$, liegt wohl der Klage um ¶ Jephtas Tochter Richt 11 $_{40}$ zugrunde, die an Stelle einer weiblichen Gottheit getreten ist. Aber eine Beeinflussung des hebräischen Leichenliedes durch solche Göttertotenklagen, z. B. der Wehrufe Jerem 22 $_{18}$ 34 $_{5}$ durch den Adonis-Tammuzkult (Joh. Hempel, S. 28, vgl. Lit.), ist nicht wahrscheinlich, da gerade diese Wehrufe bei der wirklichen Totenklage über die ganze Erde verbreitet sind. Wie man über die Könige Israels und Judas klagte: „Weh, Herr, weh, seine Majestät!" so rufen z. B. die Perserinnen im Kaukasus: „O weh, Hüssein, Herrscher Hüssein!" (K. Eichwald, Reise auf dem Kaspischen Meere und in den Kaukasus I, 1834, S. 374). — Von wirklicher Leichenpoesie bietet uns das AT nur geringe Reste: zwei Leichenlieder im Volkston: Jeremias Lied auf Zedekia Jerem 38 $_{22}$ und Davids Lied auf Abner II Sam 3 $_{33}$ f; ferner zwei von großen Dichtern gestaltete literarische Leichenlieder: Davids Totenklage um die Gefallenen von Gilboa II Sam 1 $_{19-27}$, ein wundervolles Beispiel für den heroischen Typus des Leichenliedes, und das wehmütige Lied vom „Schnitter Tod" auf die noch nicht erblühte Jugend Jerem 9 $_{16-21}$. Während diese spärlichen Ueberreste eigentlicher Leichenlieder sich nur mit Hilfe der zahlreichen Parallelen aus der Völkerdichtung dem großen Zusammenhang der Gattung einordnen lassen, hat die übertragene Anwendung des hebräischen Leichenliedes durch die Propheten dieses zu einer einzig in der Weltliteratur dastehenden Entwicklung befähigt. Für diese Uebertragungen sind folgende Züge, die einzeln oder gemeinsam auftreten können, bezeichnend: das Leichenlied ist eschatologisch, d. h. es wird im voraus gesungen, um dadurch die Unabwendbarkeit einer Katastrophe packend zum Ausdruck zu bringen; es bezieht

sich auf die Personifikation einer Gesamtheit, wählt also den Tod nur zum Bilde des politischen Untergangs. Die Grundstimmung des alten Leichenliedes kann in diesen Uebertragungen entscheidend umgestaltet werden: statt der Trauer klingt Genugtuung oder gar Hohn über den verdienten Untergang des Besungenen hindurch. Das älteste dieser prophetischen Leichenlieder ist das des Amos über die „gefallene Jungfrau Israel" Amos 5_2; in den ¶ Klageliedern Jeremiae 1. 2. 4, Leichenliedern auf den Fall Jerusalems, finden sich Berührungen mit den Volksklagepsalmen; hier gestaltet sich die einst profane Gattung zum religiösen Gedicht um, das Gebete enthält und die prophetische Hoffnung auf Wiederherstellung Zions ausdrückt. Am mannigfaltigsten hat ¶ Ezechiel die Uebertragung des Leichenliedes angewandt: die Löwen des davidischen Herrscherhauses 19_{1-14} wie die stolze Handelsstadt Tyrus 26_{15-18} $27_{1-8.\ 26-36}$ (Parallele: Leichenliturgie auf „Babylon"=Rom Apok 18) erleben in seiner Leichenpoesie im voraus ihren Untergang; in dem Liede 28_{12-19} verbirgt er die Gestalt des zeitgenössischen Tyrerkönigs hinter einer mythologischen Figur, und in der großartig-monotonen Leichenlitanei 32_{19-32} besingt er den Pharao und seine „unehrlichen" Grabgenossen, an poetischer Kraft allerdings noch überboten durch das höhnische Leichenlied eines unbekannten Dichters auf die Höllenfahrt des letzten Babylonierkönigs Jes 14_{4-21}. Eine völlige Umkehrung der Motive und des Weltanschauungsgehalts erfährt die Gattung in dem Leichenlied auf den ¶ Knecht Jahwes Jes 53_{1-12}, das zur endlichen Rehabilitation des einst verkannten Toten nachträglich angestimmt werden soll.

6. Auch bei den Arbeitsliedern beobachten wir in der hebräischen Poesie einen Zusammenhang mit der magischen Sphäre, nämlich in dem Brunnenlied Num 21_{17} f, das ein Zauberspruch ist, da es den mit heiligen Herrscherstäben (vgl. über Stabzauber oben Nr. 3) ausgegrabenen Brunnen beschwört aufzuquellen, und zugleich ein Arbeitslied, das in jedem Frühjahr, nachdem in der Regenzeit des Winters die Oeffnungen wieder zugeschwemmt waren, beim neuen Aufbohren wiederholt worden sein wird (Greßmann a. a. O., S. 107; Parallelen bei den modernen Arabern, gleichfalls mit Anrede des Brunnens und Anspielung auf das Graben mit dem Stab bei Greßmann, Mose und seine Zeit, 1913, S. 349). Auch für die Arbeitslieder beim Bauen Hiob 38_6 f gibt es im heutigen Palästina Beispiele, die beim Hinaufreichen von Steinen und Kalk gesungen werden (Dalman a. a. O., S. 59 ff. 63); zu Liedern bei der Feldarbeit, die in einer „Unterhaltung" mit den Stieren bestanden zu haben scheinen Jes Sir 38_{25}, augenfällige Gegenstücke in den Liedern der Drescher im alten Aegypten (A. Erman, Die Literatur der Aegypter, S. 314). Der Zusammenhang des Arbeitsgesanges mit dem Rhythmus der gemeinschaftlich ausgeführten Arbeit legt den Gedanken nahe, daß das „Lied" zuweilen nur aus einem einzigen immer wiederholten Wort bestanden haben mag: dem hebräischen hēdād des Keltertreters Jes 16_{10} Jerem 25_{30} (im heutigen Palästina als Lied-Refrain beim Keltertreten hādandelli hādandōl, Dalman a. a. O., S. 28) entspricht etwa an Kürze das aus einem Wort bestehende Lied eines Negerstammes beim Rollen eines Rumfasses (bei H. Werner a. a. O., S. 113). Wie im Kriegs- und Wehruf, so begegnen wir also auch beim Arbeitsgesang im Ruf der Keimzelle des Liedes. Die Andeutung von Liedern bei der Weinlese und Kornernte finden wir Jes 16_{10} Ps 65_{14}, die Nachahmung eines Wächterliedes Jes 21_{11} f. — Anhangsweise ein Wort über die aus Mtth 11_{17} zu erschließenden Kinderlieder. Wie die Kinder zur Zeit Jesu Hochzeit und Begräbnis spielten, so ahmen noch heute arabische Knaben die Welt der Erwachsenen nach und singen in ihren Spielliedern von Pferden, Schwertern, Mekkapilgern und dem unvermeidlichen Kaffee (Dalman a. a. O., S. 173 ff).

7. Von volkstümlichen Liebes- und Hochzeitsliedern bietet das Hohe Lied (vgl. ¶ Hohes Lied) eine Sammlung. Auch hier finden wir noch Spuren magischer Betrachtungsweise, nämlich Vorkehrungen gegen die dämonischen Gefahren, die man als Wirkung der geschlechtlichen Verbindung befürchtete (vgl. auch das Buch ¶ Tobit). Die deutlichste dieser Spuren im Hohen Liede ist die durch viele Parallelen im heutigen Palästina und Arabien belegte Sitte der kriegerischen Bewaffnung des Hochzeitsgefolges Hhlied 3_{7} f (vgl. I Makk 9_{39}); in den Hochzeitsliedern dieser Länder finden sich auch viele Anspielungen auf den aus dem gleichen Zusammenhang zu verstehenden „bösen ¶ Blick". Aus diesen Vorstellungen erklären sich aber wohl auch die sprachlichen Vermummungen, an denen die urtümliche Liebespoesie so reich ist, wobei freilich für jene alten Motive allmählich die neuen verfeinerten der Schamhaftigkeit oder der Neigung zu poetischer Umschreibung eingetreten sein können. Solche Beispiele sind „der verriegelte Garten", „der versiegelte Quell" Hhlied 4_{12} (vgl. auch 4_{15}); „der Weinberg" 8_{12}, der „nicht behütet" ist 1_6 2_{15}; ähnliche Metaphern in altägyptischer und neuarabischer Dichtung, wie z. B. „das unbewachte Schloß"; vgl. auch Hhlied 4_5 $7_{3\ f.\ 8\ f.}$ So brauchen auch Wendungen, die von der „Furchtbarkeit" der Geliebten handeln, wie Hhlied $6_{4\ f.\ 10}$ $7_{1\ ff}$, nicht von Götterhochzeitsliedern aus dem Kult der Kriegsgöttin Ištar abgeleitet zu werden (so Joh. Hempel, S. 26 f, vgl. Lit.), sondern scheinen auch in ursprünglichem Sexualtabu aus der Scheu vor dem anderen Geschlecht begründet zu sein (vgl. H. Werner a. a. O., S. 60 f). Parallelen zu den Augen, die den Geliebten schrecken Hhlied 6_5: der „Pfeil der Augen", „von den Blicken wurden Speere scharf", „das Schwert der Inder (ihr Blick) durchbohrt uns" (Dalman a. a. O., S. 226. 246. 261). Bezeichnend für die primitive Betrachtungsweise sind auch die Bilder des Essens und Trinkens für den Liebesgenuß Hhlied $1_{2.\ 4}$ 2_3 $4_{10\ f.\ 17}$ $5_{1.\ 16}$ $7_{8\ ff}$. Ebenso gehört hierher die Betonung der Wildheit und Gier; daher im Hhlied ein kraftvoll-urtümlicher — doch in moderner Deutung oft veredelter — Spruch: „Denn Liebe ist wild wie der Tod, der Leidenschaft Wut wie der Hades" 8_6. Da alle Lieder im Hhlied von dieser natürlichen Seite der Liebe handeln, ist es nicht leicht, in der Sammlung zwischen Liebesliedern und den auch sonst im AT bezeugten Hochzeitsliedern im engeren Sinne (vgl. Jerem 7_{34} 16_9 25_{10} 33_{11} Ps 78_{63}) zu unterscheiden. Die „Beschreibungslieder", welche die Reize und die prächtige Kleidung der Liebenden rühmen, kommen noch im heutigen Orient sowohl bei der Hochzeit als auch außerhalb derselben vor; als Hochzeitslieder mögen sie durch die Lobpreisung der verschleierten Braut (vgl. Hhlied 3_1 und Parallelstellen) einen besonderen Reiz gehabt haben. Gerade solche Lieder gehören zum Bestand urtümlicher Dichtung, die sich damit begnügt, die Umwelt, in diesem Falle die weibliche Schönheit, möglichst naturalistisch wiederzugeben, wobei die im Hhliede und neueren Parallelen angewandten poetischen Gleichnisse schon eine höhere Stufe der Lyrik bezeichnen. Bei einigen Liedern, die davon handeln, wie der Liebende die Geliebte draußen im

Versteck der Einöde aufsucht $2_{8\,ff}$ 4_8 $5_{2\,ff}$, kann man schwanken, ob sie der „freien Liebe" gelten oder sich auf die bei den heutigen Arabern bezeugte Sitte der „Brautflucht" (vgl. Musil a. a. O. III, S. 206) beziehen. Erstaunlich ist die Treue, mit der die Gattung noch heute an dem alten Bilderschatz festhält. Sogar zu dem Vergleich des Liebenden mit dem Siegelring (ebenso im Altägyptischen, vgl. Erman a. a. O., S. 305) und Armring Hhlied 8_6 finden sich neupalästinische Gegenstücke im goldenen Ohrring (Dalman a. a. O., S. 206) und Nasenring (ebenda, S. 214). Das AT überliefert uns auch ein Hochzeitslied, das der Kunstdichtung angehört: das vom Hofsänger bei einer königlichen Hochzeit vorgetragene Lied Ps 45 (vgl. zu den Königspsalmen ¶ Psalmen, 9). Hier klingen noch die volkstümlichen Motive der Gattung nach, wie wir sie auch in neuarabischen und -palästinischen Hochzeitsliedern wiederfinden: die Braut an der Seite des Bräutigams $_{10}$ („unser Bräutigam ist das Licht des Mondes, wenn die Sonne neben ihm steht", Dalman a. a. O., S. 193); die Schilderung des Hochzeitszuges $_{15\,f}$ (vgl. Hhlied $3_{6\,ff}$; Littmann, Neuarabische Volkspoesie, S. 142); die Heraushebung des Bräutigams aus seinem Gefolge $_8$ („ihr seid Emire, und er ist unter euch der Sultan", Littmann a. a. O., S. 101); Ratschläge an die Braut, sich der neuen Familie zu fügen: dem königlichen Gatten $_{11\,f}$ (der Schwiegermutter vgl. Littmann a. a. O., S. 141); das Bild des Schreibergriffels $_2$ („bringt mir eine Silberfeder, zu beschreiben die Schönheit seines Auges!" aus einem palästinischen Liebeslied, Dalman a. a. O., S. 234). Aber gerade bei der „Beschreibung" $_{3.\,9.\,10.\,14}$ macht sich die Höhenlage unseres Liedes im Verhältnis zur Volksdichtung geltend: zwar werden Gewänder, Schmuck und Parfüm des Brautpaares auch hier gerühmt, aber der Hofsänger schweigt von den körperlichen Reizen der königlichen Braut und preist neben den äußeren Vorzügen des Bräutigams seine geistig-sittlichen $_{5.\,7\,f}$.

8. Für die ¶ Rätsel, wie sie sich noch heute bei den Beduinen Bräutigam und Braut vor der Hochzeit aufgeben, bietet die Simsongeschichte zwei Beispiele, von denen allerdings nur das zweite: „Was ist süßer als Honig? was ist gieriger als der Löwe?" (Richt 14_{18}) ein echtes Rätsel ist. Das erste: „Speise geht aus vom Fresser, und Süßes geht aus von dem Gierigen" Richt 14_{14} ist der Form nach kein eigentliches Rätsel, da es sich auf einen bestimmten, nur dem Aufgebenden bekannten Sachverhalt bezieht, also auch nicht geraten werden kann. Hierzu viele Parallelen in Rätselmärchen. Die Lösung des zweiten Rätsels: „die Liebe" (vgl. Hhlied 8_6) ist der Hochzeitsstimmung angepaßt. Beide Rätsel werden der Ueberlieferung entnommen sein; das zweite ist als Lösung des ersten verwandt (vgl. H. Gunkel, Reden und Aufsätze, 1913, S. 52 ff).

9. Beim Festmahl ertönten Schwelgenlieder Jes 5_{12} Jes Sir $35_{5\,f}$. Auch David scheint solche Lieder gedichtet zu haben Amos $6_{4\,ff}$; gerade die Königstafel wird die Stätte solchen Gesanges gewesen sein; von zünftigen Sängern und Sängerinnen am Hofe Davids hören wir II Sam 19_{36}. In den alten Trinkliedern vermischen sich Fröhlichkeit und Wehmut in eigentümlicher Weise miteinander: „Wir wollen uns kränzen mit Rosen, ehe sie welk werden" Weish 2_8; ein ähnliches Trinklied vielleicht Jes 22_{13}: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." Vgl. auch Ps 69_{13} Jes Sir 49_1. Den hebräischen Trinkliedern sind in der Stimmung die ägyptischen nahe verwandt, z. B. „Sei fröhlich, daß du das Herz vergessen lassest, daß man dich (einst) verklären wird" (Erman, Die Literatur der Aegypter, S. 178).

10. Das alte Israel war auch reich an Spottliedern, die ursprünglich der Volksdichtung angehörten. Der Spott der Primitiven richtet sich vor allem gegen den Feind und gegen das andere Geschlecht. Ein altes Spottlied über die von den Israeliten besiegte und zerstörte Stadt Hesbon finden wir Num $21_{27\,ff}$. Das Beispiel eines sexuellen Spottliedes, das sich mit Vorliebe gegen das alternde andere Geschlecht richtet, wird Jes 23_{16} wiedergegeben. Wie hier vorausgesetzt wird, daß junge Männer ein solches Lied vor dem Hause einer gealterten Dirne anstimmen, so singen noch heute die Burschen in Tirol und Bayern vor den Fenstern berüchtigter Mädchen Spottverse (Böckel, Psychologie des Volksliedes, 1913 ^{2}, S. 328). Wie das Lied Jes 23_{16} handelt ein höhnisches Eskimolied von einer Frau, die „schön singt, die schön tanzt" (um Männer anzulocken; H. Werner a. a. O., S. 20 f). Der Spottlust entspricht auf der anderen Seite große Spottempfindlichkeit; man vergleiche die Angst der in hohem Alter Mutter gewordenen Sarah vor öffentlichem Spott, vielleicht vor einem Spottlied, Gen 21_6; vgl. auch Ps 69_{13} Hiob 30_9 Klagelieder $3_{14.\,63}$. So noch im deutschen Mittelalter: „Das medlin gäb ein rübler drum, darzu ein kälbrin praten, daß man das liedlin nimmer sung" (Böckel a. a. O., S. 326). Wie so viele andere Gattungen der Volkspoesie, haben die Propheten auch das Spottlied aufgegriffen und fortgebildet. Dabei symbolisieren sie aber noch gern, wie die Primitiven, die Gegner unter dem Bilde von Tieren, um sie damit zu entwerten; so soll dem König Sanherib in dem Spottlied Jes $37_{29\,ff}$ der Ring in die Nase und der Zaum ins Maul gelegt werden; ähnlich Ezech $32_{2\,ff}$. Gegenstücke hierzu bilden spöttische Kriegslieder auf Taiti: „Wie die Fische im Netz sollen die Gegner gefangen werden" und auf Samoa: „Tot schwimmt der Lo-Fisch!" (H. Werner a. a. O., S. 62). Wie ursprünglich das Spottlied sich der Nachahmung bedient, um die lächerlichen Seiten des Gegners zu verhöhnen, so wenden die Propheten dieses Mittel in einer vergeistigten Form an, indem sie die lächerlich-vermessenen Reden des verspotteten Feindes nachahmen, so Jes $37_{24\,ff}$ und in den Leichenspottliedern Ezech 28_1 Jes $14_{13\,f}$. Ja, man kann sagen, daß in der parodistischen Anwendung des Leichenliedes durch die Propheten Ezech $32_{19\,ff}$ Jes $14_{4\,ff}$, in der die ernsthafte Gattung nach Situation und Stilform genau nachgemacht wird, während sich ihr Inhalt durch höhnische Anwendung geradezu verzerrt, ein letzter geistreicher Nachklang jenes primitiven Hanges zur Nachahmung vorliegt.

11. Wir können die vorstehende Behandlung der profanen Dichtung im AT in zwei Beobachtungen zusammenfassen. Einerseits geben uns die Ueberreste profaner israelitischer Lyrik den Eindruck eines gesunden, sangesfrohen Volkes, das alle bedeutsamen Ereignisse seines privaten und öffentlichen Lebens mit dem Liede begleitete und verklärte (¶ Musik und Gesang: II A). Anderseits sehen wir, wie diese profane Dichtung von der Jahvereligion und ihren machtvollen Vertretern, den Propheten, für ihre Zwecke angewendet und umgebildet, ja schließlich verdrängt und vernichtet wird.

Hermann Gunkel: Die israelitische Literatur (in: Kultur der Gegenwart I, 7, S. 60 ff), (1906) 1925 ^{2}; — Karl Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906, S. 7 ff; — Joh. Hempel: Die althebräische Literatur (im Handbuch der Literaturwissenschaft, Heft 1, 1930); — Alfred Bertholet: Kulturgeschichte Israels, 1920, S. 232 ff; — Antonin Causse: Les plus vieux chants de la Bible, 1926; — Hinrich Johannsen: Die palästinensisch-arabische Dichtkunst und die

weltliche hebräische Poesie (in der Festgabe für Adolf Schlatter), 1928. — **Zu 5** und **7** vgl. J. G. Wetzstein: Die syrische Dreschtafel (ZE V, 1873, S. 294 ff. 270 ff). — **Zu 5** vgl. Karl Budde: Das hebräische Klagelied (ZAT II, 1882, S. 1 ff); ferner ZAT III, 1883, S. 299 ff; XI, 1891, S. 234 ff; XII, 1892, S. 31 ff. 261 ff; ZDPV VI, 1883, S. 180 ff; — Hedwig Jahnow: Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, 1923. — **Zu 7** vgl. Karl Budde: Hohes Lied (Kurzer Handkommentar), 1898; — Georg Jacob: Das Hohe Lied, 1902; — Paul Haupt: Biblische Liebeslieder, 1907; — René Dussaud: Le Cantique des cantiques, 1919; — Willy Staerk: Schriften des AT.s III 1, (1911) 1920², S. 291 ff; — Morris Jastrow: Salomo. The Song of Songs, 1921; — W. H. Stoff: The Song of Songs, a symposium, 1924; — Alb. Vaccari: Biblica IX, 1928, S. 443 ff; — **Zu 10** vgl. Otto Eißfeldt: Der Maschal im AT, 1913. **Hedwig Jahnow.**

Professio fidei Tridentina heißt das Glaubensbekenntnis, das ¶ Pius IV im Anschluß an das ¶ Tridentinum sessio 24, c. 12 de ref.; sess. 25, c. 2 de ref. in der Bulle Iniunctum nobis vom 13. Nov. 1564 aufstellte. Mit dem ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum beginnend, bekennt es sich zu allen vom Konzil gegen die Reformatoren festgestellten Lehren und enthält insbesondere den Obedienzeid gegen den Papst. Von allen Bischöfen, Domherren, Seelsorgern, Ordens- und Klosterobern, Lehrern von Hoch- und Mittelschulen (auch Laien und für weltliche Fächer), Bewerbern um Weihen und akademische Grade sollte es abgelegt werden (in der Praxis bei Laien und auch Geistlichen für weltliche Fächer längst weggefallen; ¶ Lehrverpflichtung). Seit 1877 ist auch eine Verpflichtung auf das ¶ Vatikanum eingeschaltet. Als Professio fidei catholicae ist das Bekenntnis dem neuen ¶ Codex iuris canonici vorangestellt.

Gedruckt in den Ausgaben des ¶ Tridentinum; bei Denzinger: Enchiridion, 1928¹⁶, S. 327 f; — Mirbt: Quellen, 1924⁴, S. 338 ff. — Vgl. KL² V, Sp. 682 ff; — RE³ XVI, S. 71 ff; — Pastor VII, 1920, S. 295 f. **Merkle.**

Profit oder Kapitalgewinn. P. ist der Gewinn, den die produktive Verwendung eines ¶ Kapitals einbringt. Aus ihm wird der ¶ Zins gezahlt, wenn das Kapital geliehen ist; er ist daher auch Voraussetzung einer normalen Zinszahlung, die Frage nach ihm fundamentaler als die nach dem Zinse. Wenn aller wirtschaftliche Erfolg nur dem Arbeitsaufwand der Arbeiter zugerechnet wird wie in der sozialistischen Werttheorie, so kann der P. nur ein dem Arbeiter vorenthaltener Abzug vom Arbeitsertrage sein, und das Zustandekommen dieses Abzuges wird zum Zentralproblem der ökonomischen Wissenschaft. Wenn nach bürgerlicher Lehre das sachliche Kapital mit der persönlichen Arbeit zusammenwirken muß, um durch größeren Zeitaufwand das Produktionsergebnis zu vergrößern, so ist P. der Produktionsanteil, der der Mitwirkung des Produktionsfaktors Kapital verdankt wird, und der Verteilungsschlüssel des Produktionsertrages zwischen Kapital und Arbeit wird von dem Seltenheitsverhältnis der beiden Produktionsfaktoren bestimmt. Dieser Ansatz führt nicht notwendig zu einer bürgerlichen Theorie, weil in ihm nichts darüber gesagt ist, wer über das Kapital verfügt und daher den P. bezieht; öffentliche Kapitalverfügung und daher öffentlicher P.bezug sind ebenso denkmöglich wie Kapitaleigentum und P.bezug der Arbeiter selbst, und beides wäre nicht ¶ Kapitalismus. — Innerhalb dessen, was als P. erscheint, sind mehrere wesensmäßig verschiedene Bestandteile im Verlauf des wissenschaftlichen Nachdenkens sichtbar geworden. Eine Unternehmung, die von ihrem Eigentümer geleitet wird, spart das Direktorengehalt und müßte ein solches zahlen, wenn der Eigentümer sich zurückzieht; im P. steckt daher das Arbeitseinkommen des Betriebsleiters, wenn er zugleich Eigentümer ist und kein ausgesondertes Gehalt bezieht. Dies gilt vor allem auch dynamisch, also in der Entwicklung der Produktivkräfte und Produktivmethoden, die die spezifische Leistung des Unternehmers ausmacht. Ein übernormaler P. kann auf natürlichen Vorzugsstellungen oder auf monopolistischer Ausbeutung der Verbraucher beruhen; er kann aber umgekehrt auch auf besonderen dynamischen Leistungen beruhen, nämlich auf dem Uebergang zu produktiverer Kapitalverwendung, die größeren Nutzen für den Verbraucher stiftet, indem sie reichlichere oder billigere oder bessere Versorgung ermöglicht. In dieser Form ist der P. der privatwirtschaftliche Anreiz zum Produktionsfortschritt und anderseits Abgeltung der darin liegenden produktiven Leistung; ein Wertanteil am erhöhten Produktionsergebnis wird der produktiven Leistung zugerechnet; wenn nicht in der Form des P., so müßte es in der Form eines besonderen Honorars erfolgen. Dieser dynamische P. wird durch die Konkurrenz regelmäßig eliminiert; er ist jeweilig einmalig wie die Leistung, der er entspricht. Denn besteht diese Leistung etwa in einer Senkung der Produktionskosten unter das sonst bekannte Maß, so wird die Differenz oder ein Teil davon dem P. zugeschlagen, solange die Preise noch nicht entsprechend gesenkt sind; sie wird aber dem P. wieder entzogen und kommt dem Verbraucher allein und auf die Dauer zugute, sobald die Konkurrenz sich den Fortschritt zu eigen macht und daher der Preis dem neuen Kostenniveau angepaßt wird. Dabei muß der normale P. als Entgelt für die produktive Verlängerung des Produktionsprozesses durch die Mitwirkung des Kapitals stets in die Kosten eingerechnet sein; deckt der Preis diese Kosten nicht, so wird Kapital zurückgezogen und die Produktion verkleinert. **Heimann.**

Proklos (410—485), griechischer Philosoph, * in Konstantinopel, von lykischen Eltern stammend und in Xanthos in Lykien erzogen (daher auch der Lykier genannt), † in Athen, Schüler ¶ Plutarchs und Syrians, leitete die athenische Schule der Neuplatoniker (¶ Neuplatonismus). Er verfaßte Kommentare zu den platonischen Dialogen Timäus, Politeia, Parmenides, Kratylos, Alkibiades, physikalische, astronomische, mathematische und grammatische Schriften, eine „Platonische Theologie" und die „Institutio theologica", die sein eigenes philosophisches System enthält. Die Weltanschauung ¶ Plotins und des ¶ Jamblichos wird von ihm zu einem reichgegliederten System ausgebaut, dessen Eigentümlichkeit besonders in der Zusammenordnung der metaphysischen und psychologischen Kräfte und Begriffe in Triaden hervortritt, die sich zu Kreisen zusammenschließen. Denn das Werden der Welt vollzieht sich bei ihm im ganzen und im einzelnen als ein in drei Phasen — ähnlich der Dialektik ¶ Hegels, der von ihm nicht unabhängig war — verlaufender Prozeß. Die erste ist das Bleiben des Verursachten in der Ursache (μονή), die zweite das Hervortreten aus ihr (πρόοδος), die dritte die Rückwendung zu ihr (ἐπιστροφή). Den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet das Urwesen, das Eine, die Grundursache und das Gute, das noch über dem Sein steht, und zu dem man nur durch Verneinung dessen, was es nicht ist (negative Theologie der Mystiker; ¶ Mystik: I, 2), kommen kann. Aus ihm geht eine begrenzte Zahl von Henaden hervor, die sich zu Dreiheiten ordnen und zugleich über alle Begreiflich-

keit und Erkennbarkeit erhabene Götter sind. Dann folgen die drei Bereiche des Geistes, der Seele und der Materie wie bei Plotin. Doch ist der Geist wieder in sich dreifach gegliedert, in das Intelligible, das Intelligibel-Intellektuelle und das Intellektuelle, ebenso die Weltseele, die sich in Engel, Dämonen und Heroen, Menschen-, Tier- und Pflanzenseelen entfaltet und die Materie formt. Zwischen den Wesen der allbeseelten Welt herrscht eine Sympathie von den Sternengöttern bis zu den Pflanzen herab, deren Fruchtbarkeit von den Sternen abhängt. Das Böse ist von der Gottheit nicht gewollt, es ist aber durch die immer größere Unvollkommenheit der unteren und untersten Wesen des Weltzusammenhangs gegeben. Der Kosmologie entspricht die Psychologie. Ueber dem Geist wird im Menschen noch ein höheres Vermögen angenommen, das Eine, das zur Erkenntnis des Ur-Einen in der Ekstase dient. Zwischen Seele und Körper wird der ätherische oder Lichtleib eingeschoben, dessen Augen zugleich das Organ der Erkenntnis der Seelen untereinander und der Erscheinungen von Göttern, der Theophanien, sind. Die Ethik ist dieselbe wie die des ¶ Jamblichos. Die sittlich-religiöse Erhebung endet ebenso wie die geistige in der ekstatischen Verbindung mit dem Ur-Einen. Der Weg ist dreistufig: der Eros leitet den Prozeß ein, die Wahrheit führt hinauf zur göttlichen Weisheit, der Glaube führt über die Erkenntnis hinaus zum mystischen Schweigen und zum Verweilen in dem Unerkennbaren und Unaussprechlichen.

Gesamtausgabe der Werke von V. Cousin, 6 Bde., (1820 bis 1825), 1864[2]. — In der Bibliotheca Teubneriana erschienen neue kritische Ausgaben der Kommentare zum Timäus von E. Diehl, 1903—06; zur Politeia von W. Kroll, 1899 bis 1911; zum Kratylos von G. Pasquali, 1908. Der Kommentar zum Parmenides wurde hrsg. von E. Chaignet, 1901—03, der zum Alkibiades zugleich mit der Institutio Theologica von F. Creuzer, 1820—22. — Vgl. Ue I[12], S. 625 ff; — K. Manitius: Des P. Leben und Lehre (in der Ausgabe der Hypotyposis astronomicarum positionum, 1909). **Leisegang.**

Prokop, 1. von Gaza (etwa 465—525), Vorsteher der Rhetorenschule seiner Vaterstadt, typischer Vertreter byzantinischer Bibelwissenschaft und Gelehrsamkeit, Verfasser rhetorischer und exegetischer Schriften, letztere teilweise in Catenenform (¶ Catenae). Er hinterließ Erklärungen zu sämtlichen geschichtlichen Büchern des AT.s, zu Jesaja, zu den Sprüchen, zum Hohenlied und Prediger Salomos. Daß er auch Verfasser einer Streitschrift gegen den Neuplatoniker ¶ Proklos gewesen sei, hat sich als irrig erwiesen.

Schriften in MSG 87; — RE[3] XVI, S. 73 f; XXIV, S. 366 f; vgl. III, S. 758 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897[2], S. 125 ff; — Kilian Seitz: Die Schule von Gaza, 1892; — L. Eisenhofer: P. v. G., 1897; — E. Lindl: Die Oktateuchcatene des P. v. G., 1902. † **Schwarzlose.**

2. von Neuhaus († 1507), einer der „gelehrten und weisen" Männer aus den Anfangszeiten der ¶ Brüderunität (: I, 2). Bei Disputationen mit den Gegnern der Unität (z. B. 1478 mit den Prager Magistern), wie in der literarischen Diskussion deren scharfsinniger Vertreter. Mit ¶ Klenovsky Führer der weitherzigeren Richtung, bringt P. durch mehrere Schriften die theoretische Lösung der Streitfragen, erhält als Richter (sudi) 1494 die Leitung der Unität, läßt aber als milder, vermittelnder Mann nach außen seinem Vorgänger Bischof Mathias den Vorrang.

Schriften: „Vom guten Willen", 1490 u. a. — Vgl. Joseph Th. Müller: Geschichte der Böhmischen Brüder I, 1922, S. 236 ff. 338 u. ö. **W. E. Schmidt.**

Prokopovič, Theophan (1681—1736), russischer Theologe, * in Kiev. Er ging nach Rom ins Jesuitenkollegium, wo er zum Katholizismus übertrat. 1704 kehrte er nach Kiev zurück, wo er wieder seinen alten griechisch-orthodoxen Glauben annahm. Durch seine glänzende Beredsamkeit erregte er die Aufmerksamkeit Peters d. Gr., der ihn zum Hegumen und Rektor der Akademie ernannte. 1718 wurde er Bischof von Pskov, 1720 Erzbischof von Novgorod. Er redigierte die wichtigsten gesetzgebenden Akte in Sachen der Kirche und verfaßte das „Geistliche Reglement". Er lehnte die alte Theorie des Vorranges der geistlichen Gewalt über die weltliche ab. Entschiedener Gegner des Katholizismus, zeigte er in seinen dogmatischen und kirchenrechtlichen Anschauungen deutlich protestantischen Einfluß. — ¶ Rußland.

Werke: Miscellanea sacra, 1743; Aussprüche und Reden, 1705. 1760; Tractatus de Processione Spiritus Sancti, 1772; Christianae orthodoxae Theologiae, 3 Bde., 1782/84; Christianae orthodoxiae dogmatico-polemicae ... ab Archimandrita I. Falkovskij completum, 1802. — Vgl. Čystovič: Th. P. und seine Zeit, 1868 (russ.); — H. Koch: Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, 1929. **Haase.**

Proles, Andreas, Begründer der „sächsischen oder deutschen Augustinerkongregation", von ¶ Flacius zu den Vorreformatoren gerechnet. * in Dresden, studierte P. seit 1446 in Leipzig, trat 1450 in das Augustinereremitenkloster Himmelpforte bei Wernigerode ein und wurde 1456 hier Prior. Das Kloster gehörte zu einer Union von fünf Konventen, die die Regel in ihrer ursprünglichen Strenge befolgten. Als Vikar der Union (1460—67 und 1473—1503) dehnte er sie auf etwa 30 Konvente (und zwar gerade die bedeutendsten in allen Teilen Deutschlands bis in die Niederlande hinein) aus. Er förderte die Studien und die Predigttätigkeit im Orden, wie er selbst ein eifriger Prediger asketischer Frömmigkeit war. — ¶ Augustiner, 1.

RE[3] XVI, S. 74 ff; — Th. Kolde: Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, 1879, S. 96 ff. **O. Clemen.**

Proletariat. — Das moderne Industrie-P. will begriffen sein als die ¶ Gesellschafts-Schicht, die geschichtlich in Erscheinung trat, als das Bürgertum sich die zivilrechtlichen Formen, die seiner Lage entsprachen, im wesentlichen erkämpft hatte und allenthalben dabei war, seine staatsrechtliche Einordnung zu erzwingen. Die dem Bürgertum entsprechende zivilrechtliche Form sah den Schutz des erworbenen und ererbten ¶ Eigentums vor, sowie den Schutz des freien (d. h. auf der freien Vereinbarung von Individuen beruhenden) Vertrages. Diese Rechtsform, obwohl sie den alten feudalen Rechtsverhältnissen gegenüber völlig neu war, entsprach in keiner Weise der Lage der neuen Schicht der Industriearbeiterschaft (¶ Arbeit, 9; ¶ Arbeiter). Die besondere Lage des Industriearbeiters war vielmehr gerade dadurch charakterisiert, daß Erbe und Eigentum nicht vorhanden waren und daß man sich beim Abschluß des freien Arbeitsvertrages dem Besitzer der Produktionsmittel gegenüber in einer Zwangslage befand, der zufolge man sich im allgemeinen den angebotenen Bedingungen einfach unterwerfen mußte (¶ Tarifvertrag). Aus dieser Lage erklärt es sich, daß die neue Schicht immer bewußter in eine Opposition gegen die herrschende Gesellschafts- (d. h. im wesentlichen Rechts-) Ordnung eintrat und, sei es in erster Linie als Gewerkschaftsbewegung (wie in England) oder in erster Linie als politische Parteibewegung (wie in Deutschland) einen gesellschaftlichen Reformwillen bildete, der eine immer wachsende wirtschaftliche und politische Machtbewegung hinter sich brachte.

Es liegt in der Natur der geschichtlichen Verhältnisse, bedeutet aber für den Gesamtverlauf der prol. Bewegung eine gewisse Schwierigkeit, daß der Kampf um die staatsrechtliche Einordnung auf weite Strecken hin mit dem Bürgertum zusammen geführt wird. Sicher ist mit der Parole der ¶ Demokratie ein unmittelbares Anliegen der jungen Gesellschaftsschicht richtig zum Ausdruck gebracht: die völlige verantwortliche Beteiligung des Einzelnen an der staatsrechtlichen Ordnung der Verhältnisse. Auf der anderen Seite erweist sich, daß der Proletarier es in seiner besonderen Lage schwer hat, zum bewußten Einzelnen zu werden und daß er deshalb dazu neigt, dem Prinzip der Diktatur (der Masse) zu huldigen; verstärkt wird diese Neigung durch die Erfahrung, daß gerade in der demokratischen Staatsordnung die Machtposition des kapitalistischen Unternehmertums zu besonders kräftiger Entfaltung kommt, so daß die demokratische Staatsordnung der wirtschaftlichen Interessenlage als inkongruent erscheint.

Dem rechtlichen Schicksal der jungen Gesellschaftsschicht entspricht das psychologische. Das Industrie-P. rekrutiert sich durchweg aus Elementen, die feudal gebundenen Gruppen angehörten. ¶ Handwerker und ¶ Heimarbeiter, ¶ Bauern und ¶ Landarbeiter sind die Reservoire, aus denen die sich entwickelnde Industriewirtschaft die nötigen Arbeitskräfte schöpft. Dabei bedeutet das Eingehen in die neue Lage immer eine völlige Lösung der alten Bindungen und damit den Verlust der seelisch-geistigen Haltekräfte, von deren Wirkung man bisher gelebt hatte. Die neue Siedlungsform der Stadt bzw. immer mehr auch der ¶ Großstadt, in die man sich einbezogen fand, bot keinerlei Ersatz; sie beschleunigte vielmehr die Auflösung, indem sie weder irgendeine Bindung an eine neue Gemeinde oder Gemeinschaft herbeiführte, noch irgendeine Kontrolle der persönlichen Lebensführung bedeutete. Zusammen mit der außerordentlichen Niedrigkeit und Unsicherheit der Lebenshaltung, die auf Grund der erwähnten Zwangslage des Arbeiters beim Abschluß des Arbeitsvertrages in den ersten Jahrzehnten der Industriewirtschaft eine allgemeine Erscheinung war, ergab das aber eine Entleerung des seelisch-geistigen Lebens, die nicht anders als in einer Freisetzung bzw. Anarchisierung des Trieblebens sich auswirken konnte. In unmittelbarem Zusammenhang damit steht das, was man den praktischen Materialismus der Arbeiterschaft genannt hat, wobei ganz besonders beachtet sein will, daß es sich um ein unausweichliches Schicksal handelte, das durch den Gang der gesellschaftlichen Entwicklung herbeigeführt wurde. Der Industriearbeiter fand sich so eindeutig auf den Kampf um die Sicherung seiner materiellen Existenz und auf den Kampf um die Befriedigung seiner rein materiellen Bedürfnisse gestellt, daß die ganze Welt der höheren kulturellen Bedürfnisse und Inhalte darüber verschwinden mußte.

In England erscheint dies Schicksal übrigens ausdrücklich gemildert durch die Arbeit der Freikirchen, die die religiöse Idee in freier Auseinandersetzung mit der neueren wirtschaftlichen, rechtlichen und geistigen Entwicklung vertraten (natürlich auch mit dem Konservatismus beschwert, wie er für das Leben aller Kirchen charakteristisch ist). In Deutschland fehlt diese mildernde Wirkung der kirchlichen Arbeit so gut wie völlig. Durch die enge Verbindung von Staat und Kirche wird im Gegenteil eine ausdrückliche Opposition der Industriearbeiterschaft auch gegen die Kirche bewirkt, die mit ihrer religiösen Idee die alte zivil- und staatsrechtliche Ordnung ausdrücklich deckt und erst den großen und ehernen Gang des sozialen Schicksals zu begreifen beginnt, als die Loslösung der Industriearbeiterschaft von der Kirche bereits eine vollendete Tatsache geworden ist (konfessionelle und landschaftliche Abweichungen von dieser Regel fallen nicht ernstlich ins Gewicht).

Der Kampf der Arbeiterschaft um ihre zivil- und staatsrechtliche Einordnung hat des Erfolges ebensowenig ermangeln können wie der geschichtlich vorhergehende Kampf des Bürgertums. In der ¶ Sozialversicherung, der ¶ Arbeiterschutz-Gesetzgebung, der Schlichtungsordnung (¶ Schlichtungswesen), im ¶ Betriebsräte-Gesetz und Arbeitsgerichtsgesetz (¶ Arbeitsrecht) sind die zivilrechtlichen Formen entstanden, die der besonderen Lage des modernen Industriearbeiters entsprechen und ihm zweifellos eine weitgehende Sicherung seiner Existenz, wenn auch entfernt noch nicht die erstrebte Hebung seines sozialen Niveaus und die verantwortliche Beteiligung an der Verwaltung der Arbeit wie an der Führung der Wirtschaft gewähren. Daneben ist durch die Begründung der demokratischen Republik die staatsrechtliche und staatsbürgerliche Einordnung des Arbeiters außerordentlich weit fortgeschritten, wenn sie auch infolge der oben erwähnten Disparatheit zwischen wirtschaftlicher Machtstellung des kapitalistischen Unternehmertums und politischer Machtkompetenz des Staates für das Empfinden weitester Arbeiterkreise durchaus unbefriedigend bleibt.

Daß eine wirkliche Lösung der sozialen Spannung trotz dieser weitgehenden Einordnung des P.s in Staats- und Gesellschaftskörper noch nicht erfolgt ist hat seinen Grund einmal in dem schon erwähnten Mangel an verantwortlicher wirtschaftsorganisatorischer Beteiligung (namentlich im Betriebe selbst), die allein imstande wäre, das Unbefriedigende der durch völlige Kulturentleerung und weitgehende Mechanisierung gekennzeichneten Lage des modernen Industrie-P.s zu überwinden. Sodann aber auch in der Tatsache, daß von einer freien Entwicklungs- und Aufstiegsmöglichkeit des einzelnen Arbeiters im Zusammenhang der heutigen Gesellschaft durchaus noch keine Rede sein kann. Zwar finden sich auf schulischem Gebiet einige wenige Ansätze. Auch die Lösung der schmerzlichen ¶ Wohnungsfrage ist hie und da in Angriff genommen worden. Aber von einer fühlbaren Wirkung dieser Maßnahmen, geschweige denn von einer durchgreifenden Aenderung, sind wir himmelweit entfernt. Das P. bleibt hier bis auf weiteres doch im wesentlichen auf seine eigenen Anstrengungen angewiesen, die denn auch von Jahr zu Jahr an Umfang wie an innerer Bedeutung gewinnen. Kinderfreundebewegung und Schulbewegung, Jugendbewegung und Naturfreundebewegung, Arbeiterturn- und -sport- und Arbeitersängerbewegung, Volksbühne und Arbeitervolkshochschule, schließlich das gesamte Arbeiterbildungswesen, wie Partei und Gewerkschaft es ständig weiter entwickeln, und diese Bestrebungen zusammengefaßt im sozialistischen Kulturbund — alles das sind Zeichen des tiefen und mächtigen Bemühens der Arbeiterschaft, sich eine eigene inhaltvolle gesellschaftliche Welt zu bauen und damit die völlige Einordnung in den gesellschaftlichen Körper auf dem Fuße der Gleichberechtigung zu erreichen.

Fr. Engels: Die Lage der arbeitenden Klassen in England, 1845; — H. v. Nostiz: Der Aufstieg des Arbeiterstandes in England, 1900; — G. Herkner: Die Arbeiterfrage, (1909) 1925⁶; — W. Sombart: Das P., 1907; — Derſ.: Der prol. Sozialismus, 1927 (verschlechterte Auflage der früheren Schrift „Sozialismus und soziale Bewegung"); — A. Levenstein: Die Arbeiterfrage, 1912; — Götz Briefs: Das gewerb-

liche P. (Grundriß der Sozialökonomik IX 1, 1926, S. 142 ff; beste zusammenfassende Darstellung); — Hendrik de Man: Zur Psychologie des Sozialismus, 1928²; — Derſ.: Der Kampf um die Arbeitsfreude, 1928; — C. Mennicke: P. und Volkskirche, 1920; — Derſ.: Der Sozialismus als Bewegung und Aufgabe, 1926; — Derſ.: Handwerk und P. (in dem Sammelwerk: Deutsche Berufskunde, 1930); — P. Piechowski: Proletarischer Glaube, 1928. **Mennicke.**

Proletarierjugend.

Die Eigenart der P.-J. wird man am ehesten begreifen von ihrem soziologischen Widerspiel, der Jugend der Bürgertums aus. Die bürgerliche Jugend wächst in gegebenen Ordnungen auf. Das Einkommen der Eltern gewährt, wenn auch noch so bescheidene materielle Lebenssicherheit. Die üblichen Bildungsmittel können in Anspruch genommen werden. Eine geistige Welt umschließt die Jugend, in die sie ohne wesentlichen Widerspruch hineinwächst. Familientraditionen, die vaterländische Geschichte, die überkommene Kultur, die herrschende Wirtschaftsordnung, all das sind selbstverständliche Grundlagen der eigenen Existenz. Demgegenüber ist die P.-J. materiell und geistig ungeschützt. Sie entstammt einer Welt, wo der Mensch, angewiesen auf seiner Hände Arbeit allein, jeden Augenblick durch Arbeitslosigkeit oder Krankheit ins Elend versinken kann. Dazu kommt die Losgelöstheit des ¶ Proletariats vom kulturellen Leben der Nation, der Mangel an einem positiven Verhältnis zur Geschichte des eigenen Volkes, zu seinen staatlichen, wirtschaftlichen und religiösen Traditionen. Freilich wirken in jeden proletarischen Hausstand starke bürgerliche Gegenkräfte hinein, die auch die Jugend beeinflussen. Bürgerlich sind fast alle Bildungsmittel, die an die P.-J. herantreten: Schule, Theater, Kino, zum Teil auch die Presse. Bürgerliches, besser kleinbürgerliches Erbgut steckt auch noch in der Seele des erwachsenen Proletariers. Das Familienleben ist noch keineswegs ganz aufgelöst; mindestens bis zur Schulentlassung spielt die elterliche Autorität eine ziemlich starke Rolle.

Der Typus der P.-J. ist am reinsten ausgebildet im Arbeiterquartier der großen Industriestadt. An ihn denken wir hier in erster Linie. Die geistige Formung dieser Jugend durch die ¶ Großstadt gibt ihr noch ein besonderes Gepräge. Die P.-J. des Landes (im Tagelöhnertum) ist mehr vom Gesichtspunkt der ¶ Dorfjugend aus zu betrachten, zu der die P.-J. der Industriedörfer auch noch Beziehungen hat.

Verglichen mit der Dorfjugend ist die P.-J. im allgemeinen früher entwickelt. Die Pubertät tritt 1—2 Jahre eher ein. Das ausgebildete Schulsystem (achtklassige Volksschule, sechssemestrige Fortbildungsschule) gewährleistet eine stärkere Ausbildung der geistigen Kräfte. Das großstädtische Leben mit seinen tausendfachen Reizen, mit seinen Bildungs- und Anregungsmöglichkeiten tut das Seine, um alle schlummernden Kräfte zu wecken. Daneben freilich wirkt die Großstadt auch negativ. Sie erhält nicht, sondern löst auf. Der Lebenstüchtige wird gefördert, der Schwache erliegt ihren Anreizen. Nur 75% der Schüler erreichen das Schulziel. Die Zahl der Imbezillen ist verhältnismäßig groß. Fürsorgezöglinge und kriminelle Jugend entstammen meist der P.-J. Der Gesundheitszustand der P.-J. ist kaum schlechter als der der Landjugend. Die vermehrte Fürsorge der Gegenwart (Verschickungen zur Erholung) wirkt sich günstig aus.

Die geistige Haltung dieser Jugend ist gekennzeichnet durch einen nüchternen Rationalismus, der ihr ganzes Wesen bestimmt. In völliger Geschichtslosigkeit steht das junge Volk mitten in der Gegenwart, deren Beherrschung durch den vernünftigen Menschengeist ihm nicht schwer zu sein scheint. Einen metaphysischen Hintergrund hat die Welt für sie nicht. Religion wird rein weltanschaulich als Mittel zu einer möglichen Welterklärung (woher kommt die Welt, wie ist alles entstanden?) gewertet und dann freilich meist verworfen, da die monistische Welterklärung ja sehr viel einleuchtender erscheint. Autoritäten des Amtes und Herkommens werden mit einer gewissen Ehrfurchtslosigkeit angesehen; nur persönliche sachliche Tüchtigkeit findet Anerkennung.

Dieser geistigen Haltung entspricht, daß die P.-J. durchweg den Gedanken des ¶ Sozialismus geöffnet ist. Hemmungen des geschichtlichen Denkens ihm gegenüber bestehen nicht. Die handfesten dogmatischen Formulierungen des populären Marxismus erscheinen überaus einleuchtend und werden als absolute Wahrheiten hingenommen. Man faßt den Sozialismus meist ohne ideologische Verbrämung rein utilitaristisch auf. Der Proletarier soll durch ihn seinen Anteil an den Gütern des Lebens erhalten.

Durchaus positive Folge der eben geschilderten geistigen Haltung der P.-J. ist wohl das, was man ihre selbstverständliche Tüchtigkeit nennen könnte. Man weiß: wer nicht arbeitet, hat nichts zu essen und richtet sich darnach. Die P.-J. leistet im allgemeinen etwas im Beruf. Sie hat sogar eine gewisse Berufsfreudigkeit. Die Monotonie des modernen Arbeitsprozesses wird noch nicht als allzudrückend empfunden. Der Lehrling ist ihr zum Teil auch durch die Art seiner Beschäftigung enthoben. Beim Ungelernten wird die etwaige Unlust an der Arbeit kompensiert durch die Freude am Verdienst. Die intelligente Jugend aus einigermaßen leidlichen häuslichen Verhältnissen nutzt eifrig die Möglichkeiten zu weiterer Berufsausbildung, die die Großstadt bietet, aus. Als Lebensideal der Masse der P.-J. könnte man wohl die Sätze aufstellen: „Wir wollen arbeiten und uns weiter ausbilden, um möglichst viel zu verdienen. Wir wollen verdienen, um möglichst viel vom Leben zu haben." Man sieht, das ist rein egoistisch und individualistisch gedacht. Alle Vorstellungen von einem Verpflichtetsein des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft empfindet die P.-J. bewußt oder unbewußt als leere Ideologie.

Wie spielt sich nun das Privatleben der P.-J. ab? Sie ist stark in Anspruch genommen durch das überall blühende Vereinswesen, von dem wohl gut die Hälfte der Jugendlichen erfaßt ist. Die offizielle ¶ Jugendpflege aller Richtungen hat höchstens 20% der P.-J. in ihren Reihen. Im übrigen zieht sie die selbständigen, „wilden" Vereinigungen vor: Sportvereine (Fußball, Leichtathletik), Geselligkeits-, Mandolinen- und Zitherklubs, Wandervereine usf. Am stärksten interessiert die Jugend der Sport, an dem man aktiv und passiv (als Zuschauer bei großen Sportveranstaltungen) leidenschaftlich teilnimmt. Auch das Kino spielt eine große Rolle. Kneipen und Cafés sind für das Alter bis zu 17 Jahren noch keine große Gefahr. Zigaretten werden schon vom gerade aus der Schule Entlassenen geraucht. Auf gute Kleidung legt auch der Junge großes Gewicht. Die erotischen Beziehungen zwischen den Geschlechtern setzen früh ein: das 16jährige Mädchen hat einen Freund, der 17jährige Junge eine Freundin; lange bleibt das Verhältnis nicht platonisch. Die Natur wird mit Bewußtsein geliebt. Die Fahrt am Sonntag ist heiß ersehnt. Die männliche Jugend ist in ihrem ungelernten Teil stark von der gewöhnlichen Schundliteratur bedroht.

Aus der großen Masse dieser Jugend hebt sich die kleine Schar der geistig Bewegten, um einen tieferen

Lebensinhalt Kämpfenden heraus. Man findet sie meist in den Bünden der sozialistischen ¶ Jugendbewegung. Hier ist man bewußt politisch interessiert. In der persönlichen Haltung ist man bisweilen lebensreformerisch und ästhetisch. Sozialismus gilt als Weltanschauung und Ersatz für Religion.

Die P.-J. ist in sich reich gegliedert. Das lebenskräftige und zukunftsmächtige kommende Proletariat wird dargestellt durch den jungen Handwerker. An der Spitze stehen hier die Mechaniker, Elektrotechniker, Maschinenbauer, Tischler u. ä. m.; weniger angesehen sind Teilhandwerke der Maschinenindustrie wie Former, Fräser usf. Für die weiblichen Berufe gibt es hier kaum etwas Entsprechendes. Jedenfalls wird hier keine einheitliche proletarische Massenfront hergestellt, sondern alles tendiert mehr nach dem Kleinbürgerlich-Familiären. Durchbrochen wird diese Front auch bei der männlichen Jugend durch die jungen Kaufleute, die gesinnungsmäßig sehr häufig zum Bürgertum gehören. Auf weiblicher Seite entspricht diesem Typus das große Heer der Kontoristinnen und, in der Lebenshaltung etwas darunter stehend, das der Verkäuferinnen. Das kommende dumpfe, unter der Not des Lebens schwer leidende Proletariat stellen die ungelernten Jugendlichen dar: die Fabrikarbeiter und -arbeiterinnen, die Kontor- und Laufburschen und -mädchen, die Milch- und Kohlenjungen. Sie entstammen meist den ärmsten Schichten des Proletariats, und haben vielfach die Schule schon in der 2.—4. Klasse verlassen müssen. Die Mädchen stehen im allgemeinen freilich geistig höher, da hier weitere Kreise zur ungelernten Arbeit angefordert werden. Der Uebergang zum Lumpenproletariat wird auf der männlichen Seite durch den Degenerierten, den „Halbstarken" gebildet, der zu regelmäßiger Arbeitsleistung unfähig ist. Auf seiten der weiblichen Jugend findet sich dafür so leicht kein Gegenstück; das Hinuntersinken in den 5. Stand ist hier mehr individuelles als typisches Schicksal. — ¶ Jugendliche Arbeiter.

G. Dehn: Proletarische Jugend, 1929; — F. Gansberg: Die Welt der Großstadtkinder, 1920; — O. Rühle: Die Seele des Proletarierkindes, o. J. (1925). **Dehn.**

Propheten.

I. Religionsgeschichtlich; — II A. Aeltestes Prophetentum Israels bis auf Amos; — II B. Propheten Israels seit Amos; — II C. Die Religion der Propheten. — Ueber altchristliche P. vgl. ¶ Geist und Geistesgaben: III, 2; ¶ Heidenchristentum, 4; ¶ Kirchenverfassung: I, 2; ¶ Montanismus. — P. = Prophet.

Propheten: I. Religionsgeschichtlich.

1. Definition und Wesen; — 2. Verbreitung.

1. P. ist ein schwer zu fassender Begriff, weil mit diesem Wort Verschiedenartiges bezeichnet wird und man unter dem Eindruck des aus dem AT Bekannten (s. II) allzu leicht geneigt ist, einseitig Vorstellungen damit zu verbinden, die keineswegs auf alle Fälle zutreffen. So sind z. B. die ägyptischen „P.en" mit den hebräischen nicht zu vergleichen, weil dort P. nichts anderes als ein Wort für Priester ist; so bildeten z. B. „erster", „zweiter", „dritter P." die drei ersten der fünf Klassen der ¶ Amon-Re-Priesterschaft. Und wenn man dabei vielleicht ursprünglich an Orakelpriester zu denken hat, so waren die P.en der ¶ Isis und des ¶ Serapis in Rom nicht einmal das, sondern einfache Priester (Fascher, S. 98, s. Lit.). Schon sprachlich ist der Ausdruck P., den wir aus dem Griechischen haben, nicht eindeutig. Bezeichnet er den, der etwas „hervor"- oder „vorher"-sagt? Im ersten Fall wäre seine einfachste Umschreibung diejenige, die sich auch schon einer Kombination zweier at.licher Stellen (Ex 7_1 und 4_{16}) entnehmen ließe: der Mund Gottes, d. h. sein Offenbarungsorgan. Im zweiten wäre er speziell Zukunftskünder. Offenbar liefert schon der gewöhnliche Sprachgebrauch Belege für beides. Man spricht von Heils- und Unheils-, von Wetter-P.en usw. und versteht darunter Menschen, die Glück oder Unglück oder wenigstens das Wetter vorauszusagen vermögen, und man nennt Muhammed einen P.en, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß er speziell Künftiges verkündet habe. Aber Eines ist beiden Fassungen gemeinsam: Was der P. verkündet, ist mehr, als was dem Durchschnittsmenschen offenbar ist: der P. ist mit besonderer Gabe begabt. Das bringt der Primitive etwa so zum Ausdruck, daß der P. jemand sei, „der gewohnheitsmäßig sein ¶ Orenda anstrengt oder ausgießt und dadurch die Geheimnisse der Zukunft lernte" (RGL 2, S. 33 f). Anders ausgedrückt hat der P. Auge und Ohr offen für Dinge, die der Alltagsmensch nicht sieht noch hört: das Element, von dem er lebt, ist die Vision und die Audition, und sofern es sich bei diesen um ekstatische Zustände handelt (¶ Ekstase, 2), gehört der P. in die Reihe der Ekstatiker. Hier pflegt die psychologische Grundstruktur eine ständige zu sein: „Es handelt sich immer um ein starkes unterbewußtes Erlebnis ekstatischer Art, bei dem eine übermenschliche Macht den Berufenen faßt und ihn mit oder ohne Willen in ihren Dienst zwingt" (Hauer, S. 461, s. Lit.).

Je nach dem Grad der psychischen Veranlagung kann seine Ekstase dann verschiedene Stadien durchlaufen. Vielleicht läßt sich einigermaßen unterscheiden nach dem Anteil, den seine Selbsttätigkeit an seinem Erleben hat: es gibt Fälle, wo das persönliche Ich des P.en vollständig absorbiert erscheint von dem es übermannenden Geist; dieser nimmt es ganz in Besitz (¶ Besessenheit), daß es des Gottes voll wird („Enthusiasmus"), er tötet die Individualität des Ich, setzt sich an seine Stelle, um völlig ungehemmt aus ihm zu sprechen; und es gibt Fälle, wo jenes persönliche Ich immerhin noch so stark eingeschaltet bleibt, daß es irgendwie zum inneren Lenker des aus ihm redenden Geistes wird. Zwischen diesen beiden Polen liegt die ganze Vielgestaltigkeit der Einzelfälle. Aber stets bleibt es dabei, daß der P., sofern er diesen Namen wirklich verdient, Pneumatiker ist (¶ Inspiration: I, 2). „Ohne Geist kein P." (Hauer, S. 462). So spricht er aus einem Geist heraus, durch den er sich von den Vielen unterscheidet: Ein Kennzeichen des P.en ist das individuell Differenzierte, wenn auch wieder auf dem Wege der ¶ Suggestion — und ihre Macht ist zumal in primitiven Kulturen eine außerordentliche — der Drang zu kollektivem Zusammenschluß sich gelegentlich geltend machen mag. In dieser durch Geistbegabung bedingten Differenzierung liegt es nun aber auch, daß ein Merkmal p.ischer Verkündigung das Neue, bisher Ungewußte oder nicht Erkannte ist. Gewöhnlich ist es denn auch die Zukunft, die ihren Inhalt bildet. Dem Alltagsmenschen verborgen, enthüllt sie sich diesen „Sonntagskindern", als welche die P.en durch die Menschheit wandeln. Im P.en verkörpert sich die ¶ Mantik, wenigstens die „Begeisterungsmantik" (vgl. E. Rohde, Psyche II, S. 20 ff. 56 ff), und was vom Mantiker (RGG² III, Sp. 1979 f) ausgeführt wurde, daß seine Begabung der Pflege durch Trainierung bedürfe, und daß bei nachlassender Begabung zunehmend künstliche Mittel in Anspruch genommen würden, das findet weitgehend auch auf den P.en Anwendung. An sich ist p.ische Begabung unabhängig von Geschlecht — über Prophetinnen vgl. z. B. AR VII, S. 85 — wie von Alter, doch scheint das jugend-

liche bevorzugt zu werden, wenigstens für die Erstlingsberufung. Daß der P. der ¶ Berufung bedarf, d. h. daß von Haus aus er sich nicht zu nehmen vermag, was ihm gegeben werden muß, macht, daß er von einem starken Sendungsbewußtsein durchdrungen zu sein pflegt. Und hier ist der Punkt, an dem am stärksten in die Erscheinung tritt, wie sehr eine Beurteilung fehlgriffe, die im Prophetismus nur Illusion und Trug zu sehen geneigt wäre. Am allerwenigsten würde sie dem Zwang gerecht, der heiligen und unter Umständen furchtbaren Notwendigkeit, der sich in so vielen Fällen der P. unterworfen fühlt. Es liegt in der Prophetie ungleich mehr Tragik als Lust. „Wann käme von P.en Mund / Den Menschen je ein froher Spruch? / Nur Schlimmes kündet uns die Kunst / Des Sehers, der an Sprüchen reich / Uns macht das Herz erbeben": diese Worte aus ¶ Aischylos' Agamemnon, die im Blick auf Kassandras Botschaft gesprochen sind, spiegeln nicht nur den tausendfältigen Eindruck der Empfänger p.ischer Verkündigung, sondern schon ihrer Träger, wie denn auch Kassandra unmittelbar fortfährt: „Wehe über mich und mein erbärmlich Los; / Denn auch mein eignes ist hineinverwebt". Daß des P.en Verkündigung über seine eigene Person hinausweisen kann, ist Symptom der eigentlichen Bedeutung des Prophetismus für die Religionsgeschichte: sie liegt in dem vorwärtstreibenden Element, dessen Träger der P. wird, so daß p.ische Genialität immer wieder religionsschöpferisch gewirkt hat.

2. Die Verbreitung des Prophetismus ist eine weltweite. Die Frage ist nur, wie viel man unter diesen Begriff mit einbeziehen will, ob z. B. den ¶ Schamanismus und ähnliche Erscheinungen auf primitivem Boden. Man wird aber diese Ekstatiker, die in Vision und Audition die Enthüllung des Kommenden zu empfangen sich bewußt waren, schwerlich hier ausschließen dürfen, und dabei wird zu gelten haben: „Wollen wir die primitive Religion recht verstehen, so müssen wir, uns einfühlend in die primitiven religiösen Menschen, ihre P.en für ihre Entwicklungsstufen ebenso ernstnehmen wie die P.en der höheren Religionen" (Hauer, S. 458). Tatsache ist, daß sie von ihrer eigenen Umgebung in einer Weise ernstgenommen wurden, die ihrem Auftreten den Charakter unmittelbarer Gottesoffenbarung an sie lieh. Solche Beurteilung des Prophetismus läßt sich durch die verschiedensten Volksreligionen hindurch verfolgen, was hier nur angedeutet sein kann, so durch die chinesische (z. B. taoistische P.en, Chant[4] I, Seite 228) und die japanische, die indische (vgl. z. B. über Prophezeiungen in den Purāṇas: M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, S. 462. 466. 473), die römische (vgl. z. B. die Prophezeiung des Anchises in Aeneis VI), die germanische (vgl. z. B. die Völuspá), die slavische (Chant[4] II, S. 530), die keltische (ebenda, S. 621. 624). Auf griechischem Boden lassen sich nach Faschers (S. 54 ff) eindringender Untersuchung drei Gruppen von P.en unterscheiden: 1. sagenhafte Gestalten der Vorzeit wie Orpheus, Musäus, Bakis, Epimenides und als besondere Gruppe die Sibyllen; 2. Sehergestalten der Dichtung wie Teiresias, Kalchas, Kassandra; 3. Tempel-P.en, die auf bestimmte Fragen Antwort gaben, aber hinter dem Orakel vollständig zurücktraten. Diese sind nicht Verkünder der Zukunft (das sind vielmehr die μάντεις); was sie verkünden, ist vor allem der ἱερὸς λόγος an den Festen, den jedes größere Heiligtum hatte. So fühlt sich ¶ Pindar als προφάτας, wo er ein Stück Heldensage umformt (AR XXVI, S. 3). Wenn also ein Darsteller der griechischen Religion sagen kann, kein P. sei in Griechenland aufgetreten (Chant[4] II, S. 281), so meint er P.en im Sinne dessen, „der mit den alten Glaubensvorstellungen aufräumte und anstatt ihrer eine neue Offenbarung predigte"; freilich kann derselbe (II, S. 394) den Xenophanes eine p.ische Gestalt nennen, weil er einen Gott lehrte, den Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken ähnlich, und den Bilderkult und die Mythologie, besonders wie sie von Homer oder Hesiod erzählt wurde, angriff. Was alles in allem die griechischen P.en von den israelitischen unterscheidet, hat man auf die Formel gebracht, es sei ihre Unpersönlichkeit und Ungeschichtlichkeit (Fascher, S. 59). Ganz anders läßt sich von einem P.en im Sinne des Sendungsbewußtseins auf iranischem Boden bei ¶ Zarathustra reden, der „zuerst das Gute dachte, der zuerst das Gute redete, der zuerst das Gute tat ... der erste Offenbarer" (RGL 1, S. 31). Die Offenbarung, die ihm alle Weisheit lieh, soll er, von Engeln in den Himmel geführt, in Gesprächen mit ¶ Ormazd selbst empfangen haben. Sie macht ihn so sicher, daß er erbötig ist, die Wahrheit seiner Verheißungen in der Entscheidungsstunde mit seiner eigenen Person durch ein Ordal zu erhärten (RGL 1, S. 9). Spätere parsistische Schriften wissen von weiteren P.en, welche die Gläubigen in den Drangsalen der Endzeit retten (Chant[4] II, S. 253), und p.ische Schätzung ist so groß, daß diejenigen Engel der Rechtgläubigen für die stärksten gelten, welche den ersten P.en gehören (RGL 1, S. 23). — Schwanken kann man, ob man den Stifter des ¶ Manichäismus (: 1) P.en nennen will; stärker jedenfalls ist bei ihm der eigene Intellekt entwickelt, gehört er doch zu den wenigen seiner Art, die viel gelesen und geschrieben haben (vgl. Chant[4] II, S. 266). — Dagegen gilt in besonderem Sinn ¶ Muhammed als der „P.". Nach islamischer Auffassung ist er vor allem der Gesandte (rasûl) Gottes, wie denn überhaupt Gott seinen Willen durch Vermittlung menschlicher Boten den einzelnen ethnisch oder lokal zusammengehörigen Menschengruppen ('ummah's) offenbaren läßt, die ihnen freilich meist taube Ohren wo nicht tätlichen Widerstand entgegensetzen. Die Gesamtzahl der nabi's (= P.en) gibt islamische Lehre auf 124 000 an, von denen 313 mit Botschaften beauftragt sind, und solche Botschaften verlangen so viel Zuverlässigkeit, daß dogmatische Begriffsentwicklung ihre Träger nicht ohne Sündlosigkeit denken konnte. Allen früheren P.en gegenüber aber bedeutet Muhammed die endgültige und abschließende Erscheinung, das „Siegel der P.en" (Koran 33_{40}). Als besonderes Privileg des P.en gilt das Recht der Fürsprache (schafā'a; vgl. Jerem 15_1). — Mit p.ischen Zügen bereicherte sich mit der Zeit auch das Bild ¶ Buddhas. Den Tätern frommer Handlungen prophezeit er die Buddhaschaft in einem künftigen Weltzeitalter; dabei lächelt er und Strahlen gehen von ihm aus, um, zu ihm zurückkehrend, je nachdem worauf sich seine Prophezeiung bezog, in dem einen oder dem andern seiner Körperteile zu verschwinden (Winternitz a. a. O. II, S. 217. 219). Auch läßt man ihn den Verfall seiner Religion weissagen (ebenda, S. 246). — In Japan hat in neuerer Zeit das Auftreten von P.innen, ungebildeter Frauen, der Shimamura Mitsuko († 1888) und vor allem der Deguchi Nao (1836—1918), geradezu sektenbildend gewirkt (Chant[4] I, S. 347; ZMR 1925, S. 225 ff. 257 ff).

ERE X, S. 381 ff (Prophecy); — Chant[4], Register; — G. Hölscher: Die P.en, 1914; — J. W. Hauer: Die Religionen I, 1923; — Erich Fascher: Προφήτης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, 1927.

Bertholet.

Propheten: II A. Aeltestes Prophetentum Israels bis auf Amos.

1. Der heilige Rausch der P.enschwärme; — 2. Die P.en a) als Orakelgeber und b) als Wundertäter; — 3. Die politischen P.en; — 4. Herkunft des klassischen Prophetismus.

Es ist für die „ältesten P.en bis auf Amos" bezeichnend, daß keiner von ihnen etwas geschrieben hat. Von der Zeit des Amos an gehören auch die P.en zum Kreis der literarisch produktiven Stände. Im übrigen sind die Unterschiede innerhalb der hier zu behandelnden Periode größer als z. B. der Unterschied zwischen ¶ Elias und ¶ Amos.

1. Zum ersten Male hören wir von „P.en" (hebräisch nābī', Plural nebī'īm) I Sam 10. ¶ Samuel weissagt hier dem soeben von ihm zum König gesalbten ¶ Saul: „Dann kommst du nach dem Gibea Gottes, wo die Säule der Philister steht. Wenn du dort die Stadt betrittst, wirst du auf eine Schar P.en stoßen, die von der Höhe kommen. Vor ihnen her Harfe, Pauke, Flöte und Zither. Die gebärden sich als P.en. Dann wird der Geist Jahves auch auf dich springen und dich in einen andern Menschen verwandeln" (V. 5 f). V. 10 berichtet die genaue Erfüllung dieser Voraussage: „Da sprang der Geist Gottes auch auf ihn (Saul), daß auch er sich unter ihnen als ein P. gebärdete." Dieser Erzählung ist zunächst zu entnehmen, daß die nebī'īm in Scharen zusammen zu sein pflegen. Wir hören II Kön 2 7 von über 50, I Kön 22 6 von 400 nebī'īm, die an einem Orte sind. Dabei handelt es sich nicht um ein gelegentliches Zusammenkommen: die P.enzunft wohnt dicht beieinander. Wird ihre Schar zu groß, so siedelt ein Teil an einen andern Ort über, um dort eine neue Niederlassung zu gründen II Kön 6 1 ff. Man kann schon in jugendlichem Alter beitreten II Kön 5 22 9 4. Aeußerlich sind die zu einer P.enschar Verbundenen an einer besonderen Tracht, einem zottigen Fell und einem Ledergurt II Kön 1 8 Sach 13 4, wie es scheint auch an einer besonderen Art, das Haar zu scheren, einer Tonsur kenntlich, vgl. II Kön 2 23, wo ¶ Elisa „Kahlkopf" gescholten wird. Das Zusammensein ist nicht klösterlicher Art: die nebī'īm haben Frau und Kind und eigenen Besitz. Es wird von Schulden eines nābī' erzählt, die der Gläubiger nach seinem Tode von seiner Witwe eintreibt II Kön 4 1 ff. An der Spitze der Gemeinschaft steht einer, der ihr „vorsteht" und von den andern, aber auch von Fernstehenden als „Herr" und „Vater" angeredet wird II Kön 2 3 4 1 6 21 8 9 13 14. — Worin besteht nun die Beschäftigung dieser beieinander lebenden Menschen? Zunächst: sie ist religiöser Art. Die Niederlassungen der nebī'īm, von denen wir hören, befinden sich sämtlich an Orten, die als Heiligtümer berühmt sind: in Gibea Gottes I Sam 10 10, in Rama I Sam 19 18, in Bethel I Kön 13 11 II Kön 2 3, in Gilgal, in Jericho II Kön 2 5. Saul begegnet den nebī'īm, als sie von der „Höhe", der Kultusstätte, herunterkommen. Was sie gemeinschaftlich tun und was sie als nebī'īm von andern unterscheidet, wird auf den „Geist Jahves" oder den „Geist Gottes" zurückgeführt I Sam 10 6 und 10.

Diese gemeinsame Betätigung, dieses Sich-als-P.-verhalten erscheint gegenüber dem gewöhnlichen Verhalten der Menschen als etwas Fremdartiges. Man ist dann geradezu „ein anderer Mensch" I Sam 10 6. Dazu kann man aber leicht auch wider Willen kommen; denn das Verhalten oder besser der besondere Zustand dieser Leute ist sehr ansteckend I Sam 10 5 f 19 20 ff. Ueberhaupt ist für ihn nichts so bezeichnend, als daß er gewaltsam, unter Umständen wider Willen des nābī', immer aber wie die Wirkung einer außer ihm stehenden Macht über ihn kommt. Der Geist Jahves „springt" (wie ein Raubtier) auf den Menschen (I Sam 10 10). Das schließt nicht aus, daß man sich bisweilen darauf vorbereitet. Der nābī' ¶ Elisa läßt, als er sich „als P. gebärden" will, erst einen Saitenspieler vor sich spielen II Kön 3 15; auch I Sam 10 ist von Musik die Rede, die vor den nebī'īm ertönt. Wir dürfen vermuten, daß auch rhythmische Bewegungen — ein leidenschaftlicher Tanz — den p.ischen Zustand vorbereiten, wie das von den Baals-P. I Kön 18 26 ausdrücklich bezeugt wird. Anderseits kann auch angespanntes Stillehalten des Körpers der Herbeiführung des nābī'-Zustandes dienen. ¶ Elias sitzt vor einer p.ischen Begeisterung lange Zeit zusammengekauert, den Kopf zwischen die Knie gepreßt I Kön 18 42 ff. Derjenige, der der „Schar" vorsteht I Sam 19 20, wird die Uebungen geleitet haben, die den Geist herbeirufen.

Was tut der nābī', wenn „der Geist auf ihn gesprungen" ist? Diese Frage beantwortet am besten die Erzählung von der Flucht ¶ Davids zu Samuel I Sam 19 18—24. David ist vor dem König Saul zu ¶ Samuel, der hier als Vorsteher einer P.enschar erscheint, geflohen. Als dies dem Saul hinterbracht wurde, sandte er Boten aus, um David ergreifen zu lassen. Diese bekamen die Versammlung der nebī'īm zu Gesicht, wie sie sich gerade als nebī'īm gebärdeten. Samuel aber stand ihnen dabei vor. Da kam der Geist Gottes auch über die Boten Sauls, so daß auch sie ins hitnabbē' (in prophetischen Zustand) gerieten. Endlich — nach einer dritten vergeblichen Sendung — macht der König sich selbst auf den Weg. Als er aber noch unterwegs ist, „da kam der Geist Gottes auch über ihn, und schon im Gehen mußte er sich immerfort als nābī' gebärden". Als er aber ankam, „zog auch er seine Kleider aus und gebärdete sich vor Samuel als nābī' und lag nackt da den ganzen Tag und die ganze Nacht". Aus dieser Erzählung ist zu entnehmen, daß man sich — wie das auch aus I Sam 10 und sonst deutlich ist — in der Bewegung als nābī' gebärden kann, daß dieser Zustand aber seinen Höhepunkt darin erreicht, daß man am Boden liegt. Einen Tag und eine Nacht lang kann der Mensch so — seiner selbst nicht mächtig — in der Verzückung liegen. Hiernach nimmt es nicht Wunder, daß der Zustand des nābī' dem alten Israeliten als dem Wahnsinn verwandt erscheint, ja, daß p.ische Begeisterung und Wahnsinn bisweilen einander gleichgesetzt werden. Die Geisteskrankheit Sauls wird als hitnabbē' bezeichnet. Wer von einem P.en verächtlich spricht, nennt ihn geradezu einen „Verrückten" II Kön 9 11 Jerem 29 26 Hosea 9 7. Ein P. kann — wie der Irre — für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden: wenn er versprochen hat, an einem Orte zu bleiben, „so treibt ihn der Geist Jahves vielleicht, wer weiß wohin!" I Kön 18 12. Wer wollte dann dem P.en einen Vorwurf machen; ist doch der Zwang unter dem er handelt, so stark, daß man, wenn man einen P.en vermißt, darauf gefaßt ist, seine Gebeine zerschmettert in einem Abgrund zu finden, in den ihn seine heilige Raserei gestürzt hat II Kön 2 16; vgl. I Kön 18 46. Auch die israelitischen nebī'īm scheinen, wie die Baals-P.en I Kön 18 28 sich beim Beginn der Verzückung Wunden beigebracht zu haben, vgl. Sach 13 6 I Kön 20 41.

In dieser religiösen Raserei und ihrer Wertschätzung haben wir nicht etwas eigentümlich Israelitisches vor uns (s. I, 2). Das AT selbst kennt diese Erscheinung auch bei den Nachbarvölkern Israels und nennt die „Rasenden" dort mit dem gleichen

Namen wie seine eigenen P.en nebī'īm. Aber auch schon in dem altägyptischen Reisebericht des Wen-Amon aus dem 11. Jhd. v. Chr. hören wir von einem nächtlichen Opfer in Byblos, bei dem „der Gott einen der großen Knaben des Königs ergriff, so daß er raste" (AOTB, 1926², S. 72). Aus dem Griechentum bieten Bakchanten und Mänaden, aus dem Mittelalter Tanzepidemien und Geißlerzüge Parallelen. Am deutlichsten aber lebt das Bild des ältesten Prophetismus in den unter der Leitung eines Vorstehers stattfindenden, von Musik und rhythmischen Bewegungen eingeleiteten, bis zur Selbstverwundung und bis zur Ekstase — dem „Von-Sinnen-sein" — gesteigerten Kultübungen orientalischer Derwischklöster fort. Auch bei den sogenannten Naturvölkern läßt sich das nābī'tum in all seinen geschilderten Einzelheiten beobachten: die aufregende Musik, der immer leidenschaftlicher werdende Tanz, oder aber das Vor-sich-hin-brüten (mit dem Kopf zwischen den Knien und der Hand vor dem Gesicht, so heißt es von einer „P.in" in Guinea), dann der epileptische Anfall, bei dem der Mensch am Boden liegt, Gesicht und Glieder zucken, die Adern anschwellen, die Augen aus dem Kopf hervortreten und die Stimme sich verändert. — Das alles wird in ziemlich gleicher Form noch heute bei den Naturvölkern der verschiedensten Rassen und Weltteile beobachtet und von ihnen religiös gewertet.

Es ist ein gemeinsamer Zug aller Religionen auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung, das psychisch Abnorme, Wahnsinn, Epilepsie, Hysterie und Schwermut als von der Gottheit bewirkt anzusehen. Sieht man doch vor Augen, — so würde der antike Mensch sagen — daß solch ein Rasender nicht nach eigenen Erwägungen handelt und redet. Es hat ihn etwas „überkommen" (griechisch ἐπιληψία), das ohne seinen Willen mit seinen Gliedern schaltet, das „mit fremder Stimme aus ihm redet" und „mit anderen als mit seinen eigenen Augen blickt" (vgl. Philostratus, Vita des Apollonius von Tyana III 38). Vielfach ist schon im Altertum solche „Besessenheit", wie man es nannte, als etwas Furchtbares empfunden worden. Dann sprach man von einem „bösen Dämon", einem „unreinen Geiste" der sich des Menschen bemächtigt habe, und wünschte nichts sehnlicher, als daß er „von ihm ausfahren" und der Mensch „zu seiner eigenen Natur" zurückkehren möge; vgl. die nt.lichen Dämonenaustreibungen (¶ Exorzismus: II) und Josephus, Altertümer VIII 2 $_5$ § 45. In anderen Religionen aber und so auch im AT betrachtete man die geheimnisvollen schaurigen Zustände als eine Wirkung der höchsten Gottheit selbst. Dabei ist bedeutsam zu sehen, wie sich trotzdem im AT — im Gegensatz etwa zum Kybele- oder Dionysosdienst — die Empfindung, daß für ein solches Eingehen in den Menschen die Gottheit selbst zu groß ist, von Anfang an bemerkbar macht. Man sagt nicht, Jahve habe den Menschen ergriffen oder überfallen, sondern „Jahves Geist" I Sam 10 $_{6.\ 10}$ 11 $_6$ Richt 14 $_6$ Ezech 11 $_5$ oder „Jahves Hand" II Kön 3 $_{15}$ Ezech 1 $_3$ 3 $_{22}$ Jes 8 $_{11}$. Ein einziges Mal heißt es sogar: „ein böser Geist von Jahve her" I Sam 16 $_{14}$. Hier ist die Anschauung des Spätjudentums und des NT.s von den Dämonischen vor der Tür. Aber das ist eine Ausnahme; im allgemeinen gilt die Verzückung, auch in ihrer furchtbarsten Form, als ein Werk Jahves und darum als ein begehrtes Glück. Kein Wunder, daß man, sie herbeizurufen, sich zusammentat; kein Wunder auch, daß man die Worte und Handlungen der Ekstatiker mit Aufmerksamkeit betrachtete.

2. a. Wenn die Gottheit die Zunge des von ihr beseelten nābī' bewegt, so muß sie etwas Bestimmtes sagen wollen. Daher lauschte man mit ängstlicher Spannung auf die abgerissenen Laute, die der Mund des in der Verzückung Liegenden ausstößt. Mögen sie noch so wirr, noch so unverständlich sein, vielleicht daß die Zukunft ihre Bedeutung lehrt. So werden die P.en, deren Ekstase zunächst durchaus Selbstzweck gewesen zu sein scheint, zu Orakelgebern. Es ist nicht zu erwarten, daß solche wirren, aus der Ekstase stammenden Ausrufe sich in größerer Anzahl in der Literatur erhalten haben. In den merkwürdigen Namen, mit denen Hosea und Jesaia ihre Kinder benennen (Hosea 1 $_{4.\ 6.\ 9}$ Jes 7 $_3$ 8 $_3$) und in den seltsamen Wortverbindungen, die Jesaia (30 $_7$) und Jeremia (20 $_3$) als Fluchworte ihren Feinden entgegenschleudern, darf man vereinzelte Beispiele solcher in der Verzückung hervorgestoßenen Worte sehen; vgl. das nt.liche ¶ Zungenreden.

Entscheidend für die Wertung der P.en als Orakelgeber ist der Umstand gewesen, daß damals, wie noch heute, ein eigentümliches Vermögen der Ahnung und des Hellsehens, Gesichts- und Gehörshalluzinationen vielfach gerade den zu ekstatischen Zuständen neigenden Personen eigen gewesen sind. Aus den P.enerzählungen der Samuelis- und Königsbücher ersehen wir deutlich, daß man der durch die Erfahrung genährten Ueberzeugung war, der P. könne in der Stunde der Verzückung durch verschlossene Türen und Wände und in weite Ferne sehen; vgl. II Kön 6 $_{12}$. Das Wissen der P.en ist überall ein Schauen und Hören einzelner konkreter Dinge. Dabei scheinen in ältester Zeit die Gesichte häufiger gewesen zu sein als die Gehörserscheinungen (¶ Offenbarung: II, 2. 3; ¶ Vision: II). Weit häufiger als die Wahrnehmung von etwas räumlich Fernem ist es, daß den P.en der Blick für die Zukunft erschlossen ist. Schon in alter Zeit scheint der P. seine geheimen Erlebnisse in gebundener Rede mitgeteilt zu haben.

Endlich sind sich die P.en schon in unserer Periode bewußt, in der Verzückung die Gottheit zu schauen: „Ich sah Jahve auf seinem Thron sitzen und das ganze Himmelsheer um ihn her" I Kön 22 $_{19}$, sagt der P. Micha ben Jimla. An anderer Stelle II Kön 6 $_{17}$ wird vorausgesetzt, daß das Auge des P.en ständig die unsichtbaren, überirdischen Wesen schaut, die, dem gewöhnlichen Menschen verborgen, die Welt durchwalten (¶ Vision: II).

2. b. Es ist natürlich, daß man von Männern, die so Wunderbares sehen und hören können, auch wunderbare Taten erzählte. Wer Jahves Geist in sich trägt, vermag mehr als andere Menschen. Die Erzählungen von den alten nebī'īm ruhen auf der Voraussetzung, daß ihre Worte die künftigen Dinge nicht nur verkündigen, sondern die Zukunft bewirken. Wenn König ¶ Ahab sagt, daß er den nābī' Micha ben Jimla nicht über die Zukunft zu befragen pflegt, weil er immer nur Böses verkünde, so ist die Voraussetzung, daß das Wort dieses Mannes das Böse bewirkt, sonst wäre es ja sinnlos, seinen Spruch zu vermeiden. König Ahab nennt an anderer Stelle I Kön 18 $_{17}$ den ¶ Elias „Verderber Israels". Das hat nur Sinn, wenn die Dürre, unter der das Land damals seufzte, von diesem nicht nur vorhergesehen, sondern durch sein Wort herbeigerufen worden ist; vgl. II Kön 6 $_{31}$. Elias erscheint als mächtig, Feuer vom Himmel zu rufen II Kön 1 $_{10}$. ¶ Elisas Wort gebietet den Bären im Walde II Kön 2 $_{24}$. Diese Anschauung haben noch die spätesten

Schrift-P.en selbst von ihren Worten. Jeremia berichtet einmal, daß er einem Gegner das Wort entgegengeschleudert habe: „Dieses Jahr noch mußt du sterben!“ und merkt dazu an: „Da starb der P. Hananja in eben diesem Jahre im siebenten Monat“ Jerem 28 $_{16}$ ff. — Unter Umständen wußte der P. solch wunderkräftiges Wort auch mit einer wunderwirkenden Handlung zu begleiten; vgl. II Kön 13 $_{14-19}$. Als letzte Nachklänge solcher Handlungen erklären sich wohl die „symbolischen“ Handlungen der späteren P.en (¶ Propheten: II B, 1 g). — Vielfach begegnet die Anschauung, daß der Körper des P.en oder die Gegenstände, die er ständig trägt, durch bloße Berührung Wunder wirken. ¶ Elias trägt z. B. einen Mantel, der unter anderem die Macht hat, das Jordanwasser zu teilen, wenn er damit in den Fluß schlägt II Kön 2 $_{8}$, ¶ Elisa einen Stab, dessen Berührung ein eisernes Beil zum Schwimmen bringt II Kön 6 $_{6}$. Von beiden wird erzählt, daß sie sich über einen Toten ausstrecken und ihn durch die Berührung mit ihrem Körper ins Leben zurückrufen I Kön 17 $_{19}$ II Kön 4 $_{34}$. Es versteht sich leicht, daß man Männern, denen man solche Dinge zutraute, mit einer von Grauen gemischten Ehrfurcht begegnete. Was Wunder, daß wir einige von ihnen zu einem gewaltigen Einfluß auch über die Geschicke ihres Volkes emporsteigen sehen.

3. Die Mehrzahl der nebī'īm benutzte, wie es scheint, ihre Kraft zu nichts anderem als zu einem überdies wohl recht kümmerlichen Broterwerb; vgl. Amos 7 $_{12}$. Wie man die Zukunft auf mancherlei Weise befragte, so ging man auch zu dem nābī', wenn man etwa wissen wollte, wo etwas Verlorenes sei, wenn man ein Heilmittel oder eine Auskunft über die Zukunft suchte. Dabei brachte man ein Geschenk mit Num 22 $_{5.\ 7}$ I Kön 14 $_{3}$ ff II Kön 4 $_{42}$ 5 $_{22}$ Ezech 13 $_{19}$. Und es gab P.en, die je nach der Höhe dieses Geschenks ihre Aussage günstig oder ungünstig gestalteten Micha 3 $_{5}$.

Von dieser großen Masse der nebī'īm heben sich nun aufs schärfste einzelne Persönlichkeiten ab, die, kundig jener geheimen Erfahrungen und getragen durch die Ehrfurcht, die man ihnen deshalb zollt, es verschmähen, sich mit den kleinen Dingen des Alltags zu beschäftigen. Diese Männer treiben Politik. Die Sache ihres Volkes ist der Gegenstand ihrer geheimen Gesichte. Am Hofe des Königs, an der Spitze der ins Feld ziehenden Heere sind sie zu treffen. Der König selbst muß sich ihrem Willen beugen, und tut er es nicht, so sind sie mächtig genug, Revolutionen zu entfachen. Ein solcher politischer P. ist z. B. der P. ¶ Elisa, der nach II Kön 9 $_{1}$ ff die Dynastie ¶ Omris gestürzt und dann den König ¶ Jehu auf seinen Feldzügen begleitet hat. Der Ehrenname „Israels Wagen und seine Reiter“ II Kön 13 $_{14}$, den in der Geschichte Elisa und nur in der Sage auch Elias getragen hat, zeigt am besten, welche Bedeutung ein solcher „politischer P.“ für die Geschichte seines Volkes gewinnen konnte. Im AT haben wir neben Elisa und etwa ¶ Nathan nur noch ein Beispiel eines solchen mit dem König zu Felde ziehenden P.en: Jona ben Amittai, der ¶ Jerobeam II auf seinen Siegeszügen begleitet II Kön 14 $_{25}$ und sich der Erinnerung seines Volkes so tief eingeprägt hat, daß man ihn noch nach Jahrhunderten zum Helden einer Dichtung gewählt hat (¶ Jonabuch).

4. Eine schwierige Frage ist, wo wir den eigentlichen Ursprung des nābī'tums zu suchen haben. Ist es in der religiösen Welt des alten Kanaanäertums zu Hause, oder haben wir in ihm eine im besonderen Sinne israelitische Erscheinung? Die ganze Art der Religion der ältesten nebī'īm, ihre Uebungen, die darauf zielen, sich selbst des Bewußtseins zu berauben, und ebenso ihre Tänze gehören in das Gebiet der vorderasiatischen Naturreligion, in deren Bereich Israel bei der Eroberung des Landes eindrang. — Anderseits kann man auch eine ganze Reihe von Zügen aufzählen, die auf eine Entstehung des nābī'tums im Schoße der altisraelitischen, aus der Wüste eingewanderten Stammesreligion weisen: die Tracht (Pelzmantel, Ledergurt, besondere Haartracht) erklärt sich am leichtesten als die im Widerspruch gegen die Kultur des seßhaften Volkes festgehaltene alte Beduinentracht. So wachen die P. überhaupt über der alten urisraelitischen Sitte: der P. ¶ Samuel haut mit eigener Hand den von Saul verschonten Amalekiterkönig Agag in Stücke, weil er die alte barbarische Sitte des ¶ „Bannes“, der Vertilgung alles Lebendigen, das sich in dem besiegten Volke findet, als unaufhebbare religiöse Pflicht ansieht (I Sam 15 $_{32}$ ff). Der Prophet Ahia entfacht die Revolution, die die Trennung Israels und Judas im Gefolge hat, aus Zorn über die fremdländische und neumodische Kultur am Hofe ¶ Salomos. Der Prophet ¶ Elias endlich, der größte in diesem ganzen Zeitalter, kämpft wider den Naturdienst des ¶ Baal von Tyrus für den Jahve der Wüste, den er der Sage nach am Sinai (¶ Berge: II) selbst aufsucht.

Auch für den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit finden wir bei diesen ältesten P.en ein starkes Empfinden. Ein P. spricht das Urteil über König ¶ Davids Sünde in der Bathseba-Geschichte. Ein P. tritt König ¶ Ahab entgegen, als er den Weinberg des Naboth an sich gebracht hat. Daß Jahve ein Gott des Rechtes ist, und daß auch Könige das Recht nicht ungestraft beugen dürfen, daß dieser Gott um des Rechtes willen sein eigenes Volk den Feinden preisgibt, diese grandiose Anschauung ist auch bereits in unserer Periode im P.enmund zu belegen.

Freilich auch jener ältere Prophetismus ist in allen diesen Punkten — in der Ablehnung der Naturreligion, in der alleinigen Verehrung Jahves und in der Ueberzeugung, daß Gott das Recht schützt, Erbe. Hinter ihm taucht die gewaltige Gestalt des ¶ Mose auf, der — nach dem Urteil der Späteren Deutn 18 $_{15}$ — selbst ein „P.“, in einer im einzelnen für uns nicht mehr erkennbaren Weise, das Ziel der von uns gekennzeichneten Entwicklung, wenn auch erst keimhaft, bereits besessen zu haben scheint.

Hermann Gunkel: Die geheimen Erfahrungen der P.en (in Hans Schmidt: Die großen P.en, 1923^{2}, S. XVII ff); — Derſ.: Die P.en, 1917; — Richard Kraetzſchmar: P. und Seher, 1901; — Bruno Baentſch: Pathologiſche Züge in Israels Prophetentum (ZwTh L, 1908, S. 52 ff); — Bernhard Duhm: Israels P.en, (1916) 1922^{2}; — Guſtav Hölſcher: Zum Urſprung des israelitiſchen Prophetismus (At.liche Studien für Kittel, 1913, S. 88 ff); — Derſ.: Die P.en, 1914. — Vgl. ferner die Darſtellungen der bibliſchen Theologie des AT.s und der at.lichen Religionsgeſchichte. — Aeltere Literatur in RE^{3} XVI, S. 81. **Hans Schmidt.**

Propheten: II B. Propheten Israels seit Amos.

1. Die geheimen Erfahrungen der P.en: a) Die prophetische Offenbarung; b) Die Gesichte; c) Die Wortoffenbarungen; d) Andere prophetische Erfahrungen; e) Erschlaffung nach der Ekstase; f) Nervöse Störungen; g) Zeichen; h) Weniger Gewaltsames; i) Ergebnis. — 2. Zur Geschichte der Prophetie: a) Heils- und Unheils-P.en; b) Vorgeschichte der schriftstellernden P.en; c) Unterschied der schriftstellernden von den älteren P.en. — 3. Die Schriftstellerei der P.en: a) Die P.en als Redner; b) Die P.en als Schriftsteller;

c) Die Einheiten; d) Poesie und Prosa; e) Mannigfaltigkeit der Gattungen; f) Stil der Visionen; g) der Wortoffenbarungen; h) Der älteste Stil: Das Geheimnisvolle; i) Das Sprunghafte; k) Das Konkrete; l) Die Leidenschaft; m) Der entwickeltere Stil. — Die Bücher und Gestalten der einzelnen P.en werden in den Sonderartikeln geschildert. — Über die religiösen und sittlichen Gedanken der P.en vgl. ¶ Propheten: II C.

1. a. Für alle schriftstellernden P.en ist die Grundüberzeugung, daß sie ihre Gedanken von ¶ Jahve selber haben. Sie beginnen ihre Predigt ganz gewöhnlich mit dem Satze: „so hat Jahve zu mir gesprochen", d. h. „diese Gedanken hat mir Jahve eingegeben". Und wer die Stimme des P.en vernimmt, wird vor die Frage gestellt, ob er diesem Satze glauben will oder nicht. Mit ihm steht oder fällt alles übrige. Der P. verlangt also Glauben an seine Person, an seine göttliche Eingebung. Und diese Eingebung wird so gedacht, daß sie alle menschliche Mittätigkeit ausschließt. Wer „aus eigenem Herzen" spricht, ist ein „Lügenprophet" Jerem 23 $_{16}$ Ezech 13 $_{2}$. ¶ Jeremias bekennt, von Natur ganz anderes gewollt zu haben, als was ihm Jahve jetzt eingegeben hat Jerem 17 $_{16}$. — Und auch, daß der P. solche Gedanken ausspricht, ist nicht sein freiwilliger Entschluß, sondern eine Notwendigkeit liegt ihm ob (I Kor 9 $_{16}$).

„Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht?
spricht Jahve, wer wird nicht Prophet?" (Amos 3 $_{8}$).

Wie man beim Ertönen des Löwengebrülls nicht gefragt wird, ob man erschrecken wolle oder nicht, sondern sich unwillkürlich entsetzt, so wird P., wer Jahves Stimme vernimmt. Dann erfüllt ihn ein Meer, das überfluten muß, ein Feuer, das er nicht halten kann; er kann nicht anders: er muß schreien! So erzählt Jeremias von sich, daß er sich, wie einst Moses, anfangs geweigert hat, Prophet zu werden; aber was nützt menschliches Widerstreben, wenn der Gott auf den Menschen, den er schon vom Mutterleibe an bestimmt hat (Jerem 1 $_{5}$), seine starke Hand legt? Ein andermal berichtet er, wie er in Unmut über den traurigen Beruf, der nur Verfolgung und Seelenqual bringt, immer wieder versucht habe, alles von sich abzuwerfen.

„Da wirds mir im Herzen
wie brennend Feuer,
verschlossen in meinen Gebeinen.
Ich kanns nicht mehr halten,
ich ertrag es nicht mehr" (Jerem 20 $_{9}$).

Wenn der P. nun gefragt wird, wann und wie Jahves Wort zu ihm gekommen sei, dann kann er von gewissen dunklen Stunden erzählen, wo er außer sich kam (¶ Ekstase), wo etwas Gewaltiges auf ihm wuchtete Jes 8 $_{11}$, wo der Geist auf ihn fiel: da schaute und hörte er Geheimnis. Die meisten P.en haben von diesen Dingen gar nicht oder nur andeutungsweise geredet, aus ehrerbietiger Scheu: dem Volke muß es genügen, den Inhalt der ¶ Offenbarung (: II) zu vernehmen, die Form der Offenbarung geht nur den P.en und seinen Gott an. Aber einige, namentlich spätere P.en haben uns genauere Schilderungen hinterlassen.

1. b. In solchen Zuständen hat der P. Gesichte (¶ Vision: II). Solche Gesichte sind ganz gewöhnlich mit Wortoffenbarungen verbunden. Der P. sieht Jahve sitzen auf seinem hohen und erhabenen Thron, und er hört dann die Geister, die ihn umgeben, und ihn selber sprechen Jes 6 $_{1}$ff. Er sieht Jahves reitende Boten und vernimmt die Kunde, die sie ihm bringen Sach 1 $_{7-11}$. Nun ist bedeutsam, daß der Hauptton bei solcher Verbindung des Geschauten und des Gehörten fast durchweg, zumal in älterer Zeit, auf den Worten liegt: die Hauptsache ist dem P.en nicht Jahves Erscheinung, sondern was er sagt; nicht die Beschreibung des Aussehens der Boten, sondern ihre Botschaft. Diesem Zurücktreten des Visionären hinter den Wortoffenbarungen entspricht im großen, daß der Gesichte viel weniger als der Worte sind, und daß am häufigsten solche Worte auftreten, bei denen jede nähere Bestimmung, wie sie empfangen worden sind, fehlt. Man erkennt hieraus wiederum, daß die P.en allen Wert auf die Gedanken legen, die sie erhalten haben, nicht auf die wunderbare Art, wie das geschehen ist; Gedanken stellen sich viel leichter dem Ohre als dem Auge dar. — Besonders lehrreich für das Seelenleben des P.en ist Jes 21 $_{1-10}$, ein Stück, das uns in dichterisch wundervoller Form einen tiefen Einblick in die Prophetie gewährt. Da wird vorausgesetzt, daß der P. ein anderes Ich, den Späher, aussenden kann, der die geheimen Dinge sieht und die verborgenen Reden vernimmt. Der P. hat also die Fähigkeit, sich für die Offenbarung vorzubereiten Hab 2 $_{1}$. Manchmal vergißt dieses zweite Ich, was es gesehen hat; hier aber erhält es noch vor dem Spähen den Befehl, dem anderen Ich die Offenbarung kundzutun; man mag den Vorgang also mit einer „posthypnotischen Suggestion" vergleichen. — In späterer Zeit ist die Form der Vision zur künstlichen Einkleidung von Gedanken verwandt worden, ohne daß noch ein Erlebnis im Hintergrunde läge; vgl. ¶ Vision.

1. c. Die Wortoffenbarungen, die sich, wie wir gesehen haben, zuweilen mit den Gesichten verbinden, treten auch ganz gewöhnlich selbständig auf. Jahve deckt dem P.en die Augen auf, daß er die geheimnisvollen Stimmen vernehme. Er hört die Geister, die untereinander reden Jes 40 $_{3}$ ff. Er vernimmt die Worte, die in „Gottes Rat" gesprochen werden. Auch zukünftige Stimmen kann er schon jetzt vernehmen: die Posaune, die einst erschallen wird, gellt ihm schon heute in die Ohren Jerem 4 $_{21}$. Schon jetzt hört er das Schnauben der Rosse der Feinde Jerem 8 $_{16}$ und das Angstgeschrei der überfallenen Stadt Jerem 4 $_{21}$. Er kann auch weit Entferntes wahrnehmen; das Fliehen des verbannten Volkes hört er in Kanaan Jerem 31 $_{18}$ f.

Oft sind es ungeheuer laute Töne und gewaltig grelle Lichter, die sich dem P.en darbieten: ein Tosen wie die Brandung gewaltiger Meere, das brausende Gewühl ganzer Völker Jes 17 $_{12}$, das Prasseln und Knattern des Wagens Jahves Ezech 3 $_{12}$, Gottes alles irdische Licht tausendmal überstrahlender Glanz Ezech 1 $_{4}$ ff.

1. d. Auch andere prophetische Erfahrungen gibt es, solche, die nicht auf dem Gebiete des Hörens und Sehens liegen. So wird dem Ezechiel im Gesicht ein besonderer Geschmack mitgeteilt: er bekommt eine Buchrolle zu essen, die ihm so süß wie Honig schmeckt Ezech 3 $_{3}$. Oder wir hören von einem wunderbaren Schreiten und Wandeln. Als Ezechiel die erste Offenbarung erhalten hat und ihn nun das gewaltige Gesicht verläßt, da heißt es: „der Geist aber nahm mich und erfaßte mich; so ging ich hin, tief erregt, in der Glut meines Herzens, während Jahves Hand schwer auf mir lag; so kam ich zu den Verbannten nach Tell-Abib" Ezech 3 $_{14}$f. Eine Flut von Zorn hat sich in den P.en ergossen. Hin jetzt zu dem störrischen Volke, daß es hören soll! Da kommt es über ihn, der Geist ergreift ihn, und nun rast er einher, über Stock und Stein, ohne Weg und Steg, schreiend, um sich schlagend, in tiefster Erregung.

1. e. Solche seltsamen Erfahrungen greifen Leib und Seele furchtbar an. Denn nicht in Ruhe der Seele mag man Göttliches vernehmen, zumal, wenn

der Inhalt der Offenbarung Not und Verderben und Umsturz ist; vgl. Jes 21_{3} f. Ergreifend schildert Jeremias, wie ihn das furchtbare Gesicht verfolgt, und wie das menschliche Werkzeug, zu schwach, die ungeheuere göttliche Wucht zu ertragen, darunter erliegen muß Jerem 4_{19-21}. Und wenn dann die Ekstase den Menschen verläßt, so fühlt er sich wie mit Keulen zerschlagen. Besonders lieben es Apokalyptiker, diesen Zustand der Betäubung zu schildern, vgl. H. Gunkel bei E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, 1900, II, S. 341 f.

1. f. So wundern wir uns nicht, wenn wir manchmal von Erscheinungen bei den P.en hören, die wir geradezu Geisteskrankheiten oder doch mindestens nervöse Störungen nennen würden. So berichtet Ezechiel, daß er sich lange Zeit wie gebunden gefühlt habe, wie wenn ihm eine göttliche Macht Stricke angelegt hätte, daß er sich nicht von der einen auf die andere Seite umdrehen konnte Ezech 4_{8}. Derselbe P. hat zu Zeiten nicht sprechen können, bis sich dann plötzlich sein Mund auftat Ezech 3_{26} 24_{27}. Schließlich mag man auch an die auffallenden geschlechtlichen Bilder erinnern, die bei Ezechiel eine so bedeutsame Rolle spielen, und die etwas von seinem persönlichen, vielleicht unbewußten Leben verraten mögen.

1. g. Und so seltsam wie manche dieser Erlebnisse sind auch einige ihrer Zeichen. Jesajas ist einmal drei Jahre lang nackend gegangen 20_{3}. Jeremias trat eines Tages im Tempelvorhof auf, ein Joch auf der Schulter 28_{10}. Ezechiel nahm einst sein Hausgerät auf die Schulter und zwängte sich damit durch ein Loch in der Wand 12_{1} ff. Er hat Jerusalems Belagerung dargestellt, in dem er einen Ziegelstein mit der Bratpfanne belagerte 4_{1} ff. Dergleichen tun in Israel die Kinder, die Narren und die P.en! Nun ist man früher geneigt gewesen, zu glauben, daß die P.en dergleichen nicht wirklich getan, sondern nur zur Einkleidung ihrer Gedanken erzählt hätten. Wie aber hätte man auf so merkwürdige Berichte kommen können, wenn es nicht P.enart gewesen wäre, so auffallende Dinge wirklich zu vollziehen? Eine Frage ist es freilich, ob die P.en solche „Zeichen", unter seelischem Zwange stehend, dem Geiste gehorchend, getan haben, oder ob sie es nur vollzogen haben, um Aufsehen zu erregen. Denn das dürfen wir uns sicher vorstellen, daß die Scharen der Kinder dem P.en nachliefen, wo er sich nackend blicken ließ, und daß alle ehrbaren Männer über ihn mit dem Kopfe schüttelten. Die soeben aufgeworfene Frage aber ist nicht einfach mit Ja oder Nein zu beantworten. ¶ Ezechiel macht den Eindruck einer ekstatischen Persönlichkeit, der diese seltsamen Handlungen wohl zuzutrauen sind. Andersartig aber sind die geistesklaren ¶ Jesajas und ¶ Jeremias, welche die wunderlichen Taten der alten, halb wahnsinnigen Ekstatiker (¶ Propheten: II A, 1) zu bestimmten Zwecken mit vollem Bewußtsein nachgeahmt haben werden. Doch ist nicht zu vergessen, daß zwischen beiden äußersten Fällen mannigfache Uebergangsformen denkbar sind.

1. h. Nicht immer aber sind die prophetischen Erfahrungen so auffallend. Es überwiegen vielmehr bei den schriftstellernden P.en andere, die bei weitem weniger aus der Regel fallen. Nur im Anfange der Tätigkeit eines schriftstellernden P.en muß er, so verlangte man von ihm, ein Gesicht erlebt zu haben; das ist die von uns sogenannte „Berufungsvision" Jes 6 Jerem 1 Ezech 1. Da entlädt sich das gleichsam elektrisch geladene Innere des P.en mit einem ersten großen Schlage. Im weiteren Leben werden dann die Offenbarungsformen weniger gewaltsam geworden sein; was deutlich mit einer Verschiebung, auch im Inhalt zusammenhängt: die älteren P.en verkündigen einzelne Ereignisse der nächsten Zukunft; die späteren, schriftstellernden hören zwar niemals auf, zunächst von der Zukunft zu sprechen, aber sie können mehr: sie vermögen es auch, Jahves Gründe, weshalb er eben dies Ereignis senden will, anzugeben; sie kennen seine Gedanken und sie fühlen seine Stimmungen mit. Freilich ist das Fremdartige, so sehr es sich auch bei ihnen mildern mag, doch auch hier immer noch vorhanden: mögen auch die seltsamen Formen der Offenbarung, die bei den älteren P.en Wirklichkeit gewesen sind, beginnen, bei ihnen nur noch Stilformen zu werden, ganz sind sie auch bei ihnen nicht verschwunden. Sie sind nicht kühle, besonnene Denker oder gar gleichgültige Werkzeuge Gottes, denen er Beliebiges verkündigen könnte, sondern sie sind stets voll innerer Glut, erfüllt von gewaltigem Zorn oder von flammender Begeisterung, und sie empfinden das, was sie verkündigen als „Jahves Wort". Sie lassen sich tragen von einer wunderbaren Sicherheit: sie sind gewiß, Jahves geheime Pläne zu kennen. Sie haben ein Kraftgefühl (Micha 3_{8}), daß sie in Gottes Namen den Königen auf dem Throne Befehle erteilen und ihrem ganzen Volke Trotz bieten können. Und so achten sie nicht Verfolgung, Kerker und Tod! Die psychische Notwendigkeit der älteren Prophetie ist hier im Begriff, zur sittlichen zu werden. Ein solcher Mann kennt nicht nur einzelne wenige Augenblicke, in denen Gott zu ihm spricht, sondern sein Leben ist voller Offenbarungen; schließlich denkt er nur noch, was Gott denkt. Ein P. dieser Art steht also ein ganzes langes Menschenleben hindurch in seinem Dienst. Er sieht als Gottes Gedanken alle diejenigen Gedanken an, die er notwendig denken muß, wenn er an ihm nicht irre werden soll, alles das, was ihm in großen Stunden der Erhebung und Begeisterung aufgegangen ist. Da haben die P.en auch aus den Schicksalen ihres Lebens Gottes Stimme herausgehört: Jeremias erkannte Gottes Wort einmal an einem seltsamen Kaufgebot, das ihm ein Verwandter machte Jerem 32_{8}. So tritt das psychisch Ungewöhnliche zurück, und das sittlich-religiöse Postulieren der gesamten Persönlichkeit tritt an die Stelle. Hat doch Jeremias sich dazu erhoben, das Gesetz der göttlichen Weltordnung zu erkennen Jerem 18, hat er doch die Träume verachtet und die Wahrheit aller anderen P.en daran erkennen wollen, ob sie dem wahren göttlichen Zweck dienen, Israel zu bekehren Jerem 23_{23} ff.

1. i. So sehen wir in der Geschichte der Prophetie einen fließenden Uebergang vom P.en zum religiösen Denker. Wir dürfen demnach das Dämonische bei den at.lichen P.en nicht übersehen, aber ebensowenig übertreiben oder allzusehr bewundern. Einer allzugroßen Bewunderung des Psychisch-Abnormen ist entgegenzuhalten, daß dergleichen Erscheinungen in der ganzen Welt verbreitet sind, daß sie sich auch in niedrig stehenden Religionen und gerade in diesen finden, und daß ähnliche Erscheinungen wie etwa das Hellsehen oder das Wahrsagen mit einer höheren Auffassung von Religion an sich gar nichts zu tun haben, schließlich, daß manches davon eine verdächtige Aehnlichkeit mit Geisteskrankheiten hat. Eine grobe supernaturalistische Betrachtung aber wird widerlegt durch die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der p.ischen Worte, sowie durch die Beobachtung, wie verschieden der Stil der verschiedenen P.en ist, woraus man also ersehen kann, daß die P.en selber an ihren Worten stark mitbeteiligt sind. Die P.en haben manchmal in wunder-

barster Weise die Zukunft vorausgesehen, aber sie haben sich auch oft geirrt (¶ Weissagung und Erfüllung in der Bibel). Mag also an der Prophetie noch so vieles wunderbar sein, was wir gewiß nicht leugnen wollen, uns ist und bleibt das Wertvolle in ihr nicht die Form, sondern der Inhalt: wir erkennen Gottes Offenbarung in den großen bewegten, frommen Personen und in den ewigen Gedanken, die sie aussprechen.

2. a. Unter den P.en unterscheidet Jeremias (28_{8} f) zwei Arten: die Heils- und die Unheils-P.en. Diese Unterscheidung, die dem AT selber entnommen ist, bestätigt sich durchaus. Fast zu jeder Zeit können wir diese beiden Arten nebeneinander finden. Schon in der ältesten Periode der Prophetie noch vor dem Auftreten der schriftstellernden P.en sehen wir beide nebeneinander: den gewaltigen ¶ Elias, den Feind des Königs ¶ Ahab, als Beispiel der Unheils-Prophetie, und ¶ Elisa, den Begünstiger ¶ Jehus und seines Hauses (¶ Propheten: II A, 3).

Auch nach dem Auftreten der großen Schriftsteller und Unheils-P.en ist die Heilsprophetie nicht verstummt. Zwar könnten wir aus der Bibel selbst leicht den Eindruck gewinnen, es hätte zu jener Zeit nur eine einzige Kette von Unglücks-P.en gegeben: ¶ Amos, ¶ Hosea, ¶ Jesaja, ¶ Jeremia, ¶ Ezechiel. Dieser Eindruck erklärt sich daraus, daß die Geschichte diesen Unheils-P.en Recht gegeben hat — Israel und Juda sind wirklich, wie sie geweissagt hatten, von der Weltmacht vernichtet worden —, und daß daher das den Kanon sammelnde Judentum von den vorexilischen P.en fast nur Unheilsverkündiger aufgenommen hat. Aber blicken wir tiefer, so sehen wir überall Spuren davon, daß in eben dieser Zeit zugleich auch eine große Heilsprophetie bestanden hat, ja, eine gewaltige Macht gewesen ist. Aus Amos wissen wir, daß seine Zeitgenossen viel von „Jahves Tage" sprachen und ihn herbeisehnten (Amos 5_{18}): es war also eine Heilsprophetie, die damals herrschte. Und aus dem Ende der Geschichte Judas hören wir, daß Jeremias und Ezechiel mit einer einflußreichen und gewiß gewaltig begeisterten Prophetie gekämpft haben. Seit der Perserzeit aber ist die Heilsprophetie zu unbestrittener Herrschaft gekommen; von dem großen „Deuterojesaias" (¶ Jesaja, 2) an sind alle P.en des Judentums Heils-P.en gewesen, bis zu ihren späteren Nachfolgern, den Apokalyptikern, hin (¶ Eschatologie: II; ¶ Apokalyptik: II). Aber auch aus vorexilischer Zeit haben wir Heils-P.en und Heils-Prophetien im Kanon: es sind Männer wie ¶ Nahum und ¶ Habakuk, die den Sturz der Weltmächte verkündigen, sowie so manche das Heil weissagende Stücke, die wir jetzt als Einsätze in den Büchern der Unheils-P.en lesen. Denn es ist durchaus nicht selbstverständlich, wie man gewöhnlich meint, daß solche Zusätze sämtlich der nachexilischen Zeit angehören; wir haben vielmehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie den gleichzeitigen oder nicht lange nachher lebenden Heils-P.en angehören.— Noch weiter aber führt folgende Betrachtung. Wie der Einzelne, so kann auch ein Volk nur leben, wenn es eine Hoffnung hat. Diejenigen P.en, welche die Hoffnung verkündigen, müssen also in einem so kräftigen, von sich selbst überzeugten Volke immer die Regel gewesen sein; die Unheils-P.en aber sind nur als eine furchtbare Ausnahme denkbar. Ja, wir vermögen noch zu erkennen, daß auch die Unheils-Prophetie auf die Dauer nur dadurch hat bestehen können, daß sie je länger je mehr Anleihen bei der Heils-Prophetie gemacht hat. Diese Richtung also, die im Kanon für die ältere Zeit zu kurz gekommen ist, muß im Geiste überall mit ergänzt werden, wenn wir von der wahren Geschichte der Prophetie eine Vorstellung gewinnen wollen.

Natürlich ist diese Richtung von ihren Gegnern, den Unheils-P.en, in der leidenschaftlichen Weise des alten Israels einfach als „Lügen-Prophetie" gebrandmarkt worden (Jerem 23_{21} ff 29_{8} f Ezech 13). Wir aber haben vielmehr zu erkennen, daß sie in ihrem Auftreten von ihren Gegnern nicht zu unterscheiden waren, und noch mehr, daß unveräußerliche Gedanken der Religion von ihnen geprägt worden sind, so die Idee von Jahves Weltherrschaft und von der Bekehrung der Heiden (¶ Jesaja, 2 b), und niemand hat so herrlich wie sie von Jahves Liebe zu Israel gesprochen (¶ Jesaja, 2 b).

Viel bedeutsamer freilich noch als sie sind ihre großen Gegner, die Unheils-P.en. Mochte jenen die Masse begeistert zujubeln, sie sind die Geschmähten und Verlästerten, die Eingekerkerten und Getöteten. Aber sie sind zugleich die großen Träger der hohen sittlichen Gedanken, die eigentlichen Werkzeuge der Offenbarung. Sie sind es, die in der Zeit der Assyrer und Chaldäer das furchtbare Wort vom Untergange des Staates und des Volkes verkündet haben. In einem Jahrhunderte hindurch dauernden Kampfe haben sie mit den Heils-P.en gerungen. Und doch haben beide Richtungen auch Gemeinsames: beide nehmen an einer großen, volkstümlichen, im letzten Grunde auf Ausländisches zurückgehenden Eschatologie teil (s. 2 b, Sp. 1545). Und auch die furchtbarsten Unheils-P.en haben fast alle am Schlusse der Wege Gottes das Heil gesehen und so in die Heilsprophetie, von der sie sich so weit entfernt hatten, wieder eingelenkt. So können wir an den Heilshoffnungen der Unheils-P.en erkennen, was damals die Heilsprophetie verkündet hat. — Eine Zeitlang schienen beide Parteien sich vertragen zu können. Das war in der Zeit des ¶ Deuteronomiums (¶ Josia, 2), das die Ideale der Unheilsprophetie zu verwirklichen schien, als man glauben konnte, Juda sei jetzt ein frommes Volk geworden, dem nunmehr Heil bevorstehe. Dann aber sind die Wege der beiden Richtungen wieder weit auseinandergegangen. Beim Herannahen der Chaldäer verkündeten die Heils-P.en Jerusalems Rettung, Jeremias aber seinen Untergang. Hier gerade wird deutlich, was auch mehr oder weniger für die vorhergehenden Zeitalter gilt, daß die Unheils-P.en mehr die Forderungen der Religion, zumal die sittlichen betonen — Jeremias droht das Verderben, weil die Ungerechtigkeit des Volkes notwendig das Gericht heranziehen müsse, — während die Heils-P.en mehr den religiösen Trost verkündigen: Jahve läßt sein Volk nicht im Stich und gibt sein Heiligtum nicht den Heiden preis. Der Erfolg gab ihm Recht, Juda ging zugrunde. Und nun werden die Gedanken, welche die Unglücks-P.en ausgesprochen hatten, in der sich im Exil bildenden Gemeinde eine Macht. Aber eben durch diesen offenkundigen Sieg hört die Unheilsprophetie auf zu bestehen. Jetzt konnte es nicht mehr genügen, von Gottes Zorn zu reden; jetzt mußte Trost gespendet und Heil verkündet werden, wenn anders Volk und Religion bestehen bleiben sollten. So ist das Exil der Sieg der Unheilsprophetie, aber zugleich ihre Todesstunde. Die Heilsprophetie hat Juda ins Verderben gestürzt, aber nun erhob sie machtvoll ihr Haupt. Die Unheilsprophetie hat eine furchtbare Erfüllung erlebt. Der Traum von Zions Verklärung ist nie Wirklichkeit geworden. Der größte Gedanke dieser Heils-P.en aber, daß Jahves Religion eine Weltreligion werden solle, hat sich doch erfüllt, als die Zeit gekommen war.

2. b. Für die Vorgeschichte der Prophetie eines Amos folgt aus dem Obigen, daß ihr eine von der Sympathie des Volkes getragene Heilsprophetie vorange-

gangen ist. Aber wir können noch einen Schritt weiter zurückgehen. Der ganze in den p.ischen Büchern vorliegende Stoff läßt sich ungezwungen in drei Gruppen zerlegen: a) die politischen Weissagungen und Ratschläge der P.en, b) ihre sittlich-religiösen Gedanken, c) allerlei Weissagungen nicht-politischen Inhalts, die das Schicksal des Landes, der Erde, der Welt betreffen. Solche Motive, die besonders vom Weltuntergange und vom Werden einer neuen Welt handeln, stehen zu den sonstigen Erwartungen der kanonischen P.en, die im allgemeinen die Politik betreffen, in einem seltsamen Gegensatz, woraus zu schließen ist, daß sie zu dem von diesen P.en übernommenen allgemeinen Schema gehört haben müssen. Da wir nun zugleich beobachten können, daß sich in diesen kosmischen Weissagungen viele mythischen Züge finden (¶ Mythus und Mythologie: III A, 5), so liegt die Annahme nahe, daß die Eschatologie nicht in Israel erzeugt, sondern dorthin aus der Fremde gekommen ist. Das Gesamtbild der Entwickelung würde also dieses sein: a) irgendwo im Orient — wo, läßt sich einstweilen noch nicht sagen — bestand eine stark mythologisch gerichtete Eschatologie, die vom Vergehen der alten und dem Entstehen einer neuen Welt redete; b) diese Kunde vom Ende ist nach Israel gekommen und von einer begeisterten Heilsprophetie angeeignet worden, die das Verderben, etwa durch das Kommen eines nördlichen Feindes (¶ Gog und Magog), auf die Völker ringsum bezog und Israels Rettung in all dem Graus weissagte; c) worauf die Unheils-P.en, im Gedankenaufriß mit ihren Vorgängern übereinstimmend, auch Israel in das allgemeine Verderben einbezogen haben.

2. c. In ihren religiösen Gedanken sind die schriftstellernden P.en mit Männern wie Ahia und ¶ Elias nahe verwandt. Sie unterscheiden sich aber von diesen älteren P.en in folgenden Stücken. Während bisher die p.ische Bewegung, soweit wir erkennen können, nur von Zeit zu Zeit Vorstöße gemacht hat, setzt nun eine fast ununterbrochene Reihe gewaltiger Männer ein. Ferner: während sich die früheren mit leidenschaftlicher Wucht auf den einen oder anderen Punkt stürzten — Ahia auf die Fronden Salomos, Elias auf den Tempel Isebels und den Mord an Naboth —, haben die späteren in ihrem Geiste, aber in bei weitem größerer Klarheit die Prinzipien herausgestellt: so haben sie z. B. nicht gegen den einen oder den anderen Gott, der damals zufällig Jahve den Rang in Israel streitig machte, sondern gegen die Vielgötterei überhaupt gekämpft. Damit hängt zusammen, daß sie nicht das eine oder andere Ereignis der Zukunft verkündet haben, wie z. B. Elias seinerzeit die Hungersnot, sondern daß ihnen — was besonders bei Jesajas hervortritt — ein ganzes Zukunftsbild, ein großer „Jahve-Rat", ein gewaltiges „Werk" Gottes vor Augen stand. Auch daß diese Männer geschrieben haben, ist für sie bezeichnend: gegen einen einzelnen Frevel kann man mündlich eifern, ein einzelnes Ereignis in Worten verkünden, aber eine ganze Kette von Gedanken wird nur durch die Schrift fortgepflanzt. In der Politik ist die jüngere und die ältere Richtung so unterschieden, daß diese sich mehr mit den inneren Zuständen beschäftigte, während jetzt die Weltpolitik mächtig hervortritt; es ist das Herannahen des mächtigen Assurs, das diese Wendung im Gemütsleben Israels hervorgebracht hat. Auf dem eigentlich sittlich-religiösen Gebiete ist das Bezeichnende der späteren Bewegung ihre Weissagung von Israels Untergang um seiner Sünde willen, ihr Kampf gegen die Opfer und Zeremonien und ihr Eintreten für die Unterdrückten in den sozialen Nöten ihrer Zeit, ihr „ethischer Monotheismus" (s. II C; vgl. ¶ Gottesglaube: II A, 3).

3. a. Die P.en sind ursprünglich nicht Schriftsteller gewesen, sondern es erst am Ende ihrer Geschichte geworden. Ursprünglich sind sie „Redner", was aus dem „Höret" zu Anfang ihrer Reden hervorgeht. Im mündlichen Vortrage und nicht auf dem Papier müssen wir uns ihre Worte vorstellen, wenn wir sie verstehen wollen. Ihr Publikum ist das Volk, etwa auf dem Markt oder im Vorhof des Tempels Jerem 7_2. Die Redeweise, namentlich der älteren P.en, dürfen wir uns nicht so getragen und feierlich vorstellen, wie es die unserer Prediger ist, wie denn der Vergleich der P.en mit Predigern (freilich noch mehr der mit Lehrern) dem Verständnis vielfach geschadet hat. Von Ezechiel hören wir einmal (6_{11}), daß er beim Reden den Boden stampft und in die Hände klatscht, auch Jeremias (23_9) vergleicht sich selber mit einem Trunkenen, und wir haben p.ische Stücke, die unmittelbar aus der p.ischen Ekstase geflossen sind (Jes 21_{1-10}). Auch die zum Teil überaus seltsamen „Zeichen" der P.en, die wir oben (1 g) behandelt haben, lassen mittelbar darauf schließen, daß wir uns das ganze Auftreten und demnach auch das Reden solcher Männer seltsam, aufgeregt und aufregend, vorstellen müssen. Und so mögen denn ungläubige Spötter p.ische Reden als ein seltsames Kauderwelsch verhöhnen (Jes 28_{10} f). Anderseits entnehmen wir dem gewöhnlichen Anfang der p.ischen Sprüche „so hat Jahve zu mir gesprochen", daß der P. für gewöhnlich nicht während der Ekstase, sondern nachher zu reden pflegte. Und nach dem Inhalt ihrer Reden dürfen wir uns einen fließenden Uebergang von der leidenschaftlichsten zu einer ganz ruhigen Art der Rede vorstellen; die letztere finden wir z. B. in den Schlußstücken des Ezechiel.

3. b. In einer längeren Geschichte sind dann die P.en aus Rednern zu Schriftstellern geworden. Die ältesten P.en, wie wir sie aus der Erzählung von Sauls Zusammentreffen mit Samuel kennen (I Sam 10_5), haben noch nicht geschrieben und hatten nichts zu schreiben (¶ Propheten: II A, 1). Aber auch Männer wie ¶ Elias und ¶ Elisa sind keine Schriftsteller gewesen: sie traten in eigener Person auf und dachten nicht an eine Wirkung in die Ferne, und das Volk, an das sie sich wandten, wird wenig genug gelesen haben. Nun erkennen wir zwar aus den späteren schriftstellernden P.en, daß schon in dieser Zeit der p.ische Stil deutlich ausgebildet gewesen ist; das bedeutet aber nicht, daß damals viel geschrieben worden ist: der Stil kann auch schon in mündlicher Rede festere Formen annehmen. Doch haben wir auch bereits aus dieser Zeit einzelnes Geschriebene; das sind die Segen Jakobs Gen 49 (¶ Jakobsegen), Moses Deutn 33 (¶ Mosessegen, 1) und Bileams Num 23 f (¶ Bileamsprüche), deren Stil die Nachahmung p.ischer Kunstform mit der Form des Segens eines uralten Ahnherrn oder Gottesmannes verbindet (¶ Profane Dichtung im AT, 4 a).

Auch Männer wie ¶ Amos und ¶ Jesajas sind zunächst nicht Schriftsteller gewesen. Wir hören ausdrücklich, daß ¶ Jeremias schon 23 Jahre gewirkt hatte, als er auf den Gedanken kam, seine Orakel zu sammeln, mag er auch schon vorher einzelne Aufzeichnungen gemacht haben, und er begab sich an das Zusammenstellen nur deshalb, weil er verhindert war, persönlich zum Volke zu sprechen (Jerem 36). Amos wird Schriftsteller geworden sein, als er aus dem Nordreich ausgewiesen war. Jesajas stellte eine Inschrift öffentlich aus (8_1) oder zeichnete vor Zeugen

ein kurzes Orakel auf (8 16 30 8), um dadurch künftighin auch für den Ungläubigsten beweisen zu können, daß er ein bestimmtes Ereignis geweissagt habe: da ist es also die Rücksicht auf den Unglauben, was den P.en zum Schriftsteller gemacht hat. Im ganzen wird die Schriftstellerei der P.en dadurch befördert worden sein, daß das Zeitalter sich inzwischen verändert hatte; es wurde damals auch auf anderen Gebieten mehr geschrieben als in der alten Zeit (Jes 10 1).

Wir können noch verfolgen, wie diese Schriftstellerei klein eingesetzt hat, um zuletzt bei großen Büchern aufzuhören. Begonnen hat sie mit so kurzen Worten, wie sie Jesajas aufgestellt oder versiegelt hat, oder mit wenig umfangreichen Gedichten oder Sprüchen (Beispiel der Spruch gegen den Kanzler Sebna Jes 22 15—19). Ein solches Papier ging dann als Flugblatt durchs Land, überall gelesen, hergesagt, abgeschrieben, und konnte, wenn es einschlug, sicherlich eine gewaltige Wirkung tun. Mit diesen für uns so kostbaren Blättern sind die P.en freilich recht sorglos umgegangen; sie dachten nur an den augenblicklichen Erfolg und gar nicht an die späteren Geschlechter. Und auch wenn es, um die Wirkung zu verschärfen, durch den P.en selbst oder durch die ehrfürchtige Hand eines Schülers zu Sammlungen kam, so beabsichtigte man kaum zeitliche oder sachliche Ordnung. Auch waren die P.en nicht besorgt, die Stücke genau so abzuschreiben, wie sie ursprünglich gewesen waren; sondern sie nahmen nach Belieben hinweg oder fügten hinzu. Ein Beispiel solcher nachträglichen Erweiterung durch den P.en selbst ist das erwähnte Orakel über Sebna: der ursprüngliche Spruch 22 15—19, ein kurzes Flugblatt, verkündete dem Kanzler die Fortführung in die Fremde. Nicht lange nachher fügte Jesajas einen (übrigens sicherlich echten) Anhang hinzu, in dem er in Jahves Namen Sebnas Nachfolger bestimmte (20—23). Dies Orakel erfüllte sich; aber der neue Minister trieb eine solche Verwandtenwirtschaft, daß der P. einen zweiten Anhang hinzusetzte, in dem er auch diesem die Absetzung ankündigte (24 f). — Aus solchen Ursammlungen sind dann früher oder später, zum Teil erst nach manchen Jahrhunderten, die gegenwärtigen „Bücher" der P.en entstanden, wobei denn vieles, was nicht vom alten P.en herrührt, mit untergelaufen ist, so daß das Buch Jesajas eher eine Uebersicht über die hebräische Prophetie als ein „Buch des Jesajas" genannt werden kann. Anders ist das erst bei Ezechiel; dieser Mann, als Priester und Jurist an peinliche Ordnung gewöhnt, überzeugt, daß sich seine Verheißungen über Israel erst nach Jahrzehnten erfüllen, hat das erste P.enbuch geschrieben und seine Schrift nach Art einer Urkundensammlung der Zeit nach angeordnet (doch vgl. auch ¶ Ezechiel, 4).

3. c. Da es für jede literarische Gattung bezeichnend ist, daß ihre Einheiten einen bestimmten Umfang haben, und da es ohne die Erkenntnis dieser Einheiten kein Verständnis des Stils geben kann (¶ Literaturgeschichte, biblische, 2 b), so beginnen wir die Untersuchung des Stils der Propheten mit den Einheiten, in denen sich ihre Rede bewegt, und legen auf diese Untersuchung um so größeren Wert, als sie von unserer Textüberlieferung im allgemeinen nicht angegeben werden, und als manche Forscher, die diese Aufgabe als solche noch nicht erkannt haben und die Einheiten, gegenwärtigem Stilgefühl folgend, noch immer viel zu umfangreich nehmen, bei der Abgrenzung der Stücke große Unsicherheit zeigen.

Proben urältesten p.ischen Stils sind die kurzen rätselhaften Worte und Wortzusammensetzungen wie Jizreel, Lo-'ammi, Loruḥāmā (¶ Hosea, 2), ¶ Immanuel, Sear-Jasub (¶ Jesaia, 1 a), „Eilebeuteraubebald" (Jes 8 1), Rahab hammoschbāth (das gebändigte Chaostier; Jes 30 7; vgl. ¶ Drache, 2): in solchen geheimnisvollen Worten haben die schriftstellernden P.en, die seltsamen Ausrufe der alten Ekstatiker nachahmend (¶ Propheten: II A, 2 a), ihre Gedanken zusammengefaßt. — Eine weitere Stufe ist es, wenn die P.en sich mit größerer Deutlichkeit in kurzen Sprüchen, die etwa zwei, drei oder wenig mehr Langzeilen umfassen, ausgesprochen haben. Beispiele sind Jes 1 2 f 3 12—15 14 24—27 17 12—14 Amos 1 2 3 1 f 5 1—3 9 7. Solche Sprüche sind nicht, wie man zu sagen pflegt, Reste oder Zusammenfassungen ursprünglicher p.ischer „Reden", sondern diese Reden selbst. — Dann haben es die P.en gelernt, längere Reden zu schaffen, die etwa ein Kapitel umfassen. Aber auch solche Reden sind selten, wie es unser, durch die Griechen geschultes Stilgefühl verlangen würde, nach einem deutlichen Gesichtspunkt gegliedert, sondern sie bestehen meistens aus mehr oder weniger zusammengehäuften Sprüchen. Ein klarer Gedankengang ist oft nicht vorhanden; die Rede wendet sich nach dem Einfall des Augenblicks hin und her, und sie schließt, wenn der P. glaubt, den Gegenstand erschöpft zu haben. Musterbeispiel Jes 13. An Stelle der inneren Anordnung treten auch äußere Bindemittel: so das mehrfach angewandte Mittel des Kehrreims. Kehrreimgedichte sind Amos 1 3—2 16 und 4 6—12, ferner 7 1—9 8 1—3; ebenso Jes 2 6—21 9 7—10 4 5 24—30. Wohl erst von einem Sammler zusammengestellt sind die sieben Wehe Jes 5 8—23. — Erst die späteren P.en haben es gelernt, größere Massen zusammenzuordnen und wirkliche Bücher zu schreiben; aber auch in diesen tritt weniger eine sachliche als eine zeitliche Ordnung hervor. So ist es bei Ezechiel und Sacharia (1—8). Dagegen schreibt Deuterojesaja ganz in der alten Weise: sein Werk ist mit einem Tagebuche zu vergleichen, in das er die Worte, die ihm jeden Tag kamen, ohne weitere Ordnung aufgezeichnet hat. Dieses Anschwellen der Einheiten ist eine auch sonst in der israelitischen Literatur zu beobachtender Vorgang (¶ Literaturgeschichte, biblische, 2 c).

3. d. Eine andere Entwicklungslinie führt in den p.ischen Schriften von der Poesie zur Prosa. Die Begeisterung redet ihrer Natur nach in poetischer Form, das verständige Nachdenken in prosaischer. Daher ist die p.ische „Rede" ihrer Form nach ursprünglich Dichtung gewesen. Männer wie die P.en, die ihre Gedanken in großen Stunden der Begeisterung empfangen haben und die sie aussprechen, erfüllt von überwallenden Stimmungen, können nur in poetischen Rhythmen reden. Und hier unterscheidet sich unser von den Griechen herkommendes Stilgefühl wiederum von dem hebräischen, wonach sich Rede und Dichtung nicht ausschließen. Was die metrische Form betrifft, so lassen sich in den p.ischen Gedichten zwei Gattungen unterscheiden: der strengere Stil, der in festen Rhythmen, und der freiere, der je nach der hin- und herflutenden Stimmung in verschiedenen Versmaßen spricht (¶ Musik und Gesang: II A, 7). Beispiele für die erste Gattung sind Jes 1 10 ff 3 12—15 Jerem 2 1—3 Micha 4 1—3, für die zweite etwa Jes 1 2 f und 29 1—8. Nach ästhetischem Maß gemessen, stehen diese Dichtungen der P.en außerordentlich hoch und stellen das Gewaltigste in dem an Gewaltigem so reichen AT dar. Nun haben wir oben gesehen (1 h), wie die P.en aus Ekstatikern zu Predigern und religiösen Denkern geworden sind. Danach ist auch die

Form ihrer Rede allmählich ruhiger geworden: der Rhythmus wird freier und freier, bis er schließlich bei der Prosa ankommt. Oder sie haben solche Gattungen aufgenommen (s. unten 3 m) wie die „Tora“ oder die Geschichtserzählung, die ihrer Natur nach in Prosa sprachen. Das schließt nicht aus, daß sich auch die Späteren immer wieder der alten poetischen Gattungen bedienen, so daß bei diesen, wie z. B. Jeremias und Ezechiel, Poetisches und Prosaisches nebeneinander steht.

3. e. Versuchen wir nun, den Stoff der p.ischen Bücher zu schildern und nach Gattungen zu ordnen, so stehen wir zunächst vor einer fast unüberwindlichen Schwierigkeit. Denn es zeigt sich unseren Blicken eine so unendliche Mannigfaltigkeit, daß sie jeder Anordnung zu widerstreben schien. Da finden wir Erzählungen der Taten und Schicksale der P.en, von gleichzeitigen Schülern oder von Späteren berichtet, und daneben Stücke, die von ihnen selber stammen; unter diesen solche, die sie für sich selber und ihren Gott geschrieben haben, und neben ihnen andere, die für das Volk bestimmt sind und die den eigentlichen Grundstock ihrer Schriften bilden. Diese p.ischen Orakel aber zerfallen je nach der Art, wie die Offenbarung empfangen wird, in zwei Klassen: in Gesichte und in Wortoffenbarungen, das Geschaute und das Gehörte, mit den bezeichnenden Anfängen: „so hat mir Jahve gezeigt“ und „so hat Jahve zu mir gesprochen“; daß dabei die Auditionen überwiegen, ist schon oben (1 b) gezeigt worden.

3. f. Ueber Inhalt und Form der Gesichte wird in dem Artikel ¶ Vision gehandelt.

Den Visionen verwandt sind die Träume, die zwar Jeremias als Form der Offenbarung nicht hat gelten lassen (23 $_{25}$ ff), die aber doch einst sehr häufig und angesehen gewesen sein müssen.

3. g. Viel wichtiger als die Gesichte sind die Wortoffenbarungen, meistens Offenbarungen der Worte Jahves. Der P. fühlt sich dabei — ein seit alters beliebtes und sehr bezeichnendes Bild — als Jahves „Boten“, und wie der Bote die Worte seines Herrn genau so, wie er sie von jenem gehört hat, weiterträgt, so hat auch der P. das Recht, in Jahves Namen „Ich“, d. h. Jahve, zu sagen. „So hat Jahve gesprochen“, beginnt er seinen Spruch, und an bestimmten Abschnitten fügt er hinzu: „das ist Jahves Raunung“ (ne^{3}um). Hiermit wechselt dann beliebig eine andere Form, wonach er in seinem eigenen Namen über Jahves Gedanken redet und also „Er“ von Jahve sagt. So geht es in allmählichem Uebergange von Worten, die in der Ekstase gehört sind (Jes 21 $_{6}$), bis zu Predigten, Gedichten und Betrachtungen, wie sie etwa das Buch Deuterojesaja enthält, die der Prophet selber kaum mehr als von Gott eingegeben angesehen haben wird.

Während bis dahin die Anordnung keine besonderen Schwierigkeiten bietet, tut sich nun unter den p.ischen „Worten“ eine kaum übersehbare Mannigfaltigkeit auf: da finden wir Verheißungen und Drohungen, Schilderungen der Sünde, Ermahnungen, Priester-Satzungen, geschichtliche Rückblicke, Streitgespräche, Lieder allerlei Art, religiöse und Nachahmungen von profanen, Klage- und Jubelliedern, kurze lyrische Stücke und ganze Liturgien, Parabeln, Allegorien usw. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, bei der Erklärung der Texte die einzelnen Stücke nach diesen Gattungen zu ordnen und aus dem gefundenen inneren Zusammenhange zu erklären; in der „Literaturgeschichte“ aber, wenn sie dieses Namens würdig sein soll, ist die Geschichte zu erforschen, die eine solche Mannigfaltigkeit hervorgebracht hat (¶ Literaturgeschichte, biblische, 2 c). Für diese Geschichte aber ist die grundlegende Erkenntnis diese, daß die meisten der genannten Gattungen nicht ursprünglich p.isch sind, sondern daß die Prophetie fremde Gattungen in weitestem Umfange aufgenommen hat. Ursprünglich sind die P.en sicherlich nicht Liederdichter, Geschichtenerzähler, Tora-Verkündiger gewesen, sondern sie sind es erst nachträglich geworden (s. unten 3 m). Und auch der Grund, warum sie das geworden sind, ist deutlich: es ist der brennende Wunsch der P.en, Macht über das Gemüt ihres Volkes zu gewinnen, der sie dazu getrieben hat. Daß es aber so außerordentlich viele Gattungen sind, deren sie sich bemächtigt haben, ist ein Zeichen dafür, mit welchem Eifer sie um das Herz ihres Volkes gerungen haben. Um so mehr aber erhebt sich die Frage, welches die eigentlich p.ische, ursprüngliche Gattung ist, von der alles übrige ausgegangen ist. Das erfahren wir, wenn wir uns die Art der Verkündigung und der Offenbarung der ältesten P.en vergegenwärtigen (1 a—g).

Die ältesten P.en sind Verkündiger der Zukunft gewesen. Diese gegenwärtig volkstümliche Anschauung, von den Gelehrten neuerdings bestritten, trifft doch durchaus das Richtige: niemals ist in Israel ein P. erstanden, dessen erstes Wort nicht die Verkündigung eines Ereignisses der nächsten Zukunft gewesen wäre. Demnach dürfen wir den ältesten p.ischen Stil in denjenigen Stücken vermuten, in denen die Zukunft geschildert wird. Bezeichnenderweise sind besonders deutliche Muster dieses Stils die Orakel über die fremden Völker Jes 13—21 Jerem 46—51 Ezech 25—32 u. a. Die neuen Formen, deren sich die P.en bedient haben, finden sich natürlich hauptsächlich in den an Israel gerichteten Stücken; die Reden an die fremden Völker aber stellen einen gegenwärtig toten Flußlauf dar, der uns indessen zeigt, wie die Wasser vorzeiten geflossen sind. Ist diese Behauptung richtig, so muß sich in diesen eigentlich p.ischen Zukunftsschilderungen auch die eigentlich p.ische Form der Offenbarung am deutlichsten zeigen. Daß aber dies im hohen Grade der Fall ist, erkennen wir, wenn wir nunmehr versuchen, den Stil der Weissagungen zu schildern.

3. h. In geheimnisvollen Stunden sind die Offenbarungen empfangen; nur dunkel und schattenhaft sind sie vor die Seele des P.en getreten. Das spiegelt der Stil der Zukunftsschau getreulich wieder. Daher der eigentümliche dämonisch-rätselhafte Ton dieser Reden. Namen werden, soweit es möglich ist, vermieden; selbst ganz bekannte werden nicht genannt. So wird der drohende Feind nicht mit Namen bezeichnet im Orakel über Edom bei Obadja, über Aegypten Jes 19 und über die Philister Jes 14 $_{29}$ ff. Amos und Jesaias, dieser in seiner ersten Zeit, vermeiden selbst den Namen Assur. Ebensowenig sind genaue Zahlen erlaubt. Nur ganz ungenaue werden gegeben: in 3, 40 oder 70 Jahren, wenn ein Kind, das jetzt empfangen wird, geboren ist, wenn der Knabe Vater und Mutter rufen kann (Jes 7 $_{14}$ 8 $_{4}$) u. a. Der unbestimmte Ausdruck tritt ein, wenn man den bestimmten erwarten sollte; so sagt Hosea (3 $_{1}$) „ein ehebrecherisches Weib“, wo er ein ganz bestimmtes, nämlich sein eigenes ungetreues meint. Bilder verhüllen mehr, als daß sie offenbaren, oder sind doch nur für den Eingeweihten verständlich: der P. sagt „Ernte“, wenn er Gericht, „Joch“, wenn er Knechtschaft meint. So hat sich schließlich eine ganze p.ische Bildersprache und

eine Vorliebe der P.en für allegorische Redeweise entwickelt. Solche Dunkelheit pflegt besonders im Anfang des Orakels einzutreten, das dann gegen den Schluß hin deutlicher wird; so setzt z. B. Jes 13 ganz geheimnisvoll ein und erst V. 17 und 19 folgen die Namen „Medien" und „Babel". Dieser geheimnisvolle Ton ziemt sich besonders dann, wenn das Auftreten des Göttlichen in der Geschichte geschildert werden soll (Jes 10 33 f), und namentlich dann, wenn die P.en die uralten mythologischen Stoffe aufnehmen (¶ Mythus: III A, 5); selber im Innersten erbebend über das, was kommen soll, sind nur noch Andeutungen von ferne erlaubt. So, in tiefem Geheimnis redet der P. von dem Kinde, das uns geboren wird (Jes 9 5 ff), von dem Kommenden, dessen „Ursprünge doch schon aus der Urzeit sind" (Micha 5 1 ff), und von dem „¶ Knecht Jahves", der, unbekannt dahingehend, die Sünden trägt (Jes 53). Kein Zweifel, daß die P. häufig so mit allem Bewußtsein verhüllen, auch das, was ihnen selber klar ist: Jesaias meint, daß Assur Damaskus und Samarien ausplündern wird, aber er sagt ganz unbestimmt „Eilebeuteraubebald" (Jes 8 1). Der gegenwärtige Erklärer, wenn er Zeit und Gelegenheit eines Orakels kennt, ist imstande, an Stelle der unbenannten die benannten Größen einzusetzen; wenn aber die Ueberlieferung hierin versagt, tappen wir oft mit der Erklärung völlig im Ungewissen. Jedenfalls aber sollten wir solche p.ischen Stücke in einer anderen Stimmung lesen, als bisher: wir sollten erkennen, daß sich hier Geheimnisse vor uns auftun, und uns hüten, mit unseren eigenen Erklärungen den Eindruck, den der Prophet erzielen will, voreilig zu zerstören.

3. i. Ein anderes Merkmal des echt p.ischen Stils ist die eigentümlich springende Art. P.isches Erkennen ist nicht in sich zusammenhängend, geschlossen, sondern ein plötzliches, blitzartiges Aufleuchten. Das geben diese Orakel im Stile wieder. Daher das gewaltsam Sprunghafte in ihrer Darstellung. Lauter einzelne Züge, mitten aus ihrem Zusammenhange herausgenommen, werden jäh zusammengestellt. Stein wird auf Stein gewaltsam gehäuft: lauter Bruchstücke, die aber doch manchmal im Geiste dessen, der das Ganze überschaut, ein kunstvolles Gesamtbild ergeben. Besonders stark wird dies Absetzen, wenn sich die p.ische Rede von der Unheilsverkündigung zur Heilsbotschaft wendet, wobei der P. den Eindruck wiedergibt, daß Jahve etwas Neues schafft; Beispiel der Schlußsatz von Jes 6 13. Aus solchen Beobachtungen ergibt sich, daß man ja nicht aus angeblicher „Zusammenhangslosigkeit" auf Unechtheit schließen möge. Vielmehr lese man daraufhin Stücke wie Jerem 64 3 ff Joel 4 9 ff und Nahum 3 1 ff, um aus solchen prachtvollen Schilderungen zu erkennen, daß gerade dies Aufhäufen scheinbar zusammenhangsloser Züge echt p.isch ist.

3. k. Aus der Offenbarungsform des Gesichtes erklärt sich ferner, daß die p.ischen Weissagungen so außerordentlich konkret sind, ja, von allerkonkretesten, höchst anschaulichen Zügen strotzen. Der P. sagt nicht: „das verwüstete Babel wird von Sumpftieren bewohnt", sondern: „von Rohrdommeln" (Jes 14 23). Ist die Sache an sich unanschaulich, so tritt ein deutliches, möglichst genau ausgeführtes Bild an die Stelle: Israel wird so wenig werden, „wie Aehren stehen bleiben im Tale Rephaim, wie Feigen bleiben beim Olivenklopfen: zwei, drei Beeren oben im Wipfel, vier, fünf in den Zweigen des Baumes" (Jes 17 4 ff); das nennt man doch konkret reden! Einen ganzen Zusammenhang zu schildern, ist, so haben wir gesehen (3 i), unprophetisch; aber der P. versteht es, eine kleine Szene, aus dem Ganzen keck herausgegriffen, so konkret auszumalen, daß sich aus ihr alles übrige ergibt, und es entspricht dem kühnen, stets auf das letzte dringenden Geiste, daß diese Szene gewöhnlich die Schlußszene ist (Beispiel I Kön 22 17).

3. l. Kein Merkmal aber tritt so deutlich hervor, wie die ungemeine Wucht der p.ischen Leidenschaft. Den Unheils-P.en ist kein Wort zu schaurig, zu grausam, den Heils-P.en keines zu überschwenglich. Und überall finden sich an den Höhepunkten die wundergewaltigen, mythologischen Bilder, vor denen sich das Menschenherz entsetzt oder die es begeistern und entzücken (¶ Mythus: III A, 5). Oder es entlädt sich ihre Leidenschaft in einer Fülle von Wortspielen, Anklängen, Anspielungen, ironischen und sarkastischen Wendungen, bald in gewaltig dahinrollenden Sätzen, majestätisch wie die Wogen des Weltmeers (so bei Jesajas), bald in einer flackernden Unruhe und stetem Hin- und Herfahren (so zuweilen bei Jeremias und schon bei Hosea). Jeden, mit dem sie es zu tun haben, reden sie in zweiter Person an: ein Rest der alten p.ischen Gewohnheit, es mit dem, an den sie Jahve sendet, von Stirn zu Stirn auszumachen. Außerordentlich beliebt ist es bei ihnen, in der Befehlsform zu sprechen; manchmal bestehen ganze Stücke aus solchen gehäuften Imperativen (Beispiel Jerem 46 3 f); auch dies ist echt p.isch, ist doch der P. berechtigt, der ganzen Welt in Jahves Namen Befehle zu erteilen (Jerem 1 10). Oder sie brechen in Fragen aus, verwunderte Ausrufe des Sehers, den das, was er sieht und hört, zum Erstaunen hinreißt (Beispiele Jerem 46 5 Jes 63 1 f u. a.). — Alle die geschilderten Merkmale, zu denen wir leicht noch manche andere ähnliche hinzufügen könnten, zeigen uns, wie sehr die Zukunftsoffenbarungen der P.en den ursprünglichen, echt p.ischen Stil aufweisen.

3. m. Dieser älteste P.enstil ist niemals ganz untergegangen, sondern bis in die spätere und späteste Zeit hinein gepflegt worden. Aber neben diesen sind unter der Hand großer Schriftsteller eine Fülle neuer Gattungen getreten. Meistens sind das solche, die vor ihnen bereits bestanden hatten und jetzt durch sie mit neuem, p.ischem Geiste erfüllt worden sind.

Dabei lassen sich zwei verschiedene Entwickelungslinien unterscheiden: die P.en sind Dichter und Prediger geworden. Zunächst die P.en als Dichter. Schon lange vor den P.en muß in Israel eine reich entwickelte lyrische Literatur, weltlichen und geistlichen Inhalts, bestanden haben (vgl. über die erstere Dichtung ¶ Profane Dichtung im AT, über die zweite ¶ Psalmen). In beide Schatzkammern, besonders natürlich in die der gottesdienstlichen Gedichte haben die P.en tief hineingegriffen und ihre Weissagungen mit Liedern reich verziert. So lesen wir bei ihnen aus der profanen Literatur gelegentlich ein Wächterlied (Jes 21 11 f), Trinklieder (Jes 22 13 21 5 56 12), ja, selbst ein Spottlied über eine Dirne (Jes 23 16; ¶ Profane Dichtung im AT, 10); besonders haben sie das schon vor ihnen politisch gewandte Leichenlied gepflegt (Jes 14 4 ff Amos 5 1 f Ezech 19. 27. 28 11 ff 32; ¶ Profane Dichtung im AT, 5). Dazu kommt eine reiche Fülle nachgeahmter gottesdienstlicher Gattungen: es sind Hymnen (¶ Psalmen, 3), die besonders die Heils-P.en und unter ihnen hauptsächlich Deuterojesaias enthalten (Jes 42 10 ff 44 23 40 22 ff 42 5 43 16 f), Klagelieder des Volkes (¶ Psalmen, 4), sei es solche, die sie schon jetzt fürbittend für ihr unglückliches Volk anstimmen (Beispiel Jerem 14 2 ff. 19 ff), oder die sie

dem Volke der Zukunft weissagend in den Mund legen (Hosea $6_{1\,ff}$ 14_4 Jerem $3_{22\,ff}$), daneben auch Dankopferlieder (Jerem 33_{11}; ¶ Psalmen, 6), Lieder, zur Wallfahrt gesungen (Jes $2_{1\,ff}$ Micha $4_{1\,ff}$; ¶ Psalmen, 2), Einzugstoroth (Jes $33_{14\,ff}$; ¶ Psalmen, 8) und schließlich selbst Klagelieder des Einzelnen (¶ Psalmen, 1. 15), die Jeremias aufgenommen hat (Jerem $15_{15\,ff}$ $17_{14\,ff}$ $20_{7\,ff}$; ¶ Jeremia, 3). Auch die Gattung der gottesdienstlichen Liturgie (Jes $33_{1\,ff}$ Micha $7_{7\,ff}$; ¶ Psalmen, 16) haben sie nachgeahmt und dadurch oft ihre ergreifendsten Wirkungen erzielt. Diese p.ische Dichtung steht, religiös und ästhetisch betrachtet, gleichermaßen hoch und bildet einen der köstlichsten Schätze des AT.s.

So reichhaltig aber dies alles ist, so ist doch die p.ische Fülle mit alledem noch lange nicht erschöpft. Denn nun gibt es noch eine zweite Entwicklungslinie, wonach die P.en zu Predigern, Lehrern, Denkern geworden sind. Sie haben sich nicht begnügt, die Zukunft zu verkündigen, obwohl dies immer ihr erstes Wort bleibt; sondern sie haben begonnen, den sittlichen Grund anzugeben, weshalb eben dieses kommen muß (Beispiele Zephanja 2_{10} Jerem 2_{17} 13_{22} $16_{11\,ff}$ Nahum 3_4 Micha 1_5). So haben sie ihren Drohungen „Scheltreden" hinzugefügt, in denen sie Israels Frevel aufweisen (Beispiele Jes $1_{2\,f}$ Jerem $2_{10—13}$), und worin sie mit Vorliebe den Stil einer Rede vor Gericht nachahmen (Beispiele Jes $3_{13—15}$ Micha $6_{1\,ff}$). Dies Aufzeigen der Sünde ist den großen Unheils-P.en ein Hauptstück ihrer Predigt (Micha 3_8); es gibt ganze p.ische Bücher, die im wesentlichen diese beiden Gattungen, die Drohrede und die Scheltrede, enthalten; so das Buch Amos. Es war ferner alte p.ische Gepflogenheit, auf Fragen zu antworten und Ratschläge zu erteilen (Jerem $42_{1\,ff}$ Sach $7_{1\,ff}$ Micha $6_{6\,ff}$); von diesem Rechte Gebrauch machend, haben die P.en Mahnreden gehalten und so eine Gelegenheit gefunden, ihre großen religiösen und sittlichen Gedanken positiv zu entwickeln; solche Mahnreden sind für Jeremias Stil bezeichnend (Jerem $7_{1—15}$ $11_{1—8}$ 18_{11}; vgl. auch Amos $5_{4\,f}$ Jes $1_{10—17}$). Oder sie haben in erregten Streitgesprächen mit ihren Gegnern gekämpft; manchmal werden uns die Situationen davon (Amos $7_{10\,ff}$ Jes 7 Jerem 28), zuweilen auch die Reden der Gegner mitgeteilt (Amos 5_{14} Jerem 7_{10} $28_{9\,ff}$ u. a., besonders Haggai und Maleachi); meistens werden diese verschwiegen, aber ganze p.ische Stücke lesen sich wie die Antworten der P.en auf die Einwürfe des Volkes, also gewissermaßen wie eine ausgeschriebene Rolle (z. B. Jerem $2_{14\,ff}$). Viele der eigentümlichsten Wendungen der P.en versteht man erst, wenn man sieht, daß sie aus solchen Gesprächen entsprungen sind. Ja, schließlich ist aus der Prophetie eine Art Religionsphilosophie hervorgegangen: die P.en verkünden das Gesetz des Waltens Gottes (Jerem 18 Ezech 18). Dabei nehmen sie den Stil der priesterlichen ¶ Tora auf: besonders deutlich tragen Ezechiels Lehrsätze den Stil der Rechtssatzung (Ezech 18). Oder sie haben, um ihre Gedanken auszusprechen, zur Geschichtserzählung gegriffen (Amos $4_{6—12}$ Jerem $3_{6\,ff}$), wobei es freilich nicht auf Mitteilung von Tatsachen, sondern allein auf Geschichtsbetrachtung ankam. Große Geschichtsübersichten über die ganze Vergangenheit vom Auszuge an gibt besonders Ezechiel (16. 20. 23), mit Vorliebe in der Form der ¶ Allegorie.

So ist die wunderbare Reichhaltigkeit des spät-p.ischen Stils entstanden, aus dem wir hier nur einige Hauptgattungen erwähnen konnten. Einige der so entstandenen Gattungen, besonders die p.ische Lyrik und die p.ische Tora, sind von den Nachkommen der P.en weiter gepflegt worden und zu großem Einfluß gekommen.

A. Knobel: Der Prophetismus der Hebräer, 2 Bde., 1837; — A. Kuenen: De profeten en de profetie onder Israel, 2 Bde., 1875; — B. Duhm: Die Theologie der P.en, 1875; — W. Robertson Smith: The prophets of Israel, (1882) 1895²; — C. H. Cornill: Der israelitische Prophetismus, (1894) 1920¹³; — E. König: Das Berufungsbewußtsein der at.lichen P.en, 1900; — H. Gunkel: Die geheimen Erfahrungen der P.en Israels (bei Daab-Wegener: Suchen der Zeit I, 1902, S. 112 ff); — Derſ.: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, (1903) 1930³, S. 21 ff; — Hugo Greßmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905; — H. Gunkel: Die israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7), (1906) 1925², S. 78 ff; — K. Budde: Das p.ische Schrifttum (RV II, 5), 1906; — G. Hölscher: Die P.en, 1914; — H. Gunkel: Die P.en, 1917; — Derſ.: Einleitungen zu Hans Schmidt: Die großen P.en, (1915) 1923², S. IX ff; — J. Hänel: Das Erkennen Gottes bei den Schrift-P.en, 1923; — H. Greßmann: Der Messias, 1929. — Aelteres in RE³ XVI, S. 81. **Gunkel.**

Propheten: II C. Die Religion der Propheten.

1. Allgemeines; — 2. Die einzelnen P.engestalten. — Ergänzend vgl. ¶ Gottesglaube: II A, 3; ¶ Monotheismus: II; ¶ Offenbarung: II; ¶ Bund: II A, 4; ¶ Eschatologie: II, 3—6; ¶ Gerechtigkeit Gottes: II; ¶ Zorn Gottes: II; ¶ Gnade Gottes: II; ¶ Glaube: II; ¶ Gottesfurcht; ¶ Gottesdienst: II A, 2; ¶ Gebet: II A, 2. 3; ¶ Individualismus: II, 3; ¶ Knecht Jahves; ¶ Königtum in Israel, 2; ¶ Menschensohn: I; ¶ Schöpfung: II; ¶ Sittlichkeit: III A; ¶ Sünde und Schuld: II A; ¶ Vergeltung: II A; ¶ Universalismus und Partikularismus im AT; ¶ Weissagung und Erfüllung in der Bibel.

1. Die Religion der P.en versteht man am besten, wenn man sie der ihres Volkes gegenüberstellt, sowohl der aus Jahvismus (¶ Jahve) und Baalismus (¶ Baal, ¶ Götzendienst) gemischten Religion der großen Menge wie der offiziell an den Heiligtümern herrschenden jahvistischen Kultreligion. Nun haben die P.en keine neue Religion begründen wollen, sondern auch sie haben angeknüpft an die großen Wundertaten Jahves in der Vorzeit, die Rettung ihres Volkes aus Aegypten, die Erwählung in der Wüste (¶ Bund: II A, 4), an die Sendung des ¶ Mose und die Kündung des göttlichen Willens durch ihn, sowie die Landgabe; vgl. Amos $2_{9—11}$ $3_{1\,f}$ 5_{25} Hosea 2_{17} $6_{5\,f}$ 8_{12} $12_{10\,f.\,14}$ $13_{4\,f}$ Micha $6_{4.\,8}$ Jes 1_2 Jerem $2_{2\,f}$ $7_{22\,ff}$ 31_{32} usw. Aber sie haben dem Volk wie den Priestern vorgeworfen, daß sie seit alters den Willen Jahves gefälscht und den Baal (Hosea $4_{6.\,10}$ 7_{13} 8_{14} 9_{10} 11_2 Jerem 23_{27}) oder Menschensatzungen (Jes $10_{1\,ff}$ 29_{13} Jerem $8_{8\,f}$) an seine Stelle gesetzt haben.

Daher ist das Charakteristische der Religion der P.en ein trotz des ihnen mit ihrem Volke gemeinsamen Jahvenamens und mancher Züge in dem Jahvebilde verschiedener und einzigartiger Jahveglaube. Näher gesagt ist dieser der Glaube an einen in erster Linie sittlich-heiligen Gott, der die Verehrung jedes andern Gottes neben sich ausschließt, der von seinen Verehrern nur einen sittlich-religiösen Gottesdienst haben will, keinen Opferkult und keine äußeren Zeremonien. Das Königtum eines solchen Gottes kann natürlich nicht auf ein Volk beschränkt bleiben; es gilt zugleich allen Völkern, der Menschheit, und es gilt ebenso wie den Völkern den einzelnen Menschen (ethischer Monotheismus, Universalismus, Individualismus). Ein furchtbares Gericht über das

vom wahren Jahwewillen abgefallene Volk wie über die Völker gilt ihnen als gewiß; aber ihm wird ein Heil folgen, ein von Gott geschaffenes neues Volk, eine neue Gemeinschaft, ein neuer Bund auf einer paradiesisch umgestalteten Erde.

Der Keim zu dieser Religion ist von ¶ Mose in den einfachen Verhältnissen der Steppe gelegt, und besonders in der Volksschicht, die auch nach der Einwanderung in Kanaan dem äußeren Leben der Väter treu blieb, bei den Viehzüchtern fern von den mit kanaanäischer Kultur durchsetzten Städten hat er sich gehalten. In einzelnen p.ischen Persönlichkeiten wie ¶ Samuel, ¶ Nathan, Ahia, ¶ Elias, ¶ Elisa kam diese schlichte, nur auf den Gehorsam gegen den Gott vom Sinai aufgebaute Religion im Gegensatze zu allen religiösen, politischen und sozialen Neuerungen, in deren Strudel Israel hineingezogen wurde, immer wieder zum Durchbruch. Aber erst im 8.—6. Jhd., je mehr das Ende des alten Volksbestandes herannahte, erlebt sie in einer fast fortlaufenden Kette gewaltiger Persönlichkeiten ihre klassische Periode, erreicht sie ihren Höhepunkt. In der von ¶ Esra-¶ Nehemia im 5. Jhd. begründeten Gemeinde versandet sie, hat aber doch durch die aus ihr hervorgegangenen schriftlichen Erzeugnisse auch in den folgenden Jahrhunderten bald hier, bald da kräftig nachgewirkt.

Zwischen den Vertretern dieser Religion herrscht keine Uniformität, im Gegenteil, eine überaus lebensvolle Verschiedenheit. Der eine ist stärker ethisch oder sozial, der andere stärker religiös orientiert; der eine scheint fast ausschließlich Gericht über den Abfall von der Sinaireligion zu sehen, der andere betont daneben stark das nachfolgende Heil; der Gesichtskreis des einen ist mehr auf Israel beschränkt, der des andern weitet sich auf die Völkerwelt; der eine steht fast ausschließlich negativ der Volks- und Priesterreligion gegenüber, der andere übernimmt dies oder jenes Element aus ihnen. Auch eine gewisse Entwicklung einzelner religiöser Ideen kann man im Laufe jenes klassischen Zeitalters verfolgen, bis die Zeit der Dekadenz beginnt. Und doch ist letztlich der Boden, auf dem sie stehen, bei allen der eine und selbe; sie alle haben tatsächlich den einen und selben heiligen Gott erlebt, seine Stimme in sich vernommen.

2. Ein System der p.ischen Religion kann man nicht geben, sondern sie sich nur an ihren einzelnen gewaltigen Vertretern in geschichtlicher Folge vergegenwärtigen:

a) Für ¶ Amos ist Jahve in erster Linie der strenge, unerbittliche Richter, der Recht und Gerechtigkeit verlangt 5_{24} 6_{12}, der den ganzen Kult in Bethel usw. verwirft, ja haßt $4_{4\,ff}$ $5_{4\,ff.\ 21\,ff}$, der nur das Gute will 5_{14}. Des Amos Kampf gilt daher vor allem den Reichen, den Aussaugern, den ungerechten Richtern; er ist der Anwalt der Armen. Nachdem Jahve, der die Geschicke der Völker lenkt, an seinem Tage in erster Linie gerade über Israel Gericht gehalten $5_{18\,f}$ und das Reich samt seinen Heiligtümern zerschlagen, das Volk exiliert hat, wird er in dem zum Paradies verwandelten Palästina das alte Davidsreich selbst neu schaffen und bauen $9_{11—15}$.

b) ¶ Hosea erblickt in Jahve in erster Linie den liebenden Gatten und Vater Israels, der von leidenschaftlicher Eifersucht erfüllt ist, und dessen Liebe doch immer wieder zum Durchbruch kommt 3_1 $11_{1.\ 8\,f.}$ Sein Kampf richtet sich vor allem gegen den ganzen in Kanaan übernommenen Kult, der mit seinen Bildern und Opfern, seiner Hurerei und Ekstase abgöttischer Baalskult ist, gleichzeitig gegen das irdische Königtum und die weltliche Politik. Seine Hauptfeinde sind daher die Priester $4_{4\,ff}$, die Könige und Offiziere 7_3 8_4 10_3 $13_{10\,f.}$ Jahve verlangt keine Opfer, sondern Frömmigkeit, die sich in Nächstenliebe betätigt, und innere Hingabe an ihn 6_6. Jahve wird Palästina zur Wüste machen, die Reste Israels aber selbst in die Wüste führen, wo eine ungetrübte Liebesgemeinschaft zwischen ihm und dem Volke in paradiesischen Verhältnissen neu entsteht $2_{16\,ff}$ 12_{10} $14_{2\,ff.}$

c) ¶ Jesaja hat Jahve vor allem erlebt als den Ueberweltlichen, Heiligen, der alles Hohe auf der Erde niederwirft 6_3 $2_{6\,ff.}$, dem gegenüber dem Menschen blinder Glauben geziemt 7_9 28_{16} 30_{15}. Daneben tritt er wie Amos in scharfem Gegensatz zum Kult für den sittlichen Gottesdienst, für Recht und Gerechtigkeit ein $1_{10\,ff}$ $28_{7.\ 17}$ 28_{13}. Sein Gesichtskreis ist weit, er blickt hinein in die Völkerwelt und sieht auch da Jahves Hand und Jahves Ratschluß $10_{5\,ff}$ $17_{12\,ff}$ $2_{1\,ff.}$ Auch er erwartet Wiederkehr des Davidreiches, hält sogar mit der Volksreligion an Zion als dem Wohnsitze Jahves fest 8_{18} $31_{4\,f.\ 9}$, betont aber positiv, daß Recht und Gerechtigkeit die einzigen Fundamente des neuen Reiches sein werden, und dehnt seine Grenzen aus bis an die Enden der Erde 9_6 $11_{1\,ff.}$

d. Jesajas Zeitgenosse ¶ Micha befindet sich in einem gewissen Gegensatz zu ihm. Ihm sind die großen Städte die eigentlichen Sündensitze, und in erster Linie gerade Jerusalem mit seinem Tempel, dem er unaufhaltsames Verderben verkündet $1_{5.\ 13}$ $3_{10\,ff.}$ Seine Hauptfeinde sind die städtischen Blutsauger, aber Priester und P.en haben gemeinsame Sache mit ihnen gemacht $3_{1\,ff.\ 5\,ff.}$ Den Inhalt des Willens Jahves bilden Recht tun, Liebe üben und demütig wandeln mit Gott, nicht Opfer 6_8. Weil das Volk ihn abgelehnt hat, wird Zion fallen 3_{12} $6_{9\,ff.}$, die Rettung findet draußen auf freiem Felde statt 4_{10}, und aus der Landstadt Bethlehem wird der zweite David kommen und sein Friedensregiment von dort bis an die Enden der Erde aufrichten $5_{1—3}$.

e) ¶ Zephanja ist wie Amos und Micha in erster Linie Anwalt der Proletarier gegenüber den Hoffärtigen und Satten, den ganzen leitenden Ständen Jerusalems $1_{9—13}$ $3_{1—5}$. Er sieht den Tag Jahves, der allen Hohen und Reichen ein Ende bereitet und auch in die Völkerwelt übergreift, als unmittelbar bevorstehend $1_{8.\ 14—18}$ $2_{4—15}$. Aber aus den Armen und Demütigen wird Jahve sich dann eine neue Gemeinde, ein frommes Volk mit reinen Lippen, das nur ihn verehrt, auf dem Zion schaffen und als König über dasselbe herrschen 2_3 $3_{9—19}$.

f) ¶ Nahum und ¶ Habakuk, ersterer der Verfasser der Festliturgie für die Feier des Falles Ninives, letzterer einer p.ischen Liturgie für einen Bettag in der babylonischen Not, stehen den Volks-P.en am nächsten; von der Sünde Judas schweigen sie. Ihr ganzer Zorn gilt dem assyrischen oder babylonischen Welteroberer, denen sie grausames Ende durch Jahve verkünden. Aber es ist zu beachten, daß auch bei ihnen weit mehr vorliegt als nationaler Haß gegen die ausländischen Bedrücker. Beide sprechen vielmehr im Namen einer sittlichen Weltordnung, die für die ganze Welt gilt; sie kehren sich gegen die Hybris und Unersättlichkeit der beiden Weltmächte und verkünden Jahve als den Gott, der das Recht auf der ganzen Erde für alle unterdrückten Völker wieder herstellt.

g) In ¶ Jeremia erreicht die p.ische Religion ihren Höhepunkt. Auch für ihn ist wie für Hosea, von dem er tiefgreifend beeinflußt ist, die ganze Religion seines Volkes in Kanaan Baalsreligion geworden. Die erste Liebe des Volkes zu seinem Gotte ist durch sie getötet $2_{1—11}$. Jahve will ja keine Opfer, sondern sitt-

lichen Gehorsam 6_{20} 7_{21} ff. Infolgedessen sieht der P. überall Abfall und Sünde, in erster Linie bei den Priestern und Ekstatikern; das Gericht muß kommen, auch der Tempel fallen. Aber Jahve, der Israel je und je geliebt hat, wird nach der Katastrophe Heil senden und zwar neben dem paradiesischen Segen in Gestalt eines neuen Bundes mit dem Volk, bei dem das Gesetz in die Herzen geschrieben ist und jeder Einzelne Jahveerkenntnis und Sündenvergebung erhalten wird, alle menschlichen Vermittler also überflüssig werden 31_{31} ff. Es ist nicht zu leugnen, daß hier das einst von Mose gelegte Saatkorn zu seiner höchsten Entwicklung gekommen ist. Auf einem Lebenswege voll Schmach und Verfolgungen hat Jeremia es gelernt, daß bei dem Zusammenbruche des alten Volksbestandes es nur eine Burg für den Frommen gibt, der Verkehr des Einzelnen mit seinem Gott, dem Prüfer von Herzen und Nieren, im Gebet. Nur darf man nicht sagen, daß für ihn die Religion lediglich Verkehr des Individuums mit seinem Gott gewesen sei; das Heil hat auch er wie alle P.en in einer neuen Gemeinschaft solcher erblickt, die den Weg zu Jahve kennen und seine Vergebung erfahren. Und auch er konnte die Zukunft sehen als ein Reich gerechten Regiments unter dem Davidssproß, der sehr bezeichnenderweise den Namen führt „Jahve ist unsere Gerechtigkeit" 23_5 f.

h) Mit ¶ Ezechiel im babylonischen Exil beginnt der Abstieg. Zwar ist sein Gottesglaube auf den ersten Blick noch der eines Jesaja, der an den heiligen, absoluten Herrn. Aber sowohl in der Vorstellung von den Motiven des Handelns dieses — das Ausschlaggebende ist seine Ehre — wie in der Art, in der der Mensch ihm dienen soll — kultische und rituelle Forderungen treten neben die sittlichen und drängen diese in c. 40 bis 48 sogar in den Hintergrund — spüren wir, daß aus der Priesterreligion etwas Fremdartiges in die p.ische Gedankenwelt einzudringen beginnt. Zweifellos ist es auf der einen Seite ein Fortschritt, daß der P. mehr, als es je zuvor geschehen, das Individuum Gott gegenüberstellt und vor ihm verantwortlich macht. Aber auf der andern läßt der schematische Maßstab von „gerecht" und „gottlos", den er anlegt, ein Vergeltungsdogma entstehen, das die religiöse Tiefe ganz vermissen läßt und sich in der Praxis nicht bewährt, das vielmehr nur Zweifel und Verzweiflung wachrufen mußte und wachgerufen hat 14_{12} ff 33_{1-20}. Ezechiel glaubt auch an eine Wiederauferstehung seines Volkes, an ein neues Reich unter Jahve und seinem Repräsentanten, dem Hirten David 37_{1-28}; aber gerade hier fehlt jeder in die Tiefe oder die Weite drängende Zug. Trotzdem bleibt es bestehen, daß auch er in der heidnischen Weltstadt ein unerbittlicher Verkündiger eines sittlich-heiligen Gotteswillens gewesen ist und vor allem den Gedanken der Notwendigkeit einer totalen inneren Wiedergeburt des Volkes, die schließlich Gott allein durch ein Wunder wirken kann, vertreten hat 11_{19}.

i) Wie bei keinem andern P.en erblicken wir in der Religion des Deuterojesaja (¶ Jesaja, 2) unmittelbar nebeneinander höchsten Flug der Gedanken und Verfallserscheinungen. Er ist der P., der auf der einen Seite wirklich die letzten Konsequenzen aller seiner Vorgänger gezogen hat. Er hat Israel die weltgeschichtliche Aufgabe gestellt, der Knecht Jahves in der Völkerwelt zu sein. Er hat es jubelnd verkündet, daß Jahve schlechthin der einzige Gott ist, daß ihm das All, das er allein erschaffen hat, gehört, und daß daher alle Völker der Erde sich anbetend vor ihm, dem Könige, werden neigen müssen. Dazu hat er wunderbare Klänge in der Schilderung der ewigen Gnade und des Erbarmens Jahves gefunden 49_{15} 55_8 ff. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß seine Begründung jener Gedanken bald rationalisierend, bald geradezu flach ist, und daß einigen seiner Jubellieder schon etwas von der Ueberhebung gegenüber den Völkern anhaftet, die in der nachexilischen Zeit immer unerträglicher wurde 45_{14} 49_{22}. Auch muß betont werden, daß seine Ausmalung des Heils in der nun anbrechenden Aera wenig von der sittlichen Tiefe eines Jesaja und Jeremia an sich trägt, wohl aber manchen apokalyptischen Aufputz materiellen Glücks 54_{12} f.

Und doch enthält seine Schrift etwas, was neben der Ankündigung des neuen Bundes Jeremias als Krone der ganzen p.ischen Religion betrachtet werden muß. Es sind die Lieder vom ¶ Knecht Jahves 42_1 ff usw., in denen er nicht nur die Ausbreitung des Rechts und des Heils Jahves zu allen Völkern durch die geheimnisvolle Gestalt des Gottesknechts — eines P.en wie Mose — verkündet, sondern auch die Erlösung seines Volkes durch das freiwillige, unschuldige Leiden und Sterben dieses Mannes. Damit hat er der Menschheit nicht nur ein neues Lebensideal, das des duldenden Märtyrers, geschenkt, sondern ihr in noch ungleich tieferer Weise als die P.en vor ihm mit ihrer Erwartung des Königs der Gerechtigkeit und des Friedens den gottgewollten Weg zum Leben und Heil gewiesen, den Weg durch den Tod und das Grab eines Gerechten, der der Begründer einer neuen, gerechten Menschheit wird 53_{11} f.

k) Mit ¶ Haggai und ¶ Sacharja beginnt die Periode der Epigonen des Prophetismus. An der Erwartung des Heils durch eine bestimmte von Jahve erwählte Persönlichkeit halten sie fest, sie denken dabei an ¶ Serubabel Haggia 2_{23} Sach 6_{12}, auch an dem künftigen Universalismus der Religion, aber sie verkoppeln beides aufs engste mit dem neuen jerusalemischen Tempel Sach 2_{15} 6_{13} 8_{20} ff, und die Heilserwartung beginnt sich auf materielle Schätze zu richten Haggai 2_7. Und so energisch Sacharja auch betont, daß der eigentliche Wille Jahves auf Sittlichkeit abzielt, nicht auf Zeremonien, er sagt es selbst, daß er in diesem Punkte nur das zu wiederholen weiß, was die großen P.en vor ihm gesagt haben. Eigenes und Neues hat er nicht hinzuzufügen 1_4 7_7 ff. Gott ist ihm ferngerückt; Engel treten zwischen jenen und den Menschen.

l) Aehnliches gilt von Tritojesaja (¶ Jesaja, 3) und ¶ Maleachi. Sie sind scharfe Richter über die Sünden ihrer Zeitgenossen, besonders auch die ethischen Vergehen. Bisweilen blitzt einmal ein wunderbarer Gedanke bei ihnen auf; vor allem klammern auch sie sich an die Hoffnung, daß ihre Religion nicht nur für den kleinen Kreis von Jerusalem, sondern für den Erdkreis bestimmt ist Jes 60_1 ff 66_{19} Mal 1_{11}, aber diese Religion, in der Riten und Opferkult wieder eine immer stärkere Rolle zu spielen beginnen, hat die Kraft für diese Bestimmung verloren, und ihre Heilserwartung wird immer materieller 60_{16} ff.

m) Den Untergang der p.ischen Religion beobachten wir in der Schrift des ¶ Joel. Angesichts einer großen Heuschreckenplage erschallt noch einmal scheinbar ein p.ischer Klang: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Gewänder und kehret zurück zu Jahve" 2_{13}; aber nach 2_{12} handelt es sich nicht um eine Umkehr zum Recht und zur Liebe, sondern um Fasten, Weinen und Klagen. Das Strafzeichen der Plage soll allerdings das Volk Gerechtigkeit lehren; aber diese Gerechtigkeit ist nur der ernst ausgeübte Kult 2_{23}. Und die zweite Hälfte der Schrift zeigt definitiv, daß

das Zeitalter des Prophetismus dahin ist und apokalyptische Erwartungen von Wunderzeichen und blutigem Gericht über die andern Völkern ihn ablösen. Hier wird der Universalismus bewußt begraben.

Das ist, in flüchtigen Strichen gezeichnet, die Religion der P.en. Bei aller Verschiedenheit der p.ischen Anschauungen streben sie im letzten Grunde sämtlich einem und demselben Ziele zu, dem Reich des einen heiligen Gottes auf der Erde. Woher stammt diese Religion? Seit Mose ist tatsächlich ein auf dies Endziel gerichteter geistiger Strom in Israel vorhanden, mögen sich die Vertreter desselben vielfach der letzten Konsequenzen auch noch nicht bewußt geworden sein, sondern sich auf einen engeren Ideenkreis beschränkt haben. Und wie bei jeder geistigen Bewegung hat natürlich auch hier jeder auf die Nachfolger eingewirkt. Eine gewisse geschichtliche Entwicklung ist unverkennbar: die Kette Mose—Hosea—Jeremia ist besonders deutlich; die Linie Jesaja—Zephanja, Habakuk—Deuterojesaja und wiederum die Linie Amos—Micha—Jeremia laufen nebenher, von Sacharjas Abhängigkeit von den „früheren P.en" ganz zu schweigen. Aber das allein erschöpft die Sache nicht. Im letzten Grunde wird man bei jedem Träger dieser Religion den Quellpunkt da suchen müssen, wo sie selbst ihn gefunden haben; das heißt aber, alle diese Männer haben nicht nur aus menschlicher Ueberlieferung geschöpft, sondern zugleich und vor allem aus dem, was ihnen ein Höherer unmittelbar gab, der sie seines Willens und Planes in immer neuer Weise gewiß machte (Amos 3_8 7_{15} Hosea 1_2 Jes 6_5 8_{11} Micha 3_8 Jerem 1_5 15_{16} 20_9 usw.).

Ist es aber so, dann nimmt es uns nicht wunder, daß zwar der Strom dieser Religion in der Gemeinde Esras versanden konnte, daß er aber plötzlich, als die Zeit erfüllt war, urkräftig wieder hervorbrach, alle Dämme einer altgewordenen Welt niederreißend.

Außer der Literatur zu ¶ Propheten: II A. B. vgl. noch Ernst Sellin: Der at.liche Prophetismus, 1912. **Sellin.**

Propst (Praepositus). — 1. In der kath. Kirche hieß nach der Benediktinerregel Praepositus der auf den Abt unmittelbar folgende Klosterobere (¶ Orden). Durch ¶ Chrodegang von Metz wurde das Amt des P. auf die Kapitel und unter Ludwig dem Frommen durch das Aachener Konzil (816) für alle Kathedral- und Stiftskapitel vorgeschrieben. Der P. war Vorsitzender des Kapitels mit dem Rechte der Vermögensverwaltung. Erhalten ist das Amt des P. als erste Kapitels-Dignität (Präpositura, — das für den P. bestimmte Kanonikatsgebäude „Propstei") in den altpreußischen, bayerischen, den meisten Schweizer, sowie den zum Territorialbestande des alten Oesterreich-Ungarn gehörigen ¶ Domkapiteln. Das Preußen-Konkordat von 1929 (¶ Preußen 3, a) sieht einen P. auch in den Domkapiteln der neuerrichteten Bistümer Berlin und Aachen vor. Es fehlt dagegen das Amt des P. in den Domkapiteln der oberrheinischen Kirchenprovinz (deshalb auch in den 1929 einer andern Kirchenprovinz zugeteilten Bistümern Fulda und Limburg) und Hannovers, ebenso in Frankreich, Italien, Spanien. — Die Bezeichnung Praepositus erscheint auch im Ordenswesen für Obere eines einzelnen Klosters oder größerer Ordensbezirke (Ordensprovinz bzw. des ganzen Ordens). — 2. In der evg. Kirche führen den Titel P. kirchenregimentliche Organe in der Stellung der Superintendenten in Schweden, Norwegen, Dänemark, Finnland, — von deutschen Landeskirchen in Schleswig-Holstein (mit Propsteisynoden unter Vorsitz des P.). Die Amtsbezeichnung P. mit Sonderregelung der Befugnisse erscheint auch in den beiden Mecklenburg (M.-Schwerin KGes. vom 15. Dez. 1922, M.-Strelitz KVerf. § 16 ff). In der evg. Kirche der altpreußischen Union ist der Titel P. bisher nur vereinzelt (unter Forterhaltung vorreformatorischer Verhältnisse) geführt worden. Maßgebend ist gegenwärtig KVerf.U. Art. 44 Abs. 2; die dort vorgesehene ausnahmsweise Genehmigung durch den Oberkirchenrat ist für den P. von Nikolai in Berlin erfolgt. Den Titel P. führt auch der ständige Vertreter des Evg. Oberkirchenrats für die ihm angeschlossenen Gemeinden in Brasilien und in den La Plata-Staaten.

KL² X, S. 469 f; — RE³ XVI, S. 70 f; — Rudolf von Scherer: Handbuch des Kirchenrechts, Bd. II, 1898, S. 756; — Nikolaus Hilling: Das Personenrecht des Codex iuris canonici, 1924, S. 193 f; — Paul Schoen: Das neue Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Preußen, 1929, S. 183. **Arthur B. Schmidt.**

Propst, Jakob (eigentlich Praepositus oder richtiger Praepositi; der Zuname Spreng oder Sprenger beruht auf einem Mißverständnis; † 1562), Reformator in Antwerpen und Bremen, aus Ypern, trat früh in den Augustiner-Eremitenorden ein, studierte 1519 in Wittenberg unter Luther, wurde in demselben Jahre Prior in Antwerpen, studierte 1521 zum zweiten Male in Wittenberg, fand, nach Antwerpen zurückgekehrt, die reformatorische Bewegung dort in stürmischem Fortschreiten (¶ Niederlande, 2), wurde vor den kaiserlichen Inquisitor zitiert, nach Brüssel abgeführt, eingekerkert und zum Widerruf gezwungen. Nach Ypern versetzt, fing er hier und in Winoxberge wieder an, evangelisch zu predigen, wurde wieder verhaftet und nach Brügge und Brüssel gebracht, entkam Juni 1522 aus dem Kerker und traf Anfang August in Wittenberg ein, wo er mit Luther und Melanchthon herzliche Freundschaft schloß. 1524 wurde er von ¶ Heinrich von Zütphen zusammen mit Joh. ¶ Timan aus Amsterdam nach Bremen berufen, setzte nach Heinrichs Märtyrertod dessen Werk fort und wirkte hier als Superintendent, bis ihn die ¶ Hardenberg'schen Streitigkeiten vom öffentlichen Schauplatz verscheuchten (¶ Bremen, 1).

RE³ XVI, S. 110 ff; — O. Clemen: Beiträge zur Reformationsgeschichte I, 1900, S. 33 ff; — P. Kalkoff: Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, 1903, bes. II, S. 61 ff. 100 ff. **O. Clemen.**

Prosadichtung, Neuere deutsche.

1. Im 19. Jhd.; — 2. Vom Naturalismus bis zur Gegenwart; — 3. Religiöse P. der Gegenwart.

1. Das Jahr 1830 bezeichnet wie in der gesamten deutschen Literatur- und Geistesentwicklung, so auch in der Geschichte der P. einen entscheidenden Wendepunkt. Die Zeit idealistischer Gestaltung romantischer Lebensläufe und phantastischer Geschehnisse ist vorüber. Eine neue Generation meldet sich zu Wort, die nur die Zeitprobleme und den Alltag in wirklichkeitsgetreuer Darstellung verkörpert wissen will. Das Ewig-Menschliche, das Zeitlos-Bleibende tritt zurück hinter den Tagesfragen; die Dichtung wird aktuell und politisch. Dieser Gegensatz zur ¶ Romantik tritt darum so scharf hervor, weil jene sich zu weit von der Wirklichkeit abgekehrt und in Traumwelten gelebt hatte. So war der Roman, der seinem innersten Wesen nach ein Menschenschicksal auf seinem Lebenswege begleitet, in der Spätromantik zurückgetreten, während sich die Novelle, die eigentlich eine rein plastische Gestaltung von höchster Symmetrie im Aufbau ist, zu einer musikalischen Form entwickelte, die die feinsten lyrischen Schwingungen wiederzugeben und all das in sich aufzunehmen vermag, was an Persönlichem und Subjektivem bisher nur im Roman zum Ausdruck

gekommen war. Immer aber gehört das Interesse der Spätromantik nicht dem Charakterproblem des Menschen, sondern einer eigenartigen Begebenheit, aus der sich die Veranlagung und das Schicksal eines Menschen ableiten läßt. Aber das neue Lebensgefühl des Menschen der Epigonenzeit und des werdenden Realismus drängte nach symbolischer Aussprache des neuen Zeitgefühls, das in der P. nur in Form des Romans Ausdruck finden konnte; und es ist Bestätigung für die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung, daß bei den Jungdeutschen die Novelle fast völlig verschwindet, dafür aber der Roman zur entscheidenden Hauptgattung wird. Bei der älteren Generation dagegen läßt sich die langsame Wendung zur neuen Problemstellung schrittweise verfolgen. Am meisten scheint noch ¶ Mörike der Vergangenheit verpflichtet, wenn er die Märchenwelt der schönen Lau oder des Stuttgarter Hutzelmännchens in Novellenform erzählt. Ganz anders dagegen in der späten Novelle „Mozart auf der Reise nach Prag", die ein wundersames Stimmungsbild voll unendlich feiner psychologischer Durcharbeitung gibt. Noch bleibt eine bestimmte Begebenheit im Mittelpunkt, aber dahinter steht der ganze Mozart, mit seherischem Tiefblick erfaßt. Ebenso steht es mit ¶ Grillparzers Meisternovelle „Der arme Spielmann" oder mit der „Judenbuche" der Annette von ¶ Droste-Hülshoff: noch bleibt der Rahmen der Novelle erhalten, das Interesse gehört aber dem Helden; der Weg zum Roman ist damit beschritten. Wie gleitend noch die Uebergänge sind, zeigt Mörikes „Maler Nolten", der in der ersten Fassung eine Novelle war, später aber ohne große Aenderungen zum Roman wurde. Immermann dagegen, der den Einschnitt von 1830 als entscheidend empfand, und darum das Lebensgefühl der Zeit klar zum Ausdruck bringen konnte, hat schon viel früher den Uebergang zum Roman gesucht und gefunden. Seine „Epigonen" (begonnen bereits 1824, vollendet 1836) geben ein Zeit- und Weltbild der Menschen der 20er und 30er Jahre. Sie zehren vom Glanze früherer Zeiten und klammern sich an überlieferte Gebräuche und Anschauungen. Der gebildete Bürger- und Beamtenstand schöpft aus ästhetischen Gesellschaften sein geistiges Leben, der Adel sucht in äußerem Glanze Ersatz für die verlorenen Rechte, die Kaufmannschaft häuft in kalter Berechnung Schätze an und sucht die Macht des Adels an sich zu reißen, die studentische Jugend ist erfüllt von Umsturzideen. Epigonen sind sie aber alle, nicht nur darum, weil sie unter einer Erbmasse leiden, sondern auch durch die Erbsünde, indem sie für die Schuld ihrer Vorfahren büßen. Was hier als Qual der „Epigonen" gezeigt wird, erscheint in Immermanns zweitem Roman, im „Münchhausen" in humorvoller oder satirischer Beleuchtung, weil der Verfasser daran glaubt, daß noch genug Gesundes und Keimkräftiges in der deutschen Nation lebt, um auch eine so tiefe Krise des geistigen und seelischen Lebens überwinden zu können. So stellt er den verlogenen Stadtmenschen die gesunden und gradlinigen Bauern seiner westfälischen Heimat im „Oberhof" gegenüber. Von dort erwartet er eine Erneuerung des deutschen Volkstums. Dieser Gedanke verbindet Immermann auch mit dem größten Erzähler dieser Epoche, mit Adalbert ¶ Stifter. In einer Zeit, in der bereits das junge Deutschland mit seinen Zeitforderungen die Literatur beherrschte, trat Stifter mit zeitlosen Naturbildern hervor und gab damit unerhört Neues. Er führt den Leser in die Wälder seiner böhmischen Heimat und scheint über den Wäldern die Menschen zu vergessen. Als Realist geht er vom Geschauten aus, und doch bietet er mehr als bloße Beschreibung. Denn darin liegt bei ihm das Erbe der Vergangenheit, daß er alles mit seinem Gemüt erfaßt, daß sein Subjekt die Voraussetzung für Erfassung des Objekts ist. Dadurch behalten seine „Studien" etwas Stimmungsmäßiges und Musikalisches, was diese Dichtungen mit der Spätromantik verbindet. Je älter aber Stifter wurde, desto mehr neigte sein Lebensideal zur Klassik; darin liegt die Voraussetzung zu seinem großen Roman „Nachsommer". Es ist ein aristokratisches Lebensideal, das hier in demokratischer Zeit gestaltet wurde, „das Kunstwerk eines reinen, einfachen, bewußten und abgeschlossenen Lebens".

Strebt Stifter nach Zeitlosigkeit, so haben die Jungdeutschen den Zeitwillen. Ihr Ausgangspunkt ist die Tagesschriftstellerei, die sich einer der jeweiligen Situation angepaßten Prosa bedient. Solche Sprache braucht eine bequeme Form, und am bequemsten erscheint der Brief. So wird die Briefpublikation zum Ausgangspunkt ihrer Prosadichtung. Aus Briefen setzen sich viele ihrer Veröffentlichungen zusammen, Feuilleton, Reisebild, Reiseroman (Bettina von Arnim: „Goethes Briefwechsel mit einem Kinde", Heine: „Harzreise", „Reisebilder"). Vor allem gestalten sie den Zeitroman, der zu den neuen Weltanschauungsfragen Stellung nimmt und die Problematik der Zeit enthüllt. Da wird der Zwiespalt behandelt zwischen Nationalität und Weltbürgertum, zwischen Christentum und freier kritischer Forschung, zwischen Sozialismus und individueller politischer Freiheit, zwischen Ehe und freier Liebe, zwischen den Rechten des Herzens und patriarchalischem und staatlichem Zwang. Aus solchen Widersprüchen schien es keinen Ausweg zu geben. Die neuen Forderungen ließen sich nicht durchsetzen. Das Ergebnis ist daher weltschmerzliche Zerfahrenheit und Zerrissenheit. Man fühlte sich als verkannte Genies oder als Epigonen. Am radikalsten hat Heinrich Laube in den „Poeten" (1833) die Ideen der Zeit zum Ausdruck gebracht. Er schildert darin einen Verein von freigeistigen Köpfen, die für das Evangelium der „Mode" schwärmen, für freie Liebe, Enthüllung des Fleisches, Weltbürgertum und Demokratie. In ähnlicher Weise zeigt Theodor Mundt in seinem Roman „Madonna" (1835) das neue Verhältnis zwischen Mann und Frau. Daneben wird der Roman zum Spiegelbild sozialistischer Ideen. Schon in Frankreich verband Eugène Sue Gedanken des Saint-Simonismus mit romantischen Ideen. Auch im deutschen Roman klingt nun der Haß gegen die Maschine wieder (Immermann). Robert Prutz sieht im „Engelchen" Fabrik und Maschine als phantastische, menschenmordende Ungeheuer an. Ernst Willkomm fordert in den „Weißen Sklaven" Staatshilfe für die Arbeiter gegen die Industrie. Immermann sieht, wie gleichzeitig ¶ Balzac in Frankreich, die Geldwirtschaft als das eigentliche Grundübel der Zeit an. Demokratie erscheint als der politische Ausweg aus diesem Dilemma. Daneben wird der Standpunkt der Reaktion bezeichnenderweise durch Aristokraten vertreten (Fürst Pückler-Muskau: „Reisebriefe", Alexander von Ungern-Sternberg: „Diana", „Paul"). Eine andere Seite der Zeittendenzen spiegelt sich in Gutzkows „Wally" wieder. Dieser Roman setzt sich ebenso wie Gutzkows Frühwerk „Maha Guru" mit den ethischen und religiösen Fragen der Zeit auseinander. Er ist erwachsen aus dem frischen Eindruck der Lehre von David Friedrich ¶ Strauß. Aber der hier

vertretene Anthropomorphismus gemahnt bereits an ¶ Feuerbach. Wie bei ¶ Lessing ist die letzte Meinung des Verfassers, daß über den Konfessionen reine Menschlichkeit als letzter ethischer Grundsatz stehen müsse. In dem Ringen um das Religionsproblem zerbricht die Heldin des Romans. Sie geht in freiwilligen Tod aus Verzweiflung, weil sie nicht mehr glauben kann. Gutzkow verbindet diese Tat mit Ideen des St. Simonismus (¶ Saint Simon), der sich auch in der Problematik von Ehe und freier Liebe auswirkt.

Wie nun der demokratischen Tendenzdichtung der Jungdeutschen sich eine aristokratische gegenüberstellte, so auch der Tendenzdichtung aus der städtischen Kultur die Dorfgeschichte. Sie steht im Gegensatz zum Literatentum des Jungen Deutschland und ist erst durch dieses bedingt. Insofern sind Immermann, Gotthelf und Auerbach auch Tendenzschriftsteller, denn sie kämpfen für die Gesundung des deutschen Volkstums aus der Urkraft des Landes. Unabhängig von der Tendenz werden hier aber zum ersten Male die Probleme des Realismus in die künstlerische Tat umgesetzt. Darin liegt die geschichtliche Bedeutung der Dorferzählung. Ihr Werden bezeichnet das Werden des Realismus. Ihren Höhepunkt erlebt sie bei Jeremias Gotthelf (¶ Bitzius), während Auerbachs süßliche Schwarzwaldgeschichten bereits Abstieg bedeuten. Ihre sentimentalische Grundeinstellung ist durch die Abkehr von den Zeitfragen bedingt. Solche Abkehr von den Zeitproblemen läßt sich überhaupt seit dem unglücklichen Ausgang der Revolution von 1848 überall verfolgen. Gutzkows Spätromane „Die Ritter vom Geist“ und „Der Zauberer in Rom“ sind kulturhistorische Romane, in der eigenartigen Technik des Nebeneinanders verschiedener Handlungsstämme gestaltet. So beginnt nun eine große Epoche des historischen Romans, für den zunächst die Milieukunst Walter ¶ Scotts vorbildlich war. Hauff, Zschokke und der alte ¶ Tieck („Vittoria Accorombona“) hatten schon dieses Feld bebaut. Jetzt wurde vor allem Willibald Alexis vorbildlich. Was ihm den Ehrennamen eines märkischen Scott eintrug, war der Blick für geschichtliche Gesamtentwicklung, in der jetzt ein poetischer Gehalt gesehen wurde. Und für solche Geschichtserzählung wußte Alexis die Landschaft fruchtbar zu machen. Sie ist nicht bloß Hintergrund, aus ihr deutet er vielmehr die Menschen. Erschließt sich bei Alexis wie auch bei Mosen und Hermann Kurz der Sinn für das Werden der Heimat, so erobern Theodor Mügge mit seinen nordischen, sowie Charles Sealsfield (Karl Postl) und Friedrich Gerstäcker mit ihren amerikanischen Romanen neue Welten.

So wurden neue Stoffmassen für die P. erschlossen, aber erst um 1850 wurde der Realismus zum eigentlichen weltanschaulichen Prinzip, das auch die Kunst entscheidend beeindruckt. Man hielt sich nun an die Tatsachen und Gegebenheiten und stellte sich feindlich zu allem Idealen, das als Verlogenheit, Verstiegenheit und Ueberspanntheit abgelehnt wurde. Je nachdem der Dichter diese Wirklichkeit bejaht und sich freudig zu ihr bekennt oder das Leben und seine Güter als wertlos betrachtet, entsteht eine optimistische oder pessimistische Grundhaltung, die in ¶ Feuerbachs oder in ¶ Schopenhauers Weltanschauung ihre philosophische Begründung sucht. Für Wilhelm ¶ Raabe ist der „Schüdderump“, der alte Leichenwagen aus der Pestzeit, ein Symbol des Lebens. Alle Menschen sind der Welttragik unterworfen. Die Guten unterliegen den Rücksichtslosen, Erfolg haben nur die Selbstsüchtigen, die Realpolitiker. Aber die großen und kleinen Entsagenden sind die Glücklichsten, Menschen vom Schlage des „Hungerpastors“ oder die kleinen Leute in enger Gasse, deren Schicksal uns die „Chronik der Sperlingsgasse“ erzählt. Nur in der Weltabgeschiedenheit kann ein Glück blühen. Die gleiche schwermütige Entsagungsstimmung liegt über den Dichtungen Theodor ¶ Storms. Seine Sonderlinge sind stille, zurückgezogene Charaktere, ohne Willen zur Betätigung. Die Menschen aber, die im Leben stehen, sind blasiert und innerlich zerrissen. Das sind die „Problematischen Naturen“, die Spielhagen in seinem bedeutendsten Roman dargestellt hat. Auch Scheffels Mönch im „Ekkehard“ zeigt sich von dieser Welttragik angekränkelt. Diese Welttragik offenbart sich aber nicht in gewaltigen Schicksalsschlägen, sondern im Schabernack des Alltags, in der Tücke des Objekts, die ¶ Vischers „Auch Einer“ qualvoll empfindet. Hier wie bei Raabe erscheint der Humor als einziges Heilmittel gegen hoffnungslosen Pessimismus. Auch Theodor ¶ Fontane leugnet alles Große und Heldenhafte. Nur die Not, die Zwangslage schafft die große Geste. „Nicht die großen Augenblicke machen die Weltgeschichte, sondern die vielen kleinen.“ Nur der Alltag mit seinen „Irrungen und Wirrungen“ bestimmt das Schicksal des Menschen. Allgemeine Skepsis ist die Grundlage von Fontanes Weltbetrachtung. Die Welt ist nicht verdammenswert schlecht, aber auch nicht gut. Nur in Resignation kann sie ertragen werden. Sieht man sie so vom überlegenen Standpunkte an, dann kann man sie mit Lächeln beobachten. So ringt sich auch Fontane zum Humor durch. Humor kann aber auch aus optimistischer Weltbetrachtung erwachsen: das zeigt das Beispiel Otto Ludwigs und Gottfried Kellers. Otto ¶ Ludwig will bewußt Unphilosoph sein, um die Außenwelt objektiv auf sich einwirken zu lassen. Und doch hat er den Wunsch, mit seiner Dichtung das Einfachen und Schlichten „die kranke Zeit zu heilen“ und Lust zum Leben zu erwecken. So ist sein Humor in der „Heitherethei“ Ausdruck naiver Weltfreude; er sieht darin ein Mittel, über Alltag und Gegenwart einen verklärenden Schimmer erstrahlen zu lassen. Aehnlich, aber noch bewußter steht es bei Gottfried ¶ Keller, der durch ¶ Feuerbach von seiner Weltverzweiflung geheilt wurde und die Welt erst in ihrer Schönheit empfand, seitdem er auf den Unsterblichkeitsglauben verzichtet hatte. So kommt sein „Grüner Heinrich“ ebenso wie die Helden seiner Novellen zur beglückten Bejahung des Diesseits. Bei Keller siegen die Tüchtigen, die Unehrlichen werden entlarvt und bestraft. So soll seine Dichtung ein Liebesbrief sein an die „wunderbare Welt, die Schönheit ohne Ende“. Solch optimistische Weltbejahung ergab sich bei Gustav ¶ Freytag aus der bewundernden Anerkennung des Aufstiegs des deutschen Bürgertums. Die Kultur beginnt erst, so setzt der Großkaufmann Schroeter in „Soll und Haben“ auseinander, wenn das arbeitsame Bürgertum der erste Stand des Staates geworden ist. Nicht die jungdeutschen Literaten, nicht die nach Freiheit schreienden Politiker sind das wahre Volk; nicht auf Rechte, sondern auf Pflichterfüllung kommt es an. Gediegene Tüchtigkeit gilt jetzt als Grundzug deutschen Wesens. Das Volk bei der Arbeit zu zeigen, ist Freytags letztes Ziel in seinem großen Roman; die alltägliche Arbeit scheint Poesie genug. So bekommt der Realismus auch seine soziologische Fundierung. Otto Ludwig preist die bürgerliche Tüchtigkeit des Schieferdeckers in „Zwischen Himmel

und Erde", Fritz ¶Reuter die Landwirtschaft in der „Stromtid". Menschen von unsolidem Wesen, „leichtfertige Projektenmacher" werden aber als „Leute von Seldwyla" abgelehnt; sie stehen im Gegensatz zum soliden Bürger. Diese stolze Bejahung der Gegenwart wurde noch gesteigert durch den siegreichen Krieg von 1870 und die Einigung des Deutschen Reiches. Gustav Freytags „Ahnen" und C. F. Meyers „Jürg Jenatsch" sind von dieser nationalen Welle getragen. Sie führte zu einer Uebersteigerung des Lebensgefühls, das Wirklichkeit und Gegenwart in vollen Zügen genießen wollte. So entstand der Renaissancismus, der in der Prosa bei C. F. ¶Meyer seinen vollendeten Ausdruck gefunden hat. Meyer zeichnet große, starre, leidenschaftliche Charaktere, unersättlich in Liebe und Haß. Wilde Kräfte und Begierden scheinen losgelassen. Die ganze Weltgeschichte durchsucht er nach gewaltigen Persönlichkeiten und reichbewegten Epochen. Damit ergibt sich eine neue Ethik, die von der bürgerlichen Moral der vorhergehenden Zeit völlig abweicht. Trunkenen Blickes sieht sein Malerauge überall Kraft und Schönheit, und dem Kult der Kraft entspricht das Bedürfnis nach starken Wirkungen. Erscheint der Renaissancismus bei Meyer in dionysischer Ausprägung, so in apollinischer bei Paul ¶Heyse. Er wird in seinen frühen Novellen der Verkünder des Schönheitstraumes des Südens, wie er auch formal an die alte italienische Renaissancenovelle anknüpft. Erst der spätere Heyse trat aus der zeitlosen italienischen Phantasiewelt in zeitvolle Realität über und fand damit den Uebergang zum Roman, der zu den Zeitfragen Stellung nahm. In den „Kindern der Welt" bekannte sich Heyse zu Strauß' „Altem und neuen Glauben" und ähnlich wie Keller zu einer diesseitigen Weltanschauung. Die späteren Romane wenden sich gegen den Naturalismus und die Auswüchse des Nietzschetums, während sein letzter Roman „Die Geburt der Venus" das alte Thema vom Konflikt innerer wahrer Sittlichkeit und landläufiger Moral behandelt. Im übrigen führten die Jahrzehnte nach der Reichsgründung auch in der P. einen raschen Niedergang herbei. Der historische Roman gefiel sich immer mehr in wissenschaftlicher Gelehrsamkeit; stilgerechte Genauigkeit erschien wichtiger als lebendige Dichtung (¶Ebers, Dahn). Schon F. Th. ¶Vischer hat in der Pfahldorfgeschichte des „Auch Einer" die exakte Wissenschaftlichkeit dieser Historienromane verspottet und zugleich in seinem aus höchstem Subjektivismus erwachsenen Werk eine Dichtung ganz anderer Art voll tiefster Lebensweisheit gegeben. Der Künstlerroman erlebte bei Heyse und Adolf Wilbrandt seine Fortbildung, der Dorfroman bei Peter ¶Rosegger und Marie von ¶Ebner-Eschenbach. Als gewaltige Gestalt des Gegenwartslebens überragte aber alle der greise Theodor ¶Fontane, der erst in den 80er und 90er Jahren seine Meisterschöpfungen herausbrachte.

Die Forderung des Realismus im 19. Jhd. hatte zu einer starken Objektivierung der Dichtung geführt. Das Kunstwerk sollte ein Abbild des Wahren sein, daher mußte die Eigenpersönlichkeit des Dichters stark zurücktreten. Schon Spielhagen hatte in seiner „Theorie des Romans" vollständige Objektivität verlangt. Immer aber blieb das ästhetische Prinzip entscheidend. Der Wahrheitswille ordnete sich der künstlerischen Gestaltung unter. So sind z. B. Otto Ludwigs „Zwischen Himmel und Erde" und Kellers „Grüner Heinrich" meisterhafte Kompositionen geschlossener Formgebung. Daher konnte in dieser Zeit neben dem Roman auch die Novelle eine große Epoche erleben. Mit C. F. Meyer erreicht dieser Stilwille seine höchste Vollendung. Das Renaissancebewußtsein, das das Lebensgefühl dieses Dichters beherrscht, bestimmt auch seine Novellenform, die in höchst plastischer Gestaltung eine poetisch geschaute Wirklichkeit in den festgefügten Rahmen der Icherzählung einbaut. Je mehr sich aber die Anschauung Bahn brach, daß die Kunst nur ein Abklatsch der Wirklichkeit sein solle, desto mehr trat das künstlerische Formprinzip zurück.

2. Damit ist die P. des ¶Naturalismus gekennzeichnet. ¶Zola verlangt absolute Wahrheit vom Roman, er soll mit der Wissenschaft an Exaktheit wetteifern, er soll „Experimentalroman" werden. Der Mensch wird nun aus Vererbung, Landschaft und Milieu abgeleitet. Sein Handeln vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit aus diesen Voraussetzungen. Diese Forderungen des französischen Naturalismus, die eine große Bereicherung des Stoffgebietes zur Folge haben konnten, wurden von den deutschen Naturalisten mit Fanatismus aufgegriffen, aber auf die Darstellung allein des Häßlichen, auf die Arme-Leute-Kunst eingeschränkt. Jede kompositionelle Stilisierung, wie sie für Zola selbstverständlich ist, wurde abgelehnt. Dem Bürgerroman des 19. Jhd.s stellte sich der unbürgerliche, proletarische Roman gegenüber. M. G. Conrad hat als erster diese naturalistischen Tendenzen in seinen Münchener Romanen zu verwirklichen gesucht („Was die Isar rauscht"); Max ¶Kretzer gestaltete das Berliner Milieu („Meister Timpe", „Das Gesicht Christi"), H. Conradi, C. Alberti, K. Bleibtreu rückten der verlogenen Gesellschaftsmoral zu Leibe, der sie die neue Sittlichkeit des naturalistischen Zeitmenschen gegenüberstellten. Aber diese Tendenzliteratur der Frühnaturalisten wurde von den „konsequenten" Naturalisten ¶Holz und ¶Schlaf als unkünstlerisch abgelehnt. Genauere Beobachtung, exakte Wiedergabe des Geschauten wurde auch für den Roman gefordert, was zur völligen Auflösung der Komposition führen mußte. Vor allem bei Holz wurde jetzt der „Sekundenstil" eingeführt, der jeden Ton und jeden optischen Eindruck wiederzugeben suchte, um ein genaues Abbild der Wirklichkeit zu erreichen („Papa Hamlet"). Aber Holz fand keine Nachfolger. Ebensowenig setzte sich Wilhelm ¶Bölsches Forderung durch, daß sich der moderne Dichter unbedingt zur materialistischen Weltanschauung bekennen müsse. Der erfolgreichste Romanschriftsteller der 90er Jahre blieb Hermann ¶Sudermann, der sich durch die extremen Forderungen der Naturalisten nicht beirren ließ und mit effektvollen Mitteln psychologische Romane schuf. Nicht minder selbständig verhielt sich Wilhelm von ¶Polenz, der in seinem „Büttnerbauern" den Kampf zwischen Landwirtschaft und Industrialisierung behandelte; ferner Clara ¶Viebig, die in ihren Eifelromanen die Bodenverwachsenheit der Bauern und ihr dumpfes Triebleben in meisterhafter Weise gestaltete; ebenso Gabriele Reuter und Helene Böhlau. Immer stärker machte sich der Widerwille gegen die Arme-Leute-Dichtung bemerkbar. Wie in der jungdeutschen Zeit stellte sich die Bauerngeschichte als bewußter stofflicher Gegensatz in der Form der Heimatkunst der Großstadtschilderung gegenüber (¶Bartels, ¶Lienhard, Helene ¶Voigt-Diederichs, ¶Frenssen, ¶Kröger, ¶Stehr, ¶Löns, L. Thoma, Rudolf Hans Bartsch u. a.). Zugleich ergab sich ein starker stilistischer Wandel. Nicht mehr Abklatsch der

Wirklichkeit, sondern Eindruckskunst war die Losung. Der Naturalismus wurde vom ¶ Impressionismus abgelöst. So bekam auch der von den Naturalisten verpönte Geschichtsroman wieder seine Eigenberechtigung, den Enrica von ¶ Handel-Mazzetti mit ihren Barockromanen ebenso zum Siege führte wie Hermann ¶ Löns mit seinem „Wehrwolf" und Lulu von ¶ Strauß und Torney („Auge um Auge").

Schon um die Mitte der 90er Jahre zeigte es sich, daß der Naturalismus nur ein vorübergehendes Durchgangsstadium war, daß seine künstlerische Grundforderung der absoluten Objektivität ebensowenig durchzuführen war wie die naturwissenschaftlich-materialistische Weltanschauung dem deutschen Geiste Befriedigung gewährte. So schlug das Geistesleben in das andere Extrem um. Subjektivismus trat an die Stelle der Objektivität, Schönheitssehnsucht an die Stelle des Häßlichkeitskultus, Seelendeutung an die Stelle der Tatsachenbeschreibung, Impressionismus an die Stelle des Naturalismus, ¶ Neuromantik und Persönlichkeitskultus an die Stelle der Wirklichkeitsdarstellung. Der Mensch erschien nicht mehr gebunden durch Vererbung und Umwelt, sondern frei mit dem Rechte und Willen zum Uebermenschentum. Romantische Herrenmenschen werden zu Helden des Romans. Die Untüchtigen aber leben ein träumerisches Sinnendasein. Bei ihnen taucht zuerst wieder die Sehnsucht nach dem Metaphysischen, die Frage nach dem Sinn des Lebens auf, ohne daß doch schon ein neues Weltbild gestaltet worden wäre. Weil man keine Antwort auf die letzten Fragen des Lebens erhält, ergibt sich schmerzliche Resignation, die sich vor allem in der müden Stimmung der Wiener Dekadence auswirkt (¶ Schnitzler). Vom dämonischen Machtmenschen, der die Gesetze der Ethik mit Füßen tritt (vor allem bei Heinrich ¶ Mann), bis zum hoffnungslos Resignierenden, der sich als Spielball dunkler Schicksalsmächte fühlt, klingt das Menschheitsthema in den verschiedensten Variationen durch die Romandichtung der Neuromantik hindurch. Scheinbar abseits steht Thomas ¶ Manns Frühstufe, repräsentiert durch die „Buddenbrooks". Scheinbar Naturalismus und naturwissenschaftliche Grundeinstellung: „Der Verfall einer Familie." Und doch auch hier die Haltung der Neuromantik wie in Ricarda ¶ Huchs „Ludwig Ursleu". Ein Hymnus auf die Idee kraftvollen Bürgertums, das einst bestand, das aber zerfallen ist in die geistig Armen, die bloßen Geschäftsleute, und in die Liederlichen, die Künstler, die keine Lebensfähigkeit mehr besitzen und denen als letztes Schicksal droht ein würdeloser „Tod in Venedig". Der Familienverfall ist also in den „Buddenbrooks" als Ergebnis einer geistigen Entwicklung gedeutet.

Um 1910 griff dann eine neue Generation in die Literaturentwicklung ein, die Impressionismus und Neuromantik beiseiteschob. Das Ringen um eine neue Weltanschauung und Religiosität trat in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Alle Relativität der Ethik wurde abgelehnt. Sachlichkeit und Klarheit werden Grundforderungen der Bewußtseinshaltung, um so mehr, als das Kriegserlebnis bestimmte Stellungnahme forderte. Liebe zur Menschheit trat an die Stelle des romantischen Persönlichkeitskultes. Ausdruckskunst, ¶ Expressionismus ist das Mittel der Stilgebung für diese Gedankenwelt. Nicht mehr Individuen, sondern Typen von symbolhafter Bedeutsamkeit sind die Träger des neuen Menschheitsgedankens. Komposition und Sprachstil müssen sich diesen Forderungen anpassen. Immer stärker tritt das Kriegserlebnis auch als stoffliches Motiv hervor, um in dem Riesenerfolg von Remarques „Im Westen nichts Neues" zu gipfeln. Daneben aber ist der Durchbruch des Menschen zu Gott und zum Du der Gemeinschaft in ekstatischer Haltung das entscheidende Thema dieser Generation (Alfred Döblin, Max ¶ Brod ¶ Kolbenheyer, ¶ Wassermann, Ulitz, Flake). Auch der geschichtliche Roman tritt in den Dienst des neuen Menschheitsgedankens (¶ Werfel, A. ¶ Neumann u. a.).

Die letzten Jahre haben eine Abkehr von der Ekstase des Expressionismus gebracht und zu einer neuen Sachlichkeit und zu einer beruhigteren „Wesensschau" hinübergeleitet, die von der steilen Stilisierung absieht und die P. zu epischer Breite hinüberzieht, so daß die reine Form des Epos zu immer neuen Gestaltungen lockt (Gerh. ¶ Hauptmann, Paul ¶ Ernst, Wilh. ¶ Schäfer u. a.). Aber auch der Roman selbst entwickelt sich zum epischen Weltbild, dem nichts unbedeutend zu sein scheint, dem alles „wesentlich" ist. Das zeigt vor allem Thomas ¶ Manns „Zauberberg", der alle Probleme der Gegenwart zu einer im höchsten Sinne epischen Dichtung zusammenfaßt. Hier wie etwa in Franz ¶ Werfels „Barbara oder die Frömmigkeit" ist nicht mehr der geniale oder übersensible Mensch Held des Romans, sondern der schlichte Durchschnittsmensch, dem Leben zur sittlichen Pflicht wird und der sich damit zu vertiefter Weltanschauung steigert. So gelangt der Roman hier wieder zu tiefer symbolischer Bedeutsamkeit, voll Willens zu neuer Humanität.

H. H. Borcherdt: Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland, Bd. I, 1926; — W. Rehm: Geschichte des deutschen Romans (Sammlung Göschen, 2 Bde.), 1927; — Mielke-Homann: Der deutsche Roman des 19. und 20. Jhd.s, 1920⁵. **Borcherdt.**

3. Die geistes- und literaturgeschichtlichen Zusammenhänge sind in den Artikeln ¶ Naturalismus, ¶ Impressionismus, ¶ Neuromantik, ¶ Expressionismus, ¶ Charon, ¶ Arbeiterdichtung, ¶ Christusdichtung, ¶ Mystik: VI, ¶ Prosadichtung 1—2, die Bedeutung und Eigenart der einzelnen Dichter in den Sonderartikeln über diese aufgezeigt. Hier handelt es sich nur darum, die wichtigsten religiösen bzw. zur Religion neigenden Romane und Novellen zu nennen und kurz zu kennzeichnen. Die Religion, vor 50 Jahren aus der deutschen Dichtung fast verdrängt, rückt seitdem immer mehr dem Mittelpunkt zu, und die Zahl der literarisch beachtenswerten Werke zeitgenössischer „weltlicher" Dichter, die religiösen Charakter oder Inhalt haben, ist so groß, daß sie im Rahmen dieses Artikels nicht einmal aufgezählt werden können.

Ist der ¶ Naturalismus auch seinem Wesen nach durchaus jeglicher Religion abgewandt, so kamen bei den meisten naturalistischen Dichtern doch die religiösen Tatbestände und Probleme insofern zur Geltung, als sie sich in der zu schildernden „Wirklichkeit" vorfanden. Vielfach bestand ein Zusammenhang mit dem Sozialen, und zumeist wurde Kritik an der Kirche geübt. Max ¶ Kretzer, der in der „Bergpredigt" das kirchliche Leben Berlins gegeißelt hatte, stellte im „Gesicht Christi" den Heiland unter die Proletarier der Weltstadt. Wilhelm v. ¶ Polenz findet sich von der Geringschätzung der Kirche im „Pfarrer von Breitendorf" zu freundlicher Schilderung positiver religiöser Werte: „Glückliche Menschen". Hans Land: „Der neue Gott" zeigt Bemühungen um die Arbeiterschaft, jedoch ohne diese wirklich zu kennen; ähnlich Felix Holländer: „Jesus und Judas", jedoch so, daß das Fragwürdige dieser Bemühungen bereits klar wird. Auch Gustav ¶ Frenssen kann man

hierher rechnen, soweit er auf wirklichkeitstreue und typische Zeichnung von Menschen ausging wie in „Jörn Uhl"; er schreitet zu einer Empfehlung der Frömmigkeit selbst fort, die sich aber so ziemlich in Ethik erschöpft. Sein Lebensroman „Otto Babendieck" ist übrigens recht oberflächlich. Die neuesten Nachfahren der Naturalisten geben ebenfalls Schilderungen religiösen Lebens, so Clara ¶ Viebig: „Kinder der Eifel", „Absolvo te", „Die vor den Toren", und Felix Moeschlin: „Die Königschmieds".

Aehnliches gilt für die zahlreichen Volks- und Heimatdichter, die, wenn auch nicht ganz auf der Höhe der Literatur stehend, mit Recht ihren Platz im Herzen des Volkes haben (¶ Volksschriftsteller). Die von ihnen mit mehr oder weniger naturalistischen Mitteln, aber jedenfalls wirklichkeitsgetreu gezeichneten Gestalten des Volkes, zumal des Bauerntums, sind zu einem großen Teil fromm, und zumeist merkt man — im Gegensatz zu den Naturalisten im literaturgeschichtlichen Sinn —, daß die Dichter selbst positiv innerlich mitbeteiligt sind. Einige dieser Dichter erheben sich darüber hinaus zur Erfassung weltanschaulicher Probleme, und nur von diesen seien einige genannt: Peter ¶ Rosegger („Das ewige Licht", „Mein Himmelreich", „JNRI"), Wilhelm ¶ Holzamer („Peter Rockler"), Gustav ¶ Frenssen (mit seinem „Hilligenlei"), Timm ¶ Kröger („Ein Unbedingter", „Und erlöse uns", „Der unbekannte Gott" mit Tendenz des liberalen Christentums), Diedrich ¶ Speckmann („Heidjers Heimkehr"), Heinrich ¶ Sohnrey („Der Bruderhof"), Gustav Schroer („Joachim Werner"), Fritz ¶ Philippi („Vom Pfarrer Mathias Hirsekorn und seinen Leuten", „Geschichten aus dem Westerwald"), J. C. Heer („Felix Notvest"), Ernst ¶ Zahn („Verena Stadler"), Hermann Anders Krüger („Gottfried Kämpfer" — aus dem Leben der Brüdergemeinde).

Eine andere Gruppe von Dichtern setzte, von den geistesgeschichtlichen Wandlungen verhältnismäßig unberührt, daher etwas abseits stehend, stark weltanschaulich und ethisch eingestellt, religiös-idealistische Traditionen fort. Der Glaube spielt hier eine große Rolle; ja Persönlichkeit und Werk der Dichter ruht auf ihm. Aber entscheidend ist nicht die Bezogenheit auf einen transzendenten persönlichen Gott, sondern Vertrauen und Gefolgschaft gegenüber dem im Menschen wohnenden Göttlichen; dabei findet sich stets irgendwie die Ueberzeugung von der Güte der Menschennatur, wenn auch nach dem Kriegserlebnis etwas zaghaft verkündet. Charakteristisch für die Stärke und Schwäche dieser Dichter bleibt Friedrich ¶ Lienhard, der Griechentum, Christentum, Deutschtum (Akropolis, Golgatha, Wartburg) vereinigen will, aber sie dabei verkürzt, vermengt und verändert, der jedoch immerhin aus solcher Einstellung heraus so Großes geschaffen hat wie „Oberlin". Ihm ähnlich ist der weltkluge und gemütstiefe Artur ¶ Brausewetter, dessen Parole „Christus, Goethe, Danzig" lautet, mit seinen Romanen „Stirb und werde", „Und hätte der Liebe nicht" und „Der Kampf mit den Geistern"; ebenso Walter ¶ Nithack-Stahn, dessen Bedeutendstes „Der Mittler" bleibt; schon Gustav ¶ Frenssens „Pastor von Poggsee" wollte Christus und Goethe vereinigen. Besonders edel und für die Bildung des inneren Menschen ertragreich sind hier Paul ¶ Steinmüller und Reinhold ¶ Braun. Auch Agnes ¶ Günther: „Die Heilige und ihr Narr" kann hier erwähnt werden, und, von ähnlichem Geist erfüllt, Ludwig Diehl: „Suso" und „Aton". Von Walter von ¶ Molo gehört hierher „Der Schillerroman", „Der Roman meines Volkes", die Trilogie von dem Menschenheiland Bodenmatz („Auf der rollenden Erde", „Bodenmatz", „Im ewigen Licht"), sowie der Versuch, Jesus zum Verkünder des religiös-sittlichen Idealismus zu machen, „Die Legende vom Herrn". Bei diesen Dichtern spielt das vaterländische Moment eine große Rolle; bei anderen ist es geradezu vorherrschend. So bei Walter ¶ Flex, der, an die welterlösende Sendung des deutschen Volkes glaubend, die Idealgestalt des kriegsfreiwilligen Theologen und Wandervogels Ernst Wurche festhielt („Der Wanderer zwischen beiden Welten") und mit dem Heldentod der deutschen Soldaten das Christusmysterium von Golgatha verständlich zu machen suchte („Vom großen Abendmahl"). Auch einige jüngst erschienenen Kriegsbücher, z. B. Lehmann „Wir von der Infanterie" sind von diesem Geist beseelt. Den Rassegedanken betont Hermann ¶ Burte und will den „reinen Krist" aus den jüdischen Umhüllungen befreien (vgl. auch „Wiltfeber"). Solche Ideen sind in der heutigen völkischen und nationalsozialistischen Bewegung lebendig und werden von Tendenzschriftstellern verbreitet, die wie Artur ¶ Dinter den Namen Dichter nicht verdienen. Wertvoll dagegen sind die kleinen Skizzen Max ¶ Jungnickels wie „Der Wolkenschulze", der Heiland als deutscher Dorfschulmeister, und die vaterländischen Romane von Wilhelm ¶ Kotzde wie „Die wittenbergische Nachtigall", „Die Burg im Osten" und „Die Pilgerin". Wie Kotzde, aber in anderem Geiste, ist Gertrud ¶ Prellwitz der Jugendbewegung verbunden; bei ihr ist der romantische Einschlag stärker („Drude").

Hat man den Bestand religiöser Dichtung zu erheben, so kann man den ¶ Impressionismus übergehen. Eine um so reichere Ernte bringt die ¶ Neuromantik, allerdings zunächst in dem Sinne, daß man sich aus der Wirklichkeit weg in eine gar nicht für wirklich gehaltene andere, höhere, jenseitige Welt begab oder durch die Wirklichkeit ein Anderes, Höheres, Jenseitiges hindurchschimmern sah und darstellen wollte. Das gilt schon für Carl ¶ Spitteler: „Prometheus und Epimetheus", ein Werk, das nur scheinbar religionsfern ist. In vielen Dichtern kreuzen sich seitdem — wie in dem so einflußreichen ¶ Nietzsche selbst — naturalistische und neuromantische Strebungen. Vorzüge und Schäden solcher Mischung kann man z. B. bei Waldemar ¶ Bonsels studieren; „Die Biene Maja und ihre Abenteuer", „Himmelsvolk", „Mario und die Tiere" und „Mario und Gisela" sind seine echtesten und bedeutendsten Werke. Thomas ¶ Mann erhebt diese Mischung zu etwas wie einer neuen Sachlichkeit und stellt über Weltanschauungsdebatten, selbst auf keine Weltanschauung sich festlegend, im Pieter Peperkorn des „Zauberberg" den Mut, das Leben wesensgemäß zu leben. Wie die vom Dichter neuerdings angedeutete stärkere Wendung zum religiösen Glauben aussieht, wird der im Druck befindliche Roman „Joseph und seine Brüder" zeigen. Eine stete, leise Annäherung an die Religion von den „Buddenbrooks" an ist im Gesamtwerk Th. Manns nicht zu verkennen. Gesteigerte Romantik neigt zu Mystik und Okkultismus. Ueber Hanns Heinz ¶ Ewers ist hier Gustav ¶ Meyrink zu stellen, der sich aus bloßer Romantik erhebt, indem er die Wirklichkeit jenes den Sinnen unzugänglichen Reiches verkündet, allerdings auch zuweilen in die krasse Sinnenwirklichkeit zurückfällt („Der Golem", „Das grüne Gesicht", „Der weiße Dominikaner", „Der

Engel vom westlichen Fenster", — alle Werke unter Verwendung von Geheimlehren verschiedenster Religionsgemeinschaften, Sekten und Gesellschaften). In die Theosophie mündet Franzes Külpe („Das heilige Feuer"), in die Anthroposophie Albert ¶ Steffen („Ott, Alois und Werelsche", „Sibylla Marianna", „Kleine Mythen"). Keinen religiösen Halt fand Hermann ¶ Hesse, wandte sich zur Psychoanalyse und zur Magie, erstrebt die Auflösung und bleibt groß in der Aufdeckung tiefster Tiefen des menschlichen Wesens („Demian", „Der Steppenwolf", „Narziß und Goldmund"). So wie schon „Einhart der Lächler" von Carl ¶ Hauptmann fremd in der Welt lebte und doch von allem aufs stärkste beeindruckt war. Hermann ¶ Stehr kämpft in dem Roman „Der begrabene Gott" aus Gottessehnsucht einen Kampf gegen den grausamen Gott, erkennt in dem „Heiligenhof" mit dem inneren Auge die Sinnhaftigkeit alles Geschehens und in „Peter Brindeisener" die Göttlichkeit auch des Bösen, und er sucht in „Nathanael Maechler" den Ausgleich von romantischer Träumerei und aktiver Tatkraft. Wilhelm von ¶ Scholz gelingt es, das Okkulte ganz ins Menschlich-Innerliche umzubiegen und in „Perpetua" einen Roman des göttlichen Gnaden- und des menschlichen Opfergedankens zu schaffen; auch „Der Weg nach Flok" bedeutet einen Weg zum Ueberirdischen. Aus christlichen, buddhistischen und theosophischen Motiven gestaltet Manfred Kyber Dichtungen, deren edles Menschentum unwiderstehlich wirkt und deren Aufruf zur Tierliebe eine Tat in der Gegenwart ist („Märchen", „Unter Tieren", „Die drei Lichtlein der heiligen Veronika"). Die Religion der Neuromantik ist zunächst Mystik. Am deutlichsten und eigenartigsten bei Rainer Maria ¶ Rilke, dessen „Geschichten vom lieben Gott" in diesem Zusammenhang zu nennen sind. Auch die Dichter des ¶ Charon sind in religiöser Hinsicht Mystiker. Für Karl ¶ Röttger wird Christus der Bringer des mystischen Gotterlebnisses, das Urbild dessen, was sich in jedem Menschen wiederholen soll („Der Eine und die Welt", „Christuslegenden", „Das Gastmahl der Heiligen"). Erich Bockemühl erlebt Natur und Menschentum in mystischer Einheit („Vom Leid des Kindes", „Das ewige Rauschen"). Rudolf ¶ Paulsen lehnt sich mit der Novelle „Das verwirklichte Bild" bewußt an ¶ Novalis an, nachdem er eine „Mystik des offenen Auges" gepredigt hatte (¶ Mystik: VI, 3).

Die Neuromantik hat eine Reihe Weltanschauungs- und Entwicklungsromane hervorgebracht, die allerdings auch literarisch fast alle aus ihr selbst heraus einem Neuen zustreben, das in der jüngsten Gegenwart zu werden beginnt, zum Teil auch vom ¶ Expressionismus mit beeinflußt sind. Carl ¶ Hauptmann „Einhart der Lächler", Gustav ¶ Meyrink „Der Engel vom westlichen Fenster", Hermann ¶ Stehr „Der Heiligenhof" und „Peter Brindeisener", Hermann ¶ Hesse „Demian", Wilhelm von ¶ Scholz „Perpetua", Th. ¶ Mann „Der Zauberberg" gehören von den obengenannten hierher. An der Pforte zur Neuromantik steht Felix Holländer: „Der Weg des Thomas Truck" mit dem Ergebnis, daß das Ichbewußtsein durch Gemeinschafts- und Allgefühl überwunden wird, und daß durch das Leben selbst Erlösung vom Leiden gewonnen werden soll — eine Abbiegung eines buddhistischen Ansatzes. Ferner Ricarda ¶ Huch „Erinnerungen an Ludolf Ursleu den Jüngeren", der katholisch wird und ins Kloster geht, nicht aus eigentlich religiösen Gründen, sondern um der Welt zu entsagen und auf ihre Reize zu verzichten; auch weiterhin bleibt für die Dichterin Gott schattenhaft, in den Wolken verhüllt; und in der Erzählung „Der wiederkehrende Christus" kommt es ihr weniger auf den „Christus", den Schwärmer Luzius, als auf die Aufnahme seiner Botschaft durch die Menschen an. Adolf von Hatzfeld schildert in „Franziskus" die innere Läuterung eines jungen Mannes, dessen äußerer Weg vom Reichtum zum Armenhaus führt. Bedeutender ist die Gestaltung eines ähnlichen Motivs durch Jakob ¶ Wassermann „Christian Wahnschaffe", ein reicher Jüngling, der auf sein Gut verzichtet und zu den Verstoßenen und Verworfenen geht; Hergeben des Reichtums bedeutet inneren Gewinn, und Demut führt zur Erhöhung. Schon vorher pries Wassermann in „Caspar Hauser" den gütigen Menschen; später kämpfte er für Gerechtigkeit in der Erzählung „Der Fall Maurizius"; und zuletzt gab er wieder die Geschichte der Verwandlung eines Menschen: „Der Aufruhr um den Junker Ernst". Wegweisend für den religiösen Entwicklungsroman blieb Max ¶ Brod „Tycho Brahes Weg zu Gott"; der Gegensatz zwischen dem alten Tycho und dem jungen Kepler schließt den bei aller Weltanschauungsbildung eintretenden Kampf zwischen Herz und Hirn und die jeder Religion eigene Spannung zwischen Gottsuchen und Gotthaben ein und endet mit der ethischen Selbstvollendung des Tycho, der seinen Gegner preist statt ihn anzuklagen. In eine ähnliche Umwelt und teilweise ähnliche Problematik führt die Parazelsustrilogie von Ernst Guido ¶ Kolbenheyer, dessen Zusammenhang mit der Neuromantik am losesten ist („Die Kindheit des Parazelsus", „Das Gestirn des Parazelsus", „Das dritte Reich des Parazelsus"); die Spannung zwischen gotischem Mittelalter und humanistischer Renaissance wird für die heutige Situation, ja für immer Wiederkehrendes symbolisch; ethische Entschiedenheit und metaphysische Einstellung ist auch den anderen Werken Kolbenheyers eigen (z. B. „Drei Legenden", „Das Lächeln der Penaten"). Wie der Held von Gerhart ¶ Hauptmanns „Narr in Christo Emanuel Quint" ein Gemisch ist aus Heilandhaftigkeit und Schauspielerei, so ist das ganze Buch sowohl eine Verspottung der Religion durch den aufgeklärten Dichter als auch eine Selbstverspottung der Aufgeklärtheit und wirkte jedenfalls in diesem doppelten Sinn. Eine Abkehr von aller Religion dagegen bedeutet „Der Ketzer von Soana", ein Priester, der durch das Erlebnis der Natur und der „Liebe" zu einem natürlichen, freien, harmonischen Heiden bekehrt wird. Auch „Atlantis" darf als Bild der Untergangsreife einer seelenlosen mechanisierten Welt nicht zu ernst und keinesfalls religiös genommen werden. Religiös dagegen ist die Zielsetzung des Romans von Alfred Döblin „Die drei Sprünge des Wanglun", aber buddhistisch getönt: schwach werden, ertragen, sich beugen, sich fügen ist der Weg zum Heil. Später bricht bei Döblin ein neues, durch die Natur gewonnenes, aber über sie hinausführendes Weltgefühl durch: „Berge, Meere und Giganten", — während „Berlin Alexanderplatz" die Zerstörung des Ichs durch die Masse zum Gegenstand hat. Noch stärker ist die kosmische Einstellung bei Alfred Brust: „Die verlorene Erde", worin das Ringen göttlicher und tierischer Kräfte mythisch groß gestaltet ist, und bei Lulu von ¶ Strauß und Torney: „Der jüngste Tag", nachdem die Dichterin vorher einen Glaubensroman von einem Bauernsohn, der Mönch werden soll und Ketzer wird, geschaffen hatte: „Luzifer". In kosmisch

mystische Anthroposophie mündet Christian ¶ Morgenstern, dessen Entwicklung in den „Stufen", Aphorismen und Tagebuchblättern, sichtbar wird. Einer ähnlichen Weltanschauung huldigt Martin Beheim-Schwarzbach („Die Runen Gottes"). Für Morgenstern war der übersinnliche Christus des Johannesevangeliums mitbestimmend. Ein Ernstmachen mit der Christusnachfolge in Opfer und Güte versucht „Der Knecht Gottes Andreas Nyland" von Ernst ¶ Wiechert, wobei er innerlich genötigt ist, den Pfarrerberuf aufzugeben. Am Leid der Unverstandenheit reift der Knabe in der „Kleinen Passion" desselben Dichters. Aehnliches gibt Hans Christoph Kaergelin: „Des Heilands zweites Gesicht". Besser sei es am Kreuz zu hängen als spottend darunter zu stehen. In etwas anderer Form wird die Auseinandersetzung zwischen Gottes Reich und Welt geführt durch einen von Kaergel in die Gegenwart gestellten Christusapostel in: „Ein Mann stellt sich dem Schicksal." Die Unausweichlichkeit des Kreuzes erlebt auch Eduard Reinacher: „Die Hochzeit des Todes", besonders aber „Runold", der ebenfalls die Botschaft Christi in der Gegenwart durchzuführen sucht. Die drei letzteren Dichter haben jedenfalls die Nachfolge Jesu tiefer erfaßt als Ricarda Huch in ihrem „Wiederkehrenden Christus". Sie gehören auch bereits mehr einem neuen Realismus an. Desgleichen, dem Christentum noch ferner, die Jugendromane von Hans Carossa: „Eine Kindheit" und „Verwandlungen einer Jugend" und von Frank ¶ Thieß: „Abschied vom Paradies", „Das Tor zur Welt" und „Der Leibhaftige", Walter v. ¶ Molo mit seinem neuen großen und wirklich Wege weisenden Zeitroman „Die Scheidung", Hans ¶ Franck mit seinem Zeitroman „Minnermann", Ina ¶ Seidel („Sterne der Heimkehr", „Brömseshof"), Josef ¶ Ponten mit den Entwicklungsdichtungen „Der Knabe Vielnam" und „Der Jüngling in Masken", besonders aber mit seinem Fernweh- und Heimwehroman „Wolga Wolga", Emil ¶ Hadina („Das andere Reich"), Jakob ¶ Schaffner („Der Mensch Krone") und Franz Karl ¶ Ginzkey, der schon in „Der von der Vogelweide" Religiöses gestaltet hatte, in dem Roman „Der Kater Ypsilon", worin lichtes Naturgefühl dunkeln magischen Kräften gegenübergestellt wird. Axel Lübbe: „Gottes Geheimnis über meiner Hütte" verkündet die Passivität, das Gelebtwerden vom großen Leben, Otto Brües: „Jupp Brand" die Pflege christlich gegründeten Volksbewußtseins im Familienkreise, Jakob ¶ Boßhart: „Ein Rufer in der Wüste" die Erlösung von Dekadenz, Mechanismus, Mammonismus und Imperialismus durch selbstlose Güte und sittliche Arbeit. Karl Bröger (¶ Arbeiterdichtung): „Der Held im Schatten" enthüllt den Aufstieg seines Lebens aus Niedrigkeit und Gemeinheit zu Klarheit, Vergeistigung und Verantwortlichkeit. Auch Arnold ¶ Zweig: „Novellen um Claudia" sind auf die Gewinnung höheren Menschentums eingestellt. Am höchsten steht zweifellos Franz ¶ Werfel mit seinen Romanen „Der Abituriententag", worin das Schuldproblem ethisch, und „Barbara oder die Frömmigkeit", worin das ganze Lebensproblem religiös gefaßt ist. Meint Werfel mit Frömmigkeit auch in erster Linie ein Christentum der Tat, wie es sich in der treuen, selbstlosen Kinderfrau verkörpert, so weiß er auch um religiöse Ehrfurcht und religiöse Geborgenheit, ja auch um Wunder wie Gebetsheilung, und er sagt in zahlreichen Debatten über religiöse Fragen manch gewichtiges Wort.

Viele der genannten Entwicklungs- und Weltanschauungsromane sind vom ¶ Expressionismus beeinflußt, sowohl in der Form als auch in der Zielsetzung: der neue Mensch. Der reine Expressionismus ist in der Erzählung nur selten zu finden, und wo er zu finden ist, ist er nicht eigentlich religiös. Zu nennen wären hier nur Carl ¶ Hauptmann: „Tantaliden", die sich gegen den gemeinschaftslosen Machtwillen als schlimmste Menschheitsgefahr wenden, ¶ Klabund: „Mohammed", ein Bekenntnis zu Gerechtigkeit und Geist, Leonhard Frank: „Räuberbande" (ein sich kreuzigender moderner Christus) und die Novellen: „Der Mensch ist gut" (d. h.: jeder Mensch soll durch uns das in ihm verschüttete Gefühl, daß der Mensch gut ist, wieder empfinden und so zum höheren Menschentum gelangen), und Max ¶ Pulver: „Himmelpfortgasse", ein Roman von der untersten Schicht der Seele, wo wir alle schuldig sind. Viele Expressionisten bogen ins Sozialistisch- (oder Kommunistisch-) Tendenziöse um und verließen dadurch das Gebiet der Dichtung, so Johannes R. ¶ Becher.

Die ¶ Neuklassik ist auf religiösem Gebiet nicht fruchtbar geworden, außer W. v. ¶ Scholz („Perpetua") und bis zu einem gewissen Grade Paul ¶ Ernst („Der Schatz im Morgenbrotstal"), und zwar nach solchen Seiten ihrer Dichtungen hin, die gerade nicht neuklassisch sind. Dagegen gehören eine große Anzahl geschichtlicher Romane weniger durch die (mehr im Verborgenen bleibende) Weltanschauung der Verfasser als durch ihren Inhalt zur religiösen P. Außer den in anderem Zusammenhang genannten Werken sei noch hingewiesen auf Wilhelm ¶ Holzamer: „Der heilige Sebastian" (Vorreformationszeit — Zölibat), Bernhard ¶ Kellermann: „Die Wiedertäufer zu Münster", Ludwig ¶ Huna: „Kampf um Gott" (ebenfalls Wiedertäuferbewegung) und „Granada in Flammen" (spanische Inquisition gegen die maurischen Reste), Jakob ¶ Schaffner: „Der Dechant von Gottesbüren", Agnes ¶ Miegel („Geschichten aus Alt-Preußen"), Josef ¶ Ponten: „Die Studenten von Lyon" (das Märtyrertum von Calvinisten, mit Liebe geschildert durch den von Haus aus katholischen Dichter), Wilhelm ¶ Schäfer: „Lebenstag eines Menschenfreundes" (Pestalozzi), August Sperl: „Hans Georg Portner", Friede H. Kraze: „Die Freiheit des Kolja Iwanow" (russische Leibeigene) und „Land im Schatten" (Schicksal der deutsch-evg. Gemeinden in den an Polen abgetretenen Gebieten), Fedor Sommer: „Die Schwenckfelder", Wilhelm ¶ Kotzde: „Der Reiter Gottes", letztere drei zu evg. Gesinnung sich erhebend. Mit seiner Eigenart allein steht der Dichter der Dämonie Alfred ¶ Neumann („Der Patriot", „Der Teufel"). Hans ¶ Franck berücksichtigt in seinen Kurzgeschichten aus deutscher Vergangenheit „Der Regenbogen" auch religiöse Stoffe. Im großen und ganzen ist Geschichte um der Geschichte willen in der deutschen Dichtung der Gegenwart selten. Auch die Kriegsbücher, die zehn Jahre nach Ende des Krieges modern wurden, tragen eine (pazifistische, nationalistische oder sonstige) Tendenz, auch da, wo sie lediglich Tatsachenschilderung zu sein vorgeben.

Für sich zu behandeln wären die Theologen- und Pfarrerromane, die es in großer Zahl gibt, vielfach von Pfarrern selbst verfaßt (¶ Pfarrer in der Dichtung). Sie gehören nicht eigentlich in unseren Zusammenhang der religiösen P. Dagegen nennen wir noch kurz einige ausgesprochen christliche Dichter, die, christlicher Tradition entstammend, der Entwicklung der Kultur und der Dichtung nicht unterworfen,

wenn auch von ihr nicht unberührt, aus christlichem Geist, wenn auch nicht in christlicher Tendenz gedichtet haben. Das Problem, inwieweit christliche Dichtung überhaupt möglich ist, kann hier nicht aufgerollt werden; es genüge, daß den hier zu nennenden Dichtungen literarischer Wert zukommt, im Gegensatz zu dem allerdings äußerst umfangreichen Kitsch, der auf diesem Gebiet produziert und von weiten christlichen Kreisen bevorzugt wird. Auf die verschiedene Färbung des christlichen Standpunkts oder gar der Theologie, die bei manchen Verfassern dahintersteckt, kann hier nicht eingegangen werden; nur nach der Konfession sei geschieden (Vgl. auch bereits oben Sp. 1569). Auf evangelischer Seite Heinrich ¶ Schmitthenner („Das deutsche Herz"), Hermann ¶ Oeser (viele kleine Skizzen und Erzählungen von und für feinere, tiefere Naturen), Wilhelm ¶ Speck („Zwei Seelen"), fortgesetzt durch Fritz ¶ Philippi („Adam Notmann", „Auf der Insel", „Wendelin Wolf", „Pfarrer Hirsekorns Zuchthausbrüder"), Richard ¶ Kabisch („Gottes Heimkehr"), Otto ¶ Frommel („Pilgram der Mensch"), Karl Josef Friedrich („Liebesgeschichten"), Herbert ¶ Lipp („Einer ist euer Vater"), Franz ¶ Lüdtke („Der Heilandsweg des Benedikt Freudlos", „Das Jahr der Heimat"), Kurt Delbrück („Die Herren der Welt"), Erich Siegfried ¶ Müller („Sonne über dem See"), Karl ¶ Hesselbacher mit seinen vielen kleinen Geschichten aus dem Leben, und — an der Spitze — Alfred Fankhauser („Engel und Dämonen", „Der Herr der inneren Ringe", religiöse Bauernromane) und Emanuel Stickelberger, der sich erst zum Christentum hin entwickelte („Reformation", „Zwingli"). Dazu die evg. Dichterinnen Helene ¶ Christaller („Gottfried Erdmann und seine Frau", „Heilige Liebe") Anna ¶ Schieber („Alle guten Geister", „Aus Gesprächen mit Martina"), ferner, der evangelischen Ethik nahe, Auguste ¶ Supper. — Auf katholischer Seite Heinrich ¶ Hansjakob und Heinrich ¶ Mohr, kernige Volksschriftsteller, Enrica von ¶ Handel-Mazzetti, die Darstellerin kath. Marien- und Bilderfrömmigkeit (in dem Gegenreformationsroman „Jesse und Maria" durchaus gerecht), Anna von ¶ Krane („Vom Menschensohn", Legenden, „Das Schweigen Christi"), Leo ¶ Weismantel („Die Bettler des lieben Gottes", „Johann Christian, der Richter von Orb"), Peter Dörfler („Am Eichentisch", „Die Schmach des Kreuzes"), Josef ¶ Wittig, durchaus noch katholisch („Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo"), und — an der Spitze — Franz Herwig, der in dem Roman „Die Eingeengten" in den schwersten Proletariernöten franziskanische Liebe erstrahlen läßt, und Paul ¶ Keller, der, mild katholisch, in „Titus, Timotheus und der Esel Bileam" zur Versöhnung der religiösen Gegensätze aufruft.

Literatur zu unserem Thema gibt es noch nicht. Man vergleiche die Literaturgeschichten und die bei den einzelnen Dichtern genannten Werke. **Knevels.**

Proselyten, vom griechischen προσήλυτος (= hinzugekommen), wurden Nichtjuden genannt, die sich dem Judentum anschlossen. War dieser Anschluß auf Teilnahme am Gottesdienst, außerdem etwa noch auf das Befolgen der ¶ Speiseverbote beschränkt, so sprach man von „Gottesfürchtigen" (z. B. Apgsch 10 2. 22 u. ö.), erfolgte aber ein völliger Uebertritt zum Judentum; so nannte man diese Nichtjuden „gerim" (= Fremde) oder „gere sedeq" (= Fremde der Gerechtigkeit; ¶ Fremde, 2) und nahm solche P., nachdem sie unterrichtet waren und sich zum Judentum bekannt hatten, nach ¶ Beschneidung, Tauchbad (¶ Taufe: I) und Opfer auf. Der Ausdruck „P. des Tores" kommt erst im 13. Jhd. vor und bezeichnet diejenigen Fremden, die unter den Israeliten wohnen, ohne sich dem Judentum anzuschließen. — ¶ Noachische Gebote.

Schürer III, 1909 3.-4, S. 150 ff; — RE³ XVI, S. 112 ff; XXIV, S. 367; — J. Hamburgers Realenzyklopädie des Judentums I, 1896, S. 858 ff; — Uebersetzung des Traktates Gerim durch Polster in: Ἄγγελος II, 1926; — Strack-Billerbeck: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II, 1924, S. 715 ff; — F. Gavin: The jewish Antecedents of the christian Sacraments, London 1928. **Fiebig.**

Prosper von Aquitanien (Tiro Prosper), altkirchlicher Theologe, Zeit und Ort seiner Geburt unbestimmt (um 390?), ebenso Todesjahr (nach 455?). Mönch in Massilia, tritt P. als begeisterter Anhänger der Lehre von der Gnade und Prädestination mit ¶ Augustin in Verbindung und veranlaßt letzteren zum literarischen Kampfe gegen den Semipelagianismus der Massilienser (¶ Pelagianismus) in De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae, wie P. selbst als Vorkämpfer des Augustinismus die Fehde in seinem Gedichte περὶ ἀχαρίστων (=de ingratis) aufnimmt, um sie auch nach Augustins Tode selbständig fortzusetzen. In Rom setzt er bei Papst ¶ Coelestin I (422—32) die Verurteilung des Semipelagianismus durch, verfaßt von Gallien aus pro Augustino gegen Johannes ¶ Cassianus und ¶ Vinzentius von Lerinum die Prosaschrift De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem und Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum, um später in Rom für die Verbreitung von Augustins Lehren durch Exzerpte und Sentenzen aus dessen Schriften zu wirken. In Rom hat auch seine Chronik ihren Abschluß gefunden. Eine Reihe von Schriften ist dem P. fälschlich zugeschrieben.

MSL 51; — Die Chronik, ebda. 61, S. 535 ff; vgl. Th. Mommsen: Epitoma Chronicon in: MG auctores antiquissimi IX, 1892, S. 341 ff. — Ueber P. vgl. RE³ XVI, S. 123 ff; — Bardenhewer IV, 1924, S. 533 ff; — Fr. Wörter: Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, 1898, S. 80 ff; — L. Valentin: St. Prosper d'Aquitaine, 1900; — M. Jacquin: La question de la prédestination aux 5e et 6e siècles (RHE VII, 1906 S. 269 ff); — H. Koch: Vincenz v. Lerinum und Gennadius (TU 31, 2), 1907; — Hans von Schubert: Der sogenannte Praedestinatus (TU, N. F. IX, 4), 1903. **Carl Schmidt.**

Prostitution.

I. Heilige P.; — II. Gewerbsmäßige P.

Prostitution: I. Heilige Prostitution.

Von den mancherlei Beziehungen zwischen Religion und Sexualität (¶ Geschlechtliches) erscheint die sakrale P. dem modernen Empfinden als die schlimmste Entartung. Indes dürfen hier nicht die Maßstäbe einer bürgerlichen Moral angelegt werden; die Idee der hl. P. ist vielmehr religionsgeschichtlich aus dem magisch-dynamistischen Untergrund einer noch verhältnismäßig primitiven, stark im Sinnlichen gebundenen religiösen Sphäre zu begreifen. Die P. ist eine Form kultischer Verherrlichung des unergründlichen Geheimnisses um die Zeugung neuen Lebens und die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, eine Art „opfernder Selbsthingabe an die Göttin der Fruchtbarkeit" (Chant⁴ I, S. 554). Dabei sind zwei ganz verschiedenartige Motive eng verwoben: Opfer und Zauber. Wie man den Herrscher durch Gaben für sich zu gewinnen sucht, so gibt man sich geschlechtlich der

Gottheit hin, um sich ihre Gunst zu sichern und ihren Zorn abzuwehren (Keuschheitsopfer). Weit durchschlagender ist aber das Zaubermotiv: durch unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit, die man sich am intensivsten in geschlechtlicher Hingabe an deren menschlichen Stellvertreter, den Priester, oder an ein ithyphallisches Symbol denkt, hofft man der göttlichen Lebenskraft teilhaftig zu werden; als ¶ Fruchtbarkeits-Magie ist die P. eine Parallelerscheinung zu den weitverbreiteten ¶ Phallischen Kulten und Bräuchen.

Allgemeine kultische Sitte wurde die hl. P. nur im semitischen Kulturkreis. Im alten Babylon mußte sich jedes Mädchen vor der Ehe wenigstens einmal im Heiligtum der Götter einem Fremden hingeben, der hier gewissermaßen die Stelle der Fruchtbarkeitsgöttin vertrat; vielleicht spielt neben der alten Vorstellung von der übernatürlichen Macht alles ¶ Fremden auch der Gedanke einer zeremoniellen Aufnahme des Fremdlings in die Kultgemeinschaft herein. Sehr zahlreich waren in den Tempeln der babylonischen Götter (vor allem Marduk, Ištar u. a.) die Tempelsklavinnen und -Dirnen (Kedeschen, d. h. der Gottheit Geweihte), die das Gesetz ¶ Hammurabis unter besonderen Schutz stellte; von hier aus ist der Schritt zur religiös indifferenten, gewerbsmäßigen P. nur klein. Auf kanaanäischem Boden war die sakrale P. fest eingewurzelt (¶ Kanaan: III). Für den Höhendienst des ¶ Baal und seiner weiblichen Gefährtinnen (¶ Anath, ¶ Aschera, ¶ Astarte, ¶ Baalath) war sie so charakteristisch, daß das AT den Baalskult im Unterschied zur ¶ Jahwe-Religion direkt mit „Hurerei" bezeichnet (vgl. Hosea 1 f Ezech 16. 23); auch der phönizische Melkart-Kultus, den Isebel in Nordisrael einführen wollte, heißt „Unzucht" (II Kön 9 $_{22}$). Schon frühzeitig hat sich der Jahvismus dem Eindringen dieser unzüchtigen Elemente widersetzt (vgl. I Kön 15 $_{12}$); aber erst die prophetische Sittlichkeit mit ihrer herben Strenge vermochte das Uebel ganz zu bannen. Besonders wild wucherte die Tempel-P. an den Kultstätten der kleinasiatischen ¶ Muttergottheiten; und von da drangen allerlei Obszönitäten in die synkretistischen ¶ Mysterien: Eingehen in die Brautkammer, symbolische Bereitung eines Brautbettes, auf dem der Myste den Gott erwartet u. a. Noch zur Zeit Konstantins d. Gr. wurde ¶ Adonis im Libanon durch P. verehrt.

Bei den wenigen nichtsemitischen Kulten, in denen Tempel-P. geübt wird, ist semitischer Einfluß durchaus wahrscheinlich: sowohl bei der persischen Anahita, in deren Heiligtum sich die Töchter der besten Familien preisgaben, wie der griechischen Aphrodite, deren Tempel in Korinth und Eryx auf Sizilien zahlreiche Hierodulen bevölkerten. Die Selbstentmannung der Gallen im Kult des phrygischen ¶ Attis ist eine Art männlichen Gegenstückes zur P., das freilich an Widerlichkeit kaum noch zu überbieten ist.

Aeltere Literatur in RGG[1] IV, Sp. 1893. — Vgl. noch A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1929[2], S. 475 ff; — Fr. Heiler: Das Gebet, 1921[5], S. 331; —ERE X, S. 404 ff. **Rühle.**

Prostitution: II. Gewerbsmäßige Prostitution.

1. Zur Geschichte; — 2. Soziologisches; — 3. Offene P.; — 4. Zur Bekämpfung.

1. Bei primitiven Kulturen findet sich P. oft verbunden mit religiösem Kult (¶ Prostitution: I). Anderseits ist profane P. bereits in den alt-amerikanischen Kulturen nachweisbar, besonders im Gefolge der Kriegerbünde, ferner weitverbreitet in den altorientalischen Kulturen, vor allem in Aegypten, wo sie sich mit allen Raffinements von Spiel, Tanz, Wohlgerüchen, berauschenden Getränken usw. breit machte. Besondere Wege ging die P. in Japan, wo weibliche Hingabe für Geld auch heute noch nicht ohne weiteres von der Volkssitte verurteilt wird. Die Geishas, vielfach Hüterinnen der Tradition in Kleidung und Tanz, in allerlei Künsten wohl unterrichtet, werden als Stand geachtet. Im antiken Griechenland rekrutierte sich die P. hauptsächlich aus Sklavinnen. Solon schuf als erster eine staatliche Reglementierung, wodurch die Dirnen des Aphrodite-Tempels zu Insassen eines staatlichen Bordells wurden. Eine bedeutende Rolle im kulturellen Leben spielten die Hetären, die an der gesellschaftlichen und ästhetischen Bildung ihrer Zeit teilnahmen. Viele von ihnen leben in den Werken der Dichter und bildenden Künstler weiter (Phryne, Lais, Aspasia, die zweite Gattin des Perikles). Noch größere Ausdehnung gewann die P. im alten Rom, begünstigt durch das Bäderwesen. Ein allgemeines Verbot unter Justinian hatte ebensowenig Erfolg wie viele Jahrhunderte später ähnliche utopische Bestrebungen der Kaiserin Maria Theresia in Wien. — Die frühchristlichen Jahrhunderte mit ihrer radikalen Umstellung brachten zunächst eine weitgehende Eindämmung der P. mit sich, unter Karl d. Großen ein Verbot schlechthin. Aber bereits die Kreuzfahrer wurden von zahlreichen Dirnen begleitet, und etwa vom 14. Jhd. ab hatte fast jede deutsche Stadt ihr Frauenhaus mit seinen besteuerten und streng reglementierten „Hübscherinnen"; die Häuser waren vielfach als gewinnbringende Unternehmungen in den Händen geistlicher oder weltlicher Herren. Eine besondere Form entwickelte sich unter den Bademägden jener Zeit. Das sittliche Empfinden nahm daran keinen Anstoß, daß in manchen Städten bei kaiserlichem Besuch der hohe Gast und sein Gefolge vom Rat der Stadt im Frauenhaus frei aufgenommen und bewirtet wurde. Aehnlich wie in unseren Tagen zu Messen oder großen Volksfesten strömten auch damals bei großen Zusammenkünften Scharen von Dirnen herbei; auf dem Konzile zu Konstanz zählte man über 1000. Einen erheblichen Rückgang, u. a. durch Schließung der öffentlichen Badestuben, erfuhr die P. infolge der damals besonders verheerenden Syphilis, die um das Jahr 1500 erstmalig als furchtbare Seuche über Europa hereinbrach. — Mit dem Aufkommen der Renaissance spielten wie die Hetären der Antike die großen Kurtisanen eine erhebliche Rolle. Das galante 18. Jahrhundert erlebte eine solche sittliche Zügellosigkeit und weitgehende Promiskuität (Casanova), daß zugleich mit ihr die P. in allen Formen eine gewaltige Ausdehnung gewann.

Die abendländische P. der Gegenwart empfängt ihr charakteristisches Gepräge durch die großstädtischen Lebensformen, unter entscheidender Mitwirkung gewisser Alkohol- und Vergnügungsindustrien. Nur einen kleinen Teil bildete die sogenannte offene P., die sich der bis zum 1. Okt. 1927 bestehenden Reglementierung unterwarf, während sich der weit größere Teil („geheime" P.) aller polizeilichen und hygienischen Kontrolle entzog. Von ihr führen zahlreiche Uebergänge über Gelegenheits- oder auch Saison-P., über mehr oder weniger flüchtige Verhältnisse zum sogenannten festen ¶ Verhältnis.

2. Der Versuch, die P. mit dem Verbrechertum schlechthin auf eine Stufe zu stellen, ist nicht zulässig, wenn auch über das Zuhältertum gelegentlich enge Berührung mit dem Berufsverbrechertum besteht. Vielmehr ist das Dirnentum charakterologisch eher als das weibliche Gegenstück zu den männlichen Landstreichern anzusehen. Im einzelnen erweist sich Anlage und Milieu in verschiedenem Ausmaße bestimmend.

Zwar gibt es nicht im Sinne ¶ Lombrosos eine geborene Prostituierte, wohl aber eine besonders dazu disponierende degenerative Veranlagung, die unter unheilvollen Umweltseinflüssen sich um so schlimmer auswirkt. Nach übereinstimmenden Beobachtungen ist ein Drittel bis zur Hälfte dieser Mädchen mehr oder weniger schwachsinnig. Nur ein weiteres Drittel ist psychiatrisch als normal zu bezeichnen. Unter den zahlreichen psychopathischen Konstitutionen spielt der Typus der Haltlos-Willensschwachen, abnorm leicht Beeinflußbaren eine besondere Rolle; dazu kommen oft hysterische Züge, ferner auch echte Epilepsie und leichte Formen von Jugendirresein. Aber auch allgemeine Körperschwäche, die zu häufigem Versagen im Berufsleben führt, wirkt disponierend. Unstetigkeit, rascher Stellen- oder Berufswechsel fällt in der Vorgeschichte vielfach auf. Putzsucht, Eitelkeit, vor allem Faulheit und Arbeitsscheu, ferner Drang nach Sensationen kommen oft hinzu, weniger im allgemeinen gesteigerte sexuelle Bedürftigkeit, sofern sie nicht durch Alkohol oder Kokain künstlich hervorgerufen ist. — Die äußeren Ursachen decken sich vielfach mit denen der Verwahrlosung überhaupt: Unehelichkeit der Geburt, Zerrüttung der häuslichen Verhältnisse, Blutschande, Wohnungselend, Schlafstellenunwesen, wobei die großstädtischen Verhältnisse durchaus nicht allein zu beschuldigen sind. Ein erheblicher Teil der Mädchen stammt aus ländlichen oder kleinstädtischen, oft besonders kinderreichen Familien. Für manche gibt die Sorge um das uneheliche Kind samt der Verstoßung von den Angehörigen den Anlaß. Etwa die Hälfte hat eine oder wiederholte Schwangerschaften durchgemacht. Kriminalität außer einer Neigung zum Diebstahl spielt eine geringe Rolle; zum Verbrechertum fehlt es anscheinend an Aktivität und Energie. — Sehr enge, wenn auch nicht eindeutige, Beziehungen bestehen zur Wirtschaft. Mangelhafte berufliche Ausbildung und vor allem ungenügende Entlohnung weiblicher Arbeit können gleich verhängnisvoll wirken. Dienstmädchen, besonders in großstädtischen Verhältnissen oft ohne familiäre Obhut, Fabrikarbeiterinnen, Kellnerinnen (Animierkneipen) stellen ein besonderes Kontingent. Es ist nicht angängig, im marxistischen Sinne die wirtschaftliche Not allein, besonders auch den Kapitalismus verantwortlich zu machen; stets kommt noch ein in der Einzelperson selbst gelegener entscheidender Beweggrund hinzu. Auch ohne wirtschaftliche Not verfallen gewisse Individuen schicksalhaft der P.; es steht fest, daß die Prostituierten nicht etwa überwiegend aus den wirtschaftlich schwächsten Volksschichten hervorgehen; ferner gelangen unter gleichschlechten wirtschaftlichen Verhältnissen immer nur bestimmt Disponierte zum Dirnentum.

3. Bis vor kurzem stand die sogenannte offene P. unter der Reglementierung: durch Eintragung in Listen unterstellten sich die Mädchen den Vorschriften der Sittenpolizei, insbesondere auch dem Zwange zu regelmäßigen ärztlichen Untersuchungen (deren Wert bleibt durchaus relativ; eine allgemeine Sanierung der P. in bezug auf Geschlechtskrankheiten ist völlig unmöglich; erfolgversprechender in sanitärer Hinsicht erscheinen Desinfektions- und Präventivmaßnahmen auf Seiten der männlichen Partner). Nur durch die Stellung unter Polizeiaufsicht entfiel die Strafbarkeit der gewerblichen Unzucht gemäß RStGB. § 361, 6. Die Kasernierung bestand darin, daß die Dirnen nur in bestimmten Straßen oder Häusern wohnen durften, entweder in ihnen selbst gehörigen Wohnungen (sogenanntes Bremer System) oder aber in Bordellen als Opfer der Ausbeutungspolitik der vielfach schwer reichen Bordellwirte. Besonders auch unter dem Einfluß der vielfach von Frauenrechtlerinnen getragenen abolitionistischen Bewegung (Jos. Butler, Kath. ¶ Scheven), die u. a. rechtliche und moralische Gleichstellung von Mann und Weib in bezug auf geschlechtliche Sittlichkeit verlangte und in der Reglementierung eine Art staatliche Sanktionierung der P. erblickte, kam es in Deutschland durch das Gesetz zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten 1927 zu sehr einschneidenden Aenderungen. An Stelle der sittenpolizeilichen Reglementierung ist eine rein pflegerische Ueberwachung durch die Gesundheitsbehörden getreten. Bordelle, wie jede Kasernierung überhaupt, sind aufgehoben. Die Zukunft wird zeigen, ob die rein sanitär-pflegerische Einstellung den uralten unausrottbaren Mächten der Unzucht gewachsen sein wird.

4. Für die Bekämpfung der P. ergeben sich aus ihren oben genannten Ursachen unter gleichmäßiger Berücksichtigung von Angebot und Nachfrage die maßgebenden Gesichtspunkte. Sehr wichtig wäre eine gesetzliche Handhabe für die feste Bewahrung Schwachsinniger sowie gewisser unter Fürsorge stehender Mädchen über das Alter der Volljährigkeit hinaus.

A. Flexner: Die P. in Europa, 1922; — A. Grotjahn: Soziale Pathologie, 1923²; — Anna Pappritz: Einführung in das Studium der P.sfrage, 1919; — K. Schneider: Studien über Persönlichkeit und Schicksal eingeschriebener Prostituierter, 1921; — Artikel „Prostitution" von Sudhoff, von Wiese, Kuhn und Mittermaier im Handwörterbuch der Sexualwissenschaft von M. Marcuse, 1926²; — Ueber P. in Japan siehe Graf Keyserling: Das Reisetagebuch eines Philosophen II, 1923⁷. — Weitere Beiträge im „Abolitionist", Zeitschrift für Sexualwissenschaft, Zeitschrift zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten. **Armin Müller.**

Protestantenbund, Verband des ¶ Protestantenvereins und anderer deutscher kirchlich-freiheitlicher Verbände, 1909 begründet, 1921 durch den ¶ Verband des freien Protestantismus ersetzt. **Mulert.**

Protestantenverein, Deutscher. Als man nach der reaktionären Hochflut in Deutschland sich in Baden erfolgreich gegen eine neue Agende gewehrt und einem freien Geiste in der Kirche Bahn gebrochen hatte (¶ Baden, 1c), gründeten auf Anregung aus Baden angesehene Männer aus ganz Deutschland in Frankfurt a. M. am 30. September 1863 den D. P., um die deutschen Kirchen „im Geiste protestantischer Wahrhaftigkeit und Freiheit" umzugestalten. Führend waren von Theologen ¶ Schenkel und Rich. ¶ Rothe, Karl ¶ Schwarz, ¶ Hitzig und ¶ Ewald, die Politiker Häusser und v. Bennigsen; bald schloß sich der Berliner Unionsverein an, in dem sich seit 1848 die Schleiermachersche Linke zusammengefunden hatte: H. ¶ Krause, ¶ Sydow, E. G. ¶ Lisco, ¶ Thomas, d. h. der Kreis der „Protestantischen Kirchenzeitung". 1865 fand in Eisenach der erste Protestantentag statt, seitdem im allgemeinen alle 2 Jahre. Vorsitzender war bis zu seinem Tode 1881 Professor ¶ Bluntschli; später vor allem Eisenbahndirektor Dr. Karl ¶ Schrader, unter dessen Vorsitz der D. P. 1910 den Weltkongreß für freies Christentum zu einer großen Tagung nach Berlin einlud. Dem ersten Jahrzehnt der Blüte war eine matte Zeit gefolgt: im reich werdenden Deutschland war weniger Interesse; der ¶ Evangelische Bund entzog ihm Kräfte; die herrschende theologische Richtung glaubte die Kirchenpolitik verachten zu dürfen; hat doch A. ¶ Ritschl angeblich gespottet, er stelle sich die Hölle als Lesezimmer für Kirchenzeitungen vor! Das änderte sich unter dem Eindruck der Fälle ¶ Weingart, ¶ César, ¶ Jatho, G. ¶ Traub. Vor allem erlebte der D. P. um die

Jahrhundertwende eine innere Erneuerung, für die Paul ¶ Kirmß und vor allem Alfred ¶ Fischer kennzeichnend sind. — Der Vorort wechselt satzungsgemäß, ist aber jetzt schon lange in Berlin. Vorsitzender ist z. Z. Pfarrer D. Dr. Luther. In Norddeutschland ist er mehr Führer-Vereinigung, in der Pfalz ein Volksverein, mit vielseitiger praktisch-kirchlicher Arbeit (Sonntagsblatt, Andachtsbuch, Jugend- und Erziehungsheim usw.).

Der D. P. hat sich immer zur Kirche bekannt, sowohl gegenüber allen Versuchen freikirchlicher Gründung wie auch im Gegensatz zur individualistischen „Geheimreligion der Gebildeten"; wenn seine Mitglieder sich vielfach „kirchlich-liberal" nannten, so ist das Wort kirchlich ebenso zu betonen wie das Wort liberal. Aber von der Kirche wird gefordert, daß sie „sich fortentwickele im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung"; das gilt ebenso in bezug auf die kirchliche Verkündigung wie auf die kirchliche Verfassung. Für die Verkündigung betont der D. P. den Unterschied zwischen dem ewigen Gehalt des Christentums und den der Zeit angehörigen Ausdrucksformen, zwischen Wesen und Gewand. Hierin erkannte er die Aufgabe der historisch-kritischen Theologie, die er darum in der Zeit, da sie noch schwer umkämpft war, unterstützte, ohne sich je auf eine bestimmte theologische Schule festzulegen: gehörte doch in der Anfangszeit neben den spekulativen Theologen der rechtsstehende Michael ¶ Baumgarten aus Rostock zu seinen Führern, und auch heute gibt es keine Theologie des D. P., sondern nur den Grundsatz der Lehrfreiheit und der Wahrhaftigkeit in der Kirche. Bei dem viel angefochtenen Wort von der „Versöhnung zwischen Christentum und Kultur" ist einerseits nur an die Ausdrucksformen für die christlichen Ueberzeugungen, anderseits nicht an Moden und Zivilisationsäußerlichkeiten gedacht. Nie ist von ihm der Kulturprotestantismus als Kulturoptimismus im Sinn eines Religionssurrogates gedacht, und auf dem Protestantentag 1911 in Berlin hat ¶ Bousset in dem Vortrag „Die Religion als Kulturmacht" bereits wichtige Gedanken der kulturkritischen Theologie vorweggenommen. Jahrzehnte hindurch hat der D. P. zahllosen Gliedern des fortschrittlichen Bürgertums das Bleiben bei der Kirche ermöglicht, weil seine freiheitliche Stellung und seine kritische Haltung ihnen die Hoffnung auf eine Umgestaltung der Kirche gab; anderseits hat er sich kräftig für die Abwehr radikaler Bewegungen eingesetzt (Monismus, Austrittsbewegung, Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu). Auf den Protestantentagen und in den Vereinsveröffentlichungen sind immer wieder die Fragen des Gottesdienstes und der Predigt, des Religionsunterrichts, des theologischen Studiums, der Inneren Mission usw. unter dem Gesichtspunkte behandelt worden, wie der kirchlichen Entfremdung großer Volkskreise begegnet werden könnte. Wenn auch seine eigentliche Fragestellung „Die Kirche und die Gebildeten" war, so hat er doch bereits 1874 und mit neuem Eifer seit der Jahrhundertwende sich auch mit der sozialen Frage beschäftigt. — Auf dem kirchenpolitischen Gebiete forderte der D. P. von Anfang an den Zusammenschluß der deutschen Kirchen, volkskirchliche Gestaltung der Kirchenverfassung und als Voraussetzung für deren segensreiche Wirksamkeit die Lebendigmachung der Gemeinden. So wurde der Protestantenvereinler ¶ Sulze der Begründer der Bewegung, die sich später im „¶ Gemeindetag" selbständig gemacht hat. Da der D. P. um der volkskirchlichen Ideale willen allen Klerikalismus bekämpfte, stand er bis zur Begründung des Evangelischen Bundes vorneran im Kampf gegen Rom. — Vieles von den Zielen des D. P.s hat sich inzwischen durchgesetzt. Zur Zeit ist die Glaubens- und Lehrfreiheit in der Kirche grundsätzlich anerkannt, Vertreter des freien Protestantismus werden zwar gelegentlich von den Parteiblättern der Rechten angefeindet, aber ihre Zugehörigkeit zur Kirche, ihre Mitarbeit in den Synoden und Kirchenbehörden ist auf dem Boden der neuen Verfassungen rechtlich ermöglicht, wenn auch eine Dauer dieses Zustandes nicht gesichert und ein Umschwung nach dem Vorbild der amerikanischen ¶ Fundamentalisten jederzeit möglich ist, sobald die kirchenpolitische Vertretung des freien Protestantismus in den Synoden fehlen sollte. Die Staatskirchen sind in Volkskirchen umgewandelt; aber vielfach ist der Gedanke der Pastorenkirche doch als Hintergedanke in den Verfassungen kräftig geblieben, vielfach auch im Bischofstitel offen ausgesprochen, und auch wo das nicht der Fall ist, muß doch der Begriff Volkskirche erst in die lebendige Wirklichkeit hinübergeführt werden. Der D. P. betrachtet daher seine Aufgabe noch nicht für erledigt, sondern arbeitet in Presse, Vorträgen usw. sowie in den Synoden weiter für seine alten Ziele. — Die Satzung mit der Zweckbestimmung des D. P.s ist in Einzelheiten mehrfach umgearbeitet. Die jetzige Fassung stammt von 1918; ihr sind 1923 Richtlinien über „Zweck und Ziele des D. P." hinzugefügt. — Nachdem sich im Anschluß an besondere Nöte hier und da unabhängig von ihm Landes- und Provinzial-Vereinigungen unter verschiedenen Namen (Freunde evg. Freiheit, der freien Volkskirche usw.) gebildet hatten, sind fast alle derartigen Vereine am 26. Mai 1921 in Eisenach im „¶ Verband des freien Protestantismus" zusammengeschlossen (ein Vorläufer war der beim Fall Traub begründete ¶ „Protestantenbund"); seine Geschäfte führt der D. P.; im März 1929 hat er Richtlinien seiner Stellungnahme veröffentlicht.

Berichte der Deutschen Protestantentage, früher als Hefte, in den letzten Jahren im Protestantenblatt erschienen; besonders 1888 und 1913; Protestantische Kirchenzeitung, bzw. Prot. Monatshefte, 1854—1919; Protestantische Flugblätter, 1902 bis 1914; Das Protestantenblatt, seit 1868; Der allgemeine D. P. in seinen Statuten, Ansprachen, Thesen und Resolutionen 1865 bis 1888. — W. Hönig: Der D. P., 1904; — Wilh. Schubring: Kirchenpolitisches Abc, 1925²; — Ders.: Vom wahren Wesen und religiösen Wert des Kulturprotestantismus, 1926; — RE³ XVI, S. 127 ff. **Wilh. Schubring.**

Protestantismus.

I. Konfessionskundlich; — II. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus.

Protestantismus: I. Konfessionskundlich.

1. Name; — 2. Die konfessionelle Spaltung des P.; — 3. Grenzen des P.; — 4. Die Einheitsmomente des P.; — 5. Alt- und Neuprotestantismus; — 6. P. und ökumenisches Christentum. — Statistisches bei ¶ Konfessionsstatistik. — P. und Kultur ¶ Kultur: III, 6. — p. = protestantisch; P. = Protestantismus.

1. P. ist der gemeinsame Name für alle auf dem Boden der ¶ Reformation und in der Geschichte des von ihr ausgegangenen Kirchentums entstandenen konfessionellen Gruppen und kirchlichen Sonderbildungen. Der Name stammt von der „Protestation" der evg. Stände auf dem Speyerer Reichstag von 1529 (¶ Deutschland: I, 5) gegen Mehrheitsbeschluß in Glaubensangelegenheiten („In Sachen Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit belangend muß ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben"); er erhebt sich jedoch über den zeitlichen Anlaß zur grundsätzlichen und wesentlichen Selbst-

bezeichnung und zur Standortgewinnung aller darunter Betroffenen. In der Romantik und der pietistischen Reaktion gegen die Aufklärung als „rein negativ" vielfach abgewiesen und lieber durch das positive ¶ „Evangelisch" ersetzt (vgl. die Kabinetsordres Friedrich Wilhelms III vom 1. März 1817, 3. April 1821 und 9. April 1822; Erich Foerster, Entstehung der preußischen Landeskirche II, 1907, S. 32), hat sich die Gesamtbezeichnung P. doch als unentbehrlich erwiesen; sowohl wegen ihrer religiösen Farblosigkeit, die es seit dem 16. Jhd. auch dem kath. Gegner ermöglichte, sich ihrer zu bedienen (G. ¶ Cassander, Consultatio de articulis inter Catholicos et Protestantes controversis, 1564), als auch wegen ihres tapferen und polemischen Klanges (¶ Evangelischer Bund zur Wahrung der deutsch-„protestantischen" Interessen), der den Namen auch zur beliebten Sonderbezeichnung liberaler oder sonstwie betont dissentierender Gruppen werden ließ (¶ Protestantenverein; „Protestant Nonconformists"; ¶ Dissenters). Letztlich ist die p.e Selbstbezeichnung unentbehrlich, weil nur sie den eigentlichen Standort des gesamten P. in allen seinen Teilen gegenüber den übrigen Gruppen der Christenheit zum Ausdruck bringt, nämlich sowohl die Herkunft aus und Zusammengehörigkeit mit der abendländisch-kath. Kirche (¶ Christentum: II, 2. 3), auf deren Boden und in deren Entwicklungsgeschichte eben der „Protest" erwachsen mußte, als auch die wesentlich-kritische Andersartigkeit, die der formale und sachliche „Protest" gegen alle „katholischen" Bindungen und Verstrickungen der göttlichen Offenbarung in kanonisch-hierarchisches Kirchenrecht, gegen sakramentalen Gnadenmechanismus, gegen meritorische Werkheiligkeit und mirakulöse „Uebernatur" (¶ Katholizismus: II, 2) trifft.

2. Mit dieser Grundhaltung des Protestes hängt die Zerstörung der abendländisch-römischen Einheitskirche als eines supranatural-rechtlichen Gnadeninstituts zusammen. In organischem Zusammenhang mit der Protestation von Speyer führte die Kirchenbildung des P. zunächst zum Religionsgespräch von Marburg (¶ Abendmahl: II, 4 a; ¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1877), das den Grund legte zur innerprotestantischen konfessionellen Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten, sodann zur ¶ Augsburger Konfession, die einerseits in ihrer „ersten ungeänderten Gestalt" (Invariata) zum Sonderbekenntnis der lutherischen Kirchen geworden ist, aber anderseits nach dem Willen ihres Verfassers selbst als „Variata" und durch die ihr zugrunde liegende Tendenz der Anknüpfung an die altkirchliche Vergangenheit, ja nicht zum mindesten durch ihre typische Vorbildlichkeit als erstes Bekenntnis der p.en Kirchen Bedeutung für den gesamten P. gewann. Das „Bekenntnis" ist von da an die solenne Form der p.en Kirchenbildung (Confessio Belgica 1561, ¶ Belgien, 4, Sp. 882; Confessio Gallica 1559, ¶ Frankreich, 4 a, Sp. 673; Confessio Scotica 1560, ¶ Knox, 2, ¶ Schottland; ¶ Westminster-Konfession u. a.; ¶ Reformation, 7). Die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft derer, die über alle Zeiten und Völker und kirchlichen Organisationen durch das Wort Gottes geheiligt worden sind, wird sichtbar als Bekenntniskirche (¶ Bekenntnis: III; ¶ Kirche: IV, 2, Sp. 806). Und die konfessionelle Spaltung in zahlreiche fast unübersehbare „Denominationen", vermehrt sowohl durch alle möglichen Einzelsoemen der Glaubenserfahrung, als auch durch nationale, staatliche oder auch staatsfreie Gruppierungen, ist somit das Schicksal, nicht nur die Schwäche, sondern zugleich auch die eigentümliche Kraft, der Reichtum des P. Gegenüber einem vorschnellen Bedauern über den Mißerfolg des Marburger Gesprächs und über die konfessionell-kirchliche Vielgestaltigkeit des P. muß das Urteil gewagt werden, daß nur dadurch der P. seine providentielle Mission erfüllen konnte. Nur die konfessionelle Spaltung hat es verhindert, daß der P. nicht zu einem einheitlich-orthodoxen Zwangskirchensystem in Gegensatz und Parallele zur kath. Kirche sich ausbaute, sondern in einzelnen, sich gegenseitig kontrollierenden und um die Reinheit der evg. Verkündigung, wie um die Echtheit des antikath. Protestes konkurrierenden Gruppen seine Auswirkung fand.

Neben den großen Bekenntniskirchen, die aus der Reformationszeit (¶ Reformation, 2—4) heute noch in zahlreichen Teilorganisationen nationaler, landeskirchlicher und freikirchlicher Gruppierung als ¶ Luthertum und ¶ Reformierte Kirche (¶ Presbyterianer) bestehen, gehören zum P. auch die kleineren kirchlichen Gemeinschaften, die aus den Gruppen der täuferischen (¶ Wiedertäufer; ¶ Mennoniten), spiritualistischen (¶ Schwenckfeld) und antitrinitarischen (¶ Unitarier) Opposition der Reformationszeit (¶ Reformation, 5), sowie aus den durch die Reformation neu befruchteten Gebilden der vorreformatorischen Separation von der mittelalterlichen Papstkirche (¶ Waldenser; ¶ Brüderunität: I) hervorgegangen sind. Es gehören ferner dazu die independentistischen Kirchenbildungen, die im Gegensatz zur ¶ Anglikanischen Kirche im 17. Jhd. als ¶ Baptisten, ¶ Kongregationalisten und ¶ Quäker im Zeitalter der großen englischen Revolution (¶ Puritaner) sich organisiert und über die angelsächsische Welt diesseits und jenseits des Ozeans verbreitet haben. Die letzte große Kirchenbildung des P. war der aus der pietistischen „großen Erweckung" (The Great Awakening; ¶ Erweckungsbewegung, 2 a) des 18. Jhd.s in Separation von der Staatskirche hervorgegangene Methodismus (¶ Methodisten) mit seinen zahlreichen Verzweigungen in England und Amerika. In den Kirchen des Festlandes ist die Welle des ¶ Pietismus bekanntlich größtenteils in innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegungen verlaufen und hat nur mit der Herrnhuter Brüdergemeinde (¶ Brüderunität: II) einen Versuch ökumenischer Kirchenbildung innerhalb des P. von dauerndem Bestand hervorgebracht.

Die in der zweiten Phase der Erweckung (¶ Erweckungsbewegung) am Anfang des 19. Jhd.s angestrebten Einigungsversuche, vorbereitet durch die Erweichung des Konfessionalismus in der ¶ Aufklärung, führten vorerst nur zu Teillösungen und zu weiteren kirchlichen Neubildungen. Im Gebiet des deutschen P. entstanden unter landesherrlichem Beistand die unierten Kirchen (¶ Union) in Preußen und Südwestdeutschland. In Amerika wurde die überkonfessionelle Sammlung aller wahren Jünger Christi meist auf biblizistischer Grundlage angestrebt und dadurch nur auf engstem Boden verwirklicht bei den ¶ Disciples of Christ und den United Brethren in Christ (¶ Otterbein), den ¶ Universalisten, der ¶ Church of God (: 1) und weiteren kleinen Gruppen, wie der im Jahre 1800 durch O'Kelly aus Presbyterianern, Baptisten und Methodisten zusammengeschlossenen Christian Church. Nachdem im Verlauf des 19. Jhd.s neue Kirchenspaltungen im P. einerseits durch die Auseinandersetzungen zwischen orthodoxem Pietismus und kirchlichem Liberalismus sowohl in Deutschland, Holland und Skandi-

navien (¶ Altlutheraner; ¶ Altreformierte Kirche; ¶ Norwegen, 3a. b), wie auch namentlich in dem sich immer mehr zerklüftenden P. der ¶ Vereinigten Staaten, anderseits durch die verschiedenartige Stellung der Kirchen zum Staat und Volkstum (¶ Freikirche, 1a; ¶ Freie evangelische Gemeinde), namentlich in ¶ Schottland, ¶ Wales (¶ England, 5b) und der ¶ Schweiz veranlaßt worden waren, setzt um die Wende zum 20. Jhd. die rückläufige Bewegung zur Sammlung der großen konfessionellen Verbände im P. ein (¶ Einigungsbestrebungen: III, 2), so daß fast der gesamte P. nunmehr in fünf großen konfessionellen Allianzen organisiert ist (mit Ausnahme von Selbstausschließungen kleinerer oder größerer Gruppen, die den Anschluß noch nicht gefunden haben): ¶ Reformierter Weltbund, seit 1875; Oekumenische Methodistenkonferenz, seit 1881 (¶ Methodisten, 2); Internationale Union der ¶ Kongregationalisten seit 1891; Weltbund der ¶ Baptisten (: 3), seit 1905; ¶ Lutherischer Weltkonvent, seit 1923. Die deutschen Kirchen der Union, darunter die größte kirchliche Einheit des gesamten P., die Evg. Kirche der altpreußischen Union (¶ Preußen), gehören naturgemäß keinem dieser Verbände an; nur einzelne konfessionelle Gruppen und Persönlichkeiten aus ihnen („Augustkonferenz", „Allgemeine Evg.-luth. Konferenz", ¶ Luthertum: II, 2; ¶ Reformierter Bund für Deutschland) stehen mit dem Lutherischen Weltkonvent bzw. dem Reformierten Weltbund in Verbindung.

3. a. Die Frage nach den Grenzen des P. stößt in erster Linie auf die ¶ Anglikanische Kirche, deren Entstehung im 16. Jhd. nicht unmittelbar mit der deutschen und schweizerischen Reformation zusammenhängt, wie das in allen Formen des genuinen P. der Fall ist, die vielmehr in Fortführung der spätmittelalterlichen landeskirchlichen Opposition gegen Rom unter stark humanistischen Einflüssen die Trennung von der Papstkirche vollzogen hat. Zwar sind in die Lehrformulierungen dieser Kirche, die übrigens eine sekundäre Bedeutung bis zum heutigen Tage haben, wie auch in der späteren Entwicklung der puritanischen Opposition (¶ Puritaner) die calvinistischen und auch die lutherischen Einflüsse offenkundig, und auch der p.e Name, der in den kirchlichen und theologischen Selbstaussagen geflissentlich vermieden wird, fehlt nicht: er begegnet in wichtigen englischen Staatsdokumenten (so im Krönungseid seit 1689, in den Unionsakten mit Schottland 1707 und mit Irland 1800), und der amerikanische Zweig dieser Kirche nennt sich seit 1783 (im Zusammenhang mit der Unabhängigkeitserklärung der ¶ Vereinigten Staaten) „The Protestant Episcopal Church". Trotzdem in der Geschichte der englischen Kirche der Ruf „No popery" klassische Formulierung erlangt hat (¶ England, 3c) und in ihren evangelikalen und liberalen Parteigruppen (¶ England, 5a) nie ganz verklungen ist, ist es doch sehr fraglich, ob sie heute noch als „derjenige protestantische Kirchenkörper, der bis heute dem Katholizismus äußerlich am nächsten steht" (O. Scheel in RGG[1] IV, Sp. 1904), bezeichnet werden kann. In ihrer Frömmigkeit und Theologie ist der „Protest" gegen den Katholizismus mit allen seinen wesentlichen Positionen nicht Lebenselement. Als „Brückenkirche", wie sie von ihren Theologen und Bischöfen gerne genannt wird, will die Church of England, wie auch aus den ökumenischen Tendenzen der ¶ Lambethkonferenzen (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3c) und deren viergegliederten Fundamentalartikeln (¶ Fundamentalisten, Sp. 837) hervorgeht, evg. und kath. zugleich sein. Sie eröffnete im letzten Jahrzehnt Unionsverhandlungen zugleich mit den von ihr abgesplitterten p.en ¶ Dissenters zwecks einer „Home Reunion" und mit Vertretern der kath. Kirche (¶ Katholizismus: II, 1b; ¶ Anglokatholizismus), die zwar in beiden Fällen mißglückt sind, die aber vor und auf der neuesten Lambethkonferenz von 1930 mit den ¶ Altkatholiken und mit Vertretern der orientalischen Kirchen mit mehr Aussichten fortgesetzt worden sind und mit einem ökumenischen Endziel, auf dem Fundament jener Lambeth Quadrilateral, dahin führen könnten, eine bischöflich-traditionsmächtige, von kirchlich-sakramentaler Frömmigkeit getragene Zwischengruppe zwischen römischem Katholizismus und P. zu konstituieren. Jedenfalls haben die jüngsten Kämpfe um das ¶ Common Prayer Book (¶ England, 6b) gezeigt, daß die Grenzlinie des P. mitten durch diese Kirche hindurchgeht, und daß sie durch ihren nicht allzu starken und uneinheitlichen, aber bewußt p.en Flügel viel mehr das vornehmste Missionsgebiet, als ein eigentlicher Bestandteil des P. im konfessionskundlichen Sinne ist.

3. b. Dieselbe Frage erhebt sich gegenüber einer Reihe von kleineren religiösen Gemeinschaften oder ¶ Sekten, die aus dem Kirchentum des P. hervorgegangen, sich zu ihm in mehr oder weniger radikalen Gegensatz gestellt haben. Hier kommt es auf den ausschließlichen Grad des Gegensatzes an, der eben im einen Fall „Protest" im eigentlichen Sinne des P., im anderen Falle eine Aufhebung des P. und ein Rückfall in eine kath. Grundhaltung sein kann. Es ist verständlich, daß der Splitterungstrieb des P. am stärksten an den zentralen Punkten der Artikel von der Hl. Schrift (¶ Bibel: III; ¶ Inspiration: II. III) und von der ¶ Rechtfertigung (: II) d. h. ihrer Erfahrbarkeit und heiligenden Wirkung (¶ Heiligung: III) einsetzte. Doch darf auch bei den extremsten Gemeinschaften perfektionistischer Heiligung (¶ Heiligungsbewegung) oder eigenwilliger Bibelauslegung oder auch inspiratorischen Geistanspruchs (¶ Gemeinschaftsbewegung; ¶ Gemeinschaften, kirchenfreie; ¶ Zungenbewegung) noch nicht von „Sekten" im theologisch-konfessionskundlichen Sinne geredet werden, solange die von ihnen mit der Separation eingelegte Kritik eben „Protest" ist, d. h. von irgendeinem Einzelstück der Heilserfahrung aus geübte Gegensätzlichkeit gegen eine dem P. in allen seinen Formen inhärente Gefahr des Verlierens des Heiligen an die Welt, und solange die neue Gemeinschaft nur ein gemeinschaftliches Suchen nach dem besten Heilsweg zur Einen unsichtbaren Kirche Christi sein will. Die soziologische Unterscheidung der Freiwilligkeitskirche von der Anstaltskirche mit Kindertaufe (¶ Sekten) rechtfertigt auf dem Boden des P. den Gebrauch des Namens „Sekte" noch nicht.

Doch ist von einer solchen im eigentlichen konfessionskundlichen Sinne zu reden, wenn, wie dies bei den apokalyptischen Sekten unter Mitverwendung der perfektionistischen und inspiratorischen Ansprüche geschieht, die eigene Gemeinschaft absolut als die Kirche Christi der Heiligen der letzten Tage gesetzt wird. Die so sich nennenden ¶ Mormonen kommen auch aus anderen Gründen nicht als p.e, kaum als christliche Gemeinschaft in Betracht. Die Ernsten ¶ Bibelforscher, die ¶ Adventisten, aber auch die Neuapostolischen (¶ Apostolische und neuapostolische Gemeinden), und in gewissen Formen auch die Darbysten (¶ Darby, ¶ Plymouthbrüder) sind als eigentliche Sekten dem P. nicht mehr zuzurechnen, zumal sie unter Verwendung judaistischer,

chiliastischer und gesetzlicher (¶ Sabbatharier) oder kath.-hierarchischer („Katholisch-apostolische Gemeinde"; ¶ Irvingianer, 1) Einschläge die Verbindung mit der unsichtbaren Kirche des P. aufgeben. Die Altapostolischen (¶ Irvingianer), die „Neue Kirche" (¶ Swedenborgianer) und die „Templer" (¶ Tempel, Deutscher) suchen dagegen unter Abschwächung des ursprünglich apokalyptischen Moments den Zusammenhang mit dem übrigen P. aufrechtzuerhalten und gehören damit auch noch zu ihm. Unter anderem Gesichtspunkt kann auch bei der ¶ Heilsarmee, deren methodistischer Missionsdrang stärkste Motive eines evg. P. in sich enthält, gefragt werden, inwieweit ihre Kriegsorganisation noch p. ist oder ausschließlichen, die Organisationsform verabsolutierenden und die Verbindung mit allem übrigen Kirchentum lösenden Charakter hat.

3. c. In allen konfessionellen Gruppen des P. zeigt sich die Gefahr der Ueberschlagung des echten „Protestes" zu irgendwelcher biblizistisch begründeten Verabsolutierung des eigenen Standpunktes und damit zu sektenhafter Separation, die nicht selten im Verlauf der geschichtlichen Erfahrung wieder ausgeglichen wird. So hat bei den Siebtentags- ¶ Baptisten (: 1) und in andern Gruppen des Baptismus, in dem das biblizistische Moment naturgemäß organisatorisch am stärksten wirksam ist, gerade die Vielheit der zur Ausschließlichkeit erhobenen Absplitterungen die Erkenntnis von der Relativität des eigenen Standpunktes wachsen lassen. Aehnliches gilt von den radikal enthusiastischen Gruppen des Methodismus (Ranters, Bible Christians; ¶ Methodisten, 1 b). Auch innerhalb des Lutertums haben die Gemeinden der Immanuelsynode (¶ Altlutheraner, 1 b), die durch Verabsolutierung der Verfassungsform in eine sektenhafte Entwicklung geraten waren, wieder den Anschluß an den lutherischen Stamm und damit an den P. gefunden. Fraglich ist, ob dies bei gewissen Splitterungen des amerikanischen Luthertums (¶ Vereinigte Staaten) gelingen wird. Gegenüber der neuerdings in der Einigungsbewegung zu beobachtenden Tendenz, aus der allzu großen Zerspaltung im amerikanischen P. unter Verdammung des „Sektengeistes" in jeglicher Form herauszukommen und dabei auch die konfessionelle Eigenart leichthin über Bord zu werfen, ist die Sprödigkeit des Luthertums in den Vereinigten Staaten als echter Protest gegen einen Einheitsdogmatismus wohl zu verstehen. Doch hat sein extremer Flügel, wie er namentlich in der Missourisynode organisiert ist, unter starker Beimengung biblizistisch-separatistischer Kräfte, die schon aus der Gemeinschaftsbewegung der deutschen Heimat mitgenommen und drüben erheblich verstärkt wurden, ganz zweifellos eine sektenhafte Entwicklung genommen, die in der „Evg.-lutherischen Freikirche in Sachsen und andern Staaten" (¶ Altlutheraner, 1 b) auch nach Deutschland hinübergreift, und in Südamerka, Australien, Canada und anderwärts missionarische Anstrengungen macht, so daß auch hier deutlich eine Grenze des P. zu sehen ist.

3. d. Noch deutlicher dürften die ¶ Freireligiösen Gemeinden sowie die theosophischen (¶ Theosophie) und die spiritistischen (¶ Spiritismus) Organisationen, auch die ¶ Christian Science außerhalb des P. einzureihen sein, so sehr auch starke p.e Motive wenigstens bei der Begründung dieser religiösen Gemeinschaften wirksam gewesen sind. Auch die ¶ Christengemeinschaft, deren Herkunft aus dem p.en Erfahrungschristentum durchaus deutlich ist, und deren Kritik am kirchlichen P. Züge echten „Protestes" an sich trägt, stellt sich mit ihrem kosmisch-naturhaften Monismus und mit ihrem ästhetisch-sakramentalen Kultus, wie mit ihrer Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf einen Boden, der nicht mehr als P. angesprochen werden kann.

4. Gegenüber den Grenzerscheinungen des P., wie auch gegenüber dem über die konfessionelle und denominationelle Zersplitterung des P. namentlich von kath. Seite häufig gehörten Vorwurf, daß der P. ein auseinanderfallendes Gebilde, nur einig sei in der Front gegen Rom, gilt es die Einheitsmomente des P. zusammenzustellen.

4. a. Der Protest gegen den römischen Katholizismus, in allen seinen Nuancen vom Fall des ¶ „Antichristen" in der lutherischen und hugenottischen Polemik und vom „No popery" des englischen Nonkonformismus bis zur Tolerierung einer unterwertigen Volks- und Autoritätsreligion in einem „Christentum zweiter Ordnung" (¶ Katholizismus: II, 2 a) als Furor protestanticus immer wieder leicht entzündbar, ist im Grunde keine Verneinung, sondern der ewige positive Protest, der allen Kindern der Reformation auferlegt ist, gegen jede irdische und materialistische Bindung des Heiligen, gegen alle Formen eines kath. heiligen Kirchenrechts und einer sakramental-dinglichen Gottesbegegnung. Er ist positiv im ¶ Luthertum (: I, 2, Sp. 1780/81) wesentlich begründet im Verständnis der Rechtfertigung, in der ¶ Reformierten Kirche verschärft durch die puritanische Anwendung des „Formalprinzips" der Hl. Schrift, bei den ¶ Kongregationalisten (: Sp. 1203) gültig einbeschlossen in den Bund Gottes mit der heiligen Gemeinde, in den Erweckungskirchen des Methodismus und Baptismus eine selbstverständliche Folge der persönlichen Erfahrung des Bekehrungserlebnisses (¶ Methodisten, 4) bzw. der sakramental besiegelten Geistesmitteilung (¶ Baptisten, 4), — bei allen Protestanten nichts anderes als der Eifer und das Zeugnis für die heilige Majestät des überweltlichen und lebendigen Gottes (¶ Gottesglaube: V), der sich in persönlicher Gnade (¶ Gnade Gottes: V, 4 b, Sp. 1267) im persönlichen Leben Christi (¶ Christologie: III, 2 b, Sp. 1639—41) geoffenbart hat und keinen Götzendienst duldet. Er ist der Eifer für die ¶ Offenbarung (: V B) Gottes in seinem Wort (¶ Wort Gottes) und nur in seinem Wort, das Fleisch ward in der ¶ Geschichte (: III, 2; ¶ Glaube: VI). Der „Protest" ist somit die Form der grundsätzlichen Erfassung des Christentums als historischer Religion und gehört so sehr zum P., daß dessen Wesen nach einem heuristischen Prinzip geradezu aus einer Entgegensetzung gegen alle dogmatischen, ethischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Positionen des Katholizismus einheitlich erschlossen werden kann. Wer davon abweichen und seinen Spezialanspruch erheben wollte, daß sein Gott zu finden sei nur in einer geschichtlich vereinzelten Form der Einsenkung übernatürlicher Kräfte oder Wahrheiten oder Gemeinschaftsformen in eine irgendwo oder irgendwie gewordene Liturgie oder Weihe oder Verfassung oder Bekenntnis oder Dogma oder Kirchenraum oder Person oder Buch, der fällt aus der Gnade, aus der ursprünglich schöpferischen Kraft der protestantischen Reformation, so daß auch gegen ihn einsetzen müßte der Protest der lebendigen Gottesoffenbarung in der Geschichte.

4. b. Das Zurückgehen auf das Evangelium der Hl. Schrift ist ein weiterer Einheitspunkt des P. Sola scriptura ist letzte Richtschnur des Glaubens und Lebens. Trotz aller Mannigfaltigkeit der

Bibelbenutzung in den einzelnen Konfessionskirchen und in den verschiedenen Zeiten der Entwicklung des P. (¶ Bibelwissenschaft: I, 4; II, 3 a; ¶ Bibel: I D, 3—5), die wahrhaftig groß genug ist: von Luthers Urteilen in der Vorrede zur Septemberbibel (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2 a, Sp. 1049) und seinem christozentrischen Ausgehen von den „hellen klaren Stellen", der Unterscheidung von „Evangelium" und „Gesetz" (¶ Luther, 3 d, Sp. 1771; ¶ Gesetz: IV, 4) an, von ¶ Zwinglis Bibliokratie und ¶ Calvins (: 2 c; 3 a) exegetischer Kunst und Bibelsystematik, über den hochgetürmten Bau der Inspirationslehre (¶ Inspiration: II, 4 a), die als Zwingburg der ¶ Orthodoxie (: 2 c, Sp. 810; 2 d, Sp. 814) gegen das römische System von Kirche und Lehre aufgerichtet ward, bis zu den biblischen Heilsgeschichten der Föderaltheologie (¶ Heilsgeschichte; ¶ Bund: III), zu den Collegia biblica und zum ¶ Biblizismus, ja der Bibliolatrie einzelner Gruppen des ¶ Pietismus und der Erweckungsgemeinschaften (¶ Erweckungsbewegung, 3) und bis zu den kühnen Historikern der ¶ Bibelkritik (: I, II; vgl. ¶ Bibelwissenschaft: I, 6; II, 4). Der Kampf um das rechte Verständnis der Bibel geht durch die Geschichte des P. und seiner Konfessionen, von dem Anfang auf dem Religionsgespräch von Marburg an; jede hat die andere gefördert in der Erkenntnis des in der Schrift geoffenbarten Gotteswort's, und jede hat die andere gehindert in der Aufstellung einer statutarisch kanonischen Bibelexegese. Der Ruhmestitel der Kirche Zwinglis war die „Lesene", die Gemeindebibelstunde, die sich erhalten hat, bis sie vom Pietismus für den weiten Bereich des P. erneuert und verallgemeinert worden ist (¶ Nebengottesdienste, 1). Der Calvinismus stellte die größten Exegeten (¶ Beza, ¶ Drusius, ¶ Grotius, ¶ Cappellus, ¶ Coccejus, ¶ Vitringa, ¶ Turretini), sowohl im philologischen Wortverstand, wie in der föderaltheologischen Ganzauffassung. Die Erweckungskirchen erzogen zur erfahrungsmäßigen Nießung der Hl. Schrift und sorgten mit dem Pietismus durch Massenverbreitung der Bibel (¶ Bibelgesellschaften), daß sie zum Volksbuch wurde. Und das Luthertum erwies seinen geschichtlichen Sinn, indem es zur modernen geschichtlichen Erfassung des Bibelinhalts am meisten fähig machte und die größten Historiker der Bibelwissenschaft des 18. und 19. Jhd.s im Gegensatz zu seinem Inspirationsdogma hervorbrachte (¶ Lessing, ¶ Herder, ¶ Reimarus, ¶ Ernesti, ¶ Semler, ¶ Michaelis, ¶ De Wette, Ferd. Chr. ¶ Baur, Dav. Fr. ¶ Strauß, ¶ Wellhausen u. a.; ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 d; II, 4 a). Trotz all dieser Verschiedenheiten der Bibelbenützung besteht hier eine Einheit des P. in dem auf die Bibel angewandten Renaissanceprinzip der Reformation: zurück zu den klassischen Quellen der christlichen Religion! Die Einheit besteht ferner in der allgemeinen Anerkennung des von der Renaissance der Reformation von Anfang an mit auf den Weg gegebenen Grundsatzes der freien, sprachlich-geschichtlichen Erforschung der Bibel und in der gleichzeitig gemeinsamen Beugung unter das ewige Wort des Evangeliums, das hier in zeitgeschichtlichem Gewand dargeboten wird (¶ Bibel: III; ¶ Bibelerklärung: II). Hier in der Quelle der Offenbarung findet der gesamte P. den lapis Lydius, wie im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie gerne gesagt wurde, das Prinzip des Protestes, von dem unter 4 a die Rede war. Mag da vom Puritanismus und Biblizismus bis zur kritisch-rationalistischen Bibelerklärung die Skala dieses Maßstabes noch so weit sein, es ist und bleibt der Maßstab für das religiöse, kirchliche und theologische Leben des P. in den Schriften des Buches der Bücher umschlossen.

4. c. Der P. zeigt ferner seine Einheit in der Anerkennung des reformatorischen Grundsatzes, daß die Gemeinde die Keimzelle des religiösen und kirchlichen Lebens ist. Die ursprüngliche Klarheit des Kirchenbegriffs in ¶ Luthers reformatorischen Schriften, daß zur Kirche gehören: das Wort, das verkündigt und im Sakrament verdeutlicht werden muß, und der Haufe, der das Wort hört und für seine ordnungsmäßige Darbietung in Predigt und Sakrament verantwortlich zu sorgen hat durch Auftragserteilung an das Ministerium verbi divini (¶ Kirchenverfassung: III, 2; ¶ Kirche: III, 5 a; ¶ Pfarrer: I, 2 a; ¶ Klerus und Laien, 2; ¶ Gemeinde: II, 1), ist zwar verdunkelt worden, schon bei ¶ Luther (: 3 d) selbst und ¶ Melanchthon (: 3 a) durch die für den Fortbestand des P. konstitutive Verbindung mit der schon im Spätmittelalter entstandenen und in der Reformation vollends ausgebauten Organisationsform der von den Landesherren als Nachfolgern der Bischöfe obrigkeitlich geleiteten Landeskirchen (¶ Landesherrliches Kirchenregiment; ¶ Landeskirche; ¶ Summepiskopat; ¶ Kirchenverfassung: II, 5 b; III, 3 a), die für das konservative ¶ Luthertum (: I, 2, Sp. 1781) charakteristisch geworden ist und die Staatskirche kraft des dem geistlichen Amt in ihr zukommenden Uebergewichts auch zur Pastorenkirche gemacht hat. Das reformatorische Gemeindeprinzip ist jedoch mit der verpflichtenden Kraft des biblischen Vorbildes durch ¶ Calvin (: 3 c; ¶ Kirchenverfassung: III, 4) radikalisiert und so nicht nur dem von ihm ausgegangenen Kirchentum des Presbyterianismus (¶ Reformierte Kirche; ¶ Presbyterianer) und in independentistischer Zuspitzung auch den Kirchenkörpern der ¶ Kongregationalisten und ¶ Baptisten und zahlreicher kleiner Denominationen (darunter auch verschiedener lutherischer Freikirchen; ¶ Altlutheraner, 2) übermittelt worden; es ist auch im Methodismus in charakteristischer und äußerst wirksamer Kleinorganisation („Klassen") ausgebaut und wie im Presbyterianismus mit „Synoden", so hier mit „Konferenzen" der größeren Bezirke überdacht worden (¶ Methodisten, 3). Die Freiwilligkeitsgemeinden der Erweckungskirchen sind nicht Gemeinschaften der perfektionistischen Selbstdarstellung, sondern missionarische Kampforganisationen der evangelisatorischen Wirkung ins Weite der Welt.

So konstituiert stehen die Konfessionskirchen des P. mit der Organisation wie mit den gottesdienstlichen Formen (¶ Gottesdienst: III, 3. 4. 5; ¶ Predigt: I, 3—5; ¶ Kirchenlied: I, 3—7; II, 3—6) ihrer Gemeinden in einem Austausch ihrer eigenartigen Kräfte. Das Presbyterial- und Synodalsystem hat sich grundsätzlich im gesamten Bereich des P. durchgesetzt. Die lutherischen Kirchen, namentlich in Deutschland, sind damit im Laufe des 19. und 20. Jhd.s von den Staatsfesseln allmählich befreit worden. Und sie waren hinwiederum gegenüber allen Gefahren einer enthusiastischen Verflüchtigung und Atomisierung der Gemeindearbeit mit ihrer volkskirchlichen Reichweite (¶ Volkskirche) und mit ihrem reichen liturgischen Erbgut Vorbilder für die grundsätzliche Bedeutung der kirchlichen Ordnung und des rechtmäßig berufenen, theologisch vorgebildeten (¶ Pfarrervorbildung; ¶ Fakultäten, Theologische), apostolischen Amtes der Verkündigung. Ihrer Gefahr der korrekten Selbstbeschränkung und territorial kirchenrechtlichen Einengung gegenüber ertönte von drüben wieder der große Ruf John ¶ Wesleys: The World is my parish!

So unbequem auch der sektenförmige Einbruch und die Festlandpropaganda der angelsächsischen Freikirchen dem lutherischen und unierten Landeskirchentum im Laufe des 19. Jhd.s gewesen sein mag, von dort her ist die im stammverwandten ¶ Pietismus erwachsene Ergänzung der alten volkskirchlichen Organisation durch freiwillige Vereinsarbeit (¶ Vereinswesen), durch innerkirchliche Gemeinschaften (¶ Gemeinschaftsbewegung), durch Erfassung der Aufgaben der äußeren ¶ Mission (: II A; ¶ Christentum: III, 4 a, Sp. 1556) und ¶ Inneren Mission, der Diasporapflege (¶ Gustav-Adolf-Verein; ¶ Gotteskasten; ¶ Diaspora: II), der Abwehr und Apologetik des eigenen Standpunktes (¶ Evangelischer Bund; ¶ Apologetik: IV, 7), der Sammlung und christlichen Beeinflussung der Jugend (¶ Jugendbünde, Evangelische; ¶ Studentenverbindungen; ¶ Sonntagsschule; ¶ Kindergottesdienst), überhaupt die Aktivität des kirchlichen, wie des religiösen Lebens wesentlich gestärkt, auch die erste kümmerlich verlaufene Anregung zu einer Weltorganisation des P. (¶ Allianz, Evangelische) gegeben worden, so daß man die damit zusammenhängenden Gefahren für das altreformatorische Christentum geradezu als „Engländerei im kirchlichen Leben" (RGG[1] II, Sp. 337) aufweisen zu müssen glaubte — bis zu dem Zusammenstoß zwischen westprotestantischem „Aktivismus" und kontinental-protestantischer „Innerlichkeit", der nach vorbereitenden Auseinandersetzungen über die Missionsmethoden auf den Missionsfeldern selbst und im internen Kreis der ¶ Missionskonferenzen bei der Durchführung der Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum 1925 (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 b, Sp. 84) in aller Oeffentlichkeit als ein Gegensatz zwischen lutherischer und calvinischer Auffassung des ¶ Reiches Gottes gedeutet und dessen Ausgleich als gesamtprotestantisches Problem erfaßt worden ist.

So mannigfaltig nun auch in Austausch und Abstoßung zwischen Ost und West der große Reichtum der Organisations- und Gottesdienstformen des P. sich gestaltet haben mag, deren wildwachsende Triebhaftigkeit im Vergleich mit der einheitlichen Weltorganisation der kath. Kirche mit ihren einheitlichen Gottesdienstformen und ihrer Tendenz, in der „Kath. Aktion" auch den ganzen Umfang der Freiwilligkeits- und Vereinsarbeit zu uniformieren, nicht nur als Groteske, sondern auch in ihrer organischen Kraft (z. B. hinsichtlich der Missionsleistungen und Erfolge der Diasporapflege) deutlich werden kann, so bleiben doch all diese kirchlichen, volkskirchlichen, freikirchlichen, inner- und außerkirchlichen, halbkirchlichen und kirchenfreien, um nicht zu sagen widerkirchlichen („für die Kirche wider die Kirche", „landeskirchliche Gemeinschaften" mit kritischer Spitze gegen die Kirche) Vereinigungen hineinverfaßt zwischen Einzelgemeinde und missionarische Weltkirche, als den beiden letzten möglichen Organisationen einer gemeinprotestantischen Einheitsverfassung. Mag auch die letztere noch so fern sein, das ganze kirchliche Organisationswesen ist zur Zeit in Bewegung: Landes- und Freikirchen finden sich zu nationalen Kirchenbünden zusammen (in Deutschland ist die ¶ Reichskirche wenigstens als Programm ausgesprochen); die konfessionellen Verbände sind im Begriff, funktionelle Träger bestimmter Frömmigkeitsinhalte zu werden, die zahlreichen freigewachsenen Vereine und Gemeinschaften auf dem Wege zu Rationalisierung und internationaler Verteilung der zu leistenden Arbeit. Es bleibt die Einzelgemeinde als Trägerin des Konfessionsstands und als Urzelle des religiösen Lebens und aller kirchlichen Arbeit; nicht nur im naturrechtlich-organisatorischen Sinn, als vielmehr in ihrem konstitutiven Dasein durch den ¶ Gottesdienst (: IV, V, VI), dessen p.es Grunderfordernis bei aller Vielgestaltigkeit der liturgischen Formen und Reformen nur die größtmögliche Zweckmäßigkeit der Begegnung der Gemeinde mit Gott und der missionarischen Weiterleitung seines Wortes an die Welt sein kann.

4. d. Mit dem Gemeindeprinzip hängt aufs engste zusammen der Grundsatz des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. P. ist nicht, wo nicht der „Protest" möglich ist in der religiösen Mündigkeit und selbständig sittlichen Entscheidung aller seiner Bekenner. Der Titel „Geistlicher" ist auf dem Boden des gesamten P. grundsätzlich ein Unding (¶ Klerus und Laien, 2; ¶ Priestertum: III, 3) und bedeutet im Luthertum, wo er sich dank dessen sorglosem Konservatismus wieder einbürgern konnte, nur soviel, als auch die Würdebezeichnungen in den anderen Konfessionen des P. (Vénérable compagnie, Reverend, Domine, Minister) für die Prediger des Evangeliums und Pastoren der Gemeinden (¶ Pfarramt; ¶ Pfarrer: I, 2) besagen, daß nämlich um der Heiligkeit des Verkündigungsinhalts willen die ordnungsmäßige Vorbildung und Berufung gefordert und ausgedrückt sein soll. Auch der Bischofstitel (¶ Bischofsfrage) kann nur Zweckmäßigkeitsfrage im ganzen Bereich des P. sein (als solche um der wirkungsvolleren Propaganda willen im Methodismus der Vereinigten Staaten gegenüber der Episkopalkirche im Zeitalter des Abfalls von England eingeführt); seine Neueinführung im P. der Gegenwart sollte so lange vermieden werden, als damit die Hoffnung verbunden werden könnte, mit dem anders begründeten Bischofsamt der anglikanischen Kirche oder gar der orientalischen Kirchen für die ökumenische Auseinandersetzung der Gegenwart gleichen Boden und leichtere Möglichkeit zu gewinnen.

Der gänzliche Ausschluß des Laienpredigertums, begründet in der Reformationszeit durch den blutigen Zusammenstoß der anabaptistischen Freiwilligkeitsgemeinden, welche die Erwachsenentaufe als Symbol der Geistesmächtigkeit jedes einzelnen aufrichteten (¶ Wiedertäufer), mit den reformatorischen Großkirchen, für welche Kindertaufe und staatskirchliches Amt die vor aller Einzelleistung angebotene Gnadenverheißung Gottes und Berufung seiner Gläubigen gewährleisteten (¶ Volkskirche), sowie auch der Ausschluß der ¶ Frau (: IV, 1) vom Predigtamt lassen sich ebenfalls nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, nicht grundsätzlich rechtfertigen und werden praktisch auf die Dauer nirgends im P. aufrechterhalten werden können (¶ Laienpredigt). Ueber die Breschen, die schon der Pietismus hier geschlagen hat, sprechen die Erfahrungen aus den Erweckungskirchen; so etwa die merkwürdigen Tatsachen, daß die Mehrzahl der Mitglieder der gegenwärtigen Arbeiterregierung in England Lokalprediger und Sonntagsschulleiter in den Freikirchen waren, daß heute im englischen Parlament etwa 80 Lokalprediger, je zur Hälfte den Methodisten und den Baptisten, und je etwa zur Hälfte den Liberalen und der Labourpartei zugehörig, sich befinden, und daß bei ihren regelmäßigen Meetings die alten Erweckungshymnen durch das ehrwürdige Haus des englischen Parlaments erklingen. Für die Frauen haben Katharina ¶ Booth und Elisabeth ¶ Fry das Recht der öffentlichen Evangeliumsverkündigung wieder erobert.

Als das Kennzeichen der grundsätzlich durch die ¶ Taufe begründeten religiösen Mündigkeit des Laientums ist die ¶ Konfirmation, deren eigenartige Geschichte von den Auseinandersetzungen ¶ Bucers und Landgraf Philipps von ¶ Hessen (: I, 2) mit ¶ Schwenckfeld und dem Täufertum (¶ Wiedertäufer) zu ¶ Spener führt, vom Pietismus und der Aufklärung gestaltet worden und im ganzen P. des europäischen Festlandes, sowie der von ihm abhängigen Gruppen des amerikanischen Christentums durchgedrungen. Sie hat ihre Parallelen in der sakramental befestigten Bekehrung der Erweckungs- und „Freiwilligkeitskirchen", bei denen jedoch, wie bei den ¶ Methodisten (: 3, Sp. 2159/60) die Kindertaufe nicht zu fehlen braucht, oder da, wo sie grundsätzlich fehlt, wie bei allen baptistisch-independentistischen Gruppen, die Kinder der Gläubigen in den Bund Gottes mit den Erwachsenen (¶ Kongregationalisten, Spalte 1203/04) aufgenommen sind, so daß auch hier bezüglich der Grundsätze und der Praxis der religiösen Erziehung (¶ Religionsunterricht; ¶ Bibel: IV; ¶ Kindergottesdienst; ¶ Sonntagsschule; ¶ Katechetik, 2 b; ¶ Katechismus: I. II; ¶ Konfirmandenunterweisung) Austausch und Ausgleich über den ganzen Bereich des P. stattfinden konnte und sich angebahnt hat.

Aus der Verpriesterlichung aller Laien folgt eine religiös verselbständigte Laienkultur (¶ Kultur: III, 6), die auch bei grundsätzlich verschiedener Gestaltung des Arbeits- und Berufsethos (¶ Arbeit, 6. 7; ¶ Beruf: II, 2 c; ¶ Askese: IV, 4) durch Luther und Calvin und der von ihnen ausgegangenen soziologischen Wirkungen (¶ Luthertum: I, 4; ¶ Reformierte Kirche) schließlich dort praktisch auf ein schlichtes und in selbständiger Bewußtheit vereinfachtes Befiehl-Du-Deine-Wege-Christentum hinauskommt und ein Hauptkennzeichen des P. aller Konfessionen ausmacht. Schon die großen Laien der Reformationszeit, wie der Städtemeister Jakob ¶ Sturm von Straßburg oder Landgraf ¶ Philipp von Hessen wollten in Marburg lieber den Knoten zerhauen, als ihn durch die Theologen dicker flechten lassen. Und in dieser selbständigen Gespanntheit gegenüber den theologischen Technikern folgen ihnen die großen Juristen, Politiker und Philologen auf beiden Seiten, die Lutheraner von ¶ Conring und ¶ Seckendorf bis E. M. ¶ Arndt und ¶ Bismarck, auf reformierter Seite von ¶ Althusius, ¶ Grotius, Wilhelm dem Schweiger, ¶ Cromwell bis zu Lloyd George oder Hoover, erst recht die zahlreichen lutherischen Träger einer deutschen, dem allgemeinen Menschentum zugewandten Eigenkultur, die dem Studium der evg. Theologie entwachsen sind (wie Chr. ¶ Wolff, ¶ Leibniz, ¶ Lessing, ¶ Kant, ¶ Schelling, ¶ Fichte, ¶ Hegel, ¶ Klopstock, ¶ Herder, ¶ Hölderlin, ¶ Mörike, Gutzkow, L. ¶ Feuerbach usw.) oder die noch zahlreicheren aus dem protestantischen ¶ Pfarrhaus hervorgegangenen Führer des kulturellen Lebens (wie ¶ Nietzsche), und vollends die Pilger nach der neuen Welt, deren Vätern bei ihrem Aufbruch nach Amerika zugerufen wird: „Seid bereit, Neues zu empfangen; ich bin überzeugt, der Herr läßt noch mehr Wahrheit aus seinem Wort hervorbrechen. Ich kann den Zustand der reformierten Kirchen nicht genug beklagen, welche zu einem Abschluß in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen." Dies Laientum mit einer in die Zukunft gerichteten vereinfachten Religiosität in allen Zeiten des P. ist seine zum Wesen des P. gehörige „protestantische Aktion" gewesen, insofern hier der echte Protest immer wieder spürbar wird gegen den geistlichen Stillstand und die Gefahren einer religiösen Technik im offiziellen Kirchentum jeglicher Art. Es war aber auch der Ausgangspunkt der hier eigentümlich drohenden Gefahr der Selbstauflösung des P. in allgemeine humane und rationale Sphären einer religiösen Immanenz und eines Paganismus des edeln Menschentums, welche Gefahrenzone, der in einer allzu kirchlichen, supranaturalistischen Wunder- und Autoritätssucht bestehenden Unterwertigkeit des kath. Christentums direkt entgegengesetzt, jeweils in regelmäßigen Rhythmen und Wellen der „Erweckung" durch Protestaktionen von der offiziell kirchlichen Seite und durch Zuströmungen neuer religiöser Kräfte aus den Arsenalen der alten reformatorischen Tradition überwunden werden mußte, — ein Hin und Her des „Protestes", das aber den Charakter der lebendigen Wirklichkeit in sich trägt.

4. e. Der P. ist letztlich eine Einheit in dem Punkt, der alle bisher genannten umschließt und begründet und der religiöse Quellpunkt aller Arten von P. ist: dem Glauben an das Evangelium, der allein den Sünder rechtfertigt und ihn der barmherzigen Gnade seines Gottes durch Christus und sein Werk gewiß macht (¶ Gottesglaube: IV, 3; V; ¶ Rechtfertigung: II, 7; ¶ Glaube: V; ¶ Gnade: V, 3; ¶ Sünde: IV; ¶ Buße; ¶ Christologie: III; ¶ Gewißheit, 4; ¶ Gotteskindschaft; ¶ Gebet: IV). Eine Geschichte des Rechtfertigungsglaubens im ganzen Bereich des P. gibt es noch nicht; ohne sie ist aber unsere Kenntnis des P. als konfessionskundlicher Gesamterscheinung ungenügend und entbehrt des letzten Haltes. Die Kritik des Rechtfertigungsschemas z. B. durch ¶ Kierkegaard und ¶ Lagarde aus Gründen echten Protestes ist jedenfalls bemerkenswert. Aus solchen Gründen echten Protestes ist auch die Bevorzugung der ¶ Heiligung schon in der täuferischen Kritik der Reformationszeit und die optimistische Anspannung der ¶ Willensfreiheit in der Predigt des Erweckungschristentums zu verstehen. Nicht minder aber auch die Verankerung der Rechtfertigung im Decretum absolutum der göttlichen ¶ Prädestination (: III, 3; ¶ Heilsratschluß) durch den Calvinismus und ihr Einbau in das heilsgeschichtliche Verfahren des Bundesgottes (¶ Bund: III) mit seiner Gemeinde und deren Aufnahme in sein majestätisches Reich (¶ Reich Gottes), dem hinwiederum auf seiten des Luthertums die Objektivierung des Heilswirkens Gottes in einem Sakramentalismus neuer Art (¶ Sakramente: II; ¶ Abendmahl: II, 4; ¶ Beichte: II; ¶ Bußwesen: II, 4) und in der Beschreibung eines umständlichen Heilsprozesses (¶ Heilsordnung) entspricht. Doch bleibt es der Ruhmestitel des ¶ Luthertums (: I, 2), den articulus stantis et cadentis ecclesiae mit seiner objektiven Begründung als „Trost der Gewissen" in hartnäckiger Radikalität bewahrt und gegenüber all diesen einseitigen Verzerrungen, wie auch gegenüber seiner Erweichung in einer aus der kath. Erbauungsliteratur schöpfenden Blut- und Wunden-Christologie im ¶ Pietismus (¶ Blut: II, 2 c; 3), wie gegenüber seiner humanistischen Rationalisierung in der ¶ Aufklärung und im deutschen ¶ Idealismus (: III) seinen ursprünglichen Sinn in immer neuen Anläufen der Auseinandersetzung mit Luther selbst (¶ Luthertum: II; ¶ Erlanger Schule; A. ¶ Ritschl; ¶ Holl u. a.) und mit der paulinisch-evg. Deutung der Bibel in der Tradition seiner Kirche herausgearbeitet und jeweils wieder dem ganzen P., der im 19. und 20. Jhd. von deutschen Universitäten die entscheidenden Anregungen seiner theologischen Bildung holte, übermittelt zu haben.

Es macht in der Tat der antipharisäische Gegensatz, der Luther über Paulus mit Jesus verbindet, das innerste Wesen des protestantischen „Protestes" aus: Sünde ist Eigengerechtigkeit, als festgefrorenes Werk der Gottlosigkeit dem Zorn Gottes verfallen. Aber der lebendige Gott liebt den Sünder und hat ihn erlöst durch Christus, dessen persönliches Wort der Lebens- und Liebesoffenbarung den persönlichen Glauben entzündet, der in erlösender Ganzheit der Gotteskindschaft durch den Hl. Geist zugleich Buße und Liebe ist. Der gute Baum bringt von selbst gute Früchte und der neue Mensch wird nicht durch das Gesetz, sondern durch das Gebet des Glaubens in die Sphäre des göttlichen Willens emporgehoben. Der Vergleich mit den entsprechenden Positionen des ¶ Katholizismus (: II, 2) zeigt, wie hier die lebendige Wirklichkeit der geschichtlichen Erlösungsreligion des ¶ Christentums (: V A) erreicht ist, die nach allem Bisherigen aber nicht fester Besitz, nicht pharisäisch verhärtete Gerechtigkeit sein kann, sondern unter stetem Protest dagegen immer neu geschenkte Gnade des lebendigen Gottes nicht nur für den einzelnen, sondern für die Gesamtheit des P. bedeutet.

5. Die wesentliche Einheit des P., die hier entgegen allen Vielgestaltigkeiten seiner konfessionellen und soziologischen Gruppierung in der alten und neuen Welt, gegenüber seiner unzweifelhaften Splitterungstendenz und gegenüber allen freundlich beklagenden oder unfreundlichen Schlüssen aus ihr für seine Zukunft durchzuführen versucht wird, hat sich noch zu erweisen gegenüber der Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus, deren nahezu diametrale Gegensätzlichkeit die Entwicklung des P. durchschneidet (¶ Neuprotestantismus, 2. 4) und bis in die neueste, theologische und kirchenpolitische Problematik (¶ Troeltsch) des Angriffs der ¶ Dialektischen Theologie auf den ¶ Idealismus (: III) den gegenwärtigen Bestand des P. bis in seine Wurzeln erschüttert. Zu der hier symptomatisch sich äußernden Krisis des P. in der Gegenwart ist folgendes zu sagen:

5. a. So groß auch von irgendeinem Zeitpunkt aus oder etwa im Vergleich zweier Personen (wie ¶ Luthers und ¶ Lessings, oder ¶ Calvins und ¶ Schleiermachers) gesehen, der Gegensatz zwischen Alt- und Neuprotestantismus erscheinen mag, so erweist sich darin der P. nur in seiner geschichtlichen Lebendigkeit, als in ihm zugleich Alt- und Neuprotestantismus gesetzt sind. Weder das eine noch das andere sind ja festgefügte Größen, sondern Abstraktionen dessen, was im Fluß der Geschichte steht. Kein einziger Bekämpfer des „Neuprotestantismus" vom „altprotestantischen" Standpunkt aus, keine Luther- oder Calvinrenaissance der Gegenwart oder Zukunft, keine fundamentalistische Erneuerung des „othodoxen" Dogmas vermag sich der Tatsache zu entziehen, daß sie auf „neuprotestantischem" Boden geschieht (¶ Luthertum: II, 1). Die Positionen der heutigen „Positiven" waren vor einem oder zwei Menschenaltern noch „liberal" (¶ Liberale Theologie; ¶ Liberalismus: III). Die Vermählung des P. mit dem modernen, durch die neue Natur- und Geschichtswissenschaft gegebenen Weltbild (¶ Weltbild: III. IV; ¶ Kultur: IV, 2; ¶ Kulturwissenschaft und Kulturphilosophie; ¶ Geschichte: II, 2. 3) geschah und geschieht in allmählichem, eben durch den Rhythmus von Protest und Reaktion, von kirchlichen und außerkirchlichen Anstößen charakterisierten Prozeß (¶ Neuzeit, 2. 3). Doch dürfte für den P. als solchen nicht so sehr irgendein Längsschnitt zwischen Altem und Neuem das wesentliche Problem bedeuten, als vielmehr der Querschnitt durch die Moderne, d. h. die Frage, wieviel an ihr im echten Sinne aus p.er Gesinnung erwachsen, und was an ihr im Gegenteil kath., mystisch-harmonisierende Kulturgestaltung ist. Trotz verschiedener, scheinbar entgegengesetzter Stufen der Weltauffassung gibt es letztlich nur eine einzige p.e Geisteshaltung, die Luther mit Lessing und Kant, Calvin mit den kräftigsten theologischen Individualitäten des 19. und 20. Jhd.s aus den verschiedenen Lagern verbindet, während in anderen Erscheinungen der Neuzeit, z. B. in der ¶ Romantik und in der von ihr beeinflußten theologischen und Frömmigkeitsbewegung des Neuprotestantismus, wie auch eines repristinierten „Altprotestantismus", deutlich kath. Elemente nachzuweisen und zur Korrektur zu bringen bzw. als solche vom P. zu unterscheiden sind.

5. b. Die Krise des P. in der Gegenwart besteht darüber hinaus in der Tatsache, daß der Verfall seiner bisherigen organisatorischen Formen, von dem oben (4 c) die Rede war, Fragen der Zukunftsgestaltung nahelegt, die über das Organisatorische hinausgehen. Ist nach Auflösung des Landeskirchentums zweifellos ein „Jahrhundert der Kirche" (so Otto ¶ Dibelius; vgl. ¶ Kirche: V, 2) zunächst für den kontinentalen P. angebrochen, dem in der überdenominationellen Sammlungstendenz des westlichen P. ähnliche Aufgaben entsprechen, nämlich der selbstbewußte Neuaufbau kirchlich eigenständigen Lebens, so ist die Gefahr eben die, daß dies in kirchlicher Einengung und in Verkapselungen gegenüber der modernen Welt und ihren Kulturströmungen geschehe, vergleichbar den östlichen Kirchenkörpern, über die und an denen vorbei die Kultur des ¶ Islam hinwegführte. Solche Konservierungskörper des altreformatorischen Erbgutes sind nicht nur für ein, sondern für mehrere „Jahrhunderte der Kirche" sehr wohl denkbar; aber sie bedeuteten die Selbstauflösung des P., für den eben die kirchliche Form niemals sich selbst genügsame Selbstdarstellung, sondern nur über sich selbst hinaus protestierende Missionsorganisation der Verkündigung des Evangeliums an die Welt der Sünder sein kann (¶ Kirche: IV, 2; V, 4). Da nun ferner die bisher den P. der Neuzeit konstituierenden Kräfte des Pietismus und des aufgeklärten Liberalismus offenbar ihre geschichtliche Aufgabe erfüllt haben — es gibt keine Gruppe des P. und kann keine Position mehr geben, die nicht durch den letzteren zu einer geschichtlich relativierten Betrachtungsweise der Urkunden der Religion und nicht durch den ersteren zu einer das Christentum der Tat und der inneren Erfahrung über Dogmen und korrekte Kirchlichkeit wertenden Haltung erzogen worden wäre —, und da durch diese beiden konkurrierenden Elemente des P. im 19. und Anfang des 20. Jhd.s die Religiosität und das Ethos des Bürgertums im wesentlichen bestimmt worden sind, besteht die Gefahr, daß jene kirchliche Autarkie mit diesen ihr legitim zustehenden religiös-soziologischen Kräften ein einseitig bürgerliches, reaktionäres Gepräge erhalte. Diese Gefahr ist um so größer, als alle ihr gegenüberstehenden Kräfte einer religionslosen oder von Religionsersatzen der Kultur getragenen Weltanschauung der Diesseitigkeit ebenfalls ihre bewußte Massierung und dogmatisch-apokalyptische Sammlung im Sowjetstaat als einem Mekka des Antichristentums erhalten haben (¶ Rußland). Wenn nun demgegenüber unter berechtigter Kritik sowohl der bürgerlichen Organisationsform als auch der liberal-pietistischen Ideologie des kirchlichen

P. der Gegenwart der „Kairos" zur p.en Neugestaltung im religiösen ¶ Sozialismus gesehen wird, so ist der Brückenschlag zwischen P. und Sozialismus und die Energie, mit der er als p.e Tat der religiösen Kritik an der bisherigen Gestaltung und der unbedingten Entschlossenheit neugestaltenden Willens gedeutet wird, natürlich durchaus anzuerkennen; aber die Gefahr wird nur vergrößert, daß der Gegensatz von kirchlichem Altprotestantismus und religiös-sozialistischem Neuprotestantismus Formen und Terminologie des ¶ Klassenkampfs annehme und das Bewußtsein tatsächlicher Zusammengehörigkeit verliere.

5. c. Die Spannung von Alt- und Neu-P. läßt sich vielmehr nur lösen durch Herausarbeitung eines weiteren, diese Gegensätze überragenden Einheitspunktes des gesamten P. Das ist die prophetische Dynamik der christlichen Hoffnung, die Ueberzeugung von der fortschreitenden Geistoffenbarung des lebendigen Gottes (¶ Gottesglaube: V, 2), der Glaube an das kommende Reich (¶ Reich Gottes), der jeder eschatologischen Statik einer vorzeitigen Identifizierung von Kirche und Reich Gottes oder supranaturalen Herabsenkung des Ewigen in die Zeit den Protest ansagt (¶ Eschatologie: V, 2). Auch hierin, wie bei den übrigen, unter 4 ausgeführten Einheitspunkten, haben die verschiedenen Konfessionen des P. sich gegenseitig kontrolliert und ergänzt: Im Luthertum zerschlug der gegenwärtige Heilsbesitz des Rechtfertigungsglaubens und die Sorge um seine individuelle Zukunftsgestaltung grundsätzlich alle Millenniumsapokalyptik, bis zur Missions- und Zukunftslosigkeit, die dann ergänzt wurde durch eine säkularisierte Reich-Gottes-Idee der immanenten Entwicklung im deutschen ¶ Idealismus; anderseits ist aus der biblischen Bundes- und Heilsgeschichte der Reformierten (¶ Bund: III, 1 c) und aus dem biblizistischen Aktivismus der Erweckungskirchen, unter steter Gefahr der Ueberflutung durch den grundsätzlich überwundenen Chiliasmus, der im Pietismus (¶ Bengel, ¶ Oetinger; ¶ Biblizismus) auch Teile des Luthertums wieder ergriff und in den apokalyptischen Sekten (s. 3 b) den radikal-reaktionären Charakter bestimmte, jenes eigentümliche Bekenntnis zur fortschreitenden Reformation erwachsen, von dem die Laienreligion der ¶ Pilgerväter (s. 4 d) kündet, und das bis heute im Social Gospel (¶ Vereinigte Staaten) fortlebt (¶ Eschatologie: IV, 3. 4). Beide Ueberzeugungen von dem gegenwärtigen unüberbietbaren Heilsbesitz und von der fortschreitenden Reformation schließen sich nicht aus, sondern entsprechen sich, wie denn gerade auch im Luthertum die Gleichschätzung des „Megalander" Luther und anderer „teurer Gottesmänner" mit den prophetischen und apostolischen Trägern der Offenbarung, sowie auch das Suchen nach „testes veritatis" in allen Zeiten der Kirchengeschichte sehr bald einsetzte. Damit erhebt sich jedoch der P. als eine Erscheinungsform der geschichtlichen Offenbarung des lebendigen Gottes nicht nur über seine eigenen inneren Gegensätze mit der Botschaft von der Erlösung, die abgeschlossen und doch im Werden, gegenwärtig und zukünftig ist, sondern er erweist zugleich seine Verwandtschaft mit der vorchristlichen Prophetie, ja er wächst in den Rahmen der Religionsgeschichte hinein, indem auch bei andern Erlösungsreligionen Parallelen zum kath.-protestantischen Zwiespalt aufgezeigt werden können; z. B. in der Bhagavadgita innerhalb der ¶ Vedisch-brahmanischen Religion, und in dem Gegensatz zwischen Mahāyāna und Hīnayāna, wie im Amidismus des ¶ Buddhismus (: I, 7 ; ¶ Amida). Als religionsgeschichtliches Urphänomen übt somit der P. die Funktion der dynamischen Kraft in der Christentumsentwicklung aus; er ist der actus perpetuus der Christlichkeit.

6. Das hat sich letzlich zu bewähren in einer Besinnung über die Stellung des P. in der ökumenischen Lage des Christentums. Die Einheitsbestrebungen des Christentums in der Gegenwart, teils nationale, teils konfessionelle, teils „ökumenische" Organisationsformen verfolgend, haben die Eigentümlichkeit an sich, daß die ihnen zugrunde liegenden Energieen zu einem wesentlichen Teil dem gesamtprotestantischen Bewußtsein entspringen, ohne daß ein entsprechendes gesamtprotestantisches Organisationsziel gesetzt wäre. Die Initiative zur ökumenischen Arbeit geht einerseits vom anglikanischen (¶ Lambethkonferenzen, 4) und amerikanisch-episkopalistischen (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 c, Sp. 87) Kirchentum aus, anderseits von den p.en Kirchen zunächst der neutralen Staaten, die (einschließlich Nordamerikas) zu Kriegsbeginn noch im Jahre 1914 an die in jener Zeit besonders unsichtbare Einheit aller Christenheit appellierten (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 b, Sp. 82). Insbesondere ist das Werk von Stockholm nicht denkbar ohne den im letzten Grunde p.-pietistischen Gedanken einer Liebes- und Lebensgemeinschaft über die formulierten Lehr- und Verfassungsverschiedenheiten hinaus. Auch die Mitarbeit von p.en Kirchenkörpern und ihren Theologen bei der Konferenz von Lausanne kann nicht den Sinn haben, synkretistische Vereinfachungen der Lehrmannigfaltigkeiten und kirchenrechtliche Verfestigungen einer bischöflichen Einheitsverfassung zu fördern, sondern ist das Bemühen, den Standort des P. im Ganzen des Christentums zu bestimmen, und sowohl lehrhaft wie organisatorisch zur Geltung zu bringen. Der P. fühlt hier die dringende Aufgabe, aus seiner Idee der unsichtbaren Kirche heraus, gegenüber der mit dem Fortschritt der Zivilisation zu beobachtenden Massierung und einheitlichen Gestaltung aller unterchristlichen und gegenchristlichen Weltanschauungselemente, das Ganze des Christentums aus der vollen Mannigfaltigkeit seiner geschichtlich gewordenen kirchlichen Formen und unter anerkennender Verwendung des konfessionellen Sonderguts als religiöser Eigenkräfte und besonderer Missionsfunktionen, in organischer Einheitlichkeit neu zu konstituieren. Dabei zeigt sich aber ganz deutlich der Mangel des P., daß er neben dem römischen Katholizismus, der sich bekanntlich von dieser im Dienst der unsichtbaren Kirche unternommenen ökumenischen Arbeit grundsätzlich fernhält, auf den aber eben um des ökumenischen Gedankens willen Rücksicht zu nehmen ist, und neben dem östlich-orthodoxen Kirchentum, das in vorsichtig reservierter Teilnahme einen jeweils warm begrüßten Bestandteil dieser westkirchlichen Aktionen stellte, und neben dem anglikanischen Kirchentum, das mit seinen episkopalistischen Anhängseln in aller Welt eine zwar nur lose organisierte, aber faktische Einheit von größtem Gewicht und stärkstem Verantwortungsbewußtsein für die Oekumene des Christentums bildet — daß der gesamte P. neben diesen drei je in ihrer Art geschlossenen, in verschiedener Nuance „kath." Kircheneinheiten weder zu einem organisatorischen, noch zu einem seiner geistigen Eigenart und Zusammengehörigkeit klar bewußten Einheitswirken es gebracht hat. Dies für die Zukunft zu bessern, muß ein Ziel der ökumenischen Arbeit im P. sein, das auch aus anderen Gründen der kirchlichen Zeitlage und der missionarischen Aufgabe des P. ihr gegenüber zu erstreben ist. Die Aufgabe läßt sich zunächst

organisatorisch lösen durch einen losen Zusammenschluß der großen p.en Konfessionsverbände (¶ Einigungsbestrebungen: III, 2) oder der nationalen Kirchenbünde (¶ Einigungsbestrebungen: III, 1), die zwar zum Teil theoretisch (wie das amerikanische Federal Council) über den p.en Rahmen hinausreichen, aber praktisch im wesentlichen Zusammenschlüsse der p.en Kirchen der betreffenden Länder sind, oder durch Ausbau der „Europäischen ¶ Zentralstelle" in Genf, die als Zentrale der kirchlichen Nothilfe und Information für den europäischen P. entstanden ist. Vorarbeit leistet der ¶ Internationale Verband zur Verteidigung und Förderung des P.

Die Aufgabe einer solchen Weltorganisation des P. für die Zukunft ist, wie die der Gemeinde und aller Zwischenorganisationen, die Reinerhaltung und Uebermittlung der evg. Botschaft der Rechtfertigung des Sünders an die moderne Welt, in der wohl der puritanische Protest gegen alle Formen des Katholizismus als freiheitliche Laienreligion jederzeit volkstümlich wirken wird, in der aber die religiös vertiefte Begründung dieses Protestes im Glauben an die persönliche Gnade Gottes in Christus als Höhenreligion des Christentums immer nur einzelne treffen kann. Die Mission dieser Verkündigung in immer neuen, gegenwartsnahen, von den traditionalistischen dogmatischen und soziologischen Beschwerungen gereinigten Methoden der ¶ Evangelisation auszubauen und so umfassend als möglich zu gestalten, wird die Aufgabe des P. in seiner gegliederten Gesamtheit bleiben, solange es eine christliche Kirche gibt, in der immer „kath." rechtliche, die Völker erziehende Verfestigung, natürlich-übernatürliche Harmonisierung und sakramentale Vergegenwärtigung des Heiligen mit meritorischer Heilsmethodik sich der Gotteswirkungen versichern will, die nur im persönlichen Wort der Gnade und im prophetisch spröden Eifer gegen Kultus, Priesterherrschaft und pharisäische Werkgerechtigkeit dem einzelnen Sünder, der zum Glauben erlöst wird, zuteil werden.

F. Kattenbusch: RE³ XVI, S. 135 ff; XXIV, S. 367 ff; — O. Scheel: RGG¹ IV, Sp. 1900 ff; — C. Werckshagen: Der P. am Ende des 19. Jhd.s, 2 Bde., 1908; — E. Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. III, Bd. 1, 1909); — Derſ.: Ges. Schriften II, 1913; III, 1922; IV, 1925; — Der P. der Gegenwart, hrsg. von G. Schenkel, 1927 (mit zahlreichen Einzelartikeln über die regionale und konfessionelle Gruppierung des P.; darunter H. Frick: Der P. im Kampf der Weltreligionen; K. Heim: Der p.e Mensch; Wilh. Frhr. von Pechmann: Evg. Christentum in lutherischer Ausprägung; Em. Brunner: Christlicher Glaube nach reformierter Lehre; Reinh. Seeberg: Kultur und P.); — Karl Heim: Das Wesen des evg. Christentums, 1928²; — K. Barth: Der römische Katholizismus als Frage an die p.e Kirche (ZZ 6, 1928, S. 274 ff); — Fr. Gogarten: Der p.e Mensch (in: Illusionen, 1926, S. 128 ff); — P. Tillich: Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart, und H. Frick: Der kath.-p.e Zwiespalt als religionsgeschichtliches Urphänomen (beides in: Kairos, hrsg. von P. Tillich, 1926, S. 1 ff. 345 ff); — P. Tillich: P. als Kritik und Gestaltung (Zweites Buch des Kairoskreises), 1929 (darin P. Tillich: Der P. als kritisches und gestaltendes Prinzip; Th. Siegfried: Das Gewissen bei Luther und Kant; H. Frick: Die gestaltenden Kräfte des westlichen P. und die p.e Einheit; Alfr. Dedo Müller: Die Möglichkeit einer p.en Kirche; Ad. Allwohn: Der P. als Abbau und Aufbau des Kultus; Eug. Rosenstock: P. und Seelenführung); — R. W. Dale: Protestantism. Its ultimate principle, London 1874, neue Aufl. 1928; — W. B. Selbie: Positive Protestantism, London 1925; — Cecil John Cadoux: Catholicism and Christianity. A Vindication of progressive Protestantism, London 1928; — David J. Schaff: Our Fathers' Faith and ours. A Comparation between Romanism and Protestantism, New York 1930; — H. Hermelink: Das Wesen des P. und seine konfessionelle Ausprägung, und R. Otto: Gemeinsame Aufgabe des P. und die Form ihrer Erfüllung (beides in: Das Marburger Religionsgespräch 1529—1929. Zum vierhundertjährigen Gedächtnis, 1930); — H. Rost (kath.): Der P. und die Kultur, 1930; — Derſ.: Der P. als Prinzip des Individualismus, 1930. — Vgl. ferner die Lehrbücher der ¶ Konfessionskunde und ¶ Dogmengeschichte. **Hermelink.**

Protestantismus: II. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus.

1. Die innere Lage des P. in der Gegenwart; — 2. Die Beziehung zum Katholizismus.

Eine Beurteilung „vom Standpunkt des Katholizismus" hat nur Sinn, wenn sie methodisch angestellt wird nicht als Beurteilung vom Standpunkt „eines" Katholiken, gemäß seinem persönlichen Forscherurteil, sondern ausdrücklich von jenen Gesichtspunkten aus, die dem ¶ Katholizismus „als" Katholizismus eigen sind, unabhängig von der zufälligen Forscherindividualität oder Schulrichtung. Die in Betracht kommenden Gesichtspunkte sind der Hauptsache nach (folgerichtig zum Thema): nach der Akt-Seite der Begriff von Glaube (Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum, 1922, Nr. 1789—91) und Gnade (ebda. Nr. 799—800) und nach der Inhalt-Seite der Begriff von Gott (ebda. Nr. 703—707, 1782—84), Christus (ebda. Nr. 703—714) und Kirche (ebda. Nr. 1821—40).

1. a. Was zunächst die innere Lage der protestantischen Kirche nach der Akt-Seite betrifft, so besteht hier hinsichtlich des Glaubens die deutlich aufgerissene Schwierigkeit, mit dem reformatorischen Charakter des Fiduzialglaubens als persönlichem „Trauen" (¶ Glaube: V) das Moment dogmatischer Gottes-Autorität zu vereinigen, ohne das höchstens ein privates „religiöses Erleben", aber kein Offenbarungsglaube möglich ist. Hier stehen sich als äußerste Flügel gegenüber die alte ¶ Schleiermacher-Richtung, die das Moment dogmatischer Gottesautorität durch die Unabhängigkeit religiösen Fühlens gegenüber Wissenschaft und Moral zu ersetzen trachtet, und die heutige Richtung um Karl ¶ Barth, die um der Alleinigkeit Gottes willen allen psychologischen Charakter des Glaubens (¶ Bewußtsein) überhaupt auszustreichen sucht. Die übrigen Richtungen, ¶ Wobbermins Ersetzung dogmatischer Autorität durch den objektiven, in sich gründenden „Sinn" (wohinein A. ¶ Ritschls „Wert" mündet), der den „Akt" erst bestimmt, ferner die Theorie der neueren Bewußtseinstheologie (Erich ¶ Schaeder, ¶ Girgensohn, ¶ Jelke) über das Bestimmtsein des religiösen Erlebens durch „religiöse Realität", endlich der Ausweg ¶ Troeltschs einer unmittelbaren „Setzung" durch Gott, schwingen mehr oder minder innerhalb der obigen Breite. Zu dieser muß aber der Katholik bemerken, daß es hier überall noch innerhalb der „natürlichen" Ordnung bleibt, der religiösen Qualität des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf (Schleiermacher), seines Sinncharakters (Wobbermin), seiner Realbestimmtheit (Bewußtseinstheologie), seiner historischen Einmaligkeit (Troeltsch), seiner Tiefe als restlose Uebergabe an Gott (Barth). Es ist kein eigentlicher übernatürlicher Offenbarungsglauben (¶ Offenbarung: V). — Nach der Seite des gnadenhaften Glaubenslebens bestehen die Gegensätze zwischen der durch Schleiermacher inaugurierten Richtung eines betonten „religiösen Lebens" als Innewerdens Gottes in Christo von intim-persönlicher

Form (Marburger Kreis; Wilh. ¶ Herrmann) bis zur Kultgestaltung (Rud. ¶ Otto; ¶ Hochkirchliche Bewegung: II), der Ersetzung aller solcher „Mystik" durch Ethik der Nächstenliebe und Kulturarbeit (A. ¶ Ritschl), und endlich der Ablehnung selbst solchen „Tuns" durch die Barth-Richtung (vgl. die Kontroverse ¶ Holl-¶ Gogarten; ¶ Gnade: V). Der Sinn dieser Gegensätze ist offenbar: bei der Schleiermacher-Richtung die Wahrung eines „Lebens der Kindschaft", bei Barth die Wahrung der strengen Gottgewirktheit des Christenlebens; die Ritschl-Holl-Richtung bedeutet den Versuch einer Mittelstellung. Der Katholik muß aber urteilen, daß bei Schleiermacher und seinesgleichen ein natürliches religiöses Erleben an die Stelle wahrer Gnaden-Uebernatur (¶ Gnade: IV, 2. 4) getreten ist, bei Ritschl usw. natürliche Ethik (deren Natürlichkeit auch durch Troeltschs „Religiöse Ethik" nicht aufgehoben ist, da sie nur natürlich-religiös, nicht übernatürlich-gnadenhaft ist), bei Barth usw. aber das gnadenhafte Leben der Kindschaft in das ¶ Kierkegaard'sche reine „Gespräch" aufgeht. In jenen Formen, die die Immanenz Gottes unterstreichen, ist diese nicht das übernatürliche Innewohnen des transzendenten Gottes, und in jenen Formen, die die transzendente Alleinwirksamkeit Gottes betonen, ist es nicht der Vater übernatürlicher Kindschaftsannahme.

1. b. Nach der Inhalt-Seite bieten sich in der Fassung des Gottes-Begriffes (in Korrelation zu den Gegensätzen im Glaubensbegriff) die Gegensätze der Schleiermacher-Richtung, die vom „All" als Symbol Gottes bis zu einem ausgesprochenen Panentheismus (z. B. bei ¶ Troeltsch und ¶ Rade) geht, entsprechend in der Trinitätslehre schließlich nur von einer „ökonomischen Trinität" (d. h. Trinität als Ausdruck von Richtungen der Heilsökonomie) weiß und somit abschließend Gott in seinem Wesen als Heilszentrum der Welt, zur Welt hingeordnet (θεὸς ἡμῖν) ansieht, und der Barth-Richtung, die scharf umgekehrt Gott als den Gegensatz zur Welt faßt, entsprechend nach einer Erneuerung der alten Trinitätslehre (einer Trinität in Gott selbst) strebt und zusammenfassend den Gott der überragenden Majestät akzentuiert (¶ Gottesglaube: IV, 4; V; ¶ Dreieinigkeit: III, 5; IV). Die andern Richtungen schwingen wieder dazwischen, zwischen „theozentrischer" und „soteriologischer" Gott-Fassung (nach den Ausdrücken Schaeders). Der Katholik muß urteilen, daß beide Fassungen dem „super omnia quae praeter Ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus" (Denzinger Nr. 1782) nicht genügen. Wie dies bei der ersten Fassung der Fall sei, dürfte klar sein; bei der zweiten aber wird schließlich (vgl. Barths Dogmatik) die scheinbar in Gott selbst geschlossene Trinität zur Trinität des Offenbarungsvorgangs „von oben", also zu einer „theopanistischen" Korrelation von Gott zum Menschen.

In bezug auf die Christus frage stehen sich im Grunde dieselben Richtungen gegenüber. Denn in der Fassung des Deus revelatus in der Erscheinung Christi begegnen sich Schleiermachers Christologie des „konkretisierten religiösen Erlebens", wie A. Ritschls Christologie des geschichtlich-anschaulichen höchsten Wertes wie auch Bewußtseinschristologie der in Christo realen Einwirkung Gottes. Allen steht wieder schroff gegenüber der Anspruch der Barth-Richtung (vorab in Barths Dogmatik und E. ¶ Brunners „Mittler"), entgegen allen diesen Vermenschlichungen Christi das strenge „Paradox" des Deus-Caro zu wahren (¶ Christologie: II, 7; III). Der Katholik wird der Kritik, die hier Barth ausspricht, nicht Unrecht geben, anderseits aber auch der Barth-Richtung sagen müssen, daß in ihr die Menschwerdung nur Zentrum ihres Kierkegaardschen „Gesprächs" sei, mithin nicht im strengen kath. Sinne des „Gottmenschen". Die „unio hypostatica", als der Angelpunkt einer wahren Erlösung, wie die Kirchenväter sahen (¶ Christologie: II, 3 c), gerät in der ersten Gesamtrichtung in den Abweg der antiochenischen, in der zweiten Richtung in den der alexandrinischen Schule, die beide in ihren Abwegen reine Philosophie sind.

Der Begriff der Kirche schließt das obige Bild ab. Denn die erste Gesamtrichtung vollendet sich in den Begriff von Gemeinschaft, sei es im Sinne Schleiermachers als „Gesamterleben" (das dann in den heutigen Kultbestrebungen besonderen Ausdruck hat), sei es im Sinne Ritschls als Objektivgestalt des im geschichtlichen Ereignis konkretisierten höchsten Wertes (¶ Kirche: IV). Es dürfte klar sein, daß der Katholik hier den Begriff übernatürlicher Gottes-Institution, die allem religiösen Leben und Erleben unabhängig gegenübersteht, nicht verwirklicht sieht. Aber auch der Barth-Richtung gelingt es hier nicht, ihren Gegensatz zur ersten Richtung voll durchzuführen, da sie trotz scharfer Betonung des in der objektiven Kirche lebendigen Wortes (¶ Wort Gottes) grundsätzlich am Begriff einer rein hörenden Kirche festhält. Hier aber liegt der große Unterschied, daß der Katholizismus die von Leben und Erleben unabhängige übernatürliche Real-Objektivität von „Gott in Christo" im opus-operatum-Charakter der sichtbaren Kirche heute-gegenwärtig vor sich sieht.

So kann der Katholik abschließend nur urteilen, daß im gegenwärtigen P. sein altes Kernstück eines religiösen ¶ Individualismus zu reflexem Bewußtsein gekommen sei, nur mit dem Unterschied gegenüber der ¶ Reformation, daß der strenge Begriff von Offenbarung und Uebernatur vor der Lehre von einem natürlichen religiösen Leben (im Sinne kath. „natürlicher [religiöser] Ordnung") gewichen sei.

2. Hinsichtlich der Beziehung des P. zum Katholizismus wird man religionsgeschichtlich sagen müssen, daß der in 1 nachgewiesene durchgehende Gegensatz der beiden Richtungen sich zunächst auf den des lutherisch-melanchthonischen „finitum capax infiniti" und des calvinischen „finitum incapax infiniti" zurückführe. Tiefer gesehen (wohin die heutige Problematik zwischen Glaubens- und Gottestheologie deutlich weist) dürfte aber dies in das eigentümliche Wesen des reformatorischen, für alle drei Reformatoren gemeinsamen Kerns des Heilsvorgangs führen. Dieser heißt von der einen Seite her „fiducia cordis" und zeigt von hier aus auf eine „Innerlichkeit", für die nicht nur die äußere Welt (und in ihr auch alle Kirchen-Institution) profan im Sinne des „de ratione peccati" ist, sondern auch das eigene Tun. Hier liegt der Quellgrund des P. des „Gewissens" oder des „Urgefühls" oder der „höchsten Wertsicht" oder der „inneren Persönlichkeit". Derselbe Heilsvorgang heißt aber von der andern Seite „Alleinwirksamkeit Gottes" und begreift von hier aus alles Heilsgeschehen im Menschen als Selbstkundgabe Gottes als des Deus absconditus des Gerichtes und des Deus revelatus der Barmherzigkeit. Hier entspringt jener P., der in Karl Barth und seinen Freunden fraglos seinen stärksten Ausdruck hat. — Der Katholik wird hier das oben ausgesprochene abschließende Urteil mit Betonung wiederholen müssen. Er wird sagen, daß in dieser Konzeption das persönliche Erlebnis einer (für seine Auffassung) übersteigerten Gott-Innigkeit, die Gott gleichsam ins Ich bannt,

in Verbindung mit einem ebenfalls (für seine Auffassung) übersteigerten Selbst-Vernichtetsein in Gott hinein vorliege, das umgekehrt das Ich in Gott hat aufgehen lassen. Er wird diesem starken Individualismus, der eine eifersüchtige Mystik der Immanenz mit einem leidenschaftlichen Pathos der Transzendenz in Eins bindet, mit Betonung seinen Objektivismus entgegenhalten, in dem die in diesem Erlebnis dominierende Sorge der Heilsgewißheit in den alles beruhigenden Dienst Gottes zur Ehre Gottes aufgeht. Jene hochgesteigerte Spannung zwischen reiner Immanenz und reiner Transzendenz im reformatorischen Heilsvorgang ist für ihn aus der heißen Atmosphäre der Heilssorge in die Selbstvergessenheit des Dienstes Gottes in der Kirche gelöst und hier zu dem Schwingen zwischen Liebe und Ehrfurcht geworden. In der klaren Selbstbesinnung auf das hierin liegende Sich-vergessen in den objektiven Dienst Gottes sieht der Katholik seinen entscheidenden Unterschied gegenüber dem protestantischen religiösen Individualismus der betonten Sorge der Heilsgewißheit. Er wird in der Methodologie Barths (Dogmatik, I) und Wobbermins (Systematische Theologie, I) den deutlichen Ausdruck des inneren Problems dieses Individualismus anerkennen müssen, ohne aber hier eine Lösung sehen zu können. Er muß als letzten Grund dieser Lage das ansehen, was die Reformation schuf: das Sich-Aufbäumen betonter Sorge um die Heilsgewißheit gegen die Selbstaufgabe in die Objektivität des Dienstes Gottes in der objektiven Kirche.

A. Möhler: Symbolik, neue Ausgabe 1913 ff; — Fr. X. Kiefl: Kath. Weltanschauung und modernes Denken, 1923; — E. Przywara: Gott, 1926; — Derſ.: Religionsphilosophie kath. Theologie, 1926; — Derſ.: Ringen der Gegenwart, 1929; — Derſ.: Geheimnis Kierkegaards, 1930; — H. Holzapfel: Katholisch und Protestantisch, 1930. **Przywara.**

Protevangelium, d. h. erste Verkündigung der frohen Botschaft (vom Christus), nennt man seit alters die Schlußworte des Fluches Jahves über die Schlange in der Paradieseserzählung (¶ Paradies: II B, 5): „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir (der Schlange) und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen" (Gen 3_{15} nach Luther). Hierbei verstand man die „Schlange" als den Teufel, den „Samen" des Weibes als den Christus, der die Gewalt des Teufels bricht, aber dabei von ihm getötet wird. So geistreich dies in der lutherischen Orthodoxie beliebte Verständnis der Stelle auch ist, so ist es doch wie jede andere allegorische Erklärung des Spruches sicher irrig. In Wirklichkeit sind der „Same" der Urschlange, d. h. ihre Nachkommenschaft, die gegenwärtigen Schlangen ebenso wie der Same des Weibes die Menschen der Gegenwart. Der Spruch, der von ihrem gegenseitigen Verhältnis handelt, gehört zu den häufigen Märchen, die erzählen, wie gewisse Tiere zu ihren besonderen Eigenschaften gekommen sind (Beispiele und Literatur bei Wilh. Wundt, Völkerpsychologie II, 3, 1909, S. 314 f). Zwischen Mensch und Schlange besteht ein ewiger Kampf, in dem jeder nach seiner Art streitet: der Mensch zielt mit seinem Fuß nach ihrem Kopfe; die Schlange mit ihrem Biß nach der Ferse. „Zertreten" und „stechen" wird im Hebräischen durch ein gleichklingendes Wort ausgedrückt: beide Teile bleiben einander nichts schuldig. Dieser Kampf auf Leben und Tod aber, der in alle Ewigkeit dauern wird, ist, so meint die Erzählung, die Wirkung des Fluches der Gottheit: auch dafür viele Beispiele bei Joh. Hempel, ZDMG 79, 1925, S. 22.

Vgl. die Kommentare zur ¶ Genesis. **Gunkel.**

Provision heißt im kanonischen Recht allgemein die Verleihung kirchlicher Aemter (provisio canonica; vgl. ¶ Kirchenamt, 1). Im besonderen versteht man hierunter die theoretisch auf dem Primat (¶ Papat) beruhende, faktisch aber von den Päpsten zunächst (seit dem 12. Jhd.) ohne Berufung hierauf vorgenommene Besetzung von Pfründen aller Art innerhalb der Gesamtkirche (¶ Kirchenverfassung: II, 4). Nachdem Clemens III 1190 erklärt hatte, daß das Recht hierzu der plenaria dispositio des Papstes entspringe (c. 2 X 3, 4), erließen seine Nachfolger mit steigender Häufigkeit, namentlich in den Zeiten der avignonesischen Gefangenschaft und des großen Schismas, selbst auf noch nicht erledigte Pfründen (¶ Exspektanzen) P.s mandate, die eine der vorzüglichsten Einnahmequellen der römischen Kurie wurden. Die bisherigen Kollatoren suchten sich durch Privilegien dagegen zu schützen, jedoch vielfach umsonst; nachhaltiger wirkten dagegen die Konkordate. So kam es seit dem 15. Jhd., insbesondere durch das ¶ Tridentinum (c. 19 s. 24 de reform.) zur Zurückdämmung des allgemeinen P.srechtes und zur Beschränkung des generellen Besetzungsrechtes auf die höheren Pfründen, auch zur stärkeren Ausbildung der seit dem 13. Jhd. aufgekommenen päpstlichen ¶ Reservationen hinsichtlich der niederen Pfründen, deren auch das heutige kanonische Recht noch eine ganze Anzahl enthält (Cod. iur. can. c. 1435).

P. Hinschius: Kirchenrecht III, 1883, S. 113 ff; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte, 1913², S. 128 f. 200 f; — J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I², 1914, Seite 351 ff (hier Literatur); — U. Stutz: Kirchenrecht, 1914², S. 329; — A. M. Koeniger: Geschichte des Kirchenrechts, 1919, S. 41 und 50. **Koeniger.**

Prozessionen.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im Christentum.

Prozessionen: I. Religionsgeschichtlich.

P. haben ursprünglich den Grund, daß an bestimmten Stellen (namentlich Tempeln) oder in bestimmten Gegenständen (namentlich Götterbildern) übernatürliche Kräfte gefunden werden, die man sich durch den gemeinsamen Besuch jener und die feierliche Herumführung dieser zuwenden zu können glaubt. Sie kamen schon in der Bronze- und Eisenzeit vor; denn das Gefährt von Trundholm, die verschiedentlich gefundenen Kesselwagen und endlich der Wagen von Strettweg, die in dieser Größe als Geschenke an die Gottheit oder, sofern sie sich zum Teil in Gräbern gefunden haben, als Talismane für die Toten gedient haben dürften, werden ihrer Gestalt nach — sie gehen, selbst wenn der Wagen von einem Pferd gezogen wird, auf Rädern — ursprünglich herumgefahren worden sein, um den besuchten Gegenden den Segen der durch die Scheibe, den Kessel, die Schale, bzw. durch die sie tragende Figur dargestellten Sonne zu bringen. Eine besonders wichtige Rolle haben P. (und zwar zu Neujahr stattfindende) dann in der ägyptischen und babylonischen Religion gespielt; wenigstens sind sie uns durch Darstellungen von ihnen (vgl. Daressy, La procession d'Ammon dans le temple de Louxor, Mémoires publiés par les membres de l'Institut archéologique français au Caire VIII, 3, 1894, S. 380 ff) und sonstige Ausgrabungen (vgl. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon, 1913, 1925⁴) genau bekannt. Die ägyptische P. zur Zeit Tutanchamons ging von Karnak aus; die heiligen Barken, die später wenigstens auch noch andere Gottheiten als die der Sonne beförderten, wurden nach dem Nil getragen, dort auf prächtige Schiffe gesetzt und auf ihnen nach Luxor

gezogen, hier wieder von den Priestern auf die Schultern genommen und in den Tempel getragen — der Gebrauch lebt übrigens noch jetzt in dem Fest des Schech Jusuf Abul Haggâg fort, bei dem auch ein in leuchtenden Farben bemaltes und bewimpeltes Boot, allerdings auf einem Wagen, herumgeführt wird. Anderseits bewegte sich die neubabylonische P. auf der Straße, die zunächst von Westen nach Osten, dann nach Norden, durch das Ischtartor und schließlich an den Euphrat führte; von hier ging sie zu Schiff, dann aber wieder zu Wagen weiter, bis zu dem „Neujahrsfest"- oder „Gebetshaus". Wenn bei dieser Gelegenheit verschiedene Gottheiten herumgeführt wurden, so sollten sie wohl zugleich Marduk ihre Verehrung darbringen; zunächst aber war der Sinn des Gebrauchs, den besuchten Gegenden den Segen jener zuzuwenden. Ebenso war es ursprünglich wenigstens bei den P., die mit den japanischen Ujigami, d. h. Lokalgöttern, vorgenommen werden; sie wurden auch vom Buddhismus übernommen und finden namentlich in der Nichirensekte noch jetzt statt. Ebenso wird in China hier und da zu Jahresanfang ein Götterbild herumgetragen; wenn es dabei mit Stöcken geschlagen wird, so sollten auf das Bild bzw. auf den durch es abgebildeten Vegetationsgott wohl ursprünglich die Kräfte des betreffenden Baumes übertragen werden. Aber vor allem begegnen uns P. in den noch jetzt existierenden oder untergegangenen indogermanischen Religionen, zunächst in Indien. Am bekanntesten ist von seinen Festen das des Jaganath oder Vişnu in Puri geworden, bei dem dessen Bild auf einem hohen Wagen thront. Wenn sich früher manchmal einzelne unter die Räder desselben warfen und sich so töten ließen, so waren das doch Ausnahmen, und wenn sonst bei dieser Gelegenheit noch jetzt Todesfälle vorkommen, weil nämlich einige vom Sonnenstich getroffen oder auch erdrückt werden, so gilt das als Störung, die erst beseitigt werden muß, ehe das Fest seinen Fortgang nehmen kann. In Griechenland waren vielleicht schon in ägäischer Zeit P. üblich; später war besonders diejenige bei den Panathenäen, die auf dem Parthenonfries dargestellt ist, und bei den Dionysien, bei denen Phallen herumgetragen wurden, wichtig; auch die Eleusinien waren mit einer solchen von Eleusis nach Athen und zurück verbunden. Sonstige Gebräuche auch bei den Römern, die als P. bezeichnet werden, hatten ursprünglich einen andern Zweck, namentlich den, feindliche Einflüsse fernzuhalten; so gehören hierher erst die unter griechischem Einfluß aufgekommenen sogenannten Supplikationen, bei denen man bekränzt und mit Lorbeerzweigen in den Händen (die Frauen mit aufgelöstem Haar) in den Tempel zog und dort Wein und Weihrauch opferte. Der Festzug bei dem Fest Isidis navigium oder Ploiaphesia, wie ihn Apulejus (met. XI, 8 ff) schildert, diente zunächst einem andern, in dem griech. Namen des Festes zum Ausdruck kommenden Zweck, und auch derjenige bei dem Kybelefest der lavatio galt eben der Reinigung der Göttin, bzw. ihres Bildes, nach ihrer Wiedervereinigung mit Attis. Doch fand ihr Umzug zugleich, wie noch Gregor von Tours (in glor. confess. 76) aus Gallien berichtet, „zum Heil der Aecker und Weinberge" statt, und denselben Zweck hatten die P., von denen wir bei den Germanen hören. Tacitus erzählt (Germ. 40) von einer Umfahrt der Nerthus, bei der sie überall mit Freuden empfangen wurde. Ebenso berichtet das Flateyjarbók (II, 337), daß man das Bild Freys herumführte, damit es den Leuten ein fruchtbares Jahr brächte; in beiden Fällen sollte das allerdings wohl zugleich, wie bei dem Fest der Kybele durch deren Vereinigung mit Attis, so durch die der Gottheit mit einem Priester oder einer Priesterin bewirkt werden. Aber Sozomenos berichtet (hist. eccles. VI, 37, 13) von den Westgoten nur die Herumführung eines Götterbildes, ebenso wie der Indiculus superstitionum (28) von den Franken, auf die er sich beziehen dürfte. Und noch im Jahre 1133 ist nach der Chronik Rudolfs von St. Trond von Juden nach Aachen und weiter bis nach Léau ein Schiffswagen gezogen worden, überall von der ganzen Bevölkerung begrüßt und des Abends unter Musik und Geschrei umtanzt, aber von der Geistlichkeit als eine Erfindung des Teufels bezeichnet; wenn der Berichterstatter weiter sagt, die Menge beiderlei Geschlechts habe schließlich Dinge getrieben, über die er nur schweigen und weinen könne, so werden diese Ausschreitungen, ebenso wie die früher am Karneval üblichen ursprünglich der Beförderung der (animalischen und vegetativen) Fruchtbarkeit gedient und der ganze Brauch also denselben Zweck wie die vorher erwähnten gehabt haben. — Auch im AT finden sich gewisse Spuren von P., so von einer solchen, bei der das Symbol des Gottes in das Heiligtum geführt (Ps 24 $_{7}$ ff), oder bei der die Thronbesteigung des Gottes aufs neue gefeiert wurde (Ps 47); andere P. umgehen den Altar (Ps 26 $_{6}$) oder die Mauern der heiligen Stadt (Ps 48 $_{13}$); auch findet sich eine Anspielung darauf, daß die Gleise (des Gotteswagens) dem Acker die Fruchtbarkeit bringen (Ps 65 $_{12}$).

Chant[4] (s. Register); — ERE X, S. 356 ff. **Carl Clemen.**

Prozessionen: II. Im Christentum.

1. Geschichtlich); — 2. Rechtlich).

1. In der Frühzeit des Christentums spielten P. keine Rolle, da sich das gottesdienstliche Leben der Gemeinden ohnehin meist im Verborgenen halten mußte. Sobald aber die christliche Kirche staatlich anerkannt war und ihren Kultus öffentlich ausüben konnte, finden wir auch P., für die im heidnischen wie im jüdischen Erbe des Christentums Vorbilder genug da waren (s. I). Im Osten sind P. erstmals bei ¶ Basilius d. Gr. für Kappadozien und Pontus bezeugt (λιτανεία, nach der bei P. gesungenen ¶ Litanei). Ende des 4. Jhd.s sind sie in Notfällen und bei Märtyrerfesten üblich; sogar der kaiserliche Hof beteiligte sich (vgl. Rufin, Hist. eccl. II, 33). In der orthodoxen Kirche sind bis zum heutigen Tag kleine P. regelmäßige Bestandteile des Gottesdienstes (kleiner und großer Einzug; ¶ Orthodox-Anatolische Kirche, 4). In Rom hat Papst ¶ Liberius (352—66) an Stelle der alten Robigalien eine Feld-P. zum hl. Markus auf den 25. April festgesetzt (litania maior); die Ambarvalien wurden durch die litaniae minores um Himmelfahrt ersetzt. Das altrömische Amburvale, ein Sühnegang mit Fackeln, hat sich in der kirchlichen Lichterprozession des 2. Februar erhalten, die ursprünglich eine Bußfeier war und erst später mit Mariä Lichtmeß in eins gesetzt wurde (¶ Marienfeste). Derartige ¶ Bittgänge waren durch das ganze Mittelalter herauf im Schwang; nicht selten mit allerlei Scherzen verknüpft (Palmesel u. a.); Beschränkungsversuche der neueren Zeit (z. B. ¶ Joseph II in Oesterreich) waren erfolglos. Flur-P. sind auch heute noch beim kath. Landvolk sehr beliebt; der Blutritt in Weingarten, bei dem eine Blutampulle in feierlicher P. durch die Felder getragen wird, ist das größte Volksfest der Gegenwart in Oberschwaben. Auch beim Einholen eines Bischofs in seine neue Diözese, bei Pfarrvisitationen, beim Besuch des Friedhofs am ¶ Allerseelentag finden P. statt. Von besonderer Bedeutung wurden

die P. am ¶ Fronleichnamsfest, an denen das heilige Sakrament unter einem Baldachin, mit brennenden Kerzen begleitet, mitgenommen wird („theophorische", d. h. Gott mitführende P.!). Sie werden mit allem Pomp ausgestattet und haben ausdrücklich herausfordernden, propagandistischen Charakter gegenüber den Andersgläubigen. Daneben gibt es für besondere Gelegenheiten, bei Uebertragung von ¶ Reliquien und ¶ Gnadenbildern, auch für Unglücksfälle und für einzelne Bruderschaften besondere P. Die P. beginnen und schließen am Altar. Sie werden durch den Kreuzträger mit dem Kruzifix eröffnet: der Herr schreitet dem Zug voraus (daher auch „Kreuzgänge" genannt). Die Teilnehmer gehen paarweise, nach Ständen und Geschlechtern gesondert, betend und unbedeckten Hauptes, die Kleriker im Ornat, der Zelebrant mit seiner Assistenz in der Mitte oder am Schluß. Unter Glockenläuten ziehen die P. aus der Kirche und in sie zurück (vgl. Rituale Romanum, c. 9).

In den reformatorischen Kirchen kamen die P. fast ganz außer Uebung; Luther meinte, sie würden doch immer in Saufereien ausarten. Doch ist in einigen lutherischen Kirchenordnungen (z. B. der mecklenburgischen von 1540) die Bittwoche vor Pfingsten zum Teil mit P. beibehalten; heute noch kommen feierliche Umgänge um die Fluren im Mai pro fructibus terrae oder bei Gelegenheit von Hagelfeiern, Bußtagen usw. vor. In der reformierten Kirche sind die P. radikal beseitigt worden.

Außer der bei ¶ Bittgänge genannten Literatur vgl. KL² X, Sp. 448 ff; — Karl Müller: Kirchengeschichte I 1, 1929², S. 518 f. **Rüble.**

2. Die P. gehören nach kath. Kirchenrecht zu den gottesdienstlichen Akten. Feierliche P. sind Dank- oder Bittgänge (zu Fuß), die vom Volk unter Führung Geistlicher von einem heiligen Ort zu einem andern in gewisser Ordnung veranstaltet werden (Cod. iur. can., c. 1290 § 1); sie heißen zugleich öffentliche. Außerdem gibt es (Rota 3. Februar 1922, Acta 397): private P. (ohne Klerus oder zwischen privaten Gebäuden der Pfarrei bzw. eines Klosters), partikuläre (ohne Einladung der Gesamtpfarrei oder seitens des Klerus und Volkes einer für diese besonders bestimmten Kirche oder von Ordensleuten und Bruderschaften durch die Straßen), theophorische (unter Mittragung des Altarsakraments in der Monstranz; ¶ Fronleichnamsfest). Ordentliche sind solche, die an fixierten Tagen stattfinden, außerordentliche jene, die aus öffentlichen Gründen auf einen eigens festgesetzten Tag angesagt werden (c. 1290 § 2). Die Befugnis, P. anzuordnen, steht für die ganze Kirche beim Papst, für die Diözese beim Bischof im Benehmen mit dem Domkapitel; Pfarrer oder andere können neue P. nicht einführen, die alten nicht verlegen oder abschaffen, Klöster (auch exemte) Außen-P. nicht veranstalten ohne Erlaubnis des Ortsordinarius (c. 1292/4). Es ist das besondere Recht des Pfarrers, öffentliche P. (auch solche exemter Religiosen) von jeder Kirche seiner Pfarrei aus zu führen (c. 462 n. 7; Int. 12. 11. 1922 und 10. 11. 1925).

Kirchliche P. herkömmlicher Art bedürfen entsprechend der deutschen Reichsverfassung 1919 Art. 123 keiner Anmeldung oder Erlaubnis; doch können sie bei unmittelbarer Gefahr für die öffentliche Sicherheit verboten werden. Für solche P. außerordentlicher Art auf öffentlichen Straßen und Plätzen ist ortspolizeiliche Erlaubnis erforderlich.

J. B. Sägmüller: Kirchenrecht II³, 1914, S. 267 f; — KHL II, Sp. 1619. **Koeniger.**

Prudentius von Troyes, eigentlich Galiudo mit dem Beinamen P. († 861). Spanier, aber auf der fränkischen Hofschule gebildet, war P. seit 847 Bischof von Troyes, griff, mehr als unversöhnlicher Gegner ¶ Hinkmars von Rheims denn als Verteidiger ¶ Gottschalks, in den Prädestinationsstreit ein, indem er im Sinne des strengen Augustinismus 849/51 in mehreren Schriften die doppelte Prädestination, wenn auch nicht mit der Schärfe Gottschalks, vertrat (¶ Prädestination: III, 2). Denn wenn Gott die Bösen zur gerechten Strafe vorherbestimmt und Christus nur für die von Gott zur Rettung Erwählten gestorben ist, so geschah dies alles nur auf Grund eines göttlichen Vorherwissens. Jedenfalls trat er aber den Hinkmarschen Sätzen von Chiersy (853) schroff entgegen. Durch selbständiges Urteil wertvoll ist sein Anteil an den Annalen von St. Bertin für die Jahre 853—61.

Theologisches hrsg. von Mauguin, Paris 1650, und MSL 115; Annalen in MG SS I, S. 429 ff; Gedichte in MG Poet. lat. II, S. 679 ff. — Vgl. Ad. Ebert: Geschichte der Literatur des Mittelalters II, 1880, S. 267. 366; — Wattenbach I, 1904⁷, S. 324; — RE³ XVI, S. 186. **Wiegand.**

Prudentius Clemens, Aurelius (348 bis nach 405), der bedeutendste altchristliche Dichter des Abendlands (¶ Kirchenlied: I, 2c), *in Calagurris (Spanien). Aus vornehmer Familie stammend, hoher Beamter am römischen Kaiserhof geworden, gab er seine Stellung 405 auf, um nur noch seiner Dichtkunst zu leben. Er erwies sich als Meister in den verschiedenen Kunstformen in teils lyrischen und epischen, teils didaktischen und polemischen Dichtungen. Am bedeutendsten sind seine 14 Hymnen auf Märtyrer (Peri Stephanon „Von den Kronen") und sein allegorisches Gedicht Psychomachia („Kampf um die Seele").

Ausgabe seiner Werke von A. Dressel, 1860. — Vgl. RE³ XVI, S. 184 ff; XXIV, S. 374; — Cl. Brockhaus: A. P. in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit, 1872; — A. Puech: Prudence, 1888; — F. X. Schuster: Studien zu P., 1909; — E. E. Koch I³, S. 54 ff; VIII, S. 585. **Glaue.**

Prüm (in der Eifel), Benediktinerkloster, im 8. Jhd. vom arnulfingisch-karolingischen Fürstenhause gegründet, zu Ende des 9. Jhd.s wiederholt von den Normannen verheert; bedeutende Pflegestätte der Geschichtsschreibung, besonders bekannt durch ¶ Regino; später Reichsabtei mit verhältnismäßig weiter Landeshoheit, doch seit 1576 Kur-Trier angegliedert; 1802 durch Napoleon Bonaparte aufgehoben.

KL² X, Sp. 582 ff; — KHL II, Sp. 1621 f; — Die Abtei P. in der Eifel (Festschrift), 1912; — Herm. Forst: Geschichte der Abtei P. (Bonner Jahrbücher 122, 1912, S. 98 ff); — Derf.: Die territoriale Entwicklung des Fürstentums P. (Westdeutsche Zeitschrift 20, 1901, S. 251 ff); — Derf.: Das Fürstentum P., 1903; — H. V. Sauerland: Die Einverleibung der Fürstabtei P. in Trier (Westdeutsche Zeitschrift 10, 1891, S. 374 ff); — Hans Wohltmann: Die Entstehung und Entwicklung der Landeshoheit des Abtes von P. (Ebda. 28, 1909, S. 369 ff; auch Diss. Leipzig 1910); — Matthias Willwersch: Die Grundherrschaft des Klosters P., Diss. Berlin 1912; — F. J. Bendel: Das Wahlrecht der Abtei P. (Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner-Orden 39, 1918, S. 444 ff); — H. Frenz: Die letzte Chronik der Benediktiner-Abtei P. (ebda. 28, 1907, S. 609 ff); — Karl Lohmeyer: Die Barockbauten der Abtei P. und ihre Meister (Bonner Jahrbücher 122, 1912, S. 111 ff); — Ernst Wackenroder: Die Kunstdenkmäler des Kreises P., 1927, S. 134 ff. **Flaskamp.**

Pruzsinszky, Paul (1862—1926), ungarischer reformierter Theologe, ursprünglich Piarist, zuerst Gymnasiallehrer, seit 1906 Professor der Theologie in Budapest, fruchtbarer Kirchenhistoriker.

Vf. u. a. (ungarisch): Die französische Kirche während der

Revolution 1886; Johann Calvin, 2 Bde., 1909/12; Calvins Briefe, 3 Hefte, 1909/10; Peter Bod und seine Werke, 1913; Helden unseres Glaubens im 16. Jhd., 1914; Geschichte der Budapester reformierten Kirche am Calvinplatz, 1921; Hugenotten, 3 Hefte, 1923—26. — P. übersetzte mit St. Tildös den Commentarius von Zwingli, 1902. **Bereß.**

Przemyśl, im heutigen Kleinpolen, Sitz eines römisch-kath. und griechisch-unierten Bistums, beide Suffraganate ¶ Lembergs. Der griech.-kath. Bischofsstuhl wurde 1218 im Rahmen der Halitscher Erzdiözese errichtet. Bei der Besetzung Rot-Rußlands verfolgte Polen die Politik, einerseits das polnische Element durch die Gründung von römisch-kath. Parallelbistümern daselbst zu stärken, andererseits auf diese Weise gleichzeitig Werbestellen für den Anschluß der schismatischen Bevölkerung an den römischen Stuhl zu schaffen. So trat 1375 das römisch-kath. Bistum in P. ins Leben, nachdem bereits 1353 der Missionsbischof Nikolaus hier gewirkt hatte. Trotz der Florentiner und Bresler Abmachungen (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) trat das griech.-kath. Bistum erst 1692 endgültig der Union bei. Unter der österreichischen Herrschaft blieb dieser Zustand bestehen und wurde auch in das Konkordat der polnischen Regierung mit dem römischen Stuhl vom 10. Februar 1925 (¶ Polen, 6) übernommen.

Zacharyasiewicz: Vitae episcorum Premisliensium, 1844; — Kochowski: Kronika dyecesyi Przemyskiej, 1901. **K. Völker.**

Przywara, Erich, kath. Theologe, Jesuit, * 1889 in Kattowitz, lebt in München, Mitarbeiter an der Zeitschrift „Stimmen der Zeit", einer der namhaftesten kath. Religionsphilosophen der Gegenwart, der sich in besonderem Maße um eine Synthese von Katholizismus und moderner Kultur bemüht.

Vf. u. a.: Unsere Kirche, (1915) 1926 [10]; Eucharistie und Arbeit, (1917) 1921 [4]; Einführung in Newman, 1922; Das Kirchenjahr, 1923; Die Liebe, 1924; Die Wandlung, 1925; Gott, 1926; Religionsphilosophie kath. Theologie, 1926 (Handbuch der Philosophie); Im Ringen der Gegenwart, Aufsätze, 1928; Kirkegaards Geheimnis, 1930. — Herausgeber von J. H. ¶ Newmans Gesammelten Werken I, 1928; II, 1924. **Glaue.**

Psalmen.

1. Uebersicht über den Stoff; — 2. Gottesdienstliche Dichtung; — 3. Gottesdienstliche Hymnen; — 4. Volksklagelieder; — 5. Lieder des Einzelnen; — 6. Dankopferlieder; — 7. Klagelieder des Einzelnen; — 8. Einzugstora, Toralied und Segen; — 9. Königs-P.; — 10. Ergebnis über die gottesdienstliche Dichtung; — 11. Geistliche Gedichte; — 12. Hymnen im Psalter; — 13. Volksklagelieder im Psalter; — 14. Geistliche Danklieder; — 15. Geistliche Klagelieder des Einzelnen; — 16. Mischgattungen und Weiterführungen.

1. Da wissenschaftliche Betrachtung eine Betrachtung im Zusammenhange ist, hat der Forscher bei jedem ausgedehnteren Gegenstande, den er behandeln will, zunächst die Aufgabe, den gesamten Stoff, der dazu gehört oder damit in irgendeiner Beziehung steht, übersichtlich darzustellen. Demnach kann es nicht genügen, das biblische ¶ Psalterbuch, in dem sich die meisten aus Israel stammenden P. befinden, für sich allein zu behandeln; sondern wir sind von vornherein überzeugt, daß wir auch die nicht zum Psalter gehörigen Lieder mit in die Darstellung hineinzuziehen haben, sei es, daß sich solche Lieder innerhalb, sei es, daß sie sich außerhalb der Bibel, ja, auch außerhalb Israels finden, sofern sie nur wirklich innere Verwandtschaft mit den P. zeigen.

Solche Stücke haben wir nun die Fülle. Zunächst in den historischen Büchern; man denke an das Lied der Hanna, des Jonas (¶ Jonapsalm), des Hiskia, das Meerlied (¶ Mosessegen, 3) u. a. Diese Lieder sind den P. aufs nächste verwandt und könnten ebensogut im Psalter stehen. — Ferner enthält das Buch Hiob viele lyrische Stücke, wenn es auch als Ganzes einer anderen Gattung angehört (¶ Hiobbuch, 7). — Besonders aber sind viele Stücke in den prophetischen Büchern den P. ähnlich: ¶ Propheten: II B, 3 m). Zwar hat die hebräische Prophetie ursprünglich nichts mit der religiösen Lyrik zu tun, aber im Laufe einer Geschichte haben sich die Propheten: um ihre Stimmungen auszusprechen oder um auf ihr für Poesie sehr empfängliches Volk zu wirken, wie anderer literarischer Gattungen so auch der lyrischen bemächtigt. Wenn sie z. B. die Freude Israels an jenem Tage verdeutlichen wollten, da Jahve sein Volk aus aller Not erlösen wird, haben sie im voraus das Jubellied gedichtet, das die Gemeinde in jener letzten Zeit singen wird; und ein solches Jubellied der Propheten hat die Formen derjenigen „Hymnen", wie sie uns auch im Psalter überliefert sind (vgl. unten 3. 12). Oder um der Klage ihres Volkes unter dem Druck der Fremdherrschaft und seiner Sehnsucht nach Erlösung ergreifenden Ausdruck zu geben, haben sie in seinem Namen ein „Klagelied" gesungen nach dem Muster derer, wie sie die Gemeinde im Vorhof des Heiligtums bei großen Bedrängnissen aufzuführen pflegte (vgl. unten 4. 13). Besonders hat ¶ Jeremias, verhöhnt und verfolgt, dem Tode nahe, seinen Schmerz in wunderbaren Liedern ergossen, die den Klageliedern des Einzelnen im Psalter ähnlich sind (¶ Gebet: II A, 2). Von dem biblischen Buche der ¶ „Klagelieder Jeremiae" sind Kap. 1. 2. 4 „Leichenlieder" (¶ Profane Dichtung, 5), gehören also nicht hierher, wohl aber Kap. 3 und 5; Kap. 3 enthält das Klagelied eines Einzelnen, Kap. 5 ein Volksklagelied.

Einen reichen Stoff bietet ferner die Dichtung der späteren Zeit. Wir besitzen eine Fülle von zerstreuten P. in den Apokryphen; genannt seien die Lieder des Tobias (¶ Tobit) und der ¶ Judith, lyrische Stücke im Buche Baruch (¶ Baruchschriften, 1), in ¶ Jesus Sirach, im I Makkabäerbuche (¶ Makkabäerbücher: I) u. a. Eine ganze nachkanonische P.sammlung sind die sog. ¶ Salomopsalmen. Und noch in einzelnen der ¶ Salomo-Oden zeigt sich, daß die P.dichtung noch immer in den alten Formen weiter gepflegt worden ist.

Während wir aus diesen nachkanonischen Liedern also ein deutliches Bild von der P.dichtung nach Abschluß des Psalters gewinnen können, besitzen wir aus einer für Israel vorgeschichtlichen Zeit die babylonischen und ägyptischen Lieder. Ueber die ersteren unterrichtet sich der Leser aus dem Artikel ¶ Babylonien (: II, 10 a), sowie aus H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete I, 1905; II, 1911; M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, S. 393 ff; II, 1905 ff, S. 1 ff; über die ägyptischen aus A. Erman, Aegyptische Religion, (1905) 1909 [3], S. 79 ff; Literatur der Aegypter, 1923; über beide aus AOTB, 1926 [2], I, S. 12 ff. 241 ff, sowie aus anderen Veröffentlichungen. Die Auffindung, besonders der babylonischen P. ist das bedeutsamste Ereignis für die P.-Forschung seit Jahrzehnten gewesen, denn hier lernen wir eine P.-Dichtung kennen, die der biblischen bei aller Verschiedenheit der Religionen in der Formensprache und in vielen Gedanken nahe verwandt ist und die der biblischen Lyrik um Jahrhunderte, ja, zum Teil um Jahrtausende vorausgeht. Freilich haben die Kommentare erst von der neuesten Zeit an die neugefundenen orientalischen Texte mit hinzugezogen.

Betrachten wir die P. also in dem Zusammenhange, der sich uns so gezeigt hat, so ist jetzt an die Stelle eines einzelnen biblischen Buches eine große religiöse Dichtungsart getreten, für die wir auch außerhalb des Psalters eine Fülle von Urkunden besitzen, und die wir von dem 3. Jahrtausend bis in die Zeit der Entstehung des Christentums verfolgen können, wo wir sie im Lukas-Evangelium und in der Offenbarung des Johannes wiederfinden, bis sie allmählich durch die religiöse Dichtung der christlichen Kirche, der nachchristlichen Synagoge und der Gnosis abgelöst wird.

2. Die weitere Aufgabe ist nun, in diese überaus vielgestalteten und sich über so viele Jahrhunderte erstreckenden Stoffe Ordnung zu bringen. Dabei soll der Forscher versuchen, dem Ganzen seine eingeborene natürliche Gliederung abzulauschen: er soll einige zuverlässige Grundbeobachtungen machen, wonach es sich wie von selbst in einen Zusammenhang einordnet. Die wichtigste Beobachtung aber für die P. ist diese, daß ein Teil von ihnen zur gottesdienstlichen Dichtung gehört, während ein anderer Teil davon den Gottesdienst nicht voraussetzt. Und sofort läßt sich nach dem allgemeinen Gange der Religionsgeschichte, nicht nur in Israel, die Vermutung hinzufügen, daß die für den Kultus gedichteten P. im ganzen älter sind als diejenigen, die der fromme Dichter für sich selbst gedichtet hat. Ist doch in der ältesten Zeit der Menschheit alle Religion nur in der Form des Gottesdienstes vorhanden, während sich eine kultuslose Frömmigkeit erst später entwickelt hat. Und für diese Vermutung sprechen auch die Gegenstücke: die babylonische, im ganzen der israelitischen vorausgehende P.-Dichtung gehört zum Gottesdienst, und noch in der Geschichte des evg. Kirchengesanges ist der ¶ „Choral" älter als das „geistliche Lied".

Demnach zunächst über die hebräische Kultusdichtung. Der ¶ Gottesdienst Israels besteht seit unvordenklicher Urzeit aus einer fast unübersehbaren Fülle mannigfaltiger Handlungen, die man für Gott oder in Gottes Namen begeht. Solche Handlungen aber sind ganz gewöhnlich von heiligen Worten begleitet, die sie verdeutlichen und zugleich in ihrer Kraft verstärken (¶ Liturgie: I). Auf weltlichem Gebiete wäre das „Arbeitslied", das zu einer bestimmten Arbeit gesungen wird, zu vergleichen; auf christlichem Gebiete das Sakrament, bei dem gleichfalls Wort und Handlung zusammengehören. Wenn z. B. der öffentliche Gottesdienst zu Ende ist, dann erhebt der Priester, am Altar stehend, seine Hände über das Volk (JSir 50 $_{20}$) und spricht dazu die ehrwürdigen Worte des ¶ „Aaronitischen Segens" (Num 6 $_{22\,ff}$). Solche Worte, schon damals vielfach altererbt, haben nun ganz gewöhnlich poetische Form, wie auch Zauberwort und Prophetenspruch ursprünglich in solche Form gegossen waren. Als Beispiel eines rhythmischen Zauberwortes nehme man den Spruch des ¶ Elisa (II Kön 13 $_{17}$):

„Ein Pfeil des Sieges von Jahve,
ein Pfeil des Sieges über Aram."

Besonders sind solche Kultusworte sicherlich poetisch gewesen, wenn sie von einer ganzen Gemeinschaft gesprochen werden sollten. Denn ein größerer Kreis von Menschen kann sich damals nur in der Form des Singens ordnungsmäßig aussprechen. Nun ist jener Kultusgesang Israels, gemäß der bei weitem größeren Empfindungskraft jener alten Zeit, von dem unsrigen weit unterschieden. Die Leute jubeln oder klagen dabei, jauchzen oder jammern, tanzen oder wälzen sich im Staube, und rauschende Musik gibt Takt und Melodie an. Solche Aufführung eines Kultusliedes beschreibt Ps 42 $_5$:

„Da ich einst zum 'Zelte des Herrlichen' zog,
zu Jahves Hause,
beim Klange des Frohlockens und Dankens,
beim 'Lärmen' der Pilger."

Man vergleiche die Beschreibungen Ex 15 $_{20}$ 32 $_{6.\ 17\,f}$ II Sam 6 $_5$ Neh 12 $_{27\,ff}$.

Von solchen Kultusliedern vermögen wir uns noch ein ziemlich deutliches Bild zu machen, zumal, wenn uns Handlung und Wort zu gleicher Zeit mitgeteilt werden. So sang man, wenn die Lade aufbrach:

„Erhebe dich, Jahve, daß deine Feinde zerstieben
und deine Hasser vor dir fliehen (10 $_{35}$ f).

Diese Worte sind das Muster eines Kultusliedes: Handlung und Wort gehören hier so eng zusammen, daß eines ohne das andere nicht denkbar ist.

Leicht zu ergänzen ist die Handlung in Ps 24 $_{7\,ff}$:

„Erhebt, ihr Tore, die Häupter,
erhebt euch, ihr uralten Pfosten,
daß einziehe der König der Ehren."

Die Verse werden von einem Chore gesungen, der vor den Toren des Tempels steht und einziehen will. Klar ist auch, daß er den Gott selber in seiner Mitte hat und den Einzug des Gottes feiert. In welchem Symbol aber hier der Gott verkörpert ist, hören wir aus dem Folgenden. Denn nun antwortet ein anderer Chor von drinnen, im Namen der Tore:

„Wer ist der herrliche König?"

Darauf die Antwort, die Jahve nennt und ihn als Kriegsmann preist. Das Ganze wird dann wiederholt; zum Schluß als letzter Trumpf der Kultusname des Gottes: „Jahve Zebaoth ist der König der Ehren." Jahve ¶ Zebaoth, der Kriegsgott, hat als Symbol die ¶ Lade. Wir dürfen also mit großer Sicherheit an eine Feier denken, bei der diese aus dem Kriege wieder in dem Tempel von Zion einzog.

Andere Lieder, zum Einzug gehörig, sind Ps 100 $_2$ („Tut Jahve den Dienst mit Freuden, tretet vor sein Angesicht mit Jubel") 100 $_4$ 95 $_{1—7}$; an ein Lied, ebenfalls zum Einzug gesungen, spielt Jes 26 $_1$ an („Oeffnet die Tore, daß einziehe ein gerechtes Volk").

Dazu die Lieder, zur Wallfahrt angestimmt. Die ¶ Wallfahrt wird damals von den Dörfern, Städten, Landschaften gemeinsam unternommen, und natürlich wird auch auf dem weiten Wege gesungen.

„Das Lied soll euch,
sein wie in der Nacht,
da sich der 'Festtänzer' 'hoheg' weiht,
und Herzensfreude wie des Wallfahrers zum Flötenspiel
zu Jahves Berge, zum Felsen Israels (Jes 30 $_{29}$).

Die beiden letzten Zeilen werden einem solchen Wallfahrtsliede entnommen sein. — Wenn der Prophet schildern will, wie sich die Heiden zu Jahve bekehren, stellt er sich die Wallfahrt vor Augen, die sie dann zum Zion unternehmen, und stimmt im voraus das Lied an, das sie dabei singen werden:

„Kommt, laßt uns ziehen zu Jahves Berg,
zum Hause des Gottes Jakobs" (Jes 2 $_3$ Micha 4 $_2$).

Nach Jes 30 $_{29}$ (s. oben) hat man auch zur Weihnacht (in Vigilien) Lieder gesungen. Denn wodurch könnte man sich die lange Nacht besser verkürzen als durch Singen, und was könnte man am heiligen Fest anders singen als zu Jahves Ehren?

„Segnet Jahve, alle Diener Jahves,
die ihr in den Nächten in Jahves Tempel steht" (Ps 134 $_1$).

3. Wie aber sollen wir nun unter den mancherlei Kultusliedern unterscheiden? Selbstverständlich je nach ihrem „Sitz im Leben", d. h. nach den verschiedenen Situationen, in denen diese Lieder angestimmt werden. Die Hauptgattungen umfassen diejenigen Lieder, die bei den besonders häufigen Si-

tuationen gesungen worden sind. Außer solchem gemeinsamen „Sitz im Leben" erkennt man die Lieder, die zu derselben Gattung gehören, an dem Schatz von Gedanken und Stimmungen, an dem sie alle teilnehmen, und — ein besonders deutliches Merkmal — an der Formensprache, die an ihnen hervortritt (¶ Literaturgeschichte, biblische, 2 b.) — Wir unterscheiden danach vier Hauptgattungen:

Zunächst der Hymnus, das Loblied, hebräisch tehilla; das dazugehörige Zeitwort heißt hillel, den Hymnus singen. Solche Hymnen werden am heiligen Tage beim festlichen Opfer aufgeführt, wie denn Amos 5 21 ff Feste, Opfer, Lieder und Harfenklang zusammen nennt. Der älteste uns überlieferte Hymnus ist das Lied der ¶ Mirjam (Ex 15 21):

„Singet Jahve, denn hoch erhob er sich,
Roß und Wagen schoß er ins Meer."

Und auch das Lied der ¶ Debora beginnt wie eine Hymnen-Einführung („Ich dem Jahve, ich will singen", Richt 5 3). Viele Hymnen begegnen bei den Propheten, besonders bei Deuterojesaia (40 12 ff. 22 ff 44 23. 24 ff 45 8 u. a.); der älteste davon der Hymnus der Saraphen bei Jesaias (6 3):

„Heilig ist Jahve Zebaoth,
alle Lande sind seiner Ehren voll."

Auch im Psalter haben wir einige sehr alte Hymnen, wie Ps 19 2—7 und 29. Alle diese Stücke stimmen in den Stoffen und Formen so vielfach überein, daß wir vom alten Hymnus eine deutliche Anschauung gewinnen.

Als Grundform des ältesten Hymnus und Urzelle des Hymnengesanges wird das Wort ¶ Halleluja zu betrachten sein; noch in spätester Zeit als „Ruf" der Gemeinde am Schluß (und im Anfang) der Hymnen erhalten. Daß wir auf solchen Anfang und Schluß Wert legen, erklärt sich daraus, daß Eingang und Ende für literarische Kunstwerke überhaupt und insbesondere in Israel bezeichnend zu sein pflegen (¶ Literaturgeschichte, 2 b). So beginnen denn die hebräischen Hymnen ganz gewöhnlich: „Preiset", „Singet" (Ex 15 21), „Danket" (Ps 105 1 usw.). Das ist ursprünglich die Anrede des Vorsängers an den Chor. Dann fährt der Hymnus fort, indem er den Namen des Gottes („Preiset", „Singet Jahve") und zugleich die Singenden nennt: „ihr Frommen" (Ps 33 1), „Tochter Zion" (Zephanja 3 14 Sach 2 14 9 9), und immer großartiger „ihr Völker" (Ps 47 2), „alle Lande" (Ps 66 1 100 1 98 4), „Meer, Inseln, Wüste" (Jes 42 10 ff), „Himmel, Berge, Wald" (Jes 44 23 Ps 96 11 f). Eine andere Form der Einführung setzt das Singen des Einzelnen voraus: „Ich dem Jahve, ich will singen" (Richt 5 3 Ps 34 2). Diese Art des Beginnens ist auch im Babylonischen bezeugt („Ich will besingen den Kämpen der Götter") und stammt demnach gleichfalls aus dem Kultus; so singt der Priester oder der einzelne Sänger im Heiligtum. — Das Hauptstück (Korpus) des Hymnus enthält dann die Tehilloth, d. h. die rühmenswerten Eigenschaften und Taten des Gottes. Dafür sind folgende Formen geläufig. Entweder werden diese Tehilloth in der Form des Partizipiums, wofür im Deutschen Relativsätze stehen, hinzugefügt; vgl. das klassische Beispiel Ps 103 3 ff:

„der dir alle deine Sünde vergab
und alle deine Leiden heilte,
der dein Leben aus der Grube erlöste,
der dich krönte mit Gnade und Erbarmen."

Oder die Tehilloth werden in selbständigen Sätzen ausgesprochen, in denen Jahve selber, seine Taten, Schöpfungen oder Eigenschaften Subjekt sind; Beispiel Jes 6 3: „heilig ist Jahve". Auch die Form der rhetorischen Frage ist beliebt; Beispiel: „wer ist wie Jahve unter den Göttern?" (Ex 15 11). Der Hymnus redet von Jahve in zweiter oder dritter Person; seltener findet sich die Form, wonach der Gott selber seine Hoheit verkündet. Dasselbe hier und da in babylonischen Gedichten; z. B. in dem Ischtar-Psalm (H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, S. 22):

„Jauchzend in Hoheit, jauchzend in Hoheit,
wandele ich hoch als Göttin dahin!"

Eine Nachahmung solcher Redeweise in den majestätischen Reden Jahves Hiob 38 ff.

Die Themata der Jahvehymnen sind folgende: Jahves Erscheinung in den Schrecknissen des Vulkans, Erdbebens, Gewitters und Sturmes (Beispiel: Ps 29), sicherlich ein uralter israelitischer Hymnenstoff. Ferner Jahves Schöpfermacht (so bei Deuterojesaias, im Hiob, Ps 104); das Alter dieses Stoffes zeigen die babylonischen und ägyptischen Gegenstücke (vgl. z. B. den Sonnenhymnus Amenophis' IV, der mit Ps 104 verwandt ist; ¶ Aegypten: III, 3, Sp. 108/109) und die Fülle uralter mythologischer Vorstellungen, die in solchen Gedichten ausgesprochen werden. Sodann das Wohnen der Gottheit im Himmel, auch dies den Völkern ringsumher wohlbekannt. Nicht minder Jahves machtvolles und gnädiges Walten unter den Menschen, seine treue Sorge für sein Volk und seine Frommen (Deutn 33 26 ff). Besonders beliebt ist es auch, seine Taten in der Vergangenheit zu besingen, wie denn auch die babylonischen und ägyptischen Hymnen von Anspielungen an die Mythen voll sind. Der israelitische Hymnus preist die Besiegung des Chaosdrachens, am schönsten Ps 89 10 ff.

Die tragende Stimmung aller Hymnen ist die Begeisterung und die ehrerbietige Verehrung für den herrlichen und furchtbaren Gott, und der Zweck der Hymnen ist es zu gewissem Teil, Jahve, den man so überschwenglich preist, zu erfreuen. Denn wie der König bei festlichem Mahle die Lobgesänge nicht entbehren mag, so singt man Jahve Lieder, wenn man ihm Feste feiert und Opfer darbringt. Aber auch für die Singenden selbst haben solche Lieder hohen Wert: der religiöse Gedanke wird stark, wenn er ausgesprochen wird, und der Einzelne wird mit fortgerissen von dem allgemeinen Empfinden (Ps 40 5).

4. Aber nicht immer ist es Zeit zum Loben und Danken; es gibt eine Zeit, da man trauert und jammert. Neben den frohen Freudefesten stehen die Trauerfeiern der Gemeinde: wenn Mißwachs, Pestilenz, Feindesnot das Volk bedrängen, dann hält man das Klagefest. Da kommt alles Volk an der heiligen Stätte zusammen, zerreißt sich die Kleider, fastet, weint, jammert und stößt in die Posaune: so bestürmt ein leidenschaftliches Volk seinen Gott, daß er sich ihrer erbarme. Diese Beschreibung ist dem Buche ¶ Joel entnommen, dessen beide erste Kapitel eine Liturgie enthalten, bei einer großen Heuschreckenplage aufgeführt; auch sonst werden uns derartige Trauerfeiern häufig geschildert. Solche Sühnetage werden in geschichtlichen Quellen vorausgesetzt: besonders in der alten Nabothgeschichte (I Kön 21 9 ff; vgl. auch I Sam 7 6), von den Propheten (Amos 5 16 Jes 22 12 29 4 32 11 f Jerem 14 2 usw.), sind also sicher schon in der ältesten Zeit gebräuchlich gewesen. Lieder, die bei solchen Gelegenheiten gesungen worden sind, die wir also „Klagelieder des Volkes" nennen können, haben wir in Ps 44. 60 3—7 74. 79. 80. 89 39 ff 94. Wie alt aber diese Gattung ist, bezeugen die Nachahmungen in den Propheten. Wenn diese die Stimmung jener Zeit verdeutlichen wollen, da

Israel endlich sein Unrecht einsieht und Buße tut, singen sie schon im voraus das Klagelied. Ein Musterbeispiel ist Jerem 3 22 ff.

„Da sind wir, wir kommen zu dir,
denn du, Jahve, bist unser Gott."

„Wir legen uns in unsere Schande, unsere Schmach soll uns decken,
— beim Bußgebet legt man sich in den Staub; vgl. Ps 44 26 Jes 29 4 —
denn an Jahve haben wir gesündigt."

Andere Beispiele: Hosea 6 1—3 14 3 f Jes 59 9 ff 64 7 ff Jerem 14 7 ff. 19 ff; ein solches Volksklagelied sind auch ¶ Klagelieder Jeremiä Kap. 5. Dabei lassen sich zwei Unterarten unterscheiden, je nachdem das Volk entweder seine Sünde bekennt und um Vergebung bittet — das Bußgebet des Volkes — oder seine Unschuld bezeugt, die Gott nun endlich anerkennen möge; das letztere, das Unschuldsbekenntnis des Volkes, z. B. Ps 44.

Bei den Propheten (vgl. unten 16) zerfallen solche Gedichte ganz gewöhnlich in zwei Teile: a) das leidenschaftliche Gebet, b) die göttliche Antwort. In den P. entspricht dem zweiten Teile die zuversichtlich ausgesprochene „Gewißheit der Erhörung", die oft ganz plötzlich auftritt (vgl. unten 7). Man darf sich demnach vielleicht vorstellen, daß bei den ältesten Klagefeiern zunächst das Gebet gesprochen worden ist, worauf dann der Priester die Antwort im Namen des Gottes verkündet hat.

Unter den erhaltenen babylonischen und ägyptischen Gedichten finden sich, wie es scheint, solche Klagelieder des Volkes nicht, ebenso wie auch der Hymnus dort die Anrede an das Volk nicht kennt: ein bezeichnender Unterschied zu den israelitischen P., in denen die Gemeinde eine so große Rolle spielt.

5. Dazu kommen die gottesdienstlichen Lieder, die der einzelne Fromme gesungen hat. Aber hat es solche Lieder des Einzelnen in Israel überhaupt gegeben? Seit R. Smend (ZAT VIII, 1888, S. 49 ff) ist die Meinung unter den Forschern häufig geäußert worden, daß das „Ich", das in den P. so oft auftritt, nicht etwa der Einzelne, sondern eine Personifikation der Gemeinde sei. Aber eine solche Personifikation in der ersten Person ist nur im vollen Pathos möglich (z. B. Klagelieder Jeremiä 1 9. 11—16. 18 ff u. a.) und ist nur da anzunehmen, wo der Dichter es ausdrücklich sagt (Ps 129 1), oder wo es durch den Sinn unzweifelhaft gefordert wird (Mich 7 7 ff Jes 21 10 PsSal 1). Wo solche (seltenen) Fälle nicht vorliegen, ist die Erklärung des „Ichs" auf den Dichter als das Natürliche, ja Selbstverständliche überall vorzuziehen. Dafür spricht auch die Dichtung des Jeremias, die dieselben Gattungen enthält wie die „Ich"-Lieder des Psalters, und in denen das „Ich" Jeremias selbst, also ein Einzelner ist; ferner das ¶ Hiob-Buch, wo solche Ich-Psalmen dem Hiob, also wiederum einem Einzelnen, in den Mund gelegt werden; das folgt ferner aus den Ueberschriften der P., die David als Verfasser angeben, besonders derjenigen, die eine bestimmte Gelegenheit der Abfassung des Liedes hinzufügen, die also jedenfalls so viel beweisen, daß die Redaktoren die „Ich"-P. auf das Ergehen eines Einzelnen bezogen haben, wie es denn gelegentlich heißt, daß ein Lied „das Gebet eines Elenden sei, wenn er verzagt ist und vor Jahve seinen Kummer ausschüttet" (Ps 102 1); ebendahin gehören auch die P., die Hanna, Jona (¶ Jonapsalm), Hiskia, Manasse (¶ Manasse-Gebet) zugeschrieben, also auf den Einzelnen verstanden worden sind. Ganz deutlich ist es auch, daß ¶ Jesus Sirach seine „Ich"-Lieder, z. B. den Dankpsalm 51 1 ff, im eigenen Namen gemeint hat, ebenso wie das Lied der Maria (Luk 1 46 ff) so zu verstehen ist. Besonders beweisend ist ferner, daß auch die babylonischen Klagelieder sich ganz zweifellos auf den Einzelnen beziehen, wird doch hier zuweilen die Stelle freigelassen, wo der Beter seinen Namen nennen soll. Und nun nehme man die Fülle persönlicher Aussagen hinzu, die sich in solchen Liedern des Psalters finden, besonders solche, in denen sich das „Ich" von anderen Israeliten deutlich unterscheidet: „du hast meine Freunde von mir entfernt" (88 9), „ich bin den eigenen Brüdern fremd geworden" (69 9), selbst „Vater und Mutter verlassen mich" (27 10), „ich bin jung gewesen und alt geworden" (37 25), „rettest du mich, so will ich dich vor dem ganzen Volke preisen" (22 26 26 12 35 18 40 11 52 11 111 1 116 14) und „deinen Ruhm meinen Brüdern verkünden" (22 23 31 24) usw. usw.; an solchen und vielen anderen Stellen würde eine allegorische Auffassung des „Ichs" zu starker Unnatur führen. So muß es dabei bleiben, daß das „Ich" fast überall, von ganz wenigen Stellen abgesehen, den Einzelnen bedeutet und daß also im Psalter eine reiche individuelle Dichtung vorliegt. Die gebräuchliche Erklärung des „Ichs" auf die Gemeinde ist also nichts als ein letzter Rest der früher allgemein üblichen allegorischen Deutung der Hl. Schrift (vgl. Emil Balla, Das Ich der P., 1912, woselbst Literatur).

6. Auch lassen sich die verschiedenen Gattungen der Dichtung des Einzelnen, die in ihren Wurzeln in den Gottesdienst hinabreichen, noch wohl unterscheiden. Die erste solche Gattung ist das Dankopferlied, hebräisch tōdā. Wenn ein Mensch aus großer Not gerettet ist, der Schiffbrüchige, der glücklich ans Land gekommen, der Gefangene, der befreit, und besonders der Kranke, der wieder gesund geworden ist, und nun Jahve dankbaren Herzens ein Dankopfer bringt, so pflegt er, an bestimmter Stelle der heiligen Handlung, ein Lied zu singen, in dem er seinen Dank abstattet. Ein solches Dankopferlied haben wir Ps 66 13 ff: „Ich komme in dein Haus mit Ganzopfern,
bezahle dir meine Gelübde,
zu denen meine Lippen sich aufgetan,
die mein Mund in der Not gesprochen."
Ebenso ist der Jona-Psalm zu deuten („Ich will mit lautem Danken dir Opfer bringen", Jonas 2 10) und Ps 116 16: „dir bringe ich ein Dankopfer dar und rufe (dabei) Jahves Namen an." Die Szene, die wir uns dabei zu denken haben, ist diese: der Opfernde hat sich vor dem Tempel niedergeworfen (Ps 138 2). Die Menge der Verwandten und Bekannten, die an der heiligen Mahlzeit teilnehmen wollen (Ps 22 27), steht um ihn her. Dann aber singt er, den Heilsbecher in der Hand (Ps 116 13), noch vor dem Opfern selbst, mit lauter Stimme seinen Psalm

„vor all seinem Volke
in den Vorhöfen des Jahve-Tempels,
in deiner Mitte, Jerusalem!" (Ps 116 18).

Das Hauptstück solchen Dankopferliedes ist die Erzählung des Singenden von seinem Geschick. Dabei wendet er sich ursprünglich an die Umstehenden und redet sie an: höret, wie es mir ergangen ist, und danket Jahve mit mir! Hauptteile einer solchen Erzählung sind: der Bericht von seiner Not, von seinem Gebet an Jahve und von seiner Errettung. Als Beispiel nehme man den Jona-Psalm (Jonas 2 3. 8):

„In meiner Angst habe ich gerufen
zu Jahve und er erhörte mich.
Aus der Unterwelt Schoße schrie ich,
du hast mein Rufen vernommen."

„Als der Odem mir schon ausging,
gedachte ich Jahves;
mein Gebet drang zu dir
in deinen heiligen Tempel."

In diesen Liedern ist das Bild, wonach der Betende schon in der Unterwelt selber gewesen ist, sehr geläufig: das Bild mag ursprünglich primitiver Herkunft gewesen und von dem Ohnmächtigen zu verstehen sein (Beispiele: Ps 18 $_{5}$ ff 30 $_{4}$ 40 $_{3}$ JSir 51 $_{2}$ f. $_{9}$ u. a.). Das Dankopferlied schließt dann mit dem Bekenntnis, dem Ergebnis seiner Erfahrung, daß die Hilfe bei Jahve steht (Beispiel: Jonas 2 $_{10}$).

Ein gebräuchliches Dankopferlied war nach Jerem 33 $_{11}$ der Vers:

„Danket Jahve, denn er ist gütig,
denn ewig währet seine Gnade."

Erhalten ist dieser Vers (etwas erweitert) auch Ps 100 $_{4}$ f, in einem Gedicht, das ausdrücklich „zum Dankopfer" überschrieben ist, ferner in Ps 106 $_{1}$ 107 $_{1}$ 118 $_{1}$ 126 $_{1}$; hier ist also das Lied nachträglich weitergedichtet worden. Gegen das Alter des kurzen, Jerem 33 $_{11}$ erhaltenen Dankliedes ist nichts einzuwenden. Für das hohe Alter der ganzen Gattung spricht auch, daß die Inschriften der ägyptischer und phönizischer Votivtafeln wie auch der babylonische sogenannte „Hiobpsalm", der in Wirklichkeit ein Danklied ist, genau denselben Aufriß der Erzählung enthalten (vgl. H. Gunkel, Einleitung zu den P., § 7, 11, 12). Man sieht an solchen Beispielen, daß es sich bei derartigen gottesdienstlichen Liedern nicht sowohl um eigentlich-israelitische Bildungen handelt, sondern vielmehr um eine den Völkern ringsumher gemeinsame und Israel gewiß von ältester Zeit her vertraute Dichtungsart.

7. Wie den Dankliedern des Einzelnen die Hymnen des Volkes entsprechen, so stehen neben den Klageliedern der Gemeinde auch gottesdienstliche Klagelieder des Einzelnen. Nun besitzen wir unter den P. sehr viele Klagelieder nicht-kultischer Art, von denen im folgenden (unten 15) ausführlich die Rede sein soll. Und diese letztere Gattung hat einen sehr fest ausgeprägten Stil: es handelt sich in ihnen fast ständig um dieselben Gedanken und Bilder. Die eigentümliche, häufig wiederkehrende Situation dieser P. ist, daß der Betende in lebensgefährlicher Krankheit schwebt und zugleich über seine vielen Feinden, die ihn verfolgen und verlästern, zu klagen hat. Die meisten dieser Psalmisten versichern dabei ihre Unschuld — das geschieht in den „Unschuldspsalmen" — und verfluchen ihre Feinde — letzteres in den „Rachepsalmen" —, andere bekennen ihre Schuld und bitten um Vergebung — dies in den „Bußpsalmen". Eigentümlich ist in vielen dieser Lieder die Anordnung: zuerst die jammernde und fast verzweifelnde Klage und die leidenschaftliche Bitte, dann plötzlich die Gewißheit des Heils im jubelnden Ton; Musterbeispiel Ps 22.

Aber auch diese Gattung stammt ursprünglich, worauf besonders S. Mowinckel (vgl. unten bei der Literatur) aufmerksam gemacht hat, aus dem Gottesdienst; was durch die mancherlei Anspielungen auf Ort und Zeit der Aufführung, Gewandung und Handlung des Betenden usw. bewiesen wird; vgl. Ps 5 $_{4.\ 8}$ 28 $_{2}$ 38 $_{7}$ 42 $_{10}$ 88 $_{14}$ u. a. Wollen wir also die ursprünglichste Form dieser Lieder erkennen, so haben wir nach Maßgabe der anderen P.arten diejenigen Kultushandlungen aufzusuchen, zu denen sie einst gehört haben müssen. Dabei aber muß es sich um solche handeln, die mit dem Kranken vorgenommen worden sind.

Krankheit, besonders schlimme, lebensgefährliche ¶ Krankheit ist nach dem Glauben des alten Israels etwas unmittelbar Göttliches, ein „Gottesschlag", eine Strafe Gottes (¶ Leiden: II, 1). Daher erklärt es sich, daß es religiöse Handlungen und Lieder gegeben hat, die sich mit der Krankheit beschäftigen. Nun treten, wie wir gesehen haben, in diesen P. zwei verschiedene Grundstimmungen hervor: entweder fühlt sich der Betende unschuldig, dann fleht er: erkenne meine Gerechtigkeit an! oder er sieht seine Schuld ein, dann bittet er: vergib mir meine Sünden! Auf jeden Fall aber lautet seine Bitte: heile mich! hilf mir! Wenn zu diesen Liedern also ursprünglich eine heilige Handlung gehört, so ist sie folgendermaßen zu denken: Der Kranke erscheint im Heiligtum, um dort Heilung zu erlangen. Dort aber müssen heilige Handlungen stattgefunden haben, in denen ihm auf sein Gebet die Vergebung seiner Sünde zugesprochen wurde — diese wird in den „Bußpsalmen" vorausgesetzt — oder in denen er vor Gott seine Unschuld bezeugt — bei den „Unschuldspsalmen". — Daß diese Gesamtauffassung richtig ist, bezeugen gewisse Bilder in den P. selbst; ist es doch bekannt, daß in der Dichtung das Bild sehr vielfach das Erbe einer vormaligen Wirklichkeit ist. So heißt es in einem Bußpsalm 51 $_{9}$: „Entsündige mich mit Ysop (dem Sprengwedel), daß ich rein werde; wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee." Die Handlung, die hier nur noch als Bild erwähnt wird, die Waschung und Besprengung, ist ursprünglich wirklich vollzogen worden und hat die Reinigung des Sünders und seine Heilung von der Krankheit bewirken sollen. Hier haben wir also den Ritus oder einen der Riten der ältesten Bußpsalmen. Wie alt solche Sühn- und Bußriten sind, ergibt sich aus Stellen wie Jes 6 $_{6}$ f Hiob 1 $_{5}$ und liegt in der Natur der Sache. — Ferner aber wird unsere Wiederherstellung als richtig bezeugt durch die babylonischen Klagelieder, die im ganzen Aufriß und in vielen Einzelheiten den hebräischen nahe verwandt sind, und deren Zusammenhang mit allerlei Sühnehandlungen uns bezeugt ist. — Demnach werden wir diejenigen uns überlieferten P. und diejenigen Stücke in den uns im Psalter erhaltenen nichtkultischen Klageliedern für alt halten dürfen, die ihrer Natur nach zu einem solchen kultischen Psalm wohl passen würden und die auch in den entsprechenden babylonischen Gedichten vorkommen. Dahin gehört die feierliche Anrufung des Gottes am Anfang — ein notwendiger Bestandteil jedes Gebetes —, dann im Hauptstück des Liedes die jammernden Klagen, die flehenden Bitten, zum Schluß aber das Gelübde, im Falle der Genesung einen herrlichen Dankpsalm zu singen. Die Gewißheit der Erhörung, die gegen Ende der israelitischen Klagepsalmen sehr stark hervortritt, werden wir ebenso wie bei den entsprechenden Volksklageliedern (vgl. oben 4) so zu erklären haben, daß sie an die Stelle einer ursprünglichen priesterlichen Absolution getreten ist. — Der Hauptunterschied der babylonischen und israelitischen Klagelieder besteht darin, daß jene die Vielgötterei voraussetzen, während diese nur den einen Jahve kennen; dazu kommt, daß die babylonischen voll von Zauberei sind, die in den erhaltenen biblischen Liedern völlig fehlt oder doch wenigstens sehr stark zurücktritt.

8. Zu diesen größeren Gattungen kommen noch kleinere. Zunächst die Einzugs-Tora. Ps 15, 24 $_{3-6}$ Jes 33 $_{14-16}$ sind gleichmäßig gebaut: zunächst eine Frage, wer der heiligen Stätte nahen dürfe; dann die Antwort, welche die einzelnen Anforde-

rungen aufzählt, schließlich ein Segensspruch. Die Aufführung dieser Liturgie werden wir uns so zu denken haben: der Laie, im Begriff, das Heiligtum zu betreten, fragt den Priester: wie muß ich sein, um hier Zutritt zu finden? Der Priester antwortet, indem er die göttlichen Forderungen nennt und fügt nach Priesters Vorrecht den Segen hinzu. In dieser Form hat der Prophet die Bekehrung der Sünder in der letzten Zeit höchst geistvoll dargestellt: wenn Jahves schreckliches Gericht über Zions Feinde geschehen ist, dann werden in der Stadt selbst die Sünder vor dem furchtbaren Gott erbeben und sich, angstvoll fragend, wie bei einer Einzugs-Tora, dem Heiligtum nahen und hier vernehmen, wer in der heiligen Stätte bleiben darf. — Verwandt ist die Tora-Frage, von der Micha 4_{6-8} eine Nachahmung erhalten ist: der Büßende erscheint an heiliger Stätte und befragt das Orakel, wodurch er seine Schuld sühnen könne, indem er eine Menge möglicher Sühnungen nennt; worauf ihm das Orakel die in diesem Falle zu wählende Leistung bezeichnet (¶ Leiden: II, 2). Aehnliches im Babylonischen, vgl. H. Zimmern, Beiträge zur babylonischen Religion I, 1896, S. 2 ff). — Auch ¶ Segen und Fluch sind einmal zu heiligen Handlungen ausgesprochen worden (¶ Gebet: II A, 2).

9. Der Kultusdichtung verwandt, aber eine besondere Gruppe sind die Königspsalmen. Daß es solche P. gegeben hat und daß diese religiöses Gepräge tragen, kann uns nicht wundern. Steht doch der König überall bei antiken Völkern in irgendeiner Beziehung zur Gottheit. Königstempel hat es gegeben in Jerusalem, Bethel und Dan. Dort hat der Fürst bei feierlichen Gelegenheiten selber geopfert und für sich opfern lassen. Demnach ist selbstverständlich, daß auch für ihn oder in seinem Namen gebetet worden ist; besitzen wir doch auch aus Aegypten und Babylonien solche Königslieder (vgl. H. Gunkel, Einleitung in die P. I, 1928, § 5, 22; H. Greßmann, Messias, 1929, s. Register unter „Aegypten" und „Babel"). — Königspsalmen im AT sind Pſ 2. 18. 20. 21. 45. 72. 101. 110. 132 und 144_{1-11}. Man hat bisher, vor allem in der Wellhausenschen Schule, wie die P. überhaupt, so auch diese Königslieder in die nachexilische Zeit setzen wollen. Dabei hat man vermutet, daß der in diesen P. gepriesene „König" das Volk Israel sei. Aber der „König" ist sicherlich nicht anders als auf eine Einzelperson zu verstehen. Oder man hat an einen fremdländischen König, etwa an einen, den Juden wohl geneigten, Ptolemäer gedacht: auch dies unhaltbar, denn der König von Pſ 2. 20. 110 hat seinen Sitz auf dem Zion. Oder man hat die Lieder auf die makkabäischen Priesterfürsten deuten wollen, aber die P., die wir aus so später Zeit in den Apokryphen und den ¶ „Salomo"-Psalmen besitzen, sind schwächliche Nachahmungen der alten Muster oder sind so von Reflexion zerfressen, daß sie sich von den kräftigen und schwungvollen kanonischen Königs-P. aufs stärkste unterscheiden. Dazu kommt, daß in diesen Liedern der gottbegeisterte Sänger zuweilen ein Orakel verkündet (Pſ $20_{7\,ff}$ $110_{1\,ff.\ 4\,ff}$) das in der makkabäischen Zeit — wie wir ausdrücklich hören (I Makk 4_{46}) — verstummt war. Demnach ist die natürliche Erklärung, daß die Königs-P. in die Königszeit gehören, festzuhalten. Alle Bedenken dagegen verstummen, wenn man die babylonischen und ägyptischen Gedichte vergleicht und die große Aehnlichkeit dieser Dichtungsarten feststellt. — Anzuordnen sind die israelitischen Königspsalmen wie die Königspsalmen überhaupt je nach den verschiedenen Situationen, zu denen sie gesungen worden sind. Vom königlichen Sängerchor aufgeführt, wenn der Fürst in den Krieg zieht, ist Pſ 20; in dieselbe Situation fällt das Königsklagelied Pſ. 144_{1-11}. Das Dankgebet eines Königs bei der Rückkehr aus dem Feldzuge ist Pſ 18. Ein geistvolles und sehr altertümliches Lied verherrlicht die Hochzeit des Gebieters (Pſ 45). Ein Lied, aufgeführt im Königstempel zur Feier der Stiftung des Heiligtums und des Königtums ist Pſ 132. Am häufigsten sind diejenigen Gedichte, die bei der Thronbesteigung des Königs oder am alljährlichen Königsfest gesungen worden sind (Pſ 2. 21. 72. 110); am Tage, da er König wird, hat auch der Fürst selber ein feierliches Gelübde ausgesprochen (Pſ 101). Man denke auch an die „letzten Worte Davids" (II Sam 23_{1-7}), deren Altertum schwerlich in Frage gestellt werden darf. Dagegen gehört in die Zeit nach dem Untergange des Staates Juda das Klagelied des Prätendenten $89_{39.\ 46.\ 47-52}$, dem (als Gegensatz) ein Hymnus auf Jahve $2\,f_{6-12}$ und eine Verheißung an David $4\,f_{20-38}$ (= II Sam 7) vorausgeht. — Die meisten dieser Lieder sind voll von begeisterten Lobpreisungen des Königs und von überschwenglichen Wünschen für sein Heil; gewaltige Kampfes- und Siegesszenen erdichtet man ihm zu Ehren Pſ $21_{9\,ff}$ $45_{4\,ff}$ 110, wie man sie auf babylonischen und ägyptischen Abbildungen dargestellt findet. Einige dieser Königslieder stimmen im Stil mit sonstigen P.gattungen überein: so gehört 144_{1-11} 89_{47-52} zu den Klageliedern des Einzelnen; 18 zu den Danksliedern des Einzelnen; dasselbe Nebeneinander von Liedern des Fürsten und des Privatmanns im Babylonischen; den Ursprung der Gattung dürfen wir, ebenso wie im Babylonischen, bei den Königsliedern suchen.

10. Aus dem Gesagten folgt, daß die älteste religiöse Dichtung Israels ein Stück des Gottesdienstes gewesen ist und in höchst mannigfaltigen Formen bestanden hat. Gepflegt worden ist diese kultische Dichtung sicherlich in denselben Kreisen, die auch den Kultus selber zu pflegen hatten, von den Priestern, so daß wir diese Lyrik priesterliche Dichtung nennen dürfen. Der Priester lernte solche Gedichte von frühester Jugend an auswendig und verstand es, sie richtig anzuwenden. Doch hat es auch im Heiligtum, namentlich in späterer Zeit, Sänger gegeben, die diese Lieder aufzuführen hatten, und denen also auch ihre Pflege anvertraut war. Jedenfalls aber bestanden diese Lieder ebenso wie die Volkslieder (¶ Profane Dichtung, 2) zunächst nicht geschrieben, sondern wurden im Gedächtnis aufbewahrt. — Die Entstehung der ganzen Dichtungsart ist in die älteste Zeit Israels zu setzen. Das liegt zunächst in der Natur der Sache: die Kultusdichtung ist ebenso alt wie der Kultus selbst. Dasselbe folgt aus dem Vergleich mit den babylonischen Liedern, die für Israel ihrem Ursprung nach vorgeschichtlich sind. Ebendies geht aus den Anspielungen in historischen und prophetischen Büchern hervor: der Hymnus ist bezeugt schon bei Jesaias (6_3), ja selbst im ¶ Debora- und ¶ Mirjam-Liede! Das Klagelied des Einzelnen und das Danklied setzt Jeremias voraus; Hosea dichtet schon im Tone des Volksklageliedes. Alles dieses gilt zunächst nur für die Dichtungsart im ganzen; aber auch einige der überlieferten P. können sehr alt sein: z. B. die Hymnen Pſ 19_{2-7} 29. $89_{2\,f.\ 6-19}$. Jedenfalls entspricht die Meinung, die gegenwärtig weit verbreitet ist, die P.-Dichtung als solche stamme erst aus der Zeit des babylonischen Exils, in keiner Weise den Tatsachen (¶ Psalterbuch, 2, Sp. 1629; vgl. auch Sp. 1621).

11. Nun gehören sehr viele der uns erhaltenen P. nicht zur Kultusdichtung. Sie setzen keine einzelne Handlung voraus. Sie sind nicht zu ganz bestimmten Gelegenheiten zu singen, sondern können überall gesungen oder gebetet werden. Demnach sind sie aus Kultusliedern geistliche Gedichte geworden. Hier spricht sich also eine Frömmigkeit aus, die von allem Zeremoniellen frei geworden ist, eine Religion des Herzens. Hier ist etwas Großes geschehen: die Religion hat die Schale des heiligen Brauches, in dessen Schutz sie bisher erwachsen war, abgeworfen: sie ist mündig geworden. Diese geistlichen Lieder sind es, die unter allem At.lichen dem Evangelium am nächsten stehen. Die geistige Bewegung, die in diesen P. hervortritt, ist derjenigen der ¶ Propheten (: II) nahe verwandt, tritt doch auch in diesen eine Strömung hervor, welche die Opfer und Zeremonien verschmäht. Einig sind Propheten und diese Psalmisten in dem, was Jahve nicht will: er will keine Opfer (Beispiel: Ps 50)! Sie unterscheiden sich in dem Positiven: nach den größten Propheten ist es vor allem die Sittlichkeit, nach diesen Psalmisten ein frommes Lied (Beispiel: Ps 50 $_{14}$), nach beiden zusammen das Herz, das Vertrauen, eine wahre Frömmigkeit.

Hiernach dürfen wir auch sagen, zu welcher Zeit diese Vertiefung der Kultuslieder geschehen ist. Sicherlich unter dem Einfluß des prophetischen Geistes. Daß die Propheten auf die Psalmisten gewirkt haben, erkennen wir auch daran, daß diese von ihren prophetischen Vorbildern manches übernommen haben. So ist Ps 1 eine Nachahmung von Jerem 17 $_{5-8}$, Ps 50 ist eine Verkündigung des göttlichen Willens im Stil der Propheten, und besonders die „eschatologischen Hymnen" (vgl. unten 12) sind Nachahmungen einer prophetischen Gattung. Andererseits haben die Propheten auch sonst von den Psalmisten gelernt (vgl. oben 1 und ¶ Propheten: II B, 3 m). Nun wissen wir aus unseren Quellen, daß die ersten großen schriftstellernden Propheten im 8. Jhd. aufgetreten sind. Nachkommen von ihnen sehen wir in aller Deutlichkeit am Werke im 7. Jhd. im ¶ Deuteronomium. In das 7. Jhd., also noch vor dem Untergang des Staates Juda, können wir, ohne allzukühn zu sein, die Entstehung der eigentlichen „geistlichen" Dichtung setzen. Dafür spricht noch Folgendes: einige P. (Ps 28 $_8$ 61 $_7$ und $_8$ 63 $_{12}$ 84 $_{10}$ 1 Sam 20 $_{10}$) schließen mit dem Gebete für den regierenden König; diese Gebete — die betreffenden Worte werden hinzugefügt sein, als man die P. für die Aufführung im Königstempel zu Jerusalem in Stand brachte — stammen also sicher noch aus der Königszeit. Nun sind aber diese P. von den anderen, derselben Gattung gehörigen nicht eigentümlich verschieden. Wir entnehmen also aus solchem Vergleich, daß der Stil schon in der Königszeit fertig ausgebildet vorlag und daß das Exil in der Geschichte der P.dichtung keinen, jedenfalls keinen wichtigen Einschnitt bedeutet. Dasselbe folgt aus P. wie Klagelieder Jeremiä 3, das nach seiner Stellung im Buche der ¶ Klagelieder noch im Exil geschrieben, und Ps 18, einem Danklied, das auf einen König gedichtet worden ist; beide Gedichte aber sind in ihrer ganzen Haltung bereits völlig sekundär. Ebendasselbe beweist die Uebereinstimmung der Klagegedichte des Jeremias mit den biblischen Klageliedern. Denn sicherlich ist Jeremias nicht der Erfinder dieser Gattung! Werden doch Gattungen niemals von einem einzelnen Schriftsteller erfunden, sondern wachsen in einer Zusammenarbeit ganzer Geschlechter langsam und allmählich empor. Besonders aber zeigt die Formensprache dieser Gedichte des großen Propheten, daß er der übernehmende Teil gewesen ist: Er spricht von seinem „Schmerz" und seiner „Heilung" (Jerem 15 $_{18}$ 17 $_{14}$) im übertragenen, die Psalmisten aber reden davon im eigentlichen Sinne (vgl. W. Baumgartner, Klagegedichte des Jeremias, 1917). Demnach ist anzunehmen, daß es schon zur Zeit des Propheten geistliche Klagelieder gegeben hat.

In der Zeit nach dem Exil ist dann diese P.-Dichtung außerordentlich beliebt gewesen. Hierhin hat sich die eigentliche Religion in einer Zeit der beginnenden Verknöcherung geflüchtet. Hier haben die prophetischen Gedanken fortgelebt und weitergewirkt. Und die so entstandenen, zum Teil ganz individuellen und subjektiven Lieder sind dann im Tempel aufgeführt worden; ganz ähnlich, wie gegenwärtig Lieder der „Missionsharfe" in die Kirchengesangbücher aufgenommen werden. Aus dem Kultus waren diese Dichtungen entsprungen, in den Kultus sind sie zum Schluß wieder zurückgekehrt. Dieser rückläufige Prozeß aber muß sehr früh eingesetzt haben: schon im Königstempel von Jerusalem sind so subjektive Dichtungen wie Ps 28. 61. 63. 84 I Sam 2 aufgeführt worden.

Die beiden Zeitalter der lyrischen religiösen Dichtung, die wir so einander gegenübergestellt haben, sind im einzelnen freilich nicht ohne weiteres voneinander zu sondern. Die „geistliche" Dichtung ist aus der gottesdienstlichen allmählich hervorgegangen und hat deren Formensprache im ganzen bewahrt. Daher erklärt sich auch die eigentümliche Eintönigkeit dieser geistlichen Lieder: aus Formularen für den Gottesdienst entstanden, haben sie das Formelhafte der Kultusdichtung selten ganz abgelegt. Auch nach dem Entstehen der geistlichen Dichtung hat die kultische weiterbestanden, weshalb sich nicht wenige kultische Lieder oder Liederstücke im Psalter finden (vgl. oben 2—8). Ferner ist bei den verschiedenen Liedern die Entfernung vom Gottesdienst verschieden: diejenigen Gattungen, die ihrer Art nach von der versammelten Kultusgemeinde aufgeführt worden sind, also die Volksklagelieder und die Hymnen der Gemeinde, haben die ältere Form reiner bewahrt. Auf der spätesten Stufe dagegen stehen diejenigen Klagelieder des Einzelnen, die weder zu einer bestimmten Handlung gehören noch an irgendeine gottesdienstliche Aufführung denken, sondern die der Kranke auf seinem Schmerzenslager gedichtet oder mit denen der Leidende sich getröstet hat. In diesen P. zeigt nur noch hie und da ein Bild die ältere Form an (Beispiel Ps 51 $_9$).

12. Hiernach lassen sich die im Psalter erhaltenen Lieder in folgende Hauptklassen teilen:

Zunächst die Hymnen. Hier tritt die Beziehung zum Gottesdienst noch vielfach deutlich hervor; Loblieder Jahves sind zu jeder Zeit von der Gemeinde im Gottesdienst gesungen worden, und auch die Formen der Hymnen sind im wesentlichen dieselben wie in alter Zeit geblieben. Und wie schon ¶ Mir jam sang: „Singet Jahve, denn hoch erhob er sich", so heißt es noch im „Gebet der drei Männer": „Lobet den Herrn ..., denn er hat uns der Unterwelt entrissen." Wir bewundern diese gewaltige Festigkeit der Form, welche die ganze Geschichte Israels überdauert hat. Der Inhalt der P. bleibt Jahves Herrlichkeit. Hier also tritt uns die ganze Wucht und Majestät des Gottes Israels machtvoll entgegen, wie denn diese Hymnen, als Dichtungen betrachtet, wohl das Wertvollste im Psalter sind. Die Mythologie, die vor alters in die Hymnen eingedrungen war, dauert in diesen

Gesängen, wenn auch gedämpft, fort (¶ Mythus: III A, 4). Aber daneben steht in diesen Liedern die Verherrlichung des Gottes, der sich in der Geschichte Israels offenbart hat: legendarischer Stoff tritt in die Hymnen ein und erfüllt sie — meistens nicht zum Vorteil der dichterischen Wirkung — manchmal ganz (Beispiele: Ps 105. 114). Dem individualistischen Zeitalter entspricht es, wenn der Hymnendichter auch seine eigensten Erfahrungen darin ausspricht, und, etwa allein unter dem Sternenhimmel stehend, der Größe Gottes und der Kleinheit des Menschen gedenkt (Ps 8). — Prophetischer Einfluß wirkt vielfach nach, z. B. in dem schönen Ps 103. Besonders aber in einer charakteristischen Abart der Hymnen, den „eschatologischen Hymnen". Die Propheten hatten, im Geiste rückblickend auf die große Wendung, die dann geschehen ist, schon jetzt das Jubellied gedichtet, das einst das letzte Geschlecht singen soll (¶ Propheten: II B, 3 m). Diese wundervolle, ihre Wirkung nie verfehlende Gattung haben die Psalmisten von ihnen gelernt; so war die Lyrik, welche die Propheten von den Psalmisten gelernt hatten, in neuer Form zu diesen zurückgekehrt. Solche eschatologischen Hymnen in den P., von den Erklärern oft mißverstanden und auf irgendwelche geschichtlichen Ereignisse gedeutet, besingen die Endzeit, da die Völker heranbrausen und die Berge taumeln ins Herz des Meeres, bis die Gottesstadt, wunderbar zum Paradiese verklärt, erscheint und Jahve alle Kriege mit einem letzten gewaltigen Schlage beendet (Ps 46; anderes Beispiel: Ps 149). Derartige eschatologische Hymnen sind noch bis in die späteste Zeit gedichtet worden und finden sich selbst noch im NT („Ehre sei Gott in der Höhe" Luk 2_{14}, ferner Luk $1_{46\,ff.\ 68\,ff}$ Apok Joh $11_{17\,ff}$ $19_{1\,f.\ 6\,ff}$). Verwandt mit diesen eschatologischen Hymnen der Psalmisten sind ihre Zukunftsverkündigungen, die gleichfalls dem Stil der Propheten nachgeahmt sind (Ps 82. $85_{2-5.\ 9-14}$ 126_{1-3}) und noch bis in die späteste Zeit hinein erklingen (Tobia $13_{9\,ff}$ Ps Sal 11). Vgl. H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 1931, § 9.

13. Eine zweite Klasse sind die Volksklagelieder. Beispiele: Ps 44. 74. 79. 80. 83. $89_{39\,ff.}$ Hier ist die Stätte, da das elende Geschick des Volkes geschildert und mit vielen Tränen beweint und beklagt wird. Sie sind der Racheschrei eines gequälten und in seinem Heiligsten beleidigten Volkes. Der Inhalt läßt sich nach drei Teilen sondern. Zunächst die Klage, die bestimmt ist, Jahve zu rühren, wobei die Klage über den Spott der Feinde eine besondere Rolle spielt: dem Judentum brennt der Hohn der Völker ringsum auf der Seele. Sodann die Bitte an Jahve, das Unheil zu wenden. Schließlich allerlei Erwägungen, die man Jahve vorhält, damit er sie gnädig überdenke und dann einschreite. Dahin gehört besonders die Erinnerung an die nahe Beziehung zu Jahve, die dieser nicht vergessen möge, oder an die Vergangenheit, in der er so oft geholfen hat. Endlich die Gewißheit der Erhörung; vgl. oben 4. — Die genaue Zeitansetzung dieser Lieder ist, auch wo sie sich auf bestimmte Ereignisse beziehen, sehr schwierig oder sogar unmöglich, da diese Gedichte viel mehr „Formulare" als „Gelegenheitsgedichte" darstellen und da uns das Jahrhundert von ¶ Esras Gesetzgebung bis auf ¶ Alexander d. Gr. fast ganz unbekannt ist.

14. Unter den „Dankliedern des Einzelnen" sind einige, die noch in voller Deutlichkeit den Gottesdienst voraussetzen und zum Dankopfer gesungen sind (Beispiele vgl. oben 6). Andere dagegen weisen das Dankopfer ausdrücklich zurück; hier also ein Kampf gegen das Opfer, demjenigen der Propheten nahe verwandt:

„Ich will Jahves Namen rühmen im Liede
und ihn im Danklied preisen;
das wird Jahve lieber sein als ein Stier,
ein Stier mit Hörnern, gespaltenen Klauen" (Ps $69_{31\,f.}$).

Ebenso Ps 40_{7}. Der Form nach unterscheiden sich die „geistlichen Danklieder" von den „Dankopferliedern" kaum.

15. Die Hauptmasse der Lieder des Psalters bilden die „geistlichen Klagelieder des Einzelnen". Hier ist neben der Weisheitsliteratur die eigentliche Stätte, wo sich das Individuum ausspricht. Diese Lieder sind es vor allem, welche die Vorbilder des evg. Kirchenliedes geworden sind. Sie sind, vom Standpunkt der Dichtung aus betrachtet, nicht immer hervorragend, aber von dem der Religion aus der unvergängliche Schatz des Psalters. Nun könnte man es zunächst für seltsam halten, daß es gerade jene Klagelieder sind, Lieder voller Seufzen, Weinen und Herzeleid, in denen das persönliche Leben am stärksten hervortritt, bis man auch hierin das Gesetz erkennt: alles geistige Leben wird entbunden unter schmerzlichen Wehen; wahre, reine Religion kann nur sein, wo schwere Kämpfe vorausgegangen sind. Der Glückliche mag des ewigen Helfers entraten; aber der Leidende, der an Menschen und Welt verzweifelt, streckt aus den Tiefen seiner Not die Hände empor zu dem Gott in der Höhe.

Wie aber kommt es, daß es damals so viele Leidende gegeben hat, daß ihre Gebete den Stoff einer besonderen Gattung bilden konnten? Das erfahren wir aus der Art, wie sich die Psalmisten selber schildern: sie nennen sich die Armen, Elenden, Demütigen, die Stillen im Lande. Sie klagen über den Druck der Reichen, Mächtigen, Stolzen und Frechen. Ueberall wird dabei vorausgesetzt, daß diese Armen sehr oft zugleich die Frommen sind und daß die meisten Frevler auch von Gott nichts wissen wollen. So stehen sich Arme und Reiche einander gegenüber, nicht nur als zwei soziale Schichten, sondern zugleich als zwei religiöse Gruppen. Wir kennen solche Zustände aus der ersten christlichen Zeit (¶ „Ebioniten"), ferner aus der griechischen Zeit, wo es die Vornehmen und Reichen mit dem Herrschervolk der Hellenen und ihrer Kultur halten, während das geringe Volk der alten Religion treu bleibt. Ebenso aber wird es schon in der persischen Zeit gewesen sein, wo Esra und Nehemia gegen die Mischehen und den Vaterlandsverrat gerade der Vornehmen und der Hohenpriester zu kämpfen haben. Wie alt aber diese Verhältnisse sind, erfahren wir aus Jerem 20_{13}, der selbst Klagelieder singt und sich dabei selber als ein „Armer" bezeichnet:

„Singet Jahve, preiset Jahve,
denn er errettet die Seele des Armen
aus der Hand der Frevler."

Aus diesen Verhältnissen, wie sie, schon vor dem Untergange des Staates anhebend, das Judentum in seiner ganzen Geschichte begleitet haben, sind diese Klagelieder zu verstehen. Der stets gleichbleibende Jammer des Lebens ist es, der es bewirkt hat, daß gerade diese Gattung die Gemüter so angezogen hat.

Reste des alten Stiles darin sind die Voraussetzung der Krankheit, jetzt auch nur in übertragenem Sinne verstanden (Jeremias), ferner die Bilder, die von Sühneriten genommen sind, auch die „Gewißheit der Erhörung" (vgl. oben 7). Im Aufriß sind solche Klagelieder des Einzelnen

denen des Volkes nahe verwandt, wie sie denn in späterer Zeit gelegentlich auch ineinander übergehen (Beispiel: Ps 94). — Hauptstoffmassen sind folgende: die Klage schildert das Leiden des Dichters; ihre Absicht ist es, Jahves Erbarmen herabzuflehen: zugleich aber macht der Dichter so dem eigenen Herzen Luft. Solche Klagen sind außerordentlich leidenschaftlich. Besonders liebt es der Sänger, darzustellen, wie er schon zur Unterwelt hinabgefahren ist: die Wasser des Hades haben ihn schon verschlungen (Ps 69 $_{2}$ f. 88 $_{4}$ ff), hier also dasselbe Bild wie bei den Dankliedern (vgl. oben 6). Besonders häufig klagt er über seine Feinde, die ihn in seinem Unglück noch verhöhnen und auf seinen Tod lauern: das ist die andere, dem Frommen entgegengesetzte Gruppe der reichen Weltkinder, die bei seinem Falle die Narrheit seines Glaubens zu erleben hoffen (¶ Vergeltung: II, A). Zuweilen klagt der Dichter über seine Entfernung vom Zion (Beispiel: Ps 42); hier zeigt sich also, daß auch diese so persönliche Frömmigkeit der sichtbaren Sinnbilder nicht ganz entbehren kann. Hie und da erweitert sich, besonders am Schluß, der Gesichtskreis: der Betende gedenkt seines Volkes und der allgemeinen Not; dies also eine Stelle, wo das private Gedicht in ein allgemeines übergehen kann (Beispiele: Ps 130 $_{7}$ 131 $_{3}$). Manchmal haben die Psalmisten in solchen Klagen Urlaute der Frömmigkeit gefunden, unübertrefflich an Zartheit und Tiefe; vgl. z. B. Ps 42 f. Sodann die Bitte, der Klage entsprechend und mit ihr abwechselnd. Häufig die Bitte um Rache an den Feinden, woraus sich, vielleicht in Anlehnung an ältere, gottesdienstliche Verfluchungen (¶ Segen und Fluch: II), die Gattung der Fluchpsalmen entwickelt hat (Beispiel: Ps 109). Hinzugefügt werden noch allerlei Erwägungen, die man Gott vorhält, indem man hofft, daß er sie gnädig überdenken möge. Denn das Gebet des Altertums ist kindlicher und zugleich berechnender als das unsrige: man spricht diejenigen Gedanken aus, die Gott selber erwägen möge. Dazu gehört vor allem der Ausdruck des Vertrauens, Gott werde sicherlich helfen (vgl. z. B. Ps 3 $_{4}$ ff 22 $_{10}$ f). Denn eben dies Vertrauen wird, so hofft der Betende, Gott hören; Gott kann es nicht zuschanden werden lassen. Oft besteht die Schönheit des Psalms in der ergreifenden Abwechselung der leidenschaftlichen Klage und Bitte mit der getrosten Zuversicht, z. B. Ps 3. 123. 130. Einige P. gibt es, die allein dies Vertrauen aussprechen, und in denen also Klage und Bitte zurücktritt. In diesen „Vertrauenspsalmen" ist also ein vormaliges „Motiv" (Einzelgedanke) selbständig geworden; sie erfreuen uns durch ihre stille, zärtliche Art; Beispiel: Ps 23. Besonders schön ist es, wenn in dem Liede ein leises Hin- und Herwogen in der Tiefe des Gemütes hervortritt; Beispiel: Ps 121. Häufig werden auch allerlei Reflexionen ausgesprochen, die sich der Psalmist selber vorhält, um das Vertrauen zu bewahren, oder die Jahve bestimmen sollen, ihm jetzt zu helfen. Dann erinnert der Dichter etwa an die lange Nacht des Todes und die Kürze des menschlichen Lebens (Beispiel: Ps 6 $_{7}$); oder er besinnt sich auf die Grundregel des göttlichen Tuns, die ¶ Vergeltungs-Lehre. Hier ist also der Punkt, wo sich die Lyrik mit der ¶ Weisheitsdichtung mischt, wovon nachher (unten 16) die Rede sein soll. Hauptgattungen der Klagepsalmen sind die „Unschuldspsalmen" und die „Bußpsalmen". In den ersteren fragt der Dichter in leidenschaftlicher Erregung nach dem Grunde seiner Leiden, den er in sich selber schlechterdings nicht finden kann. Mit starken Worten beteuert er seine Unschuld und fordert die Anerkennung seiner Gerechtigkeit (Beispiele: Ps 17. 26); eine Redeweise, die in den Gedichten des Jeremias und besonders in den gewaltigen Reden Hiobs nachklingt. Um so heftiger aber greift der Dichter dann die Feinde an; daher neben den Unschulds- die „Rachepsalmen". Ganz anders der Bußpsalm; Beipiel: Ps 51. Hier ist der Sänger überzeugt, durch seine Sünde Gottes Zorn auf sich herabgezogen zu haben. Alle einzelnen Gedanken, die er vorträgt, haben den Zweck, Gott gegen seine Sünde milde zu stimmen; daher erinnert er etwa an die allgemeine Sündhaftigkeit, um die eigene Sünde in milderem Lichte zu zeigen. — Ganz gewöhnlich ist in den Klagepsalmen die „Gewißheit der Erhörung" am Schluß. Dieser Schluß tritt manchmal mit so merkwürdigem Stimmungswechsel auf, daß man einen Psalm wie Ps 22 sogar in zwei Teile hat zerschneiden wollen: jammernd und klagend hat das Lied begonnen, jauchzend und jubilierend schließt es; dasselbe in den Klagegedichten des Jeremias. Sehr häufig ist es auch, daß der Psalmist dem Gebete noch das Gelübde hinzufügt, nach geschehener Rettung einen Dankpsalm zu singen, und jetzt schon im voraus diesen Dankpsalm anstimmt; Musterbeispiel: Ps 22; dasselbe häufig im Babylonischen.

16. Es ist schon im Vorhergehenden gelegentlich über einige Mischgattungen und Weiterführungen gesprochen worden. Mischungen oder innere Umwandlungen pflegen, wenn die Literaturen alt werden, in großer Zahl einzutreten, besonders dann, wenn der ursprüngliche Sitz der literarischen Gattungen im Leben vergessen oder nicht mehr ganz deutlich ist (¶ Literaturgeschichte, biblische, 2 c). Eine solche Umwandlung liegt z. B. in den Liedern vor, die Jahves Thronbesteigung besingen, und für die das Wort „Jahve ward König" bezeichnend ist (Beispiel: Ps 97). Solche Lieder preisen Jahves Königtum, sind also die Nachahmung von Königsliedern, wie man sie bei der Thronbesteigung des irdischen Königs zu singen pflegte, und sind dann unter prophetischem Einfluß auf Jahves zukünftige Thronbesteigung übertragen worden; sie stellen also auf der letzten Stufe prophetisch-eschatologische Dichtungen dar. — Eine Nachahmung prophetischen Stils ist es auch, wenn der Dichter, wie einst der Prophet Jahves, Tora verkündet, wobei er, Gotteserscheinungen bei den Propheten nachbildend, Jahve in Sturm und Feuer auftreten läßt (Ps 50). — Mischungen sind folgende: wie der Klagelieddichter zum Schluß das Danklied anführt, das er einst, wenn er gerettet ist, singen will (Beispiel: Ps 22 $_{28}$ ff), so kann auch der Dichter des Dankliedes den Klagepsalm nennen, den er vor Zeiten gesungen hat (Jes 38 $_{10-14}$). Das Danklied kann mit einem Hymnus beginnen oder schließen, wenn die Begeisterung des Dankenden so hochgestimmt ist, daß er sich mit seinem persönlichen Danken nicht begnügen kann (Ps 66. 103). Auch das Klagelied kann hymnische Motive enthalten, die den Gott um so stärker bestürmen (Ps 44 $_{1-9}$), oder der Hymnus kann mit einer dem Stil der Klagelieder entnommenen Bitte schließen (Ps 104 $_{35}$) usw. usw.

Dazu die Bereicherung, die der Psalmenstil durch die Liturgie erfahren hat. Es war im Gottesdienst Sitte, Gedichte mit wechselnden Stimmen aufzuführen; es lag nahe, Stücke verschiedener Gattungen so zu einer Einheit zusammenzufügen. Ein Beispiel ist Ps 60, wo in einen Volksklagepsalm, von dem Führer Israels gesprochen, ein siegverheißendes gött-

liches Orakel (8—10) eingetreten ist. Diese Verbindung des Volksklagepsalms des Orakels haben Propheten übernommen, und sie zu herrlichen Gebilden ausgestaltet (Beispiele: Jes 33 1—13 26 8—21 Micha 7 7 ff): zuerst gewöhnlich das flehende Gebet der Gemeinde, dann die wundervolle Zukunftsschau. Auch dies haben die Psalmisten den Propheten abgesehen und so ergreifende Gedichte gesungen, in denen Schmerz und Trost wundervoll nebeneinanderstehen (Ps 126). So verkündet der erste Teil von Ps 85 in prophetischem Tone triumphierend das geschehene Heil (2—4); dann aber betet die Gemeinde, sehnsüchtig klagend (5—8), während der dritte Teil, in dem eine prophetische Stimme das Wort nimmt, wieder in die Höhe emporsteigt und mit der Zukunftsschau schließt (9—14). Eine andere Art der Liturgie, in der wiederum eine Mischung des Prophetischen und des Lyrischen hervortritt, ist es, wenn der Gemeinde, die, einen Hymnus singend, in das Heiligtum einzieht (Ps 95 1—7a), eine gewaltige „Scheltrede" im Stil der Propheten (¶ Propheten: II B, 3 m) entgegenschallt (Ps 95 7b—11).

Die spätere Lyrik ist besonders dadurch verändert worden, daß sie sich mehr und mehr mit Reflexionen erfüllt hat. So gibt es P., die nicht einmal die Form des Gebetes enthalten und ganz aus frommen Betrachtungen bestehen. Solche P. verkündigen etwa die Vergeltungslehre in der dafür beliebten Form des ¶ Segens über den Frommen (Beispiele: Ps 1. 128) oder in der der Ermahnung (Ps 37), beides ganz wie in der ¶ Weisheitsdichtung. Schließlich ist den Frommen die Vergeltungslehre unsicher geworden (¶ Vergeltung: II A), und sie haben in schwerem Kampfe darum gerungen, ihrer wieder sicher zu werden. So kommt es zu Dichtungen, die dem ¶ Hiobbuch ähnlich, wenn auch an Größe ihm unterlegen sind. Der Dichter von Ps 37 verkündet den alten Glauben wider allen Zweifel im Stil der „Mahnrede"; der von Ps 73 erzählt seine inneren Kämpfe und schließt mit dem wundervollen Worte: „wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde." Eine ganz eigentümliche Verbindung von Danklied und „Weisheit" bietet Ps 32: der Psalmist erzählt im Dankliede seine Erfahrung mit Gott und knüpft, zu Nutz und Frommen des jungen Geschlechtes, seine Lehre und Mahnung daran. Solche Reflexionen haben schließlich die Lyrik ganz durchdrungen und zersetzt, wie man besonders deutlich aus den nachkanonischen „Salomo-Psalmen" sieht.

Zuletzt verfallen die Gattungen immer mehr: z. B. schon die „alphabetischen" Dichtungen fahren in den Einzelgattungen oft wirr umher, wie es ihnen der leitende Buchstabe eingab (Beispiel: ¶ Klagelieder Jeremiä, 3, Kap. 3). Die Gedichte der spätesten Zeit, besonders die des ¶ Jesus Sirach, bewegen sich in den ausgefahrenen Gleisen, bis schließlich die P.-Dichtung langsam abgestorben ist.

Vgl. die Kommentare zu den P. (¶ Psalterbuch) und die Einleitungen zum AT (RE³ XVI, S. 187 ff); — H. Gunkel: Israelitische Literatur (in der „Kultur der Gegenwart" I, 7,) (1906) 1925², S. 62 ff. 88 ff; — Ders.: Ausgewählte P., (1904) 1917⁴; — W. Staerk: Die Lyrik des AT.s (in den Schriften des AT.s, (1911) 1920²; — Hans Schmidt: Die religiöse Lyrik im AT (RV II, 13), 1912; — S. Mowinkel: Psalmenstudien I, 1921; II, 1922; III, 1923; IV, 1923; V, 1924; VI, 1924; — W. Baumgartner: Klagegedichte des Jeremia, 1917; — H. Gunkel: Einleitung in die P. I, 1928; — Gerh. Marschall: Die „Gottlosen" des ersten Psalmenbuches, 1929. — Weitere Einzelliteratur bei Max Haller: Ein Jahrzehnt Psalmforschung (ThR N. F. I, 1929, S. 377 ff). **Gunkel.**

Psalterbuch.

1. Die Ueberlieferung von der Abfassung der Psalmen; — 2. Zeitliche Ansetzung der Psalmen.

Als die wichtigste Frage in der Erforschung des P.s gilt gegenwärtig die nach der Abfassungszeit der Psalmen.

1. Die Ueberschriften nennen folgende Namen: ¶ Moses (Ps 90), ¶ David (73 Psalmen), ¶ Salomo (Ps 72. 127), Assaph (12 Psalmen), Heman, Ethan und Jeduthun — die letztgenannten sind nach der Chronik die Sangesmeister des David und also seine Zeitgenossen —, schließlich die Söhne ¶ Korachs (11 Psalmen). — Gegen diese Ueberlieferung, insbesondere gegen die Abfassung vieler Psalmen durch David spricht Folgendes: die Ueberlieferung ist in sich selber nicht einheitlich, da der hebräische Text mehrfach doppelte Tradition hat und da LXX mannigfaltig, die syrische Uebersetzung völlig abweicht. Starke Bedenken erweckt der Inhalt der Lieder: viele der angeblichen David-Lieder rühren deutlich aus viel späterer Zeit her, blicken auf Davids Zeit als eine vergangene zurück (Ps 122 5), setzen den Bestand des Tempels voraus (5 8 27 4 28 2 u. a.), verherrlichen das schriftlich vorliegende Gesetz (19 8 ff. 40 8), wiederholen die Polemik der Propheten gegen das Opfer (40 7 51 18), enthalten gar Gebete für den König (20. 21 u. a.) und stammen offenkundig von Privatleuten (z. B. 109), sind den echten David-Liedern wie dem Bogenliede an Wucht und Schönheit meistens recht wenig ebenbürtig (z. B. 9. 37) usw. Die dem Verfassernamen einige Male hinzugefügten Angaben über die Veranlassung des Liedes sind fast sämtlich den Samuelisbüchern entnommen und passen vielfach nicht zum Inhalt des Liedes selbst. Daher ist die davidische Herkunft der Psalmen gegenwärtig allgemein aufgegeben oder doch wenigstens sehr stark eingeschränkt worden. Aus inneren Gründen ist für keinen der Psalmen Abfassung durch David zu beweisen. Auch läßt sich erkennen, wie unsere Ueberlieferung entstanden ist: man wußte noch in spätester Zeit von dem großen Dichter David, dessen Lieder durch die inneren und äußeren Stürme, die über Israel inzwischen dahingegangen waren, schon längst verweht waren; da hat es nahegelegen, den Dichter ohne Lieder und die Lieder ohne Dichter zusammenzustellen. Dazu kam, daß der Gottesdienst von Jerusalem mit seinen durch Gesang und Musik verschönten Festen der Mittelpunkt des Lebens der Gemeinde geworden war; da schien die Meinung natürlich zu sein, daß David, der Gründer Jerusalems und seines Heiligtums, auch der Stifter der Tempelmusik und der Sänger der Tempellieder gewesen sei. Aufgekommen wird diese Meinung sein im Zeitalter der Chronik (I 15 16 ff 16 4 ff), die in David den großen Liturgen sieht. Begründet ist die Ueberlieferung der Psalmen-Ueberschriften nur insofern, als sie einige Lieder den Söhnen Korachs, Assaph usw. zuschreibt: diese Psalmen werden damals im Besitze bestimmter Sängerinnungen gewesen sein.

2. Viel schwieriger ist die positive Ansetzung der Psalmen. Dabei ist es grundsätzlich verwerflich, Lieder gänzlich unpolitischen Inhalts auf politische Verhältnisse oder Personen zu beziehen. Ps 42 ist von einem Juden geschrieben, der an der Quelle des Jordans weilte, aber wie viele Juden mögen dort gewesen sein! So ist die Frage, ob etwa Jojachin oder Onias III der Dichter des Liedes sei, nicht ganz ernsthaft zu nehmen. Ebensowenig darf man bei den „Gottlosen", etwa von Ps 1, flugs an die „Gottlosen" des I Makkabäerbuches oder bei den

„Frommen" (Chasidim) ohne weiteres an die Partei der Asidäer in der Makkabäerzeit denken. Verwirrt ist das Problem besonders durch die neuerdings beliebte Fragestellung, ob die Psalmen „vor-" oder „nachexilisch" seien. Diese Fragestellung ist nur dann erlaubt, wenn man vorher nachgewiesen hat, daß das Exil Judas auch in der Geschichte der religiösen Lyrik Epoche gemacht hat, und ist für sehr viele der Psalmen, die schlechthin keine politische Anspielung enthalten, ohne weiteres abzuweisen. Auch ist die vielfach geäußerte Behauptung, da der P. das Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde sei, müßten seine Bestandteile aus eben dieser Zeit stammen, nicht aufrechtzuerhalten. Lieder eines Gesangbuches können, wie unsere Gesangbücher beweisen, viel älter sein als dieses selber. — Demnach ist allgemeiner zu fragen: gehören die Psalmen im Durchschnitt, dem Gesamteindruck nach, mehr einem jüngeren oder einem späteren Zeitalter an? Zeigen sie Spuren vor- oder nachprophetischer, vor- oder nachgesetzlicher Frömmigkeit? und soweit sie auf Politisches anspielen, treten in ihnen die Verhältnisse vor oder nach dem Untergange des Staates Juda hervor? Die Antwort, die darauf von den gegenwärtigen Forschern mit Recht im allgemeinen gegeben wird, ist diese, daß die Psalmen im ganzen einem jüngeren Zeitalter angehören; vgl. das Sp. 1628 über die Abfassung von David Gesagte. Hiermit ist aber die ganze Frage noch keineswegs entschieden. Denn es folgt noch nicht, daß alle Psalmen aus späterer Zeit stammen, und vor allem, daß die Entstehung der ganzen Dichtung erst in diese Epoche fällt. Die oft ausgesprochene Behauptung, daß der Individualismus in Israel erst in nachexilischer Zeit entstanden sei, und daß daher die vielen individuellen Psalmen diesem Zeitalter zugehören müßten, ist irrig: die wirkliche Geschichte des ¶ Individualismus in Israel (: II, 4) zeigt ein ganz anderes Bild. Will man zu sicheren Ergebnissen über die Entstehung der Psalmendichtung kommen, so muß man, so wie das im Artikel ¶ Psalmen geschehen ist, die Lieder des P.s mit den im AT und außerhalb desselben erhaltenen Dichtungen derselben Art zusammennehmen, den gesamten Stoff nach Gattungen ordnen und der inneren Geschichte dieser Gattungen nachspüren. So ergibt sich Folgendes: die religiöse lyrische Dichtung hat ihren Sitz im Gottesdienst und ist so alt wie dieser selbst, d. h. für Israel vorgeschichtlicher Herkunft (¶ Psalmen, 10). Die so entstandene Dichtung der Psalmen ist durch die ganze Geschichte Israels hindurch bis auf die letzten Zeiten hin gepflegt worden; Hauptepoche macht darin der Einfluß der Propheten, während das Exil keinen besonderen Einschnitt darstellt (¶ Psalmen, 11). Eine Hauptblüteperiode der Psalmendichtung muß das 6. und 5. Jhd. gewesen sein, woraus die meisten unserer Psalmen stammen werden. Einzelne Beweise der Gesamtauffassung sind in dem Artikel ¶ Psalmen dargestellt worden (vgl. besonders die Absätze 3. 4. 6. 7. 9. 10. 11. 16).

Schließlich ein Wort über die Frage, ob es auch makkabäische Psalmen gibt. Man pflegt Ps 44. 74. 79. 83 u. a. in dies Zeitalter zu setzen. Aber man hat es lange Zeit hindurch versäumt, diese Lieder mit denjenigen, die in den Apokryphen und in den „Psalmen Salomos" (¶ Salomo-Psalmen) erhalten sind, zu vergleichen; sonst würde man gesehen haben, daß sich die apokryphischen Lieder in ihrer Schwächlichkeit und die Psalmen Salomos mit ihrer die Lyrik zerfressenden Reflexion von den biblischen Liedern stark unterscheiden. Die politischen Anspielungen in den genannten Psalmen ließen sich vielleicht mehrfach auf die makkabäische Zeit verstehen; aber niemand vermag zu sagen, ob sie sich nicht doch auf eine ältere, uns unbekannte Katastrophe Jerusalems beziehen (¶ Psalmen, 13).

Vgl. die „Einleitungen ins AT". — Kommentare zum P. sind besonders: E. Hitzig, 1835/36) 1863/65[2]; — H. Ewald, (1839) 1866[3]; — J. Olshausen, 1853; — H. Hupfeld-W. Nowack, (1855—62) 1888[3]; — Franz Delitzsch, (1859/60) 1883[4]; — H. Grätz, 1882/83; — H. Keßler, (1888) 1899[2]; — F. Baethgen, (1892) 1904[2]; — B. Duhm, (1899), 1922[2]; — Kirpatrick, (1902) 1910[2]; — A. Ehrlich, 1905; — Ch. A. Briggs, I 1907, II 1909; — W. Staerk, (1911) 1921[2]; — R. Kittel, (1914) 1929[5-6]; — H. Gunkel, 1926; — E. König, 1926/27. — Aelteres in RE[3] XVI, S. 187 ff. **Gunkel.**

Psellos, Michael (1018 bis nach 1079), byzantinischer Philosoph und Theologe. * in Konstantinopel oder Nikodemien, stieg P. als Jurist zu den höchsten Staatsstellen (Minister) auf, war vorübergehend Mönch, auch Professor der Philosophie in Konstantinopel. Im Charakter ein Kind seiner schlimmen Zeit (¶ Byzanz, 3), gehörte er mit seinem Wissen zu den bedeutenden Polyhistoren. Er belebte das Studium Platos (¶ Neuplatonismus, 6). Als Theologe behandelte er das Hohe Lied im Anschluß an ¶ Gregor von Nyssa. Sein Dialog über die Macht der Dämonen bildet die Hauptquelle für unsere Kenntnis der ¶ Euchiten. Psychologisch feine Gedächtnisreden gelten griechischen Kirchenlehrern der alten Zeit und des 11. Jhd.s. Die „Didaskalia" behandelt in losen Abschnitten Fachausdrücke der Dogmatik, Ethik und Philosophie. Von seinen zahlreichen geistlichen Reden ist nichts veröffentlicht. Seine dichterische Begabung stellte er in den Dienst der Politik und Polemik. Auch sind eine Chronographie für die Jahre 976—1079 und zahlreiche Briefe von ihm erhalten.

Schriften in MSG 122 und bei K. N. Sathas: Mesaionike Bibliotheke IV. V, Paris 1874. 1876. — Ueber P. vgl. Leo Allatius, Rom 1634 (Abdruck bei J. A. Fabricius: Bibliotheca Graeca X, 1807, S. 41 ff); — Gregorovius: Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter I, 1889, S. 176 ff; — W. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897[2], S. 79 ff. 433 ff; — Karl Dieterich: Byzantinische Charakterköpfe, 1909, S. 63 ff; — RE[3] XVI, S. 226 ff. **Wiegand.**

Pseudepigraphen des AT.s.

1. Unter Ps. (eigentlich Schriften unter falschem Namen) versteht die Kirche Schriften, die unter dem erborgten Namen at.licher Gottesmänner (z. B. Adam, Henoch, Patriarchen, Mose, Salomo, Jesaja usw.) umliefen. Wählte man für Schriften, die für jüdische Leser bestimmt waren, biblische Namen, so gebrauchte man anderseits, wo es darauf ankam, auf Heiden einzuwirken, Namen (z. B. Aristeas, Sibylle), die für diese etwas galten. Die Bezeichnung „P." trifft nicht ganz zu. Denn einerseits gibt es Pseudonyma sowohl im at.lichen Kanon (z. B. ¶ Jakobsegen, ¶ Mosessegen, die salomonischen Schriften, ¶ Danielbuch) als auch unter den ¶ Apokryphen des AT.s (z. B. ¶ Baruchschriften, ¶ Jeremiabrief, ¶ Weisheit Salomos). Anderseits sind nicht alle P. des AT.s Schriften mit erdichteten Namen (z. B. IV ¶ Makkabäerbuch, ¶ Himmelfahrt und Martyrium des Jesajas).

2. Im allgemeinen rechnet man jetzt zu den P. des AT.s solche Schriften, die zeitweise in einzelnen Kirchen sehr beliebt waren und es zum Teil noch sind, aber mit geringen Ausnahmen weder in der LXX noch in der Vulgata stehen. Die wichtigsten sind: ¶ Adambücher, ¶ Henochbücher, ¶ Testamente der

12 Patriarchen, ¶ Jubiläenbuch, ¶ Joseph und Aseneth, ¶ Himmelfahrt Mosis, ¶ Jannes und Jambres, ¶ Salomo-Psalmen, ¶ Eliasapokalypse, ¶ Himmelfahrt und Martyrium des Jesajas, ¶ Paralipomena Jeremiä, ¶ Baruchschriften, IV Esra (¶ Esrabücher: III), IV Makkabäer (¶ Makkabäerbücher: IV), Achikar, ¶ Aristeasbrief, ¶ Sibyllinen, ¶ Damaskusschrift.

3. Literargeschichtlich lassen sich folgende Gattungen unterscheiden: 1. reine Dichtungen: Psalmen Salomos, Sibyllinen. 2. Apokalypsen (Nachklänge zu den Propheten): äthiopischer und slawischer Henoch, Himmelfahrt (Assumptio) Mosis, Eliasapokalypse, syrische und griechische Baruchapokalypse, IV Esra, Testamente der 12 Patriarchen (Sibyllinen). 3. Geschichtliche P. und Legenden: Adambücher, Jubiläen, Martyrium Jesajas, Paralipomena Jeremiä, Joseph und Aseneth, Aristeasbrief, Damaskusschrift. 4. Didaktische P.: IV Makkabäer, Achikar.

4. Religionsgeschichtlich angesehen sind zusammen mit den ¶ Apokryphen (: I) die P. des AT.s eine Hauptquelle für das Spätjudentum, besonders seine endzeitlichen Wünsche. In den vielen haggadischen Stoffen (¶ Haggada) setzt sich die geschichtliche Umdichtung der ¶ Chronik fort. Daneben zeigt sich in den halachischen Stoffen (z. B. der Jubiläen und der Damaskusschrift) eine Vorstufe der eigentlichen ¶ Halacha, die dann besonders seit dem Fall Jerusalems nach Abstoßung der Apokalypsen das namentlich in ¶ Mischna und Talmud errichtete Fundament der jüdischen Großkirche wurde, ohne daß letztere der in den P. vorherrschenden eschatologischen Elemente sich je ganz entäußern konnte.

Außer der Literatur unter ¶ Apokryphen: I vgl. G. Beer: RE³ XVI, S. 229 ff; XXIV, S. 375 ff; — G. F. Moore: Judaism, 1927; — P. Rießler: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928. **Beer.**

Pseudoisidorische Dekretalen wird gewöhnlich die Gesamtheit der um 850 in der Kirchenprovinz Rheims (vgl. ¶ Hinkmar, 2) entstandenen kirchenrechtlichen Fälschungen genannt, die vor allem den Zweck verfolgen, die Bischöfe gegen Eingriffe und Gerichtsbarkeit der weltlichen Gewalten wie der Metropoliten und Provinzialsynoden zu schützen (¶ Kirchenrecht: II, 2 b; ¶ Papsttum: I, 4 b). Anklage und Verurteilung eines Bischofs wird möglichst erschwert, die Aufsicht über das Verfahren, die Bestätigung und Revision des Urteils dem Papst vorbehalten, die staatliche Strafgerichtsbarkeit ganz ausgeschlossen. Im einzelnen setzen sich die Fälschungen aus folgenden Stücken zusammen: 1. den p. D. im eigentlichen Sinn, einer angeblich von Isidor Mercator verfaßten Sammlung von verunechteten und erdichteten Papstbriefen (von ¶ Clemens bis ¶ Gregor I), die mit älteren Konzilienbeschlüssen, Sätzen der Kirchenväter, der Bibel, des Römischen Rechts usw. in kunstvollem Mosaik vermischt sind; 2. einer verfälschten Neubearbeitung der alten Collectio canonum Hispana (MSL 84), der Hispana-Gallica (noch ungedruckt); 3. den sogenannten Capitula Angilramni (früher auch Capitula Hadriani genannt), einer Sammlung echter und unechter Beschlüsse römischer Synoden, Bischöfe und Kaiser; 4. dem sogenannten Benedictus Levita (¶ Benedikt, 2), einer Sammlung angeblicher fränkischer Kapitularien, die sich als eine auf Befehl des Erzbischofs Otgar von Mainz († 847) veranstaltete Ergänzung zu der echten Kapitulariensammlung des Ansegisus ausgibt, in der Hauptsache jedoch unechte kirchliche Quellen enthält, die zu fränkischen Reichsgesetzen umgefälscht wurden. Der Zusammenhang zwischen diesen Stücken ist sehr kompliziert. Feststeht, daß sie alle vier ziemlich gleichzeitig, zwischen 847 und 852, entstanden und wohl sicher das Werk einer förmlichen Fälscherwerkstätte in der Rheimser Kirchenprovinz sind. Dabei haben 2 und 3 als Vorarbeiten für 1 gedient; 3 und 4 scheinen sich gegenseitig benutzt zu haben; 4 hat auch teilweise 2 benutzt; endlich hat 4 auch als Quelle für 1 gedient. Die Fälschung der p. D. haben erstmalig nachgewiesen die Magdeburger Centurien (des M. ¶ Flacius) 1559; gegen kath. Verteidigungsversuche hat sie der reformierte Theologe David ¶ Blondel 1628 durch glänzenden Einzelnachweis erhärtet; immerhin kam sein Buch 1661 auf den Index, und noch Roskovány hat in seinem von ¶ Pius IX belobten Werk 'Pontifex Romanus' (Bd. 1, 1867) alle erdichteten Papstbriefe der p. D. als echt abgedruckt.

Die Wirkung der p. D. war zunächst nicht allzugroß. Im Westfrankenreich wurden sie alsbald benutzt; im Ostreich dagegen verbreitete sich ihre Kenntnis nur langsam; in Rom ergriff man die in ihnen gebotenen Waffen zögernd; doch gab sie ¶ Nikolaus I als altes, in römischen Archiven aufbewahrtes Recht aus. Ihre episkopalistischen Haupttendenzen blieben gegen die Laienherrschaft in der Kirche zunächst erfolglos. Dagegen haben sie der Selbständigkeit und Bedeutung der Metropoliten einen vernichtenden Schlag zugefügt. Ihre Wirkung auf die Hebung der päpstlichen Macht war zuerst nicht sehr groß, desto bedeutender aber, als mit der Reformbewegung des 11. Jhd.s das Studium des Kirchenrechts wieder auflebte und die Autorität der heiligen Kanones zum Schlachtruf wurde. Da haben die pseudoisidorischen Grundsätze in der Tat „die ganze ältere Kirchenverfassung umgestaltet, ein neues Kirchenrecht an Stelle des älteren gesetzt" (Döllinger).

Ausgabe von P. Hinschius: Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, 1863; — Benedicti Levitae collectio capitularium ed. Pertz-Knust in MG Leges II, 1837; Neuausgabe in MG Capit. III in Vorbereitung. — E. Seckel in: RE³ XVI, S. 265 ff; — W. Sommer: Inhalt, Tendenz und Erfolg des Ps.-Isidor, Diss. Jena 1904; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 415 f. 535 ff; — G. Hartmann: Der römische Primat bei Ps.-Isidor, Diss. Tübingen 1930; — E. Perels: Eine Denkschrift Hinkmars von Rheims im Prozeß Rothads von Soissons, 1922. **Dannenbauer.**

Psychiatrie, in Laienkreisen gern mit einer ihrer Behandlungsmethoden, nämlich der vor allem bei neurotischen und hysterischen Erkrankungen angewandten ¶ Psychotherapie, unrichtigerweise gleichgesetzt, ist eine aus der inneren Medizin im Laufe des vorigen Jahrhunderts hervorgegangene Disziplin der Gesamtmedizin, die in praktischer Hinsicht um die sinnvolle Unterbringung und Behandlung der Geistes- und Gemütskranken in Heilanstalten und in besonderen Kliniken um die wissenschaftliche Beobachtung und Erforschung der vielfachen Arten des Irreseins bemüht ist. Die ersten psychiatrischen Lehrstühle gab es erst 1864, die erste selbständige Klinik wurde 1878 in Heidelberg erbaut. Dagegen existierte eine wirkliche Irrenanstalt, der Sonnenstein, bereits seit dem Jahre 1811. Bis dahin und auch noch längere Zeit darüber hinaus wurden die Kranken in Tollhäusern und Narrentürmen in einer geradezu grauenhaften Weise untergebracht. Ein Zeitgenosse, der Hallenser Professor Reil, schreibt darüber: „Das nächtliche Gebrüll der Rasenden und das Geklirre der Ketten hallt Tag und Nacht in den langen Gassen wider, in welchen Käfig an Käfig stößt, und bringt jeden neuen Ankömmling bald um

das bißchen Verstand, das ihm noch übrig ist." Man hielt in jener Zeit die Kranken für unheilbar und für Besessene und ließ sie häufig ohne Kleidung, Pflege und Heim in Städten und Dörfern ziellos umherlaufen, bis sie durch Lärm oder Tätlichkeiten ihrer von Grauen vor ihnen erfüllten Umwelt gefährlich wurden und nun in den verschmutzten, dunklen Räumen eines Tollhauses von rohem Personal mit Ketten, Riemen, Prügel, Zwangsbetten und Käfigen zur Vernunft gebracht werden sollten.

Den Theologen interessiert neben der sozialen Lage der Geisteskranken und ihrer Bemeisterung durch die P. die Grundeinstellung der Psychiater zum Seelenleben, von der aus sie ihre Wissenschaft und Praxis betrieben und heute noch betreiben. Darum seien aus der reichen, wechselvollen Entwicklung der P. einige wichtige Etappen gekennzeichnet. Einer der ersten Irrenärzte, der Leipziger Professor Heinroth, übt die P. rein spekulativ nach theologischen Gesichtspunkten aus, wie sich aus seiner Ueberzeugung, daß die Störungen des Seelenlebens eine Folge der persönlichen Schuld seien, ergibt. „Man sage, was man wolle, aber ohne gänzlichen Abfall von Gott gibt es keine Seelenstörung. Ein böser Geist wohnt also in den Seelengestörten; sie sind die wahrhaft Besessenen." Auch ist er der Meinung, daß die sogenannte religiöse Melancholie durch das Irregehen im Weltleben und das Versinken in seinen Sümpfen zustande komme. Zuletzt erwache dann die Richterstimme im Menschen und der Schreck darüber verwirre das Gemüt und den Geist. Aehnlich schreibt 1828 Burrow in seinem Buch über die Geistesstörungen: „Das Irresein ist einer der Flüche, die auf die Menschheit durch den Zorn des Allmächtigen für ihre Sünden heraufbeschworen wurden."

Demgegenüber vertraten andere den Standpunkt, die P. habe es ausschließlich mit der Beschaffenheit des Gehirns, der Gefäße und des Blutes zu tun. Die Behandlung der Kranken fiel dementsprechend aus. Durch Einimpfung der Krätze, durch Ameisen, Peitschen mit Brennesseln, Einschneiden und Brennen der Haut mit Glüheisen suchte man in bester Absicht „das verlorene Bewußtsein der Persönlichkeit wieder zurückzuführen, sie aus ihrem übersinnlichen Schlummer zu wecken und wachzuhalten". Während Heinroth, die P. als reine ¶ Irrenseelsorge auffassend, dazu aufrief: „Man lerne die Religion besser kennen, und man wird eingestehen, daß gerade sie, und sie allein, vor Seelenstörungen aller Art zu schützen imstande ist", behandelte die physiologische Richtung auf allerlei Weise mit kaltem Wasser und mit Drehstühlen, auf denen die Kranken bis zum Vergehen des Anfalls umhergewirbelt wurden. Aber auch auf psychagogische Mittel verfiel sie, indem sie z. B. dem Melancholischen mit einem Versündigungswahn in nachgeahmter Gerichtssitzung die göttliche Freisprechung erteilte, und kam auf den bis heute in der P. gültigen Gedanken, die Kranken zu beschäftigen. Doch wird auch neben der Beschäftigung mit Musik und Gesang die religiöse Unterweisung empfohlen.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts trat unter der Einwirkung des ¶ Darwinismus eine entschiedene Hinwendung von der spekulativen oder theologischen Betrachtungsweise zur naturwissenschaftlichen Beobachtung ein. Die P. wurde als Gehirnphysiologie und -anatomie betrieben. Zu dieser somatischen, rein biologischen Forschungsweise, die man bald als „Gehirnmythologie" und „Psychologie ohne Seele" bezeichnet hat, die aber seit Griesinger, Meynert und Wernicke nie wieder ganz aus der P. geschwunden ist, trat unter dem Einfluß von Wilhelm ¶ Wundt, Wilhelm ¶ Dilthey und Edmund ¶ Husserl die entwicklungspsychologische, die das Ganze des Seelenlebens verstehende und die phänomenologische Betrachtungsweise hinzu.

So hat die P., auf ihren heutigen Stand und die prinzipielle Einstellung der klinischen P. gesehen, eine große Mannigfaltigkeit der Arbeitsweisen und -resultate aufzuweisen. Sie erweckt heute allenthalben das Interesse der Gebildeten, weil sie eine medizinische Psychologie entwickelt hat, die weit über das Beobachtungsfeld von Klinik und Anstalt hinaus mit ihren Typenaufstellungen, Maßstäben und Deutungen in das Kulturleben, die Pädagogik und die Gebiete des künstlerischen und religiösen Lebens und Schaffens hineinreicht (¶ Pathographie und ¶ Religionspsychopathologie) und zum Teil ganz neue, zum Teil irreführende Perspektiven eröffnet hat (vgl. ¶ Psychoanalyse). Auf praktischem Gebiete hat die Unterbringung und Behandlung der Geisteskranken in den letzten Jahrzehnten sich rasch entwickelt. Herrschte früher der Gedanke vor, sich gegen die Kranken schützen und sie hauptsächlich wegen der Selbstmordgefahr verwahren zu müssen, so tritt neuerdings von einer ausgezeichnet ausgebauten Beschäftigungstherapie und dem modernen Fürsorgegedanken aus die Forderung einer gesetzlich geregelten „offenen Fürsorge" hervor. Diese Art der Behandlung will den Arbeits- und Gesundungswillen der Kranken stärken und durch eine angemessene Beschäftigung eine weitgehende Beruhigung und Wiederanpassung an die Bedingungen eines freien Lebens schaffen helfen. Die heutigen Anstalten, in denen nichts mehr von dem Zwang und der Grausamkeit früherer Anstalten herrscht und ein gut geschultes Wartepersonal unter der Leitung kundiger Psychiater den Kranken alle möglichen Lebenserleichterungen schafft, sind also nicht mehr bloße Verwahrungsgelegenheiten, sondern wirkliche Heilanstalten oder Durchgangsstationen zur inneren und äußeren Befreiung des Kranken (¶ Irrenseelsorge).

E. Kraepelin: Einführung in die Psychiatrische Klinik, 1916; — Derſ.: Hundert Jahre P., 1918; — K. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, 1923³; — O. Bumke: Die gegenwärtigen Strömungen in der P., 1928; — Fortschritte der Neurologie, P. und ihrer Grenzgebiete, hrsg. von J. Lange, 2. Jahrg. 1930; — K. Birnbaum: Handwörterbuch der medizinischen Psychologie, 1930.

Grabert.

Psychoanalyse.

1. Wesen; — 2. P. und Erziehung; — 3. P. und Seelsorge.

1. Das Wesen der P. ist eine von ¶ Freud begründete theoretische und praktische Methode, die durch Einholung und Deutung von Einfällen die unbewußten Determinanten gewisser Bewußtseinserscheinungen (und körperlicher Symptome) bewußt zu machen und zu beeinflussen unternimmt. Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort auch diejenigen erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse und praktischen Einsichten, die mit Hilfe der angegebenen Methode gewonnen wurden. Dagegen ist es unstatthaft, auch noch eine gesamte Seelenkunde oder gar Weltanschauung, z. B. diejenige Freuds, unter den Begriff zu subsumieren.

Nachdem die französische Neurologie unbewußte Triebfedern der hysterischen Symptome unter Anwendung der ¶ Hypnose aufgedeckt und William ¶ James das ¶ Unbewußte als Entstehungsort der religiösen Erfahrung erkannt hatte, ohne der wissenschaftlichen Forschung einen befriedigenden Zugang in dieses unterschwellige Reich angeben zu können, erweiterte und ver-

tiefste die P. unter Verzicht auf Hypnose die bisherigen Kenntnisse nach den verschiedensten Richtungen. Außer den neurologischen und psychopathologischen Phänomenen (Hysterie, Zwangsneurose, Phobien, Schizophrenie, Melancholie, Paranoia, manisch depressives Irresein usw.) bearbeitete sie die verschiedensten Tatsachen des normalen Seelenlebens, z. B. den Traum, scheinbar ungewollte Fehl-, Symbol- und Zufallshandlungen, rätselhafte Stimmungen, Angst, Gefühlsflut und -ebbe, auffallende Entwicklungen und Fehlentwicklungen des Liebeslebens, Willensschwund, Impulsionshandlungen, verschrobene Willensrichtungen usw. Auch die höchsten ästhetischen, moralischen und religiösen Erlebnisse, sowie ihre Mißbildungen und ihre Niederschläge in Kunst, Sitte, Mythus und Kultus wurden zum Gegenstand der P. gemacht und auf ihren Zusammenhang mit unbewußten Motiven untersucht bzw. korrektiv behandelt.

Wie kommen solche unbewußte Determinanten zustande? Freud antwortet: Durch Verdrängung, d. h. Abschiebung peinlicher Vorstellungen und Wünsche aus dem Bewußtsein. Was dem Bewußtsein, besonders dem ¶ Gewissen, unerträglich ist, wird unter gewissen Umständen verdrängt; doch betont Freud seit 1923, daß auch moralische (und religiöse) Regungen bei derartigen Konflikten ins Unbewußte hinabgestoßen werden können. Alle Neurosen und funktionellen Psychosen entspringen somit einem sittlichen Konflikt; aber auch das normale Denken, Fühlen und Handeln wird infolge von Verdrängungen aufs stärkste beeinflußt. Das sittliche Bewußtsein erhält folglich eine viel stärkere Bedeutung, als die bisherige ¶ Biologie und ¶ Psychologie geahnt hatten.

Infolge der Verdrängung tritt eine Triebhemmung ein, welche die vom Bewußtsein abgewiesenen Vorstellungen und Wünsche nur noch entstellt, vor allem in Symbolen und verkappten Anspielungen, auf die Bildfläche des Seelenlebens gelangen lassen. Solche Kompromißgebilde, die ebensosehr den Drang des Verdrängten zur Selbstdurchsetzung, wie den Widerstand des Bewußtseins verraten, bilden das schon erwähnte Arbeitsgebiet der P. Dieser fällt somit die Aufgabe zu, bei den Kundgebungen des Unbewußten (Manifestationen) die subliminalen (unter der Bewußtseinsschwelle liegenden) Absichten aufzudecken und aus der Verhüllung den wahren geheimen Sinn herauszuschälen, mit Einem Worte die Manifestationen zu deuten. Ferner ist die historische Veranlassung der Verdrängung soweit als möglich und nötig anzugeben. Dabei wird das Einzelne auf seinen Zusammenhang mit verwandten Erscheinungen und dem Lebensganzen zurückgeführt. Jede einigermaßen gründliche Analyse dringt bis zu den elementarsten und frühesten Triebregungen vor (vgl. z. B. Freuds Schrift „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci"), ohne daß die Zurückführung auf solche Wurzeln den schöpferischen Aufbau der betreffenden Manifestation, z. B. eines hysterischen Symptoms, einer dichterischen Inspiration, einer moralischen Fehlentwicklung, einer religiösen Halluzination, ausreichend erklären wollte. Daß die angeborene Konstitution eine ausschlaggebende Rolle spiele, hat Freud stets betont und niemals erhob er den Anspruch, die Geheimnisse der Seele alle zu ergründen.

Unter den psychischen Triebkräften des bewußten und unbewußten Seelenlebens legt die P. der Sexualität eine besondere Wichtigkeit bei. Alle Neurosen werden auf Störungen im Sexualleben zurückgeführt, und zwar die Neurasthenie und Angstneurose auf gegenwärtige Mißbräuche, die Psychoneurose auf längstvergangene Schädigungen. Dabei wird insbesondere der kindlichen Sexualität ein starker Einfluß zugeschrieben. Auch für das moralische und religiöse Leben gewinnt nach Freud die Sexualität große Wichtigkeit. Dennoch kommt dem gegen ihn erhobenen Vorwurf des Pansexualismus keine Berechtigung zu. Der Begründer der P. warnt entschieden davor, alle Träume sexuell zu deuten oder die Sexualität als einzige Kraft des seelischen Organismus anzusehen. Die Annahme, die P. erwarte die Heilung neurotischer Beschwerden vom „freien Ausleben" der Sexualität, nennt Freud „ein böses und nur durch Unkenntnis gerechtfertigtes Mißverständnis"; umgekehrt ermöglicht die Analyse vielmehr eine Beherrschung der Sexualgelüste, die zuvor unter dem Einfluß der Verdrängung nicht von Mißbrauch zurückgehalten werden konnten. Ferner umfaßt die Sexualität im Sprachgebrauch der P., wie der Eros Platos, alles dasjenige, was das Wort „Liebe" bezeichnet.

Die Technik der P. machte im Lauf der drei Jahrzehnte ihres Bestehens allerlei Wandlungen durch. Geblieben ist die psychoanalytische Grundregel, nach welcher die zu analysierende Person die zu analysierende Manifestation oder ihren gegenwärtigen Zustand aufmerksam und leidenschaftslos beobachtet und schlechthin alle sich darauf einstellenden Einfälle mitteilt, auch wenn sie unangenehm, unsinnig, unwichtig oder fernliegend erscheinen könnten. Handelt es sich z. B. um die Analyse eines sinnlosen Traumes, so ergeben die Einfälle mit ihm zusammen ein sinnvolles Ganzes; der verborgene Wunsch, der in der Schlafphantasie scharadenartig als verwirklicht dargestellt wird, läßt sich herauslesen. Dasselbe geschieht bei der Deutung von Fehlhandlungen (Sichversprechen, -verschreiben, auffallende Verwechslungen), von Launen, sinnlosen freigebildeten Silbengruppen usw. Mehr und mehr ging jedoch die P. dazu über, nicht mehr den Krankheitssymptomen direkt auf den Leib zu rücken, sondern die Widerstände zu überwinden, die sich gegen die Bewußtmachung des Verdrängten richten. Doch damit greifen wir bereits in den Bereich der praktischen Analyse über.

Als religionspsychologische Methode dient die P. der Theologie, indem sie die Tatsachen des Glaubenslebens ursächlich verstehen hilft, wobei sie bis unter die Schwelle des Bewußtseins vordringt; dazu muß sie sich die Kenntnis psychologischer Gesetzmäßigkeiten, die auch bei der Entstehung religiöser Tatsachen zur Geltung gelangen, verschafft haben. Als Beispiele seien erwähnt religiöse Halluzinationen, seltsame Eingebungen, Angsterscheinungen, für das rationale Denken sinnlose Kultushandlungen, ferner christliche und außerchristliche Orthodoxie, Inhalt und Dynamik des Teufelsglaubens in den verschiedenen Religionen, Chiliasmus. Die aus dem Auftauchen der Tiefenpsychologie an die allgemeine Religionsgeschichte, Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte und Dogmengeschichte gerichteten Forderungen blieben bisher großenteils unbearbeitet; immerhin wurden an einigen hervorragenden religiösen Persönlichkeiten individualhistorische Untersuchungen im Sinne Freuds angestellt, z. B. an ¶ Zinzendorf und Jakob ¶ Boehme.

Die P. breitete sich allmählich über fast alle Kulturländer aus, obwohl Alfred Adler, Jung u. a. sich von ihr ablösten. Wenn sie auch von den älteren wissenschaftlichen Richtungen vielfach bekämpft wird, so übt sie doch nach allgemeinem Zugeständnis auch auf ihre Gegner starke Einflüsse aus. Ursprünglich auf Mediziner beschränkt, fand sie seit 1908 auch bei Pädagogen und Theologen Eingang.

2. Für die Erziehung ist die P. darum von großer Bedeutung, weil nicht nur bei kranken, sondern auch bei gesunden Zöglingen sehr viele Schäden des Intellekts, Gefühls und Willens durch unbewußte Motive bewirkt werden und bei starker Verdrängung und Verklemmung die Bemühungen der bloßen Bewußtseinspädagogik an sich abprallen lassen. Dies geschieht z. B. bei zwangsneurotischen Erscheinungen und Hemmungen, wie Zwangslügen, -stehlen, -zerstreutheit, anhaltender Arbeitsunlust, Versickern der geistigen Interessen, unwiderstehlicher Freude an Tierquälerei oder Grausamkeit gegen sich selbst bei zahlreichen Charaktermißbildungen anderer Art, ferner bei bizarren Gedankengängen, die trotz ihrer eingesehenen Sinnwidrigkeit sich festsetzen, bei auffallendem Versagen des Gedächtnisses. Auch die analytische Religionspädagogik erhält von gesunden und kranken Zöglingen überreichen Arbeitsstoff, z. B. seltsame religiöse Vorstellungen, Haß auf Gott oder Christus, Wechsel von frommer Inbrunst und Gleichgültigkeit, Angst vor der Sünde wider den Hl. Geist oder vor unrichtigen Glaubensansichten, Zwangsblasphemien oder Impulsionslästerungen usw.

Aufgabe der pädagogischen P. oder Tiefenpädagogik ist es, die verdrängten Vorstellungen, sowie ihre unterschwelligen Fortbildungen und die ihnen zugehörigen Gefühle bewußt zu machen, die in ihnen ruhenden Energien dem Bewußtsein zur Verfügung zu stellen und so die eingetretene Triebhemmung zu überwinden, damit die positiven Einflüsse der Erziehung zur Geltung gelangen können. Anders ausgedrückt: Es sollen die verdrängungsbewirkten Widerstände gegen die pädagogische Beeinflussung beseitigt werden, damit das Ziel der sittlichen Gesundheit und Würdigkeit nicht länger durch den Einspruch des Unbewußten versperrt sei. Während in den pathologischen Symptomen und störenden Manifestationen unzweckmäßige Triebleistungen stecken, geht die pädagogische P. darauf aus, die in ihnen betätigten Energien für sittliche Verwendung zu gewinnen. Diese findet statt in der Sublimierung, bei welcher die bisher triebhaften, im Sinne Freuds sexuellen Funktionen durch moralisch wertvolle nichtsexuelle ersetzt werden. Da dabei stets der die Verdrängung schaffende sittliche oder religiöse Konflikt unter der Leitung des Analytikers geschlichtet werden muß, bildet sittlich-religiöse Abgeklärtheit eine Voraussetzung analytischer Pädagogik. Besondere Schwierigkeiten bereitet die Uebertragung, d. h. die Projektion von Liebes- und Haßregungen, die eigentlich andern Personen gelten, auf den Analytiker. Die negative (Haß-)Uebertragung ist gänzlich aufzuheben, indem ihr illusorischer Ursprung nachgewiesen wird; von der positiven (Liebes-)Uebertragung ist alles Unechte, eigentlich andern Personen Geltende aufzulösen. Doch soll eine rein menschliche Zuneigung, frei von Verliebtheit oder sklavischer Abhängigkeit, bestehen bleiben. Der pädagogische Analytiker fühlt sich als provisorische Brücke, über die der Zögling zur Freiheit und zum sittlichen Ideal schreitet, und sucht sich überflüssig zu machen.

3. Da schon die besprochene Arbeit an Jugendlichen ¶ Seelsorge darstellt, gilt alles von ihr Gesagte auch für die an Erwachsenen ausgeübte analytische Pastoration. In ihr Gebiet gehören z. B. der Zwang zum Bösen (Stehlzwang, Zwangslügen, Trunksucht bei moralischer Vollsinnigkeit, Spielwut, manche autoerotischen Verirrungen und Laster), irres Lieben (neurotischer Don Juanismus, Nymphomanie, illegitime Zwangsliebe mit Unfähigkeit zur Ehe), trügerische unbewußte Lebenspläne, das Gewissen als Werkzeug des Bösen, Jähzorn und verwandte Entladungen, unechte Versöhnungen; ferner Gespenstererscheinungen und vermeintliche Gesichte, angebliche Besessenheit, religiöse Verschrobenheiten und Horizontverengerungen, Mystik in Verbindung mit Lebensunfähigkeit, verdrängungsbewirkter Unglaube, groteske Irrfahrten des Glaubens.

Bei Krankheit oder Krankheitsverdacht hat der Tiefenseelsorger stets den Arzt zuzuziehen und nur nach seiner Weisung die Analyse auszuführen. Der Gefahr des Kurpfuschertums auf dem Gebiete der P. entgeht der geistliche Seelsorger, wie auch der Arzt, nur dadurch, daß er sich gründliche psychoanalytische Kenntnisse erwirbt, sich selbst einer Analyse unterzieht und durch einen erfahrenen Analytiker in die praktische Arbeit einführen läßt. Nicht angezeigt ist die analytische (= Tiefen-) Seelsorge bei Geisteskranken, besonders selbstgefährlichen, bei älteren Personen, die den Einblick in die Verwüstung ihres Lebens nicht mehr zu ertragen vermöchten, und bei starken Selbstquälern. Undurchführbar ist sie, wo Wille und Kraft zur Durchführung der oft mühsamen und große moralische Opfer erfordernden Behandlung fehlt.

Die Tiefenseelsorge ist ein bloßes Pflügen, das bei starken unterschwelligen Bindungen unerläßlich ist. Wo der Seelsorgebedürftige nicht selbst schon die erforderliche Heilserkenntnis besitzt, muß der pastorale Analytiker sie vermitteln helfen. Wie dieser sich in seiner Fürsorge für Neurotiker, denen er zur Ueberwindung des sittlich-religiösen Konfliktes und damit zur Genesung verhilft, auf die Seelsorge Jesu beruft, so muß er auch im positiven Heilsangebot seinen Fußspuren nachfolgen. In ihren Grundzügen sucht die pastorale P. die von Jesus prophetisch dargebotene Seelsorge theologisch-wissenschaftlich auszuarbeiten. Die Lösung des krankmachenden Konfliktes sehen wir vorweggenommen in der Heilung des Lahmen (Mtth 9_2), den Glauben an unbewußte, also geistige pathogene Mächte in der Dämonologie, die affektvolle Aussprache im Bekenntnis des verlorenen Sohnes (Luk 15_{21}), die Zurückführung in die Kindheit ist angedeutet Mtth 18_3, die Forderung der Ablösung von unfreier Bindung an die Eltern, somit die Beseitigung der sogenannten Oedipusbeziehung an einer Reihe von Stellen, deren tiefe biologische, pädagogische und religiöse Bedeutung die Theologie bisher nicht zu würdigen verstand (Mrk $8_{31\,ff}$ Mtth 8_{22} 10_{21} 10_{35-37} 19_5 19_{29} 23_9), die Uebertragung in Jesu Einladung an die Mühseligen und Beladenen (Mtth 11_{28}).

Nachdem Freuds naturalistische Weltbetrachtung jahrzehntelang die Theologen mit wenigen Ausnahmen von der P. abgeschreckt hatte, wandten sich ihr in den letzten Jahren nicht wenige erwartungsvoll zu. Doch läßt sich heute noch nicht mit Bestimmtheit voraussagen, ob die Praktische Theologie sie unter die unentbehrlichen Methoden aufnehmen wird. — ¶ Psychotherapie.

Zu 1 vgl. S. Freud: Vorlesungen zur Einführung in die P., Ges. Schriften, Bd. VII; — S. Ferenczi: Populäre Vorträge über P., 1922; — O. Rank und H. Sachs: Anwendung der P. auf die Geisteswissenschaften, 1913. — **Zu 2** vgl. O. Pfister: Die psychoanalytische Methode, 1924³ (Bd. I des Pädagogiums); — Derſ.: Die P. im Dienste der Erziehung, 1929³; — Anna Freud: Einführung in die Technik der Kinderanalyse, 1927; — H. Zulliger: Psychoanalytische Erfahrungen aus der Volksschulpraxis, 1921; — Derſ.: Aus dem unbewußten Seelenleben unserer Schuljugend, 1923. — **Zu 3** vgl. O. Pfister: Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische P. für Pfarrer und Laien, 1927. **O. Pfister.**

Psychologie.
I. Allgemeines; — II. Pädagogische Psychologie.

Psychologie: I. Allgemeines.
1. Arten und Gebiete; — 2. Weltanschauliche Bedingtheit.

1. Die P. ist die Wissenschaft vom gesamten seelischen Leben. Sie macht nicht nur die ¶ Bewußtseins-Zustände, sondern auch das ¶ Unbewußte zum Gegenstand ihrer Forschung. Sie gliedert sich in Individualp. (¶ Tierp., ¶ Kinderp., Charakterologie oder Differenzialp., Entwicklungsp., ¶ Psychoanalyse, vergleichende P. mitumspannend) und ¶ Völkerp. (Kollektiv-Sozialp.). Die neuere Geschichte der P. zeigt eine Mannigfaltigkeit von Richtungen und Methoden.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde die *experimentelle P.* (¶ Psychophysik) von Th. ¶ Fechner und Wilh. ¶ Wundt begründet. Das Ziel war, auf experimentellem Wege die einfachsten Elemente des seelischen Lebens und ihre Verbindung mit physiologischen aufzuzeigen. Da diese Beschränkung auf die rein psycho-physiologischen Fragen das seelische Erleben nicht in seiner Fülle erfaßt, forderte ¶ Dilthey zu dieser „erklärenden oder konstruktiven P." die Ergänzung durch eine „beschreibende P." oder ¶ „Strukturp." Während die experimentelle P. in naturalistischer Einstellung den Weg von außen nach innen, von den äußeren Vorgängen zum Psychischen nimmt, geht die *„beschreibende" oder „verstehende P."* in unmittelbarer Einstellung vom Subjekt aus zum Psychischen. Sie will den *Strukturzusammenhang* des entwickelten Seelenlebens aufzeigen, ohne das ausgebildete Seelenleben wie die experimentelle P. erst aus elementaren Bestandteilen abzuleiten. Der seelische Strukturzusammenhang soll dann aus seinem eigenen Sinn heraus verstanden werden. Dabei zeigt sich, daß der seelische Strukturzusammenhang teleologischen Charakter hat. Diese Gedanken Diltheys wirkten sich trotz anfänglicher Ablehnung fruchtbar aus. Heute werden sie vor allem von ¶ Spranger vertreten, der sie in der Richtung einer sinnverstehenden P. ausgebaut hat. ¶ Verstehen heißt nach ihm geistige Zusammenhänge als sinnvoll auffassen. Dieses Verstehen sucht in den „inneren Zusammenhang" einzudringen, indem es etwas Geistiges „gleichsam" mit seinem Leben durchdringt und ausfüllt.

Obgleich diese geisteswissenschaftliche P. zur Erkenntnis der eigentlichen Tiefe und Fülle des Seelenlebens gegenüber der rein experimentellen, physiologischen P. einen Vorteil bedeutet, so birgt doch auch sie mancherlei Schwierigkeiten in sich. Wenn der Sinn des Verstehens ist, das Geistige „gleichsam" mit seinem Leben zu durchdringen, so fragt sich, wie und wieweit dieser Wechselbezug der objektiven und subjektiven Struktur und demgemäß der objektiven und subjektiven Teleologie verbürgt ist. Der Hinweis auf den „objektiven Geist", der in den Zusammenhang der Individualstruktur hineinreicht, genügt nicht, weil dann die Frage sich erhebt, wie denn der „objektive Geist" psychologisch zu fassen ist.

Nicht weniger Beachtung verdient ein anderer Ansatz, über die rein physiologische P. hinauszukommen. In der Schule ¶ Külpes wurden auch *die Gebiete des Denkens und Willens* experimentell psychologisch untersucht. Dabei wurden die produktiven Tätigkeiten in ihrer Bedeutung erkannt und an Stelle der bloßen Vorstellungsverknüpfungen und ihres kausalmechanischen Ablaufs als die entscheidenden Elemente des Psychischen herausgestellt. Die qualitativen Unterschiede im seelischen Leben wurden untersucht. Wie in der verstehenden P. gilt als methodischer Ausgangspunkt das eigene Erleben. Gegen diesen methodischen Grundsatz wendet sich die *amerikanische Verhaltens-P.*, der sogenannte Behaviorismus. Hier werden die Berücksichtigung des eigenen Erlebens und die Selbstbeobachtung ausgeschlossen, um durch diesen Ausschluß alles Subjektiven und durch die Beschränkung auf die Beschreibung des Verhaltens der Lebewesen, im besonderen der Menschen, eine rein „objektive" P. zu erreichen. Durch die Beobachtungen der wirklichen Existenzbedingungen des Menschen, seiner Umwelt und seiner Reaktionsweise in bestimmten Situationen erreicht der Behaviorismus eine größere Lebensnähe als jede P., die den Menschen isoliert als Individuum betrachtet und die Verflochtenheit seiner Existenz und seines seelischen Erlebens mit der Umwelt vernachlässigt. Dennoch bedeutet der Verzicht auf die Berücksichtigung des eigenen Seelenlebens und auf die Selbstbeobachtung einen schweren methodischen Fehler, da ohne sie ein Verständnis sinnvollen, zielstrebigen Verhaltens überhaupt nicht möglich ist.

Besonderer Erwähnung bedarf noch die *¶ Psychoanalyse*, deren Begründer S. ¶ Freud ist. Man kann Freuds P. auch als dynamische Subjektsp. bezeichnen. Es wird die Dynamik untersucht, die sich in dem Zusammenhang des seelischen Lebens kundtut. Freuds Begriff der Verdrängung ist ein dynamischer. Die Verdrängung oder Sublimierung des Sexuellen ist eine dynamische Funktion. Wenn das ins Unbewußte Verdrängte auf das bewußte Seelenleben störend und schädigend wirkt, muß der verdrängte Komplex durch Analyse gehoben werden. Zu Freuds Betonung der Bedeutung des Sexualtriebes für das bewußte und unbewußte Seelenleben tritt Alfred Adlers P. des Selbsterhaltungstriebes. An diese Wiener Schule schließt sich die Züricher Schule an, deren Hauptvertreter Jung in dem biopsychologischen Begriffe der Libido die Erscheinungen des gesamten normalen und pathologischen Lebens zusammenzufassen sucht.

2. Alle diese verschiedenen Grundpositionen der modernen P. sind *weltanschauungsmäßig bedingt*. Die Psychophysiologie mit ihrer experimentellen Methode ist von der Naturwissenschaft und der sogenannten naturwissenschaftlichen Weltanschauung beeinflußt. Sie ist keineswegs immer rein auf die Erfahrung gegründet, sondern übernimmt ungeprüft Voraussetzungen aus einer bestimmten Philosophie. Koffka z. B. hebt hervor, daß jene P. nur diejenigen Tatsachen voll gelten läßt, die mit ihrer eigenen Theorie und ihren eigenen Voraussetzungen übereinstimmen, dagegen sich von anderen, auch in der Erfahrung gegebenen Tatsachen nicht bestimmen und korrigieren läßt, sie vielmehr umdeutet oder wegerklärt. Die weltanschauliche Bedingtheit der verstehenden P. zeigt sich in Diltheys Hinweis auf den teleologischen Charakter des seelischen Strukturzusammenhangs und in Sprangers These vom „objektiven Geist", der in den Zusammenhang der Individualstruktur hineinreicht. Die Terminologie weist schon auf die Philosophie ¶ Hegels. Die amerikanische Verhaltensp. ruht auf dem ¶ Pragmatismus. Denn sie verfolgt mit der Untersuchung des menschlichen Verhaltens den praktischen Zweck des Voraussagens des Verhaltens des Menschen in bestimmten Situationen. Die Psychoanalyse Freuds ruht auf einem einseitigen ¶ Naturalismus und ¶ Positivismus.

Das Zerfallen der P. in verschiedene weltanschauungsmäßig bedingte P.en bedeutet für die P. als selbständige Wissenschaft eine schwere Krisis. Es erhebt sich die Frage, ob der Begriff der P. überhaupt noch

eindeutig bestimmt werden kann. Bühler sucht diese Krisis durch die Betonung einer notwendigen wechselseitigen Ergänzung der verschiedenen Richtungen in der P. zu überwinden. Koffka will darüber hinaus eine wirkliche Einheit in einem neuen Systemgedanken, dem Gedanken der Gestalt-P., herbeiführen. Gestalt soll das gegliederte Ganze, die Ganzheit zusammengehöriger Tatbestände bedeuten, so daß die P. als Wissenschaft vom Gesamtverhalten, dem äußeren wie dem inneren, definiert wird. Die Kategorie der Ganzheit umfaßt notwendig auch den Zusammenhang zwischen den psychischen und physiologischen Vorgängen, so daß die These von der Unvergleichbarkeit beider hinfällig wird. So unterstreicht Koffka die nahe Verwandtschaft des aktuellen Bewußtseins mit physiologischem Geschehen. Darin ist ihm die Einheit und Ganzheit gegeben.

Beide Versuche, die Krisis der P. zu überwinden, heben die weltanschauliche Bedingtheit nicht auf. Der erste läßt die verschiedenen weltanschauungsmäßig bedingten Arbeitsprinzipien nebeneinander stehen und fordert nur eine gegenseitige Ergänzung, ohne zu einer Einheit zu gelangen. Bei dem zweiten Versuch ist das übergreifende Prinzip selbst weltanschaulich bedingt. Die Behauptung der nahen Verwandtschaft des aktuellen Bewußtseins mit physiologischem Geschehen ist eine weltanschauungsmäßige Annahme, die in der Erfahrung selbst nicht genügend begründet ist.

Hönigswald, der ähnlich wie Koffka mit den Begriffen „Gestalt", „Ganzheit", „Gestaltganzheit" arbeitet, hält anders als Koffka an der Unvergleichbarkeit des psychischen Geschehens mit jedem anderen fest. In der Beurteilung des Verhältnisses von P. und ¶ Naturwissenschaft hebt er hervor, daß die naturwissenschaftliche Begriffsbildung zum Teil Züge aufweist, die für die psychologische charakteristisch sind. Der Begriff ¶ Atom z. B. rechnet mit einer Atomstruktur, die nur nach Analogie erlebnismäßiger Einheit und Ueberschaubarkeit verstanden werden kann. Deshalb müssen P. und Naturwissenschaft notwendig in fruchtbare Wechselbeziehung zueinander treten, nicht weniger jedoch die P. und ¶ Erkenntnistheorie. Gleich der Grundbegriff der P., der Begriff des Erlebens, zeigt, daß die P. mit der Erkenntnislehre ein gemeinsames Problem hat. Erlebtes und Akt des Erlebens treten nur korrelativ auseinander. Erlebnisgegenstand und Erlebnisakt können dementsprechend nicht auseinandergerissen werden. Sie sind nur in Wechselbezug zu- und miteinander unterscheidbar. Da nun mit dem Begriff der psychologischen Tatsache das Problem der Gegenständlichkeit verbunden ist, so gehören also Begriff und Problem der Gegenständlichkeit der P. wie der Erkenntnistheorie an. Ebenso steht es mit dem Ichproblem. Zum Begriff des Erlebens gehört die Ichbezogenheit. Ohne ein Ich ist eine Einheit und Ganzheit des Erlebens nicht denkbar. Hönigswald spricht deshalb im Anschluß an die Leibnizsche Terminologie von monadischem Gefüge oder „Monadizität" des Psychischen. Von diesem Problem aus ist ohne weiteres wieder der engste Zusammenhang der P. mit der Erkenntnistheorie und mit der philosophischen Gesamtarbeit gegeben. Hönigswald bestätigt damit die weltanschauungsmäßige Bedingtheit jeder P. In dieser Beziehung zur Philosophie als Weltanschauungslehre berührt sich die Problematik der P. mit derjenigen der Theologie (¶ Religionspsychologie).

K. Bühler: Tatsachen und Probleme zu einer P. der Denkvorgänge (Archiv für die gesamte P. IX, 1907, S. 297 ff; XII, 1908, S. 1 ff); — W. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde P. (SAB 1894 = Gesammelte Schriften, Bd. V); — H. Driesch: Grundprobleme der P., 1926; — K. Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921; — R. Hönigswald: Grundfragen der Denkpsychologie, 1925 [2]; — G. Kafka: Handbuch der vergleichenden P., 3 Bde., 1922; — K. Koffka: P. (Lehrbuch der Philosophie von M. Dessoir, 1925); — F. Krüger: Ueber Entwicklungspsychologie, 1915; — Derſ.: Über psych. Ganzheit, 1926. — O. Külpe: Ueber die moderne P. des Denkens (Internat. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 1912); — H. Maier: P. des emotionalen Denkens, 1908; — G. E. Müller: Abriß der P., 1924; — A. Pfänder: Zur P. der Gesinnungen (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1913 und 1916); — E. Spranger: Zur Theorie des Verstehens und der geisteswiss. P. (Festschrift für Joh. Volkelt, 1918); — Derſ.: Lebensformen, 1925 [5]; — Derſ.: Die Frage nach der Einheit der P. (SAB 1926); — G. Wobbermin: Theologie, P. und Ethik (in: Richtlinien evg. Theologie zur Ueberwindung der gegenwärtigen Krisis, 1929, Kap. III); — W. Wundt: Grundriß der P. 1922 [14]. **Wobbermin.**

Psychologie: II. Pädagogische Psychologie.

1. Begriff der p. P.; — 2. P. des Zöglings; — 3. P. des Erziehers; — 4. P. der pädagogischen Beziehungen; — 5. P. der mittelbaren pädagogischen Einflüsse; — 6. Wert und Grenze der p. P.

1. Die p. P. ist die Wissenschaft von den psychologischen Voraussetzungen und Bedingungen der menschlichen Seelenführung, also ein Grenzgebiet zwischen ¶ Psychologie und ¶ Pädagogik. Sie ist eigentlich nicht bloß Angelegenheit des Erziehers im engeren Sinne, also der Eltern, des Lehrers und des Geistlichen, sondern auch des Arztes, des Richters, des Offiziers, des Diplomaten usw. Doch beschränkt man wohl heute noch den Begriff der p. P. auf die psychologische Begründung der Schulerziehung, was allerdings wiederum mit einer sehr engen Fassung des Begriffes der Pädagogik zusammenhängt. ¶ Herbarts intellektualistische Assoziationspsychologie führte nur zu verhältnismäßig sehr äußerlichen pädagogischen Nutzanwendungen, ¶ Wundts voluntaristische Apperzeptionspsychologie war pädagogisch schon wesentlich ertragreicher, weil sie durch Aufdeckung der seelischen Elemente und Zusammenhänge viel mehr die Wirklichkeit enthüllte, mit der es die Pädagogik zu tun hat, aber erst die idealistische ¶ Strukturpsychologie ¶ Sprangers führte zur Klarstellung des zentralen Phänomens des Ich, der „Lebensform", der Entelechie, des Seelenreliefs, mit denen die Erziehung zu rechnen hat und die ihr Richtung und Grenze ihrer Arbeit zeigen. Gegenstand der p. P. sind zunächst die Menschen, die in der pädagogischen Wirklichkeit stehen, also der Zögling und der Erzieher. Da aber diese niemals isoliert bleiben, sondern stets in Wechselwirkung stehen, so behandelt die p. P. weiter die persönlichen Beziehungen zwischen ihnen und die Formen, in denen diese Beziehungen wirklich werden. Schließlich erstreckt sich die p. P. auf die Lebens- und Kulturgebiete, die mittelbar von pädagogischer Bedeutung sind. Die Methoden der p. P. sind die gleichen wie die der allgemeinen Psychologie und Pädagogik: beobachtend, experimentierend, entwickelnd, differenzierend.

2. Die p. P. sucht zunächst die seelische Art des Zöglings als Vorbedingung, Aufgabe und Grenze der Erziehung zu ergründen (¶ Kinderpsychologie; ¶ Jugendpsychologie). Sie betrachtet den Zögling im Unterschied vom Erwachsenen und sucht typische Bilder von der Struktur des kindlichen und des jugendlichen Menschen zu gewinnen: das Kleinkind, das Schulkind, der Knabe und das Mädchen in der Vorpubertät, der Jugendliche in der Pubertät und in der Adoleszenz. Die Eigenart dieser Lebensabschnitte und

ihre Bedeutung für die Lebensentwicklung des Menschen werden dargetan. Daneben treten Bilder nach geschlechtlicher und sozialer Differenzierung: Knabe und Mädchen, Jüngling und Jungfrau, Großstadt- und Kleinstadtkind, der bürgerliche und der proletarische Jugendliche usw. Welche Unterschiede der inneren Entwicklung und welche Förderungen und Hemmungen dieser Entwicklung mit diesen Strukturen gegeben sind, welche Schwierigkeiten und Möglichkeiten für die erzieherische Einwirkung sich daraus ergeben, wird dargetan. Neben diese Zeichnung typischer Seelenbilder tritt die Herausarbeitung besonderer seelischer Lagen und die dadurch bedingte pädagogische Problematik. Das Wesen der Begabung, Begabungsunterschiede und Begabungshöhe, eidetische Begabung, Sexualität und Erotik, die Auswirkung infantiler Erlebnisse in Minderwertigkeitsgefühlen und Geltungsbestrebungen, das Erlebnis der Kultur und der Wertwelt in den verschiedenen Lebensabschnitten, die Stellung des Jugendlichen zum Beruf und seine Eingliederung in die Gemeinschaft, das Verhältnis der Geschlechter zueinander und ihre gemeinsame Erziehung usw. bilden die zweite Problemgruppe einer Psychologie des Zöglings. Dazu tritt drittens die Beleuchtung seelischer Abnormität und der dadurch wieder bedingten pädagogischen Problematik: Also Imbezillität und Amoralität, ethische Belastung und asoziale Neigung usw. nach ihren seelischen Gründen und der Möglichkeit ihrer Milderung oder Heilung.

3. Der Erzieher muß nicht nur seinen Zögling, er muß sich selber kennen, deshalb tritt heute neben die Psychologie des Zöglings immer mehr auch eine Psychologie des Erziehers. Es handelt sich zunächst darum, ein Verständnis für die seelische Struktur des Erziehers im Unterschied von andern Menschenstrukturen zu gewinnen, um danach seine Aufgabe und seine Möglichkeiten zu bestimmen. Unbestritten gehört der Erzieher der sozialen Lebensform an, doch werden dieser immer bis zu einem gewissen Grade andere Lebensformen beigemischt sein, wonach sich eine seelische Gliederung der verschiedenen Erziehertypen ergibt. Man kann drei solcher Typen unterscheiden: den Erzieher, der von sich wegführt und nur die innere Entwicklung des Zöglings will, den Erzieher, der zu sich hinführt und Gefolgschaft für sich, für seine Ideale verlangt, und den Erzieher, der über sich hinausführt und seinen Zögling größer, stärker und reiner als sich selber bilden will. Innerhalb des Erziehertypus bildet der Lehrer einen Sonderfall. Er ist fast immer ein Mischtypus aus dem sozialen und einem irgendwie sachlich (z. B. wissenschaftlich oder ästhetisch gerichteten) Menschen, der je nach seiner Annäherung an den einen oder den andern Pol mehr die seelische Entwicklung fördern oder sachliche Kenntnisse übermitteln wird. Damit hängt die Psychologie der Lehrer an den verschiedenen Schularten zusammen. Besonders wichtig wäre eine — heute noch ganz wenig in Angriff genommene — Psychologie der Eltern. Welche Vorbedingung ihre eheliche Gemeinschaft für die Erziehung der Kinder bietet, welche Lebensformen der Eltern die Erziehung begünstigen oder erschweren, worin die häufige Entfremdung zwischen Eltern und Kindern gründet und wie ihr zu begegnen ist, wie sich das Verhältnis von Schule und Elternhaus gestaltet, das alles sind Probleme einer Psychologie der Eltern. Darüber hinaus wäre eine Psychologie des Jugendrichters, des Jugendpflegers, kurz aller derer, die mit Heranwachsenden arbeiten, wünschenswert.

4. Da alle Erziehung Wechselwirkung zwischen Ich und Du ist, so muß die p. P. weiter die Grundzüge dieser Wechselwirkung herausarbeiten. Diese Beziehungen sind einmal vom Zögling aus zu sehen. Die Beziehungen der Kinder den Eltern gegenüber sind wesentlich durch die Möglichkeit der Anhänglichkeit und der Entfernung bis zur Entfremdung gekennzeichnet, von denen in der Kindheit meistens die Anhänglichkeit, in den Reifejahren die Entfernung erscheint. Worin das seelisch begründet ist und welche pädagogischen Aufgaben dadurch gegeben sind, ist Problem der p. P. Im Verhältnis des Schülers zum Lehrer treten Respekt, Kameradschaft oder Gefolgschaft in die Erscheinung, es ist herauszuarbeiten, wie diese verschiedenen typischen Beziehungen ihren Grund in der beiderseitigen seelischen Art haben. Das Verhältnis der Schüler untereinander ist gekennzeichnet durch Kameradschaft, die bis zur Feindschaft verblassen, aber sich auch bis zur innigsten Freundschaft steigern kann. Auf ihr gründen Führertum und Tyrannei einerseits, Gefolgschaft und Hörigkeit anderseits. Aus diesen Beziehungen entwickelt sich das psychologische Phänomen des Klassengeistes mit den Klassengewohnheiten, den Klassensitten, der Klassenmoral und der Klassenehre. Aus ihren seelischen Gründen ist ihre Bewertung und Behandlung zu folgern. — Die pädagogischen Beziehungen sind zweitens vom Erzieher aus zu sehen. Sie sind geregelt durch den pädagogischen Akt, den die p. P. als Macht- und als Liebesverhalten erkennt, wobei das Machtverhalten ausschließlich im Dienst des Liebesverhaltens steht. Beim Lehrer erscheint der pädagogische Akt in vierfacher Auswirkung, als beobachtendes, unterrichtendes, erziehendes und beurteilendes Verhalten. Da alle diese Beziehungen sich innerhalb bestimmter Organisationen abspielen, so müssen schließlich diese nach ihren psychologischen Voraussetzungen und ihrer pädagogischen Bedeutsamkeit gewürdigt werden. Der ¶ Kindergarten baut auf dem psychologischen Verständnis des Kleinkindes auf; ob er nach ¶ Fröbel oder ¶ Montessori zu gestalten ist, kann nur nach pädagogisch-psychologischer Einsicht entschieden werden. Es muß in ganz besonderem Maße auch Rücksicht auf die seelische Bedingtheit durch das Elternhaus nehmen, bedarf also sorgfältiger elternpsychologischer Orientierung. Die Schule muß mit den kindlichen Typen rechnen: ihre Gliederung und Dauer, ihr Lehrplan, ihre Methoden (¶ Arbeitsschule) und Prüfungsweisen (Aufnahmeprüfung der Sextaner, Reifeprüfung) sind nur dann wertvoll, wenn sie auf den Einsichten in die Psychologie des Zöglings, des Lehrers und der pädagogischen Beziehungen gründen. Von da aus ergibt sich die Kritik der p. P. an unsern Schuleinrichtungen.

5. Die Bildung des Menschen erfolgt nicht nur durch die bewußte und unbewußte Beeinflussung durch andere Menschen und durch die beabsichtigte oder unbeabsichtigte Wirkung ausgesprochen pädagogischer Institutionen, sondern sehr wesentlich auch durch Faktoren, die grundsätzlich zunächst nicht unter dem pädagogischen Gedanken stehen. Als reale Faktoren dieser Art kommen Heimat und Umwelt, Volkstum und Rasse in Frage. Sie bedingen in weitgehendem Maße die seelische Entwicklung und setzen allem pädagogischen Bemühen Aufgaben und Grenzen. Fragen der Heimaterziehung, das Problem der Erziehung des deutschen Menschen steigen hier auf. Im Hintergrunde steht die Frage, wieweit der Mensch an die genannten Größen gebunden ist und gebunden bleibt und in welchem Maße er ihnen gegenüber frei ist und frei bleiben oder frei werden muß. Neben die realen Faktoren treten die idealen Mächte der Wissenschaft und der Kunst, des Staates und der Geschichte,

in denen die Wertwelt dem Menschen fordernd entgegentritt und ihn unter Umständen über alle bloß realen Bindungen hinausführen will. Es ist die Frage nach dem Hineinwachsen des Menschen in Staat, Kultur und Geistesleben (staatsbürgerliche Erziehung). Die hier vorliegenden Motive und Reaktionen seelischer Art, die besondere Stellung des noch nicht erwachsenen Menschen zu den genannten Faktoren (Das Problem der „Jugendkultur") müssen von der p. P. geklärt werden. Schließlich haben die religiösen Faktoren des Glaubens, der Konfession und der Kirche einen sehr großen indirekten Einfluß auf die Entwicklung des Menschen, weil sie in seine Seele letzte Bindungen und letzte Einheit hineinbringen, aber auch in ihr Widerstände und Hemmungen hervorrufen können, die dem ganzen Leben eine bedenkliche Wendung geben. Gerade die religiöse und kirchliche Erziehung bedarf deshalb der jugend- und religionspsychologischen Grundlegung, wenn sie verhängnisvolle Mißgriffe vermeiden will. So ist z. B. neuestens durch die dialektische Religionspädagogik die sehr problematische Forderung aufgestellt worden, daß der Religionsunterricht in die jugendliche Entwicklung eine „Störung" von Gott her hineinbringen müsse. Auch in den letzten und höchsten Fragen kann also die p. P. nicht ausgeschaltet werden.

6. Pädagogisch-psychologische Besinnung ist von der größten Bedeutung für alle verantwortliche Beeinflussung von Menschen. Wenn man in früheren Jahren in der Pädagogik psychologischer gewesen wäre, dann wären viele Konflikte zwischen Eltern und Kindern, zwischen Lehrern und Schülern, zwischen Vorgesetzten und Nachgeordneten vermieden oder doch erheblich gemildert worden. Auch im beruflichen, gesellschaftlichen und politischen Leben hätte psychologische Orientierung spannungsmildernd gewirkt. Wer die seelischen Voraussetzungen beim Menschen nicht kennt, übersieht nur zu oft die der Führung entgegenstehenden Hemmungen und vielleicht ebensooft die sich im Seelenleben darbietenden Anknüpfungsmöglichkeiten. Wer dagegen weiß, mit welchen seelischen Hemmungen und Widerständen, Unterstützungen und Förderungen er zu rechnen hat, wird weder Unmögliches verlangen, noch falsche Methoden der Führung und Beeinflussung wählen. Die p. P. kann daher Zielsetzungen und Erziehungsabsichten (z. B. ¶ Berufsberatung), die dem Wesen und der Begabung des einzelnen Menschen widersprechen, im individuellen Fall als verfehlt erkennen lehren; sie kann für die alltägliche Erziehung und ihre Durchführung wertvollste Einsichten vermitteln; sie kann auch bei der Erledigung schwieriger Fälle (Sexualvergehen der Jugendlichen) und besonderer Aufgaben zu Verständnis und gerechter Behandlung anleiten. Eins aber geht über ihre Grenzen hinaus: die Aufstellung grundsätzlicher Ziele, die sie der geschichtlichen und wertphilosophischen, eventuell auch der religiösen Besinnung überlassen muß.

W. O. Döring: P. P., 1930²; — Derſ.: Untersuchungen zur P. des Lehrers, 1925; — Derſ.: P. der Schulklasse, 1930²; — G. Kerschensteiner: Die Seele des Erziehers, 1926³; — O. Tumlirz: P. P., 1930; — W. Stern: Die psychologischen Methoden der Intelligenzprüfung, 1912; — O. Tumlirz: Die seelischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern in der Reifezeit und ihre Bedeutung für den gemeinsamen Unterricht, 1927; — S. Engelmann: Die Erziehung des Mädchens, 1929; — Lindsey: Die Revolution der modernen Jugend, 1927; — R. Ritter: Das geschlechtliche Problem in der Erziehung, 1928; — W. Hoffmann und W. Stern: Sittlichkeitsvergehen an höheren Schulen und ihre disziplinare Behandlung, 1928; — G. Bohne: Das Wort Gottes und der Unterricht, 1929. — Vgl. ferner die Literatur bei ¶ Jugendpsychologie, ¶ Kinderpsychologie., ¶ Pädagogik u. a. **Kesseler.**

Psychologismus. Als P. ist die Ueberschätzung und einseitige Geltendmachung der Prinzipien der empirischen ¶ Psychologie zu bezeichnen, namentlich ihre unmittelbare Verwertung zur Entscheidung von Wahrheitsfragen (¶ Erkenntnistheorie, 1). In die neuere evg. Theologie ist ein starker Einschlag von P. im Anschluß an ¶ Schleiermacher hineingekommen, allerdings durch Mißverständnis seiner eigenen theologischen Grundintention, die gerade die Gegenstandsbezogenheit des Glaubens herauszuarbeiten sucht. Insonderheit beruht die ¶ Erlanger Theologie mit ihren methodischen Prinzipien auf P., ohne daß ihr selbst dieser Sachverhalt zum Bewußtsein gekommen ist. Doch hat L. ¶ Ihmels an diesem Punkt mit seiner Korrektur der Erlanger Position eingesetzt. Im schärfsten Kampf gegen allen P. und den mit ihm sich vielfach verbindenden ¶ Historismus steht heute einerseits die „religionspsychologische" (¶ Religionspsychologie), andererseits die ¶ „Dialektische" Theologie. Die letztgenannte ist aber dabei in neuer Einseitigkeit wie in unhistorisches, so in unpsychologisches, d. h. dogmatistisches Denken zurückgefallen. Die Aufgabe muß sein, die Einseitigkeit in der einen wie in der anderen Richtung zu überwinden.

G. Wobbermin: Einführung in die systematische Theologie (= Syst. Theol. nach religionspsycholog. Methode, Bd. I), (1913) 1925²; — Derſ.: Richtlinien evg. Theologie zur Ueberwindung der gegenwärtigen Krisis, 1929; — R. Hönigswald: Die Grundlagen der Denkpsychologie, 1925²; — L. M. Müller: Die glaubenspsychologische Orientierung der Theologie bei L. Ihmels, 1929. **Wobbermin.**

Psychophysik, d. h. Physik oder Naturlehre der Seele, ist der von G. Th. ¶ Fechner vorgeschlagene Name für eine Wissenschaft, welche die Beziehungen zwischen den organisch-physiologischen Reizen des Nervensystems und den psychischen Empfindungen auf dem Wege des Experiments und der exakten Messung erforschen sollte. Den Anstoß zu dieser Betrachtungsweise gab E. H. Webers berühmtes Gesetz, daß die Unterschiede der Reize proportional den absoluten Größen derselben (also nicht den relativen Unterschieden der Reizveränderung entsprechend) wachsen. Die psycho-physiologische Interpretation dieses Gesetzes ergibt das sogenannte Fechner-Webersche Gesetz, welches eine einfache logarithmische Wechselbeziehung zwischen Nervenerregung und Empfindung behauptet, und wenigstens für die unmittelbaren Beziehungen zwischen Gehirnvorgängen und Bewußtseinsvorgängen strenge Gültigkeit beansprucht. Aus der sorgfältigen Ausbildung der Methoden, deren physiologische bzw. psychologische Sonderart genauer bestimmt ward, und aus ihrer Anwendung auf das gesamte Gebiet der Sinneswahrnehmung entstand die neuere „experimentelle" ¶ Psychologie, an deren Ausbildung neben Fechner namentlich ¶ Helmholtz, ¶ Mach, Preyer, Hering, ¶ Wundt, G. E. Müller, ¶ Stumpf u. a. Anteil genommen haben. Ueber die ursprünglichen Beziehungen der P. auf die Sinnesempfindung wuchs die neuere exakte Psychologie dadurch hinaus, daß es gelang, die Erforschung auch komplizierter psychischer Vorgänge wie der Erinnerung, des Gedächtnisses, des Denkens und auch der Willensvorgänge strengen experimentellen Methoden zu unterwerfen und selbst in das Chaos krankhafter psychischer Regungen einen ersten Einblick zu gewinnen. Wie so die Psychologie trotz energischer Wahrung ihrer Selbstständigkeit durch die Gesichtspunkte der ¶ Biologie tiefgehende Anregungen empfangen hat, so hat um-

gekehrt die Biologie sich in steigendem Maße genötigt gesehen, zum vollen Verständnis der von ihr erforschten Tatsachen psychologische Analogien heranzuziehen. Eine heutige Darlegung der P. würde daher ein ungleich weiteres Gebiet umfassen als die Fechners, aber auch mit weit sorgfältigeren Methoden arbeiten müssen.

G. Th. Fechner: Elemente der P., (1860) 1889²; — E. Mach: Vorträge über P., 1863; — H. Helmholtz: Physiologische Optik, (1866) 1910⁴; — G. E. Müller: Zur Grundlegung der P., 1877; — K. Stumpf: Tonpsychologie, 1883. — Vgl. die neueren Handbücher über ¶ Psychologie. **Titius.**

Psychotherapie — in ihrer ursprünglichen Begrifflichkeit „Seelenheilung" bedeutend — darf dennoch nicht in diesem ganz weiten Sinne verstanden werden. Man muß zunächst P. und ¶ Psychiatrie voneinander scheiden. Die Psychiatrie umfaßt das Gesamtgebiet der geistigen und seelischen Erkrankungen organischer und funktioneller Artung. Unter P. versteht man dagegen die Heilbeeinflussung solcher Seelenstörungen, die auf erlebnismäßiger — „psychogener" — Grundlage beruhen. Die Grenzen sind natürlich fließend. Psychogene Veranlassungen werden sich nicht selten mit solchen organischer oder funktioneller Art berühren, vielleicht auch überschneiden. Insofern ist das Wesen der P. nicht leicht in völlig eindeutiger Weise zu bestimmen. Wie mit der Psychiatrie berührt sie sich mit der allgemeinen ¶ Psychologie und der differentiellen Psychologie (Charakterologie). Die Psychologie, insbesondere die Charakterologie ist die unerläßliche diagnostische Grundlage der P. Denn die psychopathischen Wesenszüge sind stets in das totale Wesensbild der Psyche eingewoben und werden nur unter Berücksichtigung dieses totalen Wesensbildes völlig verständlich. Krankhafte Seelenzustände sind Verzerrungen der seelischen Norm. Sie sind Unterstreichungen solcher Wesenszüge, welche nicht selten auch in der normalen Seele keimhaft enthalten sind, ohne doch nach außenhin deutlich sichtbar zu werden. Die „Psychognosis" — die aus der Einfühlung stammende Seelenbetrachtung — hat für die P. wertvolle Vorarbeit geleistet. Die Fülle der charakterologischen Vorarbeit läßt sich in der Kürze auch nicht andeutungsweise veranschaulichen. Nur einige wenige Etappen seien angeführt: die angeblich von Galen begründete neuere Temperamentenlehre sowie die seit jeher getätigten Untersuchungen über Mimik und Physiognomik, die neuerdings durch ¶ Wundt eine tiefgründige Einordnung erfahren haben, der Mimik und Gebärde als unmittelbarste Ausdrucksformen des Seelenlebens deutet. In ähnlicher Weise sucht die durch ¶ Klages zu wissenschaftlichem Range erhobene Graphologie aus den Schriftzügen Rückschlüsse auf die Individualität zu ziehen. Zeiten mit ausgesprochener Innenwendung wie Pietismus und Romantik haben vermöge ihrer Autobiographien und Seelenanalysen auf die intuitive Psychologie höchst befruchtend eingewirkt. Ueber die reine Intuition hinausgehend hat W. ¶ Stern in seinem System des Personalismus die ganze gewaltige Problematik der Charakterkunde einem weitgespannten philosophischen Rahmen eingeordnet. Von einem anders gegründeten Standpunkt aus sucht die auf ¶ Brentano und ¶ Husserl zurückgehende Aktpsychologie das Ich als einen lebendigen Sinnzusammenhang zu deuten. Aus dieser Grundposition erwächst ¶ Sprangers ¶ Strukturpsychologie, die das Ich sowohl als sinnvolle Einheit deutet wie in der Theorie von den Einzelstrukturen die spezifischen Funktionsanlagen zu verdeutlichen unternimmt. So führt die Charakterologie von der Betrachtung der normalen Psyche bis zu den psychopathischen Grenzzuständen. In entsprechender Weise sucht die moderne Psychopathologie die abnormen seelischen Verhaltungsweisen als Uebersteigerungen einer an sich normalen Seelenlage zu verdeutlichen. Kretschmer beispielsweise erklärt die von ihm angenommenen Grundformen des anormalen Seelenbildes, Schizothymie und Zyklothymie, als krankhafte Hypertrophie an sich normaler seelischer Grundrichtungen. Sehr bemerkenswerte diagnostische Erkenntnisse verdankt die P. den insbesondere durch v. Düring geförderten heilspädagogischen Forschungen (¶ Heilpädagogik). Da diese sich auf die Anomalien der Kindesseele beziehen, versprechen sie der P. die sehr notwendige entwicklungspsychologische Basis zu schaffen.

Geschichtlich gesehen, ist nun aber die ursprüngliche P. nicht so sehr durch die diagnostische Blickeinstellung wie durch den Heilungswillen bestimmt. Man suchte gewissen klar zutage liegenden neurotischen Symptomen, wie Angstvorstellungen, Zwangshandlungen und Gefühlsabirrungen therapeutisch zu begegnen, ohne die Frage nach ihrer Entstehung in den Vordergrund zu rücken. Auf die Beseitigung dieser neurotischen Symptome richtete sich bereits ¶ Mesmers „animalischer Magnetismus." Er nahm ein von Körper zu Körper wirkendes magnetisches Fluidum an, dem er Heilkräfte zuschrieb. Nachwirkungen dieser — somatischen — Auffassung finden sich noch heute in der sogenannten „Magnetopathie". Jedenfalls ist Mesmers Magnetismus eine Vorahnung der suggestiven und hypnotischen Therapie. Noch die Schule Charcots erklärte die hypnotischen Vorgänge aus der körperlichen Berührung, während die Nancyer Schule von Liébeault und Bernheim die hypnotischen Heilerfolge auf seelisch-suggestive Einwirkungen zurückführt (¶ Hypnotismus). Die pädagogische und seelsorgerliche Reichweite der neuerdings besonders von Baudouin untersuchten Suggestionsvorgänge ist viel weiter, als gemeinhin angenommen wird. Nicht gleichbedeutend mit der Suggestion, ihr aber jedenfalls verwandt ist die von Dubois vertretene „Persuasion". Sie sucht leichte Seelenstörungen durch den Appell an das logische Bewußtsein zu heilen. Darin liegt zugleich aber auch schon der Unterschied zwischen der persuasiven Methode einerseits und der suggestiv-hypnotischen Methode anderseits. Denn Suggestion und Hypnose suchen weniger das logische Bewußtsein als vielmehr das Unterbewußtsein zu beeinflussen. Der Begriff des ¶ Unterbewußtseins ist tatsächlich zum Stichwort der gegenwärtigen P. geworden. ¶ Freuds ¶ Psychoanalyse hat den Versuch unternommen, in den Aufbau und die Schichtung des Unterbewußtseins einzudringen. Sie hat ein ebenso bedeutendes wie einseitiges System des Unterbewußtseins verkündet. Es ist die Einseitigkeit der Psychoanalyse, daß sie die unterbewußten Seeleneigenschaften fast ausschließlich im sexuologischen Sinne deutet. Der von ihr entwickelte Sexualbegriff ist rein triebmäßig bestimmt. Die Psychoanalyse Freudscher Prägung ist wertblind. Sie übersieht die Tatsache, daß die Welt des Triebhaften von einer Welt der Werte überlagert ist. Nichtsdestoweniger hat die Psychoanalyse eine Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung gezeitigt. Sie hat erwiesen, daß die Seele durch bestimmte Schicksalserlebnisse in hohem Maße verwundbar ist. Die als peinlich empfundenen Erlebnisse werden in die seelische Tiefenschicht — eben das Unterbewußtsein — abgedrängt. Sie sind vergessen — aber nicht im Sinne des Erlöschens, sondern des Versinkens. Zuweilen

aber erwachen sie wieder und brechen in das Bewußtsein empor. Dabei erscheinen sie jedoch in symbolischer Verkleidung — als „Neurosen". Die Psychoanalyse hat den gewaltigen Einfluß der Schicksalsgeschehnisse auf die Gestaltung des Seelenlebens klargestellt; sie hat die Bedeutung des Erlebnisses, das bereits ¶ Dilthey betonte, auch für die Psychologie des alltäglichen Lebens zur Gewißheit erhoben. Sie stellt das Ich in die ganze Weite seines Erlebniskreises hinein und zeigt die mannigfaltigen Wechselbeziehungen zwischen Ich und Schicksal auf. Daß sich aus diesen Erkenntnissen in pädagogischer und seelsorgerlicher Beziehung höchst beachtenswerte Resultate ergeben, kann hier nur angedeutet werden. — Auch die von Freuds Schule abgezweigte Individualpsychologie Adlers stützt sich im wesentlichen auf die Vorgänge des Unterbewußtseins; aber hier werden die im Unterbewußtsein wirkenden Motive in einer von der Psychoanalyse völlig abweichenden Art gedeutet. Nach der individualpsychologischen Theorie leidet das Ich häufig unter Gefühlen körperlicher oder seelischer Minderwertigkeit. Diesen Minderwertigkeitsgefühlen sucht es durch eine krampfhafte Erhöhung seines Persönlichkeitsgefühls zu begegnen. Der Geltungstrieb überhöht das Minderwertigkeitsgefühl. Den Ursprung der Neurose bildet mithin nicht in erster Linie die verdrängte Sexualität sondern die Ueberhöhung („Ueberkompensation") eines Minderwertigkeitsgefühls. Charakterzüge von überbetonter Kraßheit würden demnach die Ueberlagerung einer sehr sensiblen Psyche sein, welche sich vermöge einer solchen Ueberkompensation gegen das als übermächtig empfundene Leben sichern will. Auch von der Individualpsychologie führen viele Verbindungslinien zur Seelsorgepsychologie und zur pädagogischen ¶ Psychologie (: II). Psychoanalyse und Individualpsychologie sind in gleicher Weise durch die Verabsolutierungssucht ihrer Anhänger gekennzeichnet. Doch darf man die Hoffnung nicht aufgeben, daß einmal die verschiedenartigen psychologischen Einzelerkenntnisse sich zu einer totalen und universalen Anschauung der Psyche zusammenschließen werden. Das heute bereits deutlich sichtbare Ergebnis der tiefenpsychologischen Forschungen ist die Aufhellung der unterbewußten Seelenvorgänge.

So hat die Tiefenpsychologie höchst verfeinerte Methoden der psychischen Diagnose geschaffen. Dieser bedeutungsvollen Diagnostik ist die Therapie nicht gleichwertig. Die ursprüngliche Therapie der Katharsis — das Abreagieren der verklemmten Affekte vermöge der Einsicht in die Ursache des Leidens —ist immer mehr in den Hintergrund gedrängt worden. An ihre Stelle ist die Sublimierung getreten, d. h. die Beziehung des Trieblebens auf wertvolle sozialethische Ziele. Die Individualpsychologie fordert die Ermutigung des angstgequälten Menschen und seine Erziehung zum Gemeinschaftswillen. Unaufhaltsam bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die Seelenzergliederung durch eine Psychosynthese überhöht werden müsse. Den ersten beachtenswerten Versuch einer Psychosynthese hat F. Künkel unternommen. Er unterscheidet drei Stufen des „Klärungsprozesses": Einsicht, Eingeständnis, Bejahung. Die „Umkehr" ist ein logisch nicht analysierbarer, der Bekehrung verwandter Prozeß. Hier klingt der Gedanke an, daß die Psychosynthese ohne eine auf religiöser Weltanschauung ruhende Lebensbejahung unmöglich ist. ¶ Hellpach hat schon vor Jahren auf die Beziehungen zwischen Seelenleben und Weltanschauung hingewiesen, und Marcinowski verdanken wir die Erkenntnis, daß eine tiefgreifende P. einer positiv eingestellten Weltanschauung als tragender Basis bedarf. Daß auch von ärztlicher Seite eine Weltanschauungstherapie gefordert wird, gehört ohne Frage zu den bemerkenswertesten Symptomen der gegenwärtigen Kulturkrisis. Immer deutlicher tritt die Gefahr zutage, daß die P. im ¶ Psychologismus und damit in der Relativierung endet. Der gegenwärtigen P. eignet ein Plus von psychologischer Einfühlung, aber ein Minus an normativen Zielsetzungen. Sie ist mehr Einfühlung als Führung. Selbst Maeder, einer der wärmsten Befürworter der Psychosynthese, weiß doch positiv nicht viel mehr zu sagen, als daß dem lokalisierenden Galenismus die hippokratische, den Kranken als dynamische Personeinheit wertende Methode entgegengesetzt und daß für die in der Analyse gelösten Triebregungen neue Bindungen gefunden werden müssen. Das psychosynthetische Problem in der P. wird wohl in seiner Bedeutung empfunden, aber es ist noch nicht gelöst. Anregungen zu einer solchen Lösung sind bereits in der älteren Seelendiätetik gegeben, die in der heutigen psychotherapeutischen Kontroverse zu geringe Berücksichtigung findet. Hufeland und Feuchtersleben bauen ihre P. auf der idealistischen Weltanschauung auf, eine Position, die gegenwärtig in ¶ Euckens idealistischer Lebensphilosophie eine neue Grundlage gefunden hat. ¶ Hiltys Seelendiätetik ist durch eine ausgesprochen christliche Haltung gekennzeichnet. In mehr pantheistischen Gedankengängen bewegt sich die durch ¶ Emerson, ¶ Trine und ¶ Marden vertretene amerikanische ¶ Neugeistbewegung. Die ¶ Christian Science wird man nicht zur religiösen P. rechnen dürfen, da sie durch psychische Einwirkungen körperliche Krankheiten zu heilen vorgibt. Einen sehr bedeutungsvollen religiös-therapeutischen Versuch stellt hingegen die ¶ „Immanuelbewegung" dar, die auf Grund einer streng durchdachten Organisation die Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger regelt. In Deutschland hat sich eine Arbeitsgemeinschaft von Medizinern und Theologen mit einer Zentrale im Johannesstift zu Berlin-Spandau gebildet. Durch regelmäßig tagende Arbeitsgemeinschaften sowie durch die Herausgabe der Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger" (bei Bahn in Schwerin) versucht sie die Probleme der religiösen P. einer Lösung näherzubringen. Auf kath. Seite löst sich die alte Disziplin der ¶ Pastoralmedizin allmählich in die neuen Fragestellungen der religiösen P. auf. Mehrere Tagungen des Verbandes der Vereine kath. Akademiker in Kevelaer waren ausschließlich der Auseinandersetzung mit der P. gewidmet. Besondere Beachtung verdienen Lindworskys Ausführungen über das Verantwortlichkeitsproblem vom psychologischen Standpunkte.

S. Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1926[5]; — A. Adler: Ueber den nervösen Charakter, 1928[4]; — Ders.: Menschenkenntnis, 1929[3]; — F. Künkel: Charakterkunde auf individual-psychologischer Grundlage, 1928; — E. v. Düring: Grundlagen und Grundsätze der Heilpädagogik, 1925[3]; — Ch. Baudouin: Suggestion und Autosuggestion, 1922; — Ders.: Das Wesen der Suggestion, 1926; — W. Hellpach: Nervenleben und Weltanschauung, 1906; — J. Marcinowski: Nervosität und Weltanschauung, 1921[3]; — A. Maeder: Psychoanalyse und Synthese, 1927; — A. Römer: Psychiatrie und Seelsorge, 1899; — E. Worcester und S. Mc. Comb: Die christliche Religion eine Heilkraft. Eine Verteidigung und Erklärung der Immanuelbewegung, 1925; — E. Jahn: Die Krisis in der modernen Seelenführung. Ueber Einfühlung und Norm (in: Fürsorge und Seelsorge, hrsg. von F. Ulrich), 1928. — Ferner die von C. Schweitzer hrsg. Schriftenreihe: „Arzt und Seelsorger". — Auf kath. Seite: Religion und Seelenleiden, hrsg. von W. Bergmann, 1926 und 1927. **E. Jahn.**

Ptolemäer, Herrschergeschlecht in Aegypten in der Zeit des Hellenismus: 1. P. I Soter (325) 304 bis 285, Sohn des Lagos, daher für dieses Herrschergeschlecht auch der Name „Lagiden". — 2. P. II Philadelphos 285—246. — 3. P. III Euergetes 246—221 (mit ihm beginnt der Verfall). — 4. P. IV Philopator 221—204 (Tryphon, d. h. der Schwelger). — 5. P. V Epiphanes 205—181 (5 Jahre alt, daher der römische Senat Vormund). — 5. P. VI Philometor 181—145. — 7. P. VII Eupator um 145. — 8. P. VIII Euergetes II Physkon 145(—130, 127—)116. — 9. P. IX Neos Philopator 130. — 10. P. X Soter II 116—107, 88—80 (Regentschaft mit seiner Mutter Kokke). — 11. P. XI Alexander I 107—88. — 12. P. XII Alexander II um 80 (setzte das römische Volk zum Erben ein). — 13. P. XIII Neos Dionysos (Auletes) 80—51. — 14. P. XIV, 13 Jahre alt, mit seiner 17jährigen Schwester Kleopatra; Vormund: Pompeius; er ertrank 47 im Nil, Cäsar überträgt die Regierung der Kleopatra. — 15. P. XV, ihr Bruder, noch ein Kind, † 44 — 16. P. XVI Cäsar, Sohn der Kleopatra und des Cäsar, seit 44. Kleopatra starb 30 v. Chr. Seit 31 war Aegypten römische Provinz (¶ Aegypten: I, 6).

M. L. Strack: Die Dynastie der P., 1887; — A. Bouché-Leclercq: Histoire des Lagides, 1903/04. **Fiebig.**

Ptolemäus, Schüler des Gnostikers ¶ Valentin und neben ¶ Herakleon Hauptvertreter des abendländischen Zweiges der Valentinianischen Schule (zwischen 145 und 180), dessen Schriften ¶ Irenäus adv. haer. I, 1—8 für seine Darstellung des Valentinianischen Systems benutzt hat. Erhalten von ihm ist bei ¶ Epiphanius haer. 33, 3—7 ein höchst kostbarer Originalbrief an eine Christin Flora, der sich mit dem Problem des Ursprungs des mosaischen Gesetzes beschäftigt (¶ Bibel: I D, 2, Sp. 983; ¶ Gesetz: IV, 2; ¶ Gnosis: II, 3) und in feinsinniger Weise verschiedenartige Teile des Gesetzes unterscheidet: Ein Teil geht auf Gott, ein Teil auf Moses, ein weiterer auf die Aeltesten des jüdischen Volkes zurück. Wiederum in drei Gruppen zerfällt der von Gott stammende Teil: 1. die reine Gesetzgebung (Dekalog oder Moralgesetz), die von Jesus erfüllt ist; 2. das mit dem Bösen verquickte Gesetz (ius talionis, Strafgesetz), das von Jesus aufgehoben ist; 3. das Zeremonialgesetz (Sabbat, Beschneidung, Fasten, Opfer usw.), das geistig verstanden werden muß. So ist der Gesetzgeber weder der vollkommene Gott noch der Teufel, sondern der Weltschöpfer oder Demiurg, der weder gut wie der vollkommene Gott, noch böse wie der Teufel, sondern zwischen beiden Prinzipien als der gerechte Gott anzusehen ist. Diese ganze Kritik des P. am AT ist gegründet auf Aussagen Jesu und der Apostel.

Text in K. Holls Ausgabe des Epiphanius I, 1915, S. 450 ff; — A. Harnack: SBA 1902, S. 536 ff; — Derſ.: in H. Lietzmanns Kleinen Texte, Nr. 9, 1904; — Besprechungen bei J. Heinrici: Die valentinianische Gnosis, 1871, S. 75 ff; — A. Hilgenfeld: ZwTh XXIV, 1881, S. 224 ff; — Derſ.: Ketzergeschichte, 1884, S. 346 ff; — E. de Faye: Gnostiques et Gnosticisme, 1925², S. 103 ff; — Ed. Preuschen: RE³ XX, S. 405 f. **Carl Schmidt.**

Puaux, Frank (1844—1922), französischer reformierter Theologe, * in Luneray, war Pfarrer der französischen Kirche in Stockholm, übernahm 1885 die Redaktion der Revue Chrétienne (1885—1905), seit 1909 Präsident der Société de l'histoire du protestantisme français.

P. schrieb u. a.: Les précurseurs français de la Tolérance, 1881; Les plaintes des protestants français cruellement opprimés dans le royaume de France par Jean ¶ Claude, nouvelle édition critique, 1885; Etudes sur la Révocation de l'Edit de Nantes (zusammen mit Aug. ¶ Sabatier), 1886; Histoire de l'établissement des protestants français en Suède, 1889; Les oeuvres du protestantisme français au XIXe siècle, 1893; Vers la Justice, 1905; L'Eglise réformée de France, 1906; Les défenseurs de la Souveraineté du Temple sous le règne de Louis XIV, 1917. **Lachenmann.**

Pubertät, d. h. Eintritt der Geschlechtsreife, ist einer der bedeutsamsten Markierungspunkte im Leben des Menschen, der wie andere wichtige Ereignisse mit ¶ Tabu umgeben ist. Wie an allen entscheidenden Lebensabschnitten (¶ Geburt, ¶ Ehe u. a.) gilt es die Lebenskräfte zu mehren, die im Kinde schlummernden Entfaltungsmöglichkeiten zu fördern, das Menschendasein zu heiligen. Von diesem magisch-religiösen Sinn her sind die zahlreichen Riten und Zeremonien (häufig Initiationsriten genannt, von initium = Eintritt in ein neues Lebensstadium) zu verstehen; soziologische Momente treten erst in zweiter Linie hinzu. Entsprechende Bräuche finden sich in tausenderlei Variationen bei den sog. primitiven Stämmen in Afrika, Australien und Amerika.

Die heranwachsenden Knaben werden im Busch oder in besonderen Hütten isoliert, wo sie im Jägerhandwerk und Waffengebrauch unterrichtet und in die Stammestraditionen eingeführt werden. Sie müssen allerlei Peinigungen leiden, die aber keineswegs den Sinn von Züchtigungen haben, sondern auf magische Weise Kräftigung der Lebenssubstanz bewirken sollen; natürlich kann je nach Veranlagung ein Trieb zur Grausamkeit hinzutreten. Weitverbreitet sind ¶ Beschneidung und ¶ Tätowierung als P.sriten; dazu treten Verstümmelungen aller Art: Zähne werden eingeschlagen oder abgefeilt; Lippen und Ohren werden durchstochen; nicht selten werden die Wunden mit Pfeffer, Asche oder Ruß eingerieben — eine Art Standhaftigkeitsprobe, bei der die Einzuweihenden ganz stille halten müssen. Bei manchen Stämmen muß die Mannbarkeit dadurch bewiesen werden, daß jeder Jüngling einen Menschen erschlägt. Harmloser sind allerlei asketische Gebote wie fasten, schweigen, nicht schlafen, sich nicht waschen, Kälte leiden; oder Verbote wie den Boden nicht berühren, nicht in die Sonne sehen u. dergl. Nordamerikanische Indianer suchen ihr Totemtier zur Zeit der P.: der Jüngling geht in die Einsamkeit, schläft nicht, ißt nicht; das erste Tier, von dem er in diesem überreizten Zustand träumt, ist sein Totem. Wie schon die genannten Verstümmelungen oder auch phantastische Maskierungen und Bemalungen die Umwandlung andeuten, die mit dem Knaben beim Uebergang von der Kindheit zum Mannesalter vorgeht, so symbolisieren einzelne Stämme die grundlegende Veränderung im Widerspiel von Sterben und Auferstehen; die aus dem Walde Zurückkehrenden stellen sich, als ob sie ihre Sprache verlernt hätten und ihre nächsten Verwandten nicht mehr kennten; häufig werden die Namen gewechselt. Den Abschluß der oft jahrelang dauernden Ausbildungszeit bildet in der Regel ein großes Fest, bei dem die Novizen, die bisher als „Mädchen" gegolten haben, in die Gemeinschaft der Männer aufgenommen werden; jetzt tragen sie Männerkleidung, männliche Haartracht, dürfen mit den Frauen verkehren, heiraten. Meist wird das P.shaus und alles Gerät, das der Novize gebraucht hat, zum Schluß feierlich zerstört oder verbrannt. Tänze und pantomimische Darstellungen werden vorgeführt, wobei scherzhaftes Begräbnis und Auferstehung besonders beliebt sind. Auch sexuelle Aus-

schweifungen fehlen nicht. Soziologisch bedeutsam sind diese P.sriten als Ausgangspunkt für die wichtigen Altersklassen und Geheimbünde. Unter Umständen werden die Zeremonien auch vom Eintritt der eigentlichen P. abgelöst und an ein bestimmtes Lebensalter gebunden; oder sie werden erst gefeiert, wenn eine bestimmte Anzahl von Novizen beisammen ist. Bei fortgeschrittener religiöser und kultureller Entwicklung finden sich nur noch Ueberbleibsel von P.sriten; am deutlichsten bei den Spartanern, die die Jünglinge mit einer Art Lebensrute peitschten, um ihre Kräfte magisch zu stärken. Die indische Ausformung der uralten Sitte der P.sweihe ist die Einführung des Knaben bei einem Lehrer, der ihn in der heiligen Ueberlieferung unterweisen soll (Chant[4] II, S. 14).

Die Mädchenweihe vollzieht sich in ähnlichen Formen wie die Knabenweihe. Hier wie dort handelt es sich um zauberisches Nachhelfen bei den Naturvorgängen; der Beschneidung beim männlichen Geschlecht entspricht etwa die künstliche Defloration des Mädchens. Vielfach sind die Zeremonien bei der Mädchenweihe noch grausamer, die Abschließung noch strenger; denn die Frau birgt ja eine latente Gefahr in sich (¶ Frau: I, 2), zumal im Zustand der ¶ Menstruation, deren erstes Auftreten das Zeichen der einsetzenden P. ist. Bei nordamerikanischen Indianern wird ein Mädchen von den ersten Menses an ein Jahr oder länger in einer Hütte eingesperrt oder gar in einer Hängematte unter dem Dach aufgehängt und möglichst starkem Rauch ausgesetzt, um die schädlichen Einflüsse zu bannen. Auch hier bilden Freudenfeste mit symbolischen Darstellungen von Defloration und Wiedergeburt den Abschluß. Besondere Kleidung, Haartracht und Frauenschmuck bekunden nun die Heiratsfähigkeit des Mädchens.

Viele Einzelheiten in ERE X, S. 440 ff, und in Thurnwalds Artikel „Jünglingsweihe" und „Mädchenweihe": RLV VI, S. 172 ff; VII, S. 328 ff. — Vgl. auch H. Schurtz: Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 95 ff; — A. van Gennep: Rites de passage, Paris 1909, S. 93 ff. **Rühle.**

Puchta, Christian Rudolf Heinrich (1808—58), evg. Kirchenliederdichter, * zu Cadolzburg (Mittelfranken), empfing zu Erlangen frühzeitig poetische Anregung durch ¶ Rückert, allermeist aber durch seinen Freund ¶ Platen, wurde 1832 Hilfsgeistlicher in München, 1837 Repetent in Erlangen, 1839—42 Professor der Philosophie und Religion am Lyzeum zu Speyer, erhielt dann wegen schweren Leidens die leichte Pfarrei Eyb bei Ansbach und war zuletzt seit 1852 Pfarrer in Augsburg. Von seinen Liedern, die zum Teil in A. ¶ Knapps Christoterpe erschienen, finden sich insbesondere folgende fünf in vielen Gesangbüchern: das Weihnachtslied: „Erfüllt sind Zeit und Stunden"; das Neujahrslied: „Ein neues Jahr hat angefangen"; das Passionslied: „Am Oelberg weiß ich eine Stätte"; das Erntelied: „Herr, die Erde ist gesegnet" und das Bußlied: „Gott der Gnaden, schwerbeladen".

E. E. Koch[3] VII, S. 22. 116. 277 ff; — Alb. Knapp: Biographie im Vorwort zu P.s Gedichten, 1860, S. IV ff. **Paul.**

Pueblo-Indianer. Nachrichten über die Religion der P., die Dörfer mit mehrstöckigen Häusern aus Luftziegeln bewohnen, haben wir in größerem Umfang nur von den Hopi, Zuñi (und dem Dorfe Sia), die in Arizona und Neumexiko wohnen und ganz verschiedenen Sprachstämmen angehören. Ihre meist nach Tieren genannten mutterrechtlichen Clans standen ursprünglich unter priesterlicher Herrschaft und hatten je ihre besonderen Kultverbände, deren Ziel die übernatürliche Förderung des Ackerbaus, besonders durch die Hervorbringung von Regen (¶ Wetterzauber) waren. Zahlreiche, meist neuntägige, Feste mit zauberischen Riten fanden während des ganzen Jahres statt. Vermittler dabei sind zahlreiche Naturgötter, dazu auch die Vorfahren, von denen jeder Clan z. B. ein Urpaar verehrt. Der Himmels- oder Sonnengott, als Adler oder Habicht gestaltet, und die Erdgöttin in der Gestalt einer Spinne stehen oben an, dazu kommen zahlreiche Fruchtbarkeitsgötter und die vielen Katschinas, niedere Dämonen und Vorfahren. Die meisten von diesen treten maskiert und unmaskiert an den Festen auf. Ein komplizierter Altar mit Gottheiten und Regensymbolen wird in dem unterirdischen Versammlungsraum, der Kiva, die zugleich das Loch nachbildet, aus dem das Volk einst aus der Unterwelt an die Erdoberfläche heraufkam, an jedem Feste aufgebaut. Eine besondere Bedeutung haben darin die Gebets-Federstäbe, die auch sonst überall aufgestellt werden, damit sie der Sonnengott auf seinem Wege auffaugt. Berühmt ist der Schlangentanz der Hopi, bei dem lebendige Klapperschlangen, die Vorfahren und Bringer des Regens, im Munde getragen werden, ferner die Zeremonien mit der Federschlange Balülükong, die den Nachthimmel und die Unterwelt verkörpert, aber von dem Sonnengott in ihren regenbringenden Eigenschaften überwacht und geleitet wird, damit sie nicht Unheil anrichten kann. In der Zeremonie pflegt sie zum Schluß auf ein Maisfeld herabzustoßen, das aus künstlich in der Kiva aufgezogenen Pflänzchen besteht. Die Katschina und andere Wachstumsdämonen werden am Ende der Zeremonien mit allen ihren Emblemen in kleinen Holzpuppen dargestellt, damit die Kinder mit allen Einzelheiten vertraut gemacht werden.

Dorsey und Voth: The Mishongnovi Ceremonies of the Snake and Antilope Fraternities (Public. 66 of the Field Columbian Museum, Anthrop. Ser. III, 3), Chicago 1902; — Fewkes: Hopi katcinas, Tusayan Flute and Snake Ceremonies, Tusayan katcinas, Tusayan Snake Ceremonies (Ann. Rep. Bureau of Ethnol. XXI, XIX, XV, XVI, Washington 1903 ff); — K. Th. Preuß: Der Unterbau des Dramas (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1927—28); — Matilda C. Stevenson: The Zuñi Indians (Ann. Rep. Bureau of Ethnol. XXIII), Washington 1905. **K. Th. Preuß.**

von Pückler, Eduard Graf (1853—1924), Führer der ¶ Gemeinschaftsbewegung, gründete, als Assessor in die Arbeit v. ¶ Schlümbachs hineingezogen, 1883 die St. Michaelsgemeinschaft in Berlin, 1896 den märkischen Brüderrat, war 1890—1912 Vorsitzender der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (¶ Studentenverbindungen), 1894—1906 der Gnadauer Konferenz, seit 1897 auch des ¶ Gnadauer Verbandes, 1894—1921 der ¶ Philadelphiabewegung. Bewußt deutsch, suchte er stets die englischen Einflüsse zurückzudämmen, war aber wegen seiner impulsiven, von schwärmerischen Eigenheiten nicht freien Art in kritischen Zeiten zur Leitung ungeeignet.

H. v. R.: Berufen mit heiligem Ruf. Leben und Dienst des Gr. E. v. P., 1925; — P. Humburg: Ed. Graf P. (in: Militia Christi, hrsg. v. H. Lilje, 1928, S. 142 ff). **Fleisch.**

Pünjer, Bernhard (1850—85), evg. Theologe, Schüler von A. E. ¶ Biedermann und R. A. ¶ Lipsius. *in Friedrichsgabekoog (Holstein), 1876 Privatdozent in Jena, 1880 ao. Prof. Sein Hauptwerk ist: „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie" (1880—83). Seinen eigenen Standpunkt legt dar der nachgelassene „Grundriß der Religionsphilosophie" (1886), der in den „Nachweis der wesentlichen Uebereinstimmung der religiösen und der metaphysischen Erkenntnis" mündet. Sein religiöses Testa-

ment: „Die Aufgaben des heutigen Protestantismus", 1885. P. begründete 1881 den Theolog. Jahresbericht.

ADB 53, S. 146 ff. **F. Wendland.**

Pützer, Friedrich (1871—1922), einer der bedeutsamsten Vertreter für den Kirchenbau am Anfang des 20. Jhds., Professor an der Technischen Hochschule in Darmstadt, Kirchbaumeister des damaligen Großherzogtums Hessen. Seine Arbeit ist Ausformung der Gedanken des Dresdener Kirchbaukongresses 1906 in der Linie, daß er die Forderung nach modernen Bauformen erfüllt. Die liturgische Forderung des Dresdener Kongresses (Kanzel vor dem Altar) nimmt er nicht auf. Bahnbrechend wirkte er durch seine Paulskirche in Darmstadt 1907, in der die Orgel mit der Sängerempore auf ebenen Boden hinter den Kanzelaltar gelegt wird (¶ Spittas Vorschlag). P. strebt nach der Gestaltung einer evg. Predigtkirche: kein Kirchbau von ihm wäre für den kath. Kultus verwendbar. Sein Umbau der alten Darmstadt-Bessunger Petrikirche 1909 ist bei aller Treue gegen das historische Bauwerk eine ausgesprochene Gegenwartsleistung. Weitere Bauten: Lutherkirche in Wiesbaden, Friedenskirche und Lutherkirche in Offenbach, Kirche in Schutzberg/Bosnien, Gustavsburg bei Mainz, Johanneskirche Mainz, Lutherkirche Worms, Kirche Eberstadt, zusammen mit L. Wehner Kirche in Benrath. P. bevorzugt in seinen Saalkirchen die alte Stellung des Kanzelaltars mit der darüber gelegten Orgel und weiß stets reizvolle Raumlösungen zu finden. — ¶ Kirchenbau: II, 8. **Horn.**

Pufendorf, Samuel (1632—94), * in Dorfchemnitz (Sachsen), 1661 Professor des Natur- und Völkerrechts in Heidelberg, 1668 in Lund, 1677 Historiograph in Stockholm, 1688 in Berlin. Berühmt als Kritiker der deutschen Reichsverfassung (De statu imperii germanici, 1667) und als Förderer des ¶ Naturrechts (De jure naturae et gentium, 1672 u. ö.; De officio hominis et civis iuxta legem naturalem, 1673). P. leitete es, ¶ Grotius folgend, nicht mehr aus dem Urstande und dem Dekalog, sondern aus dem Geselligkeitstriebe des empirischen Menschen ab und löste es so von der Theologie, wenn er auch nicht aufhörte, Gott als seinen Urheber anzusehen. Den Staatszweck faßte er weltlich. Aber es kreuzten sich damit von ihm festgehaltene lutherisch-staatskirchliche Gedanken, doch so, daß die Souveränität des Staates über die Kirche entschieden betont (¶ Kirchenverfassung: III, 3a. 5) und individuelle Gewissensfreiheit (¶ Toleranz) gefordert und möglichst gewahrt wurde (De habitu religionis christianae ad vitam civilem, 1687). Seinen Lunder Kollegen, dem Leipziger Valentin ¶ Alberti und anderen Gegnern antwortete er in scharfgeschliffenen Streitschriften (Eris scandica, 1686). Mit seinen naturrechtlichen Ideen bereitete P. der ¶ Aufklärung die Bahn, mit der ihn auch das Ideal der mathematischen Methode in Jurisprudenz und Theologie und die Abneigung gegen allen Dogmenstreit verband, während er inhaltlich von der altlutherischen Kirchenlehre noch wenig abwich.

RE³ XVI, S. 315 ff; — ADB 26, S. 701 ff; — Briefe S. P.s an Christian Thomasius, hrsg. und erklärt von E. Gigas, 1897; — H. v. Treitschke: Historische und politische Aufsätze IV, 1897, S. 202 ff; — Ernst Landsberg: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 3. Abt., 1. Halbbd., 1898, S. 11 ff; — Friedrich Lezius: Der Toleranzbegriff Lockes und P.s, 1900; — Erik Wolf: Grotius, Pufendorf, Thomasius, 1927; — Fr. Schenke: P.s Kirchenbegriff (ZSavignyRG, Kanonistische Abteilung 14, 1925, S. 39 ff); — A. Blumgart: P.s Toleranzbegriff im Zusammenhang mit seinem Staatsbegriff, Diss. München 1925. **Heinrich Hoffmann.**

Pulleyn, Robert (Robertus Pullus; um 1080 bis etwa 1150), scholastischer Theologe, war von 1133 in Oxford (Oxonia) oder nach Poole (s. Lit.) in Exeter (Exonia) Lehrer. Er wurde Archidiakon von Rochester, verließ dann aber seine Heimat, um in Paris als Lehrer der Theologie aufzutreten; 1142 ist hier ¶ Johannes von Salisbury sein Schüler. 1144 wurde er von Lucius II zum Kardinal und Kanzler gemacht, welches Amt er bis 1146 ausgeübt hat. Aus seiner Pariser Lehrtätigkeit ist das Sentenzenbuch hervorgegangen, das, obwohl es keine bedeutende theologische Leistung darstellt, doch für die Geschichte der vorlombardischen Theologie von großer Wichtigkeit ist (¶ Scholastik). P. gehört zu jenen Theologen der ersten Hälfte des 12. Jhd.s, die wie ¶ Anselm und Radulf von Laon, ¶ Wilhelm von Champeaux, Alberich von Rheims, Hugo von St. Victor (¶ Viktoriner) sich zwar der Dialektik bedienen, aber wegen stärkerer Betonung der Autorität und der Tradition sich auch der Wertschätzung der Gegner der dialektischen Theologie, wie des hl. ¶ Bernhard und des ¶ Wilhelm von St. Thierry, erfreuten. So nimmt er öfter gegen Lehren Peter ¶ Abälards und ¶ Gilberts Stellung.

Ue II, 1928¹¹, S. 710; — RE³ XVI, S. 318 ff; — R. L. Poole: The early lives of R. P. and Nicholas Breakspear. Essays in Medieval History presented to Th. Fr. Tout, Manchester 1925; — A. Landgraf: The New Scholasticism IV, 1930, S. 11 ff; — Cl. Webb: Joh. Saresberiensis Metalogicon, Oxford 1929, S. 195. **B. Geyer.**

Pulver, Max, Dichter, * 1889 in Bern, lebt in Zürich. Der bedeutendste Prosadichter des ¶ Expressionismus, über den er allerdings nach und nach hinausgewachsen ist. Seine Worte tauchen fast aus dem Unbewußten ohne Vermittlung des Hirnverstandes heraus. Die Landschaften sieht er gewissermaßen aus der Vogelschau vom Metaphysischen her; die Menschen erfaßt er als geistige Taten der Weltenwaltung. Inhalt seiner Worte, Sinn und Seele seiner Gestalten möchte der Glaube sein, d. h. für ihn die Beziehung zum geheimnis- und liebreichen göttlichen Gesetz.

Aus seiner Lyrik („Die weiße Stimme", 1923) prägen sich die Klänge am tiefsten ein, die von einem Mitleben mit der Natur zeugen, das geradezu dichterische Identität mit ihr wird. Meister ist P. in kleinen Essays, die ein Stück Leben wie aus dem eigenen inneren Licht erhalten („Kleine Galerie", 1923). Bedeutend ist auch sein Roman „Himmelpfortgasse", 1927, der unter dem Motto „Die Welt ist Gewissen" mit rücksichtsloser Wahrhaftigkeit, die zugleich Rache am Schicksal und Dank ans Schicksal ist, zu der seelischen Schicht führt, wo wir alle Verbrecher sind, und zu der Stelle, wo Erlösung ansetzen muß — allerdings ohne daß P. selbst diese zeigen wollte oder könnte. **Knevels.**

Puniet, Pierre de P. de Parry * 24. März 1877 in Frankreich, seit 1895 Benediktiner, lebt in St. Paulus-Abdy, Oosterhout (Holland).

Verf. von Aufsätzen in RBd und RHE. **Glaue.**

Puritaner.

1. In der Literaturgeschichte versteht man unter Puritanismus eine Geistesrichtung, die jeder künstlerischen Betätigung die Forderungen einer engen und rigoristischen Moral überordnet und sich von der Schönheit der irdischen, durch die Sünde verderbten Welt mit Grauen abwendet. Obwohl zu allen Zeiten und bei allen kirchlichen Gruppen vertreten, hat sie bei den englischen P.n eine besonders schroffe Ausprägung erhalten (Ablehnung des Theaters und der bildenden Kunst). — Auch der soziologische Begriff des Puritanismus, den Max ¶ Weber in seinen geistvollen Untersuchungen über die innerweltliche Askese der Calvinisten (¶ Askese: IV, 4) verwendet, deckt sich nicht einfach mit dem geschicht-

lichen. Dieſer puritaniſche „Idealtypus“ iſt niemals in der Geſchichte rein aufgetreten; auch ſind in dieſer Gruppe ganz heterogene Erſcheinungen (Calviniſten, ¶ Wiedertäufer, lutheriſche Antinomiſten wie ¶ Bunyan, ¶ Quäker und ¶ Methodiſten) zuſammengefaßt. Wer die geſchichtliche Eigenart der engliſchen P. beſtimmen will, muß ſich vor dem Sauerteig der Aeſthetiker und Syſtematiker hüten.

Zu unterſcheiden ſind die „Doctrinal Puritans“ und die kirchliche Reformpartei der P.

2. Im weiteren Sinne ſind unter P.n alle diejenigen Gruppen des engliſchen Proteſtantismus zu verſtehen, die in der Lehre auf dem Boden des Calvinismus ſtehen (Doctrinal Puritans): nicht nur die kirchliche Reformpartei der P. im engeren Sinne, ſondern auch die ¶ Kongregationaliſten, die calviniſtiſchen ¶ Baptiſten, ja die Anglikaner überhaupt (¶ Anglikaniſche Kirche) mit Einſchluß des hochkirchlichen Flügels, der nach einem kurzen Vorſpiel (Baro, Andrewes, ¶ Hooker, Overall), das von Jakob I ſofort unterdrückt wurde, erſt ſpät (ſeit 1618) und zögernd arminianiſchen Einflüſſen (¶ Arminianer) zugänglich wurde. In der erſten Generation hat dieſer Puritanismus nur wenige geiſtig bedeutende Vertreter (W. ¶ Tyndal, ¶ Cranmer, ¶ Latimer, ¶ Ridley, Jewel). Seit Ende des 16. Jhd.s aber erobert er ſich mit einem Schlage eine einflußreiche Stellung in der reformierten Theologie (Schule des W. ¶ Perkins und ¶ Ameſius, dann die Schule des John ¶ Preſton, zuletzt das Dreigeſtirn ¶ Baxter, ¶ Howe und J. ¶ Owen). Beſonderen Anklang fand die ſtark von den Jeſuiten beeinflußte kaſuiſtiſche und die Erbauungsliteratur der P. (¶ Erbauungsliteratur, 3e). Von 1660 ab verlor der Puritanismus ſeine Werbekraft; am Ende des Jahrhunderts ſpielte er kaum noch eine Rolle. Nur in Neuengland kam er im 18. Jhd. unter Jonathan ¶ Edwards noch einmal zum Aufflackern; in England ſelbſt friſtete er, vorwiegend in baptiſtiſchen und evangelikalen Kreiſen, noch hie und da eine kümmerliche Exiſtenz (Crisp'ſcher Antinomismus). Bekenntnismäßigen Ausdruck hat der engliſche Puritanismus gefunden in der ¶ Weſtminſter-Confeſſion und der Savoy-Declaration.

3. Die bei ¶ Bucer und ¶ Calvin infolge des ſtarken humaniſtiſchen Einſchlags vorhandene Spannung zwiſchen dem ſtrengen Biblizismus und der Berufung auf die Tradition des kirchlichen Altertums führte auf dem Gebiet der Kirchenverfaſſung mit innerer Notwendigkeit um ſo mehr zu einer Spaltung, je deutlicher ſich bei der Auseinanderſetzung mit dem römiſchen Katholizismus die vorausgeſetzte Uebereinſtimmung der Reformatoren mit der alten Kirche in vielen Fällen als Illuſion erwies. Während nun die engliſchen P. (im engeren Sinne der puritaniſchen kirchlichen Reformpartei) immer ſchroffer ihr presbyterianiſches Verfaſſungsideal als unwandelbares göttliches Recht der abweichenden kirchlichen Tradition entgegenſtellten (¶ Kirchenverfaſſung: III, 4, Sp. 1016) und ungeſtüm im Bunde mit dem nach Kirchengut lüſternen Adel die Abſchaffung des Epiſkopats und die Einziehung aller aus der Satanskirche herrührenden Pfründen und Zehnten, die Reinigung der Liturgie und der Zeremonien von aller herkömmlichen Abgötterei, die Beſchränkung der kirchlichen Vorrechte des Königtums forderten, gingen ihre calviniſchen Gegner ſeit 1588 ebenfalls zum Angriff über und behaupteten, jede Antaſtung des Kirchenvermögens ſei ein Sakrileg; im NT ſei nicht den Presbytern, ſondern den Biſchöfen die Schlüſſelgewalt (= potestas iurisdictionis et ordinis im calviniſchen bzw. kath. Sinne) als ein göttliches Recht verliehen, das niemand ändern dürfe; die Tradition der alten Kirche ſei überall da normativ, wo ihr nicht ein ausdrückliches Schriftwort entgegenſtehe. Der Gegenſatz komplizierte ſich allmählich noch dadurch, daß die P. naturrechtlich-demokratiſche Ideen (¶ Naturrecht) aufnahmen, während die Vertreter der urſprünglich ſtreng calviniſchen hochkirchlichen Richtung (¶ Saravia, Bilſon, ¶ Field, ¶ Caſaubonus) ſich die rein naturrechtlich-rationale kirchliche Verfaſſungstheorie R. ¶ Hookers und den politiſchen Patriarchalismus der Stuarts aſſimilierten. Daneben wirkte in beiden Gruppen, verſchieden abgewandelt, die mittelalterliche Idee des Corpus christianum und des geiſtlichen und weltlichen Schwertes nach.

Nach einem Vorſpiel unter Eduard VI (¶ Hooper) und den erſten Jahren Eliſabeths ſetzte ſeit 1572 die puritaniſche Agitation unter Führung von ¶ Cartwright und ¶ Travers heftig ein, erreichte in der Marprelate Kontroverſe (1587 ff) ihren Höhepunkt, brach aber dann mit dem Regierungsantritt Jakobs I (Hampton Court Konferenz) zuſammen. Erſt ſeit der kath. Heiratspolitik der Stuarts (1618 ff) gewannen die P. wieder größeren Einfluß und führten im Bunde mit der politiſchen Oppoſition und den Schotten die große Revolution herbei (¶ England, 3 a. b), wurden aber bald von den Indepenſenten (¶ Kongregationaliſten) und ¶ Quintomonarchiſten, ſchließlich den ¶ Quäkern überflügelt. 1662 ſchieden ſie meiſt als Nonconformiſten (¶ Diſſenters) aus der anglikaniſchen Kirche aus und wurden gegen Ende des 17. Jhd.s faſt völlig vom „Arianismus“ und Unitarismus (¶ Unitarier) aufgeſogen.

E. Dowden: Puritan and Anglican, London 1900; — Max Weber: Geſammelte Aufſätze I, 1920; — E. Troeltſch: Die Soziallehren der chriſtlichen Kirchen und Gruppen, 1912; — R. H. Tawney: Religion and the Rise of Capitalism, London 1926; — J. B. Kraus S. J.: Scholaſtik, Puritanismus und Kapitalismus, 1930 (Grundlegend); — J. Tulloch: English Puritanism and its Leaders, Edinburgh 1861; — J. B. Mullinger: The University of Cambridge, 3 Bde., Cambridge 1873—1911; — Th. Sippell: Der Kampf zwiſchen Zwinglianismus und Bucertum in der anglikaniſchen Kirche des 16. Jhd.s (ChrW 1929, S. 829 ff); — A. F. Scott Pearſon: Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism, Cambridge 1925; — Derſ.: Church and State, Political aspects of 16th century Puritanism, ebda. 1928; — G. Bonnard: La controverse de Martin Marprelate, Lauſanne 1916; — G. P. Gooch: English Democratic Ideas in the 17th century, Cambridge 1927²; — W. Shaw: A History of the English Church (1640—60), 2 Bde., London 1900; — H. W. Clark: History of English Nonconformity, 2 Bde., London 1911. — Aelteres in RE³ XVI, S. 323 ff; — RGG¹ IV, Sp. 1995.

Sippell.

Purpur iſt 1. eine violettrote, lichtbeſtändige Farbe, im Altertum, insbeſondere bei den Phönikern, aus dem gelblichen, ſchleimigen Drüſenſaft von Seeſchnecken bereitet, 2. der damit gefärbte, koſtbare Stoff, der als Auszeichnung, als Herrſchaftsabzeichen Verwendung fand, ſo am Gewand des Hohenprieſters, im alten Rom bei den höchſten Beamten, bei den byzantiniſchen Kaiſern, der aber auch als Zeichen des Reichtums galt (ſ. Luk 16 $_{19}$). Seit Papſt ¶ Paul II tragen in der römiſchen Kirche die Kardinäle — mit Ausnahme der Ordenskardinäle — das P.kleid. **Glaue.**

Puſey, Edward (1800—82), anglikaniſcher Theologe. Nach einer Reiſe nach Deutſchland wurde P. 1828 Profeſſor des Hebräiſchen und Kanonikus von Chriſt Church, Oxford. Seit 1834 mit der Traktarianiſchen Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I) ver-

bunden, hat er zu deren theologischer Vertiefung wesentlich beigetragen (Herausgeber der Kirchenväterübersetzung „Library of the Fathers of the holy Catholic Church", seit 1836). Nach J. H. ¶ Newmands Uebertritt Leiter der Bewegung, wurde er der Vater des späteren ¶ Anglokatholizismus in statisch-konservativem, patristischem Geiste unter steigender Beeinflussung durch die römische Kirche und Frömmigkeit und in eifriger Erwartung einer Wiedervereinigung aller „kath." Kirchen (Eirenikon, 3 Bde. 1865—70). Als Theologe fleißiger Sammler, von mehr antiquarischem als wissenschaftlichem Interesse, hat er durch seine geheiligte Persönlichkeit und innerliche Frömmigkeit einen großen Einfluß ausgeübt. Seine langen, formell unbeholfenen Predigten verkündigen eine mystisch und sakramental gefärbte Inkarnations- und Kreuztheologie, von den griechischen Vätern und Augustin sowohl als von mittelalterlicher Passionsbetrachtung (vielleicht auch von evangelischem ¶ Pietismus) beeinflußt. Zu seinem Andenken (und zur Aufbewahrung seiner Bibliothek) ist das Pusey House in Oxford gestiftet worden.

Vf. ferner u. a.: Historical Inquiry into the probable Causes of the rational Character lately prodominant in the Theology of Germany, 1828/30; The Councils of the Church, 1854; The Doctrine of the Real Presence, 1855; Parochial Sermons, 4 Bde., 1832—50; University Sermons, 3 Bde., 1864—79. — Ueber P. vgl. RE³ XVI, S. 349 ff; XX, S. 31 ff; — H. P. Liddon: Life of P., 4 Bde., 1893—97 hrsg. von J. O. Johnston, A. Y. Wilson und W. C. Newholt; — DNB XLVII, S. 53 ff; — J. Brilioth: The anglican Revival, 1925. **Brilioth.**

Puukko, Filemon, finnischer Theologe, * 1875, studierte in Helsingfors und Leipzig, seit 1927 Professor für AT in Helsingfors.

Schrieb in deutscher Sprache: Das Deuteronomium, 1910; Jeremias Stellung zum Deuteronomium, 1913; Die altassyrischen und hethitischen Gesetze und das AT, 1925; Paulus und das Judentum, 1927. **Israel.**

Pythagoräer. Pythagoras von Samos (in weit späteren Biographien legendenumsponnen) stiftete 532 v. Chr. in Kroton als ethisch-religiöser Reformator eine Art geistlichen Ritterorden, der aszetische Zucht, gewisse Gütergemeinschaft, Geheimniswahrung, Unterwerfung unter die Autorität des Meisters forderte und in unteritalischen Städten eine Herrschaft übte, die bald unter schweren Verfolgungen einer Gegenpartei erlag. Einzelheiten der Lehren sind zweifelhaft, und auch die Schrift des Philolaos (5. Jhd. v. Chr.) als erste echte Schriftquelle ist zum Teil bestritten. Doch alte Zeugnisse finden bereits bei Pythagoras neben dem ¶ Seelenwanderungs-Glauben Ansätze des späteren Weltsystems nach der Grundidee der harmonischen Ordnung, die er (wohl auch in Aegypten angeregt) aus geometrischer, astronomischer, musikalischer und mathematischer Betrachtung in Zahlen fand. Die P., denen die „alles klärenden" Zahlen zu Prinzipien aller Dinge werden, regten mit ihrer quantitativen Weltauffassung die Bildung exakter Wissenschaft an, arbeiten aber noch stark mit Wertungen (heilige Zahlen namentlich 1, 4, 7 u. 10) und Analogien, um alles Geistige wie Materielle als Zahlen zu deuten. Zumal der Himmel wird ihnen „ganz Zahl und Harmonie" (Aristoteles). Der Kosmos bildet sich durch Begrenzung des Unbegrenzten aus dem Eins der Welt, dem alles erleuchtenden Zentralfeuer, der „Göttermutter", der „Burg des Zeus", gleichsam dem Herd und Altar im heiligen Haus und Fest der Welt, den die 10 Gestirne (Erde, Gegenerde, Mond, Sonne, 5 Planeten und Fixsternsphäre) wie in Prozession umtanzen im Klang der Sphärenharmonie. Alles (Welt und Gestirne) rundet sich in Kugeln und kreist in „ewiger Wiederkehr" aller Dinge. Die Weltordnung wird Vorbild der Lebensordnung voll Maß, Zucht, Pietät und Gemeinschaftssinn. Anfang 4. Jhd. v. Chr. steigen die P. wieder politisch auf (Archytas v. Tarent) und verschmelzen bald (wie später die ¶ Neupythagoräer) mit den Kynikern (Diodor v. Aspendos) als aszetische Ethiker und mit Platonikern (wie Herakleides Pontikos) als Förderer der Mathematik und Astronomie bis zur Begründung des heliozentrischen Weltbilds (Aristarch von Samos, Anfang 3. Jhd.), auf die sich ¶ Kopernikus berief. — ¶ Griechisch-römische Philosophie, 1 b.

Ue I, 1926¹², S. 61 ff u. ö.; — Aug. Böckh: Philolaos, 1819; — A. E. Chaignet: Pythagore et la philosophie pythagoricienne, 1873; — F. Boll: Kultur der Gegenwart III 3, 1913; — A. Delatte: Études sur la littérature pythagoricienne, 1915; — Derſ.: Essai sur la politique pythagoricienne, 1922; — Er. Frank: Plato und die sogenannten P., 1923. **Joël.**

Pythias-Ritter (Knights of Pythias) ein kath. karitativer Orden in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, gegründet 1864 in Washington D. C. Seine Aufgaben sind Freundschaft, Liebesdienst, Wohltätigkeit; trotz des römisch-kath. Bekenntnisses wird religiöse Toleranz, Gehorsam vor dem Gesetz und Loyalität gegen die Regierung verlangt, wodurch sich die Bruderschaft geschickt den in Amerika sehr wirksamen nationalen Logen anpaßt. Der Orden zählt 790 000 Mitglieder, die sich in drei Rangstufen (Page-Esquire-Knight) aufbauen. Die Verwaltung ist kollegial, gipfelt aber in einer Supreme Lodge, der die neun Großlogen und die etwa 5000 Logen unterstehen. Diese Disziplin tritt in einem starken militärischen Interesse des Ordens hervor: er ist uniformiert (seit 1888), veranstaltet Umzüge, hat Soldatenabteilungen, die ganz wie die U.S.A.-Armee ausgebildet werden. Im spanisch-amerikanischen Krieg haben die P.-R. der amerikanischen Regierung ihre militärische Hilfe angeboten. Der Geist des Ordens ist stark national; ähnlich wie bei den ¶ Kolumbus-Rittern beruht der Einfluß der P.-R. wesentlich auf materiellen Unterstützungen, die in konfessionell-kath. Sinn gegeben werden und eine regere Anteilnahme der männlichen Laien am kath.-kirchlichen Leben bewirkt haben.

Carnatan: Pythian Knighthood, its history and literature, ohne Ort und Jahr. **Bornhausen.**

Python ist nach griechischer Sage ein schlangenartiger Drache, der in alter Zeit die Orakelstätte in Delphi bewachte, aber von Apollo getötet wurde, als er dem Gott den Zutritt zu dem Erdschlund wehren wollte. Apollo nahm nun das Orakel in Besitz; den erschlagenen P. dachte man sich unter dem Nabelstein (Omphalos) von Delphi begraben. Hier liegt eine ätiologische Kultsage vor, die von besonderem religionsgeschichtlichem Interesse ist als mythologischer Niederschlag des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Gott. Dieser erobert die alte Kultstelle und drückt den Lokalgott in die Rolle eines niederen Dämons herab. So wird Apollo erst durch Uebernahme des uralten pythischen Erdorakels und durch Aneignung der Eigenschaften des P. zum Wahrsagegott. P. selbst lebt daneben als Orakelgeist weiter; der Name wird schließlich zum terminus technicus für den Wahrsagergeist überhaupt (vgl. πνεῦμα πύθωνα Apgsch 16 $_{16}$).

E. Rohde: Psyche I, 1925⁹·¹⁰, S. 132 ff; — Pauly-Wissowa IV, Sp. 2517 ff (Delphoi). **Rühle.**

Q

Quadratus, altchristlicher Apologet des 2. Jhd.s (¶ Apologetik: II). Er überreichte, wie Eusebius berichtet, dem Kaiser Hadrian (117—138) eine Schutzschrift für das Christentum und ist damit der älteste uns namentlich bekannte Apologet. Leider ist das Werk verloren, in dem der Verfasser sich nach Eusebius auf noch in seiner Zeit am Leben gewesene Zeugen der Heilungen und Totenerweckungen Christi berufen hat. Der Apologet Q. ist vielleicht identisch mit dem von Eusebius anderweit erwähnten „Apostelschüler" und christlichen Propheten Q., aber nicht mit einem gleichfalls von Eusebius genannten Bischof Q. von Athen der Zeit Mark Aurels (161—180), mit dem ihn Hieronymus gleichsetzt.

M. S. Routh: Reliquiae sacrae² I, 1846, S. 69 ff; — J. C. Th. v. Otto: Corpus apologetarum christianorum IX, 1872, S. 333 ff. — Vgl. RE³ XVI, S. 354 ff; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 957; II 1, 1897, S. 269 ff; — Barbenhewer I, 1913², S. 183 ff; — Th. Zahn: Forschungen zur Geschichte des nt.lichen Kanons VI, 1900, S. 41 ff. **v. Soden.**

Quäker.

1. Ursprung und Wesen; — 2. Geschichte; — 3. Statistik.

1. Der Name Q. (= Zitterer) ist ursprünglich ein Spottname. Sie selbst nannten sich anfänglich „Kinder des Lichts" und später (religiöse) „Gesellschaft der Freunde" oder kurz „Freunde". Ihren Ursprung verdanken sie dem prophetischen Wirken von G. ¶ Fox, der seit 1648 sich aus den Kreisen der ¶ Seekers eine Gemeinde sammelte und sie allmählich zu einer universalen Missionskirche umbildete.

Das Q.tum ist das große Sammelbecken geworden, in dem die allerverschiedensten Strömungen der aufgeregten Zeit der ¶ Cromwell'schen Revolution (¶ England, 3 b) einmündeten. Seine ersten Anhänger sind sämtlich, ebenso wie Fox, vom Puritanismus durch den Independentismus zum Baptismus gegangen und schließlich unter dem Einfluß der spiritualistischen Mystik und chiliastischer Ideen zu einer völligen Ablehnung der bestehenden Kirchen gelangt. Nach sehnsüchtigem Warten auf eine neue Gottesoffenbarung haben sie dann in dem Zeugnis von G. Fox das autoritative Gotteswort gefunden, das ihren Seelen Frieden gab. — Das Q.tum übernimmt vom Puritanismus die Kritik an der kath. Kirche und dem Anglikanismus (¶ Puritaner), ebenso die Kritik der Independenten (¶ Kongregationalisten) am Puritanismus, die der ¶ Baptisten am Independentismus und überbietet alle noch an extremem Biblizismus. In scheinbarem Widerspruch damit wird dann das innere Wort dem äußeren Wort als das höhere Offenbarungsprinzip gegenübergestellt und das Q.tum als Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und als Rückkehr zum urchristlichen Prophetismus gefeiert. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Ist das Q.tum Mystik?

Sicherlich ist seine religiöse Sprache ganz die der zeitgenössischen ¶ Mystik (: V C) und steht nachweisbar unter dem Einfluß Sebastian ¶ Francks. Aber es verwendet mystische Gedanken nur in einem sehr begrenzten Umfang. Es fehlt der unpersönliche Gottesbegriff, die negative Theologie, die methodische Kontemplation, die Stufenfolge der Vergottung, die Vorstellung von dem Zusammenfallen der Gegensätze in Gott. Vor allem ist ihm die Sünde nicht bloß die Einbildung, als ob der Mensch etwas von sich aus tun, denken, wollen könne, sondern eine furchtbare Realität. Sie wird nicht überwunden durch die bloße Erkenntnis eines Irrtums, sondern durch ein göttliches Gericht, das die Menschenherzen erzittern macht. — Viel enger ist die Berührung mit den ¶ Quintomonarchisten, namentlich mit ¶ Saltmarsh. Auch bei diesen ist das Gottesreich zuletzt schon als ein Reich des Friedens und der brüderlichen Gemeinschaft, als eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit ohne äußeres Wort und Sakrament gefaßt. Neu ist aber die Erkenntnis der Q., daß man nur durch ein Gottesgericht in dieses Reich eingeht. Dieses Gericht wurde mit solcher Intensität erlebt und mit so eindrucksvoller Wucht gepredigt, daß häufig die Propheten des neuen Glaubens und ihre Zuhörer von stundenlangem krampfhaftem Zittern ergriffen wurden. — Das Q.tum ist kein theologisches Begriffssystem, sondern eine großartige Intuition von der Identität der geschichtlichen und zeitlosen Offenbarung Gottes. Es kennt keinen absoluten Wertunterschied zwischen beidem, weil ihm das Wirken Gottes in der Menschheit als eine in allen ihren Manifestationen einheitliche Größe erscheint. Die Zentralidee ist der Glaube an den „Samen Gottes". Der Same ist die göttliche Anlage im Menschen, der göttliche Funke, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Er ist zugleich ethisches Prinzip, nämlich der Same Gottes, „der nicht in Sünde willigt", die Stimme Gottes im Gewissen. Dieser Same ist aber nicht nur der ewige zeitlose Christus, sondern das Wort ward Fleisch in dem historischen Christus, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnte, in dem neuen Adam, der den Schlangensamen überwand und der Menschheit den Weg zur paradiesischen Unschuld und zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes durch Leiden, Sterben und Auferstehen wieder eröffnete. Aber nicht nur er selbst ist der wahre Same Jakobs, sondern mit ihm und durch ihn alle, die seine Stimme hören und im Glauben und Gehorsam mit ihm eins werden. Das Volk Gottes, die Glieder seines Leibes, sowohl der noch in der Welt zerstreute, als auch der im Q.tum gesammelte Same, bilden eine untrennbare Einheit mit ihm. Sie sind die wahre Kirche des NT.s, der alle Verheißungen gelten. Sie alle sind auf seinen Namen getauft, nicht durch die jüdische Zeremonie der Wassertaufe, sondern durch den Hl. Geist und die Kraft aus der Höhe. Sie sind mit Christus und untereinander vereinigt nicht durch ein äußerliches Sakrament des Fleisches und Blutes, über das die Christen streiten, sondern durch eine beständige und immer wachsende Wesensvereinigung im Glauben und in der Liebe und im täglichen Triumph über Tod und Sünde. Sie sind die Geliebten und Auserwählten des Herrn, die Heiligen Gottes, das Volk seines Eigentums, tüchtig zu guten Werken, erlöst nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde. Ein jeder darf sich ein Gotteskind, ja einen „Sohn Gottes" nennen, in dem „bis zu einem gewissen Grade" die ganze Fülle der Gottheit wohnt. — Das Q.tum leugnet nicht die Verderbtheit des Menschengeschlechts nach dem Fall; aber es betont auf das stärkste die göttliche Anlage, die auch im gefallenen Menschen bleibt. Es verwirft jeden Gedanken an eine ¶ Prädestination zur Ver-

dammnis. Für jeden Menschen, auch für den ärgsten Heiden, gibt es einen Weg zu Gott, wenn er nur der leisen Stimme Gottes in seinem Herzen folgt. Damit soll der Wert der geschichtlichen Offenbarung nicht herabgemindert werden. „Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert." Vor allem gilt es wahrhaftig zu sein. Dem herrschenden Grundsatz: „Predige den Glauben, bis du ihn hast!" stellen die Q. die Mahnung entgegen: „Sage nie ein Wort mehr, als deinem gegenwärtigen Licht (d. h. dem gegenwärtigen Stand deiner Heilserkenntnis) entspricht."

Der Kirchenbegriff des Q.tums berührt sich mit dem des ursprünglichen (charismatischen) Kongregationalismus ¶ Barrows, und namentlich mit dessen Fortbildung unter Aufnahme frühlutherischer Gedanken durch William ¶ Dell. Von naturrechtlich demokratischen Tendenzen ist er völlig unberührt. Es gibt keine Abstimmung nach Majoritäten, sondern bis auf den heutigen Tag nur einmütige Entscheidungen; ist keine Einmütigkeit vorhanden, so wird die Sache vertagt. Im Gegensatz zum Kongregationalismus, der nur lokale, keine universalen kirchlichen Aemter kennt, hat das Q.tum alle seine Gemeinden und zerstreuten Einzelglieder kraft der apostolischen Autorität seiner Propheten und Lehrer zu einer lebendigen Einheit mit stärkstem Gemeingefühl zusammengeschlossen. Nicht der Einzelne oder die einzelne Gemeinde ist etwas für sich allein, sondern alle bilden einen Leib. Wo ein Glied leidet, leiden alle. Jeder Einzelne ist für die Gesamtheit, und die Gesamtheit für jeden Einzelnen verantwortlich. — Mit radikalem Individualismus und Subjektivismus hat das Q.tum nichts zu schaffen. Es ist nicht etwa anfänglich eine lose Gruppe von Propheten gewesen und dann erst zur Kirche erstarrt. Vielmehr ist es von seinen ersten Anfängen an Kirche, ja Universalkirche gewesen. Wohl besteht eine gewisse Spannung zwischen dem von seiner besonderen göttlichen Mission erfüllten Prophetentum und dem Willen der Gruppe oder Gesamtheit; aber diese Spannung löst sich ebenso wie der Gegensatz zwischen äußerem und innerem Wort immer wieder durch die Einsicht, daß sich die göttliche Offenbarung in ihren verschiedenen Manifestationen nicht widersprechen kann. In Fragen der kirchlichen Sitte und Ordnung muß sich der Einzelne aus Liebe dem Gesamtwillen, mag dieser auch nur verkörpert sein im Rat der Aeltesten, unterordnen. Das Zeugnis des Q.tums in Lehre und Praxis ist stets ein Gesamtzeugnis. Es nimmt nicht wahllos zu sämtlichen Problemen des christlichen Lebens gleichzeitig Stellung, sondern nur zu denen, die es als gerade ihm von Gott zur praktischen Lösung zugewiesen ansieht. — Die schlichte Form des Gottesdienstes („Schweigende Anbetung") und der Verfassung (sonntägliche, monatliche, vierteljährliche und jährliche Versammlungen) hat das Q.tum im wesentlichen von den ¶ Seekers übernommen. Für seine Ausbreitung, für die Unterstützung der um des Glaubens willen Verfolgten usw. sorgte die Zentralstelle in Swarthmore, welche durch Briefe und persönliche Berichte regelmäßige Informationen erhielt. — Der leidenschaftliche Gegensatz gegen den Puritanismus ist für die ersten Q. nur der Ausgangspunkt gewesen. Sie schritten von da aus fort zu einer radikalen Kritik der ganzen bisherigen, nun in den Stürmen der englischen Revolution zusammenbrechenden Kultur. Wie es bei einer Laien- und Jugendbewegung nicht anders sein kann, hatten sie kein Empfinden dafür, wieviel sie selbst positiv an religiösen und ethischen Werten der vorausgehenden Generation verdankten. Sie sahen fast nur den Gegensatz. Schon in ihrem äußeren Auftreten (Duzen, Verweigerung des höfischen Grußes usw.) bekannten sie sich unzweideutig zu einem neuen Lebensstil. Die Verweigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der kirchlichen Abgaben brachte sie beständig in Konflikt mit den Behörden, und erst recht der beharrliche Widerstand, den sie allen Zwangsmaßregeln zur Unterdrückung ihres Gottesdienstes und ihrer Missionstätigkeit entgegensetzten. Mit Entrüstung verwahrt sich aber das Q.tum gegen den Vorwurf, Anarchie und Aufruhr gegen die Obrigkeit zu predigen. Mit demselben Ernst, mit dem es der Gesellschaft ihre sozialen Pflichten vorhält, mahnt es auch die Obrigkeit zur Erfüllung ihres göttlichen Berufs. Aber es erkennt Staat und Gesellschaft nur so weit an, als sich ihre Ordnungen und Einrichtungen mit dem zarten Q.gewissen vertragen. Wie es seinem Wesen nach eine Universalkirche ist, so drängt es auch naturnotwendig auf eine überstaatliche Organisation der Menschheit, auf einen christlichen Völkerbund, in dem das Reich Christi und seiner Heiligen immer mehr zur Verwirklichung kommen soll. — Ein offizielles Glaubensbekenntnis ist stets von den Q.n abgelehnt worden. Eine zuverlässige Darstellung des ursprünglichen Standpunktes findet man etwa bei William Smith, The Morning Watch, 1660, und John Crook, Truth's Principles, 1663. R. ¶ Barclays berühmte Apologie ist der geschickte, aber mißglückte Versuch einer rationalen Theologie des Q.tums.

2. Die eigentliche Geschichte des Q.tums beginnt erst mit der Bekehrung der ¶ Seekers von Westmorland. Seit 1654 entfaltete das Q.tum eine immer intensivere Missionstätigkeit. Selbst bis zum Großtürken und zum Papste entsandte es seine Boten. Besonders grausam waren die Verfolgungen in dem puritanischen Neuengland. Aber der Erfolg blieb nicht aus. Die Verirrung Jakob Naylers, der 1656 als Q.-heiland in Bristol einzog, war wohl ein harter Schlag für das Q.tum, das man ungerechtfertigter Weise dafür verantwortlich machte, konnte aber den Siegeslauf nicht aufhalten. Zu Tausenden steckte man — namentlich in der Restaurationszeit — die Q. ins Gefängnis; aber es war unmöglich, sie zu unterdrücken. Seit 1681 eröffnete W. ¶ Penn ihnen eine Zuflucht in Pennsylvanien, wo sie nach ihren Grundsätzen leben konnten.

Es war nur natürlich, daß nach dem Enthusiasmus der Anfangszeit das geistliche Leben allmählich erkaltete. Der mangelhafte Unterricht in der christlichen Lehre machte sich von Generation zu Generation immer mehr geltend. In den Versammlungen fehlte das lebendige Zeugnis, auch das sittliche Niveau sank vielfach. Doch fehlt es selbst im 18. Jhd. nicht an glänzenden Vertretern des ursprünglichen Ideals (John Bellers, der „Q.sozialist"; John Woolman, der einflußreiche Bekämpfer der Sklaverei). Erst unter dem Einfluß des Evangelikalismus (Stephen Grellet, Elisabeth ¶ Fry) kam das Q.tum wieder mehr in inneren Kontakt mit dem biblischen Christentum, und dadurch entstand allmählich auch wieder tieferes Verständnis für das ursprüngliche Q.tum. Als Bahnbrecher wirkten in dieser Hinsicht John Stevenson Rowntree, Rufus M. ¶ Jones und vor allem John Wilhelm ¶ Rowntree, der Begründer von Woodbrooke College. Seitdem kann man, zumal nach der bewundernswerten Bewährung der alten Q.ideale im Weltkrieg und in der Nachkriegszeit geradezu von einer Renaissance des englischen und amerikanischen Q.tums sprechen. Aus eigenem Martyrium und dem tiefen Mitleid mit einer durch Haß und Habgier ver-

feindeten Welt schöpfen die heutigen Q. Kraft und Mut, aufs neue im Sinne ihrer Väter zu kämpfen für die Durchdringung des öffentlichen Lebens mit christlichen Gedanken, für eine christliche Sozialethik, für einen wahren ¶ Völkerbund und ewigen Frieden (¶ Friedensbewegung), wie sie ja auch früher schon für ¶ Toleranz (¶ Menschenrechte), Gleichberechtigung der Frauen (¶ Frau: III, 3 d), Sklavenbefreiung (¶ Sklaverei und Christentum), Gefangenen- und Irrenfürsorge, geregelte ¶ Armenpflege eingetreten sind.

3. Der Hauptsitz der Q. ist England und Amerika. Ihre Zahl betrug in England 1912: 19 612 in 405 Gemeinden. Die Organisation baut sich stufenförmig auf: Particular Meeting (Einzelgemeinde), Quarterly Meeting (Bezirksversammlung), Yearly Meeting (Generalversammlung), letzteres in der Regel in London tagend, im Monat Mai. Die Befugnisse der verschiedenen Organe, die natürlich die Selbständigkeit der Gemeinde nicht antasten, sind niedergelegt im Book of Christian Discipline of the religious Society of Friends in Great Britain (1883; Neuausgabe 3 Bde. 1911—22). Innerhalb der Einzelgemeinden unterscheidet man Geistliche, Aelteste, Aufseher (männliche und weibliche); die eigentliche Gemeindeleitung liegt bei den Aeltesten, die — gut calvinistisch — die Prediger überwachen; die Aufseher haben namentlich die Jugendpflege unter sich. Die äußere Mission liegt in den Händen der 1866 begründeten Friends Foreign Mission Association (¶ Missionsgesellschaften: II, 8, Sp. 66). Für die Innere Mission besteht The Friends Home Mission Committee, für den Schriftenbetrieb die Tract Association (jährlich gegen 100 000 Traktate); ein Library and Printing Committee pflegt das Bibliotheks- und Archivwesen, eine Historical Society das Geschichtsstudium, eine Temperance Union die Abstinenz, ein Anti-Opium-Committee bekämpft das Opiumrauchen, ein Anti-Slavery-Committee den Sklavenhandel, eine Peace-Deputation den Krieg, die Friends Christian Fellowship Union sorgt für die jungen Leute. Sehr gut ausgebildet ist das Schulwesen der Q. unter einem Central Education Committee: Sonntags- wie Wochenschulen, deren bedeutsamste die Ackworth-School ist. In Q.-kreisen hatte auch ihren Ursprung die sogenannte Adult-School-Movement, begründet 1845 von Joseph Sturge, gegründet auf Bibel-Debattierklubs, zusammengeschlossen im National Council of Adult-School Associations.

In Amerika zählt man etwa 119 000 Q., die sich in 26 voneinander unabhängigen Yearly Meetings organisiert haben. Mit England besteht freundschaftlicher Austausch, ebenso zwischen den Yearly Meetings untereinander. Man unterscheidet drei Gruppen: Orthodoxe, Hicksites (genannt nach Elias ¶ Hicks um 1820) und Wilburites-Q. (genannt nach John Wilbur, um 1840; Ultrasupranaturalisten, sie verwerfen den Unterricht, das Bibellesen u. dgl.; eine Unterabteilung von ihnen sind die Primitive Q. = Nachahmer der alten Q.gebräuche). Den Orthodoxen gehört die ausgezeichnete Haverford-School, den Hicksites das College in Swarthmore. Rege Mission wird unter den Indianern, dann in Australien, auf den Südseeinseln, in Mexiko, Alaska, Japan, Syrien und im Kongostaat getrieben.

Die Q. in Australien (etwa 560) sind seit 1907 als General Meeting of the Society of Friends for Australia mit den Befugnissen eines Quarterly Meeting dem englischen Verbande angeschlossen. Auf dem europäischen Festland sind die Q. jetzt sehr unbedeutend; ein Continental Committee sucht den geringen Bestand zu erhalten. In Südfrankreich und der Bretagne (Congénies, Paimpol, Paris) zählte man vor dem Weltkrieg etwa 30 Q., nicht mehr in Deutschland (Obernkirchen und Minden i. W., seit 1790, gestiftet von Sarah Grubb; die einstmals blühende Gemeinde zu Pyrmont-Friedenstal ist eingegangen, ebenso die in Herford, Friedrichstadt, Berlin u. a.), in Dänemark (Veile, Aalborg und Saesing) etwa 70, in Norwegen (5 Gemeinden, die bedeutendste in Stavanger, Mission unter den sogenannten Venner-Freunden auf den Vigten- und Lofoteninseln) gegen 90, in der Türkei (Konstantinopel) an 50.

Seit dem Kriege haben sich an verschiedenen Orten Deutschland aufs neue Q.gemeinden gebildet, mit etwa 150 Mitgliedern. Daneben besteht ein wesentlich größerer Kreis von „Freunden des Q.tums".

Außer der Literatur bei G. ¶ Fox, E. ¶ Fry und W. ¶ Penn vgl. R. M. Jones: The Quaker in the American Colonies, 1911; — Ders.: The later Periods of Quakerism, 2 Bde., 1921; — Norman Penney: The First Publishers of Truth, 1907; — T. E. Harvey: The Rise of the Quakers, 1921; — W. Hubben: Die Q. in der deutschen Vergangenheit, 1929; — R. M. Jones: The Faith and Practice of the Quakers, 1927; — J. S. Rowntree: The Society of Friends, its Faith and Practice, (1908) 1919³ (deutsch von Marg. Stähelin: Die Q., ihr Glauben und Leben, 1913); — Edw. Grubb: What is Quakerism, 1917 (deutsch von Gertrud Pinkus: Das Wesen des Q.tums, 1923); — J. W. Graham: The Divinity in Man, 1927; — W. C. Braithwaite: Spiritual Guidance in the Experience of the Society of Friends, 1929; — J. M. Fry: The Communion of Life, 1910; — J. Grubb: Quakerism and Industry before 1800, 1929. — Ueber das gegenwärtige Q.tum unterrichtet am besten das Werk: Christian Discipline of the Society of Friends, I: Christian Life, Faith and Thought, London 1923; II: Christian Practice, 1925; III: Church Government, 1917. — Weiteres RGG¹ IV, Sp. 2002 f, und RE³ XVI, S. 356 ff; XXIV, S. 379. **Sippell.**

Quandt, 1. Emil (1835—1911), evg. Theologe, * zu Cammin, Pfarrer in Pommern, dann der deutschen Gemeinde im Haag, seit 1874 Pfarrer und seit 1883 Superintendent in Berlin, 1888—1907 Superintendent und Direktor des Predigerseminars in Wittenberg. Von seinen Kirchenliedern ist das bekannteste: „Mit den Hirten will ich gehen, meinen Heiland zu besehen."

Vf. u. a.: Festpredigten, Sammlung von Predigten gläubiger Zeugen der Gegenwart, 3 Bde., 1886/87, 1895, 1900³; — Liedersammlungen: Kindesleben, 1878; Weihrauch und Myrrhen, 1880; Garben und Halme, 1888. — Vgl. Otto Dibelius: Das Wittenberger Predigerseminar 1817—1917, 1917. **Paul.**

2. Johann Jakob (1686—1772), evg. Theologe, * in Königsberg, 1714 ao. Prof. ebenda, 1718 Pfarrer am Löbenicht, 1721 Oberhofprediger. Seine Bedeutung für Ostpreußen ruht in seiner glänzenden Predigtgabe, durch die er im Sinne der ¶ Gottschedschen Sprachreinigung reformierend weithin einwirkte; er gründete 1741 eine deutsche Gesellschaft, die in Ostpreußen die Ideen des Leipziger Meisters verbreitete, und in der sich das wissenschaftliche Leben Königsbergs zeitweise konzentrierte. ¶ Friedrich der Große erwähnt ihn in seiner Schrift de la littérature allemande als den einzigen deutschen Redner, den er kenne. Q. stand als Vertreter der Orthodoxie in ständigem, unerquicklichem Kampf mit den Pietisten G. F. ¶ Rogall und F. A. ¶ Schultz (¶ Ostpreußen, 3 b). Aus diesem Gegensatz entstand auch sein Gesangbuch („Neue Sammlung alter und neuer Lieder", 1735), das in vielen Auflagen bis in die siebziger Jahre des 19. Jhd.s hinein unter einigen Veränderungen und Bereicherungen benutzt worden ist. Eine

neue Ueberſetzung der Bibel in das Litauiſche geſchah unter ſeiner Aufſicht.

A. Nietzki: J. J. Q., 1905; — W. Wendland: L. E. von Borowski, 1910; — K. Wotſchke: G. F. Rogalls Lebensarbeit nach ſeinen Briefen, 1928; — Ruth Führer: Die Geſangbücher der Stadt Königsberg, 1927, S. 123 ff; — C. Horn in: Jahrbuch für Brandenburgiſche Kirchengeſchichte, 1925, S. 146 ff. **W. Wendland.**

Quaresmio, Franziskus (1583—1650), italieniſcher Minorit, * zu Lodi, † zu Mailand, als Lehrer der Philoſophie und Theologie, ſowie als Generalprokurator und Guardian (1637 von S. Angelo in Mailand) in ſeinem Orden geſchätzt. Wiederholt weilte er als päpſtlicher Bevollmächtigter im Orient — 1619 geriet er in türkiſche Gefangenſchaft — zum Zwecke der Förderung der ¶ Einigungsbeſtrebungen (: I) zwiſchen der römiſchen und ſchismatiſchen Kirche. 1627—29 war er Vizepatriarch der Chaldäer und Maroniten von Syrien und Meſopotamien mit dem Sitze in Aleppo. In ſeinen Schriften behandelte er vor allem die bedrängte politiſche ſowie kirchliche Lage der orientaliſchen Chriſten.

CathEnc XII, S. 593; — Cyprianus de Tarviſio: Vita F. Q., in ſeiner Neuausgabe von Q.s elucidatio terrae sanctae, (1880—82) 1898². **K. Völker.**

Quarta pauperum (nach römiſchem Recht auch falcidiſche Quart) hieß entſprechend der urſprünglichen Vierteilung der Kircheneinnahmen (¶ Finanzweſen: I) jener Teil, der zur kirchlichen Armenunterſtützung beſtimmt war. Nach der Teilung von Mensa episcopalis und mensa capitularis im 9. und 10. Jhd. (¶ Menſa) wurde von deren Erträgniſſen je ein Teil jährlich für den Armenfonds (mensa pauperum) abgeführt. Die Pfarrer hatten gleichfalls hierzu beizuſteuern, und neuzeitliche ſtaatskirchenrechtliche Verordnungen forderten, daß der 4. Teil aller frommen Stiftungen zum Kirchenvermögen gleichfalls in den Armenfonds fließe. Durch den völligen Uebergang der Armenpflege auf den Staat ſind derlei Abgaben und Verordnungen aufgehoben worden. — ¶ Armenpflege: III, 2 b. **Koeniger.**

Quartodezimaner heißen die kleinaſiatiſchen Chriſten, die am 14. Niſan, dem jüdiſchen Paſſahtage, unbeachtet welcher Wochentag es war, die Kreuzigung Jeſu durch ein um 3 Uhr endigendes Faſten begingen und im Anſchluß daran die Erinnerung an die geſchehene Erlöſung feierten. Ueber dieſe Feſtpraxis kam es zuerſt um 155 in Rom zwiſchen ¶ Anicet und ¶ Polykarp von Smyrna zu Erörterungen; man einigte ſich nicht, wahrte aber den Frieden. Um 170 erhob ſich unter den kleinaſiatiſchen Chriſten ſelbſt ein Streit. Es ſcheint, als ob ein Teil die Erinnerung an den Tod Jeſu erſt am 15. Niſan beging. Dazu kam eine Differenz, die von den Montaniſten ausging: ſie feierten Kreuzigung und Auferſtehung am Sonntag, der dem 6. April folgte. ¶ Viktor von Rom, von einzelnen abendländiſchen und morgenländiſchen Synoden unterſtützt, hat die Kleinaſiaten, insbeſondere ¶ Polykrates von Epheſus, wegen ihrer Ablehnung der römiſchen Praxis exkommuniziert. — ¶ Oſtern.

RE³ XVI, S. 725 ff. 734 ff; XXIV, S. 308; — Ed. Schwartz: Chriſtliche und jüdiſche Oſtertafeln (AGG N. F. VIII, 1905, Nr. 6); — Derſ.: ZNT VII, 1906, S. 1 ff. **Glaue.**

v. Queiß, Erhard († 1529), * in Storkow (Lauſitz), bis 1523 Kanzler des Herzogs Friedrich von Liegnitz, dann auf Veranlaſſung des Hochmeiſters ¶ Albrecht von Preußen Biſchof von ¶ Pomeſanien. Seit 1524 hat er ſich zum Evangelium bekannt (1. Jan. 1525 Mandat zur Förderung der Reformation, 22 Theſen) und 1527 auf die weltliche Herrſchaft im Bistum zugunſten des Herzogs verzichtet. — ¶ Oſtpreußen, 3 a.

Pl. Tſchackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeſchichte des Herzogtums Preußen I, 1890, S. 39 ff. 102 ff. 140 ff; II (ſ. Regiſter); — H. Laag: Die Einführung der Reformation im Ordensland Preußen (NkZ XXXVI, 1925, S. 860). — Weiteres bei ¶ Pomeſanien. **Laag.**

de Quélen, Hyacinthe Louis, Graf (1778 bis 1839), * in Paris, wurde 1807 Prieſter und Sekretär des Kardinals ¶ Feſch, 1819 Koadjutor des Erzbiſchofs von Paris, 1821 Erzbiſchof daſelbſt. de Q. war ein eifriger Verteidiger der Anſprüche der kath. Kirche und der Kongregationen gegenüber der liberalen Regierung Martignacs. Strenger Legitimiſt, föhnte er ſich auf Befehl ¶ Gregors XIII mit dem Bürgerkönig Louis Philipp aus, ohne in nähere Berührung mit der neuen Regierung zu treten. 1835 berief er ¶ Lacordaire, 1837 ¶ Ravignan zu apologetiſchen Vorträgen nach Paris. Der unerbittliche Vorkämpfer des Ultramontanismus war zugleich ein treuer Seelſorger und großer Wohltäter der Armen.

M. Henrion: Vie et travaux apostoliques de Mgr. L. de Q., 1840. **Lachenmann.**

Quell, Rudolf, evg. Theologe, * 14. Juni 1896 zu Leipzig, 1920 Repetent in Roſtock, 1924 Privatdozent für AT in Leipzig, 1928 ord. Prof. in Roſtock.

Vf.: Die Auffaſſung des Todes in Iſrael, 1925; Das kultiſche Problem der Pſalmen, 1926. **Baumgartner.**

Quellen. Leben und Gedeihen menſchlicher Siedlung hängt in regen- und flußarmer Gegend zu einer Zeit, die Ziſterne und Waſſerleitung noch nicht kannte, allein von der Ergiebigkeit der jeweiligen Q. ab. Ihre Lage bedingte daher weithin die Stelle antiker Burg- und Stadtgründungen; ſie erfordert zur Sicherung des Waſſers während feindlicher Belagerung umfangreiche unterirdiſche Anlagen (Jeruſalem!). Auch die ſpätere Zeit kennt die „Fürſorge für die Q." als beſonderes Verdienſt (Dittenberger, Syll.³, 281). Zugleich iſt es faſt ſelbſtverſtändlich, daß die „jungfräulich" dem Felſen entſteigende „blumenumſtandene" Q. als heilig galt und kultiſch verehrt ward (¶ Heilige Stätten: I), vor allem dann, wenn ſie durch Beſonderheiten (Temperatur, Gehalt, intermittierendes Auftreten [der Jeruſalemer gihōn, „Sprudler"]) auffällt und mit Heilwirkungen ausgeſtattet iſt. Am bekannteſten iſt neben dem Weihgeſchenk für die Heilige Q. von Adania (Dittenberger, Syll. 736, 84 ff) das Q.-opfer des Horaz (Carm. III, 13 Vollm. 94) geworden. Die Q. erſcheint dabei ſelbſt als vergottet (vgl. den römiſchen Gott Fons, z. B. CIL VI, 32 493; ſelten Fontanus, Fontana, Fontus, vgl. Wiſſowa S. 221), meiſt aber als Sitz eines Drachen (Reh 2 $_{13}$) oder (häufiger) beſonderer, überwiegend weiblicher, Gottheiten (jap. Miwinokami, die Nymphen, Camenen), als deren Träne (Ovid, Metam. IX 659 ff, Ehw. 288) oder Milch (Pauſanias IX, 34, 4, Spiro III, 77) oder Kind die Q. gilt, ſo daß dann umgekehrt Πηγή (Quelle) zur Bezeichnung der Maria als „der" Mutter werden kann. Dieſe Q.-Gottheiten der niederen ländlichen Kulte werden endlich dem Pantheon der großen Götter ſo eingegliedert, daß ſie unter die Herrſchaft eines von ihnen treten (ſo die Nymphen unter die des Apollo; z. B. CIG 4341) oder (wie der alte Q.gott Naios von Dodona mit Zeus) mit einem aus ihrer Mitte identifiziert werden. In Weiterbildung dieſer Reihe erſcheint dann die einzelne Q. als Gabe des Gottes der Gewäſſer bzw. der Unterwelt, etwa die Q. auf der Burg von Athen als Schöpfung des Poſeidon. Entſprechend „leitet" Ea, der Gott der Waſſertiefe, „den

Brunnenquell" von Dur-Sarukin (KB II, S. 50, Z. 70), eine Funktion, die wie andere auf seinen Sohn Marduk als „Herrn der Brunnen, Fluten und Meere" (VAB VII, 2, S. 278, Z. 10; vgl. 279[15]) übergegangen ist, aber auch anderen Göttern (Ninurta, Nabu) zugewiesen wird. Ohne nähere Bezeichnung wird das Opfer Salmanassars III an der Tigrisquelle „den Göttern" dargebracht (AOTB II[2], Abb. 127). An die Stelle des Gottes kann endlich als Wächter, Entdecker oder Schöpfer der Q. der Heros (Herakles! el-chadr) oder der machtbegabte Mensch treten (Moses, Ex 17 $_6$, Num 20 $_{11}$).

Eine besondere Rolle spielen die Q. und ihre Zauberwirkungen nun aber im Mythus und Märchen. Unter dem Weltenbaum Yggdrasil sprudeln die Weisheits- und die Schicksalsquellen. Ein Trunk aus der Unterweltsquelle der Mnemosyne läßt im Unterschied von einer anderen Hadesquelle in die Gemeinschaft der Heroen eingehen (CIG 5772). Bei Jahve ist die „Lebensquelle" (Ps 36 $_{10}$; vgl. Prov 10 $_{11}$ 13 $_{14}$ 14 $_{27}$ 20 $_7$). Wasser aus der „Q. des Herrn" versetzt in die Ekstase und enthebt der Nichtigkeit (Oden Sal 11 $_6$; vgl. Joh 4 $_{14}$; Ignatius, ad Rom. 7). In der Endzeit wird die Tempelquelle Jerusalems als ein lebenspendender Strom Paradiesesfruchtbarkeit verbreiten (Ezech 47 $_{11}$ ff Sach 14 $_8$ [13 $_1$ Joel 4 $_{18}$; vgl. Ps 46 $_5$]) gleich dem „immerströmenden Q.", dem Fons perennis, des Mithraskultes (CIL 10 463 u. ö., Cumont S. 103[3]).

Wie stark das lebendige Sprudeln einer Q. auch das moderne religiöse Bewußtsein noch anspricht, kann etwa Nietzsches Frage zeigen:

Alle ewigen Quellbronnen
quellen ewig hinan:
Gott selbst — hat er je begonnen?
Gott selbst — fängt er immer an?

Chant[4] (s. Reg.); — E. Curtius: AGG VIII, 1860, Seite 153 ff; — A. Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 1905; — G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912[2], S. 219 ff; — M. Nink: Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten (Philologus, Suppl. XIV, 2), 1921; — G. Hölscher: Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion, 1922 (s. Reg.); — O. Kern: Die Religion der Griechen I, 1926, S. 88 ff. — Zum el-chadr vgl. Cl. Kopp: Elias und Christentum auf dem Karmel, 1929, S. 68 ff; zum Mithras vgl. Fr. Cumont: Die Mysterien des Mithres, 1923[3]; zur Wasserversorgung Jerusalems vgl. G. Dalman: PJ 14, 1918, S. 47 ff. **Hempel.**

Quenstedt, Johann Andreas (1617—88), lutherischer Dogmatiker, * zu Quedlinburg, 1646 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Wittenberg, 1649 Professor der Philosophie und ao. Professor der Theologie, seit 1660 ord. Professor der Theologie, 1684 zugleich Konsistorialassessor und Propst der Wittenberger Schloßkirche. Seine aus Vorlesungen über J. Fr. ¶ Königs dogmatisches Lehrbuch herausgewachsene Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum (1685) vertritt in geschickter und gelehrter Zusammenfassung des von den Vorgängern bis hin zu ¶ Calov Erarbeiteten den altorthodoxen Lehrbegriff (¶ Orthodoxie, 2 c, Sp. 813 f; 2 d), unter Polemik gegen die Irrlehrer, mit Einschluß der als „Neuerer" abgewiesenen Synkretisten nach Georg ¶ Calixts Art, doch ohne leidenschaftlichen Fanatismus. Davon hat er sich im Unterschied von seinem Wittenberger Kollegen Calov auch im ¶ Synkretistischen Streit frei gehalten. Kennzeichnend ist auch sein günstiges Urteil über Joh. ¶ Arndt und sein Verständnis für die durch die Schäden der Kirche veranlaßten Reformforderungen (Ethica Pastoralis, 1678).

Schriftenverzeichnis bei Joh. Peter Niceron: Nachrichten von berühmten Gelehrten XX, 1760, S. 130 ff; — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 214 ff; — Max Koch: Der Ordo salutis in der altlutherischen Dogmatik, 1899, S. 5 ff; — RE[3] XVI, S. 380 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927; — Hans Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924, S. 54 ff. **Zscharnack.**

Quesnel, Paschasius (1634—1719). Bis 1681 Leiter des Pariser Instituts der ¶ Oratorianer, aber seit seiner Bearbeitung des NT.s mit moralischen Betrachtungen der Kirche verdächtig, trat Q. aus dem Oratorium aus, dem ¶ Jansenismus bei, ging 1685 zu Anton ¶ Arnauld nach Brüssel und veröffentlichte dort zum erstenmal vollständig die Réflexions morales sur le Nouveau Testament (1687; erweiterte Ausgabe 1693 ff; 1736 in 8 Bden.). Der Ausgabe von 1693 ff erteilte der Bischof ¶ Noailles von Châlons unter rühmender Anerkennung die Approbation. Aber 1703 wurde Q. auf Betreiben der Jesuiten gefangengesetzt, floh nach Amsterdam und versuchte in der letzten Periode des jansenistischen Streites erfolglos den Jansenismus zu retten. Aus Q.s Reflexionen wurden die 101 Sätze gezogen, die die Bulle Unigenitus 1713 als ketzerisch verdammte (¶ Jansenismus, 4).

RE[3] XVI, S. 383 ff; XXIV, S. 379 f; — La Grande Encyclopédie 27, S. 1135 ff; — Correspondance de P. Q., 2 Bde., 1900; — P. Gagnol: Le Jansénisme convulsionnaire, Paris 1911; — L. Cahen: Les querelles religieuses et parlementaires sous Louis XV, Paris 1913; — J. Carreyre: Le Jansénisme durant la Régence I (1715—17), Louvain 1929; — W. Deinhardt: Der Jansenismus in deutschen Landen, 1929. **Bornhausen.**

Quétif, Jacques (1618—98), Dominikaner, * zu Paris, nach seelsorgerlicher Wirksamkeit seit 1652 Bibliothekar des Klosters St. Honoré zu Paris, widmete sich der Erforschung der Literaturgeschichte seines Ordens, vor allem bekannt durch die mit seinem Ordensbruder Echard hrsg. Scriptores Ordinis Praedicatorum (2 Bde., 1719/21; Neuausgabe und Fortsetzung von R. Coulon, Rom 1909 ff). **Rühle.**

Quimby, Phineas Parkhurst (1802—66), Vorläufer der ¶ Neugeistbewegung. * in Lebanon (N. H.), ohne besondere Schulbildung aufgewachsen, wurde er aus Anlaß einer Erkrankung auf den Mesmerismus (¶ Mesmer) aufmerksam, ging aber dann zu dem „Prinzip", Veränderungen im Gemüt des Patienten hervorzurufen, über: der „Wissenschaft von Leben und Glück". Ein mind kann das andere beeinflussen; der „wirkliche Mensch", mit Gott nach Bild und Gleichnis eins, soll in uns Macht gewinnen; die Sinne, ein Teil des lower mind, führen dem Menschen nur Krankheitsvorstellungen zu; Krankheit ist eine Erfindung der Menschen. 1859—65 übte er in Portland (Maine) seine Praxis aus, wo Julius A. Dresser und Mary Baker Patterson, nachmals Mrs. Eddy (¶ Christian Science), seine Patienten waren. Da er seine Theorie, die er nur handschriftlich niedergelegt hat, allen Interessierten zugänglich machte, bleibt es zum mindesten eine offene Frage, ob ihn Mrs. Eddy ausgeschrieben hat.

Außer Lit. zu ¶ Neugeistbewegung vgl. Annetta G. Dresser: The philosophy of P. P. Q., 1895; — Horatio W. Dresser in: The Arena, Mai 1899 (mit Eddys Briefen an Q.); — M. B. Eddy: Science and Health, 1875. **Stocks.**

Quinet, Edgar (1803—75), französischer Politiker und Schriftsteller, * in Bourg en Bresse (Dep. Ain). Q. ließ sich 1827, von ¶ Creuzer und ¶ Daub angezogen,

zu eingehender Beschäftigung mit ¶ Herder, dessen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" er in französischer Uebersetzung herausgab, in Heidelberg nieder. 1840 Professor für auswärtige Literatur in Lyon, 1842 am Collège de France, wurde er 1846 wegen seiner politischen Haltung seines Amtes enthoben. 1848 ins Parlament gewählt, nach dem Staatsstreich von 1851 aus Frankreich verbannt, lebte er unter dem zweiten Kaiserreich in Brüssel, Genf und Montreux. Im Nov. 1870 wurde er wieder in seine Pariser Professur eingesetzt. Ein unruhiger Kopf, aber eine edle Natur, von deutscher Bildung getränkt und voll Bewunderung für den Geist des Protestantismus, gehört Q. mit J. ¶ Michelet zu den literarischen Bahnbrechern des modernen Frankreich (¶ Französische Literaturgeschichte, 6 a).

L. Chassin: Oeuvres complètes de Q., 30 Bde., 1877 bis 1882; — Q.s Witwe schrieb: E. Q. avant l'exil, 1887; depuis l'exil, 1889; Cinquante ans d'amitié (Michelet et Q.), 1825—75, 1899. — Ueber Q. vgl. J. Steeg: E. Q., l'oeuvre, le citoyen, l'éducateur, 1902; — Wenderoth: Der junge Q. und seine Uebersetzung von Herders „Ideen", 1908. **Lachenmann.**

Quintilian, Marcus Fabius (35—95 n. Chr.), * in Spanien, römischer Rhetor, der vor allem in der Nachahmung ¶ Ciceros die beste lateinische Stilübung sah und dadurch besonders auf die deutschen Humanisten wirkte. ¶ Erasmus, ¶ Melanchthon und Joh. ¶ Sturm haben von ihm gelernt und auf ihn nachdrücklich hingewiesen; noch ¶ Friedrich der Große hat eine Uebersetzung Q.s für die Benutzung in der Schule gefordert. Q. hat auch eine Reihe ganz moderner pädagogischer Forderungen (¶ Pädagogik: I, 1) gestellt: früher, fleißiger Gebrauch der Muttersprache, ausdrucksvolles, gedanklich richtiges Lesen, milde Erziehung, philosophische Unterweisung, besonders in ethischen Fragen.

Hauptwerk: Institutio oratoria. — Außer den Darstellungen der Geschichte der ¶ Pädagogik vgl. R. Volkmann: Die Rhetorik der Griechen und Römer, 1874². **Kesseler.**

Quintomonarchisten (d. h. Anhänger des fünften Reichs) ist einer der vielen Namen für die Partei der Heiligen, die in den Stürmen der ¶ Cromwell'schen Revolution (¶ England, 3 b) den Ausbruch des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden sah. Sie forderten einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit und einen völligen Neubau der Kirche, des Staates und des Rechts. Ihr religiöser Enthusiasmus, der im Vertrauen auf die unmittelbare Geistesleitung allen Glaubenszwang und alles enge gesetzliche Wesen ablehnte, hat dem Quäkertum (¶ Quäker) erst den Boden bereitet. Seit Cromwell, der das „Parlament der Heiligen" 1653 mit großen Hoffnungen begrüßt hatte, es auflöste und erst recht nach Uebernahme des Protektorats, waren die Q. im Bunde mit den ¶ Levellers seine Todfeinde und zettelten beständig Komplotte an. Aber ihre Zahl schmolz bald zusammen. Ein letzter Putschversuch in der Restaurationszeit (1662) gab den willkommenen Vorwand zur schonungslosen Verfolgung der Dissenters.

RE³ XVI, S. 385; — RGG¹ IV, Sp. 2007; — C. H. Simpkinson: Thomas Harrison, 1905; — H. A. Glaß: The Barebone Parliament, 1899; — H. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, 1868; — Louise F. Brown: Baptists and Fifth Monarchy Men, 1914; — Gooch (und Laski): English Democratic Ideas in the 17th century, 1927. **Sippell.**

Quirini, Angelo Maria (1680—1755), Benediktiner (seit 1696), * in Venedig, nach längeren Studien und Reisen 1719 Abt in Florenz, 1723 Erzbischof von Korfu, 1726 Kardinal, 1727 Bischof von Brescia, 1730 Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, 1740 Leiter der Inderkongregation. Schon 1718 in der Kommission für Verbesserung der griechischen Liturgie tätig, hat Q. eine Reihe tüchtiger Schriften zur Liturgiegeschichte hinterlassen und sich auch sonst als Historiker betätigt.

Vf. u. a.: Orthodoxa veteris Graeciae officia, 1721; Enchiridion Graecorum, 1725. — Vgl. seine Selbstbiographie: Commentarii de rebus pertinentibus ad. A. M. Q., 1749; für die letzten Jahre (seit 1740) fortgesetzt von Friedrich Sanvitale, 1761; — HN³ IV, S. 1464 ff; — A. Baudrillart: De cardinale Q. vita et operibus, 1889; — A. A. M. Amelli: Il cardinale A. M. Q., Florenz 1911; — Lauchert: Die irenischen Bestrebungen des Kard. Q. (Studien und Mitteil. aus dem Benediktinerorden 24, 1903, S. 243 ff); — KHL II, Sp. 1646; — KL² X, Sp. 693 f. **Zscharnack.**

Quirinius (= Cyrenius), Publius Sulpicius, war höchstwahrscheinlich zweimal kaiserlicher Statthalter von Syrien; das erstemal etwa 10—8 v. Chr., das zweitemal von 6 n. Chr. an. Er nahm 6/7 n. Chr. in Judäa eine Vermögensschätzung der Juden vor (Luk 2 ₁ ff; Josephus, Altertümer 18, 1 ₁ 2 ₁ f; Jüdischer Krieg 7, 8 ₁; vgl. ¶ Jesus Christus: A 2, Sp. 121).

Schürer I³, 1901, S. 508 ff; — Ad. Deißmann: Licht vom Osten, 1923⁴, S. 4 f (dort S. 5 Anm. 1: Lit. über die Q.-Steine); — Erich Klostermann: Das Lukasevangelium, 1929², S. 32 ff; — W. Lodder: Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus, 1930. **R. Schütz.**

Quistorp, 1. Johann (1584—1648), lutherischer Theologe, * in Rostock, 1614 Professor der Theologie in Rostock, wo er 1645 auch Superintendent wurde. Er ist den Rostocker Reformfreunden zuzuzählen, wie sein Kampf gegen den Pennalismus und das Eintreten für Katechisationen (Neuausgabe von Luthers Schrift „An die Ratsherren") zeigen. Doch lehnte er Joachim ¶ Schröders Bekämpfung des Theaters ab. Sein praktischer Sinn entfremdete ihn den dogmatischen Streitigkeiten. Er nahm eine tolerante Stellung gegen die Wiedertäufer ein, die aus Holstein nach Mecklenburg geflüchtet waren, stand Hugo ¶ Grotius auf seinem Sterbelager bei und erhielt eine Einladung zum ¶ Thorner Religionsgespräch. Ueber seine Pia desideria s. 2.

2. Johann (1624—69), lutherischer Theologe, Sohn des vorigen, * in Rostock, 1649 ao. Prof. und Diakonus an St. Jacobi in Rostock, 1651 ord. Prof., seit 1668 auch Superintendent. Q. war weniger Gelehrter als frommer Christ, der sein Vermögen in mildtätigen Gaben erschöpfte, so daß er später der „arme Vater" genannt wurde. Durch die Herausgabe der Epistola ad sacros antistites ecclesiarum ducatus Mecklenburgici, der Pia Desideria seines Vaters, 1657, hat er diese wichtige Quelle für die Vorgeschichte des deutschen ¶ Pietismus der Nachwelt erhalten. Vater und Sohn zeigen, daß die Reformfreunde im deutschen Luthertum des 17. Jhd.s starke Anregungen aus Holland empfangen haben.

Zu 1 und 2 vgl. Hnr. Friedr. Taddel: Versuch einer vollständigen Nachricht von dem unter den Rostocker Gelehrten seit beinahe 200 Jahren berühmten Q.schen Geschlechte (in: Erneuerte Berichte von Gelehrten Sachen in dem Jahre 1767); — Hennig Witte: Memoriae Theologorum, 1675, S. 676 ff; 1684, S. 1679 ff; — Hans Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924, bes. S. 71 ff. **Leube.**

R

Raabe, Wilhelm (1831—1910), Dichter, * zu Eschershausen. Nach buchhändlerischer Tätigkeit in Magdeburg 1854 Student der Philosophie in Berlin, veröffentlichte R. 1856 sein Erstlingswerk, „Die Chronik der Sperlingsgasse", das ¶ Hebbel als vortreffliche Ouverture, der nur die Oper fehle, rühmte. Es leitete eine fruchtbare dichterische Tätigkeit ein, die sich durch alle Stadien des einsamen Lebenswegs des Dichters (Wolfenbüttel, Stuttgart, Braunschweig) erstreckte und erst 1901 aufhörte. Lange abseits stehend und nur von wenigen verstanden, wurde er nach seinem Tod von der „Gesellschaft der Freunde W. R.s" (zur Zeit über 2600 Mitglieder) dem deutschen Volk als eine der reinsten und tiefsten Verkörperungen deutschen Wesens aufs neue nahe gebracht; im Weltkrieg hat man sich erst recht auf ihn besonnen, denn nun entdeckte man, wie tief R. schon ein Menschenalter früher gesehen hatte; seine scharfe, bald zürnende, bald lächelnde Kritik der deutschen „Kultur" seit 1870, sein manchmal bis in letzte Tiefen tauchender — nur scheinbarer — Pessimismus hatte Recht behalten. Nun war ein neues Verständnis da für die Werte, um die R. sein Leben lang gekämpft hatte: Innerlichkeit, Echtheit, schicksalüberwindender Glaube („Humor"), weltüberwindende Liebe, „das schmerzliche Streben nach oben". Fern aller dogmatischen oder gar konfessionellen Ausprägung atmet er gleichsam in urchristlicher Luft — stets lag das NT auf seinem Schreibtisch —; er sieht die vom Hunger nach Licht erfüllte Menschheit ihren Weg gehen und nur die Wenigen ans Ziel kommen, die er mit den Worten der Bergpredigt selig preist. Schließlich geht ihr Weg immer nach Golgatha, damit sie sehen, „daß es nur seine Gnade ist, die uns rettet in seiner Versöhnung". — ¶ Prosadichtung, 1.

Die Gesammelten Werke erschienen 1913—16 in drei Serien zu je sechs Bänden, daneben zahlreiche Einzelausgaben. — Vgl. H. Spiero: R. Leben, Werk, Wirken, 1925²; — Wilh. Heeß: R. Seine Zeit und seine Berufung, 1926. — Ueber seine religiöse Haltung vgl. DE 1911, S. 540 ff; 1912, S. 513 ff; — ChrW 1913, S. 9 ff. 903 ff; — ZW 1929, S. 245 ff. **Teufel.**

Rabaut, 1. Paul (1718—94), reformierter Theologe, * in Bédarieux (Dep. Hérault), neben und nach A. ¶ Court der Wiederhersteller der reformierten Kirche ¶ Frankreichs (: 5). In dem von A. Court gegründeten theologischen Seminar in Lausanne gebildet, 1741 ordiniert, wußte R. unter beständiger Lebensgefahr die durch die Verfolgung zersprengten und teilweise entmutigten Protestanten zusammenzuhalten. Seine Bemühungen bei hochgestellten Persönlichkeiten, die grausamsten Schläge gegen die Reformierten abzuwenden, blieben freilich ohne Erfolg: 1750 erging der Befehl, alle protestantischen Kinder ihren Eltern zu entziehen und kath. umzutaufen. Die Hinrichtung des Pfarrers Rochette und der drei Brüder Grenier (Februar 1762) und der Justizmord an Calas (¶ Voltaire) bezeichneten den Höhepunkt der Verfolgung. R.s Verteidigungsschrift La calomnie confondue, gegen die Verleumdung, daß die protestantische Glaubenslehre dem Vater die Ermordung eines abtrünnigen Kindes gebiete, wurde durch Henkershand verbrannt. 1785 legte er sein Amt als Pfarrer von Nîmes nieder. Seine letzten Lebensjahre waren getrübt durch die Stürme der Revolution, in der er seinen ältesten Sohn (s. 2) verlor und selbst ins Gefängnis wandern mußte.

RE³ XVI, S. 385 ff; — A. Picheral und Ch. Dardier: P. R. ses lettres à A. Court, 2 Bde., 1885; — Dies.: P. R., ses lettres à divers, 2 Bde., 1891; — Th. Schott: Die Kirche der Wüste 1715—85, 1893; — Ed. Hugues: Histoire de la Restauration du Protestantisme en France au XVIIIe siècle, 2 Bde., 1872; — A. Monod: Les Sermons de P. R., 1917.

2. Jean (genannt Rabaut-St. Etienne; 1743—93), Sohn des vorigen, * in Nîmes, 1765 Pfarrer ebenda, wandte sich beim Ausbruch der Revolution der Politik zu und wurde 1790 zum Präsidenten der Nationalversammlung (¶ Frankreich, 5) gewählt. Als Mitglied des Nationalkonvents 1792 stimmte er im Prozeß gegen Ludwig XVI gegen das Todesurteil. Auf die Proskriptionsliste gesetzt, wurde er 1793 hingerichtet.

R.s Werke, hrsg. von Boissy d'Anglas: Discours et opinions de R. St. E., 6 Bde., 1820—26. — Über R. vgl. A. Lods: Essai sur la vie de R. St. E., 1893; — R. Mirabaud: R. St. E., 1930; — RE³ XVI, S. 392 f.

3. Jacques Antoine (genannt Pomier; 1744—1820), zweiter Sohn von 1, * in Nîmes, 1770 Pfarrer in Marseille, 1782 in Montpellier, 1792 Mitglied des Nationalkonvents (¶ Frankreich, 5), von Bonaparte zum Unterpräfekten von Vigan ernannt. Nach der Reorganisation der reformierten Kirche wurde er 1802 Pfarrer in Paris. Unter der Restauration als Königsmörder verbannt (1816), durfte er 1818 sein Pfarramt wieder übernehmen.

A. Lods: Le pasteur R. P., membre de la convention nationale, 1893; — RE³ XVI, S. 393.

4. Pierre (genannt Dupuis; 1746—1808), dritter Sohn von 1, * in Nîmes, widmete sich dem Kaufmannsstand und später der Politik, gehörte bis 1804 dem gesetzgebenden Körper an; starb als Präfekturrat in Nîmes.

Vf. u. a.: Détails historiques et Recueil de pièces sur les divers projets pour la réunion de toutes les communions chrétiennes, 1806; Répertoire ecclésiastique à l'usage des églises réformées, 1807. — Vgl. RE³ XVI, S. 393 f. **Lachenmann.**

Rabbiner nennt man die religiösen Führer, Prediger und Seelsorger der jüdischen Religionsgemeinden. In ältester Zeit wurden sie, sobald sie die erforderliche Gesetzeskenntnis erlangt hatten, durch ¶ Handauflegung ordiniert; in späterer Zeit erhielten sie nach einer Prüfung die „Lehrerlaubnis". So ist es heute noch bei den Ostjuden. In Deutschland müssen sie ein zum Universitätsstudium berechtigendes Reifezeugnis haben und an einem Rabbinerseminar (¶ Jüdische Seminare) und gleichzeitig an der Universität studieren. Meist schließen sie das Studium mit der Erwerbung des Dr. phil. ab. Sie werden dann von einer jüdischen Gemeinde angestellt. Ihre Amtsaufgaben umfassen Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge im weitesten Umfange, Entscheidung religionsgesetzlicher Fragen, Schlichtung von Streitigkeiten. Sie haben sich zum „R.verband in Deutschland" zusammengeschlossen; außerdem gibt es Landes- und Provinzialverbände, ferner, nach den religiösen Hauptrichtungen getrennt (¶ Judentum: II B, 2 b), einen liberalen, orthodoxen und traditionell-gesetzestreuen R.verband. Kleinere Gemeinden haben statt des R.s nur einen sogenannten Vorbeter, auch „Kantor" genannt, der vielfach das Predigtamt versieht und Religionslehrer, aber nicht akademisch gebildet ist. Zuweilen sind die Kantoren auch Schächter. **Fiebig.**

Rabelais, François (1483?—1553), der bedeutendste Satiriker der Franzosen, * in Chinon in der Touraine, früh für den geistlichen Stand bestimmt, wurde aber später Arzt. Sein unsteter Lebenswandel ist wohl weniger die Folge eines eingeborenen Wandertriebes als der Anfeindungen, die er auf Grund seiner Schriften erfuhr. Das Werk, das ihn unsterblich gemacht hat, ist der Roman von Gargantua und Pantagruel: „Les horribles et espouentables faicts et prouesses du tres renommé Pantagruel, Roy des Dipsodes" (1532/33) und „La vie inestimable du grand Gargantua, pere de Pantagruel" (1535). Den Stoff zu seinen Geschichten fand er in einem alten Volksbuche über den Riesen Gargantua, das er vielleicht zunächst nur herausgegeben hat, während die Ausgabe von 1535 eine völlige Neubearbeitung darstellt. Fortsetzungen zum Pantagruel erschienen 1545, 1552, 1564, die letzte nicht mehr ganz von R.s Hand. R.s Roman enthält keine einheitliche, innerlich zusammenhängende Erzählung, sondern bietet zwanglos Szenen dar aus dem Leben Gargantuas, des späteren Königs von Utopien, und Pantagruels, seines edlen und klugen Sohnes, sowie seines geliebten Freundes Panurg. Dem Verfasser war die Hauptsache nicht der Stoff selbst, sondern die Gelegenheiten, die er bot, alle Verhältnisse damaliger Zeit in Kirche, Staat und bürgerlichem Leben in satirischer Weise zu schildern und zu beleuchten. So entsteht ein gewaltiges Sittengemälde des 16. Jhd.s, in dem, wenn es seine Echtheit beweisen soll, auch die uns heute recht fremd anmutenden Züge einerseits des Allegorischen, anderseits des grell Derb-Komischen nicht fehlen dürfen. R., der die gesamte Bildung der damaligen Zeit in sich faßt, ist an geistiger Freiheit und Weite des Blicks seiner Mitwelt weit voraus, und so schwingt er denn kühn die Geißel seines Spottes über die Dummheit und Roheit des Pfaffentums, die Wortklaubereien der Juristen, die Quacksalbereien der Aerzte, die Unbildung und Grausamkeit der Großen. R. trat energisch für das lautere, von allen Schlacken der Ueberlieferung gereinigte Christentum ein. Trotzdem wurde er nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den Protestanten, besonders von ¶ Calvin, heftig angegriffen, der über die Ausgelassenheiten und Zuchtlosigkeiten in R.s Romanen empört war. R. ist Gegner jeder Art von Intoleranz, stand allerdings den Protestanten weit näher. Ihm ist, wobei er sich auf Paulus beruft, das Evangelium die frohe Botschaft der Menschenliebe, und er begeistert sich „aus einem guten, freien und wohlgesinnten Herzen" heraus für den Fortschritt der Menschheit durch „die Wiederherstellung der guten Wissenschaften" und für natürliche Lebensführung im Gegensatz zur kirchlichen Askese und Weltverachtung. — ¶ Französische Literaturgeschichte, 2b.

Die besten neueren Ausgaben des „Gargantua" und „Pantagruel" sind die von Rathery und Burgaud des Marets (1870—73, 2 Bde.) und Sardou (1874—75). — Uebersetzungen von Regis (1832—41) und Gelbcke (1880), erstere wieder abgedruckt in dem von Pfeffer hrsg. R.band der „Bücher der Weisheit und Schönheit", 1909. — Ueber R. vgl. Gebhart: R., la renaissance et la réforme, 1877; — P. Stapfer: R., sa personne, son génie, son oeuvre, 1889; — R. Millet: R., 1892; — H. Schneegans: Geschichte der grotesken Satire, 1894; — Derſ.: R. und die Reformation (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1898); — Ed. Wechßler: Esprit und Geist, 1927; — H. Hatzfeld: R., 1923. **Buchenau.**

Rabenaasstrophe. Die in den Schlesischen Provinzialblättern 1840 (Bd. 112, S. 359 ff), zum erstenmal und zwar als angeblich „altes Kernlied" auftretende Strophe „Ich bin ein rechtes Rabenaas, ein wahrer Sünderknüppel" usw. stammt höchstwahrscheinlich von dem jüdischen, politisch radikalen cand. phil. Wilhelm Wolff (1809—64), der damit Geschmacklosigkeiten in den Kirchenliedern, z. B. bei Joh. ¶ Heermann u. a., lächerlich machen wollte und sich Friedrich ¶ Engels gegenüber rühmte, den Vers in die genannten Blätter hineingebracht zu haben. In einem evg. Gesangbuch hat sich die R. nicht nachweisen lassen. Die Behauptung von Katholiken, Luther habe sie im Rausche verfaßt, und sie sei von seinen Anhängern gesungen worden, ist böswillige Verleumdung.

Gg. Hoffmann: „Die R." und: „Nachlese zur R." (Korrespondenzblatt des Vereins für die Geschichte der evg. Kirche Schlesiens VI, Heft 1 und 2, 1898 und 1899); — W. Nelle: MGkK VII, 1902, S. 323 ff. 358 ff; — ChrW 1899, S. 42 f; 1901, S. 613 f; — Karl Hitzeroth: Joh. Heermann, 1907, S. 47 ff. **Glaue.**

Rabinowitsch, Joseph (1837—99), lebte vor allem in Kischinew als jüdischer Lehrer, Advokat und Kaufmann, war zunächst Anhänger des ¶ Chassidismus, wurde aber dann von modernen Gedanken, wie sie durch Moses ¶ Mendelssohn dem Judentum zugeführt waren, erreicht, trat in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zum Christentum über und wurde der Begründer einer judenchristlichen Bewegung, die jedoch seinen Tod nicht lang überdauert hat.

Am besten unterrichtet über R. und die von ihm hervorgerufene Bewegung Fr. Delitzsch in: Schriften des Institutum iudaicum in Leipzig, Nr. 4. 5. 9 und 16, 1885—87; — Hnr. Lhotzky: Blätter zur Pflege persönlichen Lebens VII. — Vgl. auch ChrW 1887, S. 268 ff; 1888, S. 375 f; 1889, S. 36 f. **Fiebig.**

Rabula (Rabbulas), syrischer Schriftsteller († 436), war zuerst Staatsbeamter, dann Einsiedler, seit 411 Bischof von ¶ Edessa. Mit aller Schärfe bekämpfte er Heiden, Juden und Reste gnostischer Sekten. Auf dem ephesinischen Konzil 431 (¶ Christologie: II, 3 c) hielt er es zunächst mit den Antiochenern, wurde dann aber aus nicht erkennbaren Gründen eifrigster Anhänger und Vertrauensmann ¶ Cyrills in Kleinasien; durch seine Zweisprachigkeit konnte er diesem in Syrien gute Dienste leisten. Seine praktischen Schriften über Kirchenzucht und Gottesdienstordnung, sowie die von ihm veranlaßte Revision der syrischen Bibel (Peschittha; ¶ Bibelübersetzungen: III, 1 a) haben viel zur Festigung des syrischen Kirchenwesens (¶ Syrien) beigetragen.

Syrische Ausgaben passim; das Wichtigste in deutscher Uebersetzung von Bickell (Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, 1874) — Vgl. RE³ XVI, S. 394; XXIV, S. 380; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 71 ff; — Bardenhewer IV, 1924, S. 388 ff; — F. C. Burkitt: Early eastern Christianity, London 1904, Kap. II; — Ed. Schwartz: Konzilstudien II (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 1914, H. 20). — Ueber die syrische Vita R.s vgl. Peeters in: Recherches de Science Religieuse XVIII, 1928, S. 170 ff. **Abramowski.**

Racine, Jean Baptiste (1639—99), französischer Dramatiker, 1643 verwaist, seit 1655 in den Schulen von ¶ Port Royal erzogen, wo seine ersten Dichtungen entstanden. Der religiöse Einfluß des ¶ Jansenismus (: 5 a) hat auf sein Leben und Dichten Bestand behalten. Zwar tritt er durch Lobgedichte auf die Vermählung (1660) und die Person Louis' XIV in Beziehung zum Hof, bekommt von ihm 1663 eine Pension, hält seine erste Dramaschöpfung ganz in der höfischen Tradition, wird 1677 Historiograph des Königs, den er bis 1692 auf seinen Reisen und Kriegsunternehmungen begleitet. Aber trotz R.s Vorsicht und Zurückgezogenheit ging ihm die Gunst des Königs wegen seiner Neigung zu Port Royal verloren. Wäh-

rend „Phädra", die Tragödie der Liebesleidenschaft (1677), ganz profan ist, hat er in „Esther" (1689) und „Athalie" (1691) biblische Stoffe ergriffen, in denen er viel von der feinen Seelenkenntnis jansenistischer Frömmigkeit verwendete und dadurch vollkommenste Dramen der französischen Sprache schuf. — ¶ Französische Literaturgeschichte, 3 c, Sp. 696.

J. Lemaitre: R., 1908; — K. Voßler: J. R., 1926; — L. Dubech: J. R. politique, 1927. **Bornhausen.**

Rad. Die älteste Darstellung des R.es findet sich auf der sumerischen Kalksteinplatte Ur 8557 (Antiqu. Journ. VIII, 1928, Taf. V, 1) in der Form eines elliptischen, aus drei Stücken zusammengefügten, durch Stricke (?) zusammengehaltenen Scheibenrades. Die Entstehung des Speichenrades liegt noch im Dunkeln. Es begegnet seit dem Neuen ägyptischen Reiche an den Reise-, Streit- und Jagdwagen der Aegypter, Hethiter und Assyrer. Nach den ägyptischen Darstellungen zu urteilen, scheint die ältere Form das vierspeichige R. gewesen zu sein, das aber seit der Mitte der XVIII. Dynastie hinter dem sechs- und (seltener) achtspeichigen zurücktritt und sich nur noch sporadisch findet, so an den asiatischen Streitwagen auf den Stuckrelief am Wagen Tutmose IV (Erman-Ranke, Abb. 195) und an einer assyrischen Belagerungsmaschine (Meißner, Babylonien und Assyrien I, Abb. 31), während sich das mehrspeichige R. bis über das Ende des neuassyrischen Reiches hinaus dauernd gehalten hat. So ist das Speichenrad im vorderen Orient jünger (durch die Mitanni mitgebrachter irano-indischer Import?) als das ¶ Kreuz, so daß von der Entstehung des Kreuzes aus dem R. mit Weglassung des R.kranzes hier nicht die Rede sein kann. Auch unter den nordischen Rädern begegnet unter den praktisch gebrauchten das mehrspeichige neben dem vierspeichigen R., gelegentlich an demselben Stück (RLV 3, Taf. 54, i).

Symbolcharakter gewinnt das R. in doppelter Weise. Einmal als Sonnenzeichen bereits im steinzeitlichen Norden und sodann im bronzezeitlichen Europa in weitester Verbreitung. Kann man angesichts des archäologischen Befundes fragen, ob bei einem isolierten ¶ Kreis mit zwei senkrecht zueinander gestellten Durchmessern (z. B. auf den Platten des Kivikgrabes) überhaupt an ein R. und nicht vielmehr an ein Kreisornament zu denken sei, so lassen Darstellungen wie die Sonnenscheibe von Trundholm (Abb. bei Haas, Bilderatlas I, Abb. 30) keinen Zweifel an der Deutung als R. aufkommen. Mindestens ist hier ein altes Kreismotiv sekundär als R. verstanden worden, und zwar handelt es sich um das R. des Wagens, auf dem die Sonne über den Himmel fährt, also das nordische Gegenstück zur ägyptischen Sonnenbarke. Warum gerade das vierspeichige R. diesen Symbolcharakter gewonnen hat, ist dunkel, wenn man nicht auch im Norden das vierspeichige R. für die ältere, im religiösen Symbol erhalten gebliebene Form halten will. Auch die Heimat dieser symbolischen Verwendung des R.es ist unbekannt. Nur das läßt sich sagen, daß es mit dem ¶ Hakenkreuz nicht zusammenhängt, wenn auch beide Symbole gelegentlich, so etwa in Troja, nebeneinander vorkommen. Das R.symbol fehlt z. B. im Gegensatz zum Hakenkreuz der Ornamentik der Philister, deren Wagen denn auch das Scheiben- und nicht das Speichenrad aufweisen (AOTB², Abb. 111). Das scheinbar analoge assyrische R.kreuz (Prinz, Altorient. Symbolik I, Taf. XV, 2) ist hingegen eine Symbolisierung der Sonnenscheibe selbst, entstanden aus der babylonischen Sonnenscheibe mit Strahlenzwickel (ebda. X, 5), also kein echtes R. In der Eisenzeit degeneriert das R. zum bloßen Schutzzeichen oder wird zum Gottesattribut, vor allem des keltischen Sonnengottes und in dessen Nachfolge des gallo-römischen Jupiter.

Die zweite Symbolverwendung findet das R. als Rad der Wiedergeburten im ¶ Buddhismus. In den durch die (6) Speichen gebildeten Feldern werden die verschiedenen möglichen Schicksale abgebildet, das Ganze aber von dem Totengott gehalten (Abb. bei Haas, Scherflein der Witwe, S. 3). In der frühbuddhistischen Kunst, die die Darstellung Buddhas vermeidet und durch Symbole ersetzt, dient das R. zur Andeutung der Predigt von Benares als der Botschaft von der Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten (vgl. Jak 3_6?).

RLV XI, 1927/28, S. 9 f, S. 10 ff, dort weitere Literatur; — O. Montelius: Das Sonnenrad und das christliche Kreuz (Mannus I, 1909, S. 53 ff. 169 ff); — A. Neuburger: Die Technik des Altertums, 1919; — Erman-Ranke: Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1923, S. 583 ff; — H. Wirth: Der Aufgang der Menschheit I, 1928; — Chant[4] (s. Register). — G. Kittel: Probleme des Spätjudentums, 1926, S. 141 ff. **Hempel.**

Rade, Martin, evg. Theologe, * 1857 in Berthelsdorf bei Herrnhut als Sohn des dortigen lutherischen Pfarrers, studierte in Leipzig (1875—78) und empfing dort entscheidende Eindrücke von Adolf ¶ Harnack. 1882 Pfarrer in Schönbach (Oberlausitz), schrieb er 1883 ein dreibändiges Volksbuch über „Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen" (1884—87) und schuf mit W. ¶ Bornemann, P. ¶ Drews und Fr. ¶ Loofs „Die ¶ Christliche Welt". Er gehört mit zu den Begründern des ¶ Evg. Bundes (1886) und vor allem des Evg.-Sozialen Kongresses (1890; ¶ Evg.-Sozial), dessen vornehmste Stütze die ChrW wurde, zumal durch die regelmäßige Mitarbeit seines Schwagers Friedrich ¶ Naumann. 1892 auf die Kanzel der Paulskirche in Frankfurt a. M. berufen, wurde er im Apostolikumsstreit 1892 f durch die vornehme und tapfere Art seines Kampfes der anerkannte Führer aller Freunde evg. Freiheit. Um sich der Leitung seines Blattes ungehindert widmen zu können, schied er 1899 aus dem Frankfurter Pfarramt und habilitierte sich 1900 in Marburg für systematische Theologie, wurde dort 1904 ao., 1921 ord. Prof. Seine Abneigung gegen Kirchenpolitik mußte er unter dem Druck der Ereignisse überwinden; ein innerkirchlicher „Fall" nach dem andern zwang ihn, sich für die Gewissensfreiheit der bedrohten Männer und Minderheiten einzusetzen. Die Teilnahme an dem International Congress of Religious Liberals in Boston (1907) brachte ihm wichtige Einsichten und neue Impulse. Die Nöte der Armenier, Buren, Polen und Dänen hatten ihn schon vorher zur öffentlichen Stellungnahme in der Weltpolitik gedrängt. Eine Zeitlang (1910/11) gab er die „Grenzmarkenkorrespondenz" heraus. Der Eindruck ungerechter Behandlung seitens des eigenen Volkes und der eigenen Kirche zwang ihn immer wieder zum Eintreten für leidende Minderheiten. Seiner immer entschiedener ausgegebenen Losung „Politik ist Christenpflicht" folgend, nahm er 1919—21 als Mitglied der Demokratischen Fraktion an der preußischen Verfassunggebenden Versammlung teil und forderte nachdrücklich den Dienst der evg. Kirche an dem neuen Staate. Schon vor dem Weltkriege an der Friedensarbeit beteiligt, förderte er nach dem Kriege den ¶ Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen. In den bisher 44 Jahrgängen der ChrW hat er ein einzigartiges Denkmal christlicher, charaktervoller Weitherzigkeit errichtet. Seine Mitarbeit an

der Systematischen Theologie hat er in seiner 1924 bis 1927 erschienenen „Glaubenslehre“ zusammengefaßt, einem Werke, das aus einem in seiner Art ungewöhnlichen Miterleben des theologischen Ringens um den Sinn des Evangeliums Jesu entstanden ist.

Vf. ferner u. a.: Damasus, Bischof von Rom, 1882; Unsere Landgemeinden und das Gemeindeideal, 1891; Der rechte evg. Glaube, 1892; Zu Christus hin, 1897; Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter, 1898; Die Religion im modernen Geistesleben, 1898; Die Wahrheit der christlichen Religion, 1899; Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts, 1900; Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben, 1910; Mehr Idealismus in der Politik, 1911; Jatho und Harnack, 1911; Der Beitrag der christlichen Kirchen zur internationalen Verständigung, 1912; Unsere Pflicht zur Politik, 1913; Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns, 1917; Das königliche Priestertum der Gläubigen, 1918; Christentum und Frieden, 1922. — Vgl. Vierzig Jahre ChrW, Festgabe für M. R., 1927. **Jaeger.**

Rademacher, Arnold, kath. Theologe, * 1873 zu Bockel (Bez. Aachen), 1907 Konviktsdirektor in Bonn, 1902 ao., 1917 ord. Prof. für Einleitung in die Theologie und Apologetik an der Universität daselbst.

Vf. u. a.: Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie, 1903; Gnade und Natur, (1908) 1925 [5]; Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma, 1914; Die Vaterlandsliebe nach Wesen, Recht und Würde, 1915; Das Seelenleben der Heiligen, (1916) 1923 [3]; Die Gottessehnsucht der Seele, (1922) 1924 [2]; Vernünftiger Glaube, 1923; Religion und Leben, 1926; Das neue Leben in Christus, 1927. **Rühle.**

v. Radowitz, Joseph Maria (1797—1853), preußischer Offizier und Staatsmann, aus magyarischer Familie stammend, * in Blankenburg (Thüringen). In französischen Militärschulen ausgebildet, kämpfte v. R. 1813 auf seiten Napoleons, 1814 in hessischen Diensten gegen Frankreich, trat 1823 in preußische Militärdienste, wurde in diplomatischen Diensten verwendet; Führer der äußersten Rechten im ¶ Frankfurter Parlament, 1850—52 preußischer Minister der auswärtigen Angelegenheiten. Er gehörte zum engeren Freundeskreis Friedrich Wilhelms IV, war Anhänger des Gottesgnadentums mit stark sozialem Einschlag, Gegner der Repräsentativverfassung, streng katholisch, jedoch in starker innerer Geistesgemeinschaft mit der ¶ Erweckungsbewegung, der er zum Teil seine Frömmigkeit verdankte.

Gesammelte Schriften, 5 Bde., 1852—53 (darin u. a.: Ikonographie der Heiligen, 1834; Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche, 1846; Neue Gespräche aus der Gegenwart, 1851). — Ueber R. vgl. E. Frensdorf: J. v. R., 1850; — P. Hassel: J. M. v. R. I (1797—1848), 1905; — Frdr. Meinecke: R. und die deutsche Revolution, 1913. **W. Wendland.**

Radziwill, altes polnisches, ursprünglich litauisches Adelsgeschlecht, 1518 in den Reichsfürstenstand erhoben.

1. Nikolaus (Mikolaj; 1515—65) mit dem Beinamen „Der Schwarze“ (Czarny), Erbherr von Nieswiez und Olyka, Wojewode von Wilna, Kanzler von Litauen, Stammvater der noch heute blühenden Zweige. Schon 1550 Wortführer der kirchlichen Reformpartei, schloß er sich 1553 offen der Reformation (¶ Litauen) an und richtete in Wilna und auf seinen Gütern evg. Gottesdienst und in Brest eine Druckerei ein. Durch ¶ Laski 1557 für das schweizerische Bekenntnis gewonnen, übernahm er die Druckkosten für die seit 1557 von kleinpolnischen reformierten Theologen verfertigte polnische Bibelübersetzung und ließ sie 1563 in einem Prachtdruck erscheinen (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 e). In seinen letzten Lebensjahren stand er den tritheistischen Vorläufern der polnischen ¶ Sozinianer nahe.

2. Nikolaus (1512—84) mit dem Beinamen „Der Rote“ (Rudy), Erbherr von Birsen (Birze) und Dubinki, Vetter von 1, Großhetman von Litauen und seit 1566 Wojewode von Wilna, trat nach dem Tode seines Vetters an die Spitze der calvinischen Bewegung in Litauen. Die von ihm abstammende Birsener Linie des Hauses R. blieb bis zu ihrem Aussterben reformiert.

3. Nikolaus Christoph (1549—1616), genannt „Der Verwaiste“ (Sierotka), ältester Sohn von 1, trat bereits 1568, drei Jahre nach des Vaters Tod, zur kath. Kirche zurück, worin ihm seine drei jüngeren Brüder 1572 unter Skargas Einfluß folgten (¶ Litauen; ¶ Polen, 4, Sp. 1318), und unternahm später eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, deren Beschreibung (polnisch, lateinisch und deutsch) im Druck erschien. Doch duldete er, persönlich mild gesinnt, zunächst noch evg. Gottesdienst in seinem Schloß und stellte ihn erst 1574 ab, um seinem Bruder Georg die geistliche Laufbahn nicht zu erschweren. Dieser, Bischof von Wilna, später von Krakau und Kardinal († 1600), war eifrig bemüht, ketzerische Schriften, auch die Bibeln seines Vaters, zu verbrennen.

4. Luise Charlotte (1667—95), Ururenkelin von 2, von dem Großen Kurfürsten, ihrem Vormund, schon 1680 seinem zweiten Sohn, dem Markgrafen Ludwig von Brandenburg, vermählt. Nach dessen Tode (1687) ließ sie sich heimlich dem kath. Pfalzgrafen Karl Philipp von Neuburg (¶ Baden, 1 b, Sp. 728) antrauen, doch unter Vorbehalt der Religionsfreiheit für sich und ihre Untertanen.

5. Anton Heinrich (1775—1833), seit 1796 vermählt mit der Prinzessin Luise Friederike von Preußen, 1815—30 Statthalter von ¶ Posen (: 3), Verfasser von Kompositionen zu Goethes Faust. Seine Tochter Elisa (1803—34), wie ihre Mutter evangelisch, war die Jugendliebe Kaiser Wilhelms I.

Die historische Stellung des Hauses R., 1892; — Henryk Merczyng: Mik. R. Sierotka i przyjecie przezen katolicyzmu. Przeglad histor. XII 1, 1911, S. 2 ff; — Joh. Sembrzycki: Die polnischen Reformierten und Unitarier in Preußen, 1893; — Oswald Baer: Prinzeß Elisa R., 1908; — Bruno Hennig: Elisa R., 1911. — Weiteres bei ¶ Litauen. **Bickerich.**

Räbiger, Julius Ferdinand (1811—91), evg. Theologe, * in Lohsa (Oberlausitz), 1838 Privatdozent, 1847 ao., 1859 ord. Prof. der Theologie in Breslau, lange das Haupt einer freier gerichteten wissenschaftlichen Theologie und Kirchenpolitik in Schlesien, eifriger Verfechter der ¶ Union, Begründer und Führer des schlesischen ¶ Protestantenvereins, eifriger Teilnehmer am politischen und kirchenpolitischen Leben mit dem Ziel einer Verbindung der Kirche mit dem gesamten Volksleben.

Vf. u. a.: Ethik der Apokryphen des AT.s, 1838; Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Prinzipien Bruno Bauers, 1843; Kritische Untersuchungen über die beiden Korintherbriefe, (1847) 1886 [2]; Theologik oder Encyklopädie der Theologie, 1880 (englisch 1884); Zur theologischen Encyklopädie, 1882. — Mitherausgeber der „Protestantischen Kirchenzeitung“. — Vgl. RE [3] XVI, S. 403 f. **Brecht.**

Raeder, Friedrich (1815—72), evg. Liederdichter, * und † zu Elberfeld, wo er in kaufmännischer Stellung war. Sein weit verbreitetes Lied: „Harre, meine Seele, harre des Herrn“, aus Anlaß wirtschaftlichen Mißgeschicks gedichtet, wurde erstmals 1848 in Wilhelm Greefs „Männerliedern“ veröffentlicht, und zwar mit älterem Tonsatze von H. A. C. ¶ Malan (1827), bald darauf, durch Johann Heinrich ¶ Volkenings „Kleine Missionsharfe“ (1853), weit bekannt und volkstümlich geworden.

Bf. u. a.: Melodien-Buch zum Bergischen Gesangbuch, 1846. — Vgl. ADB 27, S. 122; — Wilh. Nelle: J. F. R. (MGkK 20, 1915, S. 146 ff); — Derſ.: Schlüſſel zum Evg. Geſangbuch, 1924², S. 322 f; — Herm. Petrich: Unſer geiſtliches Volkslied, 1920, S. 175 ff. **Paul.**

Räß, Andreas (1794—1887), * im Elſaß, 1825 Direktor des Prieſterſeminars und Profeſſor der Dogmatik in Mainz, 1829 in Straßburg, wurde dort 1840 Koadjutor, 1842 Biſchof. Er hat zur Wiedererweckung des kath. Lebens nach der Zeit der Aufklärung viel beigetragen. 1821 gründete er mit Nikolaus ¶ Weis den „Katholik" und gab mit demſelben zahlreiche Werke, meiſt Ueberſetzungen und Bearbeitungen fremder Originale heraus. Auf dem ¶ Vatikanum war er einer der wenigen deutſchen Biſchöfe, die ſich für die päpſtliche Unfehlbarkeit ausſprachen.

Sein ſelbſtändiges Hauptwerk iſt: Die Konvertiten ſeit der Reformation, 13 Bde. und Reg., 1866—80. — Ueber R. vgl. KL² X, Sp. 733 ff; — (S. Räß): André R. et l'oeuvre de la propagation de la foi, 1902. **Löffler.**

Räte, Evangeliſche.

1. Darſtellung der kath. Lehre; — 2. Schwierigkeiten innerhalb derſelben; — 3. Die Stellung der evg. Sittenlehre.

1. E. R. (consilia evangelica) unterſcheidet die römiſch-kath. Kirche von den Geboten (praecepta) und verſteht darunter zunächſt allgemein ſittliche Anweiſungen, die nicht jedem Chriſten als verbindliche Normen für ſeine ſittliche Lebenshaltung auferlegt werden, ſondern in der Form des Rates nur an einen Bruchteil der Chriſtenheit ſich wenden, und deren Beobachtung beſondere Verdienſte und Gnaden begründet. Die Kirchenlehre von den e.n R.n führt mitten in die kath. Anſchauung von der Religion und Sittlichkeit hinein. Auf die religiöſen und geſchichtlichen Zuſammenhänge (¶ Verdienſt; ¶ Askeſe: IV, 3; ¶ Mönchtum: II) braucht nur hingewieſen zu werden. Hier handelt es ſich um die Darſtellung und Würdigung der Kirchenlehre und um die Stellungnahme zum Begriff des e.n R.s überhaupt. Nach heutiger römiſcher Auffaſſung ſind e. R. „gewiſſe im Evangelium empfohlene Mittel der Tugendübung, durch welche ein beſonderer Grad chriſtlicher Vollkommenheit erreicht wird" (KL² X, S. 735 ff). Da ſie nicht geboten, ſondern dem freien Ermeſſen des Einzelnen anheimgeſtellt ſind, bringt man durch Beobachtung der Räte zu dem von Gott gegebenen Gebot der Liebe noch ein freies Opfer der Liebe. Im Mittelalter und zur Zeit Luthers zählte man zwölf e. R., zu denen man unter anderen die Aufforderung, ſeine Feinde zu lieben (Mtth 5 $_{44}$), dem Uebel nicht zu widerſtreben (Mtth 5 $_{39-41}$), jedes Aergernis, das zur Sünde Urſache geben könnte, zu vermeiden (Mtth 5 $_{29f}$), Almoſen nicht nur vom Ueberfluß zu geben (Luk 6 $_{30}$), rechnete (vgl. Luther: Opera latina varii argumenti, Bd. 4, S. 450; Berthold von Chiemſee: Tewtſche Theologey, hrsg. von Reithmeier, 1852, Kap. 51 § 6, S. 364); gegenwärtig ſtellt man ſich unter dem Begriff der e.n R. gewöhnlich den Inhalt der drei bekannten Mönchsgelübde vor: Gehorſam, Armut, Keuſchheit (die „prinzipalen" oder „generellen" Räte, die alle übrigen, „partikularen" Räte umfaſſen).

2. Daß der Verſuch, beſtimmte Forderungen der ¶ Bergpredigt als Räte zu betrachten, einen Dualismus in die chriſtliche Individualethik hineinträgt, bedarf keiner Erörterung. In der Verbindung aber mit den mönchiſchen Gelübden tauchen beſondere Schwierigkeiten auf, die ſchon Luther, ohne die kirchliche Lehre zu entſtellen, geſehen hat. Nach ¶ Thomas von Aquino, deſſen Theorie Luther gekannt und trotz Denifle (ſ. Lit.) richtig wiedergegeben hat, gibt es nämlich zwei Wege zur Seligkeit: den gewöhnlichen, allen Chriſten gemeinſamen Weg der Gebote, der ausreicht, um die Seligkeit zu gewinnen (Gottes- und Nächſtenliebe ohne eigene Beſchwerung), und den Weg der Vollkommenheit, der die Nächſtenliebe ſelbſt dann zur Pflicht macht, wenn ihre Ausübung mit eigener Schädigung verbunden iſt (Thomas v. A. In Matthaeum c. 19 $_{21}$). Für den gewöhnlichen Chriſten wie für den Ordensmann beſteht alſo dasſelbe Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächſten, beſteht die gleiche Richtung und dasſelbe Ziel. Der Unterſchied aber liegt darin, daß die Weltchriſten einen weiteren Weg gehen und langſamer vorwärts kommen als die Ordensleute, die den kürzeren Weg ſuchen und rüſtiger ausſchreiten. Die e.n R. haben die Bedeutung, daß ſie Mittel zur beſſeren und leichteren Erreichung des Endzwecks ſind. Der Weltchriſt beſeitigt die Hinderniſſe, die im Gegenſatz zur Liebe ſtehen; der Mönch beſeitigt dagegen auch jene Hinderniſſe, welche ſich der freieren und leichteren Betätigung der Liebe in den Weg legen. Indem ſich nun der Mönch frei auf die e.n R. verpflichtet, wird der Akt der Liebe erleichtert und der Ordensſtand zu einer Schule der Vollkommenheit. Die Räte ſchaffen alſo nicht ein neues Lebensideal, ſind nicht „Leiſtungen, die über Gottes allgemeines Geſetz hinausgreifen", ſondern dem allgemeinen Gebot der Liebe untergeordnet. Darum haben die Räte nur bedingten Wert, eben als Werkzeuge (instrumenta) der Vollkommenheit (Thomas v. A. Summa theol. secunda secundae, status perfectionis, quaestio 184, art. 3). Daraus erhellt, daß die Abſicht, die Einheitlichkeit des Lebensideals zu erweiſen, vorhanden iſt. Daß in der Praxis und namentlich in der Legendenliteratur dieſe Abſicht vielfach nicht erkennbar iſt, daß ſogar das Kath. Kirchenlexikon den jungfräulichen Stand für vollkommener erklären kann als den ehelichen (Bd. X², S. 739), mag unbeachtet bleiben. Zweifellos iſt, daß innerhalb der Kirchenlehre von Thomas v. A. an bis zur Gegenwart die Abſicht auf Wahrung der Einheitlichkeit des Lebensideals beſteht, und daß ſolche Sätze der Selbſtüberhebung des nach den Räten Lebenden ſowie einer Geringſchätzung des Weltlebens zu wehren vermögen. Für das Verſtändnis der Pſychologie des Katholizismus iſt dies wichtig, wenn auch für das grundſätzliche Verſtändnis damit noch nicht das letzte Wort geſprochen iſt. Wie kann aber daneben die ebenfalls kirchliche höhere Wertung des Mönchtums beſtehen, innerhalb deſſen man nach den freiwillig übernommenen, dann aber dauernd verpflichtenden e.n R.n lebt? Denn durch das ¶ Gelübde wird der Rat ein Gebot, wie dies namentlich durch Pſ 76 $_{12}$ (vgl. Prd Sal 5 $_4$ Spr 20 $_{25}$) in Verbindung mit Mtth 19 $_{21}$ und I Kor 7 $_{25}$ begründet wird. Hier wird ein befriedigendes Ergebnis nicht gefunden. Iſt das Mönchsleben oder der Stand der ¶ Vollkommenheit, wie es auch genannt wird, etwas Höheres und Wertvolleres als das Weltleben, dann müſſen es auch die e.n R. im Vergleich mit den Geboten ſein; d. h. der mönchiſche Gedanke wirkt zurück auf die Schätzung der Räte und macht die Kirchenlehre von den e.n R.n unſicher. Macht man aber mit dem Satze ernſt, daß der Rat bloß ein Mittel ſei, das Ziel der chriſtlichen Vollkommenheit zu erreichen, dann kann er, da er als Mittel nur bedingten Wert hat (vgl. Denifle, S. 147), nie zu einer dauernden Verpflichtung gemacht werden. Denn theoretiſch wenigſtens muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß ſich das Mittel für den einen oder anderen oder infolge beſonderer Umſtände als untauglich erweiſt, das Ziel zu erreichen (vgl. Bernhard von Clairvaux: De praec. et disp., ML 182, S. 889). Um des geſteckten

Zieles willen müßte also auf das Mittel verzichtet werden. Ist das Mittel bedingt, so muß auch die Verpflichtung bedingt sein. Gebote sind verbindlich (Thomas v. A.: Summa I 2 qu. 108 art. 4), denn sie sind wesentlich. Ohne sie wäre die christliche Vollkommenheit unerreichbar. Mittel aber können durch andere ersetzt werden, ohne daß die Sache selbst gefährdet wird. So besteht ein innerer Widerspruch zwischen der allgemeinen theologischen Begriffsbestimmung des Rats und der dauernden Verpflichtung auf den einst freiwillig übernommenen Rat. Hält man aber hieran fest — und das geschieht namentlich hinsichtlich des Keuschheitsgelübdes —, so muß man entweder den inneren Widerspruch einräumen, oder dem Begriff des Rats eine andere Bedeutung geben, als es nach der Kirchenlehre der Fall ist. Daß auch abgesehen von der dauernden Verbindlichkeit der e.n R. im Mönchtum diesen eine höhere Wertung zukommt, als die von der Kirche gelehrte „instrumentale" und „relative" Bedeutung zuläßt, zeigt die immer wiederkehrende Behauptung, daß die Befolgung der Räte einen besonderen Grad christlicher Vollkommenheit begründet, einen Grad also, der ohne die Räte nicht erreicht werden kann (vgl. KL², Sp. 735ff). Damit hören die Räte auf, bloße Mittel der Tugendübung zu sein. Sie erhalten einen Eigenwert und bedingen eben dadurch eine Herabsetzung des gewöhnlichen Christenlebens. Einen Ausgleich der vorhandenen Widersprüche in der Lehre von den Räten und ihrer Verknüpfung mit dem Ordensleben soll die Lehre von der wesentlichen und akzidentellen Vollkommenheit (perfectio essentialis und accidentalis) bieten. Allein sie verdeckt nur die Widersprüche, die in der Anschauung vom Verhältnis der Räte zu den Geboten und zum Klosterleben enthalten sind. Die Würdigung der e.n R. innerhalb des Katholizismus vermag also die Einheitlichkeit des Lebensideals so wenig begreiflich zu machen, daß vielmehr die Spaltung in ein höheres und ein niederes, eben noch ausreichendes, das Ergebnis ist und das Doppelgebot der Liebe, diese lehrmäßig vorausgesetzte Grundlage der christlichen Vollkommenheit, tatsächlich preisgegeben wird. Man hat eben die innere Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nicht erkannt, der Liebe des Weltchristen einen anderen Inhalt gegeben als der Liebe des nach den Räten lebenden Christen (vgl. auch Thomas v. Aquino: in Matth 19 $_{21}$); man hat es nicht verstanden, den bedingten Wert der Räte auch wirklich durchzuführen, und hat noch dazu einer irreligiösen Selbstbeurteilung die Bahn frei gemacht. Denn wenn es möglich sein soll, daß man im christlichen Leben neben der von Gott gebotenen Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe noch „freie Opfer" der Liebe bringt, dann bedeutet dies, daß man getan hat, was man zu tun schuldig ist, auch wenn man auf das höchste Maß der Betätigung der Liebe verzichtet hat. Damit gibt man aber die religiöse Selbstbeurteilung preis, ohne die ein Christentum im Sinne des Evangeliums Jesu nicht besteht. Kann aber der Christ nur seine ¶ Pflicht erfüllen, so ist ein Ueberpflichtiges, worauf die Räte hinweisen, undenkbar.

3. Die kath. Unterscheidung ist nur möglich, weil sie einen unterevangelischen Begriff von ¶ Sittlichkeit und von ¶ Pflicht hat. Es dient darum auch nicht der grundsätzlichen Klärung, wenn man auf evg. Seite doch etwas Wahres an der kath. Lehre von den e.n R.n finden will. Die Räte sollen Hilfsnormen zur Erkenntnis der den Christen in seiner besonderen Lage verpflichtenden Gebote sein, oder darauf aufmerksam machen, daß es heldische Handlungen gibt, die über das Durchschnittsmaß hinausragen und von besonders begabten Persönlichkeiten ausgeführt werden. Dem Durchschnittsurteil stellen sich diese Leistungen als überpflichtig oder erhaben dar. Aber das Durchschnittsurteil ist, wie das auch ohne weiteres eingeräumt wird, kein sittlicher Maßstab. Weiter wird anerkannt, daß, wenn solche Individualitäten im Drang der Begeisterung, also ohne Besinnung auf eine Pflicht, tun, wozu sie Gott berufen, sie doch, sobald diese Tugend zu einer dauernden Tätigkeit führe, sich eine Berufsform schaffen müssen, welche die Begeisterung mit dem Bewußtsein der Pflicht durchdringe und dadurch regele, ja erhöhe; d. h. es wird anerkannt, daß diese Vertiefung der kath. Lehre nicht zu ihrer Rechtfertigung, sondern zu ihrer Aufhebung führt, abgesehen davon, daß der Inhalt der Räte keineswegs durchweg sittlich ist. Eine die evg. Auffassung des ¶ Charakters und der ¶ Pflicht zugrunde legende Betrachtung weiß demnach mit der Unterscheidung von Geboten und Räten nichts anzufangen. Individuelle, psychologische und pädagogische Erwägungen können aber keine grundsätzliche Rechtfertigung begründen. Außerdem müßte, wenn mittels der Räte die den Christen in seiner besonderen Lage verpflichtenden Gebote erkannt werden sollen, ihre Zahl unbeschränkt sein. Gerade aber die zu fordernde Unbegrenztheit der Räte macht sie hinfällig. Will man trotzdem über ein bestimmtes Maß nicht hinausgehen, so verfällt man einer Abart der kath. satzungshaften Sittlichkeit. Und selbst wenn man dies unbeachtet lassen wollte, würde man doch über eine pädagogische Begründung nicht hinauskommen, d. h. auch hier würde es an einer grundsätzlichen sittlichen Rechtfertigung der Räte fehlen. Daran müßte man festhalten, selbst wenn Paulus oder Jesus eine andere Stellung zu den Räten einnähmen. Aber nirgend wird im NT eine Unterscheidung von Räten und Geboten gegeben, welche neben der notwendigen Erfüllung der Gebote die Befolgung der Räte dem freien Ermessen der Einzelnen überließe. Muß man sich für ein bestimmtes Verhalten entscheiden, das sachlich mit dem Inhalt eines e.n R.es zusammenfällt, dann ist es genau solche Pflicht, wie die Befolgung eines „Gebotes" (Mtth 19 $_{12}$ 19 $_{21}$ 25 $_{21}$ Luk 17 $_{10}$). Das wird aber gerade in der Begriffsbestimmung des Rates verkannt, die es ja dem Belieben anheimstellt, ob man ihn befolgen will oder nicht. Die römische Lehre widerspricht also dem NT. Die e.n R. fallen unter dasselbe Urteil wie die ¶ Askese und die ¶ Adiaphora.

Luther: De votis monasticis (über die Mönchsgelübde), deutsch von O. Scheel in Luthers Werken, Berliner Ausgabe, Ergänzungsband 1, 1905; — Schatzgeyr: De vita christiana und Replica contra periculosa scripta, Opera omnia, Ingolstadt 1543. — Clichtove: Antilutherus, Köln 1525. — Brießmann: Ad Gasparis Schatzgeyri minoritae plicas responsio, Wittenberg 1523. — M. Chemnitz: Loci theologici, ed. Leyser, Bd. 2, 1594, S. 122 ff; — Bellarmin: De controversiis christianae fidei, Werke Bd. 2, S. 336 ff, Köln 1628; — Joh. Gerhard: Loci theologici, Ausgabe Cotta, Bd. 6, 1767, S. 159 ff; — H. S. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. I 1, (1904) 1904²; — Dazu vgl. O. Scheel: Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergänzungsband 2, 1905, S. 36 f. 45 ff. 51 ff. 90 ff; dagegen Nik. Paulus: HPBl 1906, und A. Weiß: Luther und Luthertum, Ergbd. II, (1906) 1906³; — K. Thieme: Consilia evangelica, in: RE³ IV, S. 274 ff; — A. Dorner: Das menschliche Handeln, 1895, S. 307; — J. Gottschick: Ethik, 1907, S. 263 f; — Th. Häring: Das christliche Leben, (1902) 1914², S. 268 ff; — Emil Walter Mayer: Ethik, 1922, S. 151. 165; — KL² X, Sp. 735 ff.

(Scheel) Rust.

Rätsel. Die Kunst, irgendeine bekannte Tatsache durch Analogien und Gleichnisse auszudrücken, die den Scharfsinn des Zuhörers so hart wie möglich auf die Probe stellen, wird unter den Primitiven hoch bewertet. Die Art des Vorstellens, das sich in den R.n bekundet, ist offenbar aufs nächste mit dem mythischen Denken verwandt. Im R. wie im ¶ Mythus sind Nebel und Wind lebendige Wesen, Wolken sind Kühe im Rigveda wie im deutschen R., Tag und Nacht sind Schwestern, die gleichzeitig ihre Kinder (Sonne und Mond) hüten. Vom R. spricht man aber eigentlich nur, wo die Analogie nicht mehr als Wesensverwandtschaft und das Gleichnis nicht als Wesensattribut verstanden wird. Das R. verhält sich somit zu dem Mythus etwa wie das Märchen zu der als wahr geglaubten Sage. Indessen berühren sich R. und Mythus immer sehr nahe. So ist das R. oft die angemessene Form des heiligen Geheimnisses, das den Besitz und gleichsam die Losung einer Gemeinschaft oder das Lebensgeheimnis eines dämonischen Wesens bildet. Durch das Erraten des R.s wie durch die Erforschung des Namens wird das Ungeheuer besiegt (R. der Sphinx'); durch Unterliegen im R.wettkampf wird eigentlich nicht der Intellekt des Besiegten, sondern vielmehr seine Zaubermacht, sein magisches Prestige zuschanden gemacht. Sein Leben ist daher der Willkür des Siegers ausgeliefert. Aus der Vorstellung vom R. als dem gemeinsamen Geheimwissen erklärt sich vielleicht die Sitte, R. zu erraten bei Initiationsweihen, beim Brautwerben, bei Hochzeitsgelagen (R. des ¶ Simson; ¶ Profane Dichtung im AT, 8). Die weitverbreitete Sitte, besonders bei Leichenwachen die Zeit durch R. erraten zu vertreiben, entstand vielleicht aus der Notwendigkeit, in der Nähe des Toten gewisse tabuierte Wörter zu vermeiden. Freilich ist in diesen Fällen nicht zu vergessen, daß das R.erraten überhaupt ein beliebtes Unterhaltungsmittel ist.

G. Thurnwald: RLV XI, S. 27 ff; — Max Müller: Contributions to the Science of Mythology I, 1897; — W. Wundt: Völkerpsychologie V, 1914², S. 149 ff. **Tor Andrae.**

Räucherungen. Der religionsgeschichtliche Brauch der R. erklärt sich letzten Endes aus den der Verbrennung gewisser Objekte zugeschriebenen Kraftwirkungen, und zwar sind diese Wirkungen zunächst apotropäischer Art (¶ Abwehr; ¶ Pubertät): Der scharfe stechende Rauch, zumal widerwärtig riechender Substanzen, verscheucht die gefürchteten Mächte. Darum verbrennen, um Geister zu vertreiben, z. B. die Keyinsulaner in Neu-Guinea Abschabsel von Büffelhorn (ERE VII, S. 202). In Persien räucherte man Wacholder, um sich die zum Seelenfest erschienenen Toten wieder vom Leibe zu halten (Chant⁴ II, S. 229). Aus dem Tobitbuch (6 $_{7.\ 17\,f}$; 8 $_{2\,f}$) weiß man von der Dämonen bannenden Wirkung einer R. von Herz und Leber eines Fisches. Entsprechendem Zweck dient in altchristlichen Taufbräuchen die massenhafte Verwendung von ¶ Weihrauch (AR VIII Beiheft, S. 37). Besonders erkennbar ist er schon in altassyrischen Beschwörungen, und gerade hier wird deutlich, wie R. zu Hauptmitteln werden, wo es eine ¶ Reinigung gilt (M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, S. 385. 390 f); denn Unreinheit wird als etwas Stoffliches betrachtet (¶ Rein und unrein). So wurde sie in Griechenland mit Schwefel weggeräuchert (Chant⁴ II, S. 287), und in Rom wurde beim Säkularfest durch die Fünfzehnmänner an jeden Bürger Räucherwerk verteilt, mit dem er sein Haus reinigen sollte (II, S. 469). Aber auch ekstatisierende Wirkungen gehen von R. aus: so wußten sich durch den Rauch gewisser Samenkörner Thrazier, Skythen und Massageten zu berauschen (vgl. den Haschisch), und R. gehörten zu den Weihefesten der Korybanten (E. Rohde, Psyche II, S. 16 f. 49). — Wie R. Geister vertreiben konnten, so vermochte aber auch ihr guter Duft sie anzulocken und zu erfreuen (vgl. das Opfer des babylonischen Sintfluthelden und Gen 8 $_{21}$). Entsprechend bietet der Indianer seinen Göttern Tabakrauch, der Polynesier den Seinen aromatische Spezereien dar, und Weihrauchverbrennung ist namentlich auf mongolischem Boden ins Ungemessene gestiegen. Schließlich eröffnete sich der Spekulation freie Bahn, mit dem Aufstieg des Rauches Gedanken des zu Gott aufsteigenden Gebetes oder auch der zum Himmel auffahrenden Seele des Toten zu verbinden.

Atchley: History of the Use of Incense in divine Worship, 1909; — RE³ XVI, S. 404 ff; — ERE VII, S. 201 ff (incense). **Bertholet.**

Raffael (Santi; 1483—1520), * in Urbino als Sohn des Malers Giovanni Santi, kam jung nach Perugia in die Werkstatt des P. Perugino (¶ Malerei: IIB, 2a), wo er sich ganz in dessen Ausdrucksweise einlebte. Mit seiner Uebersiedlung nach Florenz tritt er aus einer mehr lokalen Begrenztheit in ein Kunstzentrum von einer ungeheuren Lebendigkeit und Vielseitigkeit, läßt die verschiedenartigen Eindrücke auf sich wirken und weiß sie in sich zu verarbeiten. Von einer gewaltigen Lernbegierde getrieben, schult er sich an quattrocentistischen Meistern (Donatello, Pollajuolo) und wetteifert mit den Bahnbrechern des Hochrenaissancestils ¶ Leonardo, Fra Bartolommeo, ¶ Michelangelo. Die Antike erschließt sich ihm als ein starkes Anregungsmittel. Macht sich damals ein Anlehnungsbedürfnis bei ihm bemerkbar, so findet er sich bald zu einem persönlichen ihm gemäßen Stil. Nach den ersten zarten und etwas blassen, stark von Perugino abhängigen Werken verwertet er immer mehr von den Florentiner Errungenschaften, macht sich die Auffassung des Heroischen und die Formgebung des Monumentalen zu eigen und verbindet damit umbrische Linienmelodik und innige Ausdrucksweise. Von ¶ Julius II nach Rom berufen, zeigt er sich für die größten Aufgaben befähigt und entfaltet eine umfangreiche Tätigkeit auf dem Gebiete der kirchlichen wie der weltlichen Malerei, des dekorativen Freskos wie des Staffeleibildes. Auch als Architekt leistet er Bedeutendes und wird im Sinne seines mit ihm befreundeten Landsmannes Bramante ein Vertreter der reinsten Hochrenaissance. Seine stark mit antiken Motiven durchsetzte Innendekoration hat lange vorbildlich gewirkt. Wenn man seinen kirchlichen Bildern Mangel an religiösem Gefühl vorgeworfen hat, so ist das in der Verallgemeinerung unzutreffend und bei den späteren Werken vielfach auf Rechnung der Schüler zu setzen, die er in immer umfangreicherem Maße zuzog. Gestalten wie der Franziskus auf der „Madonna di Foligno" und Christus auf der „Transfiguration" gehören zu den ergreifendsten Ausdrucksfiguren der Zeit. Die Madonna Alba hat man kürzlich als eine echt religiöse Eingebung zu deuten gesucht. Wer von R. eine erschöpfende Vorstellung gewinnen will, muß auch seine Zeichnungen heranziehen, die als Leistungen in dieser Technik ganz individuelle und unvergängliche Werte bieten und ebenso Anmut und Schönheit der Linienführung und Massenverteilung wie Tiefe des Ausdrucks enthalten. In dem Bilderzyklus der Stanzen findet mittelalterlich-kirchlicher Geist mit dem humanistischen Einschlag der Renaissance noch einmal eine großartige Verkörperung. Das optimistische Weltge-

fühl der ¶ Renaissance, das R. beseelte, hat sich die christlichen Heilstatsachen und Heiligkeitswerte in Formen von reiner harmonischer Schönheit verklärt. Anregungen von seiten Michelangelos in Rom haben zu einer Erweiterung und Vertiefung seines monumentalen und heroischen Stils beigetragen. In den letzten Stanzenbildern und anderen Spätwerken kündigt sich schon leise ein barocker Geist an, der eine Auflösung der klassischen Anschauung einleitet.

Crowe und Cavalcaselle: R., sein Leben und seine Werke, 1883; — H. Grimm: Das Leben R.s, 1886; — E. Müntz: R., sa vie, son oeuvre et son temps, 1886²; — O. Fischel: R.s Zeichnungen, seit 1913; — W. Niemeyer: Die Madonna Alba (Belvedere 1928). **Weisbach.**

Raffay, Alexander, * 1866, 1896 Professor an der lutherischen theologischen Akademie in Preßburg, 1908 Pfarrer in Budapest, 1918 Bischof des Montandistrikts der lutherischen Kirche ¶ Ungarns. R. schrieb in magyarischer Sprache u. a. über die hellenistische und philonische Kosmogonie, über die Logoslehre der johanneischen Schriften, über nt.liche Apokryphen, über Jesu Gleichnisse, über die Kindheitsevangelien und begründete das theologische Fachblatt „Theologiai szaklap". **Révolicska.**

Ragaz, Leonhard, evg. Theologe, * 28. Juli 1868 in Jenins (Graubünden), 1890 Pfarrer am Heinzenberg (Graubünden), 1893 Lehrer an der Kantonsschule (Gymnasium) in Chur, 1895 Stadtpfarrer ebenda, 1902 Pfarrer in Basel, 1908 Professor für systematische und praktische Theologie in Zürich. Er zog sich 1921 von dieser Stelle zurück, um in einer von Staat, Kirche und Gesellschaft ganz freien Weise besonders unter der Arbeiterschaft Christus vertreten zu können. R. wirkt seither in den Formen von Settlements und Volkshochschule, durch Vorträge im In- und Ausland und durch literarische Tätigkeit. Besonders arbeitet er an einer Verbindung des sozialen und des sozialistischen Problems mit Christus und an der Bekämpfung des Krieges. R. ist der bedeutendste Führer der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz (¶ Religiös-Sozial). Manche der späteren Anhänger von K. ¶ Barth haben bei R. ihren Ausgangspunkt genommen. Politisch ist R. warm für den Völkerbundsgedanken eingetreten.

Vf. u. a.: Das Evangelium und die moderne Moral, 1897; Du sollst — Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung, 1904; Selbstbehauptung und Selbstverleugnung, 1905; Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, 1906; Kapitalismus, Sozialismus und Ethik, 1907; Jesus Christus und der moderne Arbeiter, 1908; Dein Reich komme (Predigten), 1908; Was will und soll die Frauenbewegung?, 2 Bde., 1911; Ueber den Sinn des Krieges, 1914; Die neue Schweiz, 1918; Sozialismus und Gewalt, 1919; Die pädagogische Revolution, 1920; Ein sozialistisches Programm (in Verbindung mit einem Freundeskreis herausgegeben), 1921; Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 1922; Das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter, 1922; Christentum und Judentum, 1927; Theosophie und Reich Gottes, 1922; Die Abrüstung als Mission der Schweiz, 1924; Die heutige religiöse Krisis und die Lage der Volksschule (mit Ludw. ¶ Köhler), 1925. — R. gibt seit 1906 die Zeitschrift „Neue Wege", Blätter für religiöse Arbeit", heraus. **Straßer.**

Rahlfs, Alfred, evg. Theologe, * 29. Mai 1865 in Hannover-Linden, 1891 Privatdozent in Göttingen, 1901 außerordentl. Professor daselbst, 1919 ordentl. Professor, leitet das Septuaginta-Unternehmen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften (¶ Bibelübersetzungen: I, 1; ¶ Text und Textkritik: I).

Vf. u. a.: ʾAnî und ʾânâw in den Psalmen, 1891; Septuaginta-Studien I, 1904; II, 1907; III, 1911. — Gab heraus: Des Gregorius Abulfarag Anmerkungen zu den salomonischen Schriften, 1887; Die Berliner Handschriften des sahidischen Psalters, 1901; Das Buch Ruth, griechisch, 1922; Septuaginta I (Genesis) 1926; Die Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (darin u. a.: Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk, 1928). **Glaue.**

Rahtmann, Hermann (1585—1628), lutherischer Theologe, * in Lübeck, seit 1612 Diakonus, seit 1626 Pastor in Danzig, wo er durch seine Anschauungen über das Verhältnis von Gottes Wort und Hl. Geist einen heißen, auch über Danzig hinausgreifenden Streit verursacht hat. R. sah in der Hl. Schrift nur ein mittelbares Produkt des Hl. Geistes, der unmittelbar die Propheten und Apostel erleuchtet habe, und dessen Wirkung auf die Seelen selbständig und von dem äußeren Wort unabhängig neben dem einhergehe, was die Schrift als ein „Zeugnis des inneren Worts" und Wegweiser zum Leben zu geben vermöge. Gnadenmittel wird ihm die Schrift erst durch das sowohl die Schrift selbst erst hellmachende, als auch die Erleuchtung des Menschen bewirkende Hinzutreten des Hl. Geistes; ohne dieses ist sie ihm nur eine Erkenntnisquelle des Verstandes und nur ein lumen historicum. Ueber die Frage der zeitlichen Aufeinanderfolge des Worthörens und der Geisteserleuchtung zeigt sich bei ihm ein Schwanken; aber auch abgesehen davon erschien der strengen Orthodoxie (¶ Inspiration: II, 4a; ¶ Testimonium spiritus sancti) die hier erfolgende Auseinanderreißung von Wort und Geist als heterodox, und man sah in R.s Betonung der Initiative des Hl. Geistes eine Einwirkung von Gedanken der ¶ Spiritualisten und der ¶ Mystik (: V C). Die 1626 veröffentlichten „Censuren und Bedenken von Theologischen Fakultäten" zum R.schen Streit sprachen sich fast durchgängig gegen ihn aus.

Vf. u. a.: Jesu Christi Gnadenreich, 1621; anderes bei J. G. Walch: Bibliotheca theologica selecta II, 1758. — Vgl. RE³ XVI, S. 410 ff; — R. H. Grützmacher: Wort und Geist, 1902, S. 225 ff; — M. v. Engelhardt in: ZhistTh 1854, S. 63 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 157 ff. **Zscharnack.**

Raich, Johann Michael (1832—1907), kath. Theologe, * in Ottobeuren, 1859 Sekretär des Bischofs von ¶ Ketteler, 1890 Domkapitular, 1900 Domdekan in Mainz.

Hrsg. von „Der Katholik", seit 1890, Mithrsg. der Frankfurter Broschüren, seit 1887; ferner Hrsg. von Novalis' Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Karoline Schlegel, 1880, von Dorothea Schlegels und ihrer Söhne Joh. und Philipp Veit Briefwechsel, 1881, von Kettelers Predigten, 1878, Kettelers Briefen, 1879, und seinen Hirtenbriefen, 1904, von ¶ Liebermanns Institutiones theol. 1869¹⁰, und Maldonados Comment. in 4 evang., 1874. — Ueber R. vgl. Forschner in: Katholik, 3. F. XXXV, 1907, S. 243 ff. **Löffler.**

Raiffeisen, Friedrich Wilhelm (1818 bis 1888), geistiger Vater des ländlichen Genossenschaftswesens, * in Hamm a. d. Sieg. Als Vorsteher der Bürgermeisterei zuerst in Weyerbusch, dann in Flammersbach und 1852 in Heddersdorf bei Neuwied, von der durch Mißernte verschärften Armut der Westerwaldleute zu tätiger Abhilfe angeregt. Statt durch öffentlichen Unterstützungszwang der Gemeinde suchte er durch große Wegebauten Arbeit zu schaffen und auch durch freie solidarische Selbsthilfe der Not zu steuern. Durch einen Konsumverein in Weyerbusch, den er mit Hilfe der besser bemittelten Einwohner kreditfähig machte (1846), und durch Errichtung einer genossenschaftlichen Bäckerei organisierte er gemeinsamen Warenbezug, schuf billiges Brot und förderte die Ackerwirtschaft. Der Flammersbacher „Hilfsverein für unbemittelte Landwirte", der vor allem den

Viehhandelswucher bekämpfen sollte, verwirklichte zum ersten Male den Gedanken der Gesamthaftung aller Mitglieder für die vom Verein aufgenommenen Kredite und für seine Sparkasse, mit deren Mitteln der günstige Bareinkauf von Vieh und die langfristigen Abzahldarlehen ermöglicht wurden. Der 1854 von R. gegründete Heddersdorfer Wohltätigkeitsverein, der wirtschaftliche Beihilfen gewährte, Kindererziehung, Sträflingsfürsorge, Volksbücherei usw. betrieb, wurde die Keimzelle für den ersten genossenschaftlichen Spar- und Darlehenskassenverein, nachdem die Wohltätigkeit in den Hintergrund getreten und die Geldvorschüsse der gründenden Gönner mehr und mehr, unter dem Einfluß der inzwischen R. bekanntgewordenen Gedanken von ¶ Schulze-Delitzsch, durch den rechtlichen Zusammenschluß der Mitglieder zur Solidarhaftung und durch Sammlung von Spareinlagen zu Darlehensgeschäften einer Genossenschaft umgewandelt worden waren. In der Praxis erkannte R., daß weniger die kapitalmäßige Geschäftsanteilhaberschaft und Gewinnverteilung nach Schulze-Delitzsch' Muster als vielmehr die persönliche Vertrautheit der Mitglieder untereinander in einem engbegrenzten Kreise mit sozialethischer Verbundenheit in christlicher Nächstenliebe die beste Grundlage für die Kreditwürdigkeit der Vereine war. R. verwandelte alle Gewinne in unverteilbares Reservekapital. Alle Verwaltungsarbeit blieb Ehrenamt. Diese Ansichten hat R. nach seiner wegen Krankheit erfolgten Pensionierung in seinem ersten Buche (1866) dargelegt: „Die Darlehenskassenvereine als Mittel zur Abhilfe der Not der ländlichen Bevölkerung sowie auch der städtischen Handwerker." In langwierigem Systemstreit mit dem mehr auf städtisch-gewerbliche Verhältnisse zugeschnittenen System Schulze-Delitzsch hat das System R., vielfach gefördert von Pfarrern, Lehrern usw., unaufhaltsam auf dem platten Lande Boden gewonnen. R. hat trotz seiner Leiden noch 28 Jahre für seine Genossenschaften und den Ausbau einer großen Ausgleichsorganisation zwischen den Ortsvereinen zu ihrer gegenseitigen Hilfe, in ganz Deutschland umherreisend gewirkt. 1872 schuf er die erste genossenschaftliche Zentralkasse für das Rheinland, 1876 die landwirtschaftliche Zentraldarlehenskasse für Deutschland, die spätere „Deutsche R.-Bank". 1877 faßte er alle ländlichen Genossenschaften seiner Richtung im „Anwaltsverband", später „Generalverband", zusammen (¶ Genossenschaften, 3 b).

Willi Krebs: Aus dem Leben R.s, 1925³; — W. Faßbender: F. W. R., 1902; — A. Wuttig: F. W. R. und die nach ihm genannten Spar- und Darlehenskassen-Vereine, 1921; — R.-Worte, 1923. **W. Zimmermann.**

Raimund, 1. von Aguilers (Agiles, Arguilliers), Canonicus Podiensis (von Le Puy), Begleiter des Grafen von Toulouse auf dem ersten Kreuzzug (¶ Kreuzzüge), den er als Augenzeuge lebhaft und mit vielem Detail beschrieben hat. An der Auffindung und Verwertung der heiligen ¶ Lanze war er stark beteiligt.

MSL 155, S. 591 ff; — Recueil des historiens des croisades (Hist. occid. III, 1866, S. 235 ff. XVII ff). — Vgl. Hnr. v. Sybel: Geschichte des ersten Kreuzzuges, 1881², S. 15 ff; — Cl. Klein: R. v. A., 1892. **G. Ficker.**

2. von Capua († 1399), Dominikaner, Beichtvater und erster Biograph der ¶ Katharina von Siena, durch diese von nicht unbedeutendem Einfluß auf die Kirche seiner Zeit (z. B. Mitwirkung an der Rückverlegung der Kurie von Avignon nach Rom 1377; ¶ Papsttum: I, 8 b). 1380 General der einen (römischen) Hälfte des durch die große abendländische Kirchenspaltung von 1378 gespaltenen Dominikanerordens, war R. als solcher eifrig für die Reform seines Ordens tätig.

Opuscula et litterae B. Raymundi Capuani, Rom 1895. — Ueber R. vgl. RQ X, S. 299 ff; XI, S. 287 ff; — C. M. Kaufmann: Katholik, 1902, II, S. 345 ff; — Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum VIII, 1900; — Mortier: Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs III, 1907; — Heimbucher II, 1907³, S. 120 f. **Heussi.**

3. Martini, spanischer Dominikaner des 13. Jhd.s (nachweislich noch 1284 zu Barcelona am Leben), * in Subirats in Katalonien. Durch hebräische und arabische Sprachkenntnisse ausgezeichnet, wirkte er im Dienst der Juden- und Maurenmission (¶ Judenmission, 1; ¶ Islam: III, 1 c) in Spanien und kurze Zeit in Tunis und hat sich durch seine Bekehrungsbemühungen berühmt gemacht. Der Auftrag, sämtliche von den Juden auf königlichen Befehl eingereichten jüdischen Schriften auf ihre christenfeindlichen Stellen hin durchzusehen, um sie von diesen zu reinigen, machte ihn mit der jüdischen Literatur in einer Weise bekannt, daß seine berühmte Gegenschrift: Pugio fidei .... adversus Mauros et Judaeos (1278, in Paris 1651, in Leipzig 1687 gedruckt) mit ihren vielen jüdischen Zitaten noch heute als wichtige Quelle und Kontrolle gewisser arabischer Schriften gilt.

RE³ XVI, S. 413 ff; — Torres Amat: Escritores Catalanes, 1836, S. 392 ff. **Bertholet.**

4. von Peñaforte (1175—1275), Kanonist, studierte und lehrte in Barcelona und Bologna, 1219 Kanonikus in Barcelona; seit 1222 Dominikaner, war er 1223—29 Lehrer an der dortigen Ordensschule und stiftete mit Petrus Nolascus den Orden der ¶ Mercedarier. 1230 berief ihn ¶ Gregor IX zur Neubearbeitung der ¶ Dekretalen (¶ Corpus juris canonici) nach Rom. 1238—40 Ordensgeneral, übernahm er die Neuordnung der Konstitutionen und gründete Studienhäuser für die orientalischen Sprachen zum Zwecke der Mauren- und Judenbekehrung.

Vf. u. a.: Summa de poenitentia et matrimonio, Löwen 1480 u. ö. — Vgl. KL² X, Sp. 755 ff; — KHL II, Sp. 1660; — HN II, S. 361 ff. **Holtermann.**

5. von Sabunde († nach 1436). In Spanien geboren, soll er in Toulouse Theologie gelehrt haben. Erhalten ist uns sein Werk Liber naturae sive creaturarum (Buch der Natur oder der Schöpfungen), das eine neue Begründung der Theologie als Wissenschaft versucht, wohl nicht unbeeinflußt von Raimundus ¶ Lullus. Durch zwei Erkenntnisquellen, die Offenbarung der Natur (innere und äußere Erfahrung) und der Bibel, will es den zwingenden Wahrheitsbeweis liefern. Die Glaubenswahrheiten sind weder übervernünftig noch widervernünftig, sondern auch als offenbarte vernünftig oder von der Vernunft zu begreifen. Jede bloß autoritative Begründung wird grundsätzlich preisgegeben, und als religiöse (kirchliche) Wahrheit soll nur gelten, was „begriffen" werden kann. Einen Gegensatz beider nicht klar begrenzten Offenbarungen kennt R. nicht. Sein Werk machte nicht „Schule", wurde aber im 15. Jhd. viel gelesen und ausgeschrieben. Der Prolog des Werkes wurde 1596 auf den Index gesetzt.

Ausgabe: Straßburg 1496, Sulzbach 1852; — F. Nitzsch: Quaestiones Raimundanae (ZhistTh 1859); — RE³ XVI, S. 415 ff; — J. Schenderlein: Die philosophischen Ansichten des R., 1898; — RE³ XVI, S. 415 ff. **Scheel.**

6. von Toledo (1126—51), begründete als Erzbischof daselbst die Uebersetzerschule, der das Verdienst zukommt, das Abendland zum erstenmal in großem Stil mit den Schriften des Aristoteles und

seiner arabischen Kommentatoren (¶ Aristotelismus, 2; ¶ Islamische Philosophie, 2) bekannt gemacht zu haben. Ihr gehörten an: ¶ Gundissalinus, Johannes Hispanus, Gerhard on Cremona, Michael Scotus, Hermannus Allemannus u. a. Sie übersetzten im Auftrag des Erzbischofs R. Werke von Alkendi, ¶ Farabi, ¶ Gazali, ¶ Avicenna und ¶ Averroës ins Lateinische. Zugleich mit den Kommentaren der Araber wurde der aristotelische Text übertragen. In Toledo wurde aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt.

V. Rose: Ptolemäus und die Schule von Toledo (Hermes VIII, 1874); — F. Wüstenfeld: Die Uebersetzung arabischer Werke ins Latein seit dem 11. Jhd. (AGG 1877). **Betzendörfer.**

Rakauer Katechismus. Auf Grund von Vorarbeiten Fausto ¶ Sozinis verfaßten die sozinianischen Prediger Valentin Schmalz und Johannes Völkel, durch den polnischen Adeligen Hieronymus Moskorovius unterstützt, 1605 „den kleinen Katechismus für die Jugend, die in die christliche Religion eingeführt werden soll" und „den großen K. oder Institution der christlichen Religion" in polnischer Sprache (1608 deutsche, 1609 lateinische Ausgabe). Nach dem Erscheinungsort Rakow im Sendomirschen Palatinat, dem geistigen Mittelpunkt der ¶ Sozinianer, dem Sitz eines gefeierten Gymnasiums, dem Versammlungsort der regelmäßigen sozinianischen Generalsynode, erhielt der K. seine Benennung. Der R. K. will nicht etwa im Sinne kirchlicher Symbolschriften seinen Bekennern dogmatische Bindungen auferlegen, sondern ihnen lediglich Lehrmeinungen zum Zwecke der Erkenntnis des Weges zum ewigen Leben, der von Gott durch Jesum Christum vorgezeigt ist, vermitteln. In acht Abschnitten werden die wichtigsten Grundsätze der christlichen Religion dargelegt: Hl. Schrift (die einzige Quelle), Heilsweg (Erkenntnis des Heils und heiliges Leben), Gotteserkenntnis (Gott die Allmacht, unter Ablehnung der Trinität), Christi Person (ein Mensch durch wunderbare Zeugung und Auferstehung zu göttlicher Macht erhoben), das Prophetentum, das Königtum, das Priestertum Christi, die Kirche (Gemeinschaft der Menschen, die die heilsame Lehre halten und bekennen).

Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910 [4], S. 784 ff; — O. Fock: Der Sozinianismus, 1847, S. 183 ff. — Ueber Rakow vgl. RGG [1] IV, Sp. 2022. **K. Völker.**

de Ram, Peter Franz Xaver (1804—65), kath. Kirchenhistoriker, * in Löwen, 1827 Priester, wirkte als Professor am Priesterseminar und Archivar der Erzdiözese, bis er 1834 zum Leiter der in Mecheln gegründeten, 1835 nach ¶ Löwen verlegten kath. Universität ernannt wurde.

Vf. u. a.: Synodicon belgicum, 4 Bde., 1828—58; La Vie des Saints (Uebersetzung und Fortführung von Alban Butlers: Lifes of the Fathers, Martyrs and other principal Saints, 1760), (1828—35) 1846—50 [2]; La Chronique latine d'Edmond de Dynter, 3 Bde., 1854—60; Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique, 1864 und 1865; Hagiographie nationale, 2 Bde., 1864—68. — Vgl. De Buck: Mgr. de R., 1865; — Döllingers Nekrolog in SAM 1866, I, S. 401 ff. **Lachenmann.**

Rama, „Höhe", Name mehrerer im AT genannter Oertlichkeiten. Am bekanntesten sind 1. das an der Nordgrenze Benjamins bzw. des Südreichs gelegene R., das heutige er-rām, 10 km nördlich von Jerusalem, das, von Baësa von Israel erobert und als Festung gegen Asa von Juda ausgebaut, bald von Asa zurückgewonnen und geschleift wurde (I Kön 15_{17} ff); 2. das I Sam 2_{11} 7_{17} u. ö. als Heimatsort ¶ Samuels genannte R., das I Sam 1_1 in der Form Ramathaim vorkommt und wahrscheinlich mit dem Ramatha bzw. Ramathaim von I Makk 11_{34}, vielleicht auch mit dem Arimathia von Mtth 27_{57} identisch ist. Dies R. wird entweder in dem 15 km nordöstlich von Lydda gelegenen rentīs oder in dem noch 6 km weiter östlich gelegenen bēt rīma zu suchen sein.

PJ Register in Bd. X, 1914, und Bd. XX, 1924, unter er-rām und rentīs. **Eißfeldt.**

Ramabai (1858—1922), die Tochter eines Tschitbhawan-Brahmanen, früh verarmt, aber in den heiligen Schriften der Hindu, Bhagawata Purana, Bhagawadgita, Veden und Upanischaden unterwiesen, erst spät in kurzer glücklicher Ehe mit einem Rechtsanwalt aus der Sudrakaste verheiratet, nahm, als Witwe, um ihrer Gelehrsamkeit willen mit dem Titel Pandita geehrt, als Christin den Kampf um die Befreiung der indischen Frau auf, zuerst durch Vorträge und Schriften, dann durch Gründung eines Heims für Kinderwitwen Sarada Sadan in Bombay (1889), weiter durch Pflege von Opfern der Hungersnot in Kedgaon bei Puna, schließlich durch Uebersetzung der Bibel in das Marathi, eine der edelsten Frauengestalten der indischen Missionsgeschichte (¶ Indien: III A).

Vf.: The High cast Hindu women, London 1890. — Biographien von M. v. Kraut, 1895; H. S. Dyer, New York, 1908; R. Macnicol, London-Kalkutta 1926 (deutsch von B. Balzer, 1930). **Schlunk.**

Rāmānuja († um 1135) heißt „der Rāma Nachgeborene" und bezeichnet den jüngeren Bruder Rāmas, Lakshmana; nach ihm ist unser R. benannt. Er gehört der Schule der Śrī-vaishnavas an, die auf der Stirn den Fuß Vishnus tragen mit einem eingefügten Längsstrich, der Śrī, die Gemahlin Vishnus andeutet, die mit Vishnu selber wesenseinig und mit ihm verbunden wie „die weiße Farbe mit dem weißen Ding", Vishnus Śakti, d. h. seine schaffende Macht symbolisiert und zugleich die Rolle der Fürsprecherin und Heilshelferin hat. Die Śrī-vaishnavas rechnen sich selbst zu den Pāñcarātrins, einer Gruppe der Bhāgavatas. Die Bhagavad-gītā ist ihre Hauptautorität. R. ist der bedeutendste Vertreter des personalen Vedānta und zugleich der „bhakti-Religion" (¶ Hinduismus: B, 2). Er hat weit über den Kreis seiner besonderen Schule hinausgewirkt in die gesamte theistisch-personal gerichtete Theologie auch anderer Schulen und Religionsgemeinschaften Indiens. Nächst seinem großen Gegner ¶ Śankara ist er zweifellos der bedeutendste Theologe Indiens gewesen.

R.s Lehre: Der ātman als jīva, d. h. als die im Elend des samsāra befangene Seele, wandert gemäß seinem karman gebunden von Geburt zu Geburt. Sein ihm prinzipiell eigenes Wesen reiner Geistigkeit ist „zusammengepreßt", verdunkelt, in die Bindung durch Leib, Sinne, Begierden hilflos verstrickt. Er findet die „Lösung" (mukti) durch den ewigen, gnädigen mukunda, den Lösungsspender, nämlich durch den einigen Herrn und Schöpfer, durch Vishnu und seine „Gnade". Der „Herr" schenkt ihm die Heilserkenntnis, nämlich die Erkenntnis von seinem eigentlichen Wesen, von seinem „Ziel" (artha), in dem sein śreyas, sein Heil, besteht, und von dem Wege (mārga), dieses Ziel zu erreichen. Das Heilsmittel (upāya) ist die „Erkenntnis", die zugleich die „bhakti" ist: das glaubend-vertrauende und liebende Anhangen am Herrn. Zugleich löst sie ihn von der bindenden Gewalt seines karman. Das „Ziel" ist ewiger persönlicher Dienst (kainkarya) gegen den Herrn in der himmlischen, weltüberlegenen Stätte Vaikuntha, die seiner wartet nach seinem Tode. Der Glaube wird geweckt durch das Wort (śabda) der „Śruti", der heiligen Schriften, wie sie im Veda, besonders in dessen Hauptteile, im Vedānta

der Upaniṣhads und wie es weiter in den Vedānta-sūtras des Bādarāyana, in der Bhagavad-gītā und in den „sattvischen" Purānen, vornehmlich im Viṣhnu-purāna befaßt ist, und sodann durch die „āgamas", die besondern Schulschriften der Vaiṣhnavatradition des Śrī-sampradaya, gegeben ist. Zu den letzteren gehören einerseits die alten pāñcarātra-tantra's und „samhitās" dieser Schule und anderseits die gefühlvollen Lieder der tamulischen „Ālvārs", frommer Sänger, die in schmelzenden Gesängen die lösende und rettende Gnade des „Herrn" und seiner Hauptavatāras gepriesen hatten und diese Form der bhakti-religion volkstümlich gemacht hatten, bevor die „Meister" sie in System und gefestigte Theologie gebracht hatten. Von ihrer zum Teil sehr leidenschaftlichen Art unterscheidet sich die bhakti R.s durch ihren gehalteneren, ruhigeren Charakter. „Bhakti ist wie ein Guß fließenden Oeles" — (so gleichmäßig und ruhig) sagt R. Und das entspricht seinem Eponymus: nicht der leidenschaftliche und sich stark erotisch färbende Kṛiṣhnakult, sondern der lautere Rāmakult gibt ihm den Charakter und unterscheidet die Frömmigkeit R.s wesentlich von andern bhakti-formen, z. B. von der des Bengalen Caitanya. — Bhakti ist zugleich „Erkenntnis", aber nicht im Sinne der „intellektuellen Mystik" eines Śankara, sondern als Herzenserkenntnis, im innigen personalen Verhalten gegen einen rettenden, liebenden, zu persönlicher Gemeinschaft berufenden Gott und Erretter. Und wie den persönlichen und wirkenden Gott der Gītā so übernimmt R. auch die Lehre der Gītā vom „notwendigen Werk". Nicht der das Werk aufgebende schweifende „paramahamsa" ist sein Ideal, sondern der den Dienst der „Verehrung" übende Fromme und das edle und entwickelte Ethos der Gītā. Das „Werk" wird zunächst noch als neben der bhakti zum Heil nötig anerkannt. Erst später entwickelt sich auch in R.s Schule der Kampf gegen den Synergismus, jedoch nicht, um zum Quietismus der alten Mystik zurückzukehren, sondern um das Werk und das eigene Verdienst gegenüber der allein rettenden Gnade als Heilsmittel auszuschließen. — „Mystisch geneigt" bleibt auch R.s Religion, sofern die regelmäßig und nach der Weisung des Yoga geübte ¶ Kontemplation dazu gehört: die Kunst, durch Abstraktion von der Sinnenwelt zur „Schau" des Herrn zu gelangen, und auch zum Innewerden des advaita, der „Ungetrenntheit" von Gott. Doch ist diese nie die Identität mit Gott wie in der theomonistischen Mystik Śankaras, sondern eine innige Wesensverbundenheit durch die Einwohnung des „Inneren Lenkers". „Ich bin dein prakāra" — bekennt die erlöste Seele, ein „modus" an dir, der doch zugleich die strenge Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf bedeuten und die völlige Abhängigkeit von ihm einschließen soll. So auch in der ewigen Erlösung. Leidenschaftlich ficht R. dagegen, daß diese ein Auslöschen des Ich sein solle, die ihm mit Vernichtung des ātman gleichbedeutend erscheint. — Spätere Schüler R.s trugen diese Botschaft hinaus als ein Evangelium für viele, ja alle, und schon unter den Ālvārs selber hatten sich auch Śūdras befunden. Von R. wird erzählt, daß er in schwere Konflikte gekommen sei, weil auch er „das Geheimnis" über die eigentlich „berufenen" Kasten und Klassen hinausgetragen hatte zu den Unreinen. — Die theologische Erkenntnisquelle soll nach R. streng nur die „Schrift" selber sein. Alle menschliche Vernunft ist zur Heilserkenntnis unfähig. Er will ganz und rein „Schrifttheologe" sein. Dabei ergeht es ihm aber wie allen „reinen Schrifttheologen": eine bestimmte religiöse Ueberzeugung, die fester Besitz einer Gemeinschaft ist, wird zum selbstverständlichen Schlüssel einer in sich nichts weniger als einheitlichen „Schrift" und Ueberlieferung gemacht. Auch R. deutet und mißdeutet die Schrift „existentiell". Zweifellos findet er dabei auch manche richtigen Anknüpfungspunkte bis in die alten Autoritäten der Upaniṣhads hinauf und hält sie mit Recht seinen Gegnern entgegen, die sie ihrerseits vergewaltigt oder eskamotiert hatten. Aber ebensooft braucht er das übliche Mittel der „Dogmatiker", nämlich das der Umdeutung und der Einlegung an Stelle der Auslegung. Daß er dabei der Gītā und den kanonischen Vedānta-sūtras mehr gerecht wird und diese ihm näherstehen als den Theomonisten, hat schon Thibaut in seiner Uebersetzung des bhāshya von R. erkannt. Zugleich überwindet R. eine Form älterer Theologie seiner eigenen Ueberlieferung, die deutlich noch selber von Einflüssen der Māyālehre berührt gewesen war.

Das System R.s war vorbereitet durch Bodhāyana, den frühen Kommentator der Vedānta-sūtras, den er öfters zitiert, dann durch seine Vorgänger Nāthamuni und Yāmuna-muni, die wie er selbst zugleich die Autorität der „pāñcarātra-tantras anerkennen und vergeistigen. Dieses System wird bezeichnet als „viśishta-advaita", d. h. als die Lehre vom Zweitlosen Brahman als „Charakterisiertem". Anerkannt wird das ewige Brahman „ohne Zweites", aber dieses eben nicht als das Brahman, das reines bestimmungsloses Sein ist, sondern das als der persönliche Gott „charakterisiert" ist mit allen „edlen Prädikaten". Und das zugleich „charakterisiert" ist durch die reale Welt, die seinen „Leib" bildet.

R.s Schriften, vornehmlich sein „Hehrer Kommentar" und seine Auslegung der Gītā, die seine wichtigsten und unzweifelhaft echt sind, sind neuerdings mit Kommentaren im Sanskrit mehrfach herausgegeben worden. Eine knappe Skizze seines gesamten Systems samt Biographie in Rud. Otto: Vischnu-Nārāyana, 1923, S. 100 ff; — Uebersetzung seines bhāshya von Thibaut in SBE Bd. 48. — R. Otto: Siddhānta des R., 1923; — Siddhi-traya des Yamuna übersetzt von R. Otto in Logos 1929; ZThK 1929; Zeitschrift für Religionspsychologie 1929. — Vgl. noch Alcondavilli Govinda: Life of Rāmānuja-ācārya, Madras 1906; — Kṛiṣhnasvāmin Ayángar: Life of R. (in „Three great āchāryas" Madras); — R. G. Bhandarkar: Vaishnavism, Śaivism and minor religious systems (in: Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde III, 6, 1913); — G. A. Grierson: Bhaktimārga (ERE II, S. 539 ff); — J. N. Farquhar: An outline of the religious literature of India, Oxford 1920; — J. E. Carpenter: Theism in medieval India, London 1921; — Rhādā-Kṛiṣhnan: Indian Philosophy, London 1923; — R. Otto: Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, 1930; — Ueber das Verhältnis der Bhakti-Religion zum strikten Theomonismus Indiens vgl. R. Otto: West-östliche Mystik, 1929, S. 139. — Zur Pāñcarātra-Ueberlieferung vgl. F. Otto Schrader: Introduction to the Pāñcarātra usw., Adyar, Madras 1916. **Otto.**

Rambach, 1. August Jakob (1777—1851), evg. Theologe, Sohn von Johann Jakob R. (s. 4), * in Quedlinburg, aufgewachsen in Hamburg, 1802 Diakonus zu St. Jakobi in Hamburg, 1818 als Nachfolger seines Vaters Hauptpastor zu St. Michaelis, 1834 Senior des Hamburgischen Ministeriums. R. hat besonders als Hymnologe gewirkt (seine 2000 Bücher umfassende hymnologische Bibliothek wurde Eigentum der Hamburgischen Stadtbibliothek).

Vf. u. a.: Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, 6 Bde., 1817—32; arbeitete auch an dem 1843 in Hamburg eingeführten ¶ Gesangbuch (: I, 3 b) mit. — Vgl. RE³ XVI, S. 425 f. **H. Beckmann.**

2. Friedrich Eberhard (1708—75), evg. Theologe, * zu Pfullendorf bei Gotha als Sohn des Pastors Georg Heinrich R. Während seines Hallenser Studiums pietistisch beeinflußt, wurde er 1730 Lehrer am Pädagogium A. H. ¶ Franckes, 1734 Pfarradjunkt in Cönnern, 1736 Pastor in Teupitz, 1740 in Halle, 1745 in Magdeburg, 1756 Superintendent (Inspektor) in Halle, 1766 in Breslau. In weiteren Kreisen wurde er besonders durch seine Uebersetzungen englischer und französischer theol. Bücher bekannt.

Uebersetzte u. a.: Th. Stackhouses Christliche Sittenlehre, 1772—76; P. ¶ Sarpis Historie des Tridentiner Conciliums, 1761—65. — Vf.: Unparteiische Historie des Papsttums, 1766—69; Schicksal der Protestanten in Frankreich, 1759—60; Schicksal der Protestanten in England, 1762.— Vgl. RE³ XVI, S. 424 f. **Zscharnack.**

3. Johann Jakob (1693—1735), evg. Theologe, * zu Halle a. S., 1720 habilitiert in Jena, seit 1723 Adjunkt, 1731 ao. Prof., 1727 ord. Prof. in Halle, wo er als Nachfolger A. H. ¶ Franckes seit 1723 auch Inspektor des Waisenhauses war; 1731 wurde er Professor primarius und Superintendent in Gießen, 1732 zugleich Direktor des Fürstlichen Pädagogiums. R. gehört dem halleschen Pietismus an und vertritt ihn mit Klarheit der Gedanken, Friedfertigkeit der Gesinnung und feiner, weitgreifender Allgemeinbildung. Seine ungemeine literarische Fruchtbarkeit erging sich auf den Gebieten der Bibelauslegung, auf der er „durch Deutlichkeit und verständige Anordnung" erfolgreich Popularität der Stoffbehandlung sich angelegen sein ließ, und auf den Gebieten der Praktischen Theologie, die er sowohl durch wissenschaftliche Abhandlungen zur Katechetik und Homiletik, als auch besonders durch reiche und anregende Predigtveröffentlichungen zu fördern verstanden hat. Er erwies sich in den Predigten als Gegner von allem knechtenden Schematismus, und wurde so der Ueberleiter zur eigentlichen deutschen Kanzelberedsamkeit der evg. Kirche (¶ Predigt: I, 3 a). Sehr nachhaltig hat er als Liederdichter und Hymnologe gewirkt; von ihm rührt das Hessen-Darmstädtische Kirchengesangbuch (1733) und das „Geistreiche Haus-Gesangbuch" (1735) her. Auch um ein eindringendes Verständnis von Luthers Theologie hat er sich bemüht (Wahre Meinung Luthers von der allgemeinen Gnade Gottes, 1727).

Außer zahlreichen Predigtsammlungen sind als die bekanntesten seiner Schriften zu nennen: Institutiones hermeneuticae sacrae, 1727; Hessen-Darmstädtische Schulordnung, 1733 (vgl. Diehl: Schulordnungen des Großherzogtums Hessen III, 1905, S. 124 ff); Wohlunterrichteter Katechet, 1734; Geistliche Poesien, 1735; Christliche Sittenlehre, 1736; Erläuterung über die Praecepta homiletica, 1736 von ¶ Fresenius hrsg. — Ueber R. vgl. Autobiographie in: Hessisches Hebopfer I, 6, 1735, S. 617 ff; — RE³ XVI, S. 422 ff; — E. E. Koch IV, S. 521 ff; — Blätter für Hymnologie 1883—85; — M. Schian: R. als Prediger und Predigttheoretiker (Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte IV, 1909, S. 89 ff); — Verzeichnis aller Schriften R.s bei F. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte XI, 1797, S. 186 f. **Uckeley.**

4. Johann Jakob (1737—1818), evg. Theologe und Pädagoge, Sohn von Friedrich Eberhard R. (s. 2), * in Teupitz, seit 1759 Lehrer an Gymnasien, zuletzt Rektor in Quedlinburg, dann Oberprediger an der Nikolaikirche daselbst, 1780 Hauptpastor zu St. Michaelis in Hamburg. Vertreter der Orthodoxie im Kampf gegen den vordringenden Rationalismus.

Außer Predigten vf. R. u. a.: Versuch einer pragmatischen Literarhistorie, 1770. — Vgl. Hans Schröder: Lexikon der Hamburger Schriftsteller VI, 1876, S. 151 ff (Nr. 3090); — RE³ XVI, S. 425. **H. Beckmann.**

Rambaud, 1. Camille (1822—1902), französischer Abbé, * in Lyon, Kaufmann daselbst. Von der herkömmlichen Art der sozialen Fürsorge unbefriedigt, gründete er 1850 die Cité de l'Enfant-Jésus in Lyon, die sich im Lauf der Jahre zu einem großen Komplex vielseitiger Wohlfahrtseinrichtungen (Greisenheimen, Kinderschulen, Speiseanstalten, billigen Arbeiterwohnungen usw.) ausdehnte. 1858—61 studierte R. Theologie in Rom und erhielt die Priesterweihe. 1870 begleitete er als freiwilliger Feldgeistlicher die Armee von Metz in die Kriegsgefangenschaft nach Königsberg. 1879 baute er eine Kapelle in dem Pariser Vorort Villeurbanne, 1881 die Eglise de l'Industrie in dem Arbeitervorort Vaise, um die sich eine zweite Cité Rambaud bildete. Theologisch und kirchlich stand er der liberalen Ecole de Lyon (¶ Chaine) nahe.

R. schrieb: Economie sociale et politique ou Science de la Vie, 1887; La Religion, 1893; Pourquoi la vie?, 1893; La Philosophie, 1894; La mère de famille, 1896; Histoire des idées philosophiques, 1898. — Vgl. J. Buche: L'abbé C. R., sa vie, ses oeuvres sociales, 1907; — J. Aeschimann: Une grande figure de prêtre social: l'abbé R. (Revue chrétienne, 1904).

2. Jules, evg. Theologe, * 1879 in Nyons (Dep. Drôme), 1903—06 Generalsekretär der französischen christlichen Studentenvereinigung, 1904 Pfarrer in Aouste, 1906 in Lüttich im Dienst der ¶ Belgischen Missionskirche, 1911—14 Generalsekretär der ¶ Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums in Homburg, während des Weltkriegs franz. Sanitäter und Divisionspfarrer im belgischen Heer, 1919—25 in Bonn, seit 1925 in Gonzenheim (Taunus). R. gründete 1920 die „Evangelisch-christliche Einheit" zur Annäherung und Verständigung zwischen deutschen und französischen Christen, die 1930 etwa 1500 Mitglieder zählte (darunter 400 Franzosen). Seit 1925 widmet sich die Vereinigung auch der seelsorgerlichen Arbeit unter den deutschen Fremdenlegionären, von denen etwa 700 in ihrer Pflege stehen.

V. u. a.: Ut omnes unum sint, 1913; Lieben und nicht verzweifeln, 1921; Seelsorgerarbeit an evg. Fremdenlegionären deutscher Zunge, 1927. — Vgl. P. L. Werner: Die evg.-christliche Einheit zwischen deutschen und französischen Christen, 1927. **Lachenmann.**

Ramin, Günther, Orgelspieler und Komponist, * 1898 in Karlsruhe als Pfarrerssohn, Schüler der Thomasschule in Leipzig, studierte später Orgel bei ¶ Straube, 1918 Organist an der Thomaskirche in Leipzig, 1922 Dirigent des Leipziger Lehrergesangvereins. Sein Orgelspiel ist jugendlich-frisch und reich an farbiger Gestaltung. Seine Kompositionen sind (außer einer Motette) für die Orgel geschrieben. R. ist an der Orgelbaureform stark beteiligt und hat ein Handbuch: Das Organistenamt verfaßt. **W. Siebeck.**

Rampolla, del Tindaro, Mariano (1843 bis 1913), kath. Theologe, * zu Polizzi (Sizilien), päpstlicher Diplomat, wurde 1882 Nuntius in Madrid, 1887 Kardinal und im selben Jahre als Nachfolger ¶ Jacobinis päpstlicher Staatssekretär. R. förderte gute Beziehungen der Kurie zu Frankreich, ohne doch hindern zu können, daß dort die kirchenfeindliche Stimmung stärker wurde (¶ Frankreich, 6 a). Beim Tode ¶ Leos XIII hatte R. Aussicht, Papst zu werden; doch sprach der Krakauer Kardinal Puzyna auf Anweisung Franz Josephs von Oesterreich, dem wohl entsprechende Wünsche der italienischen Regierung bekannt waren, die ¶ Exklusive gegen R. aus, was ¶ Pius X, der nun gewählt wurde, veranlaßte, die Exklusive zu verbieten. Staatssekretär wurde nun ¶ Merry del Val; R. lebte von jetzt an still in hohen Kurienämtern. **Mulert.**

Ramsauer, Otto (1829—56), evg. Liederdichter, * zu Oldenburg, wo sein aus Herisau (Schweiz, Kanton Appenzell) stammender Vater als Erzieher des Prinzen Oldenburg wirkte. Er ward 1852 zu Herisau ordiniert und starb als Pfarrer zu Trogen (Appenzell). Von seinen 4 Liedern fand „Nun hab ich Ruh gefunden" Eingang in neueren Gesangbüchern.

E. E. Koch³ VII, S. 383 ff. **Paul.**

Ramsay, 1. Alexander, presbyterianischer Theologe, * 7. Okt. 1857 in Dundee (Schottland), 1883—89 Pfarrer der Vereinigten Presbyterianischen Kirche Schottlands in Coatbridge, 1889—1922 in Highgate, London. Zum Reisesekretär für Europa des ¶ Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen berufen, wirkte R. als solcher 1922—25.

Bf. u. a.: The Christian Citizen, 1904; Studies in Jeremiah, 1905; Commentary on the Apocalypse of St. John, 1910; Commentary on the Epistles of St. John, 1910. **Wallau.**

2. Andrew Michael, genannt Ritter Ramsay (1686—1743), englisch-französischer Schriftsteller, * in Ayr in Schottland. Die rechte Religion suchend, reiste R. viel umher. Dabei gelangte er, im Dienste der englischen Hilfstruppen, auch nach Holland, wo er ¶ Poiret besuchte und zum Freunde gewann. Dieser wies ihn 1710 an ¶ Fénelon, der ihn bis zu seinem Tode (1715) bei sich behielt, ihn zum Katholizismus bekehrte und in seine quietistische ¶ Mystik (: V B, 2 d) einweihte, ihm auch seine Papiere vermachte. So beschrieb R. als erster Fénelons Leben und Lehre in dem Buch „Histoire de la vie et des ouvrages de Fénelon" (1723), gab die zweibändige Ausgabe des „Télémaque" von 1717 mit einer Einleitung heraus und ahmte selbst diesen Roman in „Les voyages de Cyrus" (1727, englisch 1728) nach, verfaßte 1721 einen „Essai philosophique sur le gouvernement civil". 1724 machte er als Erzieher der Prinzen Karl Eduard und Heinrich, dem späteren Kardinal von York, aus dem Hause Stuart, eine Reise nach Rom, kehrte aber bald infolge Intrigen nach Paris zurück. Den Rest seines Lebens verbrachte er größtenteils wohl in England. Er stellt als „Weltmann" oder „Hofmann" einen neuen Typ des Mystizisten dar, wie er sich später in Wolf de ¶ Metternich oder Michael von ¶ Loën in Deutschland Bahn bricht.

The Encyclopedia Americana XXIII, 1928, S. 205; — M. Wieser: Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jhd., 1924. **Wieser.**

3. Sir William Mitchell, englischer Archäologe und Historiker, * 15. März 1851 in Glasgow, studierte in Aberdeen, Oxford und Göttingen, seit 1885 Professor der Archäologie an der Universität Oxford, Mitglied zahlreicher Akademien und gelehrter Gesellschaften, 1884 Mitglied des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts, hervorragender Kenner Kleinasiens (Forschungsreisen seit 1880, neuerdings 1920, 1924 und 1926).

Bf. u. a.: The Historical Geography of Asia Minor, 1890; The Church in the Roman Empire, 1893; The Cities and Bishoprics of Phrygia I, 1895; II, 1897; St. Paul the Traveller and the Roman Citizen, 1896 (deutsche Uebersetzung von H. Groschke: Paulus in der Apostelgeschichte, 1898); Historical Commentary on Galatians, 1899; The Letters to the Seven Churches of Asia, 1905; The Cities of St. Paul, 1907; The Bearing of Recent Research on the Trustworthiness of the New Testament, 1914; Asianic Elements in Greek Civilisation, 1927. — Als Festschrift zum 70. Geburtstag erschien: Anatolian Studies, presented to Sir W. M. R., 1923. **Michaelis.**

Ramus, Petrus, eigentlich de la Ramée (1515—72), * zu Cuth unweit Soissons, vertiefte sich in Paris unter der Anleitung Johannes ¶ Sturms in die alten Klassiker, trat gegen den ¶ Aristotelismus auf, wurde deshalb von den Kanzeln als Ketzer verschrien, durch ein königliches Edikt von seiner Lehrtätigkeit verdrängt, seine Schriften verbrannt, bis nach Franz' I Tode sein Gönner Karl von Guise Heinrich II zur Aufhebung jenes Edikts bestimmte; R. wurde Professor am Collège de Presles und am Collège royal. Bis dahin Humanist, wurde er auf dem Religionsgespräch zu Poissy im September 1561 von der Wahrheit des Protestantismus überzeugt. Die Hugenottenverfolgungen hielten ihn öfters von Paris fern; längere Zeit weilte er in Straßburg, Basel, Heidelberg. Er fiel als eines der Opfer der Bartholomäusnacht (¶ Frankreich, 4 a). R.s Lehrtätigkeit wurde epochemachend für die Universitätspädagogik; für die Interpretation der alten Klassiker, für die Behandlung der Rhetorik und Dialektik hat er neue Methoden ausgebildet. Die Theologie befreite er von den Spitzfindigkeiten der Scholastik; einzige Norm in Glaubenssachen war ihm die Bibel. Seine Richtung fand unter den Reformierten und Lutheranern Deutschlands, der Schweiz, der Niederlande, Dänemarks, Englands und Schottlands viele Anhänger, aber auch viel Widerspruch (¶ Orthodoxie, 2 c).

RE³ XVI, S. 426 ff; — P. Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921 (s. Reg.); — P. Lobstein: P. R. als Theologe, 1878. **O. Clemen.**

Randall, Giles (etwa 1600—50), englischer Mystiker aus dem Kreise John ¶ Everards, gab u. a. Everards Uebersetzung von Nicolaus Cusanus, De visione Dei heraus. Er scheint eine größere Bedeutung für die Verbreitung mystischer Ideen in England gehabt zu haben, als man nach den spärlichen Nachrichten über ihn vermuten würde.

R. M. Jones: Spiritual Reformers, 1914 (deutsch: Geistige Reformatoren, 1925, S. 324 ff). **Sippell.**

Ranke, 1. Ernst Constantin (1810—88), evg. Theologe, * zu Wiehe a. d. Unstrut als jüngster Bruder Leopold R.s (s. 5), 1840 lutherischer Pfarrer zu Buchau in Franken, 1850 ord. Prof. der Kirchengeschichte und nt.lichen Exegese in Marburg. Als Mitunterzeichner des Fakultätsgutachtens über die hessische Bekenntnisfrage (1855) wurde er von Aug. ¶ Vilmar heftig angegriffen. † in Bad Wertrich i. M.

Bf. u. a.: Das kirchliche Perikopensystem, 1848; Zusammenstellung der in der deutsch-evg. Kirche eingeführten neuen Perikopenkreise, 1850. — Gab heraus: den Codex Fuldensis, 1856 bis 1868, sowie Würzburger, Stuttgarter u. a. Fragmente der Itala; das Marburger Gesangbuch von 1549, 1862; Chorgesänge zum Preis der hl. Elisabeth, 1883. — Vgl. E. Hitzig: D. E. C. R. Ein Lebensbild gez. von seiner Tochter, 1906; — RE³ XVI, S. 428 ff. **Losch.**

2. Friedrich Heinrich (1798—1876), evg. Theologe, Bruder von 1 und 5, * zu Wiehe a. d. Unstrut, 1823 Lehrer an der privaten Erziehungsanstalt für Söhne aus gebildeten Ständen in Nürnberg, an der zur selben Zeit auch K. v. ¶ Raumer tätig war, 1826 Pfarrer zu Rückersdorf bei Nürnberg, 1834 Dekan in Thurnau, 1840 ord. Prof. der Dogmatik in Erlangen, 1841 Konsistorialrat in Bayreuth, 1845 in Ansbach, 1866 Oberkonsistorialrat in München, seit 1873 im Ruhestand. Nach einer (sonst nicht beglaubigten) Nachricht Val. Strebels, des Musiklehrers der Nürnberger Anstalt, hätte R. damals durch Uebersetzung und Umdichtung das Weihnachtslied „Herbei, o ihr Gläubigen" und das Adventslied „Tochter Zion, freue dich" geschaffen.

Bf. u. a.: Predigten; Untersuchungen über den Pentateuch I, 1833; Jugenderinnerungen mit Blicken auf das spätere Leben, 1886³. — Ueber R. vgl. AelKZ 1877, S. 18 f. 32 ff; — Wilh.

Nelle: Schlüssel zum evg. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, 1920², S. 321 ff. 351; — Herm. Petrich: Unser geistliches Volkslied, 1920, S. 142 ff; — Val. Strebel: Ein musikalisches Pfarrhaus, 1886; — Derſ.: Liederlust, 1839. **Glane.**

3. Hermann, Aegyptologe und Assyriologe, * 1878 zu Balgheim bei Nördlingen, 1902 Research fellow in Assyriology und Lektor für Aegyptologie an der pennsylvanischen Universität in Philadelphia, 1906 Hilfsarbeiter am ägyptischen Museum in Berlin, 1910 Privatdozent, 1911 ao., 1923 ord. Prof. an der Universität Heidelberg.

Vf. u. a.: Die Personennamen in den Urkunden der Hammu-rabidynastie, 1902; Early Babylonian Personal Names, 1905; Babylonian Legal and Business Documents, 1906; Keilinschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation, 1910; — R. bearbeitete die ägyptischen Texte in AOTB, (1909) 1926/27², und die 2. Aufl. von A. ¶ Erman: Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1923. **Rühle.**

4. Leopold Friedrich (1842—1918), evg. Theologe, * in Bayreuth, nach pfarramtlicher und akademischer Tätigkeit in Bayern 1879 Hauptpastor in Lübeck, 1892 Senior des Geistlichen Ministeriums daselbst; von besonderer Bedeutung für die Einführung regelmäßigen Kindergottesdienstes in Lübeck.

Vf. u. a.: Der große Krieg 1870/71 (volkstümliche Preisschrift), 1873; Gedenkbüchlein für Konfirmanden, (1890) 1894⁴; Klopstocks Messias für das Deutsche Haus, 1903; Luther als Bibelübersetzer, 1905; Bilder aus der Geschichte des Papsttums, 1914. **Jannasch.**

5. Leopold von (1795—1886), Historiker, * in Wiehe a. d. Unstrut, Bruder von 1 und 2, studierte in Halle und Berlin Theologie und Philologie, 1818 Gymnasiallehrer in Frankfurt a. O., seit 1825 Professor in Berlin, 1827—31 in Wien und Italien, 1832 bis 1836 Redakteur der Historisch-politischen Zeitschrift, 1841 preußischer Historiograph. — Die Einstellung R.s in die Geschichte der Geisteswissenschaften, insbesondere der Historiographie, wird in ihm einen Jünger des deutschen ¶ Idealismus sehen, der von hier aus den Zusammenhang alles historischen Geschehens unbedingt festhält, auch in der Geschichte die Objektivierung eines Absoluten glaubt, aber als Erbe der ¶ Romantik in den Zusammenhang eine erweichende, das Absolute individualistisch brechende Note hineinbringt, unter den Erfahrungen der Auswirkung der französischen Revolution die Realistik der politischen Geschichte erkennt und aufspürt und endlich das Ganze seiner historischen Kontemplation, diese „Mitwissenschaft des Alls", in einem Glauben an eine hinter der Erscheinung stehende göttliche Leitung ahnend sich aufgipfeln läßt. Der ehemalige Theologe, der 1817 einen „Luther" entwarf, verleugnet sich bei R. nie. Die spekulativ-dogmatischen Konstruktionen der Romantik, ¶ Hegels oder ¶ Fichtes ablehnend, will R. nicht die Geschichte meistern, sondern sie verstehen. Dazu gilt es den Rückgriff auf die Quellen, als die R. in erster Linie die Gesandtschaftsberichte einstellt, im Gegensatz zu den bisher gemeinhin auf Treu und Glauben angenommenen Historiographen; so wird er Meister philologisch-kritischer Methode. Freilich, daß auch hier keine „objektive" Quelle vorlag, übersah er. Damit hängt zusammen die einseitige Betrachtung der Ereignisse vom politischen, d. h. vom Standpunkte der Regierungen aus; das wirtschaftliche, gesellschaftliche und religiöse Leben interessierte nur als den politischen Gewalten fühlbarer Faktor. Aber R. bringt psychologisch in seine Quellen ein, legt bis in die feinsten Verzweigungen das Seelenleben historischer Persönlichkeiten bloß, beobachtet ihre Intentionen, am besten und sichersten bei religiösen Naturen, während ihm die Machiavellisten nicht lagen. Das äußere Leben des Staates ist ihm auf der Macht basiert, und die Machtinteressen verschiedener Staaten in ihrem Zusammentreffen bedingen das geschichtliche Fortschreiten; hier denkt R. ganz pragmatistisch, arbeitet dem historischen Empirismus vor und lehnt die Leitung der Geschichte durch ein göttliches Verhängnis ab. Indem er aber die Einzelstaaten bei aller Wahrung des Nationalen nicht isoliert, vielmehr in internationale Machtverhältnisse verflochten unter europäischen Gesichtspunkt rückt, glaubt er an eine romanisch-germanische Völkergemeinschaft und arbeitet dieselbe in ihrem Wechsel von Anziehung und Abstoßung heraus. Das ist ihm am besten in seinem Meisterwerke, der „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation" 1839—47, 1894⁷, gelungen, wo Alles Teil eines Ganzen ist und die Reformation erstmalig als Erscheinung des öffentlichen Lebens nach allen Seiten hin gewürdigt wird. Hier war auch der formelle, klare, gedankenvolle, reflektierende, von der Romantik her künstlerisch gestaltete Aufbau glänzend. Die Tätigkeit des Geschichtsschreibers und des Geschichtsforschers gipfelte in dem Ziel, zu erfahren, „wie es eigentlich gewesen"; dafür wollte R. sein Leben auslöschen — ein weihevolles Bekenntnis zur historischen Wahrhaftigkeit.

Daß in dieser Forderung aber ein ganzes Bündel von Problemen der Geschichtsphilosophie (¶ Geschichte: II) steckte, hat R. mehr geahnt, als bewußt durchdrungen. Er glaubte an die Möglichkeit völlig objektiver historischer Kontemplation und erzielte damit, nur in anderer Weise als Hegel, eine Identität von Geist und Geschichte. An einem großen Zusammenhang alles Geschehens hat R. nie gezweifelt, sein Historismus endete nicht in Relativismus. Ein zusammenbindendes Moment sind für ihn die „Ideen", die aber nicht als transzendente Mächte gefaßt werden, sondern im Anschluß an W. v. ¶ Humboldt als immanente Gebilde, als leitende Tendenzen einer Zeitperiode; der Historiker hat sie zu beschreiben, nicht zu beurteilen; ihr Ursprung ist unerklärlich, eine Fügung Gottes. Von da aus wird die in allgemeinen Durchgangsstufen sich auseinanderziehende logische, die Geschichte a priori einspannende Idee Hegels geleugnet, und „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott". Erst recht jedes Individuell-Persönliche, das R. in aller Kraft als unableitbar empfindet; im Individuellen treffen sich das Absolute und das Relative. Wenn R. wertet, so sieht er in moralischer Energie die historisch begründende Kraft. Die logische Rationalisierung der Dynamik der Historie (Hegel) lehnt R. ab, ebenso den Hegelschen pantheistischen Geist der Dynamik, statt dessen die schöpferische Spontaneität und die Unerkennbarkeit der letzten Einheit betonend. Er vermochte die europäische Humanitätsidee, beeinflußt von ¶ Herder, als selbstverständliches Wertungsprinzip anzusehen und nicht minder an der kosmischen Dynamik von ¶ Lotze Interesse zu haben. Ja, wenn er nach Jahrhunderten und Generationen periodisierte, so konnte seine historische Dynamik fast ins Psycho-Physische herabgleiten. In der Angeregtheit auf der einen, der Unausgeglichenheit und Unklarheit auf der anderen Seite spiegelt sich wie die ganze schwierige Lebendigkeit der Historie, so die schauende und im letzten Grunde religiös verwurzelte historische Empfindungskraft des Mannes, den ¶ Dilthey „die Erscheinung des historischen Vermögens selber" nannte.

Von seinen Werken (s. die genaue Aufzählung RGG¹ IV, Sp. 2027 f) seien, außer dem genannten Meisterwerk, hier nur herausgehoben: Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat

im 16. und 17. Jhd., (1834/36) 1910[10]; Ueber die Epochen der neueren Geschichte, 1888 (Neudruck 1917); Weltgeschichte, (1887 bis 1888) 1886—98[4]. — L. v. R.s Meisterwerke in 20 Bden., 1925 ff (hier auch der „Luther" von 1817); Auswahl (geschichtsphil.) seiner Schriften, hrsg. von E. Rothacker in: Philosophie und Geisteswissenschaft II, 1925; Ueber Helden- und Heldenverehrung und Unveröffentlichtes, hrsg. von K. Borries, 1928; Das politische Gespräch u. a. Schriften zur Wissenschaftslehre, 1927; Zur eigenen Lebensgeschichte, hrsg. von A. Dove, 1890. — Ueber R. s. die ältere Literatur in RGG[1] IV, Sp. 2030 f; — F. Helmolt: R.s Leben und Wirken, 1921; — H. Oncken: Aus R.s Frühzeit, 1921; — M. Haeuser: R.s Ideenlehre, 1921; — G. Masur: R.s Begriff der Weltgeschichte, 1926; — J. Kaerst: Die Geschichtsauffassung R.s und Droysens in ihrer nationalen Bedeutung (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte XX, 1927); — L. Keibel: Einige Jugendarbeiten aus dem Nachlaß L. v. R.s (HZ 137, 1928); — A. Duch: Zu R.s Erneuerung (Zeitwende 1926, Juli); — P. Scepanski: R.s Anschauung über auswärtige und innere Politik (Zeitschrift für Politik VII, 1914); — P. Joachimsen: R. und wir (Neue Jahrbücher für klassisches Altertum, 1926); — B. Schmeidler: Zur Entwicklung der Geschichtsschreibung R.s (Schmollers Jahrb. 27, 1903, S. 465 ff); — O. Diether: R. als Politiker, 1911; — Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 472 ff (hier weitere Literatur); — E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, 1922; — G. v. Below: Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, (1916) 1924[3]. **W. Koehler.**

Raphael (d. h. „Gott heilt"), einer der Erzengel (¶ Geister, Dämonen, Engel: II, 3 a). Mannigfache Befugnisse werden ihm zugeschrieben: er ist der Engel „der Geister der Menschen" (AethHen 20) u. a.; besonders hören wir, daß er über die Krankheiten gesetzt ist, AethHen 40 $_9$: so erscheint er im Buche ¶ Tobit als Abgesandter Gottes in Menschengestalt und heilt Sara und den alten Tobit. Von den Juden hat auch die christliche Kirche diese Gestalt übernommen.

Wilh. Lueken: Michael, 1898 (s. Register unter „Raphael"); — W. Bousset-H. Greßmann: Religion des Judentums, 1926[3], S. 328; — JewEnc X, S. 317 ff. **Gunkel.**

Rapoport, Salomo Juda (Löb) (1790 bis 1867), jüdischer Theologe, * in Lemberg, als Rabbiner in Prag einer der Begründer der neuen Wissenschaft vom Judentum (¶ Judentum: II B, 2 a). R. ist aus dem Kreise der galizischen Aufklärung, der sich um ¶ Krochmal sammelte, hervorgegangen. Durch ¶ Bayles Dictionnaire angeregt, hat er 1828—31 in dem Jahrbuche „Bikkure haittim" (hebräisch) die Zeit der Geonim (¶ Judentum: II A, 1 b) in literargeschichtlichen Biographien grundlegend dargestellt. Seine späteren Arbeiten, vor allem in der Zeitschrift „Kerem chemed", galten vornehmlich der talmudischen Altertumskunde; von einer geplanten talmudischen Realenzyklopädie „Erech Millin" erschien nur ein erster Teil (1852). Eine Auseinandersetzung mit Abr. ¶ Geigers „Urschrift" erschien posthum (Nachalat Jehuda, 1868). Vielfach fördernd ist seine wissenschaftliche Korrespondenz, besonders mit ¶ Luzzatto, gewesen. In seiner religiösen Richtung war er konservativ; die deutsche Reform (¶ Judentum: II B, 2 b) hat er abgelehnt.

Sammlung seiner biographischen Abhandlungen unter dem Titel Jeriot Schelomoh, 1904; sein hebräischer Briefwechsel 1885/86. — Ueber R. vgl. Abr. Geiger: Jüd. Zeitschrift V, 1867, S. 242 ff; — H. Graetz: Geschichte der Juden XI, 1870, S. 485 ff und 493 ff; — Das Centenarium S. J. L. R.s, 1890 (daraus David Kaufmann: Ges. Schriften, hrsg. von M. Braun I, 1908, S. 313 ff); — Simon Bernfeld: Toledot Schir (hebr.), 1899. **Baeck.**

Rappard, 1. Dora (1842—1923), evg. Dichterin, * zu Malta als die Tochter des späteren Bischofs ¶ Gobat von Jerusalem, verheiratete sich mit H. Rappard (s. 2). Aus ihrer Liedersammlung „Fort, fort, mein Herz, zum Himmel hin" hat sich das Ewigkeitslied „Es harrt die Braut solange schon, o Herr auf dein Erscheinen" besonders in Gemeinschaftsgesangbüchern eingebürgert. **Paul.**

2. Heinrich (1837—1909), * in Gies (Waadt) als Sohn eines separatistischen Theologen, ausgebildet auf St. ¶ Chrischona, 1865 auf die St. Matthäusstation in Alexandrien gesandt. Seit 1868 (bis 1883 und 1890—1909, zwischendurch für Reisen und Evangelisation freigestellt) Inspektor von Chrischona, arbeitete er im Sinne der neueren ¶ Gemeinschafts-, ¶ Evangelisations- und ¶ Heiligungsbewegung.

1875—77 gab er „Des Christen Glaubensweg" heraus, seit 1878 den „Glaubensboten", 1875 die „Gemeinschaftslieder". — Vf. u. a.: Die Pilgermission zu St. Chrischona, 1908[2]. — Vgl. C. H. R., ein Lebensbild von seiner Gattin, (1910) 1929[7]. **Fleisch.**

Raschi, d. h. Rabbi Schelomo Jischaqi (1040—1105), jüdischer Bibel- und Talmuderklärer, ein Schüler der jüdischen Gelehrten in Speyer, Worms und Mainz (¶ Judentum: II A, 3 b). Seine Kommentare sind den Talmudausgaben beigedruckt, ebenso wird sein Kommentar zum Pentateuch bis auf den heutigen Tag viel benutzt.

W. Bacher: in J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons II, 1894, S. 275 ff; — A. Berliner: R.s Pentateuchkommentar, (1866) 1905[2]; — Schlöss inger: R., his life and his work, 1905; — L. Dukes: R. zum Pentateuch, übersetzt und erläutert, 5 Bde., 1833—38; — J. Dessauer: Der Pentateuch nach R. mit punktiertem Text, 5 Bde., 1863—67, in 1 Bd. 1887; — RE[3] XVI, S. 432 ff. **Fiebig.**

Raschke, Hermann, evg. Theologe, * 20. Okt. 1887 zu Altona, seit 1917 Pfarrer in Bremerhaven. R. bemüht sich um ein neues Verständnis der Synoptikerfrage, sieht im Markusevangelium eine gnostisch-doketische Schrift aus der Feder des ¶ Marcion und steht, teils von A. ¶ Drews angeregt, teils ihn beeinflussend, in der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu auf dessen Seite (¶ Christentum: I, 2).

Vf. u. a.: Die Werkstatt des Markusevangelisten, 1924; Der Römerbrief des Markion nach Epiphanius (in: Abhandlungen der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft I, 1926, S. 128 bis 201). **Rühle.**

Raselius, Andreas (1562/64—1602, auch Roselius genannt), Komponist, * in Hahnbach bei Amberg (Oberpfalz), 1583 Präzeptor am kurfürstlichen Pädagogium in Heidelberg, 1584 Kollaborator und Kantor am Gymnasium poëticum zu Regensburg, wo er die Kirchenmusik in 16jähriger Wirksamkeit zur Blüte brachte, 1600 kurfürstlicher Hofkapellmeister zu Heidelberg. R.s Kompositionen sind stilistisch denen seines Altersgenossen H. L. ¶ Haßler verwandt; hier und da zeigen sich Einflüsse der Art von Orl. di ¶ Lasso. R. hat sehr bald nach Lukas ¶ Osiander die evg. Kirchengesänge vierstimmig mit der Melodie in der obersten Stimme und einfachem Kontrapunkt Note gegen Note in den übrigen Stimmen gesetzt (¶ Kirchenlied: II, 3), so daß die Gemeinde mitsingen konnte (Cantionale von 1588). Auch kunstvollere Bearbeitungen der Kirchenlieder, zu 5 Stimmen mit bewegten Gegenstimmen, namentlich mit reicher Baßbewegung, komponierte er mit der Melodie in der Oberstimme: „Psalmen und geistliche Lieder", 1591, „Geistliche Psalmen und Lieder", 1599, „Regenspurgischer Kirchen- und Kontrapunkt", 1599; diese drei Sammlungen enthalten im wesentlichen die gleichen Stücke. Außerdem finden sich 4- und

5stimmige lateinische und deutsche Gesänge von R. zwischen denen anderer Komponisten in Sammlungen von 1589 und 1594 (von R. selbst hrsg.), 1605, 1607, 1610, drei 4stimmige Hymnen in seiner theoretisch-pädagogischen Schrift „Hexachordum" (Druck Nürnberg 1589; Gesangunterricht mit Hinweis auf die evg. Kirchenlieder, die gregorianischen Gesänge, die Psalmodie von L. ¶ Lossius, auf Werke von Regnart, ¶ Senfl, ¶ Lasso u. a.). „Deutsche Sprüche aus den sonntäglichen Evangeliis" zu 5 Stimmen (53 Nummern) von R. kamen 1594 zu Nürnberg in Druck, „Neue Teutsche Sprüche auf die fürnehmsten Fest" mit 5—9 Stimmen (22 Nummern) daselbst 1595; beide Werke dienen zugleich der Einführung in die 12 Modi (Kirchentonarten) Glareans.

J. Auer: A. R. Ambergensis (Beilage zu den Monatsheften für Musikgeschichte, 1892); — Ludw. Roselius: A. R. als Motettenkomponist, 1924; — Fr. Stein: Geschichte des Musikwesens in Heidelberg, 1921. **Hasse.**

Rashdall, Hastings (1858—1924), englischer Historiker, Philosoph und Theologe, * in Dawlish (Devon), 1895 Fellow vom New College, Oxford, 1917 Dean von Carlisle. In der Erkenntnistheorie neigte er zu ¶ Berkeley und in der Ethik lehrte er einen Ideal-¶ Utilitarismus. Einer liberalen Orthodoxie zugeneigt, war er eng verbunden mit der Modernistischen Bewegung in der Kirche von England. Um dem Problem des Uebels zu begegnen, führte er den schwierigen Begriff eines „begrenzten Gottes" fort, und in der Versöhnungslehre legte er auf eindrucksvolle Weise Gedanken von ¶ Abälard aus.

Hauptwerke: The Universities of Europe in the Middle Ages, 1895; The Theory of Good and Evil, 1907; Conscience and Christ, 1916; The Idea of Atonement in Christian Theology, 1919. **Mackintosh.**

Rasputin, Grigorij (1871—1916), * in Pokrovskoje (Gouvernement Tobolsk). Sein Vater war ein Bauer Vilkin, der in Sibirien den Namen Novych annahm; der Name R. soll ein Spitzname sein (Rasputnik = der Wüstling). 1904 wurde er wegen seiner angeblichen Prophezeiungen und Wundertaten von ¶ Johann von Kronstadt nach St. Petersburg berufen, kehrte aber dann wieder in seine Heimat zurück. 1905 kam er wieder in die Hauptstadt, wo er in den mystisch-spiritualistischen Kreisen des Hochadels als Gottesmann verehrt wurde. 1907 wurde er dem Zaren und der Zarin vorgestellt, die ganz unter seinen Einfluß gerieten, zumal er auf den an einer Blutkrankheit leidenden Thronfolger eine wohltätige Wirkung ausübte. Der hl. Synod und die leitenden Regierungsmänner kamen immer mehr unter die Herrschaft des als Staretz verehrten Bauern, der niemals eine kirchliche Weihe empfangen hat, und über dessen ausschweifenden, unzüchtigen Lebenswandel zahlreiches Tatsachenmaterial vorliegt. Nach seiner Anschauung ist die Buße und Reue der einzige Weg zur Erlösung. Buße setzt aber Sünde voraus! Wegen seiner antimilitaristischen und angeblich deutschfreundlichen Gesinnung wurde er vom Fürsten Jussupov ermordet.

Boris Almasoff: R. und Rußland, 1924; — Felix Jussupov: R.s Ende, 1928; — O. v. Taube: R., 1923; — Rasputina, Die Wahrheit über R., 1925; — A. Wyrubowa: Glanz und Untergang der Romanows, 1926; — R. Fülöp-Miller: Der Heilige Teufel, 1927. **Haase.**

Rassam, Hormuzd (1826—1910), Altertumsforscher, * zu Mosul, hier mit dem englischen Orientalisten ¶ Layard bekannt geworden, der ihn 1847 nach England mitnahm. 1854 der englischen Verwaltungsbehörde in Aden beigegeben, 1864 als englischer Bevollmächtigter an den abessinischen Hof gesandt, wo er bis 1868 gefangen gehalten wurde. 1876 zum Konservator am Britischen Museum ernannt, leitete er wichtige Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern von Ninive und Babylon (¶ Ausgrabungen: I, 2); insbesondere gelang ihm die Entdeckung der uralten Sonnenstadt Sippar.

R. gibt selbst eine Beschreibung seiner archäologischen Arbeit in Asshur and the land of Nimrod, 1897. — Seine Erlebnisse in abessinischer Gefangenschaft schildert er in Narrative of the British Mission to Theodore, king of Abyssinia, 2 Bde., 1869. **Rühle.**

Rasse.

I. R. und Rassentheorien; — II. R. und Religion; — III. Rassenprobleme in der Missionsarbeit.

Rasse: I. Rasse und Rassentheorien. — R. ist ein Begriff der Naturwissenschaft und nicht der Geschichtswissenschaft. Er setzt die Beständigkeit der heute vor uns liegenden Arten voraus, und wird befestigt durch das Mendelsche Gesetz (¶ Vererbungslehre), daß, wenn zwei Variationen einer Art miteinander sich kreuzen, die Variationen immer wieder auseinander streben, um sich jede in ihrer ursprünglichen Form wieder herzustellen. R.n innerhalb der Menschheit bedeuten also Variationen innerhalb der Art Menschheit. Dabei bleibt noch die Frage offen, ob die Menschheit auf der Erde nach ihrem Ursprung einstämmig oder mehrstämmig ist. Es gibt auch eine Theorie, daß europäische Langschädel, Mongoloide und Neger die Resultate einer dreifachen Menschwerdung aus niederen Formen an verschiedenen Stellen der Erde seien. Es muß mit dem Begriff R. sehr vorsichtig umgegangen werden, weil ja auch noch ganz ungeklärt ist, wie denn die heutigen Arten in der Natur in ihren vielen Variationen entstehen konnten. Nur daß sie auseinander entstanden seien, kann wohl als sicheres Forschungsresultat bezeichnet werden; aber durch welche Kräfte, ob durch Einwirkungen von außen oder durch eine in den lebendigen Formen selber wirkende und gestaltende Kraft, ist noch unsicher. Das Bestehen der lebendigen Art überhaupt zu erklären, hat v. Uexküll (s. Lit.) die Begriffe Gene und Genotyp geprägt. Gene sind die einzelnen zielstrebigen Kräfte, die in einer Art gestaltet wirken. Genotyp ist die Gesamtheit dieser Gene, wobei v. Uexküll darauf aufmerksam macht, daß nie in einem Exemplar der Art schon alle Gene enthalten seien, sondern immer erst in einer Mehrzahl von Exemplaren, so daß also der Genotyp als eine geistige Macht über der Gesamtheit der Exemplare einer Art waltet.

Den Begriff der R. in Geschichte, Theologie und Ethik einzuführen, hat seine großen Bedenken. Ganz falsch, ja materialistisch, ist die Art H. Günthers (s. Lit.), die Eigenschaften der R.n ohne weiteres ethisch zu werten. Die Gaben der R. sind sittlich völlig neutral. Was man mit aller Vorsicht feststellen kann, ist, daß gewisse Anlagen des Verstandes und der Phantasie allerdings mit bestimmten R.n sich verbinden. So haben die für das deutsche Volk wichtige rundschädelige alpine R. und ebenso die von Osteuropa schon früh eingedrungene rundschädelige Art eine gute technische Begabung. Bei der Beurteilung der nordischen R. zeigt Günther eine dürftige Kenntnis der Menschen, die er meint. Es handelt sich bei dem norddeutschen Typus um zwei verwandte, aber doch verschiedene Typen. Den einen nennt Schliz (s. Lit.) ostnordisch. Sein Ausgangspunkt ist aber in der jüngeren Steinzeit Süd- und Mitteldeutschland. Am Ausgang dieser Periode zog er nach dem Norden und kehrte mit der schwäbischen Wanderung vielfach wieder zurück (bis Württemberg und in die Schweiz)

Er ist schmalgesichtig mit schmalem, hochgewölbtem Kopf und schlankem Körperbau. Geistig eigen ist ihm große Phantasie, konstruktive und mathematische Begabung, Führer- und Organisationstalent. Der von Schliz westnordisch genannte Typus ist rundgesichtig und hat sehr weit ausgebauten Hinterschädel und rückfließende Stirn und neigt zu breitem Körperbau. Er wird viel gefunden im Bereich der großen Steinkammergräber. Er hat auch geistig die konstruktive, mathematische und organisatorische Begabung mit dem vorher Genannten gemeinsam, aber er hat nicht den hohen Schwung bis zum Phantastischen, sondern ist nüchtern, rechnerisch, geschäftstüchtig. Bei diesen beiden Typen wohnen Phantasie und Gemüt nahe beieinander, dagegen bei dem auch langschädeligen Mittelmeertyp Phantasie und Wille, während das Gemüt mit diesem nicht so nahe verbunden ist. Beispiel dafür Ignatius v. ¶ Loyola, die semitischen ¶ Propheten und ¶ Napoleon Bonaparte. Von der phantasie- und schwungvollen nordischen Art haben die Griechen viel abbekommen, von der nüchternen, berechnenden die Römer.

Indogermanen, Germanen, Romanen sind Bezeichnungen für Sprachen, nicht für R.n. Allerdings ist es eine interessante, kaum angefaßte Frage, innerhalb welcher R.n die einzelnen Sprachfamilien ihren Anfang genommen haben. Wahrscheinlich wird es sich herausstellen, daß die indogermanische Sprache in Europa in den archäologisch bestimmbaren Kulturkreisen der Bandkeramiker und Schnurkeramiker unter den von uns als phantasiebegabt und schwungvoll bezeichneten hochgewachsenen Langschädeln ihren Anfang gehabt hat.

Eine weitere schwierige Frage ist es, wie ein ¶ Volk entsteht. Mehrere R.n mischen sich. Dadurch kommen zur Verfügung dieses Volkes die Begabungen mehrerer R.n. Aber das merkwürdigste ist, wie ein ganz bestimmter, über allem waltender Geist entsteht. Er wird unter geschichtlichem Schicksal geschaffen, und durch große schöpferische Geister, Staatsmänner, Propheten, Dichter und andere Künstler, wird er einem Volke selbst bewußt. Es ist wahrscheinlich, daß klimatische Verhältnisse bei einer solchen Mischung der Genotype mehrerer R.n den einen mehr begünstigen als den anderen; aber auch Staatsverfassung und Kulturverhältnisse wirken ähnlich. So kann es kommen, daß das Erbgut eines Genotyps in solcher Mischung wie etwa Selbständigkeit, konstruktive Begabung, Unternehmungsgeist, keinen günstigen Boden mehr findet und daher ihre Träger absterben. — Ein Kind mag nach der Mendelschen Entmischung völlig zu einer der volksbildenden R.n gehören oder sich auch auf einer Bastardstufe befinden: wächst es mitten im Kreise einer Volkskultur auf, so begünstigt diese in dem Kinde alle dieser Kultur günstigen Erbanlagen. Es müssen die feinsten formbildenden Wirkungen jener geistigen Kräfte einer Kultur auf die Struktur des Gehirns ausgehen. Wird aber die Volkskultur erschüttert, geraten mitten in ihren Kreis ganz fremde Wirkungen, so wird auch das Kind beeinflußt. Anlagen, die jenem Fremden zuneigen, kommen mächtig empor. Es erwächst ein der früheren Volkskultur sozial nicht angepaßter Mensch. Daher auch die Charakterlosigkeit, Zerfahrenheit, Unfähigkeit zur Treue an Grenzen, wo zwei Volkskulturen in trüber Mischung miteinander leben.

Geschichtliche R. kann auch dadurch zerstört werden, daß Zuwanderung oder die inneren Verhältnisse einen Genotyp zersetzen. Kommen dann noch neue, ganz fremde Genotype dazu, so entstehen in solchem Volke viele Menschen mit zu starken inneren Gegensätzen und Spannungen, unglückliche Menschen. Die Folge ist Religiosität der Weltflucht und Selbstvernichtung, im öffentlichen Leben Zerfall und Auflösung. Stammesverband und Staat sind nur noch äußere Formen. Der Organismus der historischen R. ist aufgelöst. Es kann vielleicht durch zielbewußte Maßregeln der Pflege eine bedrohte Volksart wiederhergestellt werden, wie die deutsche nach dem Dreißigjährigen Kriege. Meist endet die Auflösung mit dem Untergang. Aus den Trümmern zerstörter R.n, durch Zuwanderung eines anderen reineren Genotyps schafft in vielen Jahrhunderten die Geschichte zwar niemals dieselbe, aber eine neue geschichtliche R. Wird eine geschichtliche R., also ein Volk, so vernichtet, daß mit ihr ein ganzer Genotyp oder doch wenigstens die mit den wichtigsten Anlagen versehenen Exemplare eines Genotyps ohne Nachkommenschaft getötet werden, dann ist das eine nicht wieder gutzumachende Sünde; denn bedeutet schon die Vernichtung einer geschichtlichen R. meist öde Jahrhunderte, so bedeutet die Vernichtung eines Genotyps, d. h. einer natürlichen R., eine Beraubung der Natur. Die lebendigen Formen sind Geschenke des Schöpfers, die, einmal vernichtet, keines Menschen Kunst wieder herzustellen vermag.

Jakob Baron von Uexküll: Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung, 1913; — G. Sommer: Geistige Veranlagung und Vererbung, 1915; — K. Classen: Die Völker Europas zur jüngeren Steinzeit, 1912; — Derſ.: Ueber Alter und Ursprung des deutschen Volkes (Neue Dokumente zur Menschheitsgeschichte I, 1928); — A. Schliz: Rassen der Steinzeit (Prähistorische Zeitschrift, 1912); — Derſ.: Schädel und Kulturkreise, 1909; — W. Classen: Das Werden des deutschen Volkes I, 1926; — H. Günther: Rassenkunde des deutschen Volkes, (1922) 1929[13]; — E. Fischer: Rassenmerkmale der Menschen als Domestikation (Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie XVIII, 1914).

W. Classen.

Rasse: II. Rasse und Religion. Wenn man der R. einen Einfluß auf die Religion zuschreibt, so denkt man vielfach in Wahrheit an die Sprache und Kultur, die doch mit jener nicht notwendig zusammenhängt, sondern von einer R. auf die andere übergeht, oder auch an die Verhältnisse, unter denen eine solche gerade lebt — so wenn ¶ Renan den angeblichen uranfänglichen Monotheismus der Semiten auf ihr Wohnen in der Wüste zurückführte. Aber auch der Komplex körperlicher und geistiger Eigenschaften, den man allein Rasse nennen sollte, scheint die Religion manchmal nur deshalb zu bestimmen, weil diese (wie die chinesische, japanische, babylonische, ägyptische, keltische, germanische, slavische) auf die betreffende R. beschränkt bleibt oder sich nicht, bzw. nur wenig verändert; in andern Fällen dagegen steht es in beiden Beziehungen anders. Wie die persische, griechische und römische Religion, so hat sich namentlich die indische im Laufe der Zeit sehr wesentlich verändert und auch zu Nichtindogermanen verbreitet, bei denen der Buddhismus (allerdings in veränderter, aber schon in Indien vorgebildeter Form) jetzt fast allein noch vertreten ist. Und noch weniger hat sich der Islam nur auf eine R. beschränkt, vielmehr alle Rassen, zu denen er drang, miteinander verschmolzen.

K. Klingemann: R. und Volkstum in ihrem Verhältnis zu Religion und Glaube (AelKZ 1929, S. 362 ff. 386 ff, auch separat).

Carl Clemen.

Rasse: III. Rassenprobleme in der Missionsarbeit. Es ist eine charakteristische Erscheinung, daß die Religionen, welche auf dem Ahnendienst aufbauen oder sich mit einem einzelnen Volkstum identifizieren, an den Grenzen des Stammes oder Volkes Halt machen;

so die primitiven und die ostasiatischen Religionen, der ¶ Hinduismus und das ¶ Judentum. Dagegen erweisen sich die Weltreligionen gerade dadurch, daß sie ohne Schwierigkeit die Grenzen von Volkstum und R. überschreiten, also grundsätzlich gegen nationale und R.ngegensätze indifferent sind. So ¶ Buddhismus, ¶ Islam und ¶ Christentum. Die christliche Mission übersprang schon durch ¶ Paulus den nationalen und R.ngegensatz von Judentum und Griechen-Römertum und hat dieselbe Kraft unter Völkern der verschiedensten R.n immer wieder bewiesen. Allerdings haben ihr solche Gegensätze oft zu schaffen gemacht; so bei der Abtrennung der nestorianischen Kirche im Partherreiche, bei der Begründung der monophysitischen Kirchen aus dem Gegensatz gegen die kaiserliche Großkirche des Reiches heraus, bei den Jahrhunderte lang hingezogenen Kämpfen um die Christianisierung des Slavenvolkes östlich von Saale und Elbe. In jedem dieser Fälle versteiften starke politische Interessen den Gegensatz der Nation und R. und verliehen ihm erst seine Bitterkeit. Es war ebenso bei der Ausrottung der römisch-katholischen Mission in ¶ Japan 1635, wo die zum nationalen Einheitsstaat unter den Tokuyawa-Schogunen sich zusammenfassende nationale Kraft sich ebenso empfindlich gegen den in großen Mönchsorden zu einer staatsgefährlichen Macht gewordenen Buddhismus wie gegen das wegen seiner Verbindung mit den eroberungslustigen Kolonialstaaten Spanien und Portugal verdächtige Christentum wandten. Auch die Christenverfolgung auf Madagaskar unter der heidnischen Königin Ranavalona I 1835—61 hatte ihren tieferen Grund wohl in der Furcht vor den begehrlichen Annexionsbestrebungen des Auslands. Immerhin hat sich die neuere christliche Mission bis in das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts wesentlich unbehindert von Gegensätzen der R. und Nation entwickeln können.

Das erste beunruhigende Zeichen war der seit dem Bürgerkriege 1861—65 sich in den ¶ Vereinigten Staaten zusehends verschärfende Gegensatz zwischen Schwarz und Weiß. Da die Weißen die Linie der Farbe (Colour line) streng aufrechtzuerhalten suchen, sind alle ¶ „Neger", die auch nur einen Beisatz von Negerblut haben; die feinen Unterschiede des lateinischen Amerika (Mulatten, Mestizen, Quadronen, Oktoronen usw.), fallen also weg. Die zwölf Millionen „Neger" vom blendenden Weiß bis zum Rabenschwarz sind zu einem Block gegen die Weißen zusammengeschweißt, und dieser R.ngegensatz ist eines der großen und schwierigen Probleme der Vereinigten Staaten. Er hat nicht verhindert, daß sich die Christianisierung der Neger annähernd in demselben Umfang durchgesetzt hat wie bei den Weißen. Mehr als 4 Millionen Neger sind in meist autonomen Negerkirchen organisiert. Die Assimilation dieser durch den R.ngegensatz getrennten Negermassen in den protestantischen Kirchen, besonders den Methodisten und Baptisten, ist eine große Leistung des amerikanischen Kirchentums. — In Südafrika machte sich der R.ngegensatz der „Schwarzen" gegen die „Weißen" zuerst seit der Mitte der achtziger Jahre in der Form der äthiopischen Bewegung (¶ Südafrika) geltend. Teils suchten heidnische Häuptlinge eigene „Nationalkirchen" in ihrem Lande zu errichten, wie der Tembuhäuptling Dalindyebo 1886, der Thlaping Mangkoarake 1888, der Pedihäuptling Kchollokoë 1890 u. a., teils separierten sich ehrgeizige oder unternehmungslustige eingeborene Pfarrer oder Helfer und gründeten eigene Kirchen, wie die Wesleyaner Monkne in Pretoria 1892, J. M. Dwane 1894. Diese „äthiopische" Bewegung brachte viel Reibung in die Missionsgemeinden, teils weil meist die unlauteren, bisweilen schon unter Kirchenzucht stehenden Elemente sich diesen Gründungen anschlossen, teils weil um den Grundbesitz der Mission und gegen die Autorität der Missionare in oft unschöner Weise agitiert wurde (Vgl. J. Richter, Afrikanische Missionsgeschichte, auf S. 375, Anm. 3 die Spezialliteratur). Diese Bewegung ist zerflattert, teils weil sich die undisziplinierten farbigen Gemeinden schon in mehr als 100 Sonderkirchen zersplittert haben, von denen keine lebensfähig zu sein scheint; teils weil der R.ngegensatz inzwischen auf dem Wege der Native vigilance associations, der African political organisation und des Nationalkongresses längst auf das politische Gebiet übertragen ist und auch unter der Führung des Demagogen Kadalie in der Commercial and Industrial Association bereits starke kommunistische Einschläge hat. — Seit der Jahrhundertwende haben einschneidende Ereignisse das R.n- und Nationalbewußtsein der Asiaten und Afrikaner mächtig gesteigert: in Japan der glänzende Aufstieg des Inselstaates zur Weltmacht, in Indien die Teilung Bengalens durch Lord Curzon 1905, der Russisch-Japanische Krieg mit dem Niederbruch Rußlands zu Wasser und zu Lande 1904—05. Hand in Hand mit dem mächtigen Erstarken des nationalen Bewußtseins in den europäischen Völkern entwickelten sich parallele Bewegungen in verschiedenen anderen Ländern. Die Schlagworte vom Selbstbestimmungsrecht der Völker und vom Selbstrecht der kleinen Nationen und die Ideologie W. ¶ Wilsons, womit die Alliierten den Weltkrieg gegen die Mittelmächte führten, ließen diesen Bewegungen neue Kräfte zuströmen. In der ¶ Türkei folgten aufeinander die panislamische Bewegung (¶ Islam: I, 7), parallel der panslavistischen Bewegung in Europa, hauptsächlich gefördert von dem Sultan Abdul Hamid, zusammengebrochen nach dem Scheitern des 1914 erklärten Djihad, — ferner die allarabische Bewegung, künstlich von der Entente im Weltkriege großgezogen auf Grund des alten nationalen Gegensatzes der Araber und Türken, kläglich von der Entente bei den Friedensschlüssen von Sèvres, Trianon und Lausanne im Stich gelassen, — dann die panturanische Bewegung, von der Jungtürkischen Partei für Einheit und Fortschritt und den türkischen Schriftstellern Zia Gök Alp und Halide Edib propagiert, — dann die türkisch-nationalistische Bewegung unter Mustapha Kemal Pascha, der eine ähnliche nationalistische Bewegung unter dem Emir, jetzt König Ibn Saud von Nedschd und Hidschaz (¶ Arabien: II) und eine in der Hauptsache gescheiterte ägyptische Bewegung unter Zaghlul Pascha parallel laufen. Bewegt ist die Geschichte der indischen Nationalbewegung seit 1907, erst als Swadeshi und Swaradsch, dann unter bald schroffer nationalistischer, bald mehr idealistischer Führung von Tilak, Mahatma ¶ Gandhi und Das. Der gemeinsame Charakter dieser Bewegungen in Asien und Afrika ist ein Versuch, oft disparate und verschiedenen Völkern, R.n, Kirchen und Religionen angehörige Volksmassen zum Bewußtsein einer nationalen Einheit zusammenzufassen im Gegensatz gegen die weiße Kolonialherrschaft oder deren imperialistische Expansion oder gegen die Ausbeutung und wirtschaftliche Versklavung durch den europäisch-amerikanischen Welthandel. Sowjet-¶ Rußland sucht überall diese Bewegungen zu fördern, weil es damit den Weltkampf der kommunistischen Weltarbeiterschaft gegen das Weltkapital in Gang zu bringen hofft.

Die Mission wird dadurch nach vielen Seiten stark beeinflußt: a) Bei den nichtchristlichen Völkern verstärkt

sich die Neigung, das Christentum als Ausländerreligion grundsätzlich abzulehnen und dagegen die nationalen Religionen als eines der Hauptstücke des Volkstums zu betonen. — b) Hand in Hand damit gehen vielseitige Versuche, diese nationalen Religionen zu modernisieren oder wenigstens irgendwelche Stücke davon als lebensfähig und siegkräftig in den Vordergrund zu schieben. Die Restaurationsbestrebungen sind am lebhaftesten in Indien. Sie bewegen auch den Islam und den Buddhismus, letzteren in charakteristisch verschiedener Weise in Ceylon, Birma, China und Japan. — c) In Verbindung mit der Aufrichtung parlamentarisch-demokratischer Regierungen in freien Reichen oder der Gewährung weitgehender Selbstverwaltung in Kolonialländern wird ein Arbeitszweig der Mission nach dem andern stark eingeengt, besonders das niedere und höhere Schulwesen, aber auch die ärztliche Mission, die Jugendarbeit u. a. — d) Während im vorigen Jahrhundert den Missionaren fast durchweg das Prestige und die Kulturüberlegenheit der europäisch-amerikanischen Herrenvölker in weitem Umfang förderlich war, ist dieses Prestige seit dem Weltkrieg teils verloren, teils vermindert, und fast überall ist seit dem Weltkrieg die vermeintliche Erkenntnis verbreitet, daß Europa und Amerika zwar technisch, wissenschaftlich und wirtschaftlich überlegen und nachahmenswert seien, daß sie aber religiös dem Osten nichts bieten „können", weil sie vor dem Bankrott des Christentums stehen. — e) Innerhalb der jungen christlichen Kirchen Asiens und Afrikas macht sich fast durchweg das Ringen um weitgehende Unabhängigkeit von ausländischer Leitung geltend (¶ Mission: II A 3, Sp. 45 f), teils aus dem Gefühl wachsender Kraft, teils in der Erkenntnis, daß sie nur als autonome, von fremder Bevormundung freie Kirchen sich neben dem stark anwachsenden Nationalismus behaupten können, teils weil die vielfach hochgebildeten Führer der christlichen Bewegung selbst in der vorderen Linie der nationalistischen Bewegung stehen (Vgl. im achtbändigen Jerusalem-Werke Bd. IV: The Christian Mission in the Light of the Race Conflict; Bd. III: The Relation between the Younger and Older Churches, London 1928). — f) Das führt weiter zu dem berechtigten Streben, innerhalb der Kirche die ausländischen Formen in den Gottesdiensten, dem Bau der Gotteshäuser, in der Skulptur und Malerei, in Musik und Gesang, in der Kleidung und den äußeren Lebensformen abzustreifen und durch Formen zu ersetzen, die der nationalen Ueberlieferung und Sitte angemessen oder angepaßt sind. Das Bestreben richtet sich noch weiter auf die Schaffung einer nationalen Theologie; man macht nicht ohne Berechtigung gegen das Christentum geltend, seine Theologie sei unter dem Einfluß und mit den Mitteln der griechischen Philosophie ausgebaut; Indien, China, Japan, vielleicht auch die Welt des Islam hätten ein Recht auf einen theologischen Neubau aus der Jahrtausende langen Geistesarbeit ihrer Völker heraus.

H. Kohn: Geschichte der nationalen Bewegungen im Orient, 1928; — J. Richter: Afrikanische Missionsgeschichte, 1922; — J. Witte: Japan zwischen zwei Kulturen, 1928; — J. N. Farquhar: Modern religious movements in India, Oxford 1916; — A. Toynbee: Survey of International Affairs 1925, Bd. I: The Islamic world after the Peace Settlement, London 1927; — J. H. Oldham: Christianity and the Race Problem, 1924. **J. Richter.**

Rathenau, Walter (1867—1922), deutscher Politiker, Sohn des Begründers der Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft und Nachfolger seines Vaters in deren Leitung, eine der wichtigsten Figuren der deutschen Kriegs- und Nachkriegsgeschichte, einzigartig durch die Verbindung einer sehr umfassenden und tiefgreifenden politisch-sozialen Schriftstellerei mit aktuellem organisatorischen und politischen Handeln. — Schon vor dem Kriege, in seiner „Kritik der Zeit" (1912) und „Mechanik des Geistes" (1913), erst recht in seinem Kriegsbuch „Von kommenden Dingen" (1917), daneben in zahlreichen kleineren Schriften, entwickelte er seine Ideen über die Ueberalterung des deutschen Staatsgefüges in seiner überlieferten politisch-sozialen Herrschaftsform und verkündete das Werden von neuen Formen aus neuem Geist, die Ersetzung von Herrschaft und Willkür durch sozialen Ausgleich und soziale Verantwortung, die organisatorisch und symbolisch in einem starken Staate dargestellt sein würden. Diese Normen gewann er nicht spekulativ, sondern aus den Ansätzen, die er in der Beobachtung der Wirklichkeit zu finden glaubte, im Sinne einer echten Geschichtsfrömmigkeit, die sich ihm mit einer freien christlich-protestantischen Gläubigkeit verband. Der Glaube an den großen Gang der Geschichte und das Wissen um die göttliche Bestimmung und um die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sind das Grundthema aller seiner Schriften. Dabei ist er Zeit seines Lebens Jude geblieben und begründet das in seiner „Streitschrift vom Glauben" (1917) damit, daß er nur im Judentum die volle Freiheit zur individuellen Glaubensausgestaltung und den Schutz vor dogmatischer Verpflichtung irgendwelcher Art finde. Er gehörte jahrelang zu den meistgelesenen Schriftstellern nicht nur Deutschlands, sondern auch Europas und hat durch die Weite seines Blickfeldes, den Glanz seiner Darstellung, den Ernst seiner Sorgen und Gedanken Entscheidendes für die Auflockerung der Menschen geleistet. — Seine ganze aufs Praktische gerichtete Ethik erlaubte ihm kein Fernbleiben von der Not der Zeit. Gleich zu Beginn des von ihm mit größter Sorge vorhergesehenen Krieges löste er die im Zeitalter des industriellen Krieges entscheidende, von den offiziellen Stellen aber verkannte Aufgabe, Deutschlands Rohstoffbedarf für Kriegszwecke sicherzustellen; an die von ihm aus dem Nichts geschaffene Rohstofforganisation knüpften später alle Planwirtschaftsentwürfe an. Mit Max ¶ Weber zusammen bekämpfte er die Verschärfung des U-Bootkrieges, von der er den Eintritt Amerikas in den Krieg erwartete; andererseits widersprach er öffentlich dem bedingungslosen Waffenstillstandsgesuch, dessen vernichtende Folgen er voraussah. Von der ersten Sozialisierungskommission als „Kriegsverlängerer" ferngehalten, arbeitete er in sehr instruktiver Weise an der zweiten mit. In seiner kurzen Laufbahn als Wiederaufbauminister, dann als Minister des Auswärtigen im Kabinett ¶ Wirth begründete er die sog. Erfüllungspolitik, deren Aufgabe war und ist, aus der politisch-militärischen Gewaltatmosphäre des ¶ Versailler Vertrages herauszukommen, die Beziehungen zu den Kriegsgegnern zu normalisieren, die besetzten deutschen Gebiete zu befreien und die Unmöglichkeit unmöglicher Leistungen zu beweisen. Diese Wendung der Politik, ohne die Gewißheit des Erfolges, war eine Leistung höchsten Mutes und mußte den Haß auf den ohnedies schon von Haß und Verleumdung umbrandeten Mann bis auf das äußerste verstärken. Er fiel, wie er es vorausgesagt hatte, als Märtyrer des deutschen Wiederaufbaus auf dem innen- und außenpolitisch allein möglichen Wege.

Graf H. Keßler: W. R. Sein Leben und sein Werk, 1928 (beste und umfassendste Darstellung); ergänzend besonders nach der wirtschaftlich-sozialen Seite vgl. E. Heimann: HWSt[4] IX, 1929[4], S. 699 ff (mit weiterer Literatur). **Heimann.**

Ratherius (um 890 bis 974), * in der Lütticher Gegend, Oblate, dann Mönch in Laubach (Lobbes) im Hennegau, wurde er 931 Bischof von Verona. Zwar fromm und eifrig, aber auch streitsüchtig, hastig, ränkevoll, wie er war, wurde er nach wenigen Jahren eingekerkert und verbannt, erhielt aber 946 das Bistum wieder, mußte jedoch 948 abermals fliehen. Auch als Bischof von Lüttich (seit 953) konnte er sich nur zwei Jahre behaupten. 955 ließ er sich mit dem kleinen Kloster Aulne abfinden. 962 setzte ihn ¶ Otto der Große wieder in Verona ein, aber 968 mußte er wieder sein Heil in der Flucht suchen; er starb in Namur. R. besaß reiche Kenntnisse in der kirchlichen und klassischen Literatur, hat aber fast nur Gelegenheitsschriften hinterlassen, die seine eigenen Lebensverhältnisse behandeln, grüblerisch, skeptisch, über alles reflektierend und alles, auch sich selbst, bekrittelnd, ohne zu einer klaren Summe seiner Betrachtungen zu kommen.

Die Schriften des R. gaben die Brüder Ballerini 1765 heraus; danach abgedruckt bei MSL 136. — RE³ XVI, S. 443 ff; — G. Kurth: in der Biographie de Belgique XVIII, 1905, S. 772 ff; — Hauck III³·⁴, 1906, S. 284 f. **Löffler.**

Ratichius (Ratke), Wolfgang (1571—1635), Pädagoge, * zu Wilster in Holstein, steht als „Didaktikus" am Anfang der neuzeitlichen ¶ Pädagogik, deren Grundgedanken er, seltsam vermischt mit lutherischer Scholastik, vorwegnimmt, nach der Weise der Zeit in marktschreierische und geheimnisvolle Formen kleidet und mit Plänen zur Welterneuerung, Kircheneinigung und Harmonisierung der Wissenschaften verbindet. Ein unstätes Leben führt ihn nach längerem Aufenthalt in Amsterdam über Frankfurt a. M., wo er 1612 dem Wahlreichstag ein Memorial über seine Pläne überreicht und die Unterstützung der Gießener Professoren ¶ Helwig und ¶ Jungius gewinnt, an die Höfe norddeutscher protestantischer Kleinfürsten, die ihm Gelegenheit zur Umgestaltung der Lehrweise geben wollen. Immer gerät R. in persönlichen Streit mit Gelehrten und Pfarrern, und auch in Städten wie Augsburg und Magdeburg ist ihm auf die Dauer kein Erfolg beschert. Dennoch ist einiges von seinen schulpraktischen Forderungen durchgedrungen; besonders die Förderung durch Ludwig von Anhalt-Köthen hat eine gewisse Bedeutung gehabt, und die Schulreform ¶ Ernsts des Frommen ist von R. beeinflußt. Ein Versuch, 1632 den schwedischen Kanzler Oxenstierna für seine Pläne zu gewinnen, hatte keine Folgen. — R. sah, daß die Erziehung einerseits die Fähigkeiten des Kindes, anderseits die Natur des Gegenstandes berücksichtigen muß; die selbständige Funktion der Methode war ihm aufgegangen. Im Memorial und in den „Dreizehn Punkten, auf welchen die Didaktika oder Lehrkunst gründlichen beruhet" finden sich als wichtigste Forderungen: Ausgang von der Muttersprache, eine Grammatik als Grundlage für alle Sprachstudien, erste Unterweisung im Lesen und Schreiben aus Gottes Wort. Eines zur Zeit darf nur getrieben werden und zwar gemäß der Ordnung der Natur, die vom Einfachen zum Höheren, vom Bekannten zum Unbekannten zu gehen pflegt. Erst ist die Sache oder die Sprache, diese durch Reden, zu lernen, dann die Begriffe und Erklärungen. Das Lernen soll ohne Zwang und Widerwillen geschehen; niemand, „er sei Knab oder Maidlin", darf von der Lehrkunst ausgeschlossen werden. Die Wissenschaften sollen nicht in lateinischer oder griechischer Sprache, sondern hochdeutsch dargestellt und gelehrt werden. Den Zusammenhang mit der Aufklärung zeigt R.s Wahlspruch „vetustas cessit, vincat ratio" und die Forderung „per inductionem et experimentum".

„Ratichianische Schriften" in den Neudrucken pädagogischer Schriften IX und XII, 1892/93. — Vgl. EHP VII, S. 194 ff (mit Literatur); — ADB XXVII, S. 358 ff; — G. Vogt in: Klassiker der Pädagogik XVII, 1894; — J. Lattmann: Ratichius und die Ratichianer, 1898. **Weniger.**

Rationalismus.

I. Erkenntnistheoretisch; — II. R. und Supranaturalismus, kirchengeschichtlich.

Rationalismus: I. Erkenntnistheoretisch.

1. R. ist zunächst ein philosophischer Begriff und bedeutet soviel wie Vernunftstandpunkt, Vernunftherrschaft, Philosophieren von der Vernunft aus. Hierbei gilt die Vernunft als Erkenntnis quelle (¶ Erkenntnistheorie). Sofern das Philosophieren von der Ueberzeugung getragen wird, daß die wesentlichen und entscheidenden menschlichen Erkenntnisse aus der Vernunft geschöpft werden, steht der R. dem Empirismus (¶ Apriorismus und Empirismus) oder Erfahrungsstandpunkt gegenüber, der von der Grundüberzeugung ausgeht, daß nur die Erfahrung wirkliche Erkenntnisse zu liefern imstande sei. Daß aber Vernunft und Erfahrung zusammenwirken müssen, um echte Erkenntnis zuwege zu bringen, suchte der ¶ Kritizismus ¶ Kants zu zeigen. Wenn auch der R. nie bestritt, daß es neben der Vernunfterkenntnis Erfahrungserkenntnis gibt, so ordnete er doch die erstere der letzteren über. Die Grundgedanken des R. lassen sich auf folgende drei zurückführen: 1. es gibt echte, vor aller Erfahrung, lediglich aus der Vernunft zu schöpfende Erkenntnisse, welche daher „von vorn her" eingesehen werden können und demgemäß mit einem scholastischen Ausdruck als Erkenntnisse ¶ a priori bezeichnet werden. 2. Die mit reinen Begriffen arbeitende Vernunfterkenntnis steht ihrem Werte und ihrer Sicherheit nach über der Erfahrung der Sinne. Daraus folgt 3.: Das begriffliche Denken entscheidet über die Wahrheit, stellt die Wirklichkeit fest und berichtigt die Sinneserfahrung. Eine gewisse Unklarheit kommt in den Sprachgebrauch des Wortes R. dadurch, daß Vernunft und Verstand, ratio und intellectus, R. und ¶ Intellektualismus nicht gehörig unterschieden werden. Wenn ¶ Vernunft „das Vermögen der Ideen" (Kant) ist, d. h. das Vermögen, die ¶ Ideen zu schauen und ihren Anspruch an den Menschen zu vernehmen (¶ Plato) oder die Ideen zu bilden und anzuwenden (¶ Kant), dann reicht R. so weit wie das Vermögen der Ideen. Mitunter aber wird das Wort R. auch dort gebraucht, wo es sich lediglich um die Verstandesbegriffe und ihre Anwendung handelt, so daß R. dann nicht mehr Vernünftigkeit, sondern nur Verständigkeit bedeutet. Als bloße Verständigkeit aber drang der R. des 18. Jhd.s (¶ Aufklärung, 2) in die Breite und wurde hier rasch zur Nützlichkeit.

2. Theologisch bedeutet R. ebenfalls den Vernunftstandpunkt, d. h. hier denjenigen Standpunkt, welcher die Vernunft zum Maßstab der ¶ Offenbarung macht und demzufolge die Dogmen nur insoweit gelten läßt, als sie mit der Vernunft übereinstimmen. Hierbei kann man entweder in konservativem Sinne die Dogmen durchweg vernünftig deuten und so bestehen lassen, oder in radikalem Sinne durchweg für widervernünftig erklären und so verwerfen, oder endlich die verschiedensten dazwischenliegenden kritischen Standpunkte einnehmen. Die Dogmen stimmen mit der Vernunft überein, entweder weil die Vernunft die religiösen Wahrheiten von sich aus erzeugt, oder weil sie sie zwar selber finden könnte, die Offenbarung ihr aber entgegenkommt, oder endlich weil die Vernunft die religiösen Wahr-

heiten zwar nicht selber hervorzubringen, wohl aber, wenn sie ihr geoffenbart sind, nachträglich einzusehen vermag. Daher ist auch der Supranaturalismus als R. anzusprechen, weil sich auch ihm die Offenbarung vor dem Richterstuhle der Vernunft ausweisen muß. Die Dogmen werden aber von der Vernunft abgelehnt, weil diese entweder zu anderen oder zu gar keinen religiösen Wahrheiten gelangt. Im letzteren Falle liegt allerdings nicht mehr R., sondern ¶ Skeptizismus, ¶ Sensualismus oder ¶ Naturalismus vor. Das Sinken des R. von der Vernünftigkeit zur bloßen Verständigkeit ist auch auf theologischem Gebiete zu beobachten. Die christlichen Sittengebote werden in verständige Regeln des täglichen Umgangs verwandelt und die ¶ Wunder der biblischen Ueberlieferung verständig, d. h. natürlich erklärt. So mußten sich gelegentlich Glaube und Sittlichkeit der nüchternen Verständigkeit und schließlich der platten Nützlichkeit einordnen. Dieser „rationalismus vulgaris" ist die Verkehrung des echten R. (¶ Rationalismus: II).

3. R. endlich im praktischen Sinne der modernen Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft verdient diesen Namen überhaupt nicht und sollte ¶ Intellektualismus heißen. Denn hier liegt ein rein verstandesmäßiges, zweckhaftes, rechnerisches Ordnen der Dinge vor, wobei vor allem der eigene, manchmal auch der gemeine Nutzen maßgebend ist. Je weiter die Rationalisierung des Lebens um sich greift und auch Ehe, Familie, Volk und Staat von ihr erfaßt werden, um so mehr geht deren geistiger Gehalt und sittlicher Wert verloren. Danach bemißt sich der sittliche Wert oder vielmehr Unwert des praktischen R. Man meint zwar, eine vernünftige Ordnung der menschlichen Lebensverhältnisse herzustellen, erreicht aber in Wirklichkeit eine unvernünftige, ja kaum einmal eine verständig zu nennende Lebensgestaltung. Denn ein vernünftiges Leben müßte ein geistiges, aber nicht ein ungeistiges, geistloses sein. Das gewiesene Anwendungsgebiet des praktischen R. ist der Bereich des Technischen und Mechanischen. Im geistigen und sittlichen Leben aber ist er vom Uebel.

RE³ XVI, S. 447 ff; — Kirchner-Michaelis: Wörterbuch der philos. Grundbegriffe, 1911⁶, S. 775 ff; — R. Eisler: Handwörterbuch der Philosophie, 1913, S. 530 f; — Derſ.: Wörterbuch der philos. Begriffe II, 1929⁴, S. 579 ff; — R. Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart, 1920⁶, S. 112 ff; — E. Girgensohn: Der R. des Abendlandes, 1926. — Weiteres bei ¶ Rationalismus: II. **Rust.**

Rationalismus: II. Rationalismus und Supranaturalismus, kirchengeschichtlich.

1. Die Begriffe R. und S. als Teilerscheinungen der Aufklärungstheologie; — 2. Die Stufen der Aufklärungstheologie: a) Die Uebergangstheologie; b) Die Neologie; c) Die ausgeprägten Formen der Spätzeit: α. Der Rationalismus; β. Der Supranaturalismus; γ. Zwischenformen; — 3. Charakter der Aufklärungstheologie: a) Religionsauffassung; b) Wissenschaftliche Leistung; c) Kirchliche Art; — 4. Ausbreitung und Ende.

1. Es ist lange üblich gewesen, die gesamte Aufklärungstheologie (¶ Aufklärung) als R. zu bezeichnen, und auch heute tun das noch viele. Diese Fassung des Begriffs entspricht nicht dem Sprachgebrauch der Aufklärungszeit selbst. Gewiß sind sogar schon Orthodoxe, die der Vernunft mehr Raum gaben, als es sonst üblich war, wie die Helmstedter Aristoteliker, die den Zorn Daniel ¶ Hoffmanns erregten, Ratiocinistae oder Rationistae genannt worden, und schon sehr frühe Vertreter der Aufklärung in der Theologie, wie die theologischen Cartesianer (¶ Descartes) in Holland, hat man öfters als Rationalisten bezeichnet. Ab und zu hat man den Namen auch für ¶ Sozinianer, Deisten (¶ Deismus: III, 1) und die sogenannten „Naturalisten" (Leute, die nur die ¶ Natürliche Religion anerkannten und die Offenbarung ablehnten) gebraucht. Aber häufig kommt das Wort R. in der früheren Aufklärung und Aufklärungstheologie nicht vor. Die Theologen, die den Hauptdurchstoß der Aufklärung in die Theologie vollzogen, nannte man „Neologen", nicht „Rationalisten". R. nannte man erst die letzte Stufe der Aufklärungstheologie, die eine übernatürliche Offenbarung konsequent und grundsätzlich ablehnte. Als S. bezeichnete man diejenige Richtung der Spätzeit, die im Gegensatz dazu diesen Glauben entschieden festhielt. Erst als die Erinnerung an das Werden und die verschiedenen Phasen der Aufklärungstheologie zurücktrat, hat man den Begriff R. auf die ganze Aufklärungstheologie ausgedehnt. Differenzierende Geschichtsbetrachtung muß ihn auf die letzte Stufe derselben beschränken. — Da sich aber diese letzte Stufe nicht allein behandeln läßt, und da auch heute noch viele unter dem Stichwort R. Auskunft über die theologische Aufklärung überhaupt suchen werden, soll in diesem Artikel die gesamte Aufklärungstheologie, von der der R. nur ein Teil ist, in allen ihren Stufen behandelt werden. — Zur weiteren Klarstellung ist zu bedenken, daß der kirchengeschichtliche Begriff R. sich mit dem philosophischen Begriffe R., der die dem Empirismus entgegengesetzte Auffassung vom Ursprung der Erkenntnis bezeichnet (¶ Rationalismus: I), keineswegs deckt. Der Gegensatz zur Ratio im kirchengeschichtlichen Sinne des Begriffs ist nicht die Erfahrung, sondern die ¶ Offenbarung; Rückgriff auf die Erfahrung ist gegenüber dem Glauben an die Offenbarung ebenfalls ein rationales Verfahren.

2. Die Religionsauffassung der ¶ Aufklärung, die den religiösen Glauben in Einklang mit den Normen der Vernunft zu bringen suchte, ist nicht in der Theologie, sondern im allgemeinen Geistesleben entstanden und zuerst von Philosophen und von Literaten, wie den Deisten (¶ Deismus: III), vertreten worden. Für die Theologie ist charakteristisch, daß diese von außen hereinbrechende Anschauung nicht in gewaltigem Zusammenstoß zum Siege kam. Vielmehr kam das Neue nach z. T. unbewußt vor sich gehender Aushöhlung der alten Anschauungen in einem allmählichen Prozesse und unter mannigfachen Kompromissen empor. Natürlich hat es auch zahlreiche Kämpfe zwischen Altem und Neuem gegeben; aber sie waren weniger wuchtig, als es der Unterschied der Anschauungen erwarten ließe.

2. a. Wie die Aufklärung überhaupt, so begann die Aufklärungstheologie in Holland und England. In Holland blühte die historisch, praktisch und auf die christlichen Hauptwahrheiten gerichtete Theologie der ¶ Arminianer, eine Vorstufe der Aufklärungstheologie, von der sie viel gelernt hat. Dort entstand am Ende des 17. Jhd.s eine Cartesianische Theologenschule, die die Philosophie des ¶ Descartes zur vernünftigen Begründung der Dogmen benutzte (¶ Roëll), aber auch schon zu Erweichungen derselben und zu mannigfacher Kritik fortschritt (¶ Bekker). In England waren die ¶ Latitudinarier eine den Arminianern verwandte Vorstufe der Aufklärungstheologie. Die zahlreichen antideistischen Theologen, die die Offenbarung gegenüber dem Deismus verteidigten, taten es mit Hilfe der Vernunft und erschlossen sich infolgedessen vielen kritischen Erkenntnissen ihrer Gegner. — In Deutschland setzte der Einbruch der Aufklärung in die Theologie später ein als im

Westen; aber schließlich hat sich keine Theologie und Kirche der Aufklärung so entschieden geöffnet wie die deutsche. Schon der ¶ Pietismus hat, so sehr er am altprotestantischen Glauben festhielt, durch sein Dringen auf persönliche Aneignung des Glaubens das orthodoxe Autoritätsprinzip erweicht und mit seiner Zurückstellung des Dogmas hinter die Schrift und seinem Verlangen nach tätigem Christentum manchen Aufklärungstendenzen den Boden gelockert. Zunächst entstand eine die orthodoxen Positionen abschwächende und sich dem Neuen in manchem annähernde Uebergangstheologie (¶ Orthodoxie, 2 b, Sp. 809 f). — Ein Zweig derselben war historisch, praktisch und biblisch gerichtet. Ihm gehören Männer wie Franz ¶ Budbeus und ¶ Pfaff und, schon etwas mehr der Aufklärung zugewandt, Siegmund Jacob ¶ Baumgarten und ¶ Mosheim an. Diese Theologen verteidigten gegenüber der vom Ausland drohenden Gefahr des Deismus das Christentum als übernatürliche Offenbarung und hielten am orthodoxen Dogma fest; aber sie lehnten bloßen Autoritätsglauben ab, betonten im Christentum das Praktische, konzentrierten sich auf die fundamentalen Glaubenswahrheiten und beriefen sich dabei auf die Schrift, die sie im Gegensatz zum Dogma als schlicht und einfach empfanden. Sie hatten ein ausgesprochenes historisches Interesse, übernahmen von der ausländischen Aufklärung schon einzelne kritische Erkenntnisse und brachen dem Dogma manche Spitzen ab. So wurden die Fundamente des orthodoxen Systems, das sie noch festhielten, von neuen Tendenzen umspült. — Stärker noch war ein zweiter Zweig der Uebergangstheologie vom Aufklärungsgeiste berührt: die theologischen Wolffianer (Chr. ¶ Wolff), zu denen Canz, ¶ Carpov, ¶ Reinbeck, F. Albert ¶ Schultz und S. J. ¶ Baumgarten gehören, der die Motive beider Zweige in sich vereinigte. Diese von Wolff beeinflußten Theologen pflegten, mehr als es bisher üblich gewesen war, die natürliche Theologie, und sie stützten die Offenbarung mit Hilfe der Philosophie. Sie wiesen nach, daß die christliche Offenbarung den Kriterien entspräche, die man an eine Offenbarung stellen müsse; sie faßten die Offenbarungswahrheiten zu einem in sich geschlossenen System zusammen und zeigten, daß sie nicht vernunftwidrig seien, ja die meisten von ihnen sogar durch die Vernunft mutmaßlich gemacht werden könnten. Diese vernünftige Orthodoxie war fest überzeugt, daß die Offenbarung und alle ihre Dogmen vor der Vernunft bestehen; aber daß sie vor ihr bestehen müssen, war ein von ihr aufgenommenes folgenschweres Aufklärungsprinzip.

2. b. Eine deutliche Abwendung von der orthodoxen Kirchenlehre brachte erst die sogenannte Neologie, die Theologie der A. F. W. ¶ Sack, ¶ Jerusalem, ¶ Semler, ¶ Töllner, ¶ Teller, ¶ Spalding, J. Chr. ¶ Döderlein, ¶ Gruner, ¶ Rösselt, ¶ Lüdke, J. A. ¶ Eberhard und ¶ Steinbart, die von etwa 1750 bis 1790, vor allem aber in den sechziger und siebziger Jahren des Jahrhunderts blühte. Aus den Tendenzen der biblisch-praktisch-historisch gerichteten Uebergangstheologie und der antideistischen Apologetik hervorwachsend, machte sie in der Apologetik steigend Konzessionen und wandte die Motive der Uebergangstheologie schärfer an: Sie schob die praktisch und moralisch nicht fruchtbaren Lehren entschieden beiseite und machte zwischen Bibel und Dogma einen scharfen Schnitt. Das mit so viel Vernunftwidrigkeiten belastete Dogma ist unmaßgeblich; die Schriftlehre allein gilt, und sie ist vernünftig. Die Wurzeln dieses biblizistischen Prinzips, das für die werdende Neologie zentral war, liegen teils im Pietismus, teils im Arminianismus, Latitudinarismus und Deismus, die das vernünftige ursprüngliche Evangelium vom verdorbenen kirchlichen Christentum unterschieden hatten. Diese Unterscheidung ist, obwohl von neu hinzukommenden Tendenzen mehrfach gekreuzt, in der Aufklärungstheologie immer wieder vertreten worden.

Solange die Neologen nur halb unbewußt die Bibel im Sinne einer möglichst vernünftigen Religionsauffassung deuteten, waren sie nur Uebergangstheologen schärferer Observanz. Kühner wurden sie erst, als sie die zuerst im Deismus erwachte historische Bibelkritik (¶ Deismus: III, 2 c; ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 a; II, 3 b) übernahmen. „Die Geschichte trug der Aufklärung die Fackel vor" (Aner). Bahnbrechend wirkte das von J. A. ¶ Ernesti ausgesprochene Prinzip, daß die Bibel wie jedes andere Buch nach philologischer Methode auszulegen sei, das von dem persönlich noch ziemlich orthodoxen D. ¶ Michaelis zunächst auf at.lichem Gebiete angewendet wurde, und ¶ Semlers mächtige Kritik, die das altprotestantische Prinzip der unbedingten Autorität des Kanons erschütterte. Ohne die Bibelautorität preiszugeben, schied man doch manches in ihr als nicht maßgebend aus und trennte sich so bewußt auch von biblischen Anschauungen. Man führte viele nt.liche Worte auf ¶ Akkommodationen Jesu und seiner Apostel an ihre ungebildeten Zeitgenossen zurück. Man entdeckte, daß vieles in der Schrift örtlich und zeitlich bedingt war, daß die Apostel noch in vielen jüdischen Vorurteilen befangen waren, und daß die Bibel in einer orientalischen Bildersprache geschrieben sei. Demgegenüber suchte man ihren von allen Beimischungen befreiten Kern, das „reine" Urchristentum, d. h. man rang erstmalig entschieden nach dem auch von seiner ersten Erscheinungsform verschiedenen Wesen des Christentums, oder man machte geltend, daß es sich jetzt gegenüber seinen Anfängen auf einer vollkommeneren Stufe befände. Ein gut Teil neologischer Kritik ist nicht im Namen der Vernunft, sondern durch Beiseiteschieben des praktisch Unfruchtbaren erfolgt. Die Neologen waren überzeugt, daß es in der Religion vor allem auf das Herz und das Leben ankäme. Aber die meisten als praktisch unbrauchbar beiseite geschobenen Lehren waren ihnen auch als vernunftwidrig anstößig, und trotz aller Wertung des Herzens war ihnen doch die Vernunft die entscheidende Norm. Die Erbsündenlehre, die Ewigkeit der Höllenstrafen und die Verdammnis der Heiden, Dämonen- und Teufelsglaube, Inspiration und Genugtuungslehre verfielen der neologischen Kritik. Aber sie brach noch nicht durchgreifend mit dem Wundercharakter des Christentums und hielt am Offenbarungsglauben fest. Doch wurde die Bedeutung der Offenbarung steigend abgeschwächt und mehr und mehr auf die Rolle einer Einführungsform vernünftiger Wahrheiten eingeschränkt. — Die radikale Kritik des Deismus, der Wolfenbüttler Fragmente (¶ Reimarus), des späteren ¶ Bahrdt und anderer „Naturalisten" lehnten die Neologen entschieden ab. — Auf der anderen Seite gab es auch in der neologischen Zeit noch konservative Apologeten, die im wesentlichen auf dem Standpunkt der Uebergangstheologen blieben und eine Brücke zwischen diesen und den späteren Supranaturalisten bilden (¶ Leß, ¶ Seiler).

2. c. In der Ankündigung seines Magazins für die Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte im Neuen Deutschen Merkur 1793 bezeichnete Ph. K. ¶ Henke als neues Ereignis in der damaligen Theo-

logie den Streit zweier Hauptparteien um die Frage der Offenbarung. Mit dem Kampfe um dieses Hauptproblem, zu dem entschieden Stellung zu nehmen die Neologen noch nicht gewagt hatten, beginnt die letzte Phase der Aufklärungstheologie.

α. Die eine Partei lehnte den Offenbarungsglauben als vernunftwidrig und für das Christentum unwesentlich ab. Für sie kam nicht sofort, aber bald nach ihrer Entstehung der Name Rationalismus auf. Schon ¶ Steinbart, der am stärksten philosophisch gerichtete und radikalste der Neologen, hatte sich einer reinen Vernunftreligion genähert, und ¶ Lessing hatte eine solche erstrebt. Den Hauptanstoß aber zur Entstehung des vollen Vernunftglaubens in der Theologie gab ¶ Kant, nicht mit seiner Erkenntnistheorie, die jeder Begründung der Religion auf die Vernunft den Boden entzog, sondern mit anderen Seiten seiner Philosophie, besonders mit seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in der er die positive Religion an der Norm seiner praktischen Vernunftreligion maß. Unter seinem Einfluß wendeten nun auch Theologen den Vernunftmaßstab konsequent an und faßten das Christentum restlos als vernünftige und wunderlose Religion. Damit stellten sich diese Rationalisten, die Ph. K. ¶ Henke, ¶ Loeffler, ¶ Röhr, H. E. G. ¶ Paulus und ¶ Wegscheider, wie Röhr ausdrücklich bezeugte, im wesentlichen auf den Boden des von den Neologen noch bekämpften Deismus und „Naturalismus", soweit diese das Christentum nicht als Verderb, sondern als Ausprägung der natürlichen Religion angesehen hatten. Doch waren sie von deren aggressiver Art weit entfernt und empfanden lebendig, daß alles Natürliche unter dem Walten der göttlichen Vorsehung geschehe, und daß diese bei der Entstehung des Christentums besonders deutlich zu spüren sei. Auch wollten sie trotz ihres R. biblische Theologen bleiben. Sie hielten an der neologischen Meinung fest, daß im Gegensatz zum späteren das biblische Christentum der Vernunft entspräche. Nur müsse man den vernünftigen Gehalt der Schrift von den damit vermischten niederen Vorstellungen reinigen. Sie taten das durch verschärfte Anwendung der von den Neologen aufgebrachten Mittel. Die Meinung von der fortschreitenden Vervollkommnung des Christentums brachte ¶ Krug auf den Begriff der Perfektibilität (¶ Christentum: VI, 2).

β. Hatte sich schon gegenüber der fortschreitenden Neologie ein Supranaturalismus älterer Art behauptet, so trat nach Entstehung des konsequenten R. ein S. als dessen Widerpart entschieden auf den Plan, vertreten vor allem von der älteren Tübinger Schule, zu der ¶ Storr, ¶ Süskind und die beiden ¶ Flatt gehörten, von F. V. ¶ Reinhard in Dresden und ¶ Kleuker in Kiel. Er hielt den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung als für das Christentum unumgänglich fest und verlangte unbedingte Unterwerfung unter die Schrift als Offenbarungsautorität. Er lehnte die Ausscheidung von Lokalem und Temporellem, das Herausschälen der „eigentlichen" Schriftlehre und die Perfektibilität des Christentums ab. Dennoch waren auch ihm rationale Motive nicht fremd. Er mühte sich, die Geltung der Offenbarung vor der Vernunft zu erweisen, bekam dadurch den eigentümlichen Charakter eines auf Vernunftgründen ruhenden Autoritätsglaubens und vollzog auch im einzelnen mancherlei Rationalisierungen. Er ähnelte dem rationalen S. Wolffischer Prägung und der übrigen Uebergangstheologie; nur suchte er, in Uebernahme dieses neologischen Prinzips, nicht mehr das Dogma, sondern nur die biblische Lehre zu behaupten. Seinem Widerpart in vielem verwandt, hielt er doch mit seinem Festhalten an Offenbarung, Wunder und unbedingter Schriftautorität wesentliche Momente der Kirchenlehre aufrecht. Wenn er, wie übrigens schon die Apologeten früherer Dezennien, die Notwendigkeit der Offenbarung vor allem auch damit begründete, daß die Menschen der Versöhnung und Sündenvergebung nur auf Grund übernatürlicher Verheißungen sicher sein könnten, so lag darin ein gewisser, wenn auch keineswegs kräftiger, Zusammenhang mit Grundmotiven der Reformation.

γ. Zwischen dem konsequenten R. und dem entschiedenen S. gab es noch die Zwischenstufe des supranaturalen oder Offenbarungsrationalismus, vertreten durch Männer wie ¶ Ammon, ¶ Bretschneider, ¶ Stäudlin und ¶ Tschirner. Auch dieser Offenbarungs-R. faßte das Christentum als vernünftige Religion, sah aber in der Einführung derselben eine Tat der göttlichen Offenbarung. Es ist im wesentlichen die Stellung der fortgeschrittenen Neologie, nur infolge des inzwischen eingetretenen Hervortretens der Offenbarungsfrage klarer durchgebildet. Bretschneider und andere Offenbarungsrationalisten dachten sich, dem exoterisch aufgefaßten ¶ Lessing folgend, die Offenbarung als göttliche Erziehung. Noch näher kam dem vollen R. ¶ Gabler, der zwar den Offenbarungsglauben als obligatorisch für das Christentum erklärte, ihn aber so sehr abschwächte, daß er die Offenbarung nicht als unmittelbare, sondern nur als mittelbare Tat Gottes ansah.

3. a. Die Religion der Aufklärungstheologen mit ihrer natürlichen, möglichst oder völlig wunderlosen Auffassung des Christentums (¶ Aufklärung, 5) bedeutet gegenüber ¶ Reformation und ¶ Orthodoxie eine außerordentlich große Umwandlung (vgl. ¶ Neuprotestantismus). Fern vom Ernste reformatorischen Schuldgefühls und Rechtfertigungsglaubens, lebten sie in einer optimistischen Anschauung vom Menschen und in einem selbstverständlichen Vertrauen auf Gottes Sündenvergebung. Jesus war ihnen nicht mehr Gottmensch und Versöhner, sondern ihren konservativeren Vertretern der göttliche Offenbarer, ihren radikaleren Vertretern der menschliche Lehrer der besten Religion. Ueber diesen gewaltigen Umwandlungen, die zweiffellos auch christliche Kernwahrheiten verschütteten, ist aber nicht zu vergessen, daß ein großer Teil christlicher Grundwahrheiten in den Formen einer gänzlich veränderten Weltanschauung behauptet wurde. Ein lebendiger Gottesglaube, Gottvertrauen und das Bewußtsein sittlicher Verantwortung gegenüber Gott, der Glaube an den unendlichen Wert der unsterblichen Menschenseele, die Ueberzeugung von Lohn und Strafe im Jenseits und aufrichtige Ehrfurcht vor Jesus und der Bibel herrschten ungebrochen. Auch die entschiedensten theologischen Rationalisten lehrten keine bloße Vernunftreligion, sondern, wie Röhr es ausdrückte, das Christentum als „die an die Geschichte seines Stifters innigst geknüpfte Vernunftreligion", und auch sie hielten an der Unüberbietbarkeit Jesu fest. — Gott wurde vor allem als der liebende Vater erfaßt; die herben Züge im Gottesbegriff traten völlig zurück. Auf Grund dieser Gottesauffassung entfaltete sich ein froher Vorsehungsglaube, der sich bei vielen Aufklärungschristen auch in Leid und Not bewährt hat. Neben dem Gottvaterglauben wurde die Menschenliebe als Hauptforderung des Christentums empfunden, und viele Christen jener Zeit waren von ihr wirklich lebendig beseelt. Rechttun galt ihnen mehr als Kultus und Unterwerfung unter Glau-

bensätze. So sehr die Aufklärungstheologen eine vernünftig begründete religiöse Ueberzeugung forderten, waren sie nichts weniger als spinöse Denker; das Christentum war ihnen eine praktische Lebensangelegenheit, eine schlichte, auch den Laien verständliche Sache, deshalb „Simplizität" eine Hauptforderung an die Theologie. Der Größe des Unterschiedes ihrer Auffassung vom genuinen Christentum waren sie sich nicht bewußt; sondern glaubten mit ¶ Wegscheider an die „intima atque inseparabilis Christianismi cum Rationalismo amicitia et concordia". Ebenso fühlten sie sich weithin mit den Reformatoren einig, die sie ebenso wie die Bibel unbewußt umdeuteten. Trotz mancherlei Kritik an Luther und besonderer Vorliebe für Erasmus verehrten sie ihn. Sie sahen in ihm vor allem einen Heros der Gewissensfreiheit und brachten damit eine in der modernen Welt weitverbreitete Lutherauffassung auf.

3. b. Die Aufklärungstheologie hat erhebliche wissenschaftliche Leistungen hervorgebracht. Sie hat, vom Deismus lernend, aber ohne dessen tumultuarisch-aggressive Art, eine Fülle bibelkritischer Probleme erfaßt und bearbeitet und prinzipiell die Bibel aus ihren Zeitverhältnissen heraus zu verstehen gesucht (¶ Bibelwissenschaft: I, 6; II, 3 b). Freilich litt diese Leistung unter mangelhafter historischer Einfühlung und Eintragung der eignen, der Tiefe biblischen Glaubens nicht entsprechenden Auffassung in die Urkunden. Besonders kraß äußerte sich solche naive Umdeutung der Bibel in der natürlichen Wundererklärung (H. E. G. ¶ Paulus), neben der aber auch schon vielfach die Auffassung der Wundergeschichten als Mythen und Sagen vorkam (¶ Gabler, Lorenz ¶ Bauer). Es wäre abwegig, über den Mängeln die tatsächliche Leistung der Aufklärungstheologie zu verkennen: Hier entstand erstmalig auf dem Boden der Theologie eine entschieden historisch-kritische Bibelwissenschaft und wurde nach den verschiedensten Seiten hin ausgebaut. ¶ Semlers grundlegende Kanonskritik ebnete den Weg für die biblische Einleitungswissenschaft, die J. G. ¶ Eichhorn begründete. ¶ Bretschneider bestritt erstmalig mit wissenschaftlichen Gründen die Echtheit des Johannesevangeliums. Semler und ¶ Griesbach förderten die biblische Textkritik. Die Erkenntnis vom Unterschied zwischen Bibel und Dogma ließ die Disziplin der ¶ Biblischen Theologie entstehen, die zuerst ¶ Zachariä bearbeitete. Sie schwankte zwischen der Erfassung der historisch-tatsächlichen und der von allen Beimischungen freien, „reinen" Bibellehre, während ¶ Gabler lehrte, sie als eine rein historische Disziplin zu fassen. Die Erkenntnis des Unterschieds der Lehre Jesu und der der Apostel war ein wichtiges Resultat biblisch-theologischer Besinnungen. Das Problem des Lebens Jesu, das ¶ Reimarus gestellt hatte, wurde von ¶ Reinhard und ¶ Paulus wissenschaftlich bearbeitet. — Auch in der Kirchengeschichtsschreibung (¶ Kirchengeschichte: I, 5; II, 2 c) trat an die Stelle der wunderhaften eine natürliche, menschliche Auffassung. ¶ Mosheim ging von der polemischen zur objektiv wissenschaftlichen Geschichtsschreibung über. ¶ Semler sah mit Entdeckerfreude die Verschiedenartigkeit der Anschauungen in den verschiedenen Zeiten. Die rationalen Supranaturalisten ¶ Schröckh, ¶ Spittler und ¶ Planck und der Rationalist ¶ Henke suchten die Verknüpfung der Ereignisse durch einen Pragmatismus herzustellen, der die subjektiven Momente und äußeren Zufälle stark betonte, aber die inneren treibenden Kräfte noch nicht recht erfaßte. Wie sehr trotz starker Mängel, namentlich verständnisloser Absprechens über die diesen Theologen unsympathischen Personen und Dinge, die kirchengeschichtliche Forschung gefördert wurde, dafür ist ein Beweis, daß zwei neue kirchengeschichtliche Disziplinen entstanden. Schon in der Uebergangstheologie regten sich dogmengeschichtliche Interessen; ¶ Jerusalem plante eine historia dogmatum (Brief an Gottsched vom 12. Januar 1747); Semler hämmerte seinen Zeitgenossen ein, daß sich das Dogma stets gewandelt habe, und schließlich schrieb ¶ Münscher 1797 ff die erste eingehende ¶ Dogmengeschichte. Der tolerante Geist der Zeit gestaltete die alte Streitwissenschaft der Polemik zur Symbolik um, einer historisch vergleichenden Darstellung der Dogmensysteme der verschiedenen Konfessionen (Erster Entwurf von ¶ Planck, 1796; ¶ Konfessionskunde). — Die Aufklärungstheologen sind auch schon religionsgeschichtlich interessiert gewesen. Man entdeckte persische und chaldäische Einflüsse in der Bibel, und ¶ Jerusalem, ¶ Gruner und ¶ Loeffler erkannten den Einfluß des Platonismus auf das christliche Dogma. — Die dogmatischen Leistungen (¶ Dogmatik) standen hinter den historischen zurück. Das gilt nicht nur für die Neologen, sondern auch für die Dogmatiken der ¶ Henke und ¶ Wegscheider, ¶ Ammon und ¶ Bretschneider. Es fehlte an begrifflicher Präzision und wissenschaftlicher Schärfe, durch die sich einst die orthodoxen Dogmatiker ausgezeichnet hatten. Man behielt den alten Rahmen bei, referierte bei jedem Dogma über Bibel- und Kirchenlehre und nahm dann kurz kritisch dazu Stellung. In den Neubauten des Neologen ¶ Steinbart „Glückseligkeitslehre des Christentums" (1778) und des Kantianers ¶ Tieftrunk „Religion der Mündigen" (1800) wurde das Biblische vom Philosophischen stark verdrängt.

3. c. Mehr als der freieren Theologie des späteren 19. und des 20. Jhd.s ist es der Aufklärungstheologie gelungen, sich in den Kirchen durchzusetzen und deren gesamtes Leben in ihrem Sinne zu gestalten. Ihre Reformen litten unter der mangelnden religiösen Tiefe ihrer Christentumsauffassung und oft auch unter mangelndem künstlerischen Geschmack; brachten aber auch mannigfache Fortschritte. Die ¶ Predigt der Aufklärung lernte, wie die Theologie, zunächst vom Auslande. Sie erstrebte eine moderne natürliche Sprache, größere logische Ordnung und überzeugende Beweisführung. Man beachtete mehr die Bedürfnisse der Hörer, predigte nicht theologische Subtilitäten und theologische Polemik, sondern praktische religiöse und besonders moralische Wahrheiten, wobei freilich oft die Behandlung recht profaner Dinge mitunterlief. Die meisten Kirchen schufen sich der Frömmigkeit der Zeit entsprechende Gesangbücher durch Ausmerzung und Umdichtung alter und durch Aufnahme neuer Lieder, von denen die besten von ¶ Gellert und Johann Andreas ¶ Cramer stammen, und unter denen Natur-, Tugend- und Pflichtenlieder besonders charakteristisch sind (¶ Kirchenlied: I, 3 d; ¶ Gesangbuch: I, 2 c). Auch in der Liturgie kamen Gegenwartsanschauungen und Gegenwartssprache zur Geltung; weithin trat an die Stelle agendarischen Zwanges volle liturgische Freiheit (¶ Gottesdienst: III, 3 c). Von der ¶ Kirchenzucht schwanden die noch vorhandenen Reste völlig dahin. Große Verdienste hat sich die Aufklärungstheologie von ¶ Mosheim bis G. ¶ Dinter um den ¶ Religionsunterricht erworben, der bis dahin stark darniedergelegen hatte. An Stelle des mechanischen Memorierens versuchte

man das Verständnis der Stoffe zu erschließen und das selbständige Denken der Kinder über die religiösen Wahrheiten anzuregen. Man paßte sich ihrer Art an und gestaltete ein entwickelndes Frage- und Antwortverfahren, die sogenannte ¶ Sokratik, aus. Der Katechismus Luthers wurde durch moderne katechetische Lehrbücher ersetzt. Unter den Erbauungsbüchern ragen ¶ Zschokkes „Stunden der Andacht" hervor, ein Erzeugnis eines milden, stark sentimental angehauchten Spät-R., das außerordentlich große Verbreitung fand (¶ Erbauungsliteratur, 3 d). Die Bindung an Bekenntnisse wurde von dem Neologen ¶ Lüdke und anderen Aufklärungstheologen als dem protestantischen Schriftprinzip und der Verpflichtung zu eigener Wahrheitsentscheidung zuwider bekämpft (vgl. ¶ Apostolikum: II, 2), während ein Mann wie ¶ Semler nichts gegen sie einzuwenden hatte und sich mit der Freiheit der Privatreligion gegenüber der durch Bekenntnisse normierten öffentlichen Religion begnügen wollte. In Preußen war Bekenntnisverpflichtung bis zur Reaktion unter ¶ Wöllner praktisch fast nicht mehr vorhanden, in anderen Ländern war sie wenigstens stark erweicht. Die Aufklärungstheologen haben zwar wenig spezifisch kirchliche Liebestätigkeit geübt, sich aber lebhaft an der humanitären beteiligt (¶ Armenpflege: III, 2 d) und es für eine wichtige Aufgabe gehalten, ihre Gemeinden auch wirtschaftlich und und sozial zu heben. Die zahlreichen Nützlichkeitspredigten (¶ Predigt: I, 4) zeigen, daß sie sich zuweilen allzusehr an diese peripherischen Aufgaben verloren, die ihnen auch von staatlicher Seite nahegelegt wurden.

4. a. Was die Ausbreitung des Aufklärungschristentums betrifft, so besaß es infolge seiner schlicht praktischen Art eine ziemlich starke volkstümliche Kraft. Aber es hat zur Zeit seiner Blüte neben den Aufklärungschriften stets auch pietistische und der Orthodoxie nahestehende Christen gegeben. Vor allem darf man sich die Ausbreitung der fortgeschrittenen Neologie und des konsequenten R. nicht zu groß denken. Noch 1813 rechnete Röhr mit keiner sehr großen Verbreitung desselben. Weithin blieb man auf dem Standpunkt einer erweichten vernünftigen Orthodoxie oder milden Neologie oder schloß sich der Zwischenform des Offenbarungs-R. an. Auch die Reformen von Gesangbuch und Liturgie gingen in ihrer Mehrzahl nicht weiter, als zu diesen milderen Formen der theologischen Aufklärung. Genaueres wird noch durch weitere landeskirchengeschichtliche Forschungen festzustellen sein. — Infolge der geistigen Freiheit, die im Preußen ¶ Friedrichs des Großen herrschte, wurde es der Hauptherd, wie für die deutsche Aufklärung überhaupt, so für die neologische Theologie. Hier saßen Männer wie A. F. W. ¶ Sack, ¶ Spalding und ¶ Teller im Kirchenregiment, und Fr. ¶ Nicolai sekundierte der Neologie kräftig in seiner Allgemeinen Deutschen Bibliothek. An der preußischen Universität Frankfurt a. O. lehrten ¶ Töllner und ¶ Steinbart, an der zu Halle ¶ Semler, ¶ Gruner, ¶ Nösselt und J. A. ¶ Eberhard. Außerhalb Preußens fand die Neologie besonders in Göttingen (D. ¶ Michaelis, J. G. ¶ Eichhorn), im Lande Braunschweig (¶ Jerusalem) und in Jena (J. Chr. ¶ Döderlein) Boden. Der ausgesprochene R. blühte ebenfalls in Jena (ihm ganz nahestehend ¶ Gabler, voll auf seinem Boden H. E. G. ¶ Paulus), in Helmstedt (¶ Henke) und zuletzt besonders in Halle (¶ Wegscheider, ¶ Gesenius). Er eroberte mehr als anderswo in Thüringen kirchenregimentliche Stellen (¶ Loeffler und der Offenbarungsrationalist ¶ Bretschneider in Gotha, ¶ Röhr in Weimar). In Sachsen kam später als in Preußen eine aufgeklärte Theologie zur Herrschaft, aber kein extremer R., sondern milde Mischformen (¶ Tzschirner, ¶ Ammon; ¶ Reinhard war ausgesprochener Supranaturalist). Am festesten hat sich der S. in Württemberg behauptet; hier sind entschiedene Rationalisten überhaupt unmöglich gewesen. Die Schweiz hat bedeutende Vertreter der Uebergangstheologie aufzuweisen. Die Neologie wirkte von Deutschland herüber und fand vor allem in Zürich Anklang (¶ Corrodi). Die Mehrzahl der führenden Kirchenmänner der Schweiz stand aber mehr auf dem Boden einer erweichten vernünftigen Orthodoxie, als auf dem einer entschiedenen Aufklärung. Auch nach Dänemark (¶ Basthholm), Holland und dem französischen Protestantismus griff die spätere Aufklärungstheologie hinüber, während in England der Höhepunkt der Einwirkung der Aufklärung auf die Kirche die Zeit der ¶ Latitudinarier und antideistischen Apologeten blieb. — Sehr viel schwächer als im Protestantismus entfaltete sich die Aufklärungstheologie in der katholischen Kirche, wo Würzburg ein Hauptzentrum für sie wurde (¶ Aufklärung, 5, Sp. 646 f).

4. b. Als die Aufklärung ihren Sieg in Theologie und Kirche erfocht, regten sich im allgemeinen Geistesleben schon neue Mächte. Der Höhepunkt der Neologie in den siebziger Jahren des 18. Jhd.s fällt zeitlich mit dem Hervorbrechen des Sturmes und Dranges zusammen, und der konsequente R. entstand wenige Jahre, bevor die junge ¶ Romantik ihre Schwingen regte. Beide Mächte bekämpften die Aufklärungstheologie, besonders wegen ihres Intellektualismus und Moralismus. Sie begründeten die Religion nicht mehr auf die Vernunft, sondern auf das Gefühl, Offenbarung war ihnen nicht mehr übernatürliche Kundmachung von Lehren, sondern Ergriffenwerden von Gott im Innersten des Gemüts, und ihre tiefere historische Einfühlung empfand die aufgeklärte Christentumsauffassung als blasse Abstraktion. Wie schon dem kritischen Geiste ¶ Lessings, so erschien der großen auf Kant fußenden deutschen Philosophie die Aufklärungstheologie auch wissenschaftlich als rückständig. Die Aufklärungstheologen haben dieser neuen Bewegung des deutschen ¶ Idealismus kein Verständnis entgegengebracht, sondern ihm einerseits als strenge Theisten wegen seiner pantheistischen Neigungen die Christlichkeit abgesprochen und ihm anderseits seine spekulative Deutung des Dogmas und seine mystische Art als Rückkehr zum Dunkel längst überwundener Zeiten verdacht. Dieser alternde R., den man Rationalismus vulgaris nennt, stand nicht mehr auf der Höhe der Zeit und wurde von Karl ¶ Hase in seinen Streitschriften gegen ¶ Röhr (1834 ff) einer vernichtenden Kritik unterzogen. Wichtiger noch war der religiöse Gegenstoß. In der ¶ Erweckungsbewegung kam ein in biblischen Glaubensgedanken und genuin christlichen Motiven stärker verwurzeltes Glaubensleben zum Durchbruch, das dem Aufklärungschristentum religiös in vielfacher Beziehung überlegen war, aber in unkritischer Weise auch die unaufgebbaren Errungenschaften der Aufklärung preisgab. — Völlig war der Gegensatz gegen das Aufklärungschristentum nie verstummt. ¶ Wöllner war mit kirchenpolitischen Mitteln im ganzen erfolglos gegen dasselbe vorgegangen. ¶ Reinhard hatte ihm gegenüber in seiner Neujahrspredigt von 1800 die reformatorische Rechtfertigungslehre geltend gemacht. Claus ¶ Harms schrieb 1817 seine scharfen Thesen gegen den R., und August ¶ Hahn forderte

1827 in einer Disputation zu Leipzig den Ausschluß der Rationalisten aus der Kirche. In den zwanziger Jahren entstanden zahlreiche Kreise von Erweckten, und es bildete sich eine entschiedene Orthodoxie, deren Führer ¶ Hengstenberg den R. leidenschaftlich bekämpfte. Es gelang der Erweckungsbewegung und Neuorthodoxie, das Aufklärungschristentum aus den Kirchen zu verdrängen und alle seine Neuerungen in Predigt, Kirchenlied, Liturgie, Religionsunterricht und Bekenntnisstand fast völlig zu beseitigen. Seit dieser Zeit ist im Gegensatz zum relativen Einklang zwischen Kirche und allgemeinem Geistesleben, der für die Blütezeit des Aufklärungskirchentums charakteristisch ist, eine weitgehende Spannung zwischen beiden Größen nie wieder überbrückt worden. — Ganz ging das Aufklärungschristentum doch nicht zu Ende. In manchen Kreisen des mittleren Bürgertums und Bauerntums lebt seine Art in etwas veränderter Gestalt noch heute fort, und die wissenschaftliche Theologie hat die Reaktion der Neuorthodoxie nur teilweise mitgemacht. Die freie Theologie des 19. und 20. Jhd.s (¶ Liberale Theologie; ¶ Liberalismus: III) fußt im wesentlichen auf dem deutschen Idealismus, ist religiös und wissenschaftlich tiefer und im genuin Christlichen und Reformatorischen stärker verwurzelt als die Aufklärungstheologie. Aber wie im Idealismus, so lebt auch in ihr ein Stück Aufklärung. Die sie bewegenden historisch-kritischen Probleme sind dort erstmalig aufgetaucht, und es ist bezeichnend, daß fast alle historischen Disziplinen, die die Theologie heute betreibt, Kinder der angeblich völlig unhistorischen Aufklärungstheologie sind. Aber auch religiös-theologisch steht die freie Theologie der Gegenwart in einer Anzahl Positionen auf dem Boden der Aufklärungstheologie.

RE³ XVI, S. 447 ff; — U. Brastberger: Erzählung und Beurteilung der wichtigsten Veränderungen, die vorzüglich in der 2. Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts in der gelehrten Darstellung des dogmatischen Lehrbegriffs der Protestanten in Deutschland gemacht worden sind, 1790; — K. F. Stäudlin: Geschichte des R. und S., 1826; — K. G. Bretschneider: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, (1804) 1826²; — Die Schriften von A. ¶ Tholuck zum R. enthalten nur Vorgeschichte; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 1867, S. 1—358. 421 ff, einiges auch S. 478 ff; — G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie III, 1875; — K. Aner: Die Theologie der Lessingzeit, 1929; — Vgl. die neuere Literatur zu einzelnen Theologen, wie S. J. ¶ Baumgarten, ¶ Mosheim, ¶ Pfaff, ¶ Semler, ¶ Steinbart, ¶ Teller. — Heinrich Hoffmann: Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie (in: Harnack-Ehrung, 1921); — K. Völker: Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung, 1921; — Chr. Kolb: Die Aufklärung in der Württembergischen Kirche, 1908; — W. Maurer: Aufklärung, Idealismus und Restauration in Kurhessen, 2 Bde., 1930; — P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd., 1922 ff (besonders I, 4. Hauptabschnitt: Die Aufklärung in Theologie und Kirche); — H. Rosenberg: Theologischer R. und vormärzlicher Vulgärliberalismus (HZ 141, 1930). — Weiteres bei ¶ Aufklärung.

Heinrich Hoffmann.

Ratisbonne, Konvertiten, ursprünglich Juden, dann kath. Theologen, 1. Alfons (1814—84), * in Straßburg, zuerst Freidenker, trat 1842 über, wurde 1847 Priester, leitete seit 1855 in und bei Jerusalem die Anstalten der Kongregation der Sionsschwestern, die er 1843 mit seinem Bruder (s. 2) zusammen begründet hatte, starb in Ain Karim.

2. Theodor (1802—84), Bruder von 1, * in Straßburg, trat 1827 über, wurde 1830 Priester, lebte seit 1840 in Paris, leitete seit 1850 die Erzbruderschaft der Christlichen Mütter.

Vf. u. a.: Histoire de St. Bernard et de son siècle (1841) 1903¹¹; Manuel de la mère chrétienne (zuerst 1859; deutsch: Die christliche Mutter, 1860). — Ueber R. vgl. die anonym erschienene Biographie: M. Th. R., 2 Bde., Paris 1903.

Mulert.

Ratpert († um 890), stammte aus Zürich, wurde Lehrer an der Klosterschule zu St. ¶ Gallen, deren Blüte er durch seinen Eifer hochhielt. Er ist der Verfasser des bis zum Jahre 883 reichenden ersten Teiles der Casus S. Galli, der leider tendenziös gehaltenen Klosterchronik, und ist dichterisch vielfach tätig gewesen. Ein von ihm verfaßter deutscher Hymnus auf den hl. Gallus ist nur in der lateinischen Uebersetzung Ekkehards IV erhalten.

RGG¹ IV, Sp. 2052 f; — RE³ VI, S. 347 f; — G. R. Zimmermann: R., der erste Zürchergelehrte, 1878; — M. Manitius: Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters I, 1911, S. 606 ff; II, 1923, S. 566 f; — Hauck II³·⁴, 1912, S. 681. 686. 778; — F. J. E. Raby: A history of Christian-latin poetry, 1927, S. 205 f.

G. Ficker.

Ratramnus († nach 868), seit etwa 825—30 Mönch in Corbie, der belesenste karolingische Theologe. R. hat sich soweit in ¶ Augustin eingelesen, daß er im Prädestinationsstreit für ¶ Gottschalk (¶ Prädestination: III, 2) eintrat und im Abendmahlsstreit (¶ Abendmahl: II, 3 b) die symbolische Auffassung Augustins hervortreten lassen konnte. Seine hervorragendste wissenschaftliche Leistung sind die vier Bücher contra Graecorum opposita.

Schriften in MSL 121; — MG Epistolae VI, 1, 1902. — Vgl. RE³ XVI, S. 463 ff; XXIV, S. 381; — J. Geiselmann: Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 1926, S. 176 ff. — Ferner die Lehrbücher der ¶ Dogmengeschichte.

G. Ficker.

Ratze(n)berger, Matthäus (Matthias; 1500 bis 1559), * in Wangen (Allgäu), 1525—27 Stadtphysikus in Brandenburg und Vertrauter der Kurfürstin Elisabeth, dann auf Luthers Empfehlung Leibarzt des Grafen Albrecht von Mansfeld und 1538 des Kurfürsten Joh. Friedrich von Sachsen, dessen Vertrauen er sich in so hohem Maße erwarb, daß er auch in anderen, besonders in kirchlichen Angelegenheiten mitraten durfte. Während des Schmalkaldischen Krieges machte er sich aber dem Kurfürsten als aufdringlicher Berater und Warner vor Landgraf ¶ Philipp von Hessen u. a. so lästig, daß er seinen Abschied nehmen mußte. Er war dann Arzt in Nordhausen, seit 1550 in Erfurt. Heftig bekämpfte er nun ¶ Melanchthon und dessen Gesinnungsgenossen. Seine „Historia Lutheri" enthält in ihrem 1. Teile eine (bei R.s nahen Beziehungen zu Luther) auffällig dürftige und anekdotenhafte Lebensbeschreibung des Reformators, in ihrem 2. einen von Parteilichkeit und Gehässigkeit durchtränkten, aber als Zeugnis für die Ansichten und Urteile der „Gnesiolutheraner" beachtenswerten Bericht über den Schmalkaldischen Krieg, die Gefangennahme des Kurfürsten und des Landgrafen, das ¶ Interim und die sich anschließenden Wirren und Streitigkeiten.

Ch. H. Neudecker: Die handschriftliche Geschichte R.s über Luther und seine Zeit mit literarischen, kritischen und historischen Anmerkungen zum ersten Male hrsg., 1850; — Vgl. RE³ XVI, S. 471 f; — Rud. Kohlschmidt: M. R. (in: Blätter für Heimatkunde, Beilage der Mitteldeutschen Zeitung für die Geschichts- und Altertumskunde aus Erfurt und Thüringen, 29. Jan. 1928).

O. Clemen.

Ratzeburg, Bistum, von ¶ Adalbert von Bremen um 1062 gegründet. Im Wendenaufstand 1066 vernichtet, wurde es unter Heinrich dem Löwen 1149 wiederhergestellt (¶ Mecklenburg: II, 1 a). 1062 wurde

ein Domstift mit Prämonstratenser-Regeln eingerichtet. Die Diözese umfaßte außer dem Grundbesitz des Bischofs und Kapitels Teile Mecklenburg-Schwerins und Lauenburgs. Nach dem Sturze Heinrichs des Löwen (1180) waren die Bischöfe reichsunmittelbar geworden, aber ihre Machtmittel waren gering, und sie hatten viel mit Schwierigkeiten äußerer und innerer Art zu kämpfen, zumal nicht nur die Herzöge von Sachsen-Lauenburg, sondern auch die Mecklenburger sie von sich abhängig zu machen suchten. Die Reformation drang erst nach dem Tode Bischofs Georg von Blumenthal 1560 ein. Sein Nachfolger wurde der evg. Herzog Christof von Mecklenburg († 1592). Durch den Westfälischen Frieden 1648 kam R. an den Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg-Güstrow, der seit 1636 Administrator des Bistums war. Seit 1701 gehört das Land R. zu Mecklenburg-Strelitz. Der von Heinrich dem Löwen erbaute Dom ist das besterhaltene Beispiel einer romanischen Basilika in der Backsteinarchitektur der Ostseeländer.

RE³ XVI, S. 473; XXIV, S. 381; — KL² X, S. 807 ff; — Masch: Geschichte des Bistums R., 1835; — Hellwig: Entstehung des Bistums R. und seine Entwicklung bis 1179 (Jahrbuch für Mecklenburgische Geschichte 71, 1906); — Stoppel: Landesherrlichkeit der Bischöfe von R. bis Ausgang des 14. Jhd.s (Meckl.-Strel. Geschichtsblätter III, 1927). **Georg Krüger.**

Ratzinger, Georg (1844—99), kath. Geistlicher und Sozialpolitiker, war teils in der Seelsorge, teils politisch und publizistisch tätig, 1875—78 als Anhänger der Patriotenpartei im Bayerischen Landtage und im Reichstag, seit 1893 Führer des Bauernbundes im Bayerischen Landtag, seit 1898 auch im Reichstag.

Vf. u. a.: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, (1868) 1884²; Die Volkswirtschaft in ihrer sittlichen Grundlage, 1881 (1895³); Die Erhaltung des bayerischen Bauernstandes, 1883; Forschungen zur bayerischen Geschichte, 1898. **Löffler.**

Rau, Heribert (1813—76), deutsch-kath. Theologe, * zu Frankfurt a. M., ursprünglich Kaufmann, trat aus Protest gegen die Ausstellung des hl. ¶ Rockes zu Trier (1844) aus der kath. Kirche aus, studierte evg. Theologie in Heidelberg (besonders bei H. E. G. ¶ Paulus), war 1847—50 Prediger der deutsch-kath. Gemeinde zu Stuttgart, 1850—56 zu Mannheim, wo er wegen seiner rationalistischen Schriften des Amtes entsetzt wurde, lebte als Schriftsteller in Frankfurt, 1868—74 als Prediger in Offenbach.

Vf. u. a.: Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, 1846; Geschichte des alten und neuen Bundes, 2 Bde., 1847/48; Evangelium der Natur, 1853; Feuerflocken der Wahrheit, 1854; Katechismus der Kirche der Zukunft, 1855; Neue Stunden der Andacht, 1876². — Ueber R. vgl. ADB 27, S. 376 ff. **Delius.**

Rauer, Max, kath. Theologe, * 1889 in Teplitz-Schönau, seit 1921 Privatdozent für NT in Breslau.

Vf. u. a.: Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar, 1920; Die „Schwachen" in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen, 1923; Die Lukas-Homilien des Origenes, 1930. **Rühle.**

v. Raumer, Karl (1783—1865), Geologe und Pädagoge, * in Wörlitz (Anhalt), 1811 Bergrat und Professor der Mineralogie in Breslau, 1813—14 Kriegsfreiwilliger, wegen Teilnahme an der Burschenschafts- und Turnbewegung 1819 nach Halle versetzt. Unter Verzicht auf den Staatsdienst siedelte er 1823 als Mitleiter der von Heinrich Dittmar gegründeten privaten Erziehungsanstalt, an der damals u. a. auch Hnr. ¶ Ranke wirkte, nach Nürnberg über und wurde 1827 Professor der Naturgeschichte in Erlangen, wo er aber auch über Pädagogik las. Als Pädagoge war er von ¶ Pestalozzi beeinflußt. Aus den in seinem Hause stets gepflegten musikalischen Interessen (er war mit Friederike Reichardt, der Tochter Joh. Friedr. ¶ Reichardts, verheiratet) wuchs u. a. seine „Sammlung geistlicher Lieder" (1831; 1846²) heraus, in der er die alten evg. Kernlieder wieder ans Licht stellte (¶ Gesangbuch: I, 3 a).

Vf. ferner außer geologischen Fachschriften u. a.: Geschichte der Pädagogik, (1843—51) 1890—98⁶. — Vgl. seine Selbstbiographie, 1866, und seine Erinnerungen aus 1813 und 1814, 1850; — Biographie von A. v. Scheuerl, 1865. **Zscharnack.**

Rausch, Emil (1807—84), evg. Theologe. Als Pfarrer in Kassel (seit 1832) gehörte R. mit Lorenz Friedrich ¶ Lange und August ¶ Lohr zu den Führern der Erweckungsbewegung in Kurhessen, half 1833 den Missionsverein begründen und wurde von den Liberalen als Mucker und Mystiker heftig bekämpft. 1839 in das kleine Dorf Rengshausen bei Rotenburg a. F. versetzt, gründete er dort 1844 das Beiserhaus, eine mit Druckerei und Verlag verbundene Rettungsanstalt für verwahrloste Kinder. In den Stürmen der Renitenz wegen Widerstands gegen das neue Konsistorium (¶ Hessen: II, 1, Sp. 1858) 1873 abgesetzt, blieb er in Rengshausen.

Melsunger Missionsblatt 1901, Nr. 9 ff; — R. Schlunck: Die 43 renitenten Pfarrer, 1923, S. 47 f; — L. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung im Kurfürstentum Hessen, 1905. **Losch.**

Rauschen, Gerhard (1854—1917), kath. Theologe, * zu Heinsberg (Rheinl.), 1889 Oberlehrer in Andernach, 1892 in Bonn, 1897 Privatdozent, 1902 Professor für Kirchengeschichte daselbst.

Vf. u. a.: Legende Karls d. Gr. im 11./12. Jhd., 1890; Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte, (1903) 1910³, neu bearbeitet von J. ¶ Wittig, 1921⁶·⁷; Die wichtigeren neuen Funde aus dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte, 1905; Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten, (1908) 1910³. **Engert.**

Rauschenbusch, 1. August Christian Ernst (1777—1840), lutherischer Theologe, Sohn von 2, * in Bünde, 1802 lutherischer Pastor in Cronenberg bei Elberfeld, 1808 Rektor in Schwelm, 1814 Prediger der bergischen Brigade, 1815 Pastor in Altena. Verdient als Hymnologe: gab 1808 das alte Bergische Gesangbuch neu heraus, seit 1815 Mitarbeiter an dem „Rheinisch-Westfälischen Evg. Gesangbuch" (1835), dichtete selbst patriotische Lieder. Auch an v. ¶ Ovens Agendenentwurf (1829) wirkte er mit.

Vf. u. a.: Reflexionen über den Pietismus, 1803; Ueber die religiösen Eigentümlichkeiten der Evangelischen in den Ländern des ehemaligen Jülichschen Staates und deren historischen Ursprung, 1826; Clarenbachs und Fleistedens Märtyrtum, 1829; H. Hamelmanns Leben, 1830; Auserlesene biblische Historien aus dem A und NT nach Hübner, 1806 (wohl 100 Aufl., bis 1895 im Gebrauch); Handbuch für Lehrer beim Gebrauch der biblischen Historien; Erziehungsbüchlein, 1833; Leben, Taten und Fahrten eines jungen Buchhändlers oder Erziehung und Leben, 1830; (anonym): Idaline oder das Fest der Einkleidung in der Abtei zu Heiligensee (Roman), 1818. — Vgl. ADB 53, S. 223 f; — Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins 1892, S. 142 f.

2. Hilmar Ernst (1745—1815), lutherischer Theologe, * in Merbeck bei Bückeburg, 1771 Pastor in Bünde, gab mit andern das Ravensbergische Gesangbuch neu heraus, wurde 1790 an die lutherische Gemeinde in Elberfeld berufen.

Vf. u. a.: Ist es zu entschuldigen, daß sich die Gemeinde zu Bünde die Einführung des neuen Berliner Gesangbuchs verbeten hat?, 1783; Prüfung einer Beantwortung, womit der Herr Magister Delius die Entschuldigungsschrift für die Gemeinde Bünde, welche sich das neue berlinische Gesangbuch verbeten hat, hat widerlegen wollen, 1784; Christliche Glaubens- und Sittenlehre, zum Unterricht für Konfirmanden und zur Er-

bauung für erwachsene Christen, 1804; 13 Predigten, 1806. — Ueber R. vgl. W. Leipoldt: H. E. R. in seinem Leben und Wirken, 1840; — A. S. Jaspis: Mitteilungen aus dem Tagebuch von H. E. R., 1852; — C. Pöls: Die Lutherische Gemeinde in Elberfeld, 1868, S. 217 f. **Rotscheidt.**

3. Walter (1861—1918), amerikanischer Theologe, * in Rochester (New York), erzogen in Gütersloh, dann in Rochester, wo er auch Theologie studierte. Nach seiner Ordination an der Einwanderer-Mission tätig (1886—97), dann (bis 1902) in der Ausbildung deutscher Geistlicher für Amerika, seit 1902 Professor der Kirchengeschichte am Baptist Theological Seminary in Rochester. Von nun an galt all sein Schreiben und Denken der Frage nach der Lösung sozialer Mißstände durch den Geist des Evangeliums. Sein Einfluß war tief und nachhaltig.

Vf. u. a.: Christianity and Social Crisis, 1907; Prayers of the Social Awakening, 1910 (deutsch von Minna Griebel und Hch. Frick: Für Gott und das Volk, 1928); Unto Me, 1912; Dare we be Christians, 1914; Theology for the Social Gospel, 1917 (deutsch von Clara Ragaz: Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft, 1922). — Ueber R. vgl. A. M. Singer: W. R. and his contribution to social Christianity, Boston 1926; — ChrW 1908, Nr. 34; 1909, Nr. 22—23. **Haupt.**

Rauscher, Joseph Othmar (1797—1875), kath. Theologe, * in Wien, 1823 Priester, 1825 Prof. für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Salzburg, 1833 Leiter der orientalischen Akademie in Wien, 1849 Fürstbischof von Seckau, 1853 Fürsterzbischof von Wien, 1855 Kardinal. Früh von Kl. ¶ Hofbauer beeinflußt, wurde er zumal als Erzbischof der Mittelpunkt der den ¶ Josephinismus bekämpfenden kirchenpolitischen Erneuerung und „der eigentliche Schöpfer der ultramontanen Partei in Oesterreich". 1851—55 führte er als Bevollmächtigter des Kaisers die Vorverhandlungen wegen des österreichischen Konkordates (¶ Oesterreich, 4 b) und war auch der Führer der die spätere „Durchlöcherung" des Konkordats freilich vergeblich bekämpfenden Bischofskonferenz vom September 1867. 1870 war R. der geistige Leiter der Opposition gegen das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem ¶ Vatikanum, stimmte am 13. Juli gegen die Definition und reiste dann sofort ab; doch unterwarf er sich schon im August. Die Aufhebung des Konkordats (1874) suchte er zu verhindern, setzte es dann aber durch, daß kein Bischof Widerstand leistete.

Schriften: Die Geschichte der christlichen Kirche (2 Bde., bis Justinian reichend), 1824—29; Die letzten Dinge, 1888; Hirtenbriefe usw., 9 Bde., 1858—89; Augustinus, 1898 (hrsg. von Cölestin Wolfsgruber). — Ueber R. vgl. Joh. Fr. v. Schulte: ADB XXVII, S. 449 ff, und Lebenserinnerungen III³, 1909, S. 173 ff; — Cölestin Wolfsgruber: R., 1888; — KL² X, Sp. 814 ff. **Löffler.**

Rautenberg, Johann Wilhelm (1791—1865), evg. Theologe, * in Moorfleth bei Hamburg, studierte in Kiel (besonders beeinflußt von ¶ Twesten) und in Berlin (Schüler ¶ Schleiermachers und A. ¶ Neanders), seit 1820 Pastor in dem Kirchspiel St. Georg in Hamburg, einer der einflußreichsten und hervorragendsten Prediger der Erweckungszeit (¶ Erweckungsbewegung, 2 h; ¶ Hamburg: II, 2 c), 1825 Gründer der ersten ¶ Sonntagsschule, aus der der Besuchsverein, das Rauhe Haus und die ganze ¶ Innere Mission erwuchs, Förderer und Freund von ¶ Wichern und Amalie ¶ Sieveking, ein besonders gesuchter und befähigter Seelsorger, Dichter vieler inniger Christuslieder (am bekanntesten das von Caroline Wichern vertonte Adventslied: „Die Nacht vergeht, der Tag bricht an").

Sammlung seiner Lieder, hrsg. von H. Sengelmann: Festliche Nachklänge aus dem Leben eines Heimgegangenen, 2 Bde., Hamburg, 1865—66; seine Predigten gab R. im Auszug („Denkblätter" genannt) 1821—33 selbst heraus; vgl. auch seine Jahresberichte über die „Sonntagsschule". — Ueber R. vgl. F. A. Löwe: Denkwürdigkeiten aus dem Leben und Wirken R.s, 1866; — Nachruf von J. H. Wichern und Oldenberg, im Beiblatt der Fliegenden Blätter des Rauhen Hauses, 1865, S. 49 ff, und Fliegende Blätter 1866, S. 240 ff; — J. H. Höck: Bilder aus der Geschichte der Hamburgischen Kirche seit der Reformation, 1900, S. 325; — E. E. Koch³ VII, S. 292 f; — RE³ XVI, S. 473 ff. **Mahling.**

Rautenstrauch, Franz Stephan (1734—85), kath. Theologe und Kanonist, * in Platten (Böhmen), Benediktiner zu St. Margareth (Brewnow) bei Prag, zuerst Lektor der Theologie und des kanonischen Rechts, seit 1773 Abt von St. Margareth und Braunau, 1774 Direktor der theologischen Fakultät zu Prag, 1775 auch Präsident derjenigen zu Wien und Vorsitzender der Hofkommission in Kultusangelegenheiten. Ebenso kenntnisreich wie freisinnig, wurde R. durch seine im Auftrag Maria Theresias verfaßte und allgemein in den österreichischen Staaten eingeführte „Neue Instruktion für alle theologischen Fakultäten in den kaiserlich-königlichen Erblanden 1776" Reformator der theologischen Studien in Oesterreich, wo seine Instruktion bis tief ins 19. Jhd. maßgebend geblieben ist (¶ Pfarrervorbildung, 1; ¶ Pastoraltheologie). R. war, wie schon sein Erstlingswerk (die 1769 erschienenen und trotz des Verbots des Prager Erzbischofs 1774 neu aufgelegten Prolegomena in ius ecclesiasticum) bewies, Vertreter eines gemäßigten Staatskirchentums, ohne alle kirchenpolitischen Maßnahmen ¶ Josephs II zu billigen noch etwa zu veranlassen, weshalb auch keine seiner zahlreichen Schriften auf den Index kam.

ADB 27, S. 459 f; — RE³ XVI, S. 475; — HN³ V, Seite 510 f; — C. v. Wurzbach: Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich 25, 1873, S. 67 ff. **Albert.**

Rauwenhoff, Ludwig Wilhelm Ernst (1828—89), holländischer evg. Theologe, moderner Religionsphilosoph, * in Amsterdam, 1852 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1860 ao., 1865 ord. Prof. für Kirchengeschichte, nachher auch für Religionsphilosophie in Leiden. Der religiöse Glaube ist zu rechtfertigen als Glaube an eine sittliche Weltordnung. Er geht dabei von ¶ Kants sittlich-religiösen Ansichten aus. Die Glaubensvorstellungen sind Resultat der dichterischen Phantasie.

Vf. u. a.: Christendom en Menschheid, 1860; Heroen in de geschiedenis, 1862; De faculteit der godgeleerdheid aan de Nederlandsche hoogescholen, 1865; Geschiedenis van het Protestantisme, 3 Bde., 1865—71; De verhouding van de Hoogeschool tot de Maatschappy, 1872; Het oude en nieuwe werk: D. F. Strauss beoordeeld, 1873; Staat en Kerk: het stelsel van Mr. C. W. Opzoomer beschouwd, 1875; Wijsbegeerte van den Godsdienst, 2 Bde., 1887 (deutsch 1889, von J. R. ¶ Hanne). — Vgl. RE³ XVI, S. 475 ff. **Broekman.**

Ravaß, Ladislaus, * 1882, 1907 Professor an der reformierten theologischen Akademie in Klausenburg, 1921 Pfarrer in Budapest und Bischof des ungarischen reformierten Kirchendistrikts diesseit der Donau (¶ Ungarn).

R. leitete 1918—1921 die „Reformierte Rundschau" (Református szemle) und veröffentlichte u. a. in magyarischer Sprache „Gedanken" (Gondolatok), 1921, und „Orgelbrausen" (Orgonazugás), 1923. **Netoliczka.**

Ravenna, Erzbistum. Ueber die Anfänge des Bistums R. gibt es keine sicheren Nachrichten; der erste urkundlich beglaubigte Bischof ist der auf der Synode zu Sardica 344 anwesende Severus. Metropolitanrechte erhielt R. im Jahre 432 (¶ Kirchenver-

fassung: I, 10). Seine Stellung über 14 Bischofsstädte der Aemilia und Flaminia verdankte es nicht zuletzt der 401 erfolgten Verlegung der kaiserlichen Residenz von Rom nach R., wie es auch später der Mittelpunkt des ostgotischen Reiches (bis 555; ¶ Goten) und der Sitz der byzantinischen Statthalter (bis zur Eroberung durch die ¶ Langobarden 751) gewesen ist. Zeugen dieser Glanzzeit R.s sind die noch erhaltenen Kirchen- und Profanbauten des 5. und 6. Jhd.s. R.s Streben nach kirchlicher Unabhängigkeit lebte im Mittelalter, gestützt auf die deutschen Kaiser, besonders Heinrich III und IV, nochmals auf (Erzbischof ¶ Wibert als Gegenpapst 1084), brach aber endgültig zusammen, als das Imperium dem Sacerdotium schließlich unterlag (¶ Papsttum: I, 5. 7). In der 2. Hälfte des 10. Jhd.s unterstanden dem Erzbistum folgende 15 Sprengel: Parma, Bologna, Imola, Faenca, Forli, Sarsina, Cesena, Cervia (Ficocle), Forlimpopoli, Comacchio, Modena, Adria, Reggio, Ferrara und Piacenza. Dieser weite Umfang wurde jedoch schon 1106, dann 1582, 1735, 1872 und 1909 ständig verkleinert. Heute unterstehen R. nur noch die 7 Stühle von Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forli, Rimini und Sarsina. Das Erzbistum R. zählt 124 900 Katholiken in 10 Dekanaten, 66 Pfarreien.

Agnellus-Bacchini: Liber Pontificalis Ecclesiae Rav., 2 Bde., Modena 1708; — Ferd. Ughelli: Italia sacra II, 1717², S. 323 ff; — RGG¹ IV, Sp. 2057 f; — KHL II, Sp. 1881 ff; — P. Luther: Rom und R. bis zum 7. Jhd., 1889; — Annuario Pontificio per l'anno 1930. **Aufhauser.**

de Ravignan, Xavier de Lacroix (1795 bis 1858), kath. Theologe, * in Bayonne. Seit 1828 Priester und Professor der Theologie in St. Acheul bei Amiens, wegen seiner legitimistischen Gesinnung durch die Julirevolution aus Frankreich vertrieben, zog er sich drei Jahre lang nach Brieg (Kanton Wallis) zurück. 1835 wurde er Oberer des Jesuitenhauses in Bordeaux. Von Erzbischof ¶ Quélen 1837 als ¶ Lacordaires Nachfolger nach Paris berufen, wirkte er auf der Kanzel von Notre-Dame unter ungeheurem Zulauf, bis er 1846 wegen Kränklichkeit auf die Predigttätigkeit verzichten mußte.

Vf. u. a.: De l'existence de l'Institut des Jésuites, (1844) 1901¹⁰ (mehrfach deutsch); Clément XIII et Clément XIV, 2 Bde., (1854) 1856² (deutsch 1855); Conférences prêchées à Notre-Dame de Paris, 4 Bde., 1904⁶; Entretiens spirituels, 2 Bde., 1881⁷. — Ueber de R. vgl. A. de Ponlevoy: Vie du R. Père X. de R., 2 Bde., 1900¹⁵; — J. Poujoulat: X. de R., 1862². **Lachenmann.**

Rawlinson, 1. Alfred Edward John, englischer Theologe, * 17. Juli 1884 in Newton-le-Willows (Lancashire), seit 1909 im Kirchendienst, seit 1927 Dozent für Bibelwissenschaft am Christ Church College in Oxford.

Vf. u. a.: Dogma, Fact and Experience, 1915; Studies in Historical Christianity, 1922; Kommentar zu Markus, 1925; The New Testament Doctrine of the Christ, 1926. — Mitarbeiter an A. C. ¶ Peakes Commentary on the Bible. **Michaelis.**

2. George (1812—1902), englischer Theologe und Historiker, * zu Chadlington (Oxfordshire), 1861 Professor für alte Geschichte in Oxford, 1888 Rektor der All Hallows Church in London, gleich seinem Bruder Henry C. (s. 3) bedeutender Altertumsforscher.

Hauptwerk: The five great monarchies of the ancient world, (4 Bde., 1862—67) 1879⁴ (mit den Fortsetzungen: The sixth . . . und The seventh great monarchy . . ., 1873 bzw. 1876). — Vf. außerdem: History of ancient Egypt, 2 Bde., 1881; The religions of the ancient world, 1882; Egypt and Babylon, 1884; History of Phoenicia, 1889; Uebersetzung des Herodot mit Kommentar, 4 Bde., 1876³.

3. Sir Henry Creswicke (1810—95), englischer Orientalist, Bruder von 2, * zu Chadlington, trat 1826 in den Dienst der Ostindischen Kompagnie, 1833 in persischen Kriegsdienst, war von 1840 an politischer Agent in Afghanistan und Arabien, 1844 britischer Konsul in Bagdad. Hier entfaltete er neben seiner politischen Mission eine rege wissenschaftliche Tätigkeit, vor allem Ausgrabungen in Südbabylonien (¶ Ausgrabungen: I, 2); außer der Deutung einiger altpersischen Inschriften gelang ihm im Verein mit andern Forschern die Entzifferung vieler bedeutsamer assyrisch-babylonischer Keilinschriften. 1856 nach England zurückgekehrt, lebte er in London seinen gelehrten Arbeiten; er wurde Präsident der Geographischen und Direktor der Asiatischen Gesellschaft; daneben war er auch noch politisch tätig.

Hauptwerk: The cuneiform inscriptions of Western Asia, 4 Bde., 1861—70. — Vf. außerdem: The Persian cuneiform inscriptions at Behistun, 1846; History of Assyria as collected from the inscriptions discovered in the ruins of Niniveh, 1852; Notes on the early history of Babylonia, 1854; England and Russia, 1875. — Ueber R. vgl. die Lebensbeschreibung aus der Feder seines Bruders George R.: Memoir of Sir H. C. R., 1898. **Rühle.**

Raymund ¶ Raimund.

Raynaldus, Odericus (1595—1671), * in Treviso, gebildet im Jesuitenkolleg zu Parma und an der Universität Padua, 1618 in Rom ¶ Oratorianer, weiterhin zweimal Generalsuperior der Kongregation. Fortsetzer der Annalen des ¶ Baronius für die Jahre 1198—1565 (8 Teile 1646—63; der aus seinem Nachlasse gedruckte 9. Teil wurde erst 1683—86 von der Zensur freigegeben). — ¶ Kirchengeschichte: I, 4.

Neuausgabe des Ganzen 1694; Baronius und Raynaldus zusammen erschienen 1738—59, besorgt von ¶ Mansi, und 1864—73, besorgt von ¶ Theiner. — Vgl. RE³ XVI, Seite 479 f; — CathEnc XII, S. 672. **W. Kohler.**

Realgymnasium. Aus dem Bedürfnis der stärkeren Betonung der realistischen Grundlagen unserer Bildung heraus hat das Rg., das in den dreißiger Jahren des 19. Jhd.s (zuerst in Gotha) entstand, als „griechischloses" Gymnasium unter gleichzeitiger Kürzung der Stunden für das Lateinische von Anfang an dasselbe Ziel gehabt wie das alte humanistische ¶ Gymnasium: Vorbereitung auf die Universität. Mit der ¶ Oberrealschule, die sich erst später durchsetzte, hatte das Rg. die Pflege der Mathematik und der neueren Sprachen gemeinsam; daneben aber hatte es dem Lateinischen einen breiten Platz eingeräumt. Nach mannigfachen Kämpfen um die Anerkennung der Reifezeugnisse des Rg. in allen Bundesstaaten gelang es 1889, eine „Vereinbarung der Staatsregierungen" herbeizuführen, nach der die Rg. in ganz Deutschland als neunklassige höhere Lehranstalten anerkannt wurden, deren Absolventen der Zugang zu den deutschen Hochschulen gesichert wurde. Es gab 1889 bereits 126 Rg. in Deutschland, davon 83 in Preußen. Die folgenden Jahre waren ausgefüllt von dem Kampf der „Freunde des humanistischen Gymnasiums" gegen die Gleichberechtigung des Rg.s, das an sich schon dadurch hinter das Gymnasium zurücktrat, daß das Reifezeugnis des Rg.s für das Studium der Theologie, Medizin und Jurisprudenz nicht galt. Dieser Kampf führte in Preußen 1890 zu dem gewünschten Ziel, als auf der Schulkonferenz d. J. die Absicht der Preußischen Unterrichtsverwaltung durchdrang, die Rg. allmählich wieder in Wegfall kommen zu lassen. Durch Althoffs energisches Eintreten wurde indes in Preußen 1900 die Gleichberechtigung der drei Schularten Gymnasium, Rg. und Oberrealschule anerkannt (¶ Schul-

reform); nur für das Studium der Theologie wurde noch eine Nachprüfung verlangt. Dem Vorgehen Preußens folgten bald die übrigen Länder. Indes brachte Preußen eine starke Verkürzung der Lateinstunden im Rg., die von den übrigen Staaten nicht angenommen wurde. Während die Zahl der Wochenstunden im Lateinischen in Preußen 49 betrug, belief sich diese in Bayern auf 60, in Württemberg auf 67, in Baden auf 56, in Sachsen auf 51, in Hessen auf 55.

In der sich durch die entscheidende Erklärung der Gleichberechtigung der drei höheren Lehranstalten anbahnenden Entwicklung gewann das Rg. immer mehr Freunde. Es wurde von der Elternschaft in weitgehendem Maße sowohl vor dem Gymnasium wie vor der Oberrealschule bevorzugt, zeigte aber leider eine immer mehr zutage tretende Neigung, seinen Lehrplan über Gebühr zu belasten: die Mathematik wie die Naturwissenschaft fanden in ähnlicher Weise Berücksichtigung wie bei den Oberrealschulen; die Pflege der neueren Sprachen stellte immer höhere Ansprüche; daneben wuchsen die Anforderungen in den übrigen Fächern, so daß schon bald ein Kampf um die an sich schon geringe Stundenzahl des Lateinischen entbrannte, das als dritte Sprache neben dem Französischen und Englischen einen schweren Stand hatte. Unter dieser Fülle der Bildungsaufgaben litt das Rg. sichtlich; es schwankte zwischen einer Bildungsanstalt, die auf vornehmlich realistischer Grundlage, und einer solchen, die auf der Kenntnis der neueren Sprachen aufgebaut sein sollte; so geriet es gegenüber dem klaren Bildungsziel des humanistischen Gymnasiums und dem Aufbau der Oberrealschule auf rein realistischer Grundlage in die große Schwierigkeit, ob es gelingen könnte, bei der Fülle der Bildungsstoffe die Bildungshöhe zu gewährleisten, die ihren Gründern vorgeschwebt hatte.

Dieser Vielheit der Bildungsstoffe entgegenzutreten, war das Bestreben der Reform in Preußen vom Jahre 1924/25, die unter klarer Abgrenzung ihres Bildungszieles eine starke Umgestaltung des Rg.s herbeigeführt hat. Während beim Gymnasium selbstverständlich die beiden alten Sprachen das bestimmende Bildungsgut liefern müssen (das altsprachliche Gymnasium), und in der Oberrealschule (dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Gymnasium) stärker als bisher die Bildungselemente der Mathematik und der Naturwissenschaft beherrschend sein sollen, hat Preußen für das Rg. den Weg zur deutschen Bildung über die beiden Fremdsprachen Französisch und Englisch gewiesen, die in das Leben und die Kultur der beiden großen Völker einführen, die neben Deutschland und im Gegensatz zu ihm die Entwicklung Europas bestimmt haben (das neusprachliche Gymnasium). Bis zu einem gewissen Grade war für die Neuordnung das Beispiel Bayerns entscheidend, wo das Rg. stets neusprachlichen Charakter getragen hat. Wichtig für die Neugestaltung des preußischen Rg.s wurde vor allem die Frage des Lateinischen. Als ausgezeichnete Grundlage aller Spracherlernung soll nach der preußischen Reform das Lateinische — das in den drei unteren Klassen in derselben Stundenzahl wie im Gymnasium erteilt wird — das gesamte sprachliche Leben unterbauen, dann aber muß es im Gegensatz zum Gymnasium die Weiterführung der Bildung den beiden modernen Fremdsprachen zuweisen, von denen am besten als erste Fremdsprache das Französische gelehrt wird. Nur durch eine bewußte und starke Beschränkung des Lateinischen von der Untertertia an ist es möglich, den beiden Fremdsprachen den Raum zu lassen, der nötig ist, wenn sie die Aufgaben erfüllen sollen, die nunmehr dem Rg. zufallen.

Die übrigen Länder sind der Reform des Rg.s nicht gefolgt, und auch in den Kreisen der preußischen Philologenschaft hat sich ein starker Streit um den neuen Charakter der Schule erhoben. Dies und jenes muß sicher in der Stundentafel noch erprobt werden; vielleicht lassen sich auch zweckentsprechende Reformvorschläge ohne Gefährdung des Charakters des Rg.s durchführen; aber soviel erscheint sicher, daß der bisherige Kompromißcharakter des Rg.s überwunden werden muß.

Das Rg. erfreut sich heute, sowohl in seiner Form als altes Rg. und als Reform-Rg. (beide neunstufig) wie auch als Realprogymnasium und Reformrealprogymnasium (beide sechsstufig) besonderer Beliebtheit bei den Eltern der Schüler. Insgesamt gab es am 1. Mai 1928 in Deutschland 213 Rg. und 244 Reform-Rg., dazu kommen noch 34 Realprogymnasien und 23 Reformrealprogymnasien, zusammen also 514 Anstalten realgymnasialen Charakters. Die Ziffern für Preußen sind folgende: 157 Rg., 176 Reform-Rg., 31 Realprogymnasien und 20 Reformrealprogymnasien = 384 Anstalten. Damit hat die Zahl der Rg. in Preußen die der Gymnasien (305) und Progymnasien (12) um 67 überschritten. Während diese Rg. in Preußen und Bayern „neusprachliche Gymnasien" sind, haben Württemberg, Baden und Hessen die stärkere Betonung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächer beibehalten. Hinsichtlich des Beginnes der ersten Fremdsprache herrscht innerhalb der einzelnen Länder Verschiedenheit. Die erste Fremdsprache — entweder Französisch oder Englisch — beginnt in den Rg. in Preußen, Sachsen, Baden, Thüringen, Hessen, Braunschweig, Hamburg und Mecklenburg-Schwerin in der Quarta, während sie in Bayern, Württemberg und Oldenburg erst in der Untertertia einsetzt; die zweite Fremdsprache beginnt in den meisten Ländern in der Untersekunda, in einigen bereits in der Obertertia. In den Reform-Rg. beginnt das Lateinische meist in der Untertertia; die preußische Reform aus dem Jahre 1924/25 setzte für das Reform-Rg. neuen Stils den Beginn des Lateinischen erst in der Untersekunda an.

O. Boelitz: Preußisches Bildungswesen, 1925²; — Das deutsche Schulwesen: Jahrbuch 1927 (Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht); — H. Richert: Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens, 1927⁷ (Weidmannsche Taschenausgabe Heft 9 und 10). **Boelitz.**

Realismus.

1. Philosophisch; — 2. Theologisch.

1. a. Realismus und Idealismus sind Grundansetzungsgegensätze im menschlichen Denken, deren jeder notwendig stets zu dem andern treibt. Was Idealismus ist, kann immer nur klar werden an dem Gegensatz zum R., wie er vom Idealismus her bestimmt wird (vgl. ausdrücklich ¶ Idealismus: I). Was R. ist, kann immer nur klar werden an dem Gegensatz zum Idealismus, wie er vom R. her bestimmt wird. — Näher entfalten sich R. und Idealismus vorzugsweise in ¶ Erkenntnistheorie und ¶ Metaphysik. Erkenntniskritik und -theorie können sinnvoll nur fragen bei Urvorausgesetztheit der unaufhebbaren Urkorrelation von Subjekt und Objekt. Vergeblich sucht der konsequente erkenntnistheoretische R. einseitig im Objekt eine absolute Realität zu statuieren, der gegenüber das Erkenntnissubjekt sekundär, belanglos, abhebbar bleibt und verschwindet. Und vergeblich sucht der konsequente erkenntnistheoretische Idealismus einseitig im Subjekt

eine absolute, letzte Unbedingtheit oder doch den Durchbruch einer solchen zu erheben, der gegenüber das Objekt in seinem Selbststand, in seiner „Realität" ganz sekundär, belanglos, abhebbar, ein bloßes X ist und verschwindet. — Auf metaphysischem Gebiet sucht die realistische Metaphysik das ¶ Absolute oder Unbedingte vom Objekt her zu fassen; weil das Objekt zunächst in der Außenwelt stets zeiträumlich-materiell sich zeigt, neigt sie zunächst, aber nicht notwendig zu einer materialistischen Ausführung. Die idealistische Metaphysik begreift das Unbedingte oder Absolute vom Ich, vom Subjekt her (indem das Subjekt, der endliche Geist, irgendwie Anteil an jenem hat) in irgendeinem Sinn ebenfalls als Bewußtsein, Sinngrund, absoluten Geist; dies Verständnis der letzten Daseinstiefe ist ihr großes Pathos. Es ist fraglich, wie weit die Relation Materie-Geist dabei auf die Korrelation Subjekt-Objekt zurückgeführt werden kann (vgl. das ¶ Leib-Seele-Problem). Auf dem weltanschaulichen Felde komplizieren sich dann die Dinge weiter: die Subjekt-Objekt-Korrelation verwandelt sich zum Teil bei tiefer gefaßtem R. in die konkrete höhere Ich-Du-Korrelation; und sie vermischt sich mit einer zweiten Urkorrelation, der von Statik und Dynamik, wobei sowohl R. wie Idealismus sich sowohl mit statischem wie mit dynamischem (höher teleologisch-personhaftem) Denken verbinden. (Zum „Begriffs-R." der ¶ Scholastik vgl. ¶ Nominalismus; ¶ Universalienstreit.)

1. b. Geschichtlich führt keine eindeutige Entwicklungslinie zum deutschen Idealismus als Abschluß. Vom naiven Idealismus des vorwissenschaftlichen ¶ Animismus ab gibt es nur ein nie aufhörendes Hin und Her zwischen R. und Idealismus. Auch ¶ Kant ist nur unter jetzt immer mehr weichender Verkennung seines starken realistischen und metaphysischen Einschlags als endgültiger Durchbruch zu einem kritischen „reinen Idealismus" zu werten. Ueberspitzt sich der Idealismus zu seiner konsequentesten Form, dem ¶ Solipsismus, überschlägt er sich alsbald zum Widersinn des angeblich besonders wirklichkeitsnahen Empiriokritizismus (¶ Positivismus). Der diesen Konsequenzen ausweichende ¶ Panlogismus ¶ Hegels (der absolute Geist kommt im Menschengeist zum Selbstbewußtsein und zur Vollendung) bleibt einmal mit starken realistischen Tendenzen sekundär verknüpft und sinkt zudem leicht wieder von seinen Intuitionen ab (¶ Feuerbach!). Auch in der Gegenwart macht sich neben den schwachen neuidealistischen Strebungen alsbald ein ebenso schwacher Neurealismus bemerkbar (¶ Külpe, ¶ Messer, Erich ¶ Becher, Theodor L. ¶ Haering und neuestens eindrucksvoll Nicolai ¶ Hartmann).

1. c. Ergebnis: Die philosophische Problematik von Idealismus und R. bleibt also immer in der Schwebe, vermittelnde Lösungen stets im Gleiten. Es bleibt das Fremde, Widerstehende, Objektive, das Außen und das Du; es bleibt hinter dem Ich, das zwar selbst sich selber auch nur zeit-räumlich als Erscheinung erscheint, aber doch nicht bloße Selbsterscheinung ist, ein Urvoraussetztes eines nicht erkennbaren, aber kritisch konstatierbaren Selbst; und es bleibt der ¶ Geist. Vielfach versucht man daher heute, unter Auflösung der erkenntnistheoretischen Problematik, von anders her, aus der Logik, der ¶ Ontologie, eine Art Grundlegung der Wissenschaft und Philosophie zu gewinnen (¶ Rehmkes Grundwissenschaft, ¶ Husserls ¶ Phänomenologie); aber über die Schwebe von Idealismus und R. kommt man auch da nicht hinaus. In der phänomenologischen Schule hat sich von der ursprünglich mehr idealistischen Position Husserls immer deutlicher eine realistische Spielart in ¶ Scheler und besonders in ¶ Heidegger entwickelt. Nur soviel kann man abschließend sagen: je ungehemmter Aufstieg und Selbstbewußtsein einer Kultur sind, desto näher liegt ihr der Idealismus; je heftiger ihr Aufstieg an Grenzen stößt, desto stärker greift ihre Neuorientierung zum R.; beide dienen gleichmäßig dem Kulturdasein; bei Kulturzerfall löst beide gleichmäßig die Skepsis auf; Wiederbelebungen, ältere Ausformungen beider (die berüchtigten Neo ... ismen) sind nur Widerstand gegen solchen Zerfall.

2. a. In der Theologie kann man einerseits aus philosophischen Erwägungen eine realistische Tendenz vertreten. In diesem Sinne sucht gegenwärtig besonders R. ¶ Jelke, in starkem Anschluß zumal an ¶ Külpe und dessen „Realisierung", Anerkennung und Bestimmung auch des Realen im religiösen Gegenstandsbewußtsein durch den Nachweis von dessen Eigenart zu gewinnen. Bei allem Wert dieses Versuchs bleibt immer die Frage, ob tatsächlich der philosophische R. eine bessere Stütze für die Theologie bilde als der Idealismus. Wer stark die Verquickungen von aufsteigender Kultur und Idealismus und von Kultur und Religion (Christentum) empfindet, wird das verneinen wollen. — Anders stellt sich schon ¶ Tillichs „gläubiger R." dar. Bei einem sinnphilosophischen Idealismus als Grundlage ist für Tillich das Religiöse nicht nur kritisches, sondern auch gestaltendes Prinzip, das zur „religiösen Verwirklichung" innerreligiös und außerreligiös drängt. Deutlich will hier nicht ein philosophisches, sondern ein religiöses Moment selber von dem Idealismus fort: Glaube drängt immer von sich aus fort zum R., zur Wirklichkeit.

2. b. Daß sich für die Theologie aus Glaubensgründen (nicht aus philosophisch-wissenschaftlichen Erwägungen) eine realistische Urtendenz ergebe, behauptet der „Realismus des Glaubens". Dem Glauben liegt an der ¶ „Wirklichkeit Gottes" von vornherein alles. Nicht nur im Sinn einer Realisierung vom Menschen aus, sondern in dem Sinne, daß diese Wirklichkeit Gottes als allem voraus gegeben anerkannt werde und auch im Theologisieren in jeder Beziehung methodisch und sachlich sich durchsetze! Diese Grundeinstellung fühlt sich rein theologisch entscheidend im Gegensatz gegen den bisherigen theologischen Grundansatz, dessen Idealismus, Psychologismus und Historismus. Sie ist nicht notwendig mit dem Neo-R. verbunden, kann sogar eher der Phänomenologie sich verwandt fühlen, sofern diese sich von vornherein unmittelbar in die Sache, in das „Sich-an-ihm-selbst-Zeigende", in das Urphänomen zu versetzen strebt und dieses selbst zum Reden zu bringen sucht; doch ist ihr die Methodenfrage überhaupt erst etwas Zweites. — Die ¶ Dialektische Theologie, hinter die eben deshalb kaum noch eine Theologie heute zurück kann, hat immer deutlicher hier ihre letzte außerordentliche Eindrücklichkeit. Es ist auch ihr zuletzt alles um die Wirklichkeit Gottes zu tun, erst dann um deswillen auch um die Wirklichkeit der schlechthinnigen Endlichkeit und Sündigkeit des Menschen! Diese Wirklichkeit Gottes entdeckte sie zunächst — zeitbestimmt — als schlechthinniges „Gericht" über den Menschen; von dort aus ergab sich ihr der „qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch" als erstes Urprinzip. Heute tritt bei ihr antithetisch-dialektisch-ergänzend immer schärfer daneben die objektive Wirk-

lichkeit Gottes im ¶ „Wort Gottes" (in Predigt, Bibel, Christus).

2. c. Eine besondere weitere Zuspitzung des „gläubigen R." ist der Existentialismus. In ihm richtet sich die Wirklichkeitstendenz (des Glaubens) nicht so (gleichsam in einem radikalen Objektivismus) auf die Voraussetzung der absoluten Wirklichkeit Gottes, als auf den einzelnen, realen, konkreten Menschen in seiner konkreten Existenz. Er entstand als radikale Antithese gegen den Geistlosigkeit ¶ Hegels, als äußerste Zuspitzung der breiteren antihegelschen Bewegung eines „religiösen R." („positive Philosophie der Offenbarung" des späteren ¶ Schelling; auch ¶ Schleiermacher usw.) durch ¶ Kierkegaard. Das wirkliche Ich im wirklichen Leben vor dem wirklichen Gott ist es allein, worauf es wirklich ankommt. Sofern dieser E. immer die Existenz je des Subjekts meint, stellt er eine eigentümliche radikale Verwachsung von Subjektivismus und schärfstem R. dar; sofern er aus der eigentlichen, reinen Existenz menschlichen Daseins denken will, entsteht das „existentielle Denken"; sofern es dabei um die „Existenz vor Gott" geht, ist er von seinem Uransatz her ein „religiöser E.". Heute ist zum Teil dieses Moment des „vor Gott" von einem reinen „E. in sich" abgetrennt worden (¶ Grisebach, ¶ Heidegger, Heinemann; ¶ Philosophie: II B). Auch bedarf das „existentielle Denken" noch starker Klärung; seine Identität mit einem wesenhaften Sein (Diem; s. Lit.) ist wohl unmöglich. Die Dialektische Theologie übernimmt zumeist den E. im religiösen und allgemeineren Sinn; nach ¶ Gogarten kann die eigentliche Existenz des Menschen lediglich in der Ich-Du-Beziehung unter dem Anspruch des Nächsten vor Gott wirklich werden.

2. d. Ergebnis: Man mag gegen die Alleinherrschaft der „dialektischen" Methode, gegen die Radikalisierung des „qualitativen Unterschieds" in der Theologie und ebenso gegen den Existenzialismus auch Bedenken haben, — die Urtendenz in dem allen auf eine „neue Theologie der Wirklichkeit" muß die Grundtendenz jedes R. des Glaubens sein. Die schlechthinnige Voraus gegebenheit der Wirklichkeit Gottes für den Glauben ist schlechtweg ein theologisches Uranliegen, das zunächst rein in sich selber zu sehen und zu bejahen ist. Einerseits legt sich allerdings nahe, daß eine idealistische Erkenntnistheorie diesem Uranliegen leicht heftig widerstreitet (vgl. ¶ Gogartens Kampf gegen den Idealismus). Anderseits aber hindert den R. des Glaubens nichts, mit einer etwas andern weiteren Wendung den Blick nicht nur für die Wirklichkeit des ewigen Gottesgeistes in seiner Offenbarung mit besonderer Kraft zu öffnen, sondern auch aus dieser Wirklichkeit von Wort und unmittelbarem Glauben heraus weiter zu einer „induktiven" „Gnosis des Christentums" in letzten Glaubensideationen im Sinne der nt.lichen Gnosis des Glaubens aufzusteigen.

Philosoph. Bibliographie bis 1929 bei Rud. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 1929 [4], S. 622 ff. — Außer der Literatur zu ¶ Idealismus vgl. R. Jelke: Religionsphilosophie, 1927; — P. Tillich: Religiöse Verwirklichung, 1929; — Das gesamte Schrifttum der dialektischen Theologie, zumal von Barth, Gogarten, auch Brunner; — Fr. Heinemann: Neue Wege der Philosophie, 1929; — W. Ruttenbeck: Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk, 1929; — H. Diem: Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard, 1928; — W. Koepp: Grundlegung zur induktiven Theologie, 1923; — Derſ.: Panagape I. Der Realismus des Glaubens, 1927; II. Die Bildung einer metaphysischen Gottesidee des Christentums, 1928. **Koepp.**

Reatz, Augustin, kath. Theologe, * 1889 zu Mainz, nach Priesterweihe (1911) u. a. im kirchlichen Gemeindedienste, 1919 Privatdozent für Dogmengeschichte in Freiburg i. Br., 1920 Professor für Dogmatik und seit 1926 für ältere Kirchengeschichte an der Bischöflichen Philosophisch-theologischen Lehranstalt (Priesterseminar) zu Mainz.

V. u. a.: Reformversuche in der kath. Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jhd.s, Diss. Freiburg 1917; Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii, 1920; Jesus Christus, (1924) 1925 [2]. **Flaskamp.**

Rebmann, Johannes (1820—76), Missionar der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, * in Gerlingen (Württ.), mit J. L. ¶ Krapf erster Erforscher Ostafrikas und Entdecker des Kilimandscharo (1848); bearbeitete Wörterbücher für mehrere ostafrikanische Sprachen und hielt 29 Jahre gänzlich vereinsamt in elender Hütte bis zur völligen Erblindung mit größter Treue aus; † in Korntal. — ¶ Afrika: III B, 2.

Seine umfangreichen wertvollen Tagebücher sind bisher unauffindbar; über R. vgl. H. Wortisch: Ein Marschall Vorwärts in der Mission Dr. J. L. Krapf, 1927. **Merkel.**

Rechabiten, von Israel in alter Zeit nur als Schutzgenossen anerkannt, später I Chron 2 $_{55}$ zu den ¶ Kenitern, 4 $_{12}$ LXX zu ¶ Kaleb gerechnet, lebten bis zum babylonischen Exil als stammesmäßig organisierte Nomadengruppe im Kulturland Palästinas. Man begegnet ihnen im 9. Jhd. am Südrand der Ebene von Jesreel (II Kön 10 $_{15\,ff}$), im 6. bei Jerusalem (Jerem 35). Ihr Nomadentum (Ablehnung des Wohnens in Häusern, der Acker- und Baumkultur, des Weingenusses — genau wie bei den ¶ Nabatäern im 4. Jhd. nach Hieronymus von Kardia bei Diodor XIX 94) — galt ihnen in jüngerer Zeit als Erfüllung einer von ihrem Ahnherrn Jonadab errichteten, für den ganzen Stamm dauernd verbindlichen Satzung (Jerem 35: die Treue der R. gegen diese Satzung ein Spiegelbild für Israels Untreue gegen Jahve). Da Jonadab bei der Revolution ¶ Jehus als dessen Parteigänger im Kampfe zur Wiederherstellung des Jahvekultus im Reiche Israel auftritt (II Kön 10), wird man seine Satzung im Sinne bewußten Festhaltens an dem „nomadischen Ideal" der ursprünglichen Jahvereligion verstehen dürfen; vielleicht war die alte Stammessitte der R. gerade damals durch die Einwirkungen der umgebenden Landeskultur besonders bedroht und wurde durch Jonadabs Satzung von neuem gesichert. Mit Erscheinungen individueller Askese wie bei den ¶ Nasiräern läßt sich diese Stammesverpflichtung nur indirekt vergleichen.

K. Budde: Das nomadische Ideal im AT (PrJ LXXXV, 1896, S. 57 ff); — Ed. Meyer: Die Entstehung des Judentums, 1896, S. 147; — Derſ.: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 84 f; — B. D. Eerdmans: At.liche Studien, 1908, S. 84 f; — RE [3] XVI, S. 480 ff. **Alt.**

Reche, Johann Wilhelm (1764—1835), evg. Kirchenliederdichter, * zu Lennep (Rheinland). 1786 Pfarrer zu Hückeswagen, 1796—1830 zu Mühlheim a. Rhein, zugleich eine Zeitlang Mitglied des bis 1826 zu Köln bestehenden Konsistoriums. In seinem rationalistisch gerichteten zweibändigen Predigtbuch, „Volksweisheit" betitelt, hat er gangbare Sprüchwörter homiletisch bearbeitet. Von seinen 64 Liedern sind „Herrlich ist's in deinem Reiche, König der erlösten Schar" und „Zaget nicht, wenn Dunkelheiten auf des Lebens Pfade ruhn" verbreitet.

E. E. Koch [3] VI, S. 259. **Paul.**

Rechenberg, Adam (1642—1721), sächsischer lutherischer Theologe, seit 1677 Professor der alten Sprachen und der Geschichte in Leipzig, seit 1699

erster Professor der Theologie ebenda, als ¶ Speners Schwiegersohn einer von dessen vornehmsten Verteidigern, der, um dem Zank aus dem Wege zu gehen, geradezu die Bewerbung um die theologische Professur abgelehnt hatte und hernach nur durch die andauernden Anfeindungen im ¶ Terministischen Streit (seit 1700) zu einer zuweilen nicht mehr ganz feinen Kampfesweise gezwungen wurde.

Von seinen andern Schriften (vgl. Jöchers Gelehrten-Lexikon III, 1751, Sp. 1948 ff; Jöcher-Rotermund VI, 1819, Sp. 1508 ff) genossen die Ausgabe des ¶ Konkordienbuchs Concordia latine, cum appendice tripartita historico-theologica, 1677 u. ö., und sein Summarium historiae ecclesiasticae, 1697 u. ö., besonderes Ansehen, ferner seine theologische Enzyklopädie Hierolexikon reale, hoc est biblico-theologicum historico-ecclesiasticum, 1714. **Zscharnack.**

Recht.

I. Recht, ethisch; — II. R. und Religion; — III. R. und Kirche.

Recht: I. Ethisch.

1. Allgemeines Wesen; — 2. Die Grundauffassungen; — 3 a. Zusammenhang von R. und Moral; 3 b. Unterschiedenheit beider; 3 c. Unterordnung des R.s unter die Moral.

1. R. stammt vom lateinischen rectum und bezeichnet „was die normale Richtung einhält". In diesem allgemeinen Sinn, der das Gute und Vernünftige mitumfaßt, wird noch heute das Wort vielfach angewendet. Hier verstehen wir es ausschließlich in dem Sinne, in dem es den Gegenstand der Rechtswissenschaft bildet. Im Unterschiede von allen durch ¶ Gewissen oder vernünftige Einsicht des Einzelnen begründeten Regeln ist das R. eine soziale Funktion; es gehört zu seinem Wesen, daß es ausgesprochener oder doch unzweifelhafter Ausdruck eines Verbandswillens ist, der sich mit der Autorität der Gesamtheit dem Einzelnen aufnötigt und in ihrer geistigen und physischen Macht die Garantie seiner Durchführung besitzt. Es normiert nur das äußere Verhalten der Einzelnen zum Verbande und untereinander. Auf Gesinnungen bezieht es sich erst dann, wenn diese sich in Taten umsetzen; aber in der äußern Form der Lebensverhältnisse setzt es sich tatsächlich in weitem Umfange durch, übt als reale Macht bestimmte, im voraus berechenbare Wirkungen aus. Träger des rechtlich geordneten R.sschutzes ist nach moderner Anschauung allein der ¶ Staat; aber strittig ist, ob er die alleinige Quelle des R.s oder nur der Regulator alles innerhalb seiner Grenzen geltenden R.s ist. Beachtet man aber, daß in jedem Verbande der Trieb zur Produktion eigenen R.s wirksam ist, und daß oft genug die im ¶ Volke lebenden ¶ Sitten und R.sbräuche sich als stärker erwiesen haben als das offiziell geltende R., so wird man sich gegen die erste Auffassung entscheiden und auch den Gemeinschaften innerhalb des Staates, insbesondere den großen, geschichtlich und kulturell bedeutsamen Gemeinschaften, die, wie die Kirchen, ihren Bereich nicht notwendig auf den einzelnen Staat beschränken, rechtsbildende Kraft zugestehen müssen. Strittig ist auch, ob der vom Staate durchgesetzte Zwang das „absolute Kriterium des R.s" bildet, oder ob er nur ein zwar unentbehrliches, aber doch untergeordnetes Glied in der Kette der R.sgarantien ist. Man wird feststellen können, daß die Bedeutung des R.szwanges für den Bestand der R.sordnung nicht in allen Kulturepochen der gleiche ist, und daß auch in den heute geltenden R.sordnungen (z. B. Völker-R., auch im Staats-R.) Bestimmungen vorhanden sind, deren Beachtung nicht erzwungen werden kann. Auf der andern Seite ist sicher, daß ein R., das dauernd ungestraft mißachtet werden könnte, eben damit aufhören würde, geltendes R. zu sein. Zur Idee des R.s (wenn auch nicht zur Art jedes einzelnen R.satzes) gehört mithin, daß es sich, wo andere Wege nicht zum Ziele führen, mit Gewalt durchsetzt.

2. Wir können drei Grundauffassungen des R.sproblems unterscheiden, die philosophisch-naturrechtliche, die historisch-romantische und die soziologisch-realistische. Erstere vertritt die Idee eines unabhängig von willkürlichen positiven Satzungen bestehenden ewigen R.s (¶ Naturrecht). An der weltgeschichtlichen Bedeutung und der rechtsbildenden Kraft dieser Theorie läßt sich nicht zweifeln. Auch muß betont werden, daß eine schrankenlose Souveränität des Staates hinsichtlich der R.sbildung im Ernst nicht behauptet werden kann, da alle R.sordnung schließlich auf den Sitten und R.süberzeugungen des Volkes ruhen muß. Vom Gottesglauben aus ergibt sich folgerichtig die Ueberzeugung, daß der Wille Gottes als letzte Instanz auch aller R.sbildung gelten muß. Aber damit ist die naturrechtliche Doktrin keineswegs gerechtfertigt. Vielmehr ist man sich heute weithin darüber einig, daß es ein unmittelbar der Vernunft zu entnehmendes R. nicht gibt und nicht geben kann; man scheidet daher genauer als früher zwischen geltendem R. und dem R.sideal oder dem „richtigen" R. (¶ Stammler). Den entscheidenden Stoß gegen die naturrechtliche Theorie führte die historische Schule (¶ Savigny, ¶ Eichhorn, ¶ Grimm); sie lehrte das R. wie alles Menschliche als Produkt der geschichtlichen Entwicklung erfassen und erkannte seine Bedingtheit durch die Gestaltung der gesamten sozialen Existenz. Ihr Zusammenhang mit der ¶ Romantik zeigt sich in der Berufung auf die dunkeln Tiefen des Volksgeistes, aus denen das R. quelle, wie in der Behauptung, daß alles R. organisch-notwendig aus dem Volkstum erwachse. Demgegenüber ist die Rechtswissenschaft der Gegenwart realistischer und kritischer geworden. Unter der Führung des naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedankens hat sie aus der Untersuchung primitiver Kultur- und R.szustände Handhaben für das Verständnis der frühesten Anfänge des R.s zu gewinnen versucht. Ferner haben die sozialen Kämpfe der Gegenwart dazu geführt, das R. aus den Lebensbedingungen der Gesellschaft und ihrer Schichten abzuleiten. Auf diesem Wege hat man erkannt, daß das geschichtliche R. nicht völlig als organische Entfaltung eines unmittelbar im Volke lebendigen R.sgefühls wie als reine Realisierung der Idee der ¶ Gerechtigkeit begriffen werden kann, sondern vielfach primitive, vom heutigen R.sbewußtsein überholte Sitten und Bräuche (wie z. B. die Uebung der Rache für das ¶ Strafrecht) den Ausgangspunkt der R.sentwicklung gebildet haben, und daß für die Ausgestaltung des R.s die realen Machtverhältnisse der einzelnen Stände und Volksklassen von entscheidender Bedeutung gewesen sind.

3. a. Geistvoll hat schon ¶ Ihering die Notwendigkeit des Zusammenhanges von R. und Gewalt erwiesen. Ehe nicht die Gewalt an Zucht und Gehorsam gewöhnt hat, kann das R. sein Reich nicht gründen; auch zu seiner Verwirklichung bedarf das R. der Gewalt. Umgekehrt kann auch diese des R.s nicht entraten, wird vielmehr durch egoistische und Klugheitsrücksichten zur Regelung und Disziplinierung d. h. zur Setzung von R. und somit zur „geordneten" Macht geführt. Freilich kann es stets dazu kommen, daß sie dem R. den Gehorsam aufkündigt und selbst ein neues R. setzt. Trotzdem liegt in der Setzung des R.s eine Selbstbeschränkung der Gewalt. Wo die Stufe der Despotie überwunden ist, werden R. und Gesetz auch als für die Staatsgewalt verbindlich erachtet. So führt die R.sentwicklung selbst aus einem Zustande, in dem nur

Gewalt und selbstsüchtige Berechnung entscheiden, zu einer durch das allgemeine R.sgefühl gesicherten R.sordnung. Indes ist diese Betrachtung, soviel Wahrheit sie enthält, nicht ohne starke Einseitigkeit. Ein Zustand bloßen brutalen Zwanges hat ebensowenig je existiert wie ein Reich idealer Gerechtigkeit. Wo wir das R. beobachten können, gilt es nirgends als eine nur von der Gewalt oktroyierte Ordnung, sondern wird als ein Teil der volkstümlichen Bräuche und Gewohnheiten zugleich als gültig anerkannt. So mächtig wirkt diese Tendenz zur Unterordnung, daß selbst Zustände, die nur durch Gewalt geschaffen sind, im Laufe der Zeit als normale anerkannt und so zu einem Teile der volkstümlichen Ordnung werden. Rein innerlich bildet sich das lediglich Faktische zu einem Rechtlichen um (vgl. Jellinek, S. 308 ff; s. Lit.). Das R. ist mithin niemals nur als Machtverhältnis, sondern zugleich als Ausdruck der Volkssitte und der durchschnittlichen Volksmoral aufzufassen, und dieser Zusammenhang mit Sitte und Moral ist dem R. wesentlich. Namentlich das Strafrecht würde eine solche Isolierung nicht ertragen; aber auch das bürgerliche R. zeigt seinen Zusammenhang mit seiner Berufung auf die „guten Sitten", das Staatsrecht in dem Einfluß, den es der öffentlichen Meinung gewährt, der allgemeine Begriff des R.s in jener Elastizität, die ihm nur gewaltsam genommen werden kann.

3. b. Verhältnismäßig spät erst ist die Eigenart der R.snormen und ihre Unterschiedenheit von sittlichen und religiösen bewußt erfaßt worden, und diese Differenzierung muß mit steigender Kultur immer mehr zunehmen, weil die Entwicklungstendenzen von R. und ¶ Sittlichkeit in verschiedene Richtung weisen (¶ Legalität; ¶ Pflicht). Die Gesellschaft kann und muß sich mit der Regelung äußerer Beziehungen durch das R. begnügen; vor dem sittlichen Urteil kommt alles Aeußere nur insofern in Betracht, als sich darin die Gesinnung auswirkt. Das R. kann und soll, ohne etwas von seiner Würde zu verlieren, durch Androhung von Gewalt und Zwang den Egoismus zur Wahrung allgemeiner Interessen nötigen; auf dem Gebiete der Sittlichkeit würde Zwang entwürdigen; das R. ist denkbar nur als ein äußerer Schematismus, der in allen Fällen gleichmäßig funktioniert, R. zu schaffen hat Sinn nur in Fällen, in denen es sich der Mühe verlohnt, einen weitläufigen und kostspieligen Apparat in Bewegung zu setzen und in denen ein befriedigendes Funktionieren angenommen werden darf. Die Sittlichkeit aber ist eine in jedem durchaus individuelle Größe und das sittliche Urteil erstreckt sich bis auf die feinsten Seelenregungen. So ist das R. als menschliche Institution in enge Grenzen eingeschlossen. Aber auch seinen leitenden Ideen nach ist es von der Moral durchaus verschieden. Es verfolgt durchaus nicht nur sittliche Interessen, sondern greift weit über diese hinaus. Es begnügt sich vielfach damit, an die Stelle der Regellosigkeit die allgemeine Ordnung zu stellen und regelt sittlich gleichgültige Dinge in sittlich gleichgültiger Weise. Sein höchster Gesichtspunkt ist der des Bestandes und des Wohles der Gesamtheit. Aber auch diese leitende Idee enthält vieles, was für das Leben des Volkes sehr wichtig, aber unter sittlichem Gesichtspunkt angesehen gleichgültig ist. Fassen wir aber die höchste sittliche Idee ins Auge, die man im R. realisiert findet, die der Gerechtigkeit, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß sie nicht die höchste und allgemeinste sittliche Idee ist. Gerechtigkeit wägt einem jeden nach seiner Stellung im Ganzen und seiner Leistung für dieses seinen Lohn zu; Liebe aber ist freie zuvorkommende Güte, Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit. Man sieht hieraus, wie unmöglich es ist, mit ¶ Cohen der Ethik eine ausschließliche Zuspitzung auf das R. zu geben, wenn nicht zugleich der Begriff des Sittlichen zerstört werden soll.

3. c. Indes würde es verfehlt sein, R. und Sittlichkeit nur als Antipoden zu behandeln. Im Gegenteil begreift höchste Sittlichkeit notwendig auch die R.spflicht in sich. Auch vom ¶ Kant'schen Standpunkt autonomer Sittlichkeit (¶ Autonomie) rechtfertigt sich das R. als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann". Das R. bildet die Bedingung für die Entfaltung der freien sittlichen Persönlichkeit. Ohne objektive R.ssicherheit, sagt zutreffend Ihering, kein subjektives Sicherheitsgefühl, ohne letzteres keine Charakterentwicklung. Freilich läßt sich die sittliche Anerkennung des R.s nicht vollziehen, ohne daß zugleich vom Boden der sittlichen Erkenntnis aus Forderungen an die Gestaltung des R.s gestellt werden. Die Entwicklung von Staat und R. scheint eine fortgesetzte Steigerung der Anforderungen an das Individuum mit sich zu bringen; diese Entwicklung kann aber ohne Schädigung der sittlichen Energie und Leistungsfähigkeit nur vor sich gehen, wenn ihr eine im öffentlichen Recht begründete gesteigerte Bewegungsfreiheit zur Seite geht, so daß, was der Einzelne an äußeren Lasten und Hemmungen auf sich nehmen muß, ihm an innerer Freiheit und Sicherheit sowie an persönlichen R.en zuwächst. Eine Privatrechtsordnung, die ihres sozialen Berufes eingedenk ist, wird der „Gefräßigkeit" des Egoismus gegenüber auf einen materiellen Schutz der durch die Vertragsfreiheit gefährdeten Gesellschaftsschichten gegen den Druck wirtschaftlicher Uebermacht hinarbeiten müssen (Gierke), ohne doch die Initiative und Verantwortlichkeit der Wirtschaftsführer aufheben zu dürfen. Bezüglich des ¶ Strafrechts muß geltend gemacht werden, daß nicht der Gesichtspunkt der Vergeltung der höchste bei der Strafbemessung sein darf, sondern vielmehr unter Betonung der Mißbilligung der Tat der Grundsatz, daß der Verbrecher „gezwungen wird, seinen positiven Beitrag für die Entwicklung der Gesamtheit d.i. die Erhaltung der R.sordnung zu leisten" (v. Bar). Auch wenn es gelingt, diesen Forderungen in steigendem Maße Geltung zu verschaffen, wird freilich doch die innere Verschiedenheit von R. und Moral nie aufgehoben werden können. Am deutlichsten zeigt sich diese darin, daß vom Boden des R.s aus es nie zur Pflicht werden kann, auf sein R. zu verzichten, weil es stets auf der Grundlage der energischen Selbstbehauptung stehen bleibt, während es sittliche Liebespflicht werden kann, selbst dem Feinde gegenüber auf sein eignes R. zu verzichten. Darin kommt zum Ausdruck, daß die sittliche Betrachtung die R.sordnung zwar als ein wertvolles und unersetzliches Glied einer sittlichen Weltordnung betrachten, aber sich ihr nie völlig unterwerfen und gefangen geben kann. Denn im letzten Grunde gilt doch der Persönlichkeit nie das als „R.", d. h. als entscheidende Norm, was sich ihr als Wille eines empirischen Gemeinwesens aufdrängt, sondern nur das, was Inhalt ihrer freien Ueberzeugung ist.

v. Bar: Geschichte des deutschen Strafrechts und der Strafrechtstheorien, 1882; — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 1929 [4], S. 633 ff (Art. R.sphilosophie mit reichen Literaturangaben); — E. J. Bekker: Grundbegriffe des R.s, 1910; — E. Brodmann: R. und Gewalt, 1921; — O. Gierke: Naturrecht und deutsches R., 1883; — G. Husserl: R.skraft und R.sgeltung I, 1925; — R. v. Ihering: Zweck im R., 1893 [3]; — Derſ.: Kampf ums R., (1872) 1903 [15];

— G. Jellinek: Das R. des modernen Staates I, 1900; — Frz. Jerusalem: Soziologie des R.s, I 1928; — M. E. Mayer: R.sphilosophie, 1922; — Frz. A. Müller-Eisert: R.swissenschaft u. Kulturwissenschaft, 1917; — G. Radbruch: Grundzüge der R.sphilosophie, 1914; — Derſ.: Der Mensch im R., 1927; — M. v. Rümelin: R.sgefühl und R.sbewußtsein, 1928; — R. Stammler: Die Lehre von dem richtigen R., 1926 ²; — Derſ.: Lehrbuch der R.sphilosophie, 1928 ³; — A. Vierkandt: Machtverhältnis und Machtmoral, 1916; — Derſ.: Geſellſchaftslehre, 1922; — J. Wackernagel: Die geiſtigen Grundlagen des mittelalterlichen R.s, 1929; — M. Weber: Geſammelte Aufſätze zur Soziologie und Sozialphiloſophie, 1924; — Erik Wolf: Verbrechen aus Ueberzeugung, 1927. **Titius.**

Recht: II. Recht und Religion.

1. Alles R. iſt in der Religion verwurzelt; — 2. Die Löſung des R.es von der Religion; — 3. Verrechtlichung der Religion.

Die Frage nach den Beziehungen von R. und Religion iſt nicht identiſch mit der anderen nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Sie iſt auf der einen Seite weiter, inſofern das R. auch andere Lebensgebiete als die Welt des Ethos regelt und die Prinzipien, nach denen es dabei verfährt, nicht notwendig ſittliche Grundſätze ſind; auf der anderen Seite iſt ſie enger, inſofern nur ein Teil der ſittlichen Maßſtäbe rechtlich feſtgelegt iſt. Beide Probleme haben aber dieſelbe Wurzel in dem verpflichtenden Charakter des religiöſen Erlebens ſelbſt; indem das „Heilige" das Beſondere, Nichtalltägliche iſt, fordert es von dem Menſchen ein Verhalten, durch das es von profanen Dingen, Perſonen uſw. „unterſchieden" wird. Indem dieſe Forderungen des „Heiligen" als Lebensbedingungen für eine Gemeinſchaft gelten und ihre Einhaltung durch deren (bzw. des „Häuptlings") Autorität und Strafgewalt geſichert wird, werden ſie zum „heiligen R." (fas). Dabei bilden ſich drei weſentliche Typen heraus:

1. Alles R. einer Gemeinſchaft gilt als heiliges R., als von der Gottheit dem Könige oder dem Religionsſtifter geoffenbart. „Auf Befehl des Šamaš, des großen Richters Himmels und der Erde, möge meine (des ¶ Hammurapi) Geſetzgebung im Lande erſtrahlen" (Cod. Ham. XXIV r, 84 ff; vgl. das Relief am Kopf der Stele AOTB II ², 318). „Siehe, ich lehre euch Satzungen und R.e, wie mir Jahve, mein Gott, befohlen hat, damit ihr darnach handelt in dem Lande, in das ihr kommt es zu erobern" (Deutn 4 ₅). Der ganze Umfang der Geſetzgebung ſteht damit unter dem feierlichen Fluche (¶ Segen und Fluch), den der Geſetzgeber am Schluß ſeines Werkes ausſpricht und den die Götter (bzw. der Gott) an dem Uebertreter und an dem vollſtrecken werden, der an dem geoffenbarten Geſetz Aenderungen vornimmt oder (aus Furcht vor dem Fluch) durch einen anderen vornehmen läßt. Die Weiterentwicklung des R.es hat ſich — wie vor allem die Geſchichte des israelitiſchen R.es zeigt — durch ſolche „Kanoniſierung" nicht aufhalten laſſen.

2. Aus dem R. löſen ſich Teile heraus, deren Regelung als profanes ius dem fas als dem heiligen R. entzogen und nach rationalen und innerweltlichen (wirtſchaftlichen, politiſchen) Geſichtspunkten getroffen wird. Dem heiligen R. verbleiben vor allem drei Gebiete: a) Das eigentliche Sakral-R., das R. des Heiligtumes (z. B. auf das ¶ Aſyl) und ſeiner Prieſter, mit Einſchluß der dem Gotte zuſtehenden Abgaben und Privilegien (Steuerfreiheit des Landbeſitzes uſw.). Doch wird auch hier, je kräftiger der Staat ſich fühlt, das R. des Heiligtums deſto ſtärker auf ſeinen inneren Betrieb eingeengt, und ſelbſt für dieſen werden, ſoweit er in die Politik des Staates hineinwirken oder den normalen Gang des Volkslebens unterbrechen mag, z. B. ſoweit die Wahl der leitenden Perſönlichkeiten und die Termine der hohen Feſte in Frage kommen, von der weltlichen Obrigkeit Maßnahmen angeordnet. Als Beiſpiel ſei die Politik des Kambyſes gegen die Prieſter des Chnum von Aſſuan (SAB 1928, S. 604 ff) oder das Paſſahedikt Darius' II (¶ Elephantine-Urkunden) erwähnt, das wohl militäriſchen Notwendigkeiten ſeine Entſtehung verdankt. Umgekehrt haben die religiöſen Organiſationen ein Intereſſe daran, die Grenzen des Sakralrechtes ſo zu ziehen, daß wichtige Lebensgebiete, z. B. die Ehegeſetzgebung, noch in ſeinen Bereich gehören. Die Abgrenzung des Sakral-R.es vom ſtaatlichen R. iſt auch in der Gegenwart noch im Fluß (¶ Konkordate). b) Für die Wahrheitsfindung wird auch innerhalb des „weltlichen" R.es gern religiöſe Hilfe in Anſpruch genommen, ſei es, daß die rationalen Beweismittel nicht ausreichen und durch irrationale (¶ Ordal) ergänzt werden ſollen, ſei es, daß die im rationalen Beweisverfahren unentbehrliche Gewißheit um die Zuverläſſigkeit der Zeugenausſage durch die Furcht vor dem Gottesfluch über den Meineidigen geſteigert werden ſoll (¶ Eid). Je ſchwächer die Furcht vor dem Gottesgericht und je ſtärker der Glaube an ſeine (magiſche) Ablenkung durch allerhand Meineidzeremonien wird, deſto leichter wird der religiöſe Eid durch eine weltliche Formel verdrängt und das Band zwiſchen R. und Religion auch hier zerſchnitten. c) Auch wo die Geſetzgebung ein Akt der bürgerlichen Staatsgewalt geworden iſt, iſt die Obrigkeit ſelbſt, vor allem die Perſon der Herrſcher, weithin mit religiöſer Autorität umkleidet geblieben, ſodaß ein Vergehen gegen den König nicht nur als politiſches, ſondern auch als religiöſes Verbrechen, als Empörung gegen die gottgeſetzte Ordnung erſcheint und geahndet wird. „Thron und Altar" gehören, hiſtoriſch angeſehen, in der Tat ſo zuſammen, daß der „Thron" im Intereſſe ſeiner eigenen Feſtigkeit auf die religiöſe Verbrämung ſeiner Herrſchaftsanſprüche (Gottesgnadentum) nur ungern verzichten, der „Altar" aber die beſondere Fürſorge der von ihm geſtützten Obrigkeit ſich ſichern will. Der moderne Volksſtaat, in dem „alle Gewalt vom Volke ausgeht", bedeutet auch in der theoretiſchen Grundlegung des Obrigkeitsbegriffs die vorläufig endgültige Löſung des R.es von der Religion.

Die Löſung des R.s von der Religion bedeutet aber nicht zugleich das Schwinden aller aus religiöſen Motiven geborenen Beſtimmungen aus dem R. Vor allem die der religiöſen Caritas entſtammenden Geſetze werden auch im weltlichen R. beibehalten und zum Teil weiterentwickelt, wenngleich vielfach aus anderen Triebkräften, vor allem dem Eigenintereſſe des Staates bzw. der herrſchenden Schicht heraus (¶ Armenpflege). Ueberhaupt erfahren religiös begründete Vorſchriften bei ihrer Profanierung eine Umdeutung; an die Stelle ihres oft rein irrationalen Charakters tritt ihre rationale Begründung und ihre Eingliederung in ein Syſtem rationaler Ordnungen; es ſei an die Geſchichte des Ruhetages von dem israelitiſch-jüdiſchen ¶ Sabbath mit ſeiner wechſelnden Begründung bis zur ruſſiſchen Fünftagewoche oder an die Geſchichte der ¶ Todesſtrafe von der Fluchvollſtreckung der Gemeinde zu ihrem Selbſtſchutz vor „Anſteckung" durch den Befleckten bis zu ihrer modernen Vertretung durch die Abſchreckungstheorie erinnert. Die Löſung des R.s von der Religion bedeutet ſeine Rationaliſierung und ſchließt die Gefahr ſeiner Auslieferung an egoiſtiſche Gruppen- oder Individualintereſſen in ſich; ſie untergräbt vor allem

überall dort, wo ihm eine innerweltliche Zwangsgewalt nicht zu Gebote steht, die Achtung vor der Heiligkeit des R.s. Am deutlichsten ist dieser Zustand im ¶ Völkerrecht sichtbar.

3. Wird das R. steigend seiner religiösen Elemente entkleidet, so vollzieht sich umgekehrt häufig der Prozeß einer Verrechtlichung der Religion. Das Verhältnis von Gott und Volk bzw. Gott und Mensch wird nicht nur in den Formen menschlichen Gemeinschaftslebens mit wechselseitigen R.en und Pflichten (¶ Bund) gedacht, sondern auch der entscheidende Nachdruck dabei auf die R.sbeziehungen (statt auf die Gemeinschaft) gelegt; die Religion besteht in einem System göttlicher Forderungen, deren Erfüllung dem Menschen (dem Volk) einen Anspruch auf göttliche Gaben verleiht. Das Wirken Gottes wird nicht nur neben anderen auch unter dem Bilde des menschlichen Richters und dementsprechend die ¶ Gerechtigkeit als eine seiner Eigenschaften gedacht, sondern dies Bild schiebt sich stark in den Vordergrund (iudex ergo tunc sedebit, nil inultum remanebit!), und die Gerechtigkeit Gottes wird zum beherrschenden Zuge des Gottesglaubens überhaupt. Wie stark diese Verrechtlichung der Religion im Spätjudentum und weithin im Islam gediehen ist, ist bekannt, ebenso, daß hier auch für die christliche Theologie, vor allem die Versöhnungslehre, stetige Gefahren liegen, die Religion der Gnade und des Glaubens zu verderben.

RLV XI, 1927/28, S. 50 ff (Thurnwald: Art. Recht); — E. Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I. II, 1907; — W. Wundt: Völkerpsychologie IX (Das R.), 1910; — K. Latte: Heiliges R., 1920; — G. Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928; — W. Graf Baudissin: Kyrios III, 1929, S. 379 ff (Der Stammesgott und das R.); — J. Hempel: Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael (ZsystTh X, 1930). **Hempel.**

Recht: III. Recht und Kirche.

Der mit der Formel „Recht und Kirche" umschriebene Problemkreis bedarf zu seiner Abklärung einer Verbindung historischer, rechtsphilosophischer, soziologischer, theologischer und juristischer Untersuchung. Sie hat ihren Ausgangspunkt im Urchristentum, genauer in der Frage, ob die Urchristengemeinde als rein tatsächlich religiöse Erscheinung oder als ein rechtlich geordneter Verband zu werten ist. Die Lösung dieser Frage ist umstritten. Der Stand der wissenschaftlichen Forschung und ihr lückenhaftes Material läßt folgende Auffassung am einwandfreiesten erscheinen. Die Urchristengemeinden waren zunächst rein tatsächliche, von religiösem Geist getragene, auf die Wiederkehr des Herrn eingestellte Gemeinschaften. Als diese Wiederkehr nicht erfolgte, dagegen innere und äußere Schwierigkeiten im Zusammenleben der Gemeindegenossen und für den Bestand der Gemeinden sich erhoben, bewährte sich die erfahrungsgemäße Tatsache, daß eine Menschenmenge auf Dauer bestimmte Zwecke nur erreichen kann, vermöge einer R.sordnung. So drang noch im Laufe des 1. und besonders im 2. Jhd. mehr und mehr das R. in die Gestaltung der Christengemeinden ein: Diese erhielten eine rechtliche Organisationsordnung, eine rechtliche Regelung der Gemeindegenossen als solcher zueinander und zu den Gemeindeorganen, und dazu trat dann die erst tatsächliche, dann rechtliche Verbindung der Gemeinden zu einem Gesamtverband (¶ Kirchenverfassung: I). In der weiteren Entwicklung gelangt die Kirche immer mehr in den Bannkreis des R.s und bringt außer dem menschlichen R. ein im wesentlichen aus dem NT erschlossenes göttliches R., neben dem R. für äußeres menschliches Verhalten ein R. für das Innenleben und das Verhältnis zu Gott zur Anerkennung. Das R. erringt sich eine Großmachtstellung in der Kirche und wird zu einer Seite ihres Wesens. Glaube und R. verbinden und stützen sich gegenseitig, indem Glaubenslehren zugleich zu R.sätzen und R.sätze zugleich zu Glaubenslehren gestempelt werden. So durchdringt das R. im großen und kleinen das innere und äußere Leben der Kirche; sie ist R.skirche geworden. Und das ist die kath. Kirche geblieben. Für sie ist das Problem „Recht und Kirche" gelöst im Sinne engster Verbindung: das R. gehört zum Wesen der kath. Kirche (¶ Kirchenrecht: II A).

Aus dem Kampfe Luthers gegen das ¶ Kanonische R. ergab sich eine andere Einstellung der evg. Kirche zum R. (¶ Kirche: VI). Dieses wurde zwar nicht aus dem Bereich der Kirche verbannt — eine solche Verbannung lag richtiger Ansicht nach auch nicht im Sinne ¶ Luthers; aber das Verhältnis der evg. Kirche zum R. wurde von Grund aus anders gestaltet als das der kath. Kirche. Dabei wurde grundlegend und entscheidend die Streichung der Bibel und insbesondere des NT.s aus der Reihe der R.squellen und damit die Ablehnung des göttlichen R.s (abweichend ¶ Calvin, zum Teil das ihm folgende calvinistische Kirchen-R. und eine neuerdings im Anschluß an Calvin vorhandene „neureformierte" Gruppe; vgl. ¶ Kirchenverfassung: III, 4) und — im Zusammenhang damit — eines Glaubens- und Gewissens-R.s zur Regelung des Innenlebens und des Verhältnisses zu Gott. So beschränkt sich für die evg. Kirche die R.sordnung auf menschliches R. für äußere Gemeinschaftsverhältnisse. Und für die Beziehung der Kirche zu diesem R. wird maßgebend das Wesen des R.s im Sinne einer Regelung von Ordnung und Freiheit zur Förderung des der R.sgemeinschaft gesetzten Zweckes. Das bedeutet für die evg. Kirche eine Zulassung nur solchen R.s, das dem religiösen Zwecke der Kirche dient oder mindestens seine Erreichung nicht hindert. Diese ganze Einstellung zum R. bedeutet seine Ausschaltung aus dem Wesen der evg. Kirche. Für sie ist das R. menschliches Neben- und Außenwerk, das als Kulturerscheinung der Wandlung unterworfen ist im Anschluß an die jeweiligen Verhältnisse und Bedürfnisse, das aber infolge der menschlichen Unvollkommenheit notwendig ist als Form und Sicherung für Bestand und Wirken der Kirche (¶ Kirchenrecht: II B).

Zu einer anderen Auffassung führt scheinbar zwingend in großartig geschlossenem Gedankenbau die Lehre von Rudolph ¶ Sohm. Sie gipfelt in dem Satze: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch". Diese Lehre entsprang der religiösen Ueberzeugung Sohms; aber trotzdem ist sie in ihrer Allgemeinheit nicht haltbar. Sie kann nur gelten für die Kirche im geistlich-theologischen Sinn, will sagen für die von der ¶ Augsburger Konfession als die „eine heilige christliche Kirche" und von deren Apologie als die „societas fidei et spiritus sancti" bezeichnete unsichtbare Glaubens- und Herzensgemeinschaft aller Anhänger des christlichen Glaubens, die von Nation und Bekenntnis unabhängige, auf die Gemeinsamkeit religiösen Innenlebens gegründete „Gemeinschaft der Gläubigen". Die Kirche in diesem Sinne ist rechtlich nicht faßbar; ihr Wesen steht mit dem Wesen des R.s im Widerspruch. Aber Kirche in diesem geistlichen Sinne kommt für das Problem „R. und Kirche" nicht in Frage. Dieses stellt sich vielmehr nur für die in den Ländern hin und her als evg. Kirchen bestehenden äußerlich sichtbaren Religionsverbände. Diese haben ihre geistliche und ihre weltliche Seite. Jene soll vom R. gar nicht erfaßt werden;

aber diese ist ohne R. nicht möglich. Das äußere Sein und Wirken der evg. Kirche ist bedingt durch das R., ist ohne Rechtsordnung nicht vorstellbar.

Darstellungen des ¶ Kirchenrechts, insbesondere R. Sohm: Kirchenrecht, 2 Bde., 1892, 1923; — W. Kahl: Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, 1894; — R. Sohm: Weltliches und geistliches R., 1914; — Joh. Niedner: R. und Kirche, 1914; — R. Stammler: R. und Kirche, 1919; — Ch. Schüle: Die Grundlagen des reformierten Kirchenrechtes, 1926. — Vgl. auch Literatur zu ¶ Recht I. II. **Ruck.**

Rechtfertigung.

I. Im NT; — II. Dogmengeschichtlich; — III. Dogmatisch.

Rechtfertigung: I. Im Neuen Testament.

1. Vor Paulus; — 2. Bei Paulus: a) Der Grundgedanke; — b) Weitere Fragen; — 3. Nach Paulus.

1. Um den im NT herrschenden Sprachgebrauch richtig zu verstehen, muß man sich vor allem klar machen, daß hier „gerecht" und „Gerechtigkeit" einen andern Sinn hat als den, den wir heute mit diesen Wörtern zu verbinden pflegen. Während wir den gerecht nennen, der jedem das Seine gibt und sich durch nichts bestimmen läßt, etwas zu verlangen oder zu gewähren, das dem Rechte widerstreitet, hat schon nach dem at.lichen Sprachgebrauche die Gerechtigkeit, wo sie als menschliche Eigenschaft erscheint, einen viel weiteren Umfang. Gerecht ist, wer der sittlichen und religiösen Forderung entspricht, der Rechtschaffene und Fromme (Luk 2 $_{25}$), und Gerechtigkeit ist die Beschaffenheit, die den Menschen befähigt, vor Gottes Gericht zu bestehen. Demgemäß verlangt Jesus von seinen Jüngern, daß ihre Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffe (Mtth 5 $_{20}$), verheißt aber auch allen denen, die ihre Unvollkommenheit schmerzlich empfinden und nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, daß sie sollen satt werden (Mtth 5 $_{6}$).

Wie andere gleichgebildete, auf όω ausgehende griechische Zeitwörter könnte nun auch δικαιόω („rechtfertigen") heißen: den Zustand herstellen, der mit dem betreffenden Eigenschaftswort bezeichnet wird, also jemand zu einem δίκαιος, d. h. einem Gerechten in dem geschilderten Sinne des Wortes machen, ihn in den Stand setzen, sich als einen Gerechten zu erweisen. Doch läßt sich diese Bedeutung außerhalb des NT.s nirgends mit Sicherheit nachweisen. Auch in der vorchristlichen Uebersetzung des AT.s, der Septuaginta, wird δικαιοῦν (rechtfertigen) allem Anscheine nach niemals in diesem Sinne, vielmehr stets in dem Sinne von „durch einen Spruch gerecht machen", d. h. „für gerecht erklären", oder, falls es sich um einen Angeklagten handelt, von „freisprechen" gebraucht, z. B. Ex 23 $_{7}$ Deutn 25 $_{1}$ Jes 5 $_{23}$. Insofern der Urteilsspruch einen Tatbestand feststellt, wird deshalb häufig δικαιόω am zutreffendsten mit „als gerecht erweisen" und das Passiv mit „als gerecht erwiesen werden" und „als gerecht dastehen" oder „als gerecht erscheinen" übersetzt.

Diesem Sprachgebrauche entspricht der der Evangelien. Im Sinne von „jemand für gerecht erklären" begegnet uns das Wort z. B. Luk 7 $_{29}$ 16 $_{15}$, im Sinne von „freisprechen" Mtth 12 $_{37}$, ferner Apgsch 13 $_{38\,f}$, wo die ¶ Sündenvergebung als Freisprechung von allem, „wovon ihr im Gesetz Mose nicht freigesprochen werden konntet", beschrieben wird. Mtth 11 $_{19}$ (Luk 7 $_{35}$) handelt es sich jedoch wahrscheinlich nicht bloß darum, daß die „Weisheit", über die sich manche abfällige Urteile erlaubt haben, als gerecht anerkannt, sondern auch darum, daß sie durch ihre Kinder als gerecht erwiesen wird. Auch der Schriftgelehrte Luk 10 $_{29}$, der sich zu rechtfertigen sucht, will sich durch die zweite Frage nicht sowohl als gerecht bezeichnen, als vielmehr entweder dartun, daß er wirklich ein Gerechter ist, oder doch, daß seine erste Frage keineswegs so einfach oder gar unnütz war, wie sie nach der Antwort Jesu erscheinen konnte.

2. a. Während sich das Wort „rechtfertigen" in den Evangelien des Matthäus und Lukas nur an einzelnen Stellen findet und in dem zweiten fehlt, begegnet es uns bei ¶ Paulus häufig. Ja, wir werden dadurch in den Mittelpunkt seiner Gedankenwelt geführt, insofern im Munde des Apostels „R. aus oder durch Glauben" Ausdruck der Ueberzeugung ist, daß sich der Mensch nicht durch Erfüllung des Gesetzes (¶ Gesetz: III, 4) Gottes Wohlgefallen erwerben kann, vielmehr selig wird im Vertrauen auf die ¶ Gnade Gottes (: III, 2), die sich in Christus offenbart hat. Es darf freilich nicht übersehen werden, daß Paulus, so vertraut uns das Wort in seinem Munde ist, mit Ausnahme von zwei Stellen des I Kor nur in den an die Galater und an die Römer gerichteten Schreiben von R. und rechtfertigen spricht.

Auch er braucht das griechische Gegenstück für „rechtfertigen" (δικαιόω) im Sinne von „als gerecht erklären". „Von Gott gerechtfertigt werden" ist gleichbedeutend mit „vor Gott gerecht sein" Röm 2 $_{13}$ und „als gerecht hingestellt werden" Röm 5 $_{19}$. Indem Gott die Menschen rechtfertigt, spricht er sie frei, stellt er ihre „Gerechtigkeit" fest. Ein solcher Spruch aber ist eine richterliche Handlung. Es liegt somit vollständig innerhalb des Vorstellungskreises, dem das Wort entstammt, wenn Paulus dem Rechtfertigen ein Verdammen gegenüberstellt Röm 5 $_{18}$ 8 $_{33\,f}$ II Kor 3 $_{9}$, wenn er Gott nicht nur als Gerechtsprechenden, sondern auch als Verurteilenden kennt und ihn als Richter schildert, der jedem nach seinen Werken sein Los zuteilen wird, dem einen das ewige Leben, dem andern Zorn und Grimm Röm 2 $_{6-11}$ II Thess 1 $_{5\,ff}$. Würde jedoch der göttliche Spruch, der die Menschen als Gerechte erklärt, auf Grund der Werke erfolgen, die das Gesetz fordert, dann könnte — das ist des Apostels feste Ueberzeugung — ihn keiner erlangen. Denn nicht nur sind alle Menschen ohne Ausnahme Sünder Röm 3 $_{23\,ff}$, nicht nur wird das Gesetz, das Gottes Willen enthält, von niemand befolgt Gal 2 $_{16}$: es kann überhaupt garnicht erfüllt werden. Es offenbart die ganze menschliche Unfähigkeit, von sich aus das Heil zu erlangen Gal 3 $_{10\,ff}$ (besonders $_{19}$). Wenn es nun aber dennoch Menschen gibt, die von Gott als gerecht erklärt werden, so ist dieses Urteil ein Gnadenakt Gottes, der seinen Spruch nicht auf Grund der vorhandenen Leistungen fällt, vielmehr Sünder für gerecht erklärt Röm 4 $_{5}$, indem er nicht auf Gesetzeswerke, sondern auf Glauben sieht Gal 2 $_{16}$ 3 $_{8.\,24}$ Röm 3 $_{26.\,28.\,30}$ und die „Rechttat", den Gehorsam des einen Christus, vielen zugute kommen läßt Röm 5 $_{18}$ II Kor 5 $_{21}$.

2. b. So klar und eindeutig der Grundgedanke dieser Rechtfertigungslehre ist, so schwierig ist es, bestimmte Antworten zu geben auf alle die Fragen, die dadurch hervorgerufen werden. Vor allem läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, was Paulus an den verschiedenen Stellen unter ¶ „Gerechtigkeit Gottes" (: III) versteht. Infolgedessen ist auch nicht ganz klar, inwiefern die Rechtfertigung an den Tod Christi geknüpft ist. Oefters bezeichnet die „Gerechtigkeit" Gottes zweifellos nicht sein Verhalten, sondern etwas, das er den Menschen zukommen läßt, nicht eine göttliche Eigenschaft, sondern ein göttliches Geschenk: die Gerechtigkeit, die von Gott kommt, und „die vor Gott gilt", wie Luther übersetzt Röm 3 $_{21\,f}$ 10 $_{3}$ II Kor 5 $_{21}$ Phil 3 $_{9}$: „die

Gerechtigkeit aus Gott". Da jedoch Paulus ausdrücklich Gott selber als gerecht bezeichnet Röm 3 26, ist zum mindesten nicht ausgeschlossen, daß auch das Hauptwort zuweilen Bezeichnung einer göttlichen Eigenschaft, göttlichen Verhaltens ist (so z. B. wahrscheinlich Röm 1 17 und 3 25). Was aber will Paulus damit ausdrücken, wenn er Gott gerecht nennt? Wie die Gerechtigkeit als menschliche Eigenschaft sich nicht mit dem deckt, was wir heute gewöhnlich darunter verstehen, so müssen wir uns hüten, ohne weiteres unsere Vorstellung wiederzufinden, wo Paulus von der Gerechtigkeit Gottes redet. Das zeigt vor allem Röm 1 17 f. Hier wird die Gerechtigkeit dem Zorne, der sich gegen die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen richtet, gegenübergestellt, erscheint somit als nahe verwandt mit Gnade und Güte. Gott erweist sich demgemäß gerade dadurch als gerecht, daß er nicht dem Rechte freien Lauf läßt, vielmehr auch für Sünder einen Heilsweg eröffnet. Umgekehrt scheint nun aber Paulus Röm 3 25 den uns geläufigen Sinn mit dem Worte zu verbinden und zum Ausdruck zu bringen, daß Gottes Gerechtigkeit ihm nicht erlaubt habe, die Sünde ohne Sühne zu vergeben. Aber so zweifellos nach Paulus die R. des Menschen an den Tod und die Auferstehung Christi geknüpft ist, so zweifellos nach ihm der Tod Christi sühnende, sündentilgende Kraft besitzt, so fraglich ist doch, ob Paulus schon eine feste Theorie darüber besessen und, wie dies später geschehen ist, den Tod als eine Forderung der Strafe verlangenden Gerechtigkeit aufgefaßt hat. Wohl zeigen Stellen wie II Kor 5 21 Gal 3 13 f und Röm 3 25, daß in der Tat manche Vorstellungen, die man sich später über die Bedeutung des Todes Christi gemacht hat, bei Paulus wenigstens im Keime schon vorhanden sind. Deutlich findet sich jedoch in seinen Briefen nirgends der Gedanke ausgesprochen, daß Gott die Sünde erst dann habe vergeben können, nachdem die verdiente Strafe geleistet worden war; denn auch an der Stelle, die am ehesten in Betracht kommen könnte, Röm 3 25 f, ist vielleicht unter Gerechtigkeit Gottes lediglich die Eigenschaft Gottes zu verstehen, vermöge deren er seinen Heilswillen durchführt und den Menschen in den ihm wohlgefälligen Zustand versetzt. In jedem Falle aber ist für Paulus der Tod Christi das von Gott gewollte Mittel, durch das er die R. verwirklicht, die Gerechtigkeit verleiht (Röm 4 25 und 5).

Der göttlichen Gnade, welche die Gerechtigkeit als freies Geschenk verleiht, kommt auf der Seite des Menschen der ¶ Glaube (: III, 4) entgegen und nimmt sie in Empfang. Immer wieder beschreibt deshalb Paulus den Glauben als den Weg, auf dem die Rechtfertigung erlangt wird, Röm 3 28 und an zahlreichen andern Stellen, und bezeichnet die von Gott dem Menschen verliehene Gerechtigkeit als Gerechtigkeit aus Glauben, durch Glauben oder auf Grund des Glaubens. Wollen wir ihn nicht mißverstehen, so müssen wir alle Vorstellungen ferne halten, wonach der Glaube irgendwie als menschliche Leistung erscheinen könnte. Gott erbarmt sich des Menschen in unendlicher Güte, und dessen Glaube besteht darin, daß er Gottes Gnadengeschenk dankbar in Empfang nimmt und dem Wirken des Gottesgeistes nicht widerstrebt. Wie ferne es Paulus gelegen hat, im Glauben etwas zu erblicken, das als menschliche Leistung angesehen werden könnte, zeigt die Entschiedenheit, mit der er die Ueberzeugung von der göttlichen Erwählung vertreten hat; denn im ¶ Prädestinations-Glauben ist der Gedanke von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und der schlechthinnigen Unfähigkeit des Menschen bis zu seinen äußersten Folgerungen durchgeführt. Wenn Paulus die R. so beschreibt, daß er schildert, wie der Glaube dem gläubigen ¶ Abraham und ebenso den übrigen Gläubigen angerechnet wird Röm 4, so klingt das allerdings so, als ob doch irgendwie das menschliche Verhalten von Gott als Leistung an Stelle der nicht ausreichenden Gesetzeswerke gewürdigt werde. Dieses Mißverständnis ist aber nur dann möglich, wenn einzelne Stellen aus dem Zusammenhange gerissen werden. Die mehrfache Verwertung Abrahams als Beweises dafür, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht durch Gesetzeswerke sondern durch Glauben erlangt wird, war Paulus wohl durch die judenchristlichen Gegner nahegelegt worden, mit denen er sich im Galaterbriefe und im Römerbriefe auseinandersetzt. Indem er ihnen, die sich auf die Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißungen berufen hatten, entgegenhält, was er in seiner griechischen Bibel Gen 15 6 las: „Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet", wurde ihm gerade der leibliche Stammvater Israels zum Beispiele dafür, daß die Gerechtigkeit nur durch den Glauben erlangt wird.

So entschieden Paulus die Ueberzeugung vertritt, daß durch Glauben und nicht durch Gesetzeswerke die Gerechtigkeit gewonnen wird, die vor Gott gilt, so selbstverständlich ist ihm jedoch, daß der Gerechtgesprochene nichts mehr mit der Sünde zu schaffen hat. Nicht nur hat ihm Gott die Sünde vergeben Röm 6 7, sondern der Glaube wirkt sich auch in Liebe aus Gal 5 6. Mit ihm ist der Besitz des ¶ Geistes aufs engste verbunden Gal 3 2. 5. Der Geist ist aber nicht nur das Pfand der Liebe Gottes, ein Geist der Kindschaft, der vertrauensvoll Gott als Vater anruft, sondern er bringt auch naturgemäß als Früchte Liebe zu den Brüdern, Geduld, Gütigkeit, Keuschheit usw. hervor, kurz alle Tugenden, die Gott und den Menschen wohlgefallen. Mit Christus sind die, welche auf ihn getauft sind, gestorben, um nun mit ihm ein neues Leben zu führen Röm 6. Die R. wird von Paulus bald als bereits vollzogene Tatsache Röm 3 24 5 1. 9 I Kor 6 11, bald als zukünftig geschildert Röm 2 13 3 20. 30 Gal 2 16 3 11. 24 5 5, und die Gewißheit, daß wir aus Glauben gerechtfertigt werden, schließt für ihn die Erwartung eines Gerichtes, das auf Grund der Werke am Ende der Tage ergehen, eines Lohnes, der der Leistung zuteil wird, nicht aus I Kor 3 8. 14 4 4 f 9 17 II Kor 5 10. Er kann die R. als bereits vollzogen betrachten, weil der Tod Christi eine geschichtliche Tatsache ist. Sie ist ihm ein Gegenstand der Hoffnung, weil auch der Christ, bevor der Herr erscheinen wird, glaubt und nicht schaut.

3. Die Aussagen des ¶ Jakobusbriefes über die R., 2 20—26, vor allem die Beispiele, mit denen sie gestützt werden, setzen die Paulusbriefe voraus und wenden sich gegen Folgerungen, die man aus den dort enthaltenen Anschauungen ziehen konnte. Hätte sich nicht Paulus auf Gen 15 6 berufen, wäre unverständlich, warum Jakobus gerade diese Stelle als Beweis dafür anführt, daß der Mensch auf Grund der Werke gerecht wird und nicht auf Grund des Glaubens. Freilich trifft Jakobus mit dem, was er sagt, nicht Paulus selber; denn wenn dieser erklärt, daß die R. nicht auf Grund der Werke erfolgt, denkt er nicht an die Früchte, die aus dem Glauben hervorwachsen (¶ Gesetz: III, 5a).

Vgl. die Darstellungen der ¶ Biblischen Theologie des NT.s von Ad. Schlatter, Pl. Feine und Hnr. Weinel; ferner Th. Häring: Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus, 1896; — Wilh. Michaelis: R. aus Glauben bei Paulus (in: Festgabe für Ad. Deißmann, 1927); — Ernst Lohmeyer: Grundlagen paulinischer Theologie, 1929. — Aelteres in RE³ XVI, S. 482 ff; XXIV, S. 381.

Bischer.

Rechtfertigung: II. Dogmengeschichtlich.

1. Die kath. Umbildung des paulinischen R.sgedankens; — 2. Das R.sproblem in der vorauguſtinischen Theologie; — 3. Die auguſtinische Inspirationstheorie; — 4. Die Rückbildung in der nachauguſtinischen Theologie; — 5. Die hochmittelalterliche Informationstheorie; — 6. Die skotistische und nominalistische Zersetzung der Informationstheorie; — 7. Die reformatorische Anschauung von der R.; — 8. Der Ausbau der reformatorischen Imputationstheorie; — 9. Umbildungen, Abbau und Neubildungen.

1. Durch ¶ Paulus (¶ Rechtfertigung: I, 2) ist der Begriff der R. ein Grundbegriff des Christentums geworden, und zwar nicht bloß des protestantischen (¶ Protestantismus: I, 4 e), sondern auch des katholischen (¶ Katholizismus: I, 3 f). Beide Konfessionen stellen das Christentum als R.sreligion dar, und beide Konfessionen gehen bewußt auf Paulus zurück. Angesichts der neueren Entwicklung des Protestantismus (s. 9) betonen kath. Dogmatiker sogar mit besonderem Nachdruck den Paulinismus der kath. R.slehre. In der Tat scheint formell die kath. R.slehre in ihren ältesten Bestandteilen dem Paulinismus näher zu stehen als die protestantische. Aber dieser Anschluß an formale Bestandteile des Paulinismus hat doch die grundsätzliche theologische Preisgabe des religiösen Grundgedankens des Paulus nicht verhüllen können. Die frühkath. R.slehre (um 70—180) stellt den Zusammenhang mit formalen Elementen der paulinischen Erörterung des Problems und zugleich die Abwendung von der bewegenden religiösen Idee so bezeichnend dar, daß sowohl der Anspruch des Katholizismus auf Schriftgemäßheit wie die entschlossene Bekämpfung dieses Anspruchs durch den Protestantismus geschichtlich begreiflich werden. Man hat mit Paulus die ¶ Gnade Gottes (: III, 2; IV, 1) betont. Ebenfalls weiß man durch Paulus, daß die Werke des Gesetzes durch das Evangelium abgeschafft sind (¶ Gesetz: III, 4; IV). Pauli Erklärung, daß niemand durch Werke des Gesetzes gerecht werde, hat sich also durchgesetzt. Auch die Gegenüberstellung von Gnade und Gesetz wird übernommen. Aber die Gleichung von Gesetzeswerken und Werken überhaupt wurde übersehen. Man glaubte paulinisch zu sein, wenn man mit Paulus die vom jüdischen Gesetz geforderten Werke ablehnte. Man konnte um so eher hierin den Paulinismus erschöpft sehen, als Paulus selbst Werke im Christenleben und Rechenschaft für sie verlangte, und als ferner die urchristliche Taufstheorie überhaupt nicht am R.sgedanken orientiert war, vielmehr mit der Vergebung der vorangegangenen Sünden die Forderung des heiligen Lebens verband (¶ Taufe: I; ¶ Sittlichkeit: IV A). Die paulinische R.slehre war so aufgebaut, daß in demselben Augenblick, wo der Gnadengedanke seine das ganze Leben umspannende Stellung verlor, der jüdische Geist wieder lebendig wurde und die Katholisierung begann. Wenn also in der Taufgnade die Gnade Gottes kulminierte und nach der Taufe die sittliche Aufgabe, im Gericht zu bestehen, bestimmend war, so verschob sich mit einem Schlage das ganze Problem. Die „Werkgerechtigkeit" bedeutete jetzt, was sie bei Paulus nicht bedeutet hatte: die Bedingung, daß Gottes Urteil im Gericht anerkennend ausfällt. So dringt der Vergeltungsgedanke ein (¶ Vergeltung, ¶ Verdienst), und nach ihm bestimmt sich der Sinn der R. Man kann nun mit Paulus die Werke des Gesetzes ablehnen, den Glauben verlangen und doch Werke fordern; denn Werke des Gesetzes sind die vom mosaischen Gesetz ausdrücklich geforderten Werke. Formell ist man paulinisch: sachlich ist die Katholisierung da (vgl. besonders I Clemensbrief). Erleichtert wurde sie dadurch, daß der paulinische Glaubensbegriff nicht mehr bestand (¶ Glaube: III, 5). Dank der Entstehung des göttlichen Kirchenrechts und der vollständigen Umbildung der urchristlichen Auffassung von der sichtbaren Kirche zu einer Rechtsgröße (¶ Kirche: II, 7; III, 1) war der Glaube zu einer äußeren Unterwerfung geworden (Regula fidei; ¶ Tradition: III). Nun werden die Werke die ethische Ergänzung. Neben Gnade (Taufgnade) und Glaube treten die guten Werke, die auch die spätjüdische ethische Unterweisung, an die man sich anlehnte, forderte. Daß nun die R. als das Urteil Gottes im Endgericht erscheinen kann (Barnabasbrief 15), ist verständlich. Sachlich und zeitlich ist also hier das paulinische R.surteil verschoben. Aber auch wo, wie im Jakobusbrief (¶ Rechtfertigung: I, 3), die Möglichkeit offen gelassen ist, die R. auf das gegenwärtige Leben zu beziehen, ist nicht der paulinische Gnadengedanke leitend, sondern der Vergeltungsgedanke (Jak 2_{24}; vgl. I Clem 30_3). Gottes Urteil hat die Leistung des Christen zur Voraussetzung. Der Mensch lernt freilich durch die Taufe das Christentum als Gnadenreligion kennen; für den Getauften gibt es aber wieder eine Gesetzesreligion. Das Entscheidende ist nicht die Werkforderung — auch Paulus erhob sie —, sondern dies, daß die Werke unter den Gesichtspunkt der Vergeltungsordnung treten und in der Folge — genau wie im Judentum — besondere Anerkennung (Verdienste) begründen, wenn sie über das Gebotene hinausgehen (Hermas, Sim. V, 3_3). Im Anschluß an die Formeln Pauli und unter Wahrung der urchristlichen Auffassung von der Taufe hat man die R. zu einem Ausdruck nicht des Gnadenverständnisses, sondern des rechtlichen Verständnisses des Christentums gemacht. Das Recht, das im Kirchenbegriff maßgebend wurde, äußert sich auch in der Auffassung von der R. Der paulinische R.sgedanke ist katholisiert worden. Pauliner sowohl wie Antipauliner (Pastoralbriefe, I Clemensbrief — Jakobusbrief) stimmen in diesem Punkt überein. Die Gnade aber wird entweder als die einmalige Taufvergebung vorgestellt, oder sie gibt sich in der Mitteilung des als Substanz aufgefaßten Geistes kund, für den erst nach Austreibung der bösen Geister (¶ Exorzismus) Raum vorhanden ist. Das heißt aber, die naturalistische Auffassung vom Geist, wie sie dem Heidentum eignete, gewinnt die Oberhand und bereitet das physische Verständnis der Gnade vor, ehe noch irgendwelche Theologie sich dessen bemächtigt.

2. Eine theologische Bearbeitung ist zunächst nicht erfolgt. Man weiß freilich, daß man nur durch die Gnade gerettet werden kann. Aber dies Wissen fällt zusammen mit dem Bewußtsein von der Erlösung durch die Taufgnade und der Aufnahme in die Kirche. Wer zur Kirche gehört, entnimmt der R.sidee nur den Antrieb, in Werken gerecht erfunden zu werden, um vor Gott bestehen zu können. Wohl begegnen wir dem Satz von der R. aus Glauben. Aber ihm fehlt der paulinische Zusammenhang. Der Glaube ist die Unterordnung unter die von der Kirche oder dem kirchlichen Amt verkündigte Wahrheit, insbesondere die Taufstheorie. Diese „Glaubensgerechtigkeit" verträgt sich also sehr gut mit der „Werkgerechtigkeit". Sie beherrscht auch gar nicht die Auffassung vom christlichen Leben, die vielmehr durch den Sühngedanken und die Vervollkommnungstheorie charakterisiert wird. Mit der sündigen Wirklichkeit fand man sich ab, indem man die leichten Sünden durch besondere fromme Werke zu sühnen anwies (Fasten, Beten, Almosen u. dgl.; ¶ Verdienst: III). „Todsündern" aber

wird eine zweite Buße eröffnet, die, auf die Taufe — nicht den paulinischen R.sgedanken — zurückblickend, auf Bußleistungen ruht und vollends dem Sühngedanken Raum gibt (¶ Bußwesen: II, 1). Wenn aber ¶ Tertullian, der zum erstenmal dem Gedanken von der Unvermeidlichkeit der Sünde im Christenleben Ausdruck gibt, verlangt, daß das ganze Leben unter der Buße stehen solle, so ist das doch nicht eine „evg." Vertiefung des sittlich-religiösen Lebensproblems. Denn es handelt sich hier nur um Nachwirkungen der Taufbuße, also um die selbst das Leben nach der Taufe begleitende Trauer um die vor der Taufe begangenen Sünden. Diese Christenbuße entwickelt sich so wenig auf den R.sgedanken hin, daß sie der in ihm enthaltenen religiösen Zuversicht entgegenläuft und sogar die religiöse Wirkung der Taufgnade mindert. Sieht man darum das Christenleben unter den Gesichtspunkt der Buße gestellt (so auch bei dem angeblich „evangelisch" urteilenden ¶ Ticonius), so berechtigt das noch keineswegs, eine Durchbrechung der frühkath. (nachapostolischen) Fragestellung anzunehmen. Nun hat allerdings Tertullian die Gnade theologisch zu bearbeiten angefangen, aber ohne eine grundsätzliche Aenderung zu erreichen (¶ Gnade: IV, 1). Der Stoiker Tertullian konnte sich die Gnade nur als einen höheren, göttlichen Kraftstoff vorstellen, der „inspiriert", eingehaucht wird. Das lehnt sich unmittelbar an die naturalistische Bestimmung des Geistes im Frühkatholizismus (s. oben 1, Sp. 1750) an. Indem diese Inspiration ausdrücklich als Gnade bezeichnet wird, ist das physische Verständnis der Gnade festgelegt. Zugleich erschöpft sich die Gnade nicht in der Vergebung der vorangegangenen Sünden; sie ist Vergebung und Inspiration. Aber auch als physische Gnade beherrscht sie nicht die Auffassung vom Christenleben. Das Leben des Christen steht unter dem Sühn- und Rechts- bzw. Verdienstgedanken (¶ Verdienst). Der freie Wille handelt nach wie vor. Nur seine Kraft ist gestärkt worden. Gewisse schwierige Tugenden werden durch die Hilfe der Gnade verwirklicht; aber eine unentbehrliche Führerin des Lebens oder des Willens ist sie nicht geworden. Ueber die frühkath. Auffassung von der Mitteilung des Hl. Geistes in der Taufe ist man im wesentlichen nicht hinausgekommen.

3. Erst ¶ Augustin hat den Begriff der R. so gefaßt, daß er nicht mehr ohne den Begriff der Gnade gedacht werden kann. Seine Behandlung des Problems ist darum epochemachend geworden. Die frühkath. Grundlage ist freilich nicht verlassen. Wenn er von der R. aus Glauben redet, so stellt er nur die hergebrachte Anschauung von der Taufvergebung unter eine paulinische Formel. Augustin kann auch überzeugt sein, die überlieferte Tauftheorie vorzutragen. Denn in der Taufe sind die Vergebung der früheren Sünden (Vergebungsgnade) und die Mitteilung des Hl. Geistes (Inspirationstheorie) beschlossen. Indem er nun die Wirkung der Taufe als R. beschreibt, setzt er die R. zusammen aus Sündenvergebung und Geistmitteilung. Die Ueberordnung der Gnade ist hier ebenso verständlich wie ihre naturalistische (physische) Deutung. Das ergab sich aus der Anlehnung an die alte Taufvorstellung. Der ¶ Neuplatonismus hat hier keine Neuerung, sondern nur eine philosophische Vertiefung gebracht. Auch das Verdienstmotiv wird nicht ausgeschaltet: Gott muß „Werke" sehen, wenn er anerkennen soll; und er krönt die Verdienste. Die kath. Umbildung der urchristlichen Heiligkeitsforderung hat also auch durch Augustin keine Rückbildung erlebt. — Innerhalb dieses kath. Rahmens stößt man aber doch auf Bestandteile, deren religionspsychologische Haltung auf „Werkgerechtigkeit" verzichtet, und deren theologischer Charakter zwar gesetzhafte Züge trägt, aber doch so, daß sie den Ausdruck nicht bestimmen. Augustin bricht rücksichtslos mit dem in der heidnischen Religionsphilosophie wie im kirchlichen Christentum allgemein geltenden Satz, daß der Wille trotz der Sünde und der Erlösungsnotwendigkeit frei sei (¶ Willensfreiheit). Der Wille ist empirisch ganz der ¶ Sünde (: IV) verknechtet und kann aus sich nichts Gutes tun. Alles fällt der Gnade zu, die durch kein Werk sich herbeizwingen läßt (¶ Gnade Gottes: IV, 1). Als zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens) vereitelt sie jeden Anspruch des Willens und schafft den neuen, guten Willen, indem der Geist oder die übernatürliche Liebe (caritas) eingegossen wird; als helfende Gnade (gratia cooperans) ist sie bei allen Werken des Christen zugegen und macht durch ihre Unterstützung das Gott wohlgefällige Handeln möglich, so daß Gott schließlich nur seine eigenen Werke krönt. Indem dies alles unter dem Titel der R. erscheint, umspannt die R. zum erstenmal das ganze Leben unter der Voraussetzung der Gnade. Man hat die R. und empfängt die R., aber durch „Inspiration". Freilich hat Augustin zugleich den Katholizismus gefährdet. Denn die ganz nach dem selbstherrlichen Ratschluß Gottes (¶ Prädestination: II, 1) wirksam werdende Gnade schaltet grundsätzlich nicht bloß des Menschen „Werke" aus, sondern gefährdet auch Gottes Offenbarung in Jesus — dieser ist selbst nur ein Beispiel der prädestinatianischen Gnade — und die göttliche Heilsanstalt (¶ Kirche: III, 3) mit ihren Sakramenten. Ja, die R. selbst wird um ihre Bedeutung gebracht. Denn ohne die Gnade der Ausdauer (donum perseverantiae) gehört der Gerechtfertigte zu den Kindern des Verderbens. Die R. verliert also ihren religiösen Sinn. Nicht sie, sondern die Prädestination enthält darum das eigentliche religiöse Motiv Augustins. Die R. wird letztlich nur als Bestandteil der Tradition mitgeführt. Augustin hat kein selbständiges Interesse an ihr.

4. Trotzdem wurde Augustins R.slehre epochemachend. Seine Gnadenlehre war freilich zu unkatholisch, um sich halten zu können (¶ Prädestination: II, 2; ¶ Gnade Gottes: IV, 2; ¶ Pelagianismus). Kirche, Sakramente und der nur unterdrückt gewesene freie Wille lebten wieder auf. Sie gewannen mitsamt der nicht von der prädestinatianischen Gnade beseitigten, augustinisch vertieften R. heilsmittlerische Bedeutung. Die R. blieb ein Ausdruck dessen, daß auch das Christenleben unter der Gnade steht und in der wachsenden Liebe eine fortschreitende R. erfährt. Da aber die augustinische Beharrungsgnade zurückgewiesen wurde zugunsten der Annahme, daß sich der Wille des Christen nach beiden Seiten frei entscheiden kann, so war grundsätzlich der freie Wille zu einem anerkannten Bestandteil des Heilsprozesses geworden. Erst durch den freien Willen wird also die Liebe oder die Inspiration des göttlichen Geistes wirksam. Da ferner die doppelte Gnadenwahl Augustins fallen gelassen war, rückt auf der ganzen Linie der freie Wille vor. Augustin ist dafür mitverantwortlich. Denn seine Inspirationstheorie machte die Gnadenwirkung zu einem auf den Willen unmittelbar bezogenen Kraftzufluß. Die kirchliche Praxis und Erbauungsliteratur war ohnehin auf den freien Willen, die Werke und wirklichen Verdienste abgestimmt. Dem fügte sich mehr oder weniger die nachaugustinische Theologie, welcher der Schutz der prädestinatianischen Gnade fehlte.

¶ Bernhards Versuch, durch eine doppelte Betrachtung das Problem zu lösen, Glaube und Werke wegen des freien Willens dem Menschen zuzueignen und ebendieselben wegen des mitgeteilten Geistes des Glaubens und der Liebe Gott zuzusprechen, konnte darum die volle Freiheit des Willens leichter begründen als die Allwirksamkeit Gottes. Denn seitdem die Inspirationstheorie vom augustinischen Gnadengedanken losgelöst war, war der Appell an den freien Willen unvermeidlich. Die nachaugustinische R.slehre lief darum stets Gefahr, trotz der Annahme der Inspiration der Liebe in die voraugustinische R.slehre, wenn nicht formell, so doch sachlich umzuschlagen.

5. Erst die hochmittelalterliche Habituslehre oder Informationstheorie ist mit Erfolg dieser Gefahr begegnet. Sie schafft zunächst eine gegen den Willen ganz isolierte Gnadensphäre. Ehe überhaupt ein Heilsakt seitens des Menschen möglich ist, muß der Habitus — den Begriff entnahm man Aristoteles, der von sittlichen Fertigkeiten im Menschen sprach, die wie eine zweite Natur im Menschen erscheinen — „eingegossen" werden (¶ Gnade Gottes: IV, 2 b). Neben den aristotelischen Habitus (die natürlichen und erworbenen Fertigkeiten) trat also der übernatürliche Habitus der Gnade, durch den der Mensch erst eine übernatürliche Grundlage erhält (¶ Alexander von Hales, ¶ Thomas von Aquino). Das von Aristoteles übernommene Informationsschema erklärt die Eingießung (Infusion) des Habitus: Damit Gott, die eigentliche forma, im Menschen Wohnung nehmen kann, müssen zunächst aus der „Materie" (der Seele) die „unähnlichen Dispositionen" (die hemmenden Veranlagungen) beseitigt und die „ähnlichen Dispositionen" (die göttlichen Qualitäten, die „geschaffene Gnade") eingeführt werden. Der Mensch wird darum nur dadurch „angenehm vor Gott", daß die geschaffene Gnade sich „informiert". Sie wird nicht in den Willen eingegossen, sondern in die „Essenz" der Seele, in ihr metaphysisches Wesen. Damit war auf psychologische Vermittlung verzichtet, jedoch mit dem Ziel, grundsätzlich die Gnade zu wahren. ¶ „Pelagianismus" und „Semipelagianismus", welch letzterem in der Frühscholastik vornehmlich ¶ Anselm von Canterbury Ausdruck gegeben hatte, sind endgültig überwunden. Nicht mit der Gnade und dem Willen hat man es hier zu tun, sondern mit dem übernatürlichen Habitus und der metaphysischen Seelensubstanz, die durch den Habitus eine „Uebernatur" erhält, die Voraussetzung für das aus dem Wollen und der Liebe (caritas) stammende Handeln. So gibt das aristotelische Informationsschema eine klare Begründung der Notwendigkeit der übernatürlichen Gnadenhilfe — „Formierung" der „Materie" — sowie der Scheidung von Gnade und Werken, die als verdienstlich nur durch die Gnadeninformation zustande kommen. Denn nicht das „Werk" des durch die Inspiration der Liebe „gekräftigten" Willens, sondern das Geschenk des Habitus macht angenehm vor Gott. „Verdienstliche" Werke sind darum nur solche, die in „organischem" Zusammenhang mit dem Habitus stehen. Damit schien das Problem gelöst, an dem sich die voraristotelische Theologie vergeblich abgemüht hatte. Denn nun konnte man die Freiheit des Willens anerkennen, ohne doch die Gnade in Frage zu stellen. Und man konnte infolge des Ersatzes der Inspirationstheorie durch die Informations- oder Infusionstheorie die R. vollständig unter den Gesichtspunkt der Gnade stellen — die strenge ¶ Prädestination (: II, 2) wurde natürlich nicht vorgetragen — und doch den von der Tradition geforderten freien Willen festhalten. Die metaphysische Habituslehre brachte Gnade und freien Willen ins „richtige" Verhältnis.

6. Aber gerade der metaphysische Charakter erweckte Anstoß. Der wegen des ¶ Verdienstes (: III) festgehaltene Satz, daß der Wille frei und ohne Zwang das Werk erzeuge, war durch den übernatürlichen Habitus in Frage gestellt. Und die vulgäre Frömmigkeit lebte nicht von der Metaphysik, sondern von den Verdiensten; sie sah keine metaphysische Seelensubstanz, sondern den tätigen Willen. Augustin und die von ihm beeinflußte Erbauungsliteratur ließen die Willenspsychologie immer wieder lebendig werden. Im Franziskanerorden wurde vornehmlich die Vormachtstellung des Willens verfochten, während die Dominikaner sich nach anfänglichem Widerstand gegen ¶ Thomas von Aquino der metaphysischen Deutung gebeugt hatten. Angesichts der wissenschaftlichen Großmachtstellung des Aristoteles konnte man freilich nicht einfach zur voraristotelischen Scholastik zurückkehren. Aber Duns ¶ Scotus lehrte, trotz der Habituslehre den Primat des Willens anzuerkennen. Die „Werke" wurzeln nicht im Habitus, sondern im Willen. Sie erhalten durch den Habitus nur die Richtung auf Gott und verdienstlichen Wert. Habitus und Werke verlieren ihren inneren Zusammenhang, und der Wille mitsamt den natürlichen Fertigkeiten erhält ein solches Maß von Bewegungsfreiheit, daß nur die Rücksicht auf die von der Tradition geforderte Gnade ihn einengt. Gott hat nun einmal — wunderlich genug — die Gnade zur Voraussetzung der Anerkennung gemacht. Darum verleiht er den Habitus, der die Werke nicht inhaltlich gestaltet (Informationstheorie), sondern nur leichter macht und die Richtung auf Gott nehmen läßt. Im ¶ Nominalismus (¶ Occam) wird die Konsequenz gezogen. Von der Willenspsychologie aus beginnt man die metaphysische Habituslehre grundsätzlich zu kritisieren; und die Gnade erschöpft sich im wesentlichen darin, daß sie dem Werk den „geistlichen Zierrat" verleiht, der ihm, ohne es innerlich zu ändern und ohne den Willen innerlich gestaltet zu haben, den Zugang ins Reich des Uebernatürlichen ermöglicht. Wille, Werk und Verdienst sind hier so bearbeitet, daß sie die formell anerkannte Gnade fast verdecken und die „Werkgerechtigkeit" unverhüllt hervortreten lassen. Denn der freie Wille verdient mit Hilfe der allgemeinen Gnade aus Billigkeitsgründen die R. (meritum de congruo), um dann mit Hilfe der rechtfertigenden (angenehm machenden) Gnade das ewige Leben auf Grund bestehender Würdigkeit (meritum de condigno) zu verdienen (¶ Verdienst: III). Aber stets nur, weil Gott in seiner Allmacht es so angeordnet hat, nicht aus inneren Gründen. Das eigentliche augustinische Erbteil der R.slehre ist verschleudert. Aber auch die alte Entsündigungstheorie ist ganz um ihren Sinn gebracht. Denn die Sündenvergebung ist eine bloße Nichtanrechnung (non-imputatio) der Sünde. Die nominalistische R.slehre unterwühlt das ganze Fundament der kath. R.slehre, ohne eine religiöse Neubildung zu erzeugen. Lediglich die Ueberzeugung, daß Gott faktisch den Heilsvorgang an die Sakramente der Kirche und die „Gnade" gebunden habe, schuf eine lose Verbindung mit dem Katholizismus. Man hatte aber nicht mehr ein in der Sache begründetes Vertrauen; nur der Autorität und Willkür beugt man sich. Eine Verdrängung der nominalistischen Lösung des Problems ist erst durch den gegen die Reformation sich zusammenschließenden Restaurationskatholizismus erfolgt (¶ Tridentinum, sessio VI).

Zu „evg." Lösungen, die man merkwürdig genug in den Verhandlungen zwischen Protestanten und Katholiken über die R.slehre gefunden hat, ist es nicht gekommen. Die Entwicklung vollzog sich in der Richtung auf die Habituslehre (s. oben 5). Sie hat nach manchen Schwankungen und einem merkwürdigen Versuch, Augustinismus und Thomismus miteinander auszugleichen (¶ Scheeben), gegenwärtig die Herrschaft, ohne doch offiziell sanktioniert zu sein. Aber der Katholizismus „reformierte" sich, indem er sich auf die mittelalterliche Grundlage besann.

7. ¶ Luthers Reformation hat gerade diese Grundlage vernichtet. In der nominalistischen Schule aufgewachsen, hat er früh die Habituslehre kritisieren gelernt. Seinen Lehrern verdankt er ebenfalls die sichere Erkenntnis, daß nur der Glaube, nicht irgendein mystisches Erkennen und Schauen mit der übersinnlichen Welt verbindet. Auch seine Imputationstheorie (Nichtanrechnung der Sünden, Anrechnung der Gerechtigkeit Christi) fand am Nominalismus einen Halt. Reformatorische Erkenntnisse konnten ihm freilich von hier aus nicht zuströmen. Auch nicht von ¶ Staupitz und ¶ Augustin. Erst die Entdeckung von 1513 hat das religiöse Problem der R. völlig umgestaltet (¶ Luther, 2c). Das Entscheidende ist das neue Verständnis der Gnade und des Glaubens. Die ¶ Gnade (: IV, 3) ist weder an Sakramente und Termine gebunden, noch ist sie eine unpersönliche Strömung, sondern die barmherzige Gesinnung des im Wort sich kundgebenden Gottes gegen die Sünder. Darum wird sie zum fortwährenden Regulator des Lebens, löst jede Gesetzesordnung auf und macht allen unmittelbaren oder vermittelten Ansprüchen gegen Gott ein Ende. Der Mensch, der vor Gottes Angesicht stets nur sich schuldig sehen kann und darum in Demut und Buße dem heiligen Gott naht, findet in dem durch die Offenbarung des Kreuzes geweckten Vertrauen auf die Vergebungsbereitschaft Gottes als des verzeihenden Vaters die Gnade (¶ Glaube: IV, 3; V, 1; ¶ Gottvertrauen; ¶ Gottesglaube: IV, 3 a. b). Das Bekenntnis der Unwürdigkeit ist mit dem Bekenntnis der R. aufs engste verbunden. Naturalistische und metaphysische Deutungen sind hier ausgeschlossen. Das „Herz" ist auf Gott gerichtet. Darum ist die R. zugleich Neuschöpfung (¶ Wiedergeburt). Da aber nie das Bewußtsein vorhanden ist, nichts Verdammliches zu haben, ist das ganze Leben eine R. durch Gott und Bitte des Menschen um R., zugleich aber Betätigung der R., d. h. des neuen Willens. Fortwährende Buße (Demut), fortwährende Erneuerung (R.) und fortwährende Betätigung der R. kennzeichnen den Christen. Er ist Sünder und Gerechter zugleich. Diese an der „Torheit" des Kreuzes erwachsene Paradoxie ist ein Widerspruch für den, der in der kath. Informationstheorie (s. oben 5. 6) sich bewegt, aber selbstverständlich für den, der unter dem Buß- und Gnadengericht des Kreuzes steht. Das metaphysische und naturalistische Verständnis der R. ist vernichtet und zugleich die „Werkgerechtigkeit". Die Gnade als die Vatergesinnung des heiligen Gottes ist Anfang und Ende, aber ganz auf ethisch-psychologischer Grundlage. Der irreligiösen Haltung des Nominalismus ist gründlich gewehrt, aber zugleich jede Phase der kath. Fragestellung ins Unrecht gesetzt. Die „Heiligkeit" des Christenlebens besteht darin, daß der Mensch jeden Augenblick unter der R. steht, also in der Buße, Vergebung und Wiedergeburt. Die Grundanschauung Pauli von der Gnade ist wieder aufgelebt. Luther hatte recht, wenn er sich als Erneuerer der paulinischen R.slehre wußte. Denn er gab dem religiösen Grundgedanken Pauli und Jesu neues Leben und machte ihn, was er bis dahin nicht gewesen war, zur Grundlage einer kirchlichen Gemeinschaft.

8. Die „Imputation" gefährdete freilich die originale Entdeckung. Denn indem Luther die R. als Nichtanrechnung der (im Menschen bleibenden) Sünde und als äußere Anrechnung der Gerechtigkeit Christi beschrieb, hatte er sich selbst zunächst die R.sgewißheit erschwert. Denn man kann nicht wissen, wann Gott dies Urteil fällt. Nun erzwang freilich trotz der (unentbehrlichen) Imputationstheorie die originale Erkenntnis die R.sgewißheit. Aber da die Imputation blieb, erschien die Gewißheit äußerlich begründet; und da die „Werke" jede Stellung im R.svorgang verloren hatten, erweckte die R. sittliche Bedenken. Die Schwärmer (¶ Mystik: VC; ¶ Spiritualisten) und ¶ Wiedertäufer waren allerdings im Unrecht, wenn sie Luthers Gnadenpredigt den Vorwurf der sittlichen Leichtfertigkeit machten; aber die Imputationstheorie wurde der Rechtstitel für diesen Vorwurf. Da unter dem Einfluß ¶ Melanchthons (: 4) gegen den die Motive der lutherischen R.slehre aufnehmenden A. ¶ Osiander der „forensische" Charakter der R. als eines richterlichen Urteils Gottes im Himmel festgelegt wurde, war einer den Sinn der reformatorischen Entdeckung verschleiernden Formel die Herrschaft gesichert. Von der Orthodoxie des 17. Jhd.s übernommen (¶ Orthodoxie, 2 d), kann sie auch heute noch als rechtgläubig geltend gemacht werden. Im „synthetischen", jede „Gerechtmachung" ausschließenden, die „Nichtanrechnung" der Sünde aussprechenden Urteil erschließt sich hier der eigentliche Sinn der R. Die entscheidende Heilstat wurde die „Genugtuung" Christi. Sie besänftigte Gottes Zorn. Nun konnte Christi Gerechtigkeit für die Menschheit fruchtbar gemacht werden. Das geschieht in der R. Gott ist also schon gnädig.

Die Imputationstheorie und ihre Verbindung mit der Satisfaktionstheorie leiteten darum dazu an, aus dem Erleben der R. eine theoretische Reflexion und ein außermenschliches Geschehen zu machen, ja die Lehre von der R. zu einer nicht mehr ganz durchsichtigen Nebenlehre zu machen, — und dies um so leichter, als Luther selbst anläßlich des Angriffs J. ¶ Agricolas auf ¶ Melanchthon auf des letztern Seite sich gestellt hatte. Aus der R. als dem religiösen Regulator und bleibenden Ausdruck des Christenlebens war eine Bekehrungstheorie gemacht mit dem Glauben als Bedingung, ohne daß gezeigt worden wäre, wann und wie sich aus der Verzweiflung (den Schrecken des Gewissens) die Seligkeit erhebt. Denn Buße und Glaube, Bewußtsein der Unwürdigkeit und Gewißheit der Gotteskindschaft stehen nicht nebeneinander, sondern folgen aufeinander; die R. wird darum später folgerichtig von der Bekehrung abgelöst. Die als notwendige Frucht, wenn auch nicht als notwendig zur Seligkeit behaupteten Werke sind mit der R. nur äußerlich verknüpft. Da die ¶ Konkordienformel nicht den Weg zur originalen Entdeckung Luthers zurückfand, vielmehr in der melanchthonischen, Osiander ablehnenden Fragestellung verharrte, so ist es nicht verwunderlich, daß der Grundartikel der Reformation theologisch seine Zentralstellung verlor und die protestantische Orthodoxie auf die kath. Annahme der Eingießung übernatürlicher Kräfte zurückgriff, die freilich nicht unter den Titel der R. gestellt wurden, aber „Bekehrung", „Wiedergeburt" und „Heiligung" begründeten. Da die R. ein Bestandteil dieser ¶ Heilsordnung war, erschien sie als Teil einer Bekehrungstheorie; ihre „forensische" Fassung

aber löste jede innere Verbindung mit dem sich Bekehrenden. Die R. erscheint also als ein Fremdkörper im religiösen System. Sie schloß wohl die Verdienstgerechtigkeit des Katholizismus aus, trug aber der individuellen Religiosität keine unmittelbare Frucht, während doch die bekämpfte kath. R.slehre diese Frucht zeitigte. Um des individuellen R.standes gewiß zu werden — die Forderung der Gewißheit war das Erbteil der reformatorischen Erkenntnis —, nahm man, wiederum in der Nachfolge Luthers, seine Zuflucht zu kath. Surrogaten, zum Sakrament, das freilich ernsten Naturen keine unbedingte Bürgschaft gewährte (¶ Sakramente: I) und zur Privatbeichte (¶ Bußwesen: II, 4 b). Das brachte dann entweder angesichts der geforderten Gewissensschrecken eine dauernde Aengstlichkeit und Zaghaftigkeit in die Frömmigkeit oder eine starke Leichtfertigkeit, da man sich des Sakraments und der Absolution getrösten durfte.

Auf reformiertem Boden besaß man im Gedanken der ¶ Prädestination (: II, 3 b; vgl. ¶ Reformierte Kirche, 2) und in der symbolischen Deutung der ¶ Sakramente (: I) allerdings einen relativen Schutz gegen diese Zersetzung der reformatorischen Frömmigkeit. Aber sehr bald machte hier der humanistisch-aufklärerische Gottesbegriff sich geltend (¶ Castellio; ¶ Arminius; ¶ Coornhert).

9. Der ¶ Pietismus versuchte, die R. wieder dem persönlichen Leben nahe zu bringen. Da er aber bis zur originalen Fragestellung Luthers nicht vordrang, erreichte er — stark von der reformierten Frömmigkeit beeinflußt — trotz der Ausscheidung der kath. Surrogate der Orthodoxie nur eine Bekehrungstheorie (Bußkampf; ¶ Bußwesen: II, 4 b; ¶ Heilsordnung) und die Forderung einer ¶ Heiligung, die zugleich der individuellen Versicherung dienen sollte. Die ¶ Aufklärung, die sich ganz zum deistischen Gottesgedanken bekehrte (¶ Deismus: II), eine Willkürjustiz, wie sie die Imputationstheorie nahezulegen schien, verabscheute und sich von der erbsündigen Verknechtung des Willens nicht überzeugte, entnahm der Bekehrungstheorie den Antrieb zur „moralischen Verbesserung", der die R. Gottes gilt. Damit war der Nerv der lutherischen R.slehre durchschnitten. In der Restaurationszeit kehrte man freilich wieder zur „kirchlichen" Lehre zurück. Aber Pietismus, Aufklärung und ¶ Erweckungsbewegung, daneben ¶ Kant mit seiner Anerkennung des radikalen Bösen und der radikalen Wiedergeburt, ¶ Schleiermacher mit seiner Betonung der Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu, die idealistische Philosophie (¶ Idealismus: III) mit ihrem Verständnis des Christentums als einer gegenwärtigen Erlösung machten eine rein forensische Behandlung unmöglich. Da aber die Satisfaktionslehre (¶ Versöhnung: IV) den versöhnten Gott schon als geschichtliche Tatsache zeigte, handelte es sich in der R. nicht um die Beseitigung des gegenwärtigen göttlichen Zorns, sondern um deren Vergewisserung und um die Begründung der „Neuschöpfung". Auch dort, wo man „bekenntnistreu" bleiben will, begegnet man darum „Ketzereien", aber auch außerhalb dieses Kreises (¶ Hengstenberg; Fr. A. ¶ Philippi; ¶ Beck; v. ¶ Hofmann; ¶ Erlanger Schule; ¶ Luthertum: II; ¶ Vermittlungstheologie). Selbst A. ¶ Ritschls entschlossene Wahrung des synthetischen Charakters der R. war mit einer vollständigen Umdeutung der Versöhnung verbunden. In der Lutherforschung der letzten Dezennien haben sich aber die Stimmen gemehrt, die das rechtfertigende Urteil Gottes im Sinne Luthers gerade nicht als synthetisches, sondern als analytisches angesehen wissen wollen, d. h. nicht als bloß richterlichen Spruch Gottes im Himmel, sondern als „Gerechtmachen", als „Neuschöpfung des Herzens" durch den Spruch Gottes. Diese Forschung hat auch jene Stimmen, die die R.slehre für ein unbrauchbar gewordenes Inventar des Protestantismus erklärten (besonders ¶ Lagarde), zurückdrängen helfen. Wenn auch die Form der Lehre heute noch vielen das Verständnis erschwert, so kann man doch nicht mehr von weitverbreiteter grundsätzlicher Gegnerschaft wenigstens dort sprechen, wo das protestantische religiöse Grundproblem vom sündigen, schuldbewußten Menschen und dem heiligen, barmherzigen Gott Beachtung findet (¶ Rechtfertigung: III).

A. Ritschl: Die christliche Lehre von der R. und Versöhnung, 1895—1903[4]; — Die Lehrbücher der ¶ Dogmengeschichte von A. Harnack, F. Loofs und R. Seeberg; — H. Windisch: Taufe und Sünde, 1908; — R. Sohm: Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912[2]; — O. Scheel: Die Kirche im Urchristentum (RVV IV, 20), 1912; — J. Gottschick: Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi (ZThK 1901, S. 97 ff); — O. Scheel: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus (ThStKr 1904, S. 401 ff. 491 ff); — P. Gennrich: Die Lehre von der Wiedergeburt, 1907; — F. Bäumker: Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit, 1912; — K. Heim: Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, 1907; — O. Scheel: Aus der Geschichte der mittelalterlichen R.slehre (ThR 1913, S. 58 ff. 95 ff; hier weitere Literatur); — Hanns Rückert: Die R.slehre auf dem Tridentinischen Konzil, 1925; — H. S. Denifle: Luther und Luthertum I, 1904[2]; — K. Holl: Die R.slehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (ZThK 1910, S. 245 ff); — H. Mandel: Die scholastische R.slehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, Diss. Greifswald 1906; — O. Scheel: Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, 1910; — F. Loofs: „Justitia dei passiva" in Luthers Anfängen (ThStKr 1911, S. 161 ff); — O. Scheel: Die Iustitia dei passiva in Luthers reformatorischer R.slehre (in der Festschrift für Th. Brieger: Aus Deutschlands Vergangenheit, 1912, S. 95 ff); — K. Holl: Luther, 1928[4-5]; — O. Scheel: M. Luther II, 1930[2-4]; — E. Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie, 1929; — E. Hirsch: Die Theologie des Andreas Osiander, 1919; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., 1912 ff; — Wilh. Dilthey: Die Glaubenslehre der Reformatoren (PrJ 75, 1894, S. 44 ff); — E. Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in: Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV 1, 1909[2]); — K. Holl: Die R.slehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906; — M. Koch: Der ordo salutis, 1899; — O. Scheel: Die dogmatische Behandlung der Taufe in der modernen positiven Theologie, 1906, S. 1 ff; — W. Walther: Das Erbe der Reformation, 2. Heft, 1904; — L. Ihmels: Die R. allein durch den Glauben (NkZ 1904); — Derſ.: in RE[3] XVI, S. 482 ff, bes. S. 492 ff; XXIV, S. 381; — J. Gottschick: Die Heilsgewißheit des evg. Christen (ZThK 1903, S. 349 ff). — Weiteres bei ¶ Rechtfertigung: III. **Scheel.**

Rechtfertigung: III. Dogmatisch.

1. Wandlungen in der Wertung der R.; — 2. Der Zusammenhang der R. mit dem Leben; — 3. Probleme der R.slehre.

1. Für die ursprüngliche reformatorische Anschauung ist die R. allein aus dem Glauben der eigentliche Hauptartikel (¶ Rechtfertigung: II, 7). In ihm begründet sich das Recht der neuen Kirche, die in Wahrheit die ursprüngliche ist, geschieht die sichere Abgrenzung gegen die Kirche Roms. In der R. kommt zur Erkenntnis, was Gott, der Mensch, Christus, die Sünde, die Erlösung ist. Sie ist darum das Ganze und nicht ein der Ergänzung bedürftiger Teil. Von R. läßt sich nur reden, wo im ¶ Glauben das ¶ Wort Gottes, das die Sünde vergibt (¶ Sünden-

vergebung) und den Menschen annimmt, vernommen wird. R. ist daher keine bloße Lehre.

Wo die Lehre von der R. eine Selbständigkeit erlangt und die Zustimmung zu ihr zu einer grundlegenden Forderung wird, wie es bereits in der alten ¶ Orthodoxie geschieht, da ist die R. nicht mehr das Ganze, und da bedarf sie der Ergänzung (¶ Rechtfertigung: II, 8). Es ist nur die Fortsetzung eines bereits von der Orthodoxie eingeschlagenen Weges, wenn für den ¶ Pietismus ¶ Bekehrung und ¶ Wiedergeburt in den Vordergrund treten. Zwar war die Ueberlieferung von den Tagen der Reformation her noch stark genug, um der R. eine hohe Wertschätzung zu sichern, aber als bloße Lehre konnte sie eben nicht mehr alles sein. Jene Wandlungen im Leben, von denen die Worte Bekehrung und Wiedergeburt reden, mußten hinzukommen, sollte nicht schließlich alles der Wahrheit entbehren. Obwohl es nicht die Absicht war, lag doch hierin bereits eine Verdrängung der R. von der Stelle, die ihr ursprünglich zukam.

Mit der ¶ Aufklärung setzt dann eine so tiefgreifende Veränderung der gesamten Lebensanschauung ein, daß die R. jede Bedeutung verliert. Zwar wird zugestanden, daß der Mensch einer gewissen nachsichtigen Beurteilung von seiten Gottes bedarf, aber diese Nachsicht wird für selbstverständlich gehalten, und die Notwendigkeit einer R. liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises. Auch ¶ Kant bringt hierin keine Wendung trotz des tiefen sittlichen Ernstes seiner Philosophie und trotz des sich bei ihm bemerkbar machenden Einflusses kirchlicher Ueberlieferung, der ihn auf mit der R. zusammenhängende Fragen aufmerksam sein und ihn sich mit ihnen auseinandersetzen läßt. Daß der deutsche ¶ Idealismus kein Verhältnis zu der R. haben konnte, ist verständlich. Für ihn ist R. unnötig, weil seine Grundvoraussetzung ist, daß zutiefst, die Einheit von göttlichem und menschlichem Geist vorhanden und eine Störung nicht eingetreten ist. Mehr und mehr wurde die R. zu einer unverstandenen und vergessenen Lehre. Auch für ¶ Schleiermacher steht die R. an keiner entscheidenden Stelle. Sie wird ihm von der Ueberlieferung dargeboten, und so wird sie in der Glaubenslehre nicht übergangen, aber sie ist nur eine Betrachtungsweise in bezug auf das Verhältnis der Menschen zu Gott, die sich aus dem Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christus ergibt.

Viel bemerkenswerter aber ist, wie sehr doch auch für die Neuorthodoxie die R. zurücktritt (¶ Rechtfertigung: II, 9). Im Vordergrunde stehen für sie die Sätze des Apostolikums, die Fragen der Gottessohnschaft, der Jungfrauengeburt, der Auferstehung. Auch A. ¶ Ritschl hat mit seinem energischen Zurückgreifen auf Luther (¶ Rechtfertigung: II, 9) nicht vermocht, der R. die ihr zukommende Bedeutung zu gewinnen. Obwohl sein Hauptwerk der Frage der R. galt, hat er in dieser Hinsicht kaum eine Wirkung gehabt. In seiner Schule (¶ Ritschlianer) sind es ganz andere Dinge gewesen, die die Arbeit in Anspruch nahmen, die Fragen nach Wesen und Wahrheit der Religion, die Bemühungen, der Religion in der modernen Welt eine Stelle zu sichern. Ebenso war die Zeit einer weiter reichenden Wirksamkeit M. ¶ Kählers entgegen, der in der R. das für das evg. Christentum Entscheidende mit aller Klarheit erkannt hatte. Die ¶ Religionsgeschichtliche Schule bevorzugte naturgemäß Fragen, die ein reicheres Vergleichsmaterial boten. Unter der Fülle der sich zudrängenden Erscheinungen schien die R. nur einen bescheidenen Platz einzunehmen. ¶ Wrede konnte in seinem „Paulus" den Nachweis zu führen versuchen, daß die Lehre von der R. lediglich ein Erzeugnis der Auseinandersetzung mit dem Judentum sei, und daß sich die gesamte Anschauung des Paulus ohne jede Bezugnahme auf die R. darstellen lasse. Vor Wrede hatte bereits ¶ Lagarde die Lehre von der R. als etwas, das jüdischem Denken entstamme, verworfen. — Die ganze Zeit seit der Aufklärung mit ihrer optimistischen Beurteilung des Menschen und ihrem wenig angefochtenen Fortschrittsglauben war dem Verständnis der R. nicht günstig. Von den Schätzungen der Gegenwart aus, die ja immer in irgendeinem Maße die Anschauungen über die Vergangenheit bestimmen, hat man es sich nicht denken können, daß überhaupt jemals die R. eine tief und weitreichende Bewegung unter den Menschen hat hervorbringen können, und man hat daher die entscheidende Bedeutung der Frage nach der R. auch für die Zeit der Reformation geleugnet.

Erst in neuester Zeit mit den schweren Erschütterungen, die sie gebracht hat, macht sich ein Wandel bemerkbar. Weder erscheint die Lage des Menschen in der Welt so gesichert, noch sein geistiges Wesen so unbezweifelbar gut, daß eine optimistische Schätzung am Platze wäre. So ist es verständlich, daß in der Theologie, nicht etwa nur bei Karl ¶ Barth und seinem Kreise (¶ Dialektische Theologie), überall die Frage nach der R. und ihrer Bedeutung aufwacht. Damit ist die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob die R. nicht ihre tiefe Begründung hat und keineswegs bloß etwas von Theologen Ersonnenes ist.

2. Die Frage geht auf die Notwendigkeit der R. Steht mit dem Leben die Forderung einer R. in begründetem Zusammenhang? Natürlich kann die Notwendigkeit der R. nicht wie eine allgemeine, überall sich findende Tatsache oder wie ein Naturgesetz aufgewiesen werden. Es ist klar, daß R. kein Naturbegriff ist. Wo das Leben nur eine Naturtatsache ist und als solche angesehen wird, kann von einer R. nicht die Rede sein. Es ist, wie es ist. Seine Eigenschaften, Fähigkeiten, Betätigungen sind wie die irgendeines andern Naturdinges. Ein menschliches Leben kann verheerend oder schaffend wie eine Naturkraft, schön oder abstoßend wie ein Naturding sein, es ist eben einfach da, es wird durch den Naturzusammenhang hervorgebracht, eine Zeitlang erhalten und darnach wieder aufgehoben. Von einer Lebensaufgabe und einer Verantwortung kann da im Ernst nicht gesprochen werden. Eine folgerichtige materialistische Weltanschauung sieht die Dinge so an, und in ihrem Zusammenhange hat die Frage nach einer R. des Lebens keinen Raum. Es gibt aber auch abgesehen von einer durchgebildeten Weltanschauung ein bloßes Hinleben, das sich mit der Tatsache des Lebens und seiner nun einmal vorhandenen Beschaffenheit zufrieden gibt und sich um die Frage einer R. nicht sorgt, ja sie garnicht versteht.

Aber es bleibt nicht bei der bloßen Tatsache des Lebens. Neben die Tatsachenfrage tritt auch frei die Rechtsfrage. Es ist nicht genug, daß das Leben nun da ist; es erhebt sich die Frage, ob es auch ein Recht hat, da zu sein. Mit dem Augenblick, da das Leben eine Aufgabe und damit eine Verantwortung empfängt, wird klar, daß über dem Leben die Forderung der R. steht. Das nächste Verständnis dieser Forderung ist, daß sich das Leben selbst zu rechtfertigen hat. Die Aufgabe kann dabei verschieden gefaßt werden. Die erste Ueberlegung ist die, daß sich das Leben in einer bestimmten Umgebung befindet, in die es eingefügt ist, und mit der es in Einklang zu bleiben hat.

Es rechtfertigt sich selbst damit, daß es nützliche Leistungen vollbringt, die ihm und seiner Umgebung zugute kommen. Ein gemeinnütziges Leben also erscheint als gerechtfertigt. Auf die Tüchtigkeit und Pünktlichkeit der Leistung kommt es dabei an. Eine Vertiefung findet statt, wenn sich der Blick nicht so sehr auf die Umgebung und die Leistung für sie, sondern auf den Wesensgehalt des Lebens selbst richtet, wenn die sittliche Forderung auftritt, der das Leben nach Art und Gesinnung entsprechen soll. Auch hier soll das Leben sich selbst rechtfertigen. Was in ihm als Forderung des Sittengesetzes aufleuchtet, dazu soll es sich selber bilden.

Allerdings tritt hier die Schwierigkeit ein, daß die sittliche Forderung sich beständig erhöht. Wenn es dem Leben etwa gelungen ist, einer Forderung nachzukommen, so erhebt sich sofort eine neue. Die R. ist also eine unendliche Aufgabe, die nie zu einer reinen Lösung kommt. Darin liegt etwas, das Unruhe bereitet und zu einer vollen Befriedigung nicht gelangen läßt. Reue und Selbstvorwürfe können sich erheben. Indem anderseits die Spannung zwischen der sittlichen Forderung und der immer dahinter zurückbleibenden Wirklichkeit des Lebens als ein wohl begreifliches und in der Sache begründetes Verhältnis erscheint, entsteht keine dauernde Hemmung. Unruhe, Reue, Selbstvorwürfe werden zu Antrieben für die weitere sittliche Arbeit. Die R. liegt innerhalb der Grenzen der Humanität. Denn immer hat es der Mensch mit sich selbst zu tun. In seiner Vernunft ist das sittliche Gesetz begründet, und aus ihm selbst kommt das sittliche Streben. An eine andere Instanz ist innerhalb dieses Zusammenhanges nicht zu denken. Der Mensch rechtfertigt sich selbst vor sich selbst durch seine Leistung, ob sie nun nach außen oder nach innen auf die Wesensbildung gerichtet ist, oder durch gute Werke.

Eine veränderte Lage tritt ein, wenn der Mensch sich Gott verpflichtet weiß. Dann hat er es eben nicht mehr bloß mit sich selbst, sondern mit Gott zu tun. Gleichwohl kann in bezug auf die R. grundsätzlich alles beim Alten bleiben. Es kommt auf die Erfüllung des Sittengesetzes an, und es erscheint dann als einzige Möglichkeit, daß der Mensch selbst sein Leben rechtfertigt. So ist es in allen Formen der Gesetzesreligion. Vielleicht entsteht in Verbindung mit dem Bewußtsein, es mit Gott zu tun zu haben, ein größerer Eifer, ein tieferer Ernst, eine peinlichere Selbstprüfung; aber es bleibt dabei, daß der Mensch sich selbst zu rechtfertigen hat, denn er hat es mit grundsätzlich erfüllbaren Forderungen des Sittengesetzes, die sich mit dem Willen Gottes decken, zu tun.

Aber nun gewinnt alles ein ganz anderes Aussehen, wenn erkannt wird, daß es sich um ein Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen, nicht bloß um eine Erfüllung sachlicher Forderungen des Sittengesetzes handelt, wenn eingesehen wird, daß der menschliche Wille zwar dem göttlichen in Gehorsam, Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen ergeben sein soll, daß er aber in Wirklichkeit immer nur sich selber sucht, seine eigene Souveränität hinstellt, daß er also im feindlichen Widerstreit mit Gott sich befindet. Erst in diesem Zusammenhange entsteht das, was im strengen Sinne ¶ Sünde zu nennen ist. Sünde ist Feindschaft wider Gott, ist die Weigerung ihn als Gott anzuerkennen, ist der Wille, das eigne Ich an die erste Stelle zu setzen. Hier hat jede Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen, ein Ende. Denn was dieser Wille auch tut — sei es gleich die vollendetste Erfüllung sittlicher Forderungen —, dient eben allein der Selbstverherrlichung, ist Nichtanerkennung Gottes, Aufrichtung der eignen Souveränität. An dieser Stelle wird deutlich, daß es sich bei Luther nicht um eine durch Zeitverhältnisse und persönliche, vielleicht gar pathologische Veranlagung bedingte Anschauung, sondern um die klare, nüchterne, ehrliche Einsicht in den Sachverhalt handelt. Wenn Gott Gott und Sünde Sünde ist, dann ist jede Selbst-R. unmöglich. Es kann keinen Tatbestand, keine Leistung, kein Werk geben, auf Grund dessen der Mensch den Anspruch erheben könnte, daß sein Leben vor Gott gerechtfertigt sei. Soll es dennoch R. geben, so kann sie nur in der freien ¶ Gnade Gottes ihren Grund haben, in dem Gnadenurteil: Ich will trotz deiner Sünde dennoch, daß du lebest. Du sollst dennoch ein Recht auf Leben haben. Für das R.urteil gibt es auf seiten des Menschen keine Gründe und Bedingungen. Auch der Glaube ist keine solche Bedingung. Er bewirkt nicht die R., sondern er empfängt sie. Es ist nicht so, daß die R. eintritt, wo Glauben vorhanden ist, sondern daß der Glaube entsteht, wo die R. geschieht. Der Glaube traut dem Worte Gottes, das die R. ausspricht. Würde der Glaube als Bedingung für die R. gefaßt, dann käme doch alles auf Selbst-R. des Menschen hinaus, und zwar müßte dann der Glaube als eine Bedingung beurteilt werden, der geringerer Wert zukäme als den Werken. Der Gedanke der R. aus Glauben verlöre dann jeden Sinn. Beim Glauben steht nicht eine möglichst geringe Leistung des Menschen in Frage, sondern die Anerkennung des unbegreiflich großen Gnadenwillens Gottes. Die R. ist nicht ein leichtes Uebersehen menschlicher Sünde. Gott nimmt die Sünde ganz ernst. Gegen die Sünde steht sein Zorn. Würden im Menschen allein die Bedingungen für das göttliche Handeln liegen, so würde der ¶ Zorn Gottes und die aus ihm kommende Vernichtung das Letzte sein. Aber die letzten Bedingungen für sein Handeln liegen in Gott selbst. Er will nicht, daß menschliche Sünde sein Werk verderbe; er will es durch sie hindurchretten und vollenden. So ist in Gottes Handeln und in seinem rechtfertigenden Urteil die Einheit von Zorn und Gnade. Indem Gott den Sünder begnadigt, gibt er ihm seinen Zorn zu spüren. Denn nichts demütigt den menschlichen Willen tiefer, als daß er anerkennen muß, daß er von Gnade leben muß. Und indem der Sünder von dem Zorn Gottes getroffen wird, ist darin die Gnade gegenwärtig. Denn erst in der tiefsten Not wird ganz offenbar, wie groß die Gnade ist. Ohne Zorn ist die Gnade Schwächlichkeit, und ohne Gnade ist der Zorn Vernichtung aus Uebergewalt. In der R. ist die paradoxe Einheit von Zorn und Gnade. Der Gott, der mit Ernst der Sünde zürnt, gibt dennoch aus Gnaden dem sündigen Menschen das Recht auf Leben.

Das alles sind nicht erklügelte Konstruktionen. Sie können es freilich sein. Denn es besteht die Möglichkeit, sich in das von der kirchlichen Ueberlieferung Dargebotene hineinzudenken und es anzunehmen. Aber ursprünglich ist es lebendige Erkenntnis. ¶ Luther hat den schweren Zwiespalt zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen und die daraus folgende verzweifelte Lage des Menschen gesehen; er hat die Unmöglichkeit einer Selbst-R. bis zum Grunde durchschaut, und das rechtfertigende, im Glauben aufgenommene Urteil Gottes war für ihn nicht ein glücklicher Einfall, sondern eine tiefe innere Nötigung. Er ist mit seiner Erkenntnis nicht allein geblieben. Vielen ist die R. der Trost, der Halt und die Kraft ihres Lebens geworden, und sie wird es immer wieder werden. Natürlich ist es möglich, daß Menschen nicht das

Geringste davon verstehen. Es läßt sich auch ihnen nichts davon aufzwingen oder anbeweisen. Aber wo Menschen dessen inne werden, daß sie es nicht mit sich allein zu tun haben, daß sie wirklich vor Gott stehen, da sind sie auch auf dem Wege, der zum Verständnis der R. führt.

3. Mit der R. sind verschiedene Probleme verbunden, die als eine Belastung empfunden worden sind. Frühzeitig ist die Frage aufgetaucht, wo das rechtfertigende Urteil Gottes gesprochen werde, ob in foro coeli, im Himmel, hoch über aller Möglichkeit menschlicher Einsicht, oder in foro cordis, im menschlichen Herzen. Auf der einen Seite schien es unerläßliche Forderung zu sein, daß Gottes Urteil unbedingt feststehe und seine Gewißheit nicht etwa erst von irgendeiner menschlichen Seelenlage her, etwa von dem Gefühl des Friedens, empfange. Denn die menschlichen Seelenzustände sind nun einmal wechselnd, und es kann daher von ihnen nicht die Gültigkeit des göttlichen Urteils abhängig gemacht werden. Der Mensch muß sich vielmehr an das göttliche Gnadenurteil gerade auch bei völliger innerer Leere halten können. Nur so kann die R. ihm wirklich zum Trost und Halt werden. Von diesen Erwägungen aus schien die Entscheidung dahin fallen zu müssen, daß Gottes Gnadenurteil in foro coeli, jenseits von aller menschlichen Zuständlichkeit falle. Auf der andern Seite schien daraus folgen zu müssen, daß dann dieses Urteil dem Menschen gänzlich verborgen sei und ihm daher keine Hilfe sein könne. So müsse es doch, wenn sich der Mensch daran solle halten können, in irgendeiner Weise in foro cordis gesprochen sein. Eine bloße Spitzfindigkeit ist die unterschiedliche Stellungnahme nicht, aber sie beruht auf einer nachträglichen, reflektierenden Betrachtung. In der entscheidungsvollen Lage, in der der Mensch zum Glauben an das rechtfertigende Urteil Gottes kommt, gibt es jene Trennung nicht. Das Urteil wird allerdings von Gott gefällt, aber darum ist es nicht in jenseitiger Ferne, in völliger Verborgenheit, sondern es wird offenbar; aber es behält zugleich seine Unabhängigkeit von der menschlichen Seelenlage, es gibt sich kund vielleicht auch gegen alle Unruhe und Finsternis im menschlichen Herzen. Von psychologisch faßbaren Vorgängen ist natürlich nicht die Rede. Es ist selbstverständlich, daß das göttliche Urteil weder einer psychologischen noch einer andern Untersuchung unterworfen werden kann. Was psychologisch faßbar ist, ist nie mehr als nachträglicher Reflex, der so oder anders ausfallen kann und darum keinen sichern Aufschluß gewährt. Aber so wenig eine psychologische Faßbarkeit behauptet werden kann, so wenig eine gänzliche Verborgenheit. Es handelt sich um die Erfassung einer göttlichen Kundmachung, für die es kein anderes Wort als das Wort Glauben gibt.

Doch kann nun weiter gefragt werden, auf welche Weise die göttliche Kundmachung geschieht. Die Reformatoren berufen sich auf die Bibel. Das inspirierte Bibelwort (¶ Inspiration) war unmittelbar das Wort Gottes, und sein wesentlicher Inhalt war die Aufforderung, dem gnädigen Urteil Gottes zu trauen. Daneben aber erscheint eine andere Gedankenreihe, die sich an das Verständnis Christi als des fleischgewordenen Wortes anschließt. Danach tritt der bloße Bibelbuchstabe, der als solcher eine formale Größe wäre, hinter den Inhalt, der Christus ist, zurück. Die Kundmachung des göttlichen Urteils geschieht durch Christus, per Christum. Dabei ist nicht an eine bloße Belehrung gedacht, die Christus über Gott und sein Verhalten gibt, sondern Christus selbst in seiner Person und seinem Werk ist das lebendige Wort, in dem sich der rechtfertigende Gnadenwille Gottes ausspricht. Der von der Bibel verkündete, von der Kirche gepredigte Christus kann dem Menschen zu einer überführenden Macht werden, daß er zum Glauben an den Gnadenwillen Gottes kommt. Ob es der Fall ist, ist freilich eine andere Frage, denn es handelt sich hier nicht um Wirkungen, die mit mechanischer Notwendigkeit eintreten (¶ Christologie: III, 3).

Daß die R. per Christum, durch Christus, geschieht, erschien verhältnismäßig verständlich. Aber daneben steht die andre Aussage, daß sie propter Christum, um Christi willen, erfolge. Hierin lagen nun große Schwierigkeiten. Denn jeder Versuch, zu verdeutlichen, was damit gesagt sein sollte, schien mit Notwendigkeit auf Theorien zu führen, die alles nur noch dunkler machten. Christus hat, so wurde gesagt, durch die vollkommene Erfüllung des Gesetzes die Gerechtigkeit erworben, und diese Gerechtigkeit wird dem Menschen angerechnet. Oder Christus hat durch sein Werk, durch die Leistung des vollkommenen Gehorsams, durch seinen Opfertod Gott versöhnt, so daß er nunmehr gnädig sein kann. Von jeher hat sich gegen diese Theorien die Kritik gerichtet. Als ein unmöglicher Gedanke wurde die Anrechnung fremden Verdienstes, fremder Gerechtigkeit empfunden. Gerechtigkeit kann niemals als eine Sache verstanden werden, die von einem auf den andern übertragen werden kann. Die Notwendigkeit einer Versöhnung Gottes durch ein blutiges Opfer schien eine des Vaters Jesu Christi unwürdige Vorstellung zu sein und einer überwundenen niedrigen Religionsstufe anzugehören. Anderseits wurde zur Verteidigung gesagt, daß das göttliche Gesetz in der Tat eine vollkommene Erfüllung verlange, daß es nicht angehe, seinen Anspruch einfach beiseite zu schieben, sonst würde alles zu leicht genommen, daß von der Größe menschlicher Sünde nicht ernst genug gedacht werden könne, und daß von daher auch die Notwendigkeit einer Versöhnung Gottes verständlich werde. Aber wie es nun mit dem Recht der Kritik oder ihrer Abwehr stehen mag, in dem propter Christum ist etwas, das, fern aller Theorie, Menschen große Hilfe geboten hat. Darin lag für sie eine starke Versicherung, daß es mit ¶ Versöhnung, ¶ Sündenvergebung, R. wirklich ernst sei.

So ist mit bloß rationaler Kritik, die freilich zunächst sehr einleuchtend und unwiderleglich erscheint, das propter Christum nicht erledigt. Es muß versucht werden, seinen Gehalt herauszustellen. Zunächst ist zu sagen, daß nach biblischer Anschauung auch in der Versöhnung Gott der Handelnde ist. Gott ist es, der die Versöhnung anhebt und vollendet. Das propter Christum kann also nicht als eine außerhalb Gottes liegende Bedingung für seine Versöhnung angesehen werden. Es spricht es noch einmal klar und bestimmt aus, daß die Bedingung für die R. nicht im Menschen liegt. Das rechtfertigende Urteil ergeht nicht um des Menschen willen. Um wessentwillen ergeht es dann? Dem Verständnis näher bringen kann ein Wort wie Jes 43 25: „Ich, Ich tilge deine Uebertretungen um meinetwillen". Was Gott tut, das tut er zuletzt um seinetwillen, was dann ja nach der gerade vorwaltenden Beziehung näher bestimmt werden kann: um seines Namens, seiner Wesenheit, seiner Herrlichkeit, seiner Ehre, seiner Gnade usw. willen. Weil nun Christus die Offenbarung Gottes ist, also zu Gott gehört, so heißt propter Christum zutiefst um Gottes willen. Es ist darin enthalten die Berufung auf den Versöhnungswillen Gottes, aber auch auf die Gerechtigkeit Gottes; denn es würde wider die Ge-

rechtigkeit Gottes sein, wenn Christi Werk ohne Folgen bliebe und nicht den Menschen zugute käme.

Welche Gestalt freilich auch die Lehre von der R. erhalten mag, es werden immer Schwierigkeiten bleiben und kritische Einwendungen sich erheben lassen. Aber damit ist die Wirklichkeit, von der die Lehre sagen will, nicht erschüttert. Wo der ganze Ernst der Frage nach dem Recht auf Leben sich erhebt, da wird auch die Botschaft von der R. Verständnis finden.

A. Ritschl: Die christliche Lehre von der R. und Versöhnung, (1870—74) 1895—1903 ⁴; — M. Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, von dem evg. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, (1883) 1905 ³; — K. Holl: Was hat die R.slehre dem modernen Menschen zu sagen?, 1907 (jetzt in Gesammelte Aufsätze III, 1928); — H. Stephan: Glaubenslehre, (1921) 1928 ², S. 252 ff; — S. Eck: RGG ¹ IV, Sp. 2087 ff; — Jhmels: RE ³ XVI, S. 482 f. 510 ff; XXIV, S. 381. **Kalweit.**

Rechtsfähigkeit der Kirche. Die R. der evg. wie kath. Kirche im Deutschen Reiche ist durch Art. 137 der ¶ Reichsverfassung vom 11. Aug. 1919 sichergestellt, und zwar durch Abs. 5 eine weitergehende R., als die allen erlaubten Vereinen, auch den religiösen durch Art. 124 und allen ¶ Religionsgesellschaften „nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes" erwerbbare. Damit ist ein wichtiger Ertrag der Geschichte der ¶ Kirchenverfassung (: III, 5a, Sp. 1018 f) im 19. Jhd. nicht nur festgehalten, sondern erst recht gesichert. Denn die R. und sogar der Besitz der Rechte einer öffentlichen Korporation beruht nun nicht mehr bloß auf Landesgesetzen, sondern auf Reichsrecht und könnte den Kirchen nur durch ein die Verfassung änderndes Reichsgesetz wieder genommen werden. In der evg. Kirche sind Träger der R. nicht nur die Kirchgemeinden, Parochial- und Synodalverbände der verschiedenen Stufen, Anstalten, Stiftungen, Fonds, sondern auch die Landeskirchen als solche, auch der Gesamtverband der im Deutsch-Evg. ¶ Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen. Da es eine deutsche oder preußische usw. kath. Landeskirche nicht gibt, sind die Träger der R. hier die bischöflichen Stühle, Domkapitel, Anstalten, Kirchgemeinden und deren Verbände. Aehnlich liegt es bei ¶ Altkatholiken, ¶ Altlutheranern und den jüdischen Kultusgemeinschaften (¶ Judentum: II B, 3b, Sp. 490). **Erich Foerster.**

Rechtsfähigkeit, Kirchliche. Nach kath. Lehre wird der Mensch durch die ¶ Taufe ein Rechtssubjekt der römisch-kath. Kirche mit den Rechten und Pflichten, wie sie Christen zukommen (Can. 12; 87 des Cod. iur. can.), und zwar durch die Taufe in jeder katholischerseits als gültig anerkannten Form. Deshalb unterstehen dem Rechte der Kirche auch alle so getauften Akatholiken, ferner die Abtrünnigen, Häretiker, Schismatiker, Exkommunizierten; nur, daß diese alle Rechte verloren und nur die Pflichten eines kirchlichen Rechtssubjektes behalten haben (Can. 87). Volle kirchliche R. besitzt nur die majorenne Person (Can. 89); sie ist Voraussetzung aller sogenannten kirchlichen Rechte, z. B. auch des Patronatsrechtes (Can. 2375). — Den Begriff der k. R. kann die evg. Kirche überhaupt nicht bilden. Wohl aber enthalten die modernen Verfassungen der evg. Landeskirchen mannigfache Satzungen über das aktive und passive Wahlrecht zu den kirchlichen Körperschaften (¶ Kirchenwahlen), das nur Getauften, Konfirmierten und von einem bestimmten Alter an zusteht und auf dem Wege der ¶ Kirchenzucht beschränkt werden kann, und über die Pflichten der Mitglieder, z. B. kirchliche Ehrenämter zu übernehmen und zu den Lasten der Kirche nach festgestellter Ordnung beizutragen. **Erich Foerster.**

Rechtshandlungen, Kirchliche (actus legitimi ecclesiastici) heißen nach dem kanonischen Rechte gewisse Handlungen öffentlicher Art, nämlich Patenschaft, aktives Wahlrecht, Patronatsrecht, Anteil an der Kirchenvermögensverwaltung, Ausübung der Funktionen kirchlicher Gerichts- oder Urkundspersonen (Cod. iur. can. c. 2256 n. 2). Das Verbot ihres Vollzugs tritt bei ¶ Exkommunikation und bestimmten Delikten von selbst (c. 2263; 2294 n. 1; 2353; 2375; 2385), bei anderen durch besondere Verhängung ein (c. 2294 n. 2; 2315; 2350; 2357). **Koeniger.**

Rechtsmittel gegen kirchliche Gesetze hinsichtlich ihrer Verpflichtung, Anwendung oder Auswirkung ist vor allem die erbetene Dispensation durch den Gesetzgeber (des Papstes für das allgemeine und partikuläre Recht, der übrigen Ordinarien für deren partikuläres Recht; Cod. iur. can., c. 80—86), sodann die Geltendmachung von Unkenntnis (ignorantia), die indes, wenn nicht anderes besonders bestimmt ist, gegenüber Handlungen ungültig und Personen rechtsunfähig machenden Gesetzen nicht in Betracht kommen darf (c. 16; 2202), oder der Nachweis von Gewalt, Ueberlistung, Furcht Irrtum, Zweifel, die die Handlungsfähigkeit beschränken oder sogar aufheben (c. 15; 2205 bis 2208). R. gegen Verwaltungsmaßnahmen der kirchlichen Oberen ist der ¶ Rekurs an den höheren Oberen (Remonstrationsrecht), gegen gerichtliche Urteile die Berufung (¶ Appellation) an die höheren Instanzen (c. 1878—91) und die Nichtigkeitsbeschwerde (querela nullitatis; c. 1892—97) als ordentlicher, des Einspruchs berechtigter Dritter (oppositio tertii; c. 1898—1901) und der Bitte um Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (Restitutio in integrum; ¶ Restitution) bei offenbarer Ungerechtigkeit des Urteils (c. 1905—07) als außerordentlicher Mittel. Gegen Entscheidungen und Urteile des Papstes gibt es kein R. (c. 1556).

Die Lehr- und Handbücher des ¶ Kirchenrechts. — A. M. Koeniger: Prima sedes a nemine iudicatur (Festgabe Ehrhard, 1922); — A. C.: Le recours administratif en droit canonique (Le Canoniste 66, 1924, S. 455 ff). **Koeniger.**

von der Recke-Volmerstein, Adalbert Graf (1791—1878), der ¶ Erweckungsbewegung zugehörig (vgl. ¶ Rettungshäuser). Aehnlich wie Joh. ¶ Falk nahm er sich der im Kriege verwaisten und verwahrlosten Knaben an und sammelte sie seit 1819 auf dem väterlichen Gut Oberdyk, seit 1822 auch in dem früheren Trappistenkloster Düsseltal. Mit H. ¶ Zeller stand er in Verbindung; von J. H. ¶ Wichern nahm er den Gedanken der Familienerziehung. Die Wärme des Gefühls konnte die mangelnde Organisationsgabe nicht ersetzen; ein Kuratorium übernahm die Anstalt. Er selbst zog nach Craschnitz, das er seit 1861 zum Mittelpunkt der schlesischen Liebestätigkeit machte.

ADB 27, S. 500 ff; — Erinnerungen aus dem Leben der Gräfin Mathilde v. d. R., geb. Gräfin Pfeil und Klein-Ellguth, 1873; — Martin Gerhardt: Joh. H. Wichern I, 1927, S. 252 ff; — K. Schöpf und Walter Vogel: Ad. v. d. R.-V., 1922. **W. Wendland.**

Redemptoristen, Congregatio Sanctissimi Redemptoris (Abkürzung: C.SS.R.), kath. Orden zur Weckung und Pflege streng kirchlichen Lebens, besonders in den unteren Volksschichten, sehr rührig durch ¶ Volksmissionen, geistliche ¶ Exerzitien für Priester und Laien und in der Heidenmission (¶ Missionsgesellschaften: III). Dem ¶ Jesuitenorden durch Organisation, Moraltheologie (¶ Kasuistik: III), überschwänglichen Marien- und Herz-Jesu-Kultus (¶ Herz Jesu;

¶ Herz Mariä) und Zweck (Stärkung des Klerikalismus, Ausrottung der Ketzerei) nahestehend, aber von ihm durch seine derb-volkstümliche Arbeitsweise und rigorose Asketik unterschieden („die andern Missionen Belagerungen, die des Alphons Erstürmungen"). Von Alphons ¶ Liguori 1732 zu Scala bei Amalfi gegründet, von Benedikt XIV 1749 bestätigt. Der bedeutendste R. nächst Liguori war Cl. M. ¶ Hofbauer († 1820), dem der Orden seine Einführung in Deutschland und der Schweiz sowie die staatliche Genehmigung in Oesterreich verdankt. Auch im übrigen Europa breiteten sich die R. im 19. Jhd. aus; außerhalb Europas besonders in Amerika (in den Vereinigten Staaten entstand 1859 ein besonderer Zweig unter dem Namen ¶ Paulisten). Im Deutschen Reich wurden sie während des ¶ Kulturkampfes 1873 „als den Jesuiten affiliiert" ausgewiesen, aber auf Antrag Bayerns 1894 wieder zugelassen. — Ein weiblicher Zweig des Ordens, die Redemptoristinnen („Frauen vom heiligsten Erlöser"), 1731 gleichfalls in Scala gegründet, 1750 päpstlich bestätigt, verfolgt hauptsächlich beschauliche Tendenzen, ist aber durch seine barbarische Askese berüchtigt. — Die Organisation des R.ordens ist durch Liguoris Statut und die Bestimmungen der Generalkapitel (Cod. regularum et constitutionum, 1896) geregelt. Außer den drei Mönchsgelübden (Gehorsam, Armut, Keuschheit) wird lebenslängliche Mitgliedschaft eidlich gefordert. An der Spitze des Ordens steht der Superior generalis et Rector major in Rom mit den sechs Generalkonsultoren; von ihm werden die Provinzial- und Kollegienrektoren ernannt. Die Erziehung des Nachwuchses besorgt für die Gymnasialbildung das Juvenat, für die theologisch-philosophische Ausbildung der Novizen das sechsjährige Studentat. — Die etwa 4000 Ordensmitglieder verteilen sich auf 18 Ordensprovinzen mit über 200 Kollegien und Hospitien. In Deutschland zählte der Orden 1927 in 2 Provinzen, der Oberdeutschen und der Norddeutschen, 21 Niederlassungen mit 408 Mitgliedern, darunter 191 Priester, 64 andere Kleriker und Scholastiker, 153 Laienbrüder, 17 Novizen. Die R.innen hatten 1910 etwa 600 Schwestern in 22 Häusern; in Deutschland sind sie zur Zeit nicht vertreten.

Ueber die Entstehung des Ordens vgl. ¶ Liguori; — RE³ XI, S. 496 f; XXIV, S. 17 f; — KL² VII, Sp. 2023 ff; — KHL II, Sp. 1693 ff; — Heimbucher III², S. 313 ff. **Priebe.**

v. Reden, Friederike, Gräfin (1774—1854), geb. Freiin von Riedesel, in Buchwald bei Schmiedeberg im Riesengebirge, widmete sich nach dem Tode ihres Mannes (1815) der Bibelverbreitung. Durch die Brüdergemeinde (Bischof Reichel) innerlich gefördert, richtete sie Erbauungsstunden ein und machte Buchwald zu einem Mittelpunkt der Erweckung. 1837 half sie bei der Unterbringung der Zillertaler (¶ Oesterreich, 3 e). Mit Unterstützung Friedrich Wilhelms IV gab sie die Hirschberger Bibel neu heraus. Die vom König angekaufte norwegische „Kirche Wang" ist auf ihren Rat hin in Brückenberg aufgebaut.

RE³ XVI, S. 515 f; — ADB XVIII, S. 513; — Eleonore Fürstin Reuß: Fr. v. R., 1888. **W. Wendland.**

Redenbacher, Wilhelm (1800—76), evg. Theologe und Volksschriftsteller, * in Pappenheim an der Altmühl, 1829 Pfarrer in Jochsberg bei Ansbach, 1837 Pfarrer in Sulzkirchen (Oberpfalz). Als R. in seinen 1842 und 1843 erschienenen Vorträgen „Wahrheit und Liebe" und „Simon von Kana" die evg. Soldaten aufforderte, nicht vor dem Sanktissimum die Knie zu beugen (¶ Kniebeugungsstreit), und die Seelsorger mahnte, vor solcher Abgötterei zu warnen, wurde er vom Ministerium ¶ Abel „wegen Verbrechens der Störung der öffentlichen Ruhe durch Mißbrauch der Religion" in Untersuchung gezogen und seines Amtes enthoben — er blieb 2 Jahre in Nürnberg —, 1845 zu einjähriger Festungshaft verurteilt, aber gleichzeitig vom König, der die Erregung der Protestanten fürchtete, begnadigt. 1846 erhielt R. die Pfarrstelle Sachsenburg an der Unstrut. Doch kehrte er 1852 nach Bayern zurück, zunächst nach Großhaslach bei Ansbach, 1860 nach Dornhausen im Altmühltal. — ¶ Volksschriftsteller.

Vf. u. a.: Neueste Volksbibliothek, 7 Jahrgänge, 1847—53; Kurze Reformationsgeschichte, erzählt für Schule und Familie, 1856; Lesebuch der Weltgeschichte, 3 Bde., 1860—67; Betrachtungen bei Leichenbegängnissen, 1869; Evangelienpostille. Für den schlichten Bürger und Landmann, 1876. — Ueber R. vgl. ADB 27, S. 516 ff; — RE³ XVI, S. 516 ff. **Glaue.**

Redepenning, Ernst Rudolf (1810—83), * in Stettin, Privatdozent in Bonn, 1836 ao. Prof. daselbst, 1839 ord. Prof. und Universitätsprediger in Göttingen; 1855 Pfarrer, Superintendent und Konsistorialrat in Ilfeld.

Vf. u. a.: Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 Bde., 1841—46. — Gab heraus Origenis de principiis, 1836; übersetzte mehrere Werke J. H. ¶ Scholtens ins Deutsche, z. B. Geschichte der Religion und Philosophie, 1868; Das älteste Evangelium, 1869; Das Paulinische Evangelium, 1881. **Glaue.**

v. Redern, Hedwig, evg. Liederdichterin und Schriftstellerin, * 1866 zu Berlin. Von ihren Liedern hat, aus der Sammlung „Geborgen", das „Weiß ich den Weg auch nicht" den deutschbaltischen Märtyrern zu Riga im Gefängnis sowie auf dem Todesgang (Marion v. Klot, 1897—1919) Kraft und Trost gegeben und rasche Verbreitung gefunden. Die Dichterin lebt in Potsdam, wo sie als Vorstandsdame des Frauenmissionsbundes tätig ist. **Paul.**

Redpath, Henry A. (1848—1908), englischer Theologe, im Kirchendienst, zuletzt seit 1898 Rektor von S. Dunstan in the East in London.

Gab mit Edwin ¶ Hatch heraus: Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament, 1892—97, Suppl. 1900 (¶ Bibelkonkordanz, 2). **Michaelis.**

v. Redwitz, Oskar Freiherr (1823—91), Dichter, * in Lichtenau bei Ansbach, 1851 ao. Professor der Aesthetik in Wien, gab jedoch die Professur auf, um ganz dem literarischen und poetischen Schaffen zu leben, seit 1872 auf seiner Besitzung Schillerhof bei Meran. Zeigen seine Anfangswerke, die reaktionären Stimmungen entgegenkommen, eine stark religiös gefärbte Tendenz, so verhielt sich v. R. später in seinen Dichtungen der Religion gegenüber indifferent.

Vf. u. a.: Amaranth, romantisches Epos, (1849) 1921[45]; Thomas Morus, Tragödie, (1856) 1857[2]; Hermann Stark, Deutsches Leben, Roman, 3 Bde., (1869) 1879[3]; Das Lied vom neuen Deutschen Reich, Epos (1871) 1876[11]; Ein deutsches Hausbuch, (1883) 1900[6]. — Vgl. ADB 53, S. 249 ff. **Glaue.**

Reeg, Ludwig, evg. Theologe und Dichter, * 23. August 1866 in Vilbel (Oberhessen), 1891 Pfarrer in Darmstadt, 1896 in Wimpfen a. N., 1898 in Offenbach a. M., 1903 in Worms, seit 1905 im Ruhestand, lebt in Wiesbaden. Als erste Frucht einer beharrlichen, in Italien ausgereiften Entwicklung seines inneren Lebens erschien 1910 (1925[17]) „Von der tiefen Wirklichkeit", ebenso wie der autobiographische „Heimweg" (1917, 1923[7]) und die reiche Ernte der weiteren Schriftenfolge ein Bekenntnis, das sich durch stille Schönheit der Sprache und gedrängte Kraft der Gedanken auszeichnet. Die Verbindung von freier Frömmigkeit des „Einsamen" mit den Quelltiefen

einer im Ewigen gebundenen „Gemeinde", wie sie R. auszeichnet, rückt ihn sprachlich und sachlich in die Nähe der großen Einzelnen, die um die Jahrhundertwende gewirkt haben (vor allem Friedrich ¶ Nietzsche), und hält gleichzeitig den Zusammenhang mit protestantischem Christentum (Bibel und J. S. Bach) fest, so daß hier eine wegweisende, zukunftskräftige Gestalt evg. Glaubens in Erscheinung tritt, ohne konfessionelle Enge und doch von charaktervoller Eigenart, neuerdings mit deutlicher Hinkehr zu praktischer Erziehungsarbeit („Die wunderbare Welt", 1929, als Anleitung zum Unterricht im AT).

Vf. außerdem De la Réalité profonde, tr. par H. Villemar, Genève 1920; Das verborgene Leben, (1919) 1921[2]; Die Gemeinde, (1920) 1923[2]; Der Strom, 1921[1—3]; Das Gedicht Gottes, 1924[1. 2]; Vom festlichen Warten, 1926[1—3]; Paulus. Ein Versuch, Briefe zu lesen, 1928. **H. Frick.**

Reformation.

1. Spätmittelalter und R.; — 2. Selbst- und Weltbeurteilung Luthers; — 3. Zwinglis Eigenart; — 4. Der geschichtliche Ort Calvins; — 5. Reformbewegungen neben der R.; — 6. Landesherren und Städte in ihrer Bedeutung für die R.; — 7. Bekenntnisbildung und innerprotestantischer Gegensatz; — 8. Verhältnis der R. zu Urchristentum, Mittelalter und Neuzeit.

1. Die ältere Anschauung, die zwischen Spätmittelalter und Reformation lediglich eine tiefe Kluft befestigt sah und die R. fast unvermittelt entstehen ließ, ist längst einer Betrachtung gewichen, die nicht nur negative, sondern auch positive Vorbereitung der R.szeit im Spätmittelalter anerkennt. Wenn auch der Begriff „Vorreformation" verdientermaßen aus dem kirchengeschichtlichen Begriffsmaterial verschwand, er war wertvoll durch seinen Wahrheitskern, daß reformatorische Ideen schon vor der R. in der Luft lagen und die Zeit für das Neue reif war. Im Gegensatz zu der früheren Meinung, die das religiöse Leben im Spätmittelalter (¶ Mittelalter, 5c) auf einem Tiefpunkt angelangt sein ließ, steht heute fest, daß die Heilssehnsucht eben damals eine besondere Steigerung erlebt hat. Die Vertrautheit mit der Bibel war im Vergleich mit dem Hochmittelalter im Wachsen, wovon die zahlreichen spätmittelalterlichen Druckausgaben der deutschen Bibel Zeugnis ablegen. Die Kritik an der päpstlichen Hierarchie hatte bereits eine ganze Literatur hervorgerufen. Der Ablaß wurde von ¶ Wiclif, ¶ Hus, ¶ Ruchrat von Wesel, andere Einrichtungen der Kirche von den Taboriten u. a. (¶ Hus, 2) bekämpft. Im ¶ Humanismus, der vor allem im Bürgertum eine Stätte hatte, wurde die Losung einer Rückkehr zur einfachen Theologie Christi ausgegeben und die Zeitfrömmigkeit von der Bibel her kritisiert. Die ¶ Renaissance schuf den neuen Menschentypus der sich aus der Masse bewußt heraushebenden, frei auf sich selbst stehenden Persönlichkeit. Daneben drängten Mächte, die mit der R. in keinem inneren Zusammenhang stehen, nämlich die entstehenden Territorialgewalten, der wissenschaftliche und wirtschaftliche Fortschritt, die großen Erfindungen und Entdeckungen, gewaltsam über den Bannkreis des Mittelalters hinaus. Alle diese Bewegungen beanspruchen mit Recht ihr Teil an der gewaltigen Umwälzung, die vom Mittelalter zur modernen Welt hingeführt hat. Die R. ist es nicht allein, die das Mittelalter überwand und den Aufbau der modernen Welt begann. Aber sie hat an diesem Werden den bedeutendsten Anteil, indem sie es war, die den Angriff auf das Mittelalter an den entscheidenden Punkt, die Kirche, vortrug und statt sich auf Korrekturen von Dogmen oder kirchlichen Ordnungen zu beschränken, die Papstkirche als solche in Frage stellte. Damit erst ist der Bau des Mittelalters zerschlagen worden.

2. Wenn ¶ Luthers Mitarbeiter und Schüler die Bedeutung des Reformators zusammenzufassen suchten, dann stellten sich ihnen unwillkürlich eschatologische Bilder ein: Bugenhagen nennt Luther den Engel, davon in Offbg Joh 14 stehet, dem ein zweiter, den Fall Babels ankündigender Engel unmittelbar folgen wird. Für Heßhus ist Luther der dritte Elias und Prophet, den Gott in diesem letzten Alter der Welt erweckt hat. Für Mörlin ist er ein Wundermann, den Gott der Welt zu guter Nacht vor dem jüngsten Tage gegeben hat. Luther wird also als ein Vorbote des nahen Weltendes aufgefaßt. Das ist nicht etwa eine im Schülerkreise an sich verständliche mythologische Vergrößerung des Lehrers, sondern diese Auffassung deckt sich mit Luthers Selbstbewußtsein. Er hat sich selbst, bzw. seine Lehre, als ein wichtiges Glied des Endaktes der Weltgeschichte angesehen. Grundstock von Luthers Endglauben ist die Anschauung vom Papsttum als dem in II Thess 2, 4 geweissagten „¶Antichrist". Den Beginn des Papsttums setzte Luther in den Anfang des 7., den Höhepunkt in das Ende des 13. Jhd.s. Dann läßt er die Kurve sinken. Hus hat dem Papsttum die erste schwere Wunde geschlagen; dann folgte der zweite Stoß durch Luther, der Todesstoß, der den Antichrist langsamem Verbluten zuführt. Die völlige Vernichtung wird aber erst der vom Himmel kommende Christus, dessen Tag vor der Tür ist, bringen. In dieses dreiaktige Enddrama weiß sich Luther also mit entscheidender Rolle mitten hineingestellt. Mit Vorliebe hat er seinen Kampf an den seines Vorläufers Johann ¶ Hus angeknüpft, neben der Uebereinstimmung auch den Unterschied zu dem Böhmen betonend: Hus' Bezeichnung des Papstes als Antichrist gründete sich auf das üble sittliche Leben der Päpste, während Luther in der widerbiblischen päpstlichen Lehre das Antichristliche sah. Mit dieser Auffassung vom Antichrist hat Luther in den Mittelpunkt der nt.lichen Antichristanschauung, für die das Wesen des Antichrists die Irrlehre ist, getroffen. Luther war sich bewußt, daß die durchschlagende Wirkung seines Angriffs auf den Papst eben von dieser Vertiefung herrührte. Erst so war die „Enthüllung" des Endchrists möglich; erst jetzt war der Antichrist durch Christus entthront. Die nie völlig untergegangene, aber unter Verkennung und Verfolgung verborgen gewesene „Alte Kirche" — die Urkirche — brach erst jetzt wieder hervor. Luther ist von dem einzigartigen geschichtlichen Gewicht dieser Geburtsstunde, in der das Papsttum unter gewaltigen Entladungen zugrundegeht und das apostolische Christentum neu ersteht, tief durchdrungen. Mit prophetischem Ernst hält er seinen Zeitgenossen das Einmalige und Unwiederbringliche dieses „güldenen Jahrs" vor Augen: „Liebe Deutsche, kauft, weil der Markt vor der Tür ist, sammlet ein, weil es scheinet und gut Wetter ist, braucht Gottes Gnaden und Wort, weil es da ist; denn das sollt ihr wissen, Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist" (WA 15, S. 32). Luther war überzeugt, daß die Wiedergeburt der Gemeinde Christi notwendig eine Zusammenballung der satanischen Gegenkräfte zur Folge habe. Es werde dem Satan sogar gelingen, ein neues, ärgeres Papsttum als das römische (Luther denkt an die „Schwärmer") aufzurichten und das Evangelium erneut zu verdunkeln. Aber auf dem Höhepunkt dieses Gegenangriffs werde der rettende jüngste Tag „herzuplatzen". Die R. ist also in Luthers Augen der

Auftakt des Neuen und auch schon sein Ende. Luthers Erwartung einer nochmaligen Verdrängung des Evangeliums beruht auf dem Jesuswort Luk 18 $_8$, wie überhaupt Luthers Bild vom Ende der Dinge nicht auf dem Wege der Spekulation, sondern des peinlich genauen Anschlusses an die biblische, besonders die synoptische Endweissagung entstanden ist. Eine zeitliche Festlegung der „Zukunft Christi" hat Luther nicht vorgenommen, wiederum aus Gehorsam gegen die Schrift, die lehrt, daß der Herr auch verziehen kann, und daß niemand außer Gott Tag und Stunde des Endes wisse. Nicht Ausrechnung und Datierung, sondern sehnsüchtige Bitte, Bußruf, Trostruf sind die Formen, in die Luthers Erwartung des jüngsten Tages gekleidet ist. Alles spricht dafür, daß die Inbrunst von Luthers Wiederkunftshoffnung die der Zeitgenossen weit überstieg; jedenfalls geht es nicht an, die eschatologischen Bekenntnisse des Reformators an den Rand seines Werkes zu verweisen. Vielmehr prägt sich gerade in ihnen Luthers Selbsturteil über die geschichtliche und dogmatische Stellung seiner R. in vollendeter Plastik aus. Von Luthers Ausrichtung auf das Ende her wird die Eigenart seiner Weltbeurteilung scharf belichtet. Die Erde wird nach Luthers Ueberzeugung des Teufels bleiben, solange sie steht. Trotz dieses Weltpessimismus ist er aber kein Mann, dem es an neuen Aufgaben in dieser Welt mangelt. Vielmehr verläuft sein Erdentag in tätiger kämpferischer Ungebrochenheit bis zuletzt. Er wirkt nicht nur als Prediger des Evangeliums, sondern gibt seinen Anhängern konkrete Anweisungen hinsichtlich ihres Verhaltens zum wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben. — Steckt in diesem Nebeneinander von Himmelshoffnung und Kulturgestaltung nicht ein Widerspruch? Nein; denn, wie Luther als einzig erreichbares Ziel vor Augen steht, „etliche" aus der Masse für das Evangelium zu gewinnen, so wendet er sich auch mit seinen praktischen Hinweisen (auch wenn sie an große weltliche oder geistliche Verbände gerichtet sind) an diese „Etlichen". Sie sollen, jeder in dem ihm befohlenen Lebenskreis, die Liebesgesinnung des Evangeliums zur Durchsetzung zu bringen suchen. Aber eine Besserung oder gar Verchristlichung der Welt ist von diesem Wirken Einzelner nicht zu erwarten. Denn man kann die Welt nach dem Evangelium und christlicher Liebe nicht regieren. Der Idealzustand einer völligen Herrschaft Christi wird erst auf der neuen Erde Wirklichkeit sein. Der Weg dahin ist nicht der des Fortschritts dieser Welt, sondern der der Weltumschmelzung „durch Feuer". Nun steht aber das Reich Christi nicht bloß bevor, sondern regiert auch schon in der Gegenwart, wenn auch „mitten in des Teufels Rachen". Das gegenwärtige Regiment Christi auf Erden im Sinne Luthers ließe sich durch einzelne verstreute Punkte graphisch angeben, wobei diese Punkte als Kräftekerne zu denken sind, die in ihre nächste Umgebung Wirkungen ausstrahlen, aber die Breite des Lebens nicht beeinflussen. In der Bauernfrage z. B. erhofft Luther eine Milderung der gespannten Beziehungen von dem Verhalten der einzelnen christlichen Fürsten und Herren, die Liebe an die Stelle der Härte treten lassen. Die bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse will Luther aber unangetastet wissen; denn das Entscheidende, das Leben mit Gott, wird von diesen Abhängigkeiten nicht betroffen. Allerdings hat er die vorhandenen Schichtungen nicht vorbehaltlos verabsolutiert, sondern im Sinne des Dienstgedankens vertieft, indem er den Ständen vorhielt, daß sie nicht um ihrer selbst, sondern um der Gesamtheit willen daseien. Am meisten ins Einzelne gehen Luthers Pläne in der Frage der Jugendbildung. Indes, das zu erneuernde Unterrichtswesen ist ihm nicht um seiner selbst willen, sondern in erster Linie als Vorschule für das Reich Christi wichtig. Daneben erwartet er von einem besseren Schulwesen eine geistige Hebung der Obrigkeit. Auch die Obrigkeit hat für Luther im göttlichen Weltplan ihren festen Platz. Sie steht zwar unterhalb der Ordnung des Gottesreiches, ist aber dennoch von Gott als Hüterin der Ordnung in dieser Welt der Sünde verordnet. „Inzwischen", d. h. vor dem jüngsten Tag „bleibt das weltliche Regiment, es bleibt die Kinderzucht" (WA 44, S. 610). Auch über Luthers Kirchengründung steht dieses große „Inzwischen". Luthers Kirchenorganisation ist ein Notbau und trägt in keinem seiner Teile das Gepräge der Endgültigkeit.

Mit Luthers Beurteilung der Welt paart sich also die Abneigung gegen allen utopischen Weltverbesserungswillen und ein Konservativismus, der aber darum doch nicht einfach Heiligsprechung des Bestehenden ist. Damit verbunden ist ein scharfes Bewußtsein um den Unterschied zwischen „geistlichem" und „weltlichem Reich", „innerlichem" und „äußerlichem Leben". Hier herrschen Macht und Recht, dort Dienst und Liebe. Aber diese Teilung in zwei Bezirke ist doch keine Aufteilung. Denn der Christ soll als Einzelner sein bürgerliches Leben nicht einfach den diesem immanenten Gesetzen überlassen, sondern soweit als möglich mit der Liebesregel Jesu zu durchdringen suchen.

Luthers Stellung zu Welt und Kultur ist zum Teil gewiß geschichtlich und persönlich, in der Hauptsache aber doch grundsätzlich bedingt. Der lebendig wiedererlebte biblische Gegensatz zwischen einem diesseitigen, dem Teufel unterworfenen und einem kommenden, von Christus regierten Aeon war es, der es ihm verwehrte, eine aufsteigende Entwicklung zum Guten in der Welt anzunehmen. Aber so sehr Luther sich bewußt war, wie gering die Aussichten seiner Lehre in der Welt sind, so glühend war er bestrebt, wenigstens die Wenigen, die er konnte, „herauszureißen" und in die verschiedenen Kulturgebiete hinein die kleinen Schritte zu tun, die zu tun ihm vergönnt war. Dem Entweder-Oder „Eschatologie oder Gegenwartswirken" will er sich also nicht recht stellen. Ihm ist das geschichtliche „Jetzt" nicht durch das endgeschichtliche „Dann" entleert. Auch die Gegenwart ist ihm Gottes. Innerhalb ihrer begrenzten Möglichkeiten tut er in Treue die Kärrnerarbeit des Tages, nicht resigniert, sondern gehorsam, aber des Stückwerks seines Tuns bewußt und ausschauend auf die Stunde, wo Gott selber das Stückwerk durch das Ganze aufheben wird.

3. Auch ¶ Zwingli war wie Luther von dem Eindruck erfüllt, eine besondere Geschichtsreife zu erleben, die er selbst hatte mit heraufführen helfen. Auch bei ihm fand dieses Gefühl in einem starken Sendungsbewußtsein seinen Ausdruck: Zwingli hat seine Stellung zur Zürcher Obrigkeit mit der eines Samuel zu Saul, eines Nathan zu David verglichen. Wie diese Propheten ihren weltlichen Herren das Gewissen für ihre irdischen Aufgaben schärften, so fühlte sich Zwingli berufen, den Führern seines Volkes als Mahner und Warner zur Seite zu stehen. Ursprünglich wollte Zwingli nur der Gewissensrat der Obrigkeit sein. Aber während sich z. B. bei Luther das Eingreifen in die Politik auf diese persönlich-seelsorgerliche Form beschränkte, ist Zwingli, sobald er sich durch die Umstände dazu genötigt sah, zu verantwortlichem eigenem politischen Handeln fortgeschritten. Seit 1527 war er, der Großmünsterpfarrer, zu-

gleich (nicht rechtlich, aber tatsächlich) der Minister des Auswärtigen in seinem Lande, der Bündnis- und Kriegspläne schuf und den Mut zu entschlossenem Losschlagen fand, wenn es galt, dem Gegner zuvorzukommen (1. Kappelerkrieg 1529). Hier steckt der eigenartige Beitrag des Schweizer Reformators zur R. In der Theologie war Zwingli nicht bahnbrechend; wohl aber hat er als einziger von den Reformatoren in seinem persönlichen Leben mit der reformatorischen Erkenntnis Ernst gemacht, daß jeder weltliche Stand, auch der des Staatsmannes, Gottesdienst ist, wenn er in der richtigen Gesinnung ausgeübt wird. Die Gesinnung des Staatsmannes Zwingli war die eines Dieners an der protestantischen Sache. Nicht äußere Machterweiterung als solche oder gar Ausbreitung des Glaubens mit dem Schwert war sein Ziel; was er bezweckte, war, das Aufhören des Glaubenszwangs in den kath. Orten herbeizuführen und den dortigen evg.-gesinnten Gemeinden die Freiheit des Uebertritts zum reformierten Glauben zu ermöglichen. Zwingli beschränkt sich also in seiner Kriegspolitik auf den Schutz und die Freiheit der Frommen als auf die einzig mögliche Aufgabe des Staates gegenüber der Religion und bleibt sich bewußt, daß diese Weise, am Reiche Christi mitzubauen, nur eine indirekte und untergeordnete ist, die hinter der direkten geistlichen Reichgottesarbeit der Prediger weit zurücksteht. Aber während er in seinem außenpolitischen Handeln die Grenzlinie zwischen geistlichem und weltlichem Wirken klar einhielt, hat er in der Innenpolitik, wenigstens in der letzten Etappe seines Wirkens, diese Linie verwischt. Mit der Gleichsetzung von christlicher und bürgerlicher Gemeinde in der Stadt Zürich und den daraus folgenden, von ihm inspirierten, in das geistliche Gebiet sich erstreckenden obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen ist Zwingli der reformatorischen Scheidung der geistlichen und der weltlichen Sphäre untreu geworden. Der Theologe, der zugleich Staatslenker war, hat dem weltlichen Regiment in Zürich mehr Spielraum eingeräumt, als der Religion zuträglich gewesen ist; die Gefahren, die seine Doppelstellung in sich barg, hat Zwingli, dem es wohl überhaupt an einer letzten Klarheit über das Verhältnis von Evangelium und Gesetz gebrach, also nicht völlig bannen können.

4. Das Zürich Zwinglis war eine Theokratie, nicht aber das Genf ¶ Calvins. In Zürich wurden weltliche und geistliche Gewalt von denselben religiösen Gesichtspunkten geleitet; in Genf war das nicht der Fall. Eine Zusammenarbeit der beiden einander schöpfungsmäßig zugeordneten Gebilde Staat und Kirche hielt Calvin in Uebereinstimmung mit der gemeinreformatorischen Ansicht für notwendig. Aber die grundsätzliche Trennung der beiden Gebiete blieb bei ihm unberührt. Calvins wirkungskräftigste Schöpfungen waren seine Kirchenorganisation und seine Prädestinationslehre. Beide lassen zugleich den geschichtlichen Ort, an dem der Genfer Reformator innerhalb des Reformationsganzen eingestellt werden muß, erkennen. Die Kirchenverfassung, die Calvin zuerst der Straßburger französischen Flüchtlingsgemeinde und dann der Genfer Kirche verlieh, geht letztlich auf Luthers Vorschlag einer „Sammlung" derer, „die mit Ernst Christen zu sein begehren und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen", zurück. Luther selbst hat diesen Vorschlag nicht verwirklicht, sondern zunächst der Masse der Namenchristen, die in der Volkskirche vereinigt sind, seine erzieherische Tätigkeit zugewendet. Calvin anerkennt diese Unterscheidung in „Volkskirche" und „Bekenntniskirche" nicht; ihm ist das ganze getaufte Volk zum Bekenntnis mit Hand und Mund verpflichtet. Volkskirche ist Bekenntniskirche. Luther hatte diese Gleichsetzung nicht vollzogen, aus Besorgnis, man könnte durch eine solche Verpflichtung den Gewissen, die noch nicht völlig fürs Evangelium gewonnen sind, Gewalt antun. Die Frage, ob durch die neue Ordnung seiner Bekennerkirche die evg. Freiheit verletzt werde, macht Calvin nicht viel zu schaffen; er wendet die Ordnung unbedenklich auf alle an. Das heißt: Calvin lebt nicht mehr auf derselben Höhe der Gesetzesfreiheit wie Luther. Er unterliegt — und darin erweist er sich als ein Glied der zweiten R.sgeneration — größerer Gebundenheit ans Gesetz, was sich auch an seinem Schriftglauben zeigen läßt. Das ist der eine Hauptunterschied von Luther, als dessen Schüler sich sonst Calvin gewußt hat. Der andere Unterschied läßt sich am Beispiel der Lehre von der gemina praedestinatio erläutern. Die Erwählung ist bei Calvin nicht Ausgangspunkt seines Systems; sie setzt vielmehr den Heilsglauben schon voraus und ist dazu da, ihn zu erweitern und zu vertiefen. Mittelpunkt bleibt für Calvin lebenslang der Christusglaube — gut paulinisch und lutherisch. Erst in bezug auf die Wertung der ewigen Verdammnis zeigt sich eine Abweichung. Luther, der auch die Verwerfung der Gottlosen lehrte, hält sich doch in seinen Aussagen darüber sehr zurück, um, als Prediger und Seelsorger, der er ist, um so mehr die Erwählung herauszuheben. Calvin folgt in der 1. Auflage der Institutio 1536 dieser lutherischen, das Verdammungsproblem im Hintergrund lassenden Zurückhaltung. Aber dann verläßt er sie in den folgenden Auflagen mehr und mehr und stellt schließlich die reprobatio als selbständiges und gleichbetontes Glied neben der electio dar — kraft logisch-systematischer Nötigung! Calvin zeigt sich in diesem und auch in anderen Punkten seiner Lehre als der Romane, der eine größere Formbegabung und einen stärkeren Formwillen als Luther hat und darum manchen der von Luther übernommenen Gedanken Akzente aufsetzt und ihnen eine Fortbildung gibt, die sie ursprünglich nicht besitzen. Damit verbindet sich bei Calvin eine angriffig-praktische Art in der Gestaltung konkreten Lebens, ein Erbe, das der Meister seinen Schülern übermittelt hat. Es ist fraglich, ob die R. ohne die aktiven, schlagfertigen und opferbereiten Gemeinden des Calvinismus die Gegenreformation überstanden hätte.

5. Neben der R. und dem Katholizismus tritt uns im 16. Jhd. eine dritte Bewegung entgegen, die zu einem kleinen Teil in den mystischen, hussitischen und joachimitischen Strömungen des Mittelalters (¶ Mystik: V B; ¶ Hus; ¶ Joachim v. Flore) wurzelt, in der Hauptsache aber eine auf reformatorischem Boden erfolgte Neuschöpfung ist. Den „Schwärmern", wie Luther diese Richtung mit einem Sammelnamen bezeichnet hat, ist es eigentümlich, daß ihnen der Gang der R.sbewegung zu träge ist, daß sie ihn beschleunigen und das Neue, Urchristliche der R. noch klarer und umrissener heraustreten lassen wollen. Die zeitlich früheste Gruppe ist die der ¶ Zwickauer Propheten mit ¶ Münzer und ¶ Karlstadt, die am meisten verbreitete die der 1525 in Zürich zum erstenmal auftauchenden ¶ Wiedertäufer. Daneben gab es Einzelgänger, die bei aller Uebereinstimmung mit der neuen Strömung sich doch keiner bestimmten Richtung anzuschließen vermochten, so ¶ Schwenckfeld und Sebastian ¶ Franck (¶ Spiritualisten). Der dogmatische Einheitspunkt dieser Reformrichtungen, deren Frömmigkeit sonst alle denkbaren

Schattierungen aufweist, ist der Gemeindegedanke. Grundlegend für ihn sind zwei Stücke: Es werden in diesen Gemeinschaften keine geborenen, sondern nur solche Mitglieder anerkannt, die sich durch Willenserklärung, Glaubensbekenntnis und anschließende Taufe ihnen zuwenden. Sodann: Diese Gemeinden wollen sich selbst verwalten und vom Staat unabhängig sein. Für diese beiden Kennzeichen der Gemeinschaftsbildung berief man sich auf die apostolische Gemeinde, fraglos mit Recht. Es gehört nicht zum Wesen dieser Freiwilligkeitsgemeinden, daß sie die fleckenlose Gemeinschaft der Heiligen auf Erden zur Darstellung bringen wollen, wenn diese Ueberspannung auch vielfach vorkam. Der Absicht nach wollten die Täufer nichts anderes, als die ernstmachenden Christen aus dem großen Haufen sammeln, was ja auch Luther in der „Deutschen Messe" 1526 gefordert hat. Luther wünscht dort „sonderliche Gemeinen" derjenigen, „die mit Ernst Christen zu sein begehren", und verlangt, daß sich die Glieder dieser Gemeinen mit Namen in ein Register eintragen sollen. Die Versammlungen denkt er sich nicht in der Oeffentlichkeit, sondern in einem Privathaus stattfindend. Als Betätigungsfeld dieser Sammlungschriften erwähnt er die Liebestätigkeit und die Kirchenzucht, aber auch das werbende Bekenntnis zu Christus im öffentlichen Leben. Neben dieser „Sammlung" will Luther aber die Volkskirche als Erziehungsanstalt für die Massen beibehalten. Wir wissen, daß er eine Zeitlang daran dachte, die Leitung einer solchen Versammlung in seinem Hause selbst zu übernehmen und den Gottesdienst in der Stadt einem Kaplan zu überlassen. Er hat seinen Plan nicht ausgeführt. Das Gefühl, daß Zeit und Menschen dafür noch nicht reif seien, und die Befürchtung, es möchte eine Rotterei (=Sektiererei) daraus werden, haben ihn davor zurückgehalten. Aber das schmälert die Bedeutung dieser Gedanken keineswegs. Man ist nicht berechtigt, sie, weil sie bei Luther selbst keine Verwirklichung gefunden haben, als unter der reformatorischen Linie liegend abzutun; sondern hier drückt sich das genuin christliche Bedürfnis nach wirklicher geistlicher Gemeinschaft als Lebens- und Liebeseinheit aus. Calvin hat, immerhin noch in Zusammenarbeit mit der Obrigkeit und damit nur zum Teil, diesen Gedanken durchgeführt; völliger verwirklicht ist er bei den Täufern, die geistliche Gemeinden unter Ausschließung jeder staatlichen Einwirkung bildeten, was sie mit Strömen Blutes büßen mußten. Gewiß sind die sektiererischen Gefahren, die solche Sonderbildungen (vgl. Luthers Befürchtung) in sich schließen, reichlich in den Kreisen der „Schwärmer" in Erscheinung getreten. Aus stillen Häuflein, die auf die von Gott selbst herbeizuführende Herrschaft harrten, konnten (Münster 1534/35) fanatische Gotteskrieger werden, die das Reich Christi mit dem Schwert herbeizwingen wollten. Aber diese Irrungen sind nur mögliches Gefahrenmoment, nicht Wesensbestandteil. Die Tendenz der „Schwärmer", freiverbundene Genossenschaften nach apostolischem Vorbild darzustellen, ist durch die Auswüchse nicht gerichtet. Dem rückblickenden Historiker ist es nicht erstaunlich, daß überall, wo sich die R. zur Landeskirche verfestigte, Täufergemeinden an ihre Seite traten. Die Obrigkeits- und Pastorenkirche der R. trieb diese Freiwilligkeitskirchen als notwendige Ergänzung selbst hervor.

Neben dem Täufertum, mit ihm streckenweise verschlungen, geht eine Reformrichtung wirtschaftlicher Art einher, die Bauernbewegung (¶ Bauernkrieg). Sie reicht in ihren Ursprüngen ins Mittelalter hinab, ist aber erst unter dem Einfluß der R. aus einem schwelenden Brand zur Flamme geworden. Der gemeine Mann, schon vor der R. aus sozialen Gründen von Haß gegen Kirche und Geistlichkeit erfüllt, empfand Luthers Auftreten gegen Rom als Rückenstärkung und wagte jetzt erst, seine Meinung offen zu bekennen. Mehr geschah zunächst noch nicht. Zur Gewalt griffen die Bauern erst, als die altgläubige Obrigkeit das Evangelium zu verfolgen begann. Der Anteil der R. am Bauernaufstand von 1525 ist also ein doppelter: Sie hat den Bauern den Rücken gestärkt gegen die Kirche und damit zugleich die Voraussetzung einer Gegenwirkung der Obrigkeit gegen diese neugläubigen Bauern geschaffen. Der Zusammenhang zwischen R. und Bauernerhebung ist ein indirekter, kein direkter. Luther hat nicht die Abneigung des gemeinen Mannes gegen die Obrigkeit geschürt, wohl aber hat er zugeben müssen, daß die Bauern seine Lehre in diesem Sinn mißverstanden und aus seinem geistlichen ein wirtschaftliches Evangelium gemacht haben.

6. Ein Eintreten von Kaiser und Papst für die R. war von vornherein nicht zu erwarten. Dagegen mußte den deutschen Landesfürsten, die selbst unter den römischen Uebergriffen zu leiden hatten, das Auftreten Luthers willkommen sein. Daß der Kaiser gegen die neue Richtung Partei nahm, konnte die Territorialherren, die gegen das Kaisertum auf ihre „Libertät" zu pochen gewöhnt waren, keineswegs in ihrer Entscheidung bestimmen. Allerdings befürchteten sie auch wieder ein Aufflammen der sozialen Forderungen der Bauern infolge der R., eine Aussicht, die ihnen die neue Bewegung in weniger angenehmem Licht erscheinen ließ. Wenn sich trotz der widerstreitenden Empfindungen eine so große Zahl von Landesherren für die R. entschied, so hat in den meisten Fällen neben dem Drängen des Volkes und seiner Prediger der persönliche Eindruck von Luthers Lehre den Ausschlag gegeben. Die Nötigung, einen Standort für oder gegen die neue Bewegung zu nehmen, ergab sich für die Fürsten seit dem Wormser Edikt 1521 (¶ Deutschland: I, 4). Aber vorerst waren die beiderseitigen Gruppen nur ganz locker untereinander verbunden. Erst von 1524 an beginnen sich die neuen Bildungen einer kath. und einer evg. Partei in Deutschland abzuzeichnen. Aber es sind bezeichnenderweise altgläubige Stände, die sich zuerst zusammenschließen (1524 Regensburg, 1525 Dessau). Die Bedenklichkeit der protestantischen Fürsten (und Luthers) ließ es erst 1530 zu einem umfassenden evg. Gegenbündnis (dem Schmalkaldischen Bunde) kommen. Bis 1546 hielten die Schmalkaldener den Gegner im Schach; dann gelang es ¶ Karl V, sie niederzuwerfen. Indes, eine volle Nutzung seines Sieges war ihm nicht beschieden. Denn als er seine weitergehenden Ziele durchführen wollte, zeigte es sich, daß sie nicht nur der R., sondern dem deutschen Landesfürstentum überhaupt zuwiderliefen. Gegenüber der neuen Gegnerschaft, die sich nun erhob (¶ Moritz von Sachsen), unterlag Karl und mußte sich in der Folge zu dem Augsburger Religionsfrieden 1555 bequemen, der den Bekennern der Augsburgischen Konfession reichsrechtliche Geltung sicherte, und mit dem die deutsche R.sgeschichte ihren Abschluß gefunden hat (¶ Deutschland: I, 5). Daß die von Kaiser und Papst verfolgte Kirche Luthers unter den Schutz des Landesfürstentums flüchtete, war von weittragenden Wirkungen. Die lutherischen Landesherren betrachteten es von Anfang an als ihr Recht, in die kirchliche Verwaltung einzugreifen. Zumal seit dem Reichstagsabschied von 1526, den sie als einen Freibrief zur

Durchführung der R. in ihren Gebieten ansahen, nahmen sie die Gründung von Landeskirchen selbst in die Hand (¶ Kirchenverfassung: III, 3). Eine sich allein überlassene, von staatlicher Mitwirkung unbeeinflußte freie Gemeindebildung kennt in der R.szeit nur das Täufertum. Gegenüber dem Mittelalter war die landesfürstliche Kirchengewalt nichts völlig Neues; aber die R., wie sie überhaupt die Territorialgewalt steigerte, hat auch den vorreformatorischen kirchlichen Machtbereich der Fürsten beträchtlich erweitert, trotz Luthers Widerspruch gegen „die Fürsten und ihre bösen Juristen, die aus weltlichem und geistlichem Regiment eine Küche machen".

Was in Mittel-, Nord- und Ostdeutschland die Landesfürsten für den Durchbruch der R. bedeutet haben, das bedeuteten in Süddeutschland und der Schweiz die Stadtgemeinden. Diese, d. h. die breiteren Schichten der Bürgerschaft, waren es im allgemeinen, die die R. wollten und sie zum Teil gegen den Rat erzwangen. Das noch in die vorreformatorische Zeit zurückreichende obrigkeitliche Kirchenregiment der Reichsstädte und Städtekantone ist durch die R. noch verstärkt und so auch hier wider Willen ein weiteres Aufsteigen des Staates über die Kirche herbeigeführt worden.

7. Mit den politischen Bündnisbestrebungen der evg. Stände in Deutschland gingen die Bekenntnisbildung und der kirchliche Zusammenschluß Hand in Hand. Die militärischen, zum Schutze des Evangeliums vorgenommenen Bundschließungen ließen die Frage auftauchen, wer zu den Evangelischen zu zählen und wem als solchem die Aufnahme in das Bündnis zu gestatten sei. Dies zu entscheiden, brauchte es ein Bekenntnis, das die Summe des reformatorischen Glaubens zusammenfaßte. Neben diesem Motiv waren der Wille zur Abgrenzung im Abendmahlsstreit (¶ Abendmahl: II, 4 b) und gegen die Täufer und das Bedürfnis nach Selbstklärung als Hebel protestantischer Bekenntnisbildung wirksam. Das erste amtliche evg. Bekenntnis ist ein lutherisches, die von ¶ Melanchthon verfaßte ¶ Augsburger Konfession 1530, die im selben Jahre Bundesbekenntnis des Schmalkaldischen Bundes wurde. Indem Karl V 1532 den Anhängern der Augsburgischen Konfession als ersten Protestanten Duldung zugestand, verschaffte er diesem Bekenntnis reichsrechtliche Geltung, die von ihm allerdings zunächst nur interimistisch gemeint war und erst 1555 (Augsburger Religionsfrieden) endgültig wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt (1555) hatten sich zur C. A. noch deren Apologie (¶ Augsburger Konfession, 1) und die ¶ Schmalkaldischen Artikel als lutherische Bekenntnisschriften hinzugesellt. Das Augsburgische Bekenntnis leitet das Zeitalter der Konfessionskirchen in der Kirchengeschichte ein. Nicht nur die Scheidung zwischen Katholizismus und Protestantismus, auch die des Protestantismus in zwei Konfessionen wurde durch dieses Bekenntnis besiegelt. In ihrer Wurzel geht die Spaltung zwischen lutherischer und reformierter (Zwinglischer) Richtung bis in die Anfänge der R.sbewegung zurück. ¶ Zwingli, der von Luther den entscheidenden Anstoß zur R. erfahren hatte, war doch von Anfang an darauf bedacht, seiner Schweizer Bewegung ihr Eigenleben neben der deutschen zu sichern. Schon Ende 1520 wird sein Verhältnis zu Luther kühl; gleichzeitig beansprucht er für sein R.swerk wurzelhafte Selbständigkeit. So sehr dieser Anspruch als ganzer auf Selbsttäuschung beruht, er enthält doch ein Wahrheitsmoment, insofern, als der Zürcher nie von dem Wittenberger einfach schülerhaft abhängig war, vielmehr Grad und Art der Aneignung der Lutherbotschaft aufs stärkste durch die persönliche Eigenart Zwinglis bestimmt sind. Luther wiederum hatte von Zwingli von Anfang an kein richtiges Bild, hat ihn im Gefolge ¶ Karlstadts geglaubt und den Grimm, den er gegen dessen Abendmahlslehre gefaßt hatte, auch auf Zwingli übertragen; zu Unrecht. Denn während Karlstadts Abendmahlslehre auf Auslegungskünstelei beruhte, ist die Zwinglis eine von exegetischer Gewaltsamkeit freie, im wesentlichen sachlich-richtige Wiedergabe der nt.lichen Abendmahlsanschauung. Zwingli kam hier seine humanistisch-philologische, von scholastischen Bestandteilen kaum beschwerte Mitgift zustatten. Luther freilich vermochte diesen exegetischen Vorrang seines Gegners nicht anzuerkennen, sondern witterte in der Ablehnung der Realpräsenz humanistische Vernunftgläubigkeit, während anderseits Zwingli bei Luther nur Rückfall ins Papsttum sah, aber die tieferen religiösen Antriebe, die Luther zum Festhalten an der realen Abendmahlsgegenwart des Leibes Christi bewogen, nicht durchschaute. So hatten die Gegner von ihrem eigentlichen gegenseitigen Wollen keine zureichende Vorstellung; zeitliche Nachbarschaft und polemischer Eifer verschoben für sie das Bild. Wir empfinden heute das Einigende zwischen den beiden Reformatoren stärker als das Trennende: Zwingli wie Luther wollten Schüler der Hl. Schrift sein, ein Ziel, dessen volle Erreichung bei Zwingli (Erbsündenlehre!) durch humanistische, bei Luther (Abendmahlslehre!) durch scholastische Rückstände aufgehalten und durchkreuzt wurde.

Da die von ¶ Philipp von Hessen in Marburg 1529 veranstalteten Einigungsverhandlungen zwischen den Parteien des Abendmahlsstreits sich zerschlugen (¶ Abendmahl: II, 4 b), blieb in Augsburg 1530 den Zwingli nahestehenden Oberdeutschen (Straßburg, Konstanz, Memmingen, Lindau) und Zwingli selbst nichts anderes übrig, als eigene Bekenntnisse (¶ Confessio Tetrapolitana und ¶ Zwinglis Fidei Ratio) vorzulegen. Erst 1536 hatten die Versöhnungsbestrebungen, die von Anfang an dem Abendmahlsstreit zur Seite gegangen waren, teilweisen Erfolg. Der energischen Vermittlungstätigkeit des Straßburgers ¶ Bucer gelang es, die zwischen Luther und den Oberdeutschen drohende Trennung zu verhüten (Wittenberger Konkordie 1536). Dagegen blieb der Bruch mit den Schweizern vollkommen. Seit Zwinglis Tode mit sich selbst beschäftigt, mußten sie auf eine Ausbreitung ihrer Lehre verzichten und konnten dem siegreich nach Süddeutschland vordringenden Luthertum keine Gegenwehr entgegensetzen. 1536 kam es in der Schweiz zum ersten gemeinsamen, von allen evg. Kantonen anerkannten amtlichen Glaubensbekenntnis, der Confessio Helvetica prior (¶ Schweiz). Nach dem Auftreten ¶ Calvins mußte Zürich, mehr unter dem Druck der Verhältnisse als freiwillig, seine religiös führende Rolle unter den evg. Schweizerstädten an Genf abgeben. Die zwischen den beiden Städten auftauchenden Gegensätze wurden im Consensus Tigurinus 1549, in dem der Zwinglianismus den Anschluß an die Kirche Genfs vollzog, überbrückt. Diese Verbindung brachte aber die Genfer in den Augen der Lutherischen in den Verdacht, daß sie ins dogmatische Schlepptau der Zürcher geraten seien. Infolgedessen sprang der Streit zwischen der Kirche Luthers und Zwinglis auch auf die Kirche Calvins über. Der Gegensatz zwischen Calvinismus und Luthertum hat dann den Protestantismus in der Zeit der Orthodoxie aufs schwerste erschüttert.

8. Die R. hat sich selbst als Rückkehr zur „alten Kirche", d. h. zur Urkirche, aufgefaßt. Wie steht es mit dem Recht dieses Selbsturteils? Als die Hauptmerkmale des Urchristentums hat die neuere Forschung herausgearbeitet: Christusglaube, Parusieerwartung, Passivität gegenüber den Kulturproblemen, pneumatisch-charismatische Art der Gemeindebildung. Wie verhält es sich mit dem Wiederaufleben dieser Stücke in der R.? Daß die reformatorische Verkündigung eine Erneuerung der nt.lichen Christusbotschaft ist, steht außer Zweifel. Höchstens könnte man einwenden, daß die Reformatoren an den Paulinismus und nicht an die Synoptiker angeknüpft und also nur ein Teilstück der nt.lichen Lehre erneuert hätten. Dieser Einwand setzt voraus, daß zwischen ¶ Jesus und ¶ Paulus eine entscheidende Kluft besteht, ein Problem, das z. Z. noch kontrovers ist, und das wir darum hier auf sich beruhen lassen. Daß die urchristliche Hoffnung auf die ¶ Parusie Christi in der R. mit Macht hervorbricht, dürfte aus Abschnitt 2 deutlich geworden sein. Zwar ist den Reformatoren die eigentlich chiliastische Linie fremd; aber deren Bedeutung für das NT selbst ist ja noch umstritten. Wichtiger ist es, daß die Ueberzeugung, die endgeschichtlich-letzte Zeit zu erleben und in ein kosmisches Drama verstrickt zu sein, bei Luther (und in abgeschwächtem Maße bei den andern Reformatoren) voll lebendig ist. Schwieriger scheint es, die Zurückhaltung des Urchristentums in den Fragen der ¶ Kultur (: III) mit der R. in Einklang zu bringen, zumal wir die Kulturaufgeschlossenheit der Reformatoren zu rühmen gewohnt sind. Hier ist in der Tat vom Urchristentum zur R. eine Akzentversetzung eingetreten. Die der Urkirche formatoren, die Gottwohlgefälligkeit des irdischen noch fremde Front des Mönchtums nötigte die Re- Kulturschaffens zu unterstreichen. Sie wollten aber damit niemals weltumgestaltender Kulturseligkeit das Wort reden; sondern, was sie Bejahendes über Wissenschaft, Schule, Staat und Wirtschaft aussagten, stand unter dem Vorbehalt der Todverfallenheit dieser Welt. Die Kultur hat auch für die Reformatoren den Charakter des Vorläufigen, nicht des Endgültigen. Ihr Sinn liegt nicht in ihr selbst. Der weltliche ¶ Beruf hat nur als Gelegenheit zur Erziehung des inneren Menschen zum Reiche Gottes Bedeutung. Damit dürfte aber auch in diesem Punkt der Abstand zwischen Urchristentum und R. nicht so groß sein, wie es zunächst scheinen kann. Anders in der Frage der ¶ Kirchenverfassung. Daß die R. nicht vermocht hat, hinter die durch ¶ Konstantin d. Gr. eingeleitete staatskirchliche Entwicklung auf die staatsfreie Organisation der Urkirche zurückzugreifen, ist offensichtlich. Diesen Rückgriff haben die Täufer getan. Mag ihr Schritt auch verfrüht und damit ungeschichtlich gewesen sein, man wird nicht umhin können, um seiner Absicht willen das Täufertum als selbständigen und ebenbürtigen Ausdruck des R.swillens im 16. Jhd. anzuerkennen.

Das über das Verhältnis der R. zum Staat Ausgeführte will nicht bedeuten, daß die R. in diesem Punkte im ¶ Mittelalter geblieben seien. Nach mittelalterlicher Anschauung waren Staat und Kirche zwei Seiten der einen Christenheit, wobei die weltliche Ordnung der geistlichen untergeordnet war. Der Staat als der weltliche Arm der Kirche war verpflichtet, das Urteil der Kirche über die Ketzer durchzuführen. Die R. sprengte diesen Begriff der einen, geistlich-weltlichen Christenheit. Die Bezirke des Geistlichen und des Weltlichen haben jetzt besondere Aufgaben und dürfen nicht vermengt, der Glaube z. B. nicht mit dem Schwert erzwungen, bestraft oder verbreitet werden. Das mittelalterliche Ketzerrecht wird also in der R. durchbrochen. Andersgläubigen gegenüber wird das ius emigrationis angewandt, was natürlich noch keine Gewissensfreiheit im modernen Sinne, aber immerhin begrenzte ¶ Toleranz und damit gegenüber dem Mittelalter ein großer Fortschritt ist. Der Dienst der Obrigkeit an der Kirche, den die Reformatoren beibehielten, war grundsätzlich nur als Dienst der christlichen Obrigkeit als Mitgliedes der Kirche gedacht. Daß aus dem Dienst sich eine Herrschaft entwickelte, haben, wo es geschah, die Reformatoren nur widerstrebend anerkannt. Das Verhältnis „Kirche und Staat" in der R. ist nicht mehr mittelalterlich, es ist aber auch nicht modern (an der göttlichen Setzung des ¶ Staates hat die R. unbedingt festgehalten). Aber indem die Reformatoren den Staat aus der Abhängigkeit von der Kirche entließen, haben sie die moderne absolute Verselbständigung des Staates eingeleitet, wie sie auch auf den andern Kulturgebieten neue Lebensbedingungen und Grundrichtungen geschaffen haben. Die gewaltige kulturelle Fernwirkung, die die reformatorische Zerspaltung der kirchlichen Einheitskultur des Mittelalters gehabt hat, kann nicht mit Fug bestritten werden.

Ein anderes ist die Frage, inwieweit diese Wirkung im einzelnen geschichtlich nachweisbar ist. Die Ausstrahlungen der R. in die Kultur haben meist ungenannt und unterirdisch und in Verschmelzung mit andern Kräften, die in derselben Richtung gingen, gewirkt. Den Anteil der R. an den modernen Kulturfortschritten sicher abzuschätzen, dürfte sehr schwierig sein. Außerdem gilt, daß es immer nur Anbahnungen, Ansätze der modernen Welt sind, die wir bei den Reformatoren finden. Mehr wird man ihnen nicht aufbürden dürfen. Nicht überflüssig dürfte auch die Erinnerung sein, daß die Wirkung dieser Ansätze im allgemeinen eine ganz andere, ja gerade entgegengesetzte war, als in der Absicht der Reformatoren lag. Sie sind jedenfalls nur sehr wider Willen zu Mitschöpfern der modernen Welt geworden (¶ Neuzeit). Sie haben (vgl. Abschnitt 2) bei ihrem Wirken nicht mehr mit fernen Zeiträumen gerechnet, sondern für ihre Generation geschafft und wollen darum in erster Linie aus den Fragen und Voraussetzungen ihres eigenen Zeitalters, erst in zweiter Linie im Hinblick auf ihre Beziehung zur vorausgehenden oder nachfolgenden Epoche verstanden sein. Der kulturelle Maßstab ist außerdem der R. wenig angemessen. Sie will auf ihren religiösen Gehalt geprüft werden. — ¶ Christentum: II, 2c; ¶ Protestantismus.

Gesamtdarstellungen: L. v. Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der R., 1. Aufl. 1839 f (Ausgabe der Deutschen Akademie, 6 Bde., 1925/26); — Friedr. v. Bezold: Geschichte der deutschen R., 1890; — Möller-Kawerau: R. und Gegenreformation, 1907 ²; — Heinr. Hermelink: R. und Gegenreformation, 1911; — Georg Mentz: Deutsche Geschichte im Zeitalter der R., der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges 1493—1648, 1913; — Theodor Brieger: Die R., 1914; — Im Morgenrot der R. Hrsg. in Verbindung mit Joh. Haller, W. Köhler u. a. von Julius von Pflugk-Harttung, 1915; — W. Köhler: Martin Luther und die deutsche R., 1916; — K. Kaulfuß-Diesch: Das Buch der R., geschrieben von Mitlebenden, 1917; — Kurt Kaser: Das Zeitalter der R. und Gegenreformation 1517—1660, 1922; — K. Brandi: Deutsche R. und Gegenreformation, 2 Bde., 1927—30; — Paul Joachimsen: Das Zeitalter der R., 1930 (in Propyläen-Weltgeschichte Bd. V); — Gustav Wolf: Quellenkunde der deutschen R.sgeschichte, 3 Bde., 1915—23.

Zu 1 vgl. Paul Wernle: Renaissance und R., 1912; — Joh. Haller: Die Ursachen der R., 1917; — G. v. Below: Die Ursachen der R., 1917; — A. v. Harnack: Die R. und ihre Voraussetzung (Reden und Aufsätze, N. F. 4, 1923, S. 72 ff); — Gerhard Ritter: Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus (HZ 127, 1923, S. 393 ff); — Fritz Strich: Renaissance und R. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I, 1923, S. 582 ff); — Paul Joachimsen: Renaissance, Humanismus, R. (Zeitwende 1, 1925, 1. Hälfte, S. 402 ff); — Konrad Burdach: Vorspiel. Ges. Schriften zur Geschichte des deutschen Geistes I, 2: R. und Renaissance, 1925; — Hans v. Schubert: R. und Humanismus (Jahrbuch der Luthergesellschaft 1926, S. 1 ff); — Gerh. Ritter: Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der R. (Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte V, 1927, S. 342 ff).

Zu 2 vgl. Hans Preuß: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, 1906; — Heinrich Hermelink: Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit (ZKG 39, 1908, S. 267 ff. 479 ff); — Sabine Förster: Das Jüngste Gericht bei Luther, Diss. Frankfurt 1920; — Paul Drews: Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heidenmission (ZprTh 19, 1897, S. 1 ff, bes. 298 ff).

Zu 8 vgl. Adolf v. Harnack: Die Bedeutung der R. innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte (Reden und Aufsätze II, 1911, S. 295 ff); — Wilhelm Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und R. (Ges. Schriften II), 1914; — Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, (1906) 1925[4]; — Ders.: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Die Kultur der Gegenwart I 4, 1), 1909[2]; — Ders.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I), 1912; — Karl Holl: Die Kulturbedeutung der R. (Ges. Aufsätze I, 1927[4. 5], S. 468 ff); — Heinr. Böhmer: Das Wesen der R. (Ges. Aufsätze, 1927, S. 7 ff); — Friedr. Loofs: Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, 1907; — Reinhold Seeberg: Die kirchengeschichtliche Bedeutung der R. Luthers (ZKG 37, 1917, S. 61 ff); — Adolf Schlatter: Die Offenbarung des Hl. Geistes der deutschen R., 1925; — Charles Beard: The R. of the Sixteenth Century in its Relation to Modern Thought and Knowledge, 1927.

Zu den andern Abschnitten vgl. die Literatur zu den im Text genannten Artikeln. **Blanke.**

Reformationsbewegung, internationale Missionsgesellschaft der Siebenten Tags-¶ Adventisten, mit Zentralsitz in Würzburg, dann in Hannover-Isernhagen. Als der offizielle S. T.-Adventismus (vgl. Wintzen, Der Christ und der Krieg, 1915) Teilnahme am Krieg, besonders Kriegführung am Sabbath, für nicht sündhaft erklärte, ja größere Kriegsanleihebeträge zeichnete, erhoben sich dagegen 1915 in Deutschland die altgläubig-enthusiastischen Elemente, während in Amerika die Gegensätze niedergehalten wurden. Verhandlungen in Friedensau (Juli 1920) wie in San Franzisko (Mai 1922) blieben ergebnislos. Strenge Verwerfung des „neuen Zeugnisses", des Genusses von Fleisch und Bohnenkaffee, des Kriegs in jedem Fall, der Lehre von „Philadelphia" als Gottes Volk und „Laodicea" als der lauen Christenheit in „Babel", des Einzelkelchs beim Abendmahl. Anhänger in Deutschland (Ost-, West-, Süddeutsche Vereinigung), Estland, Polen, Schweden, Finnland, Dänemark, Holland, Frankreich, Schweiz, Oesterreich, Tschechoslowakei, Ungarn, Rußland, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, England, Nord- und Südamerika.

Erweckung und Reformation unter Sieben-Tags-Adventisten; Unsere Erfahrungen während der Generalkonferenztagung im Mai 1922 in San Franzisko, o. J.; Christenverfolgungen im 20. Jhd., o. J.. — Zeitschriften: Sabbath-Wächter, 1920 ff; Der Adventarbeiter, 1928. — Vgl. Steinlein in: AelKZ 58, 1925, Sp. 669 ff. **Stocks.**

Reformationsfest. Zur Erinnerung an den Anschlag der 95 Thesen am 31. Okt. 1517 (¶ Luther) feiert die evg. Christenheit das R., allerdings nicht einheitlich am gleichen Tage, sondern so, daß bald am 31. Okt., bald am Sonntag vorher oder nachher das Gedächtnis begangen wird, in der deutschen Schweiz zumeist am ersten Sonntag im November. In einzelnen Gegenden Deutschlands (z. B. in Braunschweig, Hamburg, Lübeck) feierte man ein dem R. entsprechendes Fest schon im 16. Jhd. an dem Tage, an dem seinerzeit die Reformation oder die evg. Kirchenordnung daselbst eingeführt worden war, zum Teil auch zur Erinnerung an Luthers Geburtstag oder Todestag oder zum Gedächtnis an die Uebergabe der Augsburger Konfession am 25. Juni. Die Feier des 31. Okt. findet sich seit dem 17. Jhd. häufiger, im Kurfürstentum Sachsen seit 1668 als „jährlich". Von besonderer Bedeutung war die Feier der 300jährigen Wiederkehr des Thesenanschlags im Jahre 1817, wie sie in Preußen durchgeführt wurde, insbesondere auch dadurch, daß Claus ¶ Harms seine neuen 95 Thesen als einen Weckruf zur Treue gegen Luthers Volk veröffentlichte. Seitdem hat sich diese alljährliche Gedächtnisfeier in allen evg. deutschen Gebieten durchgesetzt. Die Feier des 400jährigen R.es wurde durch die Kriegsnot stark beeinträchtigt.

G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900, S. 209 f; — W. Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evg. Gemeindelebens, 1908[2], S. 37; — Gg. Arndt: Das R. in vergangenen Jahrhunderten, 1917; — J. Kunze: Zum Datum des R.s (AelKZ 40, 1907, Sp. 1034 ff). **Glaue.**

Reformationsfestspiele. Die Vorläufer der R. sind — wenigstens nach der kritischen Seite hin — gewisse Fastnachtsspiele, in denen der Verfall der mittelalterlichen Kirche unter Maskierungen gegeißelt wird, so auch die französische Farce. Während diese jedoch das Bestehende nicht antasten, hat sich die Reformationsbewegung wie der Flugschrift (¶ Flugschriften) und des Bildes (¶ Lutherbilder, „Papstesel") auch, doch seltener, des dramatischen Spiels zur Bekämpfung der Gegenpartei bedient. Bekannt sind die an der Fastnacht 1522 in Bern aufgeführten Stücke Nicolaus ¶ Manuels, „Der Totenfresser", gegen die Totenmesse gerichtet, und vom „Großen Unterschied zwischen dem Papst und Christus unserm Seligmacher". Ebenfalls ein Fastnachtsspiel ist des Burkard ¶ Waldis „Verlorener Sohn", in dem der Mensch der Reformation als reuiger Sünder die Rechtfertigung aus Gnaden ergreift, indessen der andere Sohn in Werkheiligkeit verharrt. Dieses Stück ist in den Münchner ¶ „Laienspielen" erneuert worden. Den Kampfspielen der nachreformatorischen Zeit, die den Spuren der mittelalterlichen Moralitäten (¶ Mysterienspiele) folgten und in den Schulkomödien weiter lebten, setzte der Katholizismus vereinzelt ein eigentliches Kontroversdrama entgegen. Aber die lutherische Orthodoxie konnte mehr als Kontroversdramen auch nicht erzeugen, wie der „Calvinische Postreiter" aus Kursachsen (1592/93) und Nikodemus ¶ Frischlins „Phasma" gegen die wiedertäuferischen und sakramentiererischen Sekten (1592; deutsch 1593 und 1607) beweisen. Erst das 19. Jhd. mit dem wiedererwachten geschichtlichen Sinn hat als besondere und wichtigste Gruppe der R. die ¶ Lutherfestspiele hervorgebracht. Sind aber schon diese nicht zu allgemeiner literarischer Geltung gelangt, so allermeist

noch weniger die R.; sie blieben fast alle auf örtliche und kirchliche Bedeutung beschränkt. Dies ist auch im Wesen der Sache begründet. Die dramatische Dichtung vermochte immer nur das Werdende, nicht das Gewordene zu erfassen, ganz so wie die Kunst der Reformation mit dem Jahr 1530 zu Ende geht. Auch wird der Versuch, das Geschichtliche frei zu gestalten, die Sanktion oder die Wucht des Tatsächlichen gegen sich haben. Und die Aussonderung der religiösen aus dem Zusammenhang der politischen, wirtschaftlichen und Kulturbewegung wird eine Verengung und lehrhafte Verhärtung zur Folge haben. Nur mit diesen Einschränkungen können die folgenden dramatischen Versuche genannt werden, die Reformatoren neben Luther oder Märtyrer und Helden des Protestantismus behandeln: Melanchthon-Spiel von A. ¶ Thoma, Ulrich Zwingli von C. A. ¶ Bernoulli, Leonhard Kaiser von Franz Altendorf, Gustav Adolf von O. ¶ Devrient, von A. ¶ Thoma, von P. ¶ Kaiser. Die neuesten R. sind zwei durch die schweizerischen Reformationsfeiern hervorgerufene Stücke (Basel 1929) von Stickelberger und Rudolf Schwarz und ein solches der Stadt Heilbronn a. N. von Tim Klein „Dennoch bleibe ich", das die inneren Triebkräfte der Reformation herausstellen will und mit dem gemeinsamen Zug zum Abendmahl schließt. Einen eigenartigen Weg hat Friedrich ¶ Spitta eingeschlagen, indem er nach dem Vorbild des ¶ Oratoriums aus Gesängen, Schriftworten, Lutherworten, dem Vortrag des Erzählers, der den Evangelisten des Oratoriums vertritt, eine gottesdienstliche Weihestunde aufgebaut hat. Die freie Dichtung hat Reformatorisches fast immer entweder nur episodisch oder mittelbar nach den allgemeinen bleibenden Grundzügen gestaltet, die Innerlichkeit des Reformationsgeistes entzieht sich wie die evg. Heilsgeschichte der Dramatisierung. Karl ¶ Schönherrs „Glaube und Heimat" (1910) macht wohl den Kampf um die Heimat eindringlich, kann aber den Glaubenskampf nicht von innen her aufzeigen. Hanns ¶ Johsts Reformationsschauspiel „Propheten" (1923) will nicht als historisches Stück gewürdigt sein.

Karl von Hase: Geistliches Schauspiel, 1858 (Ges. Werke VI, 1892, S. 295 ff); — RGG[1] IV, Sp. 2101; — Wolfgang Stammler: Von der Mystik zum Barock 1400—1600, 1927; — Verzeichnis dramatischer Spiele, die sich zu Aufführungen für das evg. Volk eignen, nach R. Weitbrecht neubearbeitet von H. Hüttenrauch, 1913, Neuausgabe von Hochstetter, 1922; — Friedrich Spitta: Die Wormser Lutherfeier (MGkK 26, 1921, S. 9 ff). **R. Günther.**

Reformer, Schweizerische, eine theologisch-kirchliche Richtung, die das religiöse Leben vor allem der deutschen Schweiz weitgehend beeinflußt hat.

Hervorgegangen aus der Geistesart eines ¶ Hegel, F. C. ¶ Baur, D. F. ¶ Strauß und ¶ Schleiermacher, deren philosophisches Denken, historische Kritik und religiöses Verständnis aufnehmend, fanden die R. ihr Programm in dem Werk von A. E. ¶ Biedermann (seit 1850 Professor in Zürich): „Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden", 1844. Im Jahre 1871 gründete Heinrich Hirzel den „Schweizerischen Verein für freies Christentum" (seit 1857 Professor in Zürich), die eigentliche Organisation der R. in der Schweiz. Aber schon vorher hatte sich die Reform besonders in der Ostschweiz verbreitet. Der bedeutende Kanzelredner Heinrich ¶ Lang vertrat seit etwa 1850 die Anschauungen der Tübingerschule. Seit 1859 gab er ein Organ der neuen Richtung, die „Zeitstimmen", heraus. In der übrigen Ostschweiz wurde die Reform vor allem hervorragend durch den besonders auch als Sozialschriftsteller tätigen Dekan K. W. ¶ Kambli in Sankt Gallen vertreten. In Basel hielten die R. 1874 mit Pfarrer A. ¶ Altherr ihren Einzug. In Bern wurden ihre Führer die Brüder Ernst Friedrich und Eduard ¶ Langhans, die zusammen mit Pfarrer Albert ¶ Bitzius, dem bekannten Homileten und späteren Regierungsrat, 1871 den Reformpfarrverein gründeten. Im Kanton Bern ist auch recht eigentlich die Bezeichnung „Reformer" für die Gesamtrichtung aufgekommen. In der welschen Schweiz hat die R. weniger Eingang gefunden. Immerhin kam es z. B. in Neuenburg vor allem durch die Tätigkeit von Prof. F. ¶ Buisson zur Bildung einer kirchlich liberalen Partei.

Grundsätzlich verlangte die Reform, bei allem Festhalten am Landeskirchentum, Freiheit von staatlicher Bevormundung der Kirche, innerhalb dieser aber nun auch Freiheit von allem Bekenntnis- und Glaubenszwang. Hand in Hand mit diesem kirchlichen Liberalismus ging weithin ein politischer, der sich u. a. noch jetzt in kräftiger Stellungnahme gegen den ¶ Ultramontanismus äußert. Vor allem erheben aber die R. die Forderung freier theologischer Forschung, mit der Absicht, auf eine Versöhnung von Glauben und Wissen hinzuarbeiten. Von diesem Bestreben aus wurde zum Wunderglauben, zur Sühneopfertheorie, Christologie usw. in liberaler Weise Stellung genommen. Dem paulinischen Christentum wurde gerne das synoptische Jesusbild, aber auch dieses mit gehörigen Einschränkungen, entgegengesetzt. Unverkennbar ist endlich die entschlossene Hinwendung zur Ethik, insbesondere auch die Anteilnahme an der praktischen Lösung sozialethischer Probleme, wobei die R. viel Verständnis und geschicktes Eingehen auf volkstümliche Art bekunden. Von solch sozialer und kultureller Betätigung sind denn auch in jüngerer Zeit frühere Anhänger der Reform (so z. B. L. ¶ Ragaz) ins religiös soziale und sozialistische Lager übergegangen. Hielten die älteren R. am Ideal einer Synthese von Glauben und Wissen fest (Klassisches Beispiel: H. ¶ Lüdemann, Christliche Dogmatik, 1924/26), so scheint sich unter den Jüngeren, vornehmlich unter dem Einfluß von Albert ¶ Schweitzer, in der schweizerischen Reform vor allem vertreten durch Professor Martin ¶ Werner in Bern, ein entschiedenerer Verzicht auf das Spekulativ-Metaphysische und eine noch stärkere Hinwendung zum Ethisch-Kulturellen anzubahnen.

Der „Schweiz. Verein für freies Christentum" ist in den meisten Kantonen mit Lokalsektionen vertreten. Er gibt die „Schweizerischen Reformblätter" (seit 1866), nun: „Schweizerisches reformiertes Volksblatt" genannt, das „Religiöse Volksblatt" (seit 1869), das „Schweizerische Protestantenblatt" (seit 1877) heraus und unterhält einen eigenen Volksschriften-Verlag in Zürich. Viele Mitglieder beteiligen sich am Werk des Allg. evg.-prot. Missionsvereins (¶ Ostasienmission). Das Schwesternhaus vom Roten Kreuz in Zürich geht auf eine Gründung durch die R. (Walter Bion, 1882) zurück. Theologiestudierende werden aus dem Lang-Stipendium unterstützt, die Jugend in sogenannten „Zwingli-Vereinen" gesammelt, wie denn auch ¶ Zwingli mit seinem Humanismus, seiner Religiosität und vaterländischen Art etwa als Patron der R. angesprochen wird.

G. Schönholzer: Die religiöse Reformbewegung in der reformierten Schweiz, 1896; — O. Pfister: Die gegenwärtige Metamorphose der theologisch-kirchlichen Parteien in der Schweiz, 1904. **Straßer.**

Reformierte Hohe Schulen in Deutschland.

Als solche sind zu nennen einige Universitäten und mehrere sogenannte Akademische Gymnasien. An den letzteren konnte man wohl Vorlesungen in den 4 Fakultäten hören, aber keine akademischen Grade erlangen. Nicht alle diese Anstalten haben ihren reformierten Charakter dauernd behalten; bei einigen löste ein Bekenntnis das andere ab.

A. Vorübergehend reformiert:

1. Die Universität ¶ Marburg, 1527 in melanchthonischem Geist gegründet, nahm unter Landgraf Moritz, der die ¶ Dordrechter Synode beschickte und die Verbesserungspunkte einführte (¶ Hessen: I, 2), reformiertes Gepräge an. Im übrigen herrschte aber durchweg eine mildere Richtung.

2. Die Universität ¶ Heidelberg teilte das wechselvolle Schicksal ihres Landes, indem Calvinismus und Luthertum mehrfach einander ablösten. Hervorragende Theologen wie ¶ Olevian, ¶ Ursinus, ¶ Junius, Paul ¶ Toussain, ¶ Alting, ¶ Pareus u. a. machten sie zeitweilig zu einer Hochburg des Calvinismus.

3. Nachdem Johann Sigismund 1613 zum reformierten Bekenntnis übergetreten war (¶ Brandenburg: II, 3), tauschte auch ¶ Frankfurt a. O. den lutherischen Charakter gegen den reformierten ein. Aber auch die Bemühungen des Großen Kurfürsten haben ihr keine Blütezeit schaffen können.

B. Dauernd reformiert:

1. Herborn. Auf Anregung ¶ Olevians und nach dem Muster der Genfer Akademie schuf Graf Johann VI (¶ Nassau) 1584 das Pädagogium und die Hohe Schule zu Herborn, „Johannea" genannt. Sie sollte „bei der Unkenntnis der reformierten Religion in diesen Landen zur Fortpflanzung der reinen Lehre und unserer christlichen Religion" dienen. Außer Olevian, der ihr nur 3 Jahre († 1587) dienen konnte, wirkten an ihr als hervorragendere Lehrer: Joh. ¶ Piscator, Georg Pasor, Joh. Heinr. ¶ Altsted, Joh. Heinr. ¶ Alting, Joh. ¶ Buxtorf und Joh. Amos ¶ Comenius. Zeitweilig nach Siegen verlegt, hat sie vornehmlich im 30jährigen Krieg ihren alten Ruf eingebüßt. Nur daß sie sich streng hielt an die Beschlüsse der ¶ Dordrechter Synode, hat ihr noch Schüler zugeführt, deren Zahl aber seit der Mitte des 18. Jhd.s so sehr sank, daß sie 1817 völlig einging.

J. H. Steubing: Geschichte der Hohen Schule zu H., 1823; — H. Maurer: Zum 300jährigen Gedächtnis der Stiftung der Hohen Schule Johannea zu H., 1884; — G. Zedler und H. Sommer: Die Matrikel der Hohen Schule und des Pädagogiums zu H., 1908.

2. Duisburg. Laut einer päpstlichen Bulle vom Jahr 1562 und einem kaiserlichen Privileg vom Jahr 1566 sollte schon damals eine Universität in Duisburg gegründet werden. Tatsächlich erfolgte die Einweihung erst am 14. Oktober 1655 (mit den Vorlesungen hatte man schon 1652 begonnen). Ihr Stifter, der Große Kurfürst, hatte ihr das reformierte Gepräge mitgegeben, das sie auch stets behalten hat. Ihr erster Rektor, Joh. Clauberg, machte an ihr den Cartesianismus (¶ Descartes) heimisch. Wiewohl es an tüchtigen Lehrkräften nicht mangelte, hat sie doch zumeist ein kümmerliches Dasein gefristet; die Nähe der altberühmten holländischen Universitäten ließ sie nicht zur Blüte kommen. Am 7. November 1818 erfolgte ihre Auflösung.

W. Ring: Geschichte der Universität D., 1920; — W. Rotscheidt: Zur Geschichte der theologischen Fakultät der Universität D., 1919.

3. Bremen. Seit 1528 gab es in Bremen eine evg. gelehrte Schule, die unter dem Rektor Molanus unter ¶ Hardenberg'schem Einfluß reformiertes Gepräge annahm und 1584 zu einer Akademie (Gymnasium illustre) ausgebaut wurde. Ihre Glanzzeit begann mit dem Eintritt des Rektors Matthias Martinius 1610 und währte fast ein Jahrhundert, worauf ein langsames Absterben folgte bis zur Auflösung 1812.

H. Entholt: Geschichte des Bremer Gymnasiums bis zur Mitte des 18. Jhd.s, 1899.

4. Hamm (Westfalen). Seit dem Jahr 1642 hatte die Stadt Hamm wiederholt den Großen Kurfürsten um die Erlaubnis zur Gründung eines Gymnasium illustre oder academicum gebeten. Erst nach Schluß des 30jährigen Krieges 1650 traf die Bewilligung ein. Die Schule war gedacht als höhere Bildungsanstalt der reformierten Gemeinden der Grafschaft Mark (die Lutheraner besaßen schon längst solche Schulen in Dortmund, Lippstadt und Soest). Anfangs gut besucht, verlor die Anstalt immer mehr an Zuspruch, so daß man sie mit dem Trivium vereinigte.

Eickhoff in der Festschrift des 250jährigen Bestehens des Kgl. Gymnasiums zu Hamm i. W. am 31. Mai 1907, S. 1 ff.

5. Hanau. Neben dem 1607 gegründeten Gymnasium besaß Hanau seit 1665 auch eine akademische Hochschule, die aber trotz wiederholter Versuche keine Universitätsrechte erlangte. Besucht war sie zumeist von den Söhnen der eingewanderten Wallonen und Refugiés. 1812 wurde sie aufgelöst, und ihre Bestände gingen an das Gymnasium über.

K. W. Piderit: Geschichte der Gründung und Einweihung des Gymnasiums zu H., 1865.

6. Neustadt a. d. H. Ihre Entstehung und Blüte verdankt die Neustadter Hochschule den konfessionellen Kämpfen in der Pfalz. Als unter Ludwig VI die Calvinisten vertrieben wurden, nahm sie Johann Casimir (¶ Bayern: II, 1 b) zum Teil in seine Besitzungen auf und schaffte für die lutherisch gewordene Universität Heidelberg ein reformiertes Aequivalent in dem auf der Synode vom 11. März 1578 beschlossenen Collegium Casimirianum. Zuerst erhielt die Anstalt nur eine theologische Fakultät, in der die Professoren ¶ Ursinus, ¶ Zanchius, ¶ Junius, Paul ¶ Toussain, Hanfeld und Copius lehrten. Als 1580 in Heidelberg alle nicht lutherischen Professoren abgesetzt wurden, kamen auch die drei anderen Fakultäten in Neustadt hinzu. Nur für kurze Zeit durfte Neustadt als Hochburg des Calvinismus gelten; es mußte diesen Ruhm 1583 wieder an Heidelberg abtreten und ist seit 1585 nur noch Gymnasium.

J. Leisler: Die Neustadter Hochschule, 1886; — K. Tavernier: Urkundliche Beiträge zur Geschichte des „Casimirianums", 2 Teile, 1912 und 1916.

7. Lingen. Als reformiertes Eiland war die Grafschaft Lingen von den Bistümern Osnabrück und Münster umschlossen, durch die Grafschaft Tecklenburg in zwei Teile (Ober- und Niedergrafschaft) getrennt und 1578 unter oranische Herrschaft gelangt. Um dem nur langsam sich einbürgernden Calvinismus zum völligen Sieg zu verhelfen, errichtete man 1697 De Illustre Schoole te Lingen. Diese Gründung, an der Heinrich Pontanus, der erste Rektor, besonderen Anteil hatte, kam um so gelegener, als das Gymnasium Arnoldinum zu Burgsteinfurt (s. 8) immer mehr verfiel. Bald erfreute sich die Anstalt eines guten Zuspruchs, vor allem aus Holland. Als die Grafschaft 1702 an Preußen fiel, erlebte die Illustre School einen neuen Aufschwung, zumal unter Friedrich I, aber nur für kurze Zeit. 1722 begann der Verfall, 1820 erfolgte die Auflösung.

B. Beestermöller: Geschichte des Akademischen Gymnasiums in Lingen 1697—1820, 1914.

8. Burgsteinfurt. Das alte Gymnasium illustre Arnoldinum in Steinfurt war wohl neben der Johannea in Herborn (s. oben B 1) und dem Gymnasium illustre zu Bremen (s. oben B 3) eine der bestbesuchten reformierten Hohen Schulen in Deutschland. 1591 aus der seit 1588 in Schüttorf bestehenden Lateinschule, von Graf Arnold II gestiftet, hervorgegangen, erfreute es sich zeitweilig des Besuchs von 300 Studenten, der naturgemäß während des 30jährigen Krieges zurückging und später noch mehr sank, als in der Nähe andere Schulen (Lingen und Göttingen) entstanden, bis es 1815 einging.

G. Heuermann: Geschichte des reformierten gräflich Bentheimischen Gymnasium illustre Arnoldinum zu B., 1878.

Rotscheidt.

Reformierte Kirche.

1. Ausbreitung und Organisation; — 2. Lehrgehalt der R. K. auf Grund der Eigenart des ref. Protestantismus und ihrer Bekenntnisschriften; — 3. Innere Entwicklung des ref. Protestantismus. — Statistisches vgl. ¶ Konfessionsstatistik, 1b. — Ergänzend vgl. ¶ Protestantismus: I; ¶ Reformation, 2. 3. 7.

1. Das Gebiet des reformierten Protestantismus umfaßt zunächst sein Stammland, die deutsche und die romanische ¶ Schweiz, soweit sie evg. ist, sodann die calvinischen Kirchen in ¶ Frankreich (mit ¶ Elsaß) und den ¶ Niederlanden, in Deutschland die nicht in die ¶ Union einbezogenen reformierten Kirchen und Gemeinden in ¶ Hannover, ¶ Hessen, ¶ Frankfurt a. M., Hessen-Kassel (¶ Hessen: II, 1), Friesland, ¶ Bremen, ¶ Lippe-Detmold, ¶ Rheinland, ¶ Ostpreußen, zu denen auch die Konföderation reformierter Gemeinden in Niedersachsen (¶ Hannover, 3) und einzelne Gemeinden in ¶ Schleswig-Holstein, ¶ Bayern, ¶ Hamburg und anderen Orten kommen, sodann in ¶ Oesterreich, ¶ Tschechoslowakei und ¶ Ungarn die evg. Kirchen helvetischen Bekenntnisses, ferner Gemeinden in ¶ Polen und ¶ Litauen, Diasporagemeinden in Belgien, Italien, Griechenland und Spanien, und endlich die calvinischen (presbyterianischen) Kirchen in England, Schottland, Wales, Südafrika, Australien und Amerika (USA. und Canada; ¶ Presbyterianer). Dazu kämen in zweiter Linie diejenigen Gebiete der unierten Kirche von ¶ Preußen, die ursprünglich reformiert waren (¶ Union), wobei es aber schwierig ist festzustellen, was von der Eigenart des reformierten Protestantismus noch übrig geblieben ist.

Eine geschlossene R. K. gibt es nicht, da die einzelnen R.n K.n landeskirchlich verfaßt sind. Dagegen sind seit dem Weltkrieg die meisten der bisher der Presbyterian Alliance, d. h. dem ¶ Reformierten Weltbund, noch nicht angehörenden R. n K.n diesem beigetreten, auch die Schweizerischen Kirchen, so daß dieser Bund jetzt als das Einheitsband der R.n K.n zu betrachten ist. Die reformierten Gemeinden von Deutschland sind im ¶ Reformierten Bund zusammengeschlossen.

Als symbolische Bücher gelten die II. Helvetische Konfession (Confessio Belgica, für Bern der Berner Synodus von 1532), der ¶ Heidelberger Katechismus, eine Zeit lang auch die Kanones der ¶ Dordrechter Synode und bis ins 18. Jhd. die Helvetische Konsensusformel (¶ Schweiz). Es ist aber Sache jeder einzelnen R.n K., wie weit sie den symbolischen Büchern Geltung zuerkennen will.

Trotz des Fehlens einer einheitlichen rechtlich begründeten Organisation des reformierten Protestantismus hebt sich der reformierte Kirchentypus deutlich von demjenigen der andern Konfessionen ab. Wo nicht der Zwang des Staates den R.n K.n eine bestimmte staatskirchliche Verfassung aufgenötigt hat, ist, abgesehen von der Lehre, die alte presbyterianische Verfassung das eine Kennzeichen des reformierten Protestantismus (¶ Kirchenverfassung: III, 4), während der schmucklose puritanische Kultus ohne Kruzifix, brennende Kerzen usw. mit der Wortverkündigung als Mittelpunkt des Gottesdienstes das andere Kennzeichen ist (¶ Gottesdienst: III, 4a. b). Bilder waren gemäß dem Bilderverbot des Dekalog ganz ausgeschlossen. Doch hat dieser strenge Puritanismus manche Erweichungen erfahren, indem die Bereicherung der Liturgie durch Kirchenmusik und auch die Ausschmückung der Gotteshäuser immer mehr Anklang findet.

Daneben hat sich das reformierte Christentum außerhalb der Landeskirchen eine Fülle neuer Formen geschaffen, Freikirchen (in der Schweiz und in Holland), kongregationalistische Verbände in England und Amerika, sowie die weltumspannende methodistische Kirche mit bischöflicher Verfassung, deren Kultus aber echt reformiert ist (¶ Methodisten).

2. Die Geburtsstunde des reformierten Protestantismus und der Konfessionen innerhalb des ¶ Protestantismus überhaupt ist das Marburger Religionsgespräch 1529 (¶ Abendmahl: II, 4a), d. h. die Weigerung Luthers, die Schweizer und Straßburger als Glaubensgenossen anzuerkennen. Ursprünglich galt auch in der Schweiz die Reformbewegung als lutherische Lehre resp. Ketzerei. Der nicht nur in der Verschiedenheit der Persönlichkeiten, sondern auch national und theologisch begründete Gegensatz zwischen Luther und Zwingli in der Abendmahlslehre mußte zu einem Auseinandergehen der beiden Bewegungen führen. ¶ Zwingli starb aber zu früh, und seine Stärke lag zu wenig in der lehrhaften Ausprägung der Verkündigung, als daß er dem schweizerischen Protestantismus nach dieser Seite hätte die Eigenart seines Geistes aufdrücken können. Dasselbe gilt von ¶ Oekolampad. ¶ Bullinger, Zwinglis Nachfolger, war bei aller Anhänglichkeit an seinen Lehrer weitsichtig genug, in dogmatischer Hinsicht dem Einfluß ¶ Calvins auch in der deutschen Schweiz Raum zu schaffen; das ist die Bedeutung des Consensus Tigurinus von 1549 (¶ Schweiz). Zwinglis Reformwerk war national verwurzelt. Es konnte daher in andern nichtgermanischen Völkern nicht Boden fassen. So blieb in der deutschen Schweiz nur die Verfassung zwinglisch, während Calvin die Lehre der R.n K.n bestimmt hat. Calvins Reformation war von Anfang an universell und international angelegt. Sein oberster Grundsatz war die Theokratie, d. h. die ausschließliche Geltendmachung der Gottesherrschaft unabhängig vom Staat. Genf erschien ihm nur als der Brennpunkt, von dem die Gotteskräfte ausgehen sollten, um alle Welt dem Gehorsam des Glaubens untertan zu machen. Ist bei Luther die Freudigkeit und das Vertrauen das Kennzeichen des Glaubens, bei Zwingli die Verständigkeit und Klarheit der Erkenntnis, so bei Calvin dieser Gehorsam des Glaubens, der allein die Gewißheit der Gnadenwahl wirken kann. Das gab dem Calvinismus im Unterschied vom Luthertum ein stark ethisches Gepräge.

Das Formalprinzip der christlichen Lehre ist auch für den reformierten Protestantismus die Autorität der Hl. Schrift als Norm des Glaubens und des Lebens. Sie beruht auf der Eingebung des Geistes, der ¶ Inspiration. Die ¶ Tradition der Kirche wird verworfen. Die Bekenntnisse kommen nur als Zusammenfassung der Schriftlehre in Betracht. Als solche werden das ¶ Apostolikum, das ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum und das ¶ Athanasianische Symbol anerkannt, weil sie mit der Schriftlehre übereinstimmen. Daher die Ablehnung

der Antitrinitarier ¶ Gentilis und ¶ Servet von seiten Calvins. Trotzdem stand die Christologie nicht im Vordergrund des Interesses, mit Ausnahme der communicatio idiomatum (Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi), worin sich die lutherische Abendmahlslehre von der reformierten unterschied (¶ Abendmahl: II, 4c).

Das eigentliche, die Heilslehre betreffende Zentraldogma des reformierten Protestantismus ist die Prädestinationslehre, obschon sie nicht in allen reformierten Bekenntnissen gleich stark betont wird (¶ Prädestination: III, 3b). Sie stieß anfänglich auch in reformierten Ländern auf Widerspruch. In Bern verbot man den Geistlichen, so subtile Fragen auf die Kanzel zu bringen. Der Genfer und der Heidelberger Katechismus übergehen sie. Die I. Basler Konfession, die II. Helvetische Konfession und die anglikanischen 39 Artikel geben die Grundgedanken dieser Lehre in milderer Form. Erst der Consensus Genevensis lehrt: „Man muß bekennen, daß Gott nach seinem ewigen Ratschluß, dessen Ursache von niemandem und von nichts abhängig ist, die einen, wie es ihm gut erschienen ist, zum Heil bestimmt hat, und daß er die, die er der unverdienten Aufnahme gewürdigt hat, mit seinem Heiligen Geiste erleuchtet, so daß sie das ihnen in Christo dargebotene Leben empfangen können; die andern ebenso nach seiner freien Wahl, daß sie ungläubig seien, so daß sie, des Lichtes des Glaubens beraubt, in der Finsternis bleiben müssen." In dieser schroffen Form ging die Lehre mit Zurückweisung aller Abschwächungen von seiten des Arminianismus (¶ Arminius) in die Beschlüsse der ¶ Dordrechter Synode über. Gegen einen erneuten Versuch der Milderung durch ¶ Amyraut bestätigte die Helvetische Konsensusformel die ungebrochene Prädestinationslehre. Die Dordrechter Kanones verblieben zwar beim Infralapsarismus, obschon Calvin und Beza supralapsarisch gelehrt hatten, so daß also der Fall Adams in den Ratschluß der Erwählung einbeschlossen war. Festgehalten wird aber, daß der Mensch aus freien Stücken gefallen ist: cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante; sed suo vitio cadit (Calvin Inst. III, 23, 8). Gott wird also nicht zum Urheber der Sünde gemacht, noch hebt die Gnadenwahl die persönliche Schuld auf. Die Verwerfung ist vielmehr die Folge des von Gott vorausgesehenen Unglaubens. Es würden auch alle infolge der Erbsünde und der durch Adams Fall verursachten Verdorbenheit der menschlichen Natur (¶ Sünde: IV) die Verdammnis verdienen, wenn es nicht Gott gefallen hätte, „nach seinem ewigen und unabänderlichen Ratschluß durch seine Güte und sein Erbarmen ohne Rücksicht auf ihre Werke einige aus dieser allgemeinen Verderbnis und Verdammnis herauszureißen" (Conf. Gallicana). Menschliches Tun ist völlig ausgeschlossen; der Mensch ist durch die Sünde völlig geknechtet, „incapable de faire aucun bien" (reform. Liturgie). Zwingli hatte hier milder geurteilt und die Sünde als „Bresten" (Schwachheit, Krankheit) aufgefaßt, während die II. Helvet. Konfession nach Calvin den Menschen die Freiheit bestreitet, das Gute zu tun. Die Rettung liegt daher ganz bei Gott, begründet in der Gnadenwahl und vermittelt durch die Gnadenmittel, die nur in den Erwählten wirksam sind, sie erleuchten und zur Annahme des Glaubens willig machen. Der Glaube, „die gewisse Erkenntnis des väterlichen Wohlwollens Gottes gegen uns" (Genfer Katechismus), ist Gottes Gnadengeschenk. Näher an Luthers Glaubensbegriff kommt der Heidelberger Katechismus mit seiner 21. Frage: „Was ist wahrer Glaube? Er ist nicht allein eine gewisse Erkenntnis, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Worte geoffenbart hat, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der Hl. Geist durch das Evangelium in mir wirkt, daß nicht allein andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen." Durch diesen Glauben wird der Mensch gerecht (¶ Rechtfertigung: II, 8). Aus ihm gehen mit Notwendigkeit die guten Werke hervor (II. Helvet. Konfession). Sie sind gut, insofern sie zu Gottes Ehre geschehen und nach dem Gesetz getan werden, nicht aber weil sie vollkommen wären. Schon deshalb könnten sie nicht die Gerechtigkeit wirken, die im Gericht bestehen könnte. Die Glaubenden bedürfen daher beständig der Buße. Aber Gott belohnt sie aus Gnade. Doch spielt die Lohnsucht keine Rolle als Motiv; vielmehr ordnen die II. Helvet. Konfession und der Heidelberger Katechismus die guten Werke dem Gesichtspunkt der Dankbarkeit unter. Nötig sind sie, weil durch sie der Erwählte die Gewißheit seiner Erwählung empfängt. Der Christ muß, um des Heils gewiß zu sein, an sich die Wirksamkeit des Wortes erproben und seines Glaubens aus seinen Früchten gewiß werden können. Dadurch wurde der Erwählungsglaube ein Anreiz zur Erweckung eines lebendigen Glaubens und zu sittlicher Bewährung. Auch die Lehre von der Kirche ist von der Prädestinationslehre beherrscht. Denn zur Kirche gehören nur die Erwählten. Als solche ist sie heilig, aber auch unsichtbar. Erkennbar ist sie an ihren sichtbaren Lebensäußerungen, der Predigt des reinen Wortes, der rechten Verwaltung der Sakramente, dem ernsten christlichen Leben und der Ausübung der Kirchenzucht (¶ Kirche: III, 5c).

War die Differenz in der Abendmahlslehre der Ausgangspunkt zur Trennung zwischen den Konfessionen, so hat gerade Calvin erkannt, daß Zwingli zum Abendmahl nicht das letzte Wort gesprochen habe. Calvin betonte ein „geistliches Genießen" des Christus und seine „virtuelle" Gegenwart (¶ Abendmahl: II, 4c). Seine Lehre wurde seit dem Consensus Tigurinus reformiertes Dogma; doch ist Zwinglis „einfachere" Abendmahlsauffassung vom „Wiedergedächtnis" des Nachtmahls Christi die volkstümliche Auffassung geblieben. Der Heidelberger Katechismus nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein. Zugrunde liegt aber dieser Differenz zwischen den beiden Konfessionen die besonders von Calvin stark betonte reformierte Grundanschauung: finitum non capax infiniti, die schon in der Lehre von Gott das Leitmotiv ist.

3. Die innere Entwicklung des reformierten Protestantismus geht vielfach mit der gesamten geistigen Entwicklung des Protestantismus parallel. In den ersten zwei Jahrhunderten fühlen sich Lutheraner und Reformierte durch eine so große Kluft getrennt, daß von einer protestantischen Gemeinschaft nicht gesprochen werden kann. Nicht einmal die deutsche Bibel Luthers konnte sie verbinden: neben der Zürcher Bibel schufen sich die deutschen Reformierten in der ¶ Piscator-Bibel ihr eigenes Bibelwerk mit reformierten Erklärungen (¶ Bibelübersetzungen: IV, 3b). Dogmatisch baute die R. K. ihre Lehre im Sinn der ¶ Orthodoxie in der Helvetischen Konsensusformel aus. Aber der reformierte Protestantismus erwies sich gegenüber dem Luthertum als der festere und stärkere Damm, an dem der Ansturm der Jesuiten scheiterte. Wohl wird die hugenottische Kirche dezimiert, aber sie geht nicht unter; in Holland bleibt die Kirche siegreich, und in Schottland triumphiert John ¶ Knox über Maria Stuart.

Was reformierte Bekenntnistreue bedeutet, zeigen die ¶ Pilgerväter, die in Amerika eine neue Heimat suchen. Eine Neubelebung des reformierten Protestantismus brachte der ¶ Pietismus zuerst in Holland durch ¶ Labadie, der die praktische Verwirklichung des reformierten Gemeindegedankens bezweckte und durch erbauliche Versammlungen und Gemeindezucht nach calvinischem Ideal eine Gemeinschaft der Heiligen sammeln wollte. Die offizielle Kirche hat ihn abgelehnt, ebenso entschieden wie den theologisch milderen ¶ Coccejus, obschon seine Föderaltheologie gut reformiertes Erbe in sich barg (¶ Bund: III). Der deutsche und der schweizerische reformierte Pietismus hat einerseits vom lutherischen Pietismus und anderseits von der Mystik der Schwärmer zu viel übernommen, als daß man in ihm noch echten reformierten Protestantismus erkennen könnte. Vollends hat die ¶ Aufklärung dazu beigetragen, die Grenzen der Konfessionen zu verwischen, damit aber auch den reformierten Protestantismus in seinem Wesen zu gefährden. Die reformierten Theologen der Schweiz im 18. Jhd., ein ¶ Wettstein, ¶ Osterwald, ¶ Turrettini und Alb. von ¶ Haller sind bereits mehr von der Aufklärung beeinflußt, als von der reformatorischen Theologie. Für das aufgeklärte Genf war Calvin längst der mittelalterliche Finsterling geworden, dessen man sich schämte, während J. J. ¶ Rousseau der Liebling und Abgott der Stadt Calvins wurde. Noch 1817 verbot man in Genf den Geistlichen, über „theologische Spitzfindigkeiten, wie die Gottheit Christi und die Prädestinationslehre zu predigen." Erst mit dem „Réveil", der ¶ Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jhd.s, erlebte der Calvinismus in der Westschweiz eine Auferstehung, durch schottische Methodisten und einige junge Genfer Theologen, César ¶ Malan, ¶ Gaußen u. a. Aus der Bewegung ging als größter westschweizerischer Theologe Alex. ¶ Vinet hervor. Gleichzeitig fand auch in Holland und in den Rheinlanden ein Erwachen des reformierten Geistes statt, als dessen Träger ¶ Kohlbrügge, Daniel ¶ Krummacher, Joh. G. ¶ Krafft und ¶ Hasenkamp zu nennen sind. Friedrich ¶ Schleiermacher dagegen steht trotz seines reformierten Geburtsscheins dem reformierten Protestantismus innerlich zu fern, als daß man ihn hier einordnen dürfte. Ueberhaupt schien das 19. Jhd. wenigstens im deutschen Sprachgebiet das Ende des reformierten Protestantismus wie des Konfessionalismus zu bedeuten. Die ¶ Reformierten Hohen Schulen und die reformierten Lehrstühle in Deutschland verschwanden fast ganz, und die ¶ Union mit der lutherischen Kirche vollzog sich auf Kosten der R.n. K. In diesem undogmatischen Zeitalter schien der Konfessionalismus keinen Platz mehr beanspruchen zu dürfen. Die Freigabe des Bekenntnisses in der holländischen, der französischen und den schweizerischen Staatskirchen beschleunigte diesen Prozeß, so daß eigentlich nur noch der reformierte Kultus in diesen Kirchen an ihren Ursprung erinnerte. Bewußte Vertreter der reformierten Theologie an den Hochschulen gab es wenige, auch wenn es dem ref. Protestantismus nicht an bedeutenden Theologen fehlte. Unter ihnen sind zu nennen: A. ¶ Biedermann, der Begründer der spekulativen Theologie in der Schweiz, Alex. ¶ Schweizer in Zürich, K. v. ¶ Orelli, Rud. ¶ Stähelin und P. ¶ Wernle in Basel, Ad. ¶ Schlatter, dessen Theologie doch noch einen starken reformierten Einschlag aufweist; in der Westschweiz Charles ¶ Secrétan, Fréd. ¶ Godet und Gaston ¶ Frommel; in Deutschland M. ¶ Wichelhaus, M. ¶ Göbel, H. ¶ Heppe, Aug. ¶ Ebrard und E. Fr. K. ¶ Müller, der reformierte Theologe in Erlangen; in Frankreich Ad. ¶ Monod, de ¶ Pressensé, E. ¶ Doumergue, der Calvinforscher; in England ¶ Chalmers, ¶ Kingsley, Fr. W. ¶ Robertson und W. ¶ Robertson-Smith; in Amerika Th. ¶ Parker, ¶ Channing, ¶ Peabody und Phil. ¶ Schaff; in Holland van ¶ Oosterzee und ¶ Chantepie de la Saussaye.

Das bezeichnendste Merkmal für den reformierten Protestantismus der Gegenwart ist der Umschwung, der sich überall anbahnt im Sinne einer stärkern Betonung des reformierten Bewußtseins und auch in der lutherischen Welt seine Parallele hat. Er kündigte sich in Holland an durch den Kampf Abr. ¶ Kuypers gegen den theologischen und bürgerlichen Liberalismus im Zeichen Calvins. Die glänzende Feier des Calvinjubiläums in Genf im Jahre 1909 brachte die R.n K.n wieder in Fühlung miteinander und belebte das Interesse für die Calvinforschung. Aber erst der Weltkrieg brachte dem reformierten Protestantismus die Neubelebung, gleichzeitig den Beginn einer Weltkircheneinigungsbewegung, die sich nicht auf den verkehrten Boden der Verwischung der konfessionellen Eigenart stellt. Kuyper fand in Deutschland (Rheinland) und in der Schweiz Beachtung. Hier bildete sich 1917 durch Wiederaufnahme der Calvinstudien eine jung-reformierte Theologenschule, deren Führer Pfarrer Dr. Grob in Zürich ist; ihr Organ ist die „Reformierte Schweizer Zeitung". Sie stellt sich auf den Boden der II. Helvet. Konfession, des Heidelberger Katechismus und der Dordrechter Kanones. Im entschieden reformierten Geiste ist auch das Organ der deutschen Reformierten, die „Reformierte Kirchenzeitung", geschrieben. Der deutsche Reformierte Bund gibt seit 1925 ein „Reformiertes Jahrbuch" heraus und hat 1927 neben dem seit 25 Jahren bestehenden Theologischen Kandidatenseminar in Elberfeld eine eigene Theologische Schule gegründet. In Stockholm 1925 und in Lausanne 1927 (¶ Einigungsbestrebungen: III) haben die R.n K.n sich eng zusammengeschlossen, damit der reformierte Protestantismus auf Grund des ihm verliehenen Charismas seinen Anteil an der Sammlung der romfreien Kirchen leisten könne. Als seine bedeutendsten Vertreter nahmen an diesen Konferenzen teil ¶ Choisy-Genf, Ad. ¶ Keller-Genf, Wilfred ¶ Monod, Elie ¶ Gounelle, ¶ Merle d'Aubigné-Frankreich, A. ¶ Lang-Deutschland, J. Anth. ¶ Cramer-Holland, Parkes ¶ Cadman-Amerika, Lord ¶ Sands-Schottland u. a. teil. Weiter haben auch die Reformationsjubiläen in der Schweiz, 1919—1929, viel dazu beigetragen, neben Calvin auch das Andenken Zwinglis neu zu beleben und das reformierte Bewußtsein der Schweizer Kirchen zu stärken. Endlich ist der Einfluß der Theologie von Karl ¶ Barth und Emil ¶ Brunner, die in der reformierten Theologie, vor allem Calvins, ihre Heimat hat, nicht zu unterschätzen. Auch ihr Kampf gilt nicht dem Luthertum, sondern dem aus dem Rationalismus hervorgegangenen ¶ Neuprotestantismus. Symptomatisch ist Karl Barths Vortrag für das Reformierte Weltkonzil in Cardiff über die Wünschbarkeit eines neuen reformierten Bekenntnisses.

Al. Schweizer: Glaubenslehre der evg.-ref. Kirche, 1844—47; — Derſ.: Die protest. Zentraldogmen innerhalb der R.n K., 1854—56; — M. Schneckenburger: Vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, 1855; — A. Kuyper: Het Calvinisme ,1902; — E. Fr. K. Müller: Die Bekenntnisschriften der R.n K., 1903; — Derſ.: Symbolik, 1896; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III. IV, 1926—27; — F. Kattenbusch: RE³ XVI, S. 165 ff; — W. Hadorn: Die deutsche Bibel in der Schweiz,

1925; — K. Barth: Das Schriftprinzip der R.n K., 1925; — Ders.: Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Bekenntnisses (ZZ III, 1925, S. 311 ff; Neudruck in: Die Theologie und die Kirche, 1928, S. 76 ff); — Ch. Schüle: Grundlagen des ref. Kirchenrechts, 1926. † **Hadorn.**

Reformierter Bund. „Der Reformierte Bund für Deutschland" wurde im August 1884 zu Marburg bei einer Zusammenkunft reformierter Pfarrer und Presbyter zur Feier des 400. Geburtstages Zwinglis begründet. Die Anregung ging von dem reformierten Pfarrer D. ¶ Brandes-Göttingen aus, der im gleichen Jahre an dem Generalkonzil der ¶ Presbyterianischen Allianz zu Belfast (Irland) teilgenommen hatte. Als Zweck des Bundes wurde damals der engere freie Zusammenschluß der in Deutschland verstreuten Reformierten zur „Wahrung und Pflege der Güter und Gaben der reformierten Kirche" bezeichnet. Sowohl Einzelmitglieder wie ganze Gemeinden sollten im R. B. Aufnahme finden. Der R. B. hat damit von Anfang an betont, daß er weder zur Sprengung der ¶ Union noch als Kampfbund gegen das ¶ Luthertum (: II) begründet, daß er vielmehr aus dem Bedürfnis entstanden sei, die „disjecta membra" der deutschen reformierten Kirchen zu sammeln und zu stärken, zumal ein anderweitiger, etwa synodaler Zusammenschluß bei der Verschiedenheit der Kirchenkörper, denen die reformierten Gemeinden angehören, nicht in Frage kam. Die Leitung des R. B.es liegt in der Hand eines Moderamens, an dessen Spitze ein Moderator steht (gegenwärtig Aug. ¶ Lang-Halle). Das Organ des Bundes ist die Reformierte Kirchenzeitung, bereits 1851 von ¶ Ebrard-Erlangen zusammen mit Sup. Ball-Radevormwald und Pfarrer Treviranus-Bremen begründet, heute von Pastor D. Kolfhaus-Vlotho herausgegeben. Der R. B. hat sich heute neben der Vertretung der reformierten Gesamtinteressen innerhalb des evg. Deutschland und gegenüber den Weltkirchen und neben der Stärkung schwacher reformierter Gemeinden in erster Linie die Pflege der Theologie auf reformierter Grundlage und die Fürsorge für den theologischen Nachwuchs zur Aufgabe gemacht. Zu diesem Zweck hat er drei reformierte Studentenkonvikte (in Halle, Göttingen und Erlangen) und 1927 eine Theologische Schule in Elberfeld gegründet. Das reformierte Kandidatenstift in Elberfeld, eine Gründung der Elberfelder reformierten Gemeinde (begründet 1904), ist neuerdings in die Reihe der preußischen ¶ Predigerseminare aufgenommen. In einzelnen Landesteilen sind Provinzialkonferenzen und Zweigvereine des R. B.es entstanden. Seine Jahresversammlungen sowie die in den letzten Jahren eingerichteten „theologischen Wochen" pflegen aktuelle theologische Fragen und praktische Anliegen des deutschen Kirchentums von der reformierten Grundeinstellung aus zu durchdenken und wollen in der deutschen Oeffentlichkeit dem reformierten Wort zur Stunde Gehör verschaffen. Zum ¶ Reformierten Weltbund steht der R. B. im Freundschaftsverhältnis. — Ein „Bund freier evg. reformierter Gemeinden Deutschlands" wurde 2. Juni 1928 in Leipzig begründet. In ihm haben sich einige Gemeinden mit freier Gemeindeverfassung zusammengeschlossen (Leipzig, Dresden, Gemeinden der Niedersächsischen Konföderation). Der Bund erstrebt den Anschluß an den Deutschen Evg. ¶ Kirchenbund, der für die Einzelgemeinden nicht möglich ist.

RE³ XVI, S. 521 f; — A. Heilmann: Notwendigkeit, Wert und Grundlage des R. B. für Deutschland, 1916; — Reformiertes Jahrbuch I, 1925/26, S. 150 f. **Cordier.**

Reformierter Weltbund. Der R. W. ist aus den presbyterianischen Kirchen Nordamerikas und Schottlands hervorgegangen (¶ Presbyterianische Allianz). Hatte man zunächst die ¶ Westminster-Konfession zur Grundlage der Presbyterianischen Allianz machen wollen, so verzichtete man schließlich auf ein bestimmtes reformiertes Bekenntnis als Grundlage und sah in der presbyterianischen Verfassung die gemeinsame Grundhaltung. Die Konstitution des Weltbundes bestimmt entsprechend in Art. 2 über die Mitgliedschaft: „Jede nach Presbyterianischen Grundsätzen organisierte Kirche, die festhält an der obersten Autorität der Schriften des AT und NT in Sachen des Glaubens und des Lebens, und deren Glaubensbekenntnis in Uebereinstimmung ist mit den gemeinsamen Glaubensüberzeugungen der reformierten Bekenntnisschriften, kann in die Allianz aufgenommen werden." Die Presbyterianische Allianz sollte und wollte keine rein angelsächsische Sache sein. Es traten ihr auch kontinentale reformierte Kirchen bei. Der deutsche, im ¶ Reformierten Bund zusammengeschlossene reformierte Protestantismus kann ihr freilich nicht als Mitglied angehören, da er keine selbständige Kirche vertritt; der Reformierte Bund für Deutschland gilt darum nur als befreundete Korporation. Die Generalversammlung (sog. „Council") in Pittsburg (Sept. 1921) gab der Presbyterianischen Allianz eine den Zeitumständen entsprechende neue Organisation, insbesondere im Blick auf die notleidenden Länder und die reformierten Minoritäten. Erst von dieser Tagung ab bürgerte sich der Name „R. W." statt „Presbyterian Alliance" ein. Die östliche Sektion hielt im Juli 1923 in Zürich eine kontinentale Tagung ab, auf der 38 Kirchen vertreten waren; später in Genf, Budapest, Haag und 1930 in Elberfeld. Dadurch wurden die kontinentalen Länder zu einer dritten Gruppe im R. W. (neben England und Amerika) zusammengeschlossen. Mittelpunkt des R. W. ist Edinburg. Hier hat der Generalsekretär seinen Sitz (Anschrift: General Secretary of the Presb. Alliance, Rev. Hamilton, M. A. 21 George Street, Edinburgh), und hier erscheint auch das Organ des R. W., „Quarterly Register". Die letzte Generalversammlung fand 1929 in Boston statt, wobei Fragen der Missionsarbeit, der Erziehung und der Kircheneinigung im Mittelpunkt standen. Auch die Friedensfrage kam 1929 wie bereits 1923 in Zürich zur Besprechung. Die Frage eines gemeinsamen Bekenntnisses beschäftigte auch neuerdings wiederholt den Weltbund. Für die Generalversammlung in Cardiff 1925 hatte Karl ¶ Barth einen Bericht „Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Bekenntnisses" gegeben (abgedruckt in „Die Theologie und die Kirche", 1928, S. 76—105). Eine in Cardiff eingesetzte Kommission für die Bekenntnisfrage konnte der Generalversammlung 1929 nicht die gewünschte Vorlage machen, sodaß auch weiterhin das „presbyterianische System" als Basis zu gelten hat (s. Bericht von Hollweg, Ref. Kirchenzeitung 1929, S. 236). — Der R. W. hat sich den ökumenischen Gedanken (¶ Einigungsbestrebungen: III) gegenüber immer besonders aufgeschlossen gezeigt. Die Zahl der im R. W. vertretenen Protestanten mag 40 Millionen (nach Macfarland) betragen.

Quellen: Die „Reports of the meetings of the Alliance", Edinburgh, und das obengenannte Bundesorgan. — Vgl. Ch. S. Macfarland: Die internationalen christlichen Bewegungen, deutsch 1925; — R. H. Wallau: Die Einigung der Kirche vom evg. Glauben aus, 1925; — Wilh. Kolfhaus: Der R. W. und die Einheitsbestrebungen des Weltprotestantismus (Reformiertes Jahrbuch I, 1925/26). **Cordier.**

Reformkatholizismus (Modernismus).

1. Aeltere Reformbestrebungen; — 2. Der R.-K. um die Wende des 19. Jhd.s; — 3. Der theologische Modernismus zu Beginn des 20. Jhd.s; — 4. Die kirchlichen Maßnahmen gegen R.-K. und Modernismus und deren Zusammenbruch; — 5. Die Erneuerungsbewegungen im römischen Katholizismus der Nachkriegszeit; — 6. Die Reformmöglichkeit des römischen Katholizismus. — K. = Katholizismus; — R.-K. = Reformkatholizismus; M. = Modernismus.

1. Die Lebendigkeit und Kraft eines universalen kirchlichen Organismus ist abhängig von seiner Fähigkeit zur steten inneren und äußeren Erneuerung. Mit innerer Notwendigkeit sind in der kath. Kirche im Mittelalter wie in der Neuzeit in Zeiten der Erstarrung und Entartung Bewegungen entstanden, die auf Erneuerung in Glaube und Frömmigkeit, Kult und Disziplin drangen. Während im weiteren Sinne alle diese Bewegungen als „reformkatholisch" anzusprechen sind, fallen unter diese Bezeichnung im engeren Sinne jene Richtungen, die auf eine Läuterung der in manchem unterchristlichen kath. ¶ Volksfrömmigkeit wie auf eine Umgestaltung des juridisch-absolutistischen Papalismus und Kurialismus (¶ Papat und Primat) hinarbeiten. Der auf einen geistigen augustinisch-evg. Gnadenglauben dringende ¶ Jansenismus wie der den altkirchlichen ¶ Episkopalismus erneuernde ¶ Gallikanismus und Febronianismus (¶ Febronius) sind die reformkath. Bewegungen des 17. und 18. Jhd.s. Unter dem Einfluß der ¶ Aufklärung erwachte ein starker Drang nach Ueberwindung des vulgären Aberglaubens, nach Gestaltung eines schlichteren Gottesdienstes in der Landessprache, nach kirchlicher Mitarbeit des Laientums und nach Verständigung mit den evg. Christen. ¶ Sailer, ¶ Wessenberg und J. B. ¶ Hirscher sind die bedeutendsten Träger dieser trotz aller rationalistischen Färbung lebendigen und nachhaltigen Reformbewegung; in Italien vertraten ¶ Gioberti und ¶ Rosmini ähnliche Gedanken. Die auf das Mittelalter und das kirchliche Altertum zurückgreifende romantische Bewegung (¶ Romantik) war zwar rationalen Besserungsversuchen abhold, verherrlichte jedoch einen Ideal-K., der sich hoch über die empirische päpstliche Kirche erhob (¶ Chateaubriand, ¶ Montalembert, ¶ Möhler), und der, wenn er ins praktische Leben umgesetzt wurde, mit der kirchlichen Autorität in Konflikt kommen mußte (de ¶ Lammenais). Aus der Opposition gegen die Dogmatisierung des Papalsystems auf dem ¶ Vatikanum ging der Altkatholizismus (¶ Altkatholiken) hervor als der umfassendste reformkath. Versuch, der in der neueren Zeit außerhalb der päpstlichen Obödienz gemacht wurde.

2. Trotz der dogmatischen Festlegung der päpstlichen Universalgewalt brach unter dem Pontifikat ¶ Leos XIII eine Aera der Freiheit an, die das neue Aufblühen eines liberalen K. begünstigte. Den Ausgangspunkt der großen Bewegung, die man als R.-K. im engsten Sinne des Wortes bezeichnet, bildete der Amerikanismus, der auf den Konvertiten J. Th. ¶ Hecker zurückgeht. Er vertrat die Notwendigkeit der Entfaltung eines „germanischen" K., der im Unterschied vom romanischen nicht die auf demütigen Autoritätsgehorsam gegründeten „passiven Tugenden", sondern die aus der Selbstverantwortlichkeit geborenen „aktiven Tugenden" pflegen sollte. Das 1891 mit einer zündenden Einleitung von Erzbischof ¶ Ireland veröffentlichte Lebensbild P. Heckers, das 1897 auch in französischer Uebersetzung erschien, erweckte auch im französischen Klerus Begeisterung und übte sogar auf die Reformbewegung im deutschen K. einen nennenswerten Einfluß aus. — Der französische K., dessen gallikanische Traditionen stets einen günstigen Boden für den kirchlichen Liberalismus bildeten, offenbarte um die Wende des 19. Jhd.s eine ausgesprochene Reformfreudigkeit wie einen kraftvollen Drang nach Eroberung der gebildeten Welt für die Kirche. Sogar unter dem Episkopat fanden sich Vorkämpfer der Reformbestrebungen wie Erzbischof ¶ Mignot und die Bischöfe ¶ Latty und ¶ Le Camus. Priester wie ¶ Naudet und ¶ Dabry, die Begründer der Zeitschriften Justice sociale und Vie catholique, und Laien wie Marc ¶ Sangnier, der Leiter des Sillon, fochten mit Wort und Tat für das Ideal einer christlichen Demokratie und eines christlichen Sozialismus (¶ Katholisch-Sozial, 4 a). In ähnlicher Weise vertrat in Italien ¶ Murri, der Gründer der Cultura sociale, eine Durchdringung von Demokratie und Sozialismus mit kath. Geiste (¶ Katholisch-Sozial, 4 c). Die mehr religiösen und kirchlichen Reformbestrebungen hatten in Bischof ¶ Bonomelli ihren bedeutendsten Anwalt. — Wie der Alt-K. so wurde auch die reformkath. Bewegung in Deutschland vor allem durch bedeutende Universitätstheologen verfochten. F. X. ¶ Kraus übte, zumal in den Unruhe weckenden, anonymen „Spektator-Briefen" beißende Kritik an den Schäden des ultramontanen Systems. Von ihm stammt die programmatische Definition des ¶ Ultramontanismus wie das Schlagwort des „religiösen K.". Nach seinem Namen nannte sich die 1904 gegründete reformkath. Vereinigung („Krausgesellschaft"). Während die Reformarbeit von Kraus mehr in negativer Kritik bestand, war sie bei H. ¶ Schell, dem größten Apologeten und Dogmatiker des deutschen K. seit ¶ Möhler, von einer evg. anmutenden Frömmigkeit und einer kraftvollen und klaren, im besten Sinne thomistischen Theologie getragen. Vom christlichen Gottesbegriff aus kämpfte er unermüdlich gegen allen vulgärkath. Aberglauben, wie er sich besonders im Leo ¶ Taxil-Schwindel in erschreckendem Maße enthüllt hatte. In seinen beiden Programmschriften „Der K. als Prinzip des Fortschritts" (1897) und „Die neue Zeit und der alte Glaube" (1898) verfocht er einen Ideal-K., der frei von aller antiprotestantischen Verengung die das Wesen des K. begründende Ganzheit und Universalität, „die Sprachenfülle des Pfingstfestes" verwirklichen sollte. Im Namen der Katholizität forderte er einen vom Romanismus gereinigten K. des deutschen Volkes, das in seiner eigenen Sprache Christus „das Loblied der christlichen Wissenschaft, Andacht und Tatkraft" singen sollte. Schell blieb die stärkste religiöse Kraft in der ganzen reformkath. Bewegung Deutschlands; seine programmatische Rede bei der berühmten reformkath. Tagung in der „Isarlust" in München (20. Oktober 1902) muß als ihr Höhepunkt bezeichnet werden. Während bei seinem Reformwirken der Nachdruck auf der religiösen Vertiefung liegt, steht bei A. ¶ Ehrhard im Vordergrund die Versöhnung des K. mit der modernen Kultur. In seinem Werke „Der K. und das 20. Jhd. im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit" (1901) wendet er sich gegen alle einseitige Bindung des K. an die mittelalterliche Geisteskultur und fordert Raum für die Entfaltung der Individualität im Leben der einzelnen Katholiken wie der kath. Nationen. Eine Reihe anderer kath. Geistlicher vertraten ebenfalls reformkath. Gedanken in Programmschriften, so Joseph Müller („Der R.-K., die Religion der Zukunft", 1899), Otto ¶ Sickenberger („Die praktische Vernunft im kath. Leben und Wirken", „Extremer Antiprotestantismus im Leben und Denken", 1904) sowie der Kulturhistoriker Georg Grupp, der aus der Schule des Tü-

binger Theologen F. X. ¶ Linsenmann kam (unter dem Pseudonym Paul Warberg, „Religion und Kultur", 1905). Zwei vielgelesene Zeitschriften: „Die freien deutschen Blätter", die von 1903 an unter dem Titel „Das zwanzigste Jahrhundert" erschienen (gegründet 1902 von Pfarrer Joseph Bumüller, fortgeführt von Franz Klasen und später von Th. ¶ Engert) sowie „Die Renaissance" (hrsg. seit 1902 von Jos. Müller), trugen die reformkath. Gedanken in weite Kreise des Klerus und Laientums. Zu beiden trat fast gleichzeitig das von Karl ¶ Muth geleitete „Hochland", das einen abgeklärten Kultur-K. vertrat und die besten geistigen Kräfte der kath. Bildungswelt als Mitarbeiter zählte. Wie stark das Verlangen nach kirchlichen Reformen gerade in den gebildeten kath. Laien lebendig wurde, zeigt die Bittschrift um Reform des ¶ Index, die im Jahr 1907 von einer Laienorganisation („Gesellschaft für christliche Kultur") in Münster i. W. an den Papst geplant war.

3. Während der innerkirchliche R.-K. die kirchliche Lehre unangetastet ließ und alle Dogmen, selbst die vatikanischen bejahte, schritt der theologische Modernismus zu einer Umdeutung des Dogmas, die oft auf eine gänzliche Aushöhlung desselben hinauslief. Die eine Wurzel des M. ist die Bibelkritik, die, obgleich im K. entsprungen (¶ Astruc, Richard ¶ Simon), in der protestantischen Theologie ihre reichste Entwicklung genommen hatte. Ihre Methode wurde von zahlreichen kath. Gelehrten übernommen, so von Mgr. d'¶ Hulst, P. ¶ Lagrange, ¶ Houtin, ¶ Loisy in Frankreich, von ¶ Minocchi, Genocchi, ¶ Semeria und Umberto Fracassini in Italien, von Fr. von ¶ Hügel in England, von ¶ Schnitzer und Th. ¶ Engert in Deutschland. Dabei gelangten manche von ihnen, vor allem Loisy, zu noch radikaleren Ergebnissen als die Mehrzahl der protestantischen Forscher. Wie die at.liche und die nt.liche Exegese wurde auch die kirchen- und dogmengeschichtliche wie die hagiographische Forschung von Gelehrten wie ¶ Duchesne, ¶ Batiffol, ¶ Delehaye, ¶ Buonaiuti, Hugo ¶ Koch u. a. nach streng kritischen Methoden betrieben. Die ¶ Newman'sche Theorie von der Entwicklung des Dogmas, von der Loisy und v. Hügel entscheidend beeinflußt wurden, bot eine Handhabe zur Versöhnung der kritischen Geschichtserkenntnisse mit dem dogmatischen und hierarchischen System der römischen Kirche. Loisys Buch L'évangile et l'église (1902), das in der Auseinandersetzung mit A. ¶ Harnacks „Wesen des Christentums" den römischen K. als folgerichtige Weiterentwicklung von Jesu eschatologischer Reichsgottesverkündigung zu erweisen suchte, wurde zum grundlegenden historisch-kritischen Werke des gesamten Modernismus.

In enger Wechselbeziehung mit der historischen Kritik, bisweilen auch in Gegensatz zu ihr, erwuchs in Frankreich eine neue Apologetik und Dogmatik, die von verschiedenen Quellen gespeist wurde, von ¶ Pascals Religionsauffassung, vom ¶ Positivismus und ¶ Neukantianismus, von ¶ Bergsons évolution créatrice, von ¶ Schleiermachers und Albr. ¶ Ritschls Theologie, die durch Auguste ¶ Sabatiers vielgelesene Religionsphilosophie vermittelt wurde, bisweilen sogar von W. ¶ James' ¶ Pragmatismus. ¶ Ollé-Laprune, ¶ Blondel, ¶ Fonsegrive, ¶ Laberthonnière (seit 1905 Herausgeber der Annales de philosophie chrétienne) traten der scholastischen Lehre einer verstandesmäßigen Gotteserkenntnis entgegen und gründeten die Gottesgewißheit auf einen moralischen Willensakt. Diese antiintellektualistische und immanentistische Theorie der Religion wirkte sich auch in der Auffassung der Offenbarung und des Dogmas aus. Am weitesten ging ¶ Le Roy, der den Dogmen den Charakter von Verstandeswahrheiten absprach und sie im Sinne eines „als ob" lediglich als Maximen des praktischen religiös-sittlichen Lebens deutete. — Die historisch-kritischen wie apologetisch-dogmatischen Theorien des M. sind zusammengefaßt und von einer tiefen kath. Frömmigkeit durchdrungen bei dem englischen Exjesuiten George ¶ Tyrrell, der stärksten religiösen Persönlichkeit der modernistischen Bewegung. Das Verhältnis von Offenbarung und Theologie, der Kollektivcharakter der kath. Glaubenserfahrung, die Bedeutung des eschatologischen und sakramentalen Moments für die kath. Frömmigkeit ist nirgends in der modernistischen Literatur mit solcher Klarheit, Wärme und Wucht herausgearbeitet wie in seinen Schriften Through Scylla and Charybdis (1907) und Christianity at the Cross Road (1909). — Mit Tyrrell wie mit Loisy war v. ¶ Hügel in enger Freundschaft verbunden; er hat auf beide wie auf die meisten anderen französischen und italienischen Modernisten einen starken persönlichen Einfluß ausgeübt, so daß er nicht mit Unrecht von Paul ¶ Sabatier als „Laienbischof der Modernisten" bezeichnet wurde. Dennoch kann er selber nicht als der Vertreter der modernistischen Theologie angesprochen werden, da er trotz seiner bibelkritischen Einstellung ihren agnostischen, immanentistischen und pragmatistischen Tendenzen ferne stand, vielmehr einer ausgesprochenen objektivistischen, realistischen und supranaturalistischen Auffassung im Sinne des Thomismus huldigte.

Die neue immanentistische Theologie Frankreichs und Englands übte einen merklichen Einfluß auf den italienischen R.-K. aus. Ihre Spuren sind deutlich in den packenden religiösen Romanen ¶ Fogazzaros zu erkennen. 1907 erhielt der italienische M. im Rinnovamento ein Sprachrohr, an dem nicht nur kath. Laien wie Casati und Alfieri, sondern auch ausländische Modernisten wie Tyrrell und protestantische Gelehrte wie Paul Sabatier und ¶ Eucken mitarbeiteten. Die radikalste Form gewann der transzendenzfeindliche Immanentismus in den (¶ Buonaiuti zugeschriebenen) Lettere di un prete modernista (1908), wo der christliche Jenseitsglaube gänzlich verdrängt ist durch zukunftsfrohen Kulturoptimismus.

In Deutschland wurden die modernistischen Ideen durch das „Neue Jahrhundert" propagiert, das 1909 an die Stelle des „20. Jhd.s" trat. Durch Philipp ¶ Funk, der nach Th. ¶ Engerts Uebertritt zum Protestantismus seine Leitung übernahm, erhielt dieses Organ einen entschiedeneren religiösen Charakter (vgl. seine unter dem Titel „Die Kirche des Geistes" veröffentlichten religiösen Essays, 1913), vermochte jedoch nicht weitere Kreise des Klerus und der gebildeten Laien zu beeinflussen.

4. R.-K. und M. bargen in ihrem Schoße wertvolle Kräfte zur Erneuerung der römischen Kirche und ihrer Aussöhnung mit der modernen Welt. Sie bedeuteten jedoch zugleich eine ernste Bedrohung des herrschenden, vor allem vom ¶ Jesuitenorden verfochtenen papalistisch-kurialistischen Systems und nötigten dessen Vertreter zum Abwehrkampf. Schon ¶ Pius IX hatte die Reformvorschläge eines ¶ Hirscher, ¶ Gioberti und ¶ Rosmini verurteilt. Während der Regierungszeit ¶ Leos XIII vermochten die Gegner der neuen Bewegungen im K. nur in vereinzelten Fällen die höchste kirchliche Autorität zum Einschreiten zu bewegen. Zuerst verfielen die Reformschriften ¶ Schells der Verurteilung (1898); dann erfolgte die Verwerfung des Amerikanismus in einem päpstlichen

Schreiben an den amerikanischen Kardinal ¶ Gibbons (1899), jedoch in so übertreibender Weise, daß sich die Vertreter desselben nicht getroffen fühlen konnten. Auch unterließ es Leo XIII nicht, in einem Schreiben an den französischen Episkopat vor der antiintellektualistischen Tendenz der neuen Apologetik zu warnen. Unter sein Pontifikat fällt endlich der erste kirchliche Vorstoß gegen die „christliche Demokratie" ¶ Murris (1902; ¶ Katholisch-Sozial, 4 c). — Der eigentliche Kampf gegen R.-K. und M. setzte erst mit der Regierung ¶ Pius' X ein. Er begann mit der Indizierung von fünf bibelkritischen Werken ¶ Loisys und zwei Büchern ¶ Houtins (1903). Ihr folgte die Verurteilung der philosophischen Werke ¶ Laberthonnières, die Indizierung von ¶ Fogazzaros Il Santo, die Entfernung der freiheitlichen Elemente aus der ¶ Bibelkommission, die Absetzung Fracassinis, ¶ Minocchis und ¶ Buonaiutis von ihrem theologischen Lehramt sowie die leidenschaftliche päpstliche Verwerfung von ¶ Murris sozialpolitischen Bestrebungen. Die Hauptschläge gingen 1907 auf die neuen Bewegungen nieder. Die Suspension Murris, die Brandmarkung des Rinnovamento und die päpstliche Belobigung des Wiener Theologen ¶ Commer, der das Andenken des toten Schell geschmäht hatte, waren die Vorboten. Am 3. Juli erschien der Syllabus Lamentabili (Mirbt, Quellen[4], S. 505; ¶ Syllabus), ein Verzeichnis von 65 zu verwerfenden bibelkritischen und dogmengeschichtlichen Thesen, die zum größten Teil aus Loisys Schriften entnommen, jedoch meist in übertriebener oder entstellter Weise formuliert waren. Die entscheidende Verurteilung des M. erfolgte in der Enzyklika Pascendi vom 8. September 1907, in der die mannigfachen bibelkritischen, apologetischen, dogmatischen und reformkath. Bestrebungen nach scholastischer Art in ein System gebracht waren; als ideelle Wurzeln des „M." — der Terminus erscheint hier zum erstenmal in einem offiziellen kirchlichen Aktenstück — wurden der philosophische Agnostizismus und der psychologistische Immanentismus aufgedeckt; der M. wurde als „Sammelbecken aller Häresien" gekennzeichnet und in der schroffen, obgleich stereotypen Terminologie des Kurialismus verdammt; zu seiner Unterdrückung wurden drakonische Ueberwachungsmaßnahmen angeordnet.

Von den betroffenen Modernisten antworteten einzelne mit scharfer Kritik: ¶ Tyrrell in der Times (1.—3. Oktober 1907), ¶ Schnitzer in der „Münchener Allgemeinen Zeitung" (25. Januar 1908) und ¶ Loisy in der Schrift „Simples Réflexions" (1908); den disziplinären Teil der Enzyklika unterzog A. ¶ Ehrhard einer maßvollen Kritik. Die italienischen und französischen Modernisten antworteten anonym in gehaltvollen und stellenweise ergreifenden Dokumenten: Il programma dei modernisti (unter den Verfassern ¶ Buonaiuti), Lendemains d'Encyclique (1908). Nunmehr ging die kirchliche Autorität mit Strafmaßnahmen gegen die einzelnen vor: Schnitzer wurde suspendiert, Tyrrell und Loisy exkommuniziert, letzterer dazu als vitandus gebrandmarkt; desgleichen traf die Exkommunikation die Verfasser der anonymen Antworten, die sich jedoch an sie nicht kehrten; ¶ Ehrhard wurde seiner Prälatenwürde entkleidet. 1910 wurde auch ¶ Murri als excommunicatus vitandus erklärt. Im gleichen Jahre wurde der Sillon verdammt; Marc ¶ Sangnier fügte sich jedoch der Anordnung seiner Auflösung.

Da trotz der schroffen päpstlichen Maßnahmen die modernistische Bewegung im französischen und italienischen Klerus im Stillen weiterblühte, griff Pius X zu einem noch radikaleren Mittel: er forderte in dem Motuproprio „Sacrorum Antistitum" vom 1. September 1910 von allen Klerikern die jährlich zu wiederholende Beschwörung einer Eidesformel, die die Verurteilung der bibelkritischen und dogmatischen Lehren des M. und die innere Zustimmung zum Syllabus Lamentabili und zur Enzyklika Pascendi enthielt (¶ Antimodernisteneid). Zahlreiche römische Priester gerieten durch die Forderung in schwere Gewissensnot. Die meisten modernistisch Gesinnten leisteten jedoch den Eid, großenteils mit offenen Vorbehalten und Deutungen, welche die kirchlichen Behörden bereitwilligst gestatteten; die Zahl der anfänglichen Eidverweigerer, die am größten in der Diözese Rottenburg war, schrumpfte rasch zusammen. Trotz dieses Entgegenkommens der kirchlichen Autorität bedeutete der Antimodernisteneid das Ende der reformkath. und modernistischen Bewegung. Alle modernistischen Organe bis auf das „Neue Jhd." stellten bald darauf das Erscheinen ein; auch dieses hörte bei Kriegsbeginn auf. In Italien glückte es ¶ Buonaiuti, der 1915 nach Leistung des Antimodernisteneids eine staatliche Professur in Rom übernehmen durfte, eine Schule zu gründen; doch ereilte auch ihn 1921 vorübergehend, 1924 endgültig die Exkommunikation. Die von ihm seit 1925 herausgegebene wissenschaftliche Zeitschrift Ricerche Religiose ist das einzige Organ, in dem die Tradition des M., wenn auch in veränderter Form, sich fortsetzt. In Deutschland flammte der modernistische Immanenzgedanke in der Nachkriegszeit bei Joseph ¶ Wittig und dem ihm nahestehenden Kreise auf, weshalb die Kirchenautorität sich zum Einschreiten genötigt sah.

Als einflußreiche innerkirchliche Bewegungen haben sowohl R.-K. wie M. aufgehört. Die kirchliche Verurteilung hat teils sofort, teils allmählich eine Scheidung der Geister bewirkt. Die einen wie Loisy und Houtin sind einem radikalen Positivismus zum Opfer gefallen und haben jeden Sinn für das Transzendente eingebüßt; sie haben selbst ihren früheren kath. M. preisgegeben und jeden Zusammenhang mit der Kirche gelöst. Die andern wie Tyrrell haben dem von ihnen verfochtenen kath. Ideal die innere Treue bewahrt und sind in Vereinsamung und Verbitterung gestorben. Die dritten wie Friedrich von Hügel und Philipp Funk u. a. haben sich zur vollen Kirchlichkeit zurückgefunden und die päpstliche Verurteilung des M. im wesentlichen bejaht. Die Entwicklung des R.-K. und M., aber auch die des Protestantismus lehrt, daß trotz zahlreicher Ungerechtigkeiten und Uebertreibungen im einzelnen Pius X sich als tiefblickend erwiesen hat, wenn er Agnostizismus und Immanentismus als Bedrohung des christlichen Gottes- und Offenbarungsglaubens scharf verurteilte. Kein Geringerer als Loisy hat durch die radikale Leugnung alles Transzendenten in seinem späteren Schrifttum in gewissem Sinne das harte päpstliche Wort bestätigt: „Restat atheismus ac religio nulla". Anderseits hat die ¶ Dialektische Theologie des Protestantismus die Verwerfung des psychologistischen Immanentismus in nicht minder schroffer Weise ausgesprochen als die päpstliche Enzyklika. Aber auch die Verurteilung des dogmengläubigen R.-K. entbehrte nicht jeglicher Berechtigung. Die Reformbestrebungen waren zum Teil wie die früheren der Aufklärungstheologie und des Altkatholizismus allzu rationalistisch und doktrinär bestimmt; sie entsprangen nicht dem religiösen Zentrum der kath. Kirche, der Christusmystik und dem Heiligkeitsstreben. Die vielbefehdete Schrift von Bischof ¶ Keppler „Wahre und falsche Reform" (1903) hatte in der Tat den Finger auf eine

wunde Stelle des R.-K. gelegt. Der von ¶ Schell verfochtene Idealkatholizismus freilich wird durch diese Einwände nicht berührt.

5. Trotz des Zusammenbruchs von R.-K. und M. sind die Kräfte zu einer Erneuerung des römischen K. nicht erstorben. Ungeahnte Reformbewegungen sind in der Nachkriegszeit ans Licht getreten. Zwar stehen sie in keinem äußeren oder inneren Zusammenhang mit den früheren Bewegungen; dennoch erfüllen sie viel tiefer und reiner, was Reformkatholiken und Modernisten ersehnten, was sie aber, weil teilweise in irrigen Voraussetzungen und in allzu starker Abhängigkeit vom modernen Rationalismus gebunden, nicht hatten erreichen können. 1. Die ¶ Liturgische Bewegung verwirklicht im kath. Sinne Tyrrells Leitgedanken: Lex orandi lex credendi; sie bahnt eine Zurückdrängung des juridischen Kirchenbegriffs wie der individualistischen Frömmigkeit des Jesuitismus und der Vulgärreligion an. — 2. Die biblische Bewegung dränt auf eifriges Lesen der Bibel durch die Laien und hat durch Einführung von Bibelstunden und Bibelpredigten vielerorts Erfolge erzielt. — 3. Eine mystische Richtung (Karrer; ¶ Mystik: VI, 6) müht sich um Fruchtbarmachung der reichen Schätze der mittelalterlichen Gebetsfrömmigkeit. — 4. In der Theologie (Karl ¶ Adam) zeigen sich bedeutsame Ansätze zu einer stärkeren Auswertung des augustinischen Gedankenguts, wozu auch die anläßlich des 1500. Todestages Augustins veröffentlichte Literatur beitrug. — 5. Die Einigungsarbeit, wie sie am wirkungsvollsten von den benediktinischen Patres unionis (Herausgeber des Irénicon) in Amay fur Meuse betrieben wird, zielt auf ein Ernstmachen mit dem Prinzip der Katholizität als der kirchlichen Universalität ab. Sie erstrebt ein neues Verständnis für die Eigenart der östlichen Kirche und eine Einigung mit ihr, die sich frei hält von den früheren unglücklichen Latinisierungsversuchen der römischen Kirche im Osten (¶ Katholizismus: I, 2dε; ¶ Unierte Kirchen).

6. Diese neuen Bewegungen widerlegen die Behauptung, daß der römische K. durch die Verurteilung des R.-K. und M. die letzte Möglichkeit einer inneren Erneuerung erschöpft habe. Auch die heutige römische Kirche birgt — trotz ihrer strengen Zentralisation und ihrem Argwohn gegen alle religiösen und geistigen Bewegungen außerhalb ihres Umkreises — lebendige Reformkräfte in ihrem Schoße. Niemand weiß, ob und in welchem Zeitpunkt diesen neuen Bewegungen eine Erneuerung und Erweiterung der römischen Kirche von innen aus gelingen wird. Das eine freilich lehrt die Geschichte, daß die römische Kirche nicht reformiert werden kann durch Bewegungen, die, wie Aufklärungs-, Alt- und R.-K. und M., primär von rational-kritischen Tendenzen beherrscht sind; eine Neugestaltung kann nur aus einer urreligiösen Erfassung und Bejahung des Ideals der ganzen und vollen Katholizität, letzten Endes nur aus dem kath. Heiligkeitsideal heraus erfolgen. Für alle Reformbewegungen im römischen K. gilt das Wort, das ¶ Newman in seiner anglikanischen Periode im Hinblick auf die Oxford-Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2) gesagt hat: „Wenn wir heilig sind, wird alles gut gehen."

Umfassendste Literaturnachweise bei Jean Rivière: Le modernisme dans l'église, 1929. — Quellensammlung: J. Schnitzer: Der kath. M. (Klassiker der Religion), 1912. — Modernistische Darstellungen: J. Schnitzer: Der kath. M. (Zeitschrift für Politik, 1911, S. 1 ff); — Derſ.: R.-K. (RGG¹ IV, Sp. 2116 ff); — A. Houtin: Histoire du modernisme catholique, 1913; — A. Loisy: Choses passées, 1913; — M. D. Petre: Modernism, its failure and its fruits, 1918; — E. Buonaiuti: Le modernisme catholique, trad. par R. Monnot, 1927. — Wichtige Dokumente: G. Tyrrells Letters, ed. M. D. Petre, 1920; — F. v. Hügel: Selected Letters, ed. B. Holland, 1927; — Wichtiges Material in den Zeitschriften: Das 20. Jhd. (1902 bis 1908); Das Neue Jhd. (1909—14); Nova et Vetera, 1908; Cultura contemporanea, 1909—13; Il Rinnovamento, 1907 bis 1909; Revue moderniste internationale, 1910—12. — Protestantische Darstellungen: A. L. Lilley: Modernism, 1908; — K. Holl: Der M., 1908 (abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze III, 1928, S. 437 ff); — P. Sabatier: Les modernistes, 1909 (auch englisch); — J. Kübel: Geschichte des kath. M., 1909; — N. Söderblom: Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I: Modernismen, 1910 (beste theologische Darstellung und Würdigung); — Th. Engert: RE³ XXIV, S. 170 ff. — Freisinnige Darstellungen: G. Prezzolini: Il Cattolicismo rosso, 1907 (deutsch: Wesen, Geschichte und Ziele des M., 1909); — G. Gentile: Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, (1909) 1921². — Römisch-kath. Darstellungen: A. Leclère: Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme, 1909; — M. Grabmann: Der M. (Sonderdruck aus „Christliche Schule" II), 1911; — A. Gisler: Der M., 1912; — Derſ.: KHL II, Sp. 994 ff; — J. Beßmer S. J.: Philosophie und Theologie des M., 1912; — F. X. Kiefl: Der M. (in: Kath. Weltanschauung und modernes Denken, 1922, S. 417 ff). — **Zu 2** vgl. ferner A. Houtin: L'Américanisme, 1904; — G. Gazagnol: Die neue Bewegung des K. in Frankreich, 1903; — A. ten Hompel: Inderbewegung und Kulturgesellschaft, 1908. — **Zu 4** vgl. A. Michelitsch: Der biblisch-dogmatische Syllabus Pius' X samt der Enzyklika gegen den M., 1908; — Antwort der französischen Katholiken an den Papst; — Programm der italienischen Modernisten (übers. bei Diederichs in Jena), 1908. — **Zu 5** vgl. Fr. Heiler: Die religiösen Bewegungen im römischen K. der Gegenwart (IKZ 1928, S. 236 ff). **Heiler.**

Reformkonzile des Spätmittelalters. 1. Die R.-K. des Spätmittelalters haben ihre Eigenart und ihre Bedeutung vor allem durch die Ideen erhalten, denen sie ihre Einberufung und Wirkungsmöglichkeit verdankten, bestimmten Auffassungen von Wesen, Zusammensetzung und Befugnis der allgemeinen Synoden (¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 999; ¶ Konzilien, 4. 5).

Die allgemeine Synode des Mittelalters unterscheidet sich mannigfach von der des Altertums (¶ Konzile): 1. hat sich der Begriff gewandelt. Jede größere Synode heißt synodus generalis, auch wenn sie den Anspruch auf Oekumenizität keineswegs erhebt. Erst ¶ Innozenz III hat 1215 eine ökumenische Synode im Sinne des Altertums wieder einberufen; — 2. hat die gesteigerte Bedeutung, die das ¶ Papsttum (: I) inzwischen erlangt hatte, das Wesen der Synode geändert; sie wird ihm unterstellt, ist somit letzten Endes nur noch eine Beratungsinstanz für die Päpste; — 3. ist sie anders zusammengesetzt. Neben die Bischöfe treten andere geistliche Würdenträger, z. B. Aebte, Doktoren, treten aber auch weltliche Fürsten, die schon Innozenz III 1215 eingeladen hat. Die geistlichen und weltlichen Leiter der Christenheit versammeln sich also auf ihr. Deutlich steht die dem kirchlichen Altertum fremde Korporationslehre der ¶ Glossatoren hinter dieser Neuerung in der Zusammensetzung. Die Erscheinenden gelten spätestens seit 1311 als Vertreter ihrer Kirchenprovinz; das Konzil repräsentiert also die universitas fidelium; — 4. Schon die Synode von 1215 erhält die Aufgabe, die Kirche zu reformieren, ein dem kirchlichen Altertum ganz fremder Gedanke. Alles Züge, die den mittelalterlichen Synoden nach 1215 mehr oder minder allgemein

eigen sind. In ihnen, vor allem also in der Zusammensetzung, über die übrigens auch zur Zeit des Schisma sehr verschiedenartige Anschauungen umlaufen, liegt also nicht die Eigenart der R.-K.

Was die R.-K. von den älteren mittelalterlichen Synoden unterscheidet, ist 1. die Wendung gegen den Papst, der Gedanke der Ueberlegenheit des Generalkonzils über ihn. Aber auch er war seit langem vorbereitet. Schon das Decretum Gratiani (¶ Gratian) hat der Absolutheit des Papstes insofern eine Grenze gezogen, als es einen in Häresie verfallenden Papst für absetzbar erklärte (I dist. 40 c. 6). Nach den Glossatoren des 12. Jhd.s hat die ecclesia congregata, das Konzil, allerdings als Bischofsversammlung, das Urteil zu sprechen. ¶ Friedrichs II Appellation von ¶ Gregor IX an ein Konzil erweiterte dann diese Anschauung, da er Gregor IX kaum Ketzerei, sondern nur Schädigung der Kirche vorwerfen konnte. Auch die Forderung der Colonna vom 4. Mai 1297, ein Konzil solle untersuchen, ob ¶ Cölestins V Abdankung rechtmäßig sei, enthält implicite den Gedanken der Ueberlegenheit des Konzils über den Papst; — 2. bringt ¶ Marsilius von Padua einen weiteren Gedankenfortschritt, indem er vom Boden seiner aristotelischen Staatsauffassung aus einmal eine besondere Stellung des Kaisers auf dem Konzil begründet, vor allem aber entsprechend seiner Lehre von der Trennung der Gewalten der Synode eine dauernde, und zwar legislative Aufgabe zuerkennt.

Die „konziliare", zum Teil auch in der Form des ¶ Episkopalismus auftretende Theorie war also, als das Papstschisma (¶ Papsttum: I, 8 b) ausbrach, bereits in allen ihren Teilen herausgearbeitet, allerdings auf sehr uneinheitlicher gedanklicher Grundlage. Obwohl eine systematische Untersuchung noch fehlt, können wir korporationsrechtliche, genossenschaftsrechtliche, naturrechtliche sowie notstandsrechtliche Züge als Grundlage schon nachweisen. Die Schriftsteller der Zeit des Schismas haben also nur die Bedeutung, die vorher entwickelten Ideen zusammengefaßt zu haben. Diese bezwecken, den Absolutismus des Papstes, eventuell sogar (Marsilius) die hierarchische Verfassung der Kirche, zu brechen zugunsten eines ausgesprochenen Konstitutionalismus. Der Hinweis auf die Kämpfe um die konstitutionelle Regierungsform im staatlichen Deutschland des 19. Jhd.s genügt, um die Bedeutung dieses Bestrebens deutlich zu machen.

2. a. Die praktische Durchführung der Ideen ist auf den Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel versucht. Das Schisma hat ihre Einberufung zweifellos sehr erleichtert, wenn nicht ermöglicht; aber ihre eigentlichen Wurzeln liegen, wie gezeigt, tiefer. Vorwärtsgetrieben ist der Konzilsgedanke zur Zeit des Schismas vor allem durch die Universität ¶ Paris. Die Kardinäle beider Päpste nahmen ihn, nicht ohne französischen Druck, auf und beriefen für 1409 eine Synode nach Pisa. Während des Schismas hatten aber die weltlichen Staaten die Entscheidung in Obödienzfragen in die Hand bekommen. Auch der Erfolg der Synode mußte unter diesen Umständen von ihnen abhängen. Da Ruprecht v. d. Pfalz, Spanien, Schottland u. a. es ablehnten, die ganz unter französischem Einfluß stehende Synode zu beschicken, war ihr Schicksal von vornherein besiegelt. Sie hat zwar, vorsichtigerweise im Einklang mit dem kanonischen Recht — hartnäckiges Verharren im Schisma ist Häresie! — beide Päpste für abgesetzt erklärt und ¶ Alexander V an ihrer Stelle gewählt. Aber diese verloren höchstens Teile ihrer Obödienz. Das Resultat war „die verruchte Dreiheit statt der Zweiheit". Die Reform wurde einem in 3 Jahren zusammenzuberufenden Konzil überlassen. ¶ Johannes XXIII, der Nachfolger Alexanders V, hat es in der Tat für den 14. Februar 1413 nach Rom einberufen, aber nach ergebnisloser Tagung wieder aufgelöst.

2. b. Nur die Unterstützung der weltlichen Staaten konnte die Lösung der kirchlichen Fragen auf dem Konzilsweg ermöglichen. Erste Voraussetzung war deshalb die Einigung Deutschlands, die unter Kaiser Sigismund erfolgte. Dieser nahm sich der Sache an, lud als advocatus et defensor ecclesiae selbst zu einem neuen Konzil ein und zwang Johann XXIII, der Einladung beizutreten. Er sorgte zugleich dafür, daß die übrigen weltlichen Staaten es beschickten. Das neue Konzil von Konstanz (1414—18) ist also das Werk Sigismunds. Um das Uebergewicht der Italiener zu brechen, erfolgte die Abstimmung nicht nach Köpfen, sondern nach Nationen (England, Frankreich, Italien, Deutschland und kleinere Staaten, später Spanien und, als eigene „Nation", das Kardinalskollegium). Zu einem Beschluß, der im „Hauptausschuß" vorbereitet wurde, war Einstimmigkeit der Nationen erforderlich. Am 5. April 1415 verkündigte das Konzil, aber als Notstandstheorie, die Grundsätze des Konziliarismus (Mirbt, Quellen[4], Nr. 392). ¶ Johann XXIII wurde abgesetzt, ebenso ¶ Benedikt XIII, aber ohne sich zu fügen; ¶ Gregor XII verzichtete. Die Staaten erkannten successive die Entscheidung der Synode an; die kirchliche Einheit war wieder hergestellt. Auch die hussitische Frage (¶ Hus) war aus Interesse an der Einheit der Kirche von Sigismund vor das Konzil gebracht. Da Hus nicht widerrufen wollte, endeten die Verhandlungen mit seiner Verurteilung und Verbrennung am 6. Juli 1415. — Die wichtigste und zugleich schwierigste Aufgabe des Konzils nach der Wiedervereinigung der Kirche war die Durchführung der Kirchenreform. Sie sollte der Papstwahl vorangehen. Aber bei den Beratungen darüber ergaben sich so schwerwiegende Differenzen unter den verschiedenen Nationen, besonders seit Ausbruch des englisch-französischen Krieges, einerseits, manchen Nationen und den Kardinälen andererseits, daß dadurch der Bestand des Konzils in Frage gestellt wurde. Die Papstwahl mußte vorangestellt werden. Nur die bereits von den Nationen angenommenen Reformdekrete wurden vorher in der 39. Sitzung kund gemacht, unter ihnen das berühmte Dekret „Frequens" (Mirbt, Quellen[4], Nr. 393), das die allgemeinen Synoden zu einer planmäßigen Einrichtung der Kirche macht. Alles weitere sollte der Papst veranlassen. Am 11. November 1417 wurde daraufhin ¶ Martin V von den Kardinälen und einem Konzilsausschuß von je 6 Mitgliedern jeder Nation gewählt. Die Reform stieß auch nach seiner Wahl auf große Schwierigkeiten. Die weitesten Pläne mußten begraben werden. Nur 7, sich fast alle auf kirchliche Verwaltungsfragen beschränkende Reformdekrete konnten in der 43. Sitzung am 21. März 1418 verkündet werden, die für die ganze Kirche galten. Alle sonst nötigen Reformen sollten durch Verträge mit den einzelnen Nationen, Konkordate, erledigt werden; das deutsche wurde am 2. Mai 1418 veröffentlicht mit einer Geltungsdauer von nur 5 Jahren, d. h. bis zum nächsten Konzil (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b, Sp. 1004).

2. c. Das für 1423 nach Pavia einberufene, aber sofort nach Siena verlegte Konzil, hat keine Arbeit leisten können. Aber wie Martin V es dem Konstanzer Dekret „Frequens" entsprechend berufen hatte, so schrieb er ihm folgend auch für 1431 ein Konzil nach Basel aus (1431—49). Sein Nachfolger ¶ Eugen

IV trat freilich sofort in Gegensatz zur Synode, hat sie aber 1433 in aller Form anerkennen müssen. Das Baseler Konzil stand ganz unter dem Einfluß der konziliaristischen Ideen und hat energisch versucht, sie in die Praxis der Kirchenregierung einzuführen. 4 „Deputationen" traten in Basel an Stelle der Konstanzer „Nationen", die mit dreiviertel Stimmenmehrheit beschließen konnten. Gleich 1431 gelang es, eine Einigung mit den Hussiten anzubahnen, die 1433 zum Abschluß in den „Prager Kompaktaten" führte (¶ Hus, 2). 16 Reformbeschlüsse sind außerdem gefaßt, die teilweise sehr energische Beschränkungen der päpstlichen Regierungs- und Besteuerungsgewalt (Beseitigung der ¶ Annaten!) vornahmen. Den Abschluß der Reformdekrete brachte die Dogmatisierung der Lehre von der Ueberlegenheit des Konzils über den Papst in der 33. Sitzung vom 16. Mai 1439 (Mirbt, Quellen[4] Nr. 399). Aber schon 1437 hatte ¶ Eugen IV die Gelegenheit, daß die Griechen zu Unionsverhandlungen bereit waren (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1b), benutzt, das ihm durch seine Eingriffe in das päpstliche Finanzgebaren und auch sonst unbequem gewordene Konzil von Basel nach Ferrara zu verlegen. Nur eine geringe Mehrheit protestierte dagegen; die päpstliche Minderheit verließ Basel und tagte in Ferrara, später Florenz, weiter; der Versuch, die konziliare Ueberlegenheit über den Papst auch in der Praxis fruchtbar werden zu lassen, hatte also die Kirche von neuem ins Schisma gestürzt. Damit war das Schicksal der Basler Synode besiegelt. Die Mehrheit hat zwar noch bis 1448 in Basel, bis 1449 in Lausanne getagt, 1439 Eugen IV abgesetzt und ¶ Felix V an seine Stelle gewählt; aber dieser hat nur in der Schweiz Anerkennung gefunden und dankte 1449 ab. Das Konzil wählte daraufhin den römischen Nachfolger Eugens IV, ¶ Nikolaus V, auch seinerseits zum Papst, so seine Niederlage selbst anerkennend, und löste sich dann auf.

3. Es ist kein Zweifel, daß der Ertrag der R.-K. vor allem den weltlichen Staaten zugute gekommen ist (¶ Kirchenverfassung: II, 5b, Sp. 1004). Schon das Schisma hatte ihren Einfluß in der Kirche gewaltig gestärkt. Auf den R.-K.n selbst gaben sie weithin den Ausschlag. Die Konstanzer Konkordate enthalten nationalkirchliche Keime in sich. Auch die Baseler Arbeiten machten sich die Staaten zunutze, vor allem Frankreich, das in der „Pragmatischen Sanktion von Bourges" vom 7. Juni 1438 die Grundgedanken des Konziliarismus, die Beschlüsse der Synode über das kirchliche Stellenwesen, aber auch Bestimmungen über den Einfluß des Königs auf die französische Kirche zum Staatsgesetz erhob (Mirbt, Quellen[4], Nr. 398); sie bildet die Grundlage des ¶ Gallikanismus. Deutschland beschritt 1439 einen ähnlichen Weg im „Mainzer Akzeptationsinstrument". Bei der Schwäche der deutschen Zentralgewalt fiel der Ertrag aber vielfach den Territorialgewalten zu. Das weitere Schicksal dieser Bestrebungen muß dahin gestellt bleiben; nur muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß die R.-K. zwar zweifellos einen gewaltigen „Fortschritt der landeskirchlichen Idee und Praxis" gebracht und damit das Nationalitätsprinzip in Europa gestärkt haben, daß sie aber zugleich ebenso zweifellos in einer Zeit, da das Papsttum seine das Abendland einende Bedeutung verloren hatte, ihrerseits diese Rolle übernommen haben. — Für die konziliaristischen Ideen selbst bedeutete der Ausgang des Baseler Konzils einen schweren Schlag. Die Päpste haben sofort energisch den Kampf gegen sie aufgenommen. Schon das Florentiner Unionsdekret brachte, ohne das Konzil überhaupt zu erwähnen, lediglich die Universalgewalt des Papstes zum Ausdruck. ¶ Pius II verbot 1460 auch verbotenus Appellationen an ein allgemeines Konzil. Auch das 5. Laterankonzil sprach 1516 die Oberhoheit der Päpste über die Konzile aus. Aber die Ideen wirkten trotzdem weiter, und es ist z. B. für die Durchführung der Reformation von erheblicher Bedeutung gewesen, daß die Appellation vom Papst ans Konzil eine in der Oeffentlichkeit wirksame Waffe gegen Rom darstellte. Auch der Verlauf des ¶ Tridentinums ist stark durch die Furcht der Päpste vor einem Wiederaufleben der konziliaristischen Ideen bestimmt worden. Im ¶ Gallikanismus des 17. Jhd.s und im Febronianismus (¶ Febronius) erlebten sie eine Wiederbelebung, sind auch erst durch das ¶ Vatikanum dogmatisch in der kath. Kirche ausgeschlossen. Schon zu Beginn des 18. Jhd.s hatte aber die entgegengesetzte Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und dem Universalepiskopat des Papstes zur Gründung der altkath. Kirche von Utrecht geführt (¶ Altkatholiken, 1a), und auch das Vatikanum rief ein Schisma unter den deutschsprechenden Katholiken hervor (¶ Altkatholiken, 1b).

Zu 1 vgl. Albert Hauck: Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter (HV 10, 1907, S. 465 ff); — Georgine Tangl: Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters, 1922; — K. D. Schmidt: Die Nachwirkungen der spätmittelalterlichen Reformideen usw. (in Ders.: Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, 1925, S. 1 ff). — **Zu 2** vgl. Mansi XXVI ff; — Ludw. Schmitz: Zur Geschichte des Konzils von Pisa 1409 (in: RQ IX, 1895, S. 351, Anm. 1); — Herm. v. d. Hardt: Magnum Constantiense Concilium, 6 Bde. und Index, 1700—42; — Acta Concilii Constantiensis hrsg. von H. Finke, 4 Bde., 1896 bis 1928; — Ders.: Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils, 1889; — Der Briefwechsel des Enea Silvio Piccolomini hrsg. von Rud. Wolkan in: Fontes rerum Austriacarum Abt. 2, Bd. 61. 62. 67. 68, 1909—18; — Monumenta conciliorum generalium saec. XV, hrsg. von Frz. Palacky u. a., 3 Bde., 1857—96; — Concilium Basiliense hrsg. von Joh. Haller u. a., 7 Bde., 1896—1926; — Deutsche Reichstagsakten 10—12, hrsg. von H. Herre und G. Beckmann, 1898—1906; — Weitere Quellen bei Gust. Wolf: Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte I, 1915, S. 53 ff; — C. J. Hefele: Conziliengeschichte VI, 1890[2]; VII, 1874; — Hauck V, 1929[3-4], S. 951 ff; — Einzelliteratur in G. Krügers Handbuch der Kirchengeschichte II, 1929[2], §§ 43. 45. 47; — RE[3] XV, S. 412 ff; XXIV, S. 328 (Pisa); XI, S. 30 ff (Konstanz); II, S. 427 ff; XXIII S. 162 (Basel); VI, S. 45 ff (Ferrara-Florenz). **K. D. Schmidt.**

Refugiés, Bezeichnung der um ihres Glaubens willen aus Frankreich verdrängten Protestanten, die im evg. Ausland in Flüchtlingsgemeinden (Eglises du Refuge) sich sammelten.

1. Die Geschichte des Refuge in ¶ Frankreich beginnt mit der Geschichte der Reformation in diesem Lande. Unter den ersten, die wegen ihrer evg. Ueberzeugung die Heimat verlassen mußten, finden wir ¶ Lambert von Avignon (1522) und ¶ Farel (1523). Als 1535 die allgemeine Ausrottung der Ketzerei einsetzte, griffen Tausende zum Wanderstab. Unter Heinrich II (1547—59) siedelten sich allein in Genf 1400 französische Familien an. Die kurze Regierung seines Sohnes Franz II (1559—60) trieb gewaltige Scharen von Reformierten ins Ausland, deren Strom aus den ¶ Niederlanden, wo Philipp II 1562 mehr als 100 000 protestantische Untertanen hatte, besonders nach der Ankunft Albas ungeheure Verstärkung erhielt. Nach der Bartholomäus-

nacht (1572) ließen sich wieder große Flüchtlingsscharen im Ausland nieder. Gleichzeitig wandten sich unter dem Druck der spanischen Verfolgung die Wallonischen Reformierten nach den nördlichen Provinzen der Niederlande, die bis 1589 auch aus Frankreich starken Zuzug erhielten. Nach dem Edikt von Nantes (1598) kam die Auswanderung für einige Zeit zum Stillstand, um nach dem Fall von La Rochelle (1628) noch einmal in Fluß zu kommen. Richelieu und Mazarin hatten soviel staatsmännische Einsicht, daß sie einer Schwächung der französischen Volkskraft durch die Abwanderung ihrer tüchtigsten Träger vorzubeugen suchten. Als aber nach Mazarins Tod 1661 Ludwig XIV die Zügel der Regierung selbst in die Hand nahm, wurde die Auswanderung unter dem wachsenden Druck der Quälereien so stark, daß 1669 allen Untertanen das Verlassen des Landes ohne königliche Erlaubnis verboten werden mußte. Mit den ersten Dragonaden im März 1681 begann die allgemeine Flucht aus dem Lande. Hatte Frankreich schon von 1661—85 etwa 10 000 Familien durch Auswanderung verloren, so verließen nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) trotz der strengen Bewachung der Grenzen und trotz der furchtbaren Folgen eines mißglückten Fluchtversuchs etwa 5—600 000 Reformierte ihr Vaterland. 1698 mischten sich noch die Scharen der auf Ludwigs XIV Antrieb aus den Tälern von Piemont vertriebenen ¶ Waldenser in die Züge der französischen Flüchtlinge. Erst von 1753 an erhalten die Eglises du Refuge aus Frankreich keinen Zuzug mehr.

2. a. Unter den Ländern, die den R. ein gastliches Asyl boten, steht die Schweiz obenan, besonders Genf. Unter den Predigern der Stadt zur Reformationszeit waren außer ¶ Viret alle geborene Franzosen. ¶ Calvin hat die Stadt zum Bollwerk des französischen Protestantismus gemacht (¶ Schweiz). Nach der Bartholomäusnacht ließen sich in Genf 1638 R. nieder. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes mußte die Stadt, um den Zorn Ludwigs XIV nicht zu reizen, sich darauf beschränken, die R. auf ihren Durchzügen — es waren bis 1720 etwa 60 000 — mit Geldgaben zu unterstützen. Die Zahl der R., die sich in der Schweiz, zumeist in den französischen Kantonen, dauernd niederließen, wird auf 25 000 geschätzt. In Basel entstand schon nach der Bartholomäusnacht eine R.gemeinde. Doch zählte sie schon 1693 nur noch 104 Familien, die heute bloß durch ihre Namen an ihren Ursprung erinnern (die Beaulieu, Bernoulli, Christ, Legrand, Passavant, Sarazin usw.). In Zürich bildete sich 1685 eine R.gemeinde.

2. b. Neben der Schweiz waren von Anfang an die Niederlande la grande arche des fugitifs, bis die Verfolgung unter Alba auch hier die Reformierten aus dem Lande trieb; nach der Bartholomäusnacht kamen sie als Asyl für die R. nicht mehr in Betracht. Die Glieder der reformierten Gemeinden in Valenciennes, Ypern, Brügge, Gent, Brüssel, Mecheln, Antwerpen wandten sich nach den nördlichen Provinzen, wo sich 1578—92 in Middelburg, Amsterdam, Utrecht, Vlissingen, Leyden, Delft, Dordrecht, Breda, Rotterdam und im Haag französisch-¶ Wallonische reformierte Gemeinden bildeten. In diese holländischen Gebiete ergoß sich von 1681 ab der Hauptstrom der R., um als Kaufleute und Handwerker, als Offiziere und Soldaten im Heer Wilhelms von Oranien dem Land zum größten Segen zu werden. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes bildeten die Niederlande den Sammelpunkt für die literarischen Verteidiger der mißhandeen Hugenoten. Hier fanden die Ideen der Toleranz und Gewissensfreiheit ihre bedeutendsten Anwälte und das reformierte Bekenntnis seine beredtesten Zeugen. Von Rotterdam, an dessen Ecole Illustre ¶ Bayle und ¶ Jurieu wirkten, und vom Haag, wo ¶ Claude Hofkaplan geworden war, gingen jene Flugschriften aus, die die Kunde von den Leiden der französischen Protestanten ins letzte Dorf trugen. Die Zahl der französisch-wallonischen Gemeinden stieg 1688 auf 62; heute bestehen noch die Gemeinden von Amsterdam, Arnheim, Herzogenbusch, Bredt, Delft, Dordrecht, Groningen, Harlem, Haag, Leyden, Maastricht, Middelburg, Nymwegen, Rotterdam, Utrecht und Zwolle.

2. c. Außer den Niederlanden bot den R. aus dem Westen und Norden besonders England eine neue Heimat. In Canterbury wurde schon 1547, in London 1549 der erste französische Gottesdienst gefeiert. Seit 1564 schlossen sich die französisch-wallonischen Gemeinden zu einem Synodalverband zusammen, der gegenüber den Versuchen des Erzbischofs ¶ Laud, den R. die hochkirchliche Liturgie aufzudrängen, erfolgreich ihre Selbständigkeit wahrte. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes mögen etwa 80 000 R. in England sich niedergelassen haben; 1687 entstanden allein in London 12 neue Kirchen. Die Verschmelzung der R. mit der englischen Bevölkerung setzte früh ein; bis zum heutigen Tag bestehen noch die alte Eglise Wallone française de Threadneedle Street und die Eglise anglicane française de Savoie und in Canterbury die Eglise huguenote évangélique française.

2. d. Auf deutschem Boden gründete Calvin 1538 mit etwa 1500 R. die erste Gemeinde in Straßburg. Wegen des Verbots des reformierten Gottesdienstes mußten sie sich zu den reformierten Gemeinden in Bischweiler und Wolfisheim halten, bis sie 1787 freie Religionsübung erhielten. Außer diesen elsässischen reformierten Gemeinden, zu denen noch Markirch, Kurzel, Pfalzburg und Rixheim zu rechnen sind, gehen die ältesten R.gemeinden in Deutschland auf wallonische Einwanderung zurück, so Emden, Wesel, Frankfurt a. M., Aachen, Köln, Wetzlar, Heidelberg, Schönau, Otterberg, Oppenheim (Pfalz), Nürnberg, die 1571 durch die Generalsynode von Emden mit der niederländisch-reformierten Kirche in Fühlung traten, Stade (1588) und Altona (1602). Mannheim wurde nach seiner Zerstörung 1644 durch wallonisch-französische Kolonisten wieder aufgebaut. Die Masseneinwanderung in Deutschland erreichte 1685—88 ihren Höhepunkt, um gegen 1700 allmählich zu erlöschen. 1699 lassen sich die aus Piemont vertriebenen ¶ Waldenser in Württemberg, Baden und Hessen nieder. — Das wichtigste Einwanderungsgebiet wurde Brandenburg dank dem hochherzigen Erlaß des Großen Kurfürsten vom 29. Okt. 1685 (¶ Brandenburg: II, 3), in dem er sich bereit erklärte, „die große Not und Trübsal, womit es dem Allerhöchsten nach seinem allein weisen unerforschlichen Rat gefallen, einen so ansehnlichen Teil seiner Kirche heimzusuchen, auf einige Weise zu sublevieren und erträglicher zu machen". Von 1685—1700 mögen etwa 25 000 R. in Brandenburg eingewandert sein. Von ihren 33 Kolonien sind die wichtigsten: Berlin, Magdeburg, Halle, Frankfurt a. O., Oranienburg, Potsdam, Stendal, Königsberg, Wesel und Cleve (vgl. auch ¶ Orangeois). Ueberall wurde ihnen das Bürgerrecht geschenkt und unentgeltlich Ländereien zugewiesen. Die Handwerker wurden in die Zünfte aufgenommen, einzelne Industriezweige mit Vorrechten ausgestattet, der Adel dem eingeborenen

gleichgestellt, die Rechtspflege französischen Richtern übertragen und das Kirchenwesen nach reformierten Grundsätzen geordnet. Die überlegene Kultur der R. sicherte ihnen bald im industriellen, geistigen und militärischen Leben eine führende Rolle. Sie legten die Keime zur Blüte Brandenburgs und verhalfen dem französischen Geist zur Vorherrschaft am preußischen Hof und in der Berliner Gelehrtenwelt (¶ Akademie, 3) schon in den Tagen des ersten Königs (¶ Jablonski) und noch mehr zur Zeit ¶ Friedrichs des Großen. Der Verschmelzungsprozeß mit dem deutschen Element begann früh; die Freiheitskriege zerrissen das letzte Band zwischen den R. und ihrem einstigen Vaterland. Die ¶ Ancillon, ¶ Savigny, ¶ Theremin, Michelet, La Motte-Fouqué dachten und schrieben nicht mehr französisch, sondern deutsch. Von den kleineren Gemeinden erlosch im 18. Jhd. eine nach der andern. Berlin hatte 1819 noch 7 französische Kirchen; bis zum Weltkrieg haben sich die Kirchen der Luisenstadt und der Friedrichsstadt erhalten. Auch die übrigen Fürsten aus dem brandenburgischen Hause ließen die Bildung von R.gemeinden zu, so Brandenburg-Ansbach in Schwabach, Brandenburg-Bayreuth in Bayreuth und Erlangen, wo der französische Gottesdienst erst 1818 aufhörte. — Rascher vollzog sich die Eindeutschung der R. in den braunschweig-lüneburgischen Landen: 1703 vereinigten sich die R.gemeinden von Celle, Hameln und Hannover mit den deutsch-reformierten Gemeinden von Hannover und Bückeburg. Auch in den hessischen Landen, wo nach 1685 etwa 6000 Franzosen und 1698 noch etwa 1000 Waldenser eine Heimat gefunden hatten, gaben die R. ihre Eigenart bald auf. In Homburg bestand französischer Gottesdienst bis 1814, in Kassel bis 1824, bis zum Weltkrieg in Friedrichsdorf, der einzigen R.gemeinde, die ihren hugenottischen Typus unversehrt bewahrt hatte. — In den übrigen deutschen Ländern erloschen die meisten R.kirchen nach den Freiheitskriegen. In Württemberg zeugen heute nur noch die piemontesischen Dorfnamen (Corres, Perouse, Pinache, Serres, Villars) und die französischen Familiennamen (Combe, Rour, Talmon, Vinay, Vinçon usw.) von der großen Waldensereinwanderung unter ¶ Arnaud im Jahre 1699; der französische Gottesdienst wurde 1828 eingestellt. Die R.gemeinde Stuttgart-Cannstatt hat seit dem Weltkrieg nur noch gelegentlich französische Predigt. — Frankfurt a. M. sah von 1685 bis 1701 gewaltige Durchzüge von R. Eine dauernde Niederlassung wurde ihnen in der streng lutherischen Stadt nicht gewährt. Die aus dem Jahr 1554 stammende reformierte Gemeinde hielt bis 1787 ihre Gottesdienste in Bockenheim; erst 1806 wurde den R. die bürgerliche Gleichberechtigung bewilligt. Der regelmäßige französische Gottesdienst hörte mit dem Weltkrieg auf. — Auch in den übrigen streng lutherischen Ländern und Städten konnten die R. keine freie Ausübung ihres Bekenntnisses finden. In Sachsen konnten sie weder Bürgerrecht noch Grundbesitz erwerben; der 1765 in Leipzig eingerichtete reformierte Gottesdienst bestand bis 1823. In Hamburg waren die zahlreichen R. bis 1744 auf den reformierten Tempel in Altona angewiesen; seit 1904 besteht eine Kirche mit französischem Gottesdienst.

2. e. In den skandinavischen Ländern bestehen noch französisch-reformierte Gemeinden in Kopenhagen und in Stockholm. Rußland wurde trotz der lockenden Angebote Peters des Großen von den R. nur wenig aufgesucht; doch hat sich französisch-reformierter Gottesdienst in Moskau und Petersburg bis zum Weltkrieg erhalten.

2. f. Außerhalb Europas fanden wagemutige Ansiedler in Nordamerika eine neue Heimat: 1688 gründeten R. die Stadt Neu-Rochelle; in Charlestown (Südkarolina) besteht noch eine R.gemeinde. Auch Südamerika wurde von den R. aufgesucht. In Südafrika finden sich ihre Spuren noch in den französischen Ortsnamen Fransche Hoek (Coin français), Charron, Paarl (La Perle).

Literatur in RE³ XVI, S. 522 ff; — Ch. Weiß: Histoire des R. protestants de France depuis la révocation de l'Edit de Nantes jusqu'à nos jours, 2 Bde., 1853; — R. L. Poole: A history of the Huguenots of the dispersion of the recall of the edict of Nantes, 1880; — F. de Schickler: Les Eglises du Refuge, 1882; — Erman und Reclam: Mémoires pour servir à l'histoire des R. dans les Etats du Roi, 1782 ff; — Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins, 1886—1914; — E. Mengin: Das Recht der französisch-reformierten Kirche in Preußen, 1929. **Lachenmann.**

Regalien sind Hoheits- und Nutzungsrechte aller Art (nach der Definition des Vertrages zwischen Heinrich V und ¶ Paschalis II vom Jahre 1111; MG Constitutiones I Nr. 90 S. 141 f: civitates, ducatus, marchiae, comitatus, monetae, teloneum, mercatum, advocatiae regni, iura centurionum, curtes, militia, castra regni; es wären noch Straßen-, Strom-, Bergregal u. a. zu nennen), die dem König zustehen und von diesem entweder unmittelbar ausgeübt werden oder an Fürsten, Herren und Städte zur Verwaltung und Nutznießung ausgetan sind. In Deutschland sind nach und nach alle wichtigeren R. dem König verloren- und in die Hände der Fürsten übergegangen, eine für die Ausbildung der Landeshoheit grundlegende Entwicklung. Eine besondere Rolle in der deutschen Kirchengeschichte des Mittelalters spielen die R. der Reichskirchen (¶ Deutschland: I, 2; ¶ Investitur; ¶ Eigenkirche). Dem Eigentum des Reichs am Reichskirchengut entspringt die Verpflichtung der Prälaten und ihrer Kirchen zu Dienstleistungen aller Art für den König (servitium regis), das ¶ Spolienrecht und das R.recht (ius regaliae), d. h. die Nutznießung an den Rechten und Einkünften einer Reichskirche während ihrer Vakanz (unter den Staufern regelmäßig auf ein Jahr ausgedehnt). Otto IV leistete 1209, Friedrich II 1213 (Goldbulle von Eger) auf das R.recht Verzicht. In Frankreich und England dagegen lebte es weiter und führte in Frankreich unter Ludwig XIV seit 1673 zu einem heftigen Zusammenstoß mit der römischen Kurie, in dem der Papst unterlag (¶ Frankreich, 4). In England besteht es teilweise noch in der Gegenwart.

RE³ XVI, S. 536 ff; — J. Ficker: Ueber das Eigentum des Reichs am Reichskirchengut (SWA 72, 1872, S. 55 ff. 318 ff); — Arnold Pöschl: Die R. der mittelalterlichen Kirchen, Graz 1928; — Rich. Scholz: Beiträge zur Geschichte der Hoheitsrechte des deutschen Königs zur Zeit der ersten Staufer, 1896; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, 1913², S. 54 ff; — G. J. Phillips: Das R.recht in Frankreich, 1873; — R. Holtzmann: Französische Verfassungsgeschichte, 1910, S. 146 f. 295 ff. 440 ff; — Fel. Makower: Die Verfassung der Kirche von England, 1894. **Dannenbauer.**

Regen gehört zwar nicht zu denjenigen Naturvorgängen, die im Mythus eine beherrschende Rolle spielen wie etwa ¶ Sonne oder ¶ Mond; immerhin ist er so lebenswichtig für Natur und Mensch, daß sein mythologischer Niederschlag in keiner Religion ganz fehlt. Ueberall, wo es ¶ Naturdienst gibt, finden sich auch R.geister: etwa in China, bei den Ewe-Stämmen und in zahlreichen anderen Mythologien. Zumal in trockenen Gegenden gilt der R. als Geschenk

des Himmels und des Himmelsgottes. Die obersten Götter und die ¶ Urheber sind auch die Spender des R.s: bei den Griechen Zeus, bei den Indern Indra. Der R.gott wird häufig in den ¶ Wolken oder auf Bergen wohnend vorgestellt; daher seine Identifizierung mit dem Berggott, wie z. B. bei den Kols in Bengalen oder den alten Mexikanern. Die Verbindung von R. und ¶ Fruchtbarkeit ist so selbstverständlich, daß es nicht Wunder nimmt, wenn die Fruchtbarkeitsgötter zugleich R.götter sind. Der R. ist der die Erde befruchtende Same; man denke an die Darstellung Indras als träufelnden Stier oder an die Vorstellungen südamerikanischer Indianer vom R. als Exkret (Harn, Schweiß, Speichel) eines himmlischen Wesens. Einen leisen Nachklang von der Fruchtbarkeit schaffenden Kraft des R.s haben wir im deutschen Volksglauben, der es gerne sieht, wenn es in den Brautkranz regnet, weil das Glück und besonders Kinderreichtum bringt. Die R.götter und -geister spenden den R. aber nicht ohne Gegengabe; sie müssen durch Opfer willfährig gemacht werden: die Ewe bringen ihrem R.gott jährlich einen Ochsen dar; die Mexikaner opfern bei anhaltender Dürre Kinder. Weitverbreitet sind zauberische Bräuche und Handlungen zur Herbeiführung von R. (Näheres darüber bei ¶ Wetterzauber). Im alten Schinto gab es eine Göttin, zu der man betete, um schädliche Regengüsse fernzuhalten (Chant[4] I, S. 377). Die katastrophale Wirkung des R.s spiegelt sich in manchen ¶ Sintflut-Sagen. **Rühle.**

Regenbogen. Wie alle auffallenden Natur- und Himmelserscheinungen hat auch der R. die mythenschaffende Phantasie des Menschen angeregt. Die Zahl der mythischen Erklärungen ist Legion; im folgenden können nur ein paar charakteristische Beispiele hervorgehoben werden. Verhältnismäßig naheliegend ist die Deutung als Himmelsbrücke: die alten Japaner lassen auf dieser Schwebebrücke das Urpaar zur Erde herabsteigen; nach der Edda ist der R. die Brücke Bifrost, auf der die Götter kommen und gehen; auf Grönland führt der R. zu den Gefilden der Abgeschiedenen; nordamerikanische Indianer heißen ihn die Straße der Toten. Auf Neuseeland ist der R. als Leiter gedacht, auf der die Seelen zum Himmel emporsteigen; nach deutschem Volksglauben soll der Mann im Mond seinen Aufstieg über den R. genommen haben. Sehr häufig ist der R. der Kriegsbogen des Gewittergottes, mit dem er seine Pfeile, die Blitze, schießt; so etwa bei Indern und Finnen oder bei den vorislamischen Arabern; auch in der Erzählung von der Bundschließung mit Noah (Gen 9 $_{8\,ff}$) ist der R. Jahves Kriegsbogen, den er in die Wolken stellt zum Zeichen des Friedens. Die Ewe-Stämme sehen im R. das Schwert eines riesenhaften kriegerischen Dämons. — Nicht selten ist der R. personifiziert; er ist ein lebendiges Wesen, meist ein Ungeheuer, eine große Schlange oder dergl. Dieses Untier kann Menschen verschlingen; es kommt nur hervor, wenn es am Himmel oder der Erde Wasser trinken will (dieses Motiv des Trinkens ist so charakteristisch, daß es bei den Slowaken sogar sprichwörtlich geworden ist: „Der trinkt wie ein R."). Mit dieser weitverbreiteten Vorstellung von dem grauenvollen Charakter des R.-Ungeheuers mag es zusammenhängen, daß der R. ziemlich allgemein als heimtückisch und feindselig gilt: man darf nicht mit dem Finger nach ihm deuten, sonst stirbt die Hand ab; wo der R. auf ein Haus auftrifft, stirbt jemand; nach Plinius (Hist. nat. II, 60) ist er ein schlimmes Vorzeichen für Krieg oder strenge Kälte. Aber der R. kann auch eine freundlichere Seite haben: wo er an den Enden auf den Erdboden aufstößt, kann man Schätze finden; was man unter ihm durchwirft, wird zu Gold. — Es ist deutlich, daß man kein System oder Schema einer R.mythologie aufstellen kann; die Phantasie wuchert hier üppig und grenzenlos.

Reichhaltige Zusammenstellung von Volksüberlieferungen über den R. in Mélusine II, 1884/85, S. 9 ff. 38 ff. 70 ff. 108 ff. 127 ff u. ö. — Vgl. auch ERE X, S. 371 f. **Rühle.**

Regensburg, Bistum, von Wynfrith-¶ Bonifatius 739 organisiert (erster Bischof Gaubald, zugleich Abt von St. Emmeram, 739—61). Leo III unterstellte R. bei Gründung der bayerischen Kirchenprovinz dem Erzbistum ¶ Salzburg. Von R. aus wurde auch das angrenzende Böhmen (¶ Tschechoslowakei) missioniert; unter Bischof Wolfgang (972 bis 994), der später zum Patron der Diözese erhoben wurde, wurde Böhmen aber wieder von R. getrennt. ¶ Albert der Große war 1260—62 hier Bischof. Sein Nachfolger Leo Tundorfer begann 1275 den Bau des wundervollen gotischen Domes. 1805—17 war R. unter Bischof Karl Freiherr von ¶ Dalberg, dem bei den ¶ Säkularisationen der reichsunmittelbare Teil des R.er Gebiets als Territorium überlassen worden war. Bei der Neuordnung der bayerischen Bistümer wurde R. ¶ München-Freising unterstellt (1822). Von den Bischöfen der Folgezeit sind Bischof Johann Michael v. ¶ Sailer (1829—32), Ignatius v. ¶ Senestrey (1858—1906) und Antonius v. ¶ Henle (1906 bis 1927) zu nennen. Die Diözese R. zählt 992 088 Katholiken in 42 Dekanaten mit 525 Pfarreien, 169 Benefizien und 103 Exposituren, 295 Kooperaturen, 1170 Welt- und 197 Ordenspriester.

RE[3] XVI, S. 544 f; XXIV, S. 331 f; — KHL II, Sp. 1703 ff; — F. Janner: Geschichte der Bischöfe von R. (bis 1507), 3 Bde., 1883—86; — A. M. Scheglmann: Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern, 3 Bde., 1903 bis 1908; — Schematismus der Geistlichkeit des Bistums R. für das Jahr 1930; — K. A. Geiger: Taschenkalender und kirchlich statistisches Jahrbuch, 1930. **Aufhauser.**

Reger, Max (1873—1916), Komponist, * in Brand (Bayern), Schüler von Lehrer Lindner in Weiden und Hugo ¶ Riemann in Sondershausen, ging 1891 mit diesem ans Konservatorium nach Wiesbaden, wo er selbst bald Lehrer wurde. 1898 kehrte R. nach Weiden zurück, siedelte 1901 nach München über, wurde 1907 als Universitätsmusikdirektor und Kompositionslehrer am Konservatorium der Musik nach Leipzig, 1911 als Hofkapellmeister nach Meiningen berufen. Seit 1914 lebte er in Jena. — R.s Werk wird heute in bezug auf seinen Stil als Abschluß der „romantischen" („nachromantischen", „nachklassischen") und Uebergang zur „modernen" (neu-sachlichen) Musikentwicklung angesehen. Durch seine Bevorzugung von älteren Musikformen (Fuge, Choralbearbeitung, Passacaglia, Formlehre, Präludium, Tokkata, Concerto grosso, Suite) neben denen der Wiener Klassiker (Sonate, Variation, Liedform) hat er die Bestrebungen der klassisch-romantischen Komponisten des 19. Jhd.s (¶ Schumann, ¶ Brahms, ¶ Bruckner) auf Wiedererreichung einer „absoluten" Musik neben der illustrierenden der „neudeutschen" und der späteren „Münchener" Schule, die zum Teil sich aus der französischen Romantik herleiten lassen (Berlioz, ¶ Liszt), in ein entscheidendes Stadium gerückt. Seine starke Erweiterung der Tonalität (Hereinbeziehung fremder Tonarten mit Einschmelzen des Modulatorischen) könnte man als letztes Stadium vor dem Uebergang zum „atonalen" Zwölftonsystem betrachten, wenn nicht sein Festhalten am natürlichen Wirken der Dominantbeziehungen, wodurch auch enharmo-

nische Verwechslungen dem Ohre als Tonhöhenveränderungen spürbar bleiben, ihn in stärksten Gegensatz zu denen stellte, die neue Systeme suchen (Busoni, Schönberg, Hauer), in denen das „Zurechthören", das dem temperierten Tonsystem seine Hilfsstellung zum natürlichen ermöglicht, nicht mehr stattfinden soll. Bedingt ist dieses Festhalten bei R. durch den Willen zum natürlichen, unverstellten Gefühlsausdruck des deutschen Menschen, der zwar nach Differenzierung und Vertiefung, nicht aber nach Sachlichkeit in der Effektnutzung der Klänge und Rhythmen strebt. Auch das Darstellerische und theatralisch Schildernde liegt R. fern, der denn auch, ähnlich wie Brahms, sich weder auf dem Gebiete der Oper noch des eine Handlung auch ohne Szene zum Bewußtsein bringenden Oratoriums betätigt hat. Nur was im eigenen Gemüte liegt, bringt R. zur Gestaltung. Durch diesen Subjektivismus ist er J. S. ¶ Bach und den vorbachischen Meistern verbunden. R.s Bedeutung für die Stilentwicklung der Musik ist überhaupt erst die Folge seiner Gewissenshaltung, die ihn als vorwiegend religiösen Genius erscheinen läßt. Seine Religiosität ist zunächst erwachsen auf dem Grunde der Zugehörigkeit seiner Eltern zur kath. Kirche. Sich selbst fühlte er nicht lange mehr an deren Formen gebunden, wenn auch ihre mystischen Stimmungswerte ihn zeitlebens begleiteten. Ihre besondere Ausprägung erhielt R.s Religiosität durch seine Beschäftigung mit Bach und mit dem evg. Kirchenliede. Daneben übte die geistig-sittliche Haltung der großen deutschen Meister älterer und neuerer Zeit eine starke bindende Gewalt auf ihn aus. Das evg. ¶ Kirchenlied (: II) war ihm nicht nur seiner musikalischen Form wegen als Cantus firmus unersetzlich, so daß gregorianische Melodien nur ganz selten es ablösen, sondern es konnte ihm durch die damit verknüpften Texte zur Vertiefung des Inhaltlichen führen. Gerade dadurch ist R. zum Wiedererwecker einer großen deutschen Orgelkunst (¶ Orgel, 4) geworden, daß er in seinen Orgelwerken, in denen er für seinen ganzen Stil die Grundlagen gefunden hat, die evg. Choräle in tiefsinniger Weise ausdeutet, sowohl in den großen Choralphantasien, wo jeder Vers seine besondere Behandlung erfährt und eine Schlußfuge zur Krönung führt, wie auch in den Choralspielen. Symbolisch-inhaltliche Bedeutung hat auch das Vorkommen von Choralmelodien in Chorwerken, wie z. B. im gewaltigen, symphonisch geformten „100. Psalm", wo in der Schlußfuge Trompeten und Posaunen die Melodie von „Ein feste Burg" zufügen. Oder im unveröffentlichten Torso des „Vater unser" für 12stimmigen Chor a capella, wo zu den Worten „denn Dein ist das Reich" die Melodie „Jesus, meine Zuversicht" auftaucht. Der evg. Kirchenmusik ganz besonders gewidmet sind die vier Choralkantaten, durchkomponiert in allen Versen für Chor und Soli mit geringstimmiger Instrumentalbegleitung und Orgel, wie die Sammlung „Der evg. Kirchenchor" (40 leicht ausführbare geistliche Gesänge), wohl auch die beiden Motetten (op. 110), in denen choralartige Mittelsätze über den Prosatext statt eigentlicher Choräle auftreten. Die späteren „Acht geistlichen Gesänge für gemischten Chor" (op. 138 a) zu 4—8 Stimmen zeigen eine Hinneigung zum akkordischen Palestrinastil (Kontrapunkt Note gegen Note im Gegensatz zu Bachs konzertierender Polyphonie). Für die kath. Kirchenchöre schrieb R. einige kurze Tantum ergo und Salve Regina. Das Chorwerk mit Orchester „Die Nonnen" ist keine Kirchenmusik, sondern gestaltet die Stimmung eines Gedichtes, wobei freilich die Gebete der Nonnen wie die Vision des erscheinenden Heilands in der Inbrunst der Tonsprache einer ganz persönlichen Verbundenheit des Komponisten mit dem kath. Mystizismus entsprossen scheinen.

Auch an Bach sah R. mit Vorliebe die mystische, weltabgewandte, den jenseitigen Dingen hingegebene Seite. Die langsamen Sätze von dessen Kammermusik wie die seiner eigenen waren für ihn „Gespräche mit dem lieben Gott". Die irdische Art des kraftvoll konzertierenden Bach hat ihr Gegenstück in R.s titanisch kraftvollem, leidenschaftlich gesteigertem Auftürmen, auch in seinem Humor, der indessen neben urbayerischer Derbheit auch Züge einer ironischen Lustigkeit aufweist, die jederzeit bereit ist, in Melancholie umzubiegen. Wo R. zu gewaltigem Pathos ausholt, wie im „Symphonischen Prolog", bringt den Ausgleich eine transzendente Entspannung und Erlösung, aber nicht im Sinne von R. ¶ Wagners verzücktem Versinken in die Auflösung und Allvereinigung nach Art des Nirwana, sondern als gläubig vertrauende, feierlich verehrende Hingabe an das Göttliche.

Musik für die Liturgie im engeren Sinne hat R. nur in den Choralvorspielen, den Stücken für kath. und evg. Kirchenchöre und den Choralkantaten, allenfalls noch in den Sololiedern (op. 137) nach Art von Bachs Schemellischem Gesangbuch geschrieben. Auch die in den freien Orgelstücken (aus op. 59) enthaltene Orgelmesse (Kyrie, Gloria, Benedictus) ist mehr für den konzertmäßigen Vortrag gedacht. R.s gesamte Orgelmusik größerer Form strebt, wie die Bachs, ins Konzertmäßige, weist aber weit deutlicher als diese eine spezifisch kirchlich-religiöse Stimmung auf. Auch seine „weltliche" Musik, besonders die Kammermusik großen Stils, trägt vielfach etwas Gottesdienstlich-Erhabenes und Religiös-Hingegebenes in das Konzert. Dabei ist alles Rationalistische abgestreift. Der Grund der Vermischung von Weltlichem und Geistlichem ist nicht mehr rationalistische Disponierung über die verschiedenen Ausdrucksarten, wie bei manchen Komponisten des 19. Jhd.s, sondern die Unteilbarkeit der durch das Gewissen gebundenen Persönlichkeit, ganz im Lutherschen Sinne. So kann R. auch nicht als Uebergang zur intellektualistischen „Moderne" aufgefaßt werden, trotz seines gelegentlichen, aber sogleich abgeschwächten Bekenntnisses zum „Fortschritt" und trotz einiger Versuche, impressionistische Mittel zur Verdeutlichung der Stimmung heranzuziehen, sondern als starker Halt gegenüber allen destruktiven Tendenzen. Die Nachfolge R.s zeigt denn auch meist die Richtung aufs Gebundene und Religiöse, wobei nicht die persönlichen Schüler immer die deutlichsten Beispiele geben. Auch die neuen liturgischen und orgelreformerischen Bestrebungen (¶ Musik und Gesang: III B, 1 b; 2 c) sind in Deutschland nicht zu denken ohne die Vorarbeit R.s, durch dessen überragendes Werk sie eine ständige Korrektur erfahren und aufs Lebendige gewiesen werden. Auch für die Bestrebungen, die auf Veredelung der Hausmusik und auf eine allgemeine Musikerziehung abzielen, hat R. durch eine große Anzahl innerlich wahrer und schlichter kleinerer Kompositionen wichtigste Vorarbeit geleistet.

W. Altmann: Reger-Katalog, 1917; — Aufsätze im Anhang zu K. Hasse: M. R., 1921; — R.s Briefwechsel: Briefe eines deutschen Meisters, hrsg. von Else von Hase-Koehler, 1928. — Bücher über R.: M. Hehemann (1911, 1917²), H. Poppen (1917), H. Unger (1921), K. Hasse (1921), Adalb. Lindner (M. R., Ein Bildnis seines Jugendlebens und künstl. Werdens, 1922), G. Bagier (1923), E. Segnitz (1921). — Ueber Teilgebiete seines Schaffens Schriften von H. Holle (Chorwerke, 1922), H. Keller (Orgelwerke, 1923), Em. Gatscher (Jugendtechnik, 1925). — A. Spemann: M.-R.-

Brevier (Aussprüche R.s), 1923. — Fortlaufende Veröffentlichungen der M.-R.-Gesellschaft, seit 1920. — K. Hasse: M. R. und die Orgel (Bericht über die Orgeltagung zu Freiburg i. Br., 1927); — Ders.: Die geistigen und religiösen Grundlagen der Orgelmusik im 19. Jhd. (MGkK 1928); — Albrecht Mendelssohn-Bartholdy: Das deutsche Wesen in R.s Werk, 1916. **Hasse.**

Regino von Prüm († 915), Mönch und 892 Abt von ¶ Prüm, seit 899 Abt von St. Martin zu Trier, verfaßte hier einen Leitfaden des Kirchengesanges, ein Handbuch des kirchlichen Strafrechts, besonders aber in seinem „Chronicon" eine Weltgeschichte und (vornehmlich west-) fränkische Reichsgeschichte, von Christi Geburt bis 906, also nahe an den Ausgang der Karolinger, reichend, von anderer Hand (wohl Adalbert von Magdeburg) bis 967 fortgesetzt.

De harmonica institutione, ed. E. de Coussemaker: Scriptores de musica medii aevi II, 1867, S. 1 ff; De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, ed. F. G. A. Wasserschleben, 1840; Chronicon, ed. Fr. Kurze (SS. rer. Germ.), 1890; übersetzt von E. Dümmler (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit), 1913[4]. — Ueber R. vgl. Potthast[2], S. 956 f; — Chevalier, BB.[2], Sp. 3917 f; — Wattenbach I, 1904[7], S. 311 ff. 410 ff; — Manitius I, 1911, S. 695 ff; — KL[2] X, Sp. 944 ff; — RE[3] XVI, S. 552 f; — Hauck[3] II, 1912, S. 683 f; III, 1906, S. 314 f. **Flaskamp.**

Regularkirchen heißen die Klöstern gehörigen Kirchen (Gegensatz: Säkularkirchen). Sie zählen rechtlich zu den öffentlichen Kapellen (oratoria publica) ohne Rücksicht auf ihre Größe, wenn sie wenigstens zur Gottesdienstzeit allen Gläubigen zugänglich und deswegen mit öffentlichem Zugang versehen sind (Cod. iur. can., c. 1188; ¶ Kapelle). Ist mit ihnen Pfarrseelsorge verbunden, so stehen sie im Range der Pfarrkirchen (ecclesiae) und werden, wenn die Pfarrei dem Kloster einverleibt wurde, von einem vicarius perpetuus bzw. parochus actualis versehen (¶ Inkorporation). Benefizien an ihnen gelten als amovible Stellen (¶ Benefizium). Die Ausübung der Pfarrseelsorge von R. untersteht in allem der Aufsicht und dem Visitationsrecht des Ortsordinarius (c. 630 f), wie auch er den die Seelsorge versehenden Klostergeistlichen die Kura und die Erlaubnis zum Beichthören erteilt (c. 874; vgl. auch c. 454 § 5).

T. Schäfer: Ordensrecht, 1923, S. 324 ff; — J. Peiška: Jus can. regularium 1927, S. 208 ff; — W. Zebinek: Die rechtliche Stellung der klösterlichen Kirchen, insbesondere Pfarrkirchen, in den ehemaligen Diözesen Salzburg und Passau und ihre Entwicklung bis zum Ausgang des M. A.s, 1929. **Koeniger.**

Regularkleriker heißen allgemein im Gegensatz zu den Säkularklerikern (Weltgeistlichen) die Geistlichen des Ordensstandes (¶ Orden), im besondern die geistlichen Mitglieder der seit der Zeit der kirchlichen Restauration des 16. Jhd.s gegründeten und in Seelsorge und Caritas tätigen Orden bzw. Kongregationen der ¶ Theatiner, ¶ Barnabiten, ¶ Somasker, des ¶ Jesuitenordens, der ¶ Camillianer, der „Minderen regulierten Kleriker", ¶ Piaristen, gelegentlich auch der ¶ Passionisten und ¶ Redemptoristen. — Ueber Regularkanoniker vgl. ¶ Kanoniker. **Koeniger.**

Rehabeam, Sohn ¶ Salomos, König von Juda 926—910 (¶ Israel, 10). Bei Salomos Tode versammelten sich die Aeltesten Israels in Sichem, um mit dem neuen Könige zu verhandeln und Erleichterung der Lasten zu fordern. R., der in diesen Forderungen einen aufrührerischen Eingriff in seine Rechte gesehen haben wird, unterschätzte den Ernst der Lage. Denn nun erhob sich Israel zum offenen Aufruhr; der König selber entging nur mit genauer Not der Wut, der sein Frohnmeister zum Opfer fiel. So ging die Herrschaft über Israel dem Hause David endgültig verloren. Zugleich begann ein Bruderkrieg zwischen Israel und Juda, in dem dieses, da die Machtmittel des Staates auf seiner Seite standen, zunächst im Vorteil war. In der Not hat ¶ Jerobeam I die ägyptische Hilfe, die ihm von Anfang an verheißen gewesen sein wird, angerufen. Pharao Susak (Sisak, ägyptisch Schoschenq I) zog gegen Jerusalem und erbeutete die Schätze des Palastes und des Tempels (¶ Aegypten: III, 2); nach seiner Inschrift in Karnak ist er bis in die Jesreel-Ebene gedrungen: so weit wird also damals R.s Macht gereicht haben. Durch diesen Zwischenfall ward Judas Uebergewicht über Israel endgültig zerstört. Ueber R. handeln I Kön 12_{1-24} 14_{21-31} II Chron 10 f.

Vgl. die Darstellungen der Geschichte ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern. **Gunkel.**

Rehberger, Andreas (1716—69), evg. Kirchenliederdichter, nach Verwaltung verschiedener geistlicher Aemter zuletzt Antistes und Prediger zu Sankt Jakob in Nürnberg; Mitglied des Pegnesischen Blumenordens unter dem Namen „Uranio". Von seinen evg. Sterbe- und Trostpsalmen (1764 und 1765) begegnen noch das Neujahrslied: „Herr, der du deinen Namen an uns herrlich machst", sowie das Lied: „Zu dir sei meine Seele stille."

E. E. Koch[3] VI, S. 396 ff; — ADB XXVII, S. 586. **Paul.**

Rehmke, Johannes, Philosoph, * 1848 zu Elmshorn, zunächst Theologe, 1875 Kantonschulprofessor in St. Gallen, 1884 Privatdozent in Berlin, 1885 ao. Prof. in Greifswald, 1887—1921 ord. Prof. daselbst, lebt im Ruhestand in Marburg. Begründer der „Grundwissenschaftlichen Philosophie". Grundthesen: Selbstauflösung aller Erkenntnistheorie; Ablehnung jedes Dualismus zwischen Innen und Außen; Identität von „Gegebenem" und „Gewußtem" in einem Wissensmonismus; Unterscheidung beider nur in der Beurteilung. Philosophie zerfällt demgemäß in „Wissenslehre" (Logik) und in „Philosophie als Grundwissenschaft". Letztere hat schlechtweg das Gegebene als solches fraglos klar aus sich zu bestimmen, ist die einzige völlig vorurteilslose Wissenschaft, die die Vor-Urteile zu allen andern stellt. Formalistischer Charakter der Durchführung, die zunächst Grundbestimmungsmöglichkeiten (Gegebenheitskategorien) im Gegebenen aufsucht. — Für diese „wirklichkeitsfreudige" Philosophie hat sich ein Schülerkreis (auch der Theologe F. K. ¶ Schumann) 1918 zur „Johannes-Rehmke-Gesellschaft" verbunden (Vierteljahrsschrift „Grundwissenschaft" nebst Beiheften; in Bulgarien eigener Kreis, seit 1929 mit Zeitschrift).

Hauptwerke: Philosophie als Grundwissenschaft, (1910) 1929[2]; Logik oder Philosophie als Wissenslehre, (1918) 1923[2]; Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, (1894) 1925[3]. — Bibliographie in: Grundwissenschaft I, 1919. — Selbstdarstellung in: Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1923[2]. — Ueber R. vgl. E. Heyde: Grundwissenschaftliche Philosophie, 1924. **Koepp.**

Rej, Nikolaus (1505—69), „der Vater des polnischen Schrifttums", adeliger Vorkämpfer der Reformation in ¶ Polen; Zögling der Krakauer Akademie; königlicher Sekretär; Gutsherr von Naglowic und Oksza; wiederholt Sejm-Abgeordneter. Durch seine zahlreichen, polnisch abgefaßten erbaulichen wie belehrenden Schriften, den ersten literarisch wertvollen in dieser Sprache überhaupt, suchte er der evg. Gedankenwelt, soweit er sie als Autodidakt in sich aufgenommen hatte, bei seinen Standesgenossen Eingang zu verschaffen.

Bf. u. a.: Psalter; Apokalypse; Postille; Kaufmann; Katechismus; Das Leben des ehrbaren Mannes; Spiegel; Tiergarten; erbauliche Lieder. — A. Brückner: M. R., 1905 (polnisch); — Criegern: R. R. als Polemiker, 1900. **K. Völter.**

Reiber, Richard Gottlob (1744—1819), evg. Kirchenliederdichter, * zu Bernstadt im schlesischen Fürstentum Oels, 1775 Oelsnischer Kabinettsprediger und bald Katechet und Pfarradjunkt in Oels, 1778 Pfarrer in Mühlwitz, 1788 zu Dirsdorf (Kreis Nimptschen), zuletzt Superintendent des Kirchenkreises. Von seinen Liedern begegnet „Du sollst glauben und du Armer gibst dich bangen Zweifeln hin" häufig in Gesangbüchern, seltener „Siegreich stand mein Heiland auf" (abgeändert: „Von dem Grab stund Jesus auf" oder „Von den Toten stehst du auf").

Bf. u. a.: Winke zu Betrachtungen über die letzten Lieder Jesu, 1799; Geistliche Lieder I, 1783; II, 1784; Blumen im Tale, 1810. — Vgl. E. E. Koch[3] VI, S. 377 ff. **Paul.**

Reich Gottes.

I. Im AT und NT; — II. Dogmatisch.

Reich Gottes: I. Im AT und NT.

1. Das R. G. im AT und Judentum; — 2. Jesu Predigt vom R. G.; — 3. Das R. G. in der urchristlichen Verkündigung.

1. Das biblische Wort, das wir mit R. G. wiederzugeben pflegen (hebräisch malkuth, griechisch βασιλεία) bezeichnet weniger den geographischen Begriff eines Reiches als die Tatsache der Herrschaft eines Königs. Entsprechendes gilt vom R. G.: die Uebertragung des Königsnamens auf ¶ Jahve hängt mit der Ueberzeugung von seiner Machtfülle und Herrlichkeit zusammen, wie sie die Propheten Israels verkündigt haben (Jes 41 $_{21}$ 43 $_{15}$); es ist aber vielleicht auch schon in vorexilischer Zeit der Neujahrstag als Tag Jahves, Fest seiner Thronbesteigung, gefeiert worden (¶ Feste: II, 4 a). Zu einem König gehört ein Reich, eine Herrschaft als notwendige Wesensbestimmung: das Nächstliegende war, Israel als den Herrschaftsbereich Gottes zu betrachten (Zeph 3 $_{15}$). Diese Herrschaft hat man dann von Beginn der Gesetzgebung am Sinai datiert (Deutn 33 $_{4}$ f); auch die Rabbinen haben an diesem Gedanken festgehalten. Späterer theologischer Reflexion konnte demgemäß das Verlangen Israels nach einem König als eine Verwerfung des Königtums Jahves erscheinen (I Sam 8 $_{7}$ 12 $_{12}$). Aber der Gedanke der Gottesherrschaft ist für das Bewußtsein des Israeliten, besonders in der jüdischen Spätzeit, nicht auf das Verhältnis Gottes zu Israel beschränkt geblieben: Jahve ist König auch als Herr und Schöpfer der Natur (Jerem 10 $_{10}$ ff Ps 29 $_{10}$ 95 $_{3}$ 145 $_{11}$ ff Judith 9 $_{12}$ Aeth. Henoch 9 $_{4}$ 84 $_{2}$ Himmelfahrt Mose 4 $_{2}$); er ist der König über alle großen Götter (Ps 95 $_{3}$); ein ewiger König (Ex 15 $_{18}$ Ps 29 $_{10}$ u. ö.). Sein Königtum reicht soweit, als sein Wille geschieht; aber sofern die Befolgung dieses Willens Sache des Menschen ist, kann der Fromme des späteren Judentums die Gottesherrschaft als etwas betrachten, was man wählen (Jubiläen 12 $_{19}$), aber auch ablehnen kann. Die Erfüllung des Gesetzes und das Hersagen des ¶ Schma-Gebetes (Deutn 6 $_{4-9}$) konnten die Rabbinen als „Auffichnehmen des Joches der Gottesherrschaft" bezeichnen.

Aber der Blick auf die Wirklichkeit zeigte dem frommen Israeliten, daß der Wille Gottes auf Erden nicht immer geschieht. Vor allem schien das aus dem traurigen Schicksal Israels hervorzugehen, das sich selbst als das auserwählte Gottesvolk wußte, das — trotz aller Sünde — im ganzen bestrebt war, den Willen Gottes im Gesetz zu erfüllen. Es war, besonders seit dem Exil, von mächtigen Völkern beherrscht und bedrückt; wie konnte dieser Zustand dem Willen Gottes entsprechen? So entstand der Gedanke, daß die Gottesherrschaft in der Gegenwart nicht voll verwirklicht ist; das R. G. wird wie im Parsismus Gegenstand der Zukunftshoffnung (¶ Eschatologie: II. III); persische Gedanken mögen auch, besonders im späteren Judentum, das Bild, das man sich von diesem zukünftigen R. G. machte, mitbestimmt haben. So verband sich die Hoffnung auf das R. G. mit der Erwartung des kommenden ¶ Messias (: II) und seines Reiches; R. G.- und Messiaserwartung gehören im späteren Judentum aufs engste zusammen, wenn auch so, daß bald das Eine, bald das Andere im Vordergrund steht. Demgemäß schildert die Prophetie, wie Jahve in der Endzeit das Versprengte Israels sammelt und in Israel König sein wird (Micha 2 $_{12}$ 4 $_{6}$ Sach 14 $_{9}$); als Israels König wird er mitten unter seinem Volke sein (Zeph 3 $_{15}$). Ein ähnliches Bild entwerfen die eschatologischen ¶ Psalmen (: 12. 16), sie schildern wie Jahve König wird, seine Herrschaft auf der ganzen Erde antritt, die Heiden sich unterwirft (47 $_{8}$), aus dem Lande vertreibt (10 $_{16}$) und sich zum Gericht über den Erdkreis aufmacht (96 $_{10.\ 13}$ 97 $_{1}$ ff 98 $_{9}$).

In der Spätzeit des Judentums wird dieses Bild des kommenden R. G. immer wunderbarer gezeichnet. So besonders im ¶ Danielbuch, das die R. G.-Erwartung mit apokalyptischer Spekulation und Geschichtsdeutung (¶ Apokalyptik: II) verbindet: das kommende R. G., das den vier sich ablösenden ¶ Weltreichen ein Ende bereitet, wird durch Gottes Wundermacht, ohne Zutun von Menschenhand aufgerichtet werden (Dan 2 $_{45}$); es macht allen irdischen Reichen ein Ende, wird selbst aber ewiglich bestehen (2 $_{44}$ 7 $_{27}$); es ist das Reich „der Heiligen des Höchsten", d. h. des jetzt von den Weltreichen zertretenen Volkes Israel; sein Kommen bringt ¶ Gericht und Totenauferstehung (Kap 7. 12; ¶ Auferstehung: II, 4). Der in den makkabäischen Freiheitskämpfen schreibende Verfasser ist von dem baldigen Kommen dieses R. G. überzeugt gewesen. Obwohl sich diese Erwartung als Täuschung erwies, verlor das Buch nichts von seinem Ansehen und hat die R. G.-Hoffnung des späteren Judentums maßgebend bestimmt; der unwiderbringliche Verlust der politischen Selbständigkeit ließ die Herzen nur um so inbrünstiger der kommenden Gottesherrschaft entgegenharren, in der nationale und religiöse Erlösungssehnsucht in gleicher Weise Genüge fanden. So ist dem Judentum zur Zeit Jesu das R. G. ganz wesentlich Gegenstand der Hoffnung gewesen; die Aussprüche der Rabbinen, die spätere apokalyptische Literatur des Judentums, die messianischen Bewegungen, die zuletzt zu den Aufständen in den Jahren 70 und 135 führten, zeigen uns, wie lebendig diese Hoffnung gewesen ist, als ¶ Johannes der Täufer und Jesus ihr Wirken begannen.

2. Jesu Predigt vom R. G. (¶ Jesus Christus: C, I), die die Predigt Johannes' des Täufers aufnimmt, ist nur auf dem Hintergrund dieser hochgespannten R. G.-Hoffnung zu verstehen. Von der Nähe des kommenden Gottesreiches hatte schon der Täufer geredet, dessen Ruf: „Tut Buße, das R. G. ist nahe herbeigekommen" (Matth 3 $_{2}$), Jesus aufnimmt (Matth 4 $_{17}$). Als Predigt vom nahen Gottesreich enthielt die Verkündigung des Täufers den Hinweis auf das Gericht, das der Messias, freilich nicht nur an den Heiden, sondern auch an den sündigen Abrahamskindern vollstrecken wird (Mtth 3 $_{8}$ ff). Wie für den Täufer, so ist auch für Jesus das R. G. (so Mrk Luk) oder „Reich der Himmel" (so Mtth) Gegenstand naher Zukunftserwartung; die jetzt lebende Generation wird sein Kommen in Wunderherrlichkeit erleben (Mrk 9 $_{1}$). Mit der R. G.-Hoffnung verbindet sich für Jesus der

Gedanke an die ¶ Auferstehung (Mrk 12 18 ff; Mtth 19 28; hier ist die Auferstehung als „¶ Wiedergeburt" bezeichnet) oder das ¶ Ewige Leben; der letztere Begriff ist in den synoptischen Evangelien oft geradezu gleichbedeutend mit R. G. (vgl. Mtth 25 34 und 46). Ebenso ist die Erwartung des ¶ Gerichtes und des ¶ Menschensohnes-¶ Messias unlöslich mit der R. G.-Hoffnung verbunden, und wenn man an dem messianischen Bewußtsein Jesu festhalten darf (¶ Jesus Christus: E, 3), so hat Jesu R. G.-Hoffnung die Erwartung seiner Erhöhung und seines Kommens in messianischer Herrlichkeit (¶ Parusie) eingeschlossen. Die Aussagen Jesu lassen erkennen, daß er wie seine Zeitgenossen sich das kommende Reich als einen neuen, wunderbaren Zustand vorstellt, der der sinnlich-wahrnehmbaren Wirklichkeit, in der wir leben, nicht unähnlich ist: es ist die Rede vom Essen und Trinken im R. G. (Luk 22 16 f. 30), vom Zu-Tische-Sitzen mit den Erzvätern (Mtth 8 11); Jesu Jünger werden auf 12 Thronen sitzend das Gericht über Israel vollziehen (Luk 22 30); auch Hölle und ewiges Feuer sind furchtbare Wirklichkeit (Mtth 10 28 Mrk 9 47 u. a. m.). Anderseits zeigt ein Wort wie Mrk 12 25, daß irdische Welt und himmlisches Reich zuletzt doch unvergleichbar sind: in der Totenauferstehung gibt es kein Freien wie auf Erden, sondern nur ein Sein wie das der Engel im Himmel. Das nationale Moment in der R. G.-Hoffnung Jesu klingt nur in wenigen Wendungen an (¶ Eschatologie: III, 2 a); der Haß gegen die heidnische Welt vollends hat in Jesu Zukunftsbild keine Stätte; nach Mtth 8 11 hat er sogar den Eingang der Heiden ins R. G. erwartet. Auch das Interesse an der Schilderung der Seligkeit oder Verdammnis, wie es etwa im IV Esra eine große Rolle spielt, ist bei ihm nicht wahrzunehmen; es tritt zurück hinter dem heiligen Ernst, mit dem Jesus die Menschenherzen auf den nahen Anbruch der Ewigkeit zu bereiten sucht. Dieser Ernst ist ein besonderes Kennzeichen seiner Predigt; um des R. G. willen gilt es, die Hand an den Pflug zu legen ohne zurückzusehen, d. h. alle menschlichen Rücksichten fahren zu lassen (Luk 9 62); Hab und Gut soll der Mensch hingeben und dem Dienst des seelengefährdenden Mammons absagen (Mk 10 17–25), den Kampf gegen die sündige Lust bis zum Ausreißen des Auges und zur Selbstverstümmelung führen (Mrk 9 47 Mtth 19 12 u. a.); die Gleichnisse vom Schatz im Acker und der köstlichen Perle zeigen uns das R. G. als das köstlichste Gut, um dessentwillen alle Güter geopfert werden müssen (Mtth 13 44 f). Dieser Ernst zerstört aber auch die falsche Sicherheit, mit der der fromme, gesetzestreue Pharisäer auf Grund seiner peinlichen Gesetzesbeobachtung den Eingang ins R. G. erwartete. Das R. G. ist nicht den Satten, Selbstzufriedenen, auf ihrem äußeren Besitz oder ihrer inneren Rechtschaffenheit ausruhenden Menschen bestimmt, sondern für die Armen, Leidtragenden, die Hungernden und Dürstenden (Mtth 5 3 ff Luk 6 20 ff), die empfänglich sind wie die Kinder (Mrk 10 14); ja die Zöllner und Huren werden eher in dasselbe eingehen als die gesetzestreuen Pharisäer, deren Gerechtigkeit nicht zureicht (Mtth 21 31 5 20).

So gewiß das R. G. für Jesus in erster Linie Gegenstand der Hoffnung ist, so ist die Eigenart seiner Anschauung damit noch nicht völlig gekennzeichnet. In gewissem Sinne ist das R. G. für Jesus schon Gegenwart geworden. Zwar läßt sich dafür nicht das Wort Luk 17 21 anführen; es hat (¶ Jesus Christus: C, 2 a; Bd. III, Sp. 131) einen andern Sinn: das R. G. wird plötzlich „unter euch" sein; sein Kommen entzieht sich jeder Berechnung. Wohl aber scheint sich Jesus, wenn er Mtth 6 33 vom Trachten nach dem R. G. (oder der Gottesherrschaft) redet, dem rabbinischen Sprachgebrauch anzunähern, für den die Erfüllung des Willens Gottes das Wählen oder Aufsichnehmen der Gottesherrschaft bedeutet; so lassen sich auch andere Stellen, etwa das Gleichnis vom Schatz und der Perle, auf die gegenwärtige Gottesherrschaft beziehen, die da ist, wo Gottes Wille geschieht. Aber die Deutung auf das kommende Reich ist an den meisten dieser Stellen ebenfalls möglich. Dagegen wird die eigentliche Spannung der R. G.-Anschauung Jesu durch das Wort Luk 11 20 (= Mtth 12 28) bezeichnet: „Wenn ich die Dämonen mit dem Finger Gottes austreibe, so ist das R. G. ja zu euch gekommen." Der Anbruch des R. G., das ist der sich aus dem Zusammenhang ergebende Sinn, macht dem Walten der dämonischen Mächte, d. i. der Herrschaft des Satans ein Ende; in Jesu Wirken und Kampf gegen die Dämonen fängt das R. G. an, bereits zur Wirklichkeit zu werden. Jesus kann so reden, weil er sich als den Messias weiß, mit dessen Kommen auch das R. G. gegeben ist; ähnlich erscheinen Mtth 11 2 ff die Wunder Jesu, von deren Wirklichkeit er wie seine Jünger überzeugt waren, als der Anbruch der messianischen Zeit. Vielleicht hat auch der schwierige Spruch von den „Stürmern, die das Himmelreich mit Gewalt an sich reißen", einen ähnlichen Sinn: durch Jesu (und des Johannes?) Wirken wird das Himmelreich auf die Erde herabgezwungen, zur Wirklichkeit gemacht (Mtth 11 12 Luk 16 16). Jesus sieht sich an dem Punkt der Geschichte stehen, wo das kommende Gottesreich anfängt, Gegenwart zu werden. Schon jetzt hat er den Satan vom Himmel fallen sehen wie einen Blitz (Luk 10 18). Noch sind es nur wenige, denen das Geheimnis des Himmelreiches, sein verborgener Anfang, sichtbar ist (Mrk 4 11) und die schauen dürfen, was Propheten und Königen (so Luk; Mtth: Gerechten) zu schauen versagt blieb (Mtth 13 16 Luk 10 23 f); aber bald wird das Reich, das in seinem Anfang klein und verborgen ist wie ein Senfkorn (Mrk 4 30 ff) und der Ernte, d. h. der Vollendung entgegenreift wie die wachsende Saat (Mrk 4 26 ff), vor aller Augen offenbar werden. So unrichtig es ist, wenn man in diesen Gleichnissen den Gedanken einer allmählichen, „natürlichen" Entwicklung gesucht hat, so wollen sie doch den andern zum Ausdruck bringen, daß den unscheinbaren Anfängen die sichtbare Vollendung folgen muß. Man sieht aber auch, daß diese Gegenwart des R. G. im Wirken Jesu die Hoffnung auf das Kommen der Vollendung nicht aus-, sondern einschließt: dies Wirken ist der Anfang, dem die Vollendung mit Notwendigkeit auf dem Fuße folgen muß. So legt sich dem Jüngerkreise Jesu die Bitte des ¶ Vaterunsers um das Kommen des Reiches (Mtth 6 10) mit besonderer Dringlichkeit auf die Lippen.

3. Abgesehen von der Predigt der synoptischen Evangelien, in denen sich die R. G.-Predigt Jesu widerspiegelt, ist im NT verhältnismäßig selten vom R. G. die Rede. Bei der Jüngergemeinde, die sich nach Ostern um den Auferstandenen sammelt, tritt die Hoffnung auf das R. G. hinter der Erwartung des Kommens Christi (¶ Parusie) zurück; neben die R. G.-Hoffnung tritt die Erwartung des „Tages" oder der „Ankunft" Christi. Das bedeutet freilich zunächst nur eine Verschiebung des Tones, die sachlich wohl verständlich ist; die Jüngergemeinde hat eben in Jesus, dem Bringer des R. G., den Mittelpunkt ihres Glaubens. Die Apok Joh redet trotz ihrer glutvollen Endhoffnung nur 1 9 vom Reich, 11 15 vom Reich des Herrn und

seines Christus; 12 $_{10}$ begegnet der Ausdruck „R. G.“; der Ton und die Stimmung der Abschnitte, erinnert an das triumphierende Siegesbewußtsein der eschatologischen Psalmen. Die in den synoptischen Evangelien nicht seltene Wendung vom Eingehen ins R. G. findet sich Apgsch 14 $_{22}$ und Joh 3 $_{5}$; im Johannesevangelium ist daneben nur noch 3 $_{3}$ vom Sehen des R. G. die Rede. Die Apgsch läßt 1 $_{6}$ in der Frage der Jünger an den Auferstandenen, ob er das Reich Israel herstellen werde, das nationale Moment der R. G.-Erwartung durchschimmern; die Antwort Jesu schiebt die Erfüllung dieser Hoffnung hinter die Geistausgießung und Missionspredigt der Apostel zurück; darin zeigt sich der spätere Standpunkt des Buches. ¶ Paulus redet öfter vom Erben des R. G. (I Kor 6 $_{9\,f}$ 15 $_{50}$ Gal 5 $_{21}$; vgl. auch Eph 5 $_{5}$ Jak 2 $_{5}$); hier ist der eschatologische Charakter seiner R. G.-Auffassung deutlich; an Stellen wie Röm 14 $_{17}$ (das R. G. ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Hl. Geist), I Kor 4 $_{20}$ (nicht in der Rede, sondern in der Kraft steht die Gottesherrlichkeit) scheint ihm die Gottesherrschaft schon gegenwärtige Größe zu sein. Oft erscheint auch, schon gelegentlich in den ersten drei Evangelien, das „R. G.“ schlechthin als Inhalt der christlichen Predigt (Mtth 13 $_{19}$ Apgsch 1 $_{3}$ 8 $_{12}$ u. ö.; vgl. auch Kol 4 $_{11}$); hier kann man kaum die Frage beantworten, wie weit an das schon gegenwärtige, wie weit an das kommende R. G. gedacht ist. Wichtiger noch ist die andere Beobachtung, daß in den synoptischen Evangelien nur vereinzelt (Mtth 20 $_{21}$ Luk 1 $_{33}$ 22 $_{29}$ 23 $_{42}$; als Wort Jesu ist nur Luk 22 $_{29}$ überliefert), dagegen häufiger im späteren nt.lichen Schrifttum anstelle des R. G. das Reich Christi tritt. Für christliches Bewußtsein ist das kein Widerspruch, da das R. G. und das Reich Christi ja sachlich zusammenfallen; aber der Wandel des Sprachgebrauches läßt uns erkennen, wie Christus mehr und mehr in den Mittelpunkt des Glaubens tritt. Als zukünftiges Reich ist das Reich Christi ebenso Gegenstand der Hoffnung wie das R. G. (Mtth 20 $_{21}$ II Tim 4 $_{1.\,18}$); für Paulus I Kor 15 $_{24}$ ist das Reich Christi nur ein Zwischenreich, das ähnlich dem tausendjährigen Reich der ¶ Johannesapokalypse die vollkommene Herrschaft Gottes nur einleitet. Aber auch vom gegenwärtigen Reich Christi kann der Glaube reden; es fällt ihm mit der Kirche zusammen, in der er Christi Herrschaft anfangsweise verwirklicht sieht: Gott hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (Kol 1 $_{13}$). In dieselbe Richtung weist uns die berühmte Stelle des Johannesevangeliums (18 $_{36}$), wo der johanneische Christus sein Reich, das nicht von dieser Welt ist, dem Vertreter der römischen Weltmacht gegenüberstellt. Auch in den späteren, kaum von Jesus stammenden Aussagen Mtth 13 $_{35\,ff.\,47\,ff}$ (Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut und vom Fischnetz) scheint die Gleichsetzung des R. G. mit der Kirche (¶ Kirche: II, 3) vollzogen zu sein. Damit ist eine folgenschwere Entwicklung angebahnt, die in der späteren kath. Kirchenidee ihren Abschluß gefunden hat. Bei allem Festhalten an der eschatologischen R. G.-Hoffnung verschiebt sich doch allmählich der Schwerpunkt: in der Kirche, die der Herrschaftsbereich Christi ist, und in der er mit seinen himmlischen Gaben wirkt, ist ein Stück des überweltlichen Gottesreiches, das der Glaube erhofft, schon Wirklichkeit geworden.

RGG^{1} IV, Sp. 2143 ff; — RE^{3} XVI, S. 783 ff; — Vgl. die Darstellungen der ¶ Biblischen Theologie des NT.s, dazu die Handwörterbücher von Cremer-Kögel, (1910) 1923^{11}, S. 203 ff, und Preuschen-Bauer, (1910) 1928^{3}, S. 212 ff; — Joh. Weiß: Die Predigt Jesu vom R. G., (1892) 1900^{2}; — B. Duhm: Das kommende R. G., 1910; — Bousset-Greßmann: Religion des Judentums, 1926^{3}, S. 219 ff; — H. Strack-P. Billerbeck: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I, 1922, S. 172 ff; — A. v. Gall: ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, 1926; — W. Michaelis: Täufer, Jesus, Urgemeinde, die Predigt vom R. G. vor und nach Pfingsten, 1928; — H. Windisch: Die Sprüche vom Eingehen in das R. G. (ZNW XXVII, 1928, S. 163 ff); — G. Gloege: R. G. und Kirche im NT, 1929; — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Eschatologie: II. III. **Mundle.**

Reich Gottes: II. Dogmatisch.

1. Begriffsbestimmung; — 2. Die Transzendenz des R. G.; — 3. Die Ueberweltlichkeit des R. G.; — 4. Die Uebermenschlichkeit seines Kommens (R. G. und Ethik).

1. R. G. ist die Herrschaft Gottes. Der Schöpfer ist alles Wirklichen Herr. Es ist nichts und es geschieht nichts ohne seinen Willen. Insofern ist die ganze Welt in jedem Augenblicke R. G. Aber dieser Gedanke stellt nicht das Ganze des christlichen Glaubens dar. Dem Monismus des Vorsehungsglaubens, der in allem Gottes Willen geschehen weiß, tritt ein Dualismus gegenüber, der aus der ethischen Erfahrung entspringt, d. h. aus der Erkenntnis des göttlichen Willens als Gebot (welches das nicht selbstverständlich Geschehende gebietet), aus der Erkenntnis des Widerwillens gegen Gottes Willen, also des ¶ Bösen. In diesem Zusammenhange gewinnt der Begriff R. G. den engeren Sinn, in dem ihn die biblische und dogmatische Sprache überwiegend gebraucht: R. G. heißt die widerspruchslose Verwirklichung des Willens Gottes, der jetzt noch nicht überall geschieht, die Ueberwindung jenes Dualismus. Der Begriff hat also zunächst ethisch-persönliche Art, „wenn Gott in uns regiert und wir sein Reich sein“ (Luther). Dabei ist zu erinnern, daß der Widerstand gegen Gott nicht nur in den Einzelwillen, auch nicht nur in geschichtlichen Gesamtwillen, sondern darüber hinaus in der Geistesmacht des Bösen (¶ Teufelsglaube) lebendig ist. Das „Kommen“ des R. G. bedeutet also nicht nur eine individuelle, nicht einmal nur eine menschengeschichtliche, sondern auch eine übermenschliche, übergeschichtliche Frage und Auseinandersetzung. Ferner: Gegensatz zum R. G. ist unmittelbar gewiß nur das Böse; aber die christliche Erkenntnis weiß auch den Kosmos in das Verhängnis, das das Böse für die Menschen und Engel bedeutet, mit hineingerissen: Tod und „Eitelkeit“ (Röm 8 $_{20}$) gehen von der Sünde aus durch den ganzen Kosmos. Das ist freilich Gottes Zornes-wille (¶ Zorn Gottes), aber nicht sein erster und nicht sein letzter Wille. R. G., Verwirklichung des Willens Gottes, bedeutet also auch Aufhebung des Todes und der „Eitelkeit“. So hat der Begriff R. G. um seine ethische Mitte herum zugleich kosmisch-metaphysische Bedeutung. Damit gewinnt er notwendig Beziehung zu dem transzendenten Ideal aller ¶ Kultur. Das R. G. schließt die neue Welt, die das Ringen der Kultur um Durchdringung von Geist und Wirklichkeit meint, ein.

Der christliche Glaube bekennt, daß Gott sein Reich durch Christus heraufführen will. Darin ist es begründet, daß das R. G. auch „Reich Christi“ genannt wird (bei Luther beide Begriffe, überwiegend Reich Christi, in gleichem Sinne gebraucht; über den Unterschied s. WA 36, S. 592 f zu I Kor 15 $_{28}$; in den lutherischen Bekenntnisschriften außer der Erklärung der 2. Bitte nur „Reich Christi“!). Eine Unterscheidung könnte nur in dem Sinne von I Kor 15 $_{20}$ gemeint sein: nach Besiegung aller Feinde gibt Christus seine Herrschaft an Gott zurück. Ob und wie man die chiliastische Paulusstelle dogmatisch auswertet, hängt von der Christologie ab.

2. Der Begriff des R. G. schließt seine Transzendenz ein. Dürfen wir, zur Ordnung der Gedanken, Wirken und Gewirktes, Akt (Herrschaft Gottes) und Zustand (R. G.), Subjekt und Objekt unterscheiden, so ist die Transzendenz des R. G. a) als die des Gewirkten oder des Objektes, b) als die des Wirkens oder des Subjektes darzustellen.

a) Die Objekts-Transzendenz bedeutet: ist unsere Welt durch die Herrschaft der ¶ Sünde und des ¶ Todes bezeichnet und bedeutet R. G. die Ueberwindung von Sünde und Tod, so kommt dem R. G. „Ueberweltlichkeit" zu. Es ist jenseits der Sünde, jenseits des Todes. Es kann nicht als eine Macht der Entwicklung dieser Welt angehören. Von der Sünde zur Gerechtigkeit, von dem Tode zum Leben gibt es keine Entwicklung. Das R. G. ist das Ende dieser Welt, dieses Menschen.

b) Die Subjekts-Transzendenz bedeutet: der Wirker des R. G. kann nur Gott selber sein. Die Wirklichkeit der Sünde und des Todes ist übermenschlich. Die Menschheit und die Welt sind, durch Gottes Zornes-willen, Gefangene der Sünde und des Todes. Nur Gott selber kann den Bann aufheben. Dem R. G. kommt „Uebermenschlichkeit" zu. Es ist jenseits menschlichen Handelns. — Aber auch von der Wirklichkeit der Sünde und des Todes abgesehen: R. G. ist, auch als „Zustand" gedacht, in jedem Augenblicke nur durch den actus der Herrschaft Gottes wirklich; wer anders könnte aber Subjekt dieses Aktes sein als Gott selber? Die Transzendenz des R. G. bedeutet hier die „unaufhebbare Subjektivität Gottes".

Durch a) tritt die Theologie in Gegensatz gegen jede anthropologische sowie geschichts- oder naturphilosophische (theosophische), durch b) gegen jede ethisch-aktivistische Aufhebung oder Erweichung der Transzendenz. Indem sie diesen Gegensatz herausarbeitet, muß sie darauf achten, daß ihr eigener Transzendenzbegriff streng und rein theologisch bleibt und nicht unter der Hand von einer wesensfremden Philosophie bestimmt wird.

3. Die Transzendenz des Objektes ist a) weder (zeitlich) als reine Zukünftigkeit; b) noch („räumlich") als Außerweltlichkeit, Jenseitigkeit im Sinne völliger Andersheit zu mißdeuten.

a) In Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, ist das R. G. gegenwärtige Wirklichkeit. Denn Jesus Christus hat sich in dieser unserer Welt den Seinen als der Ueberwinder der Sünde und des Todes erwiesen. Als solcher ist er das Ende dieser Welt. Das Kommende ist Gegenwart — nicht nur in ihm, sondern durch ihn für alle, die ihn im Glauben erkennen: sie sind dadurch „in ihm", empfangen seinen Heiligen Geist und leben damit jenseits der Sünde und des Todes, in der Freiheit des R. G. Die Kirche Christi ist insofern gegenwärtiges R. G. (Apologie, Art. VII, § 13 ff). Aber wie Christi Leben, so ist auch das der Kirche „verborgen in Gott" (Kol 3_3), „unter dem Kreuze verborgen" (tectum cruce, Apol. VIII, 18), noch nicht „offenbar" (vgl. ¶ Kirche: III, 5a). Christus ist, als der „gen Himmel Gefahrene", noch nicht offenkundig in der Kirche und Welt als Ueberwinder der Sünde und des Todes gegenwärtig. Kirche und Welt sind, weil Christus im glaubenerweckenden Worte und Geiste da ist, schon jenseits von Sünde und Tod in das R. G. entrückt — und doch noch Sünde und Tod verfallen. Die Gegenwart des R. G. begründet also gerade eschatologische Spannung auf die Zukunft (¶ Eschatologie: V).

Diese transzendentale Spannung darf weder in die empirisch-anthropologische von Geist und Leib (Innenleben und Außenwelt) noch in die organisch-evolutionistische von Anfang und Ende einer Entwicklung umgedeutet werden. Was die erste Entstellung anlangt: „Das R. G. ist schon da" und : „es ist noch nicht da" — diese beiden Sätze gelten zugleich und zwar für die ganze menschliche Wirklichkeit. Die „Seele" ist nicht im Unterschied von dem Leibe jenseits des Todes, der Leib ist es so gut und so wenig wie die Seele. Die Verborgenheit des R. G. bedeutet nicht Innerlichkeit im Sinne des anthropologischen Dualismus. Das Menschliche in seiner Ganzheit, nach Leib und Geist oder Seele, steht in der eschatologischen Spannung von „schon" und „noch nicht". — Entsprechendes gilt gegenüber der geschichtsphilosophischen Umdeutung der eschatologischen Spannung in die biologische Spannung eines Entwicklungsvorganges (¶ Schleiermacher, R. ¶ Rothe, der „Kulturprotestantismus", zum Teil der religiöse ¶ Sozialismus, amerikanische R. G.-Theologie). Das R. G. hat eine Geschichte, aber es hat keine Entwicklung. Das zu sichern ist der Sinn des Antichristgedankens. Fortschritt müßte doch bedeuten: die Sünde in uns und um uns wird fortschreitend überwunden, der Tod in uns und um uns fortschreitend in Leben verwandelt. Beides sind unchristliche Gedanken. Das R. G. oder auch nur eine „Annäherung" an dieses ist nicht das Ergebnis der Geschichte. Die eschatologische Spannung zwischen dem „schon" und dem „noch nicht" betrifft das Ende des Christenlebens nicht weniger ernst als den Anfang, das Ende der Weltgeschichte nicht weniger als die urchristliche Zeit. Die Spannung entlädt sich nicht chronisch in Annäherung des persönlichen und des Weltlebens an das R. G., sondern akut, innergeschichtlich in kämpfender Buße und sehnsüchtiger Hoffnung, geschichtsendlich in ¶ Parusie, ¶ Gericht, ¶ Auferstehung.

b) Die Objekts-Transzendenz des R. G. besagt nicht „Jenseitigkeit", als wäre das R. G. der „Himmel" jenseits der jetzigen Schöpfungswelt, als käme es nur, indem diese unsere Welt der Vernichtung anheimfällt. Diese Fassung der Transzendenz wird durch den Schöpfungsglauben verboten. Auch als Mensch der Sünde bleibt der Mensch Gottes Geschöpf, auch als Welt des Todes bleibt diese unsere Welt Gottes „sehr gute" Schöpfung. Die eschatologische Kosmologie muß aber der Anthropologie genau entsprechen (vgl. dagegen die altprotestantische Eschatologie: ¶ Eschatologie: IV, 3 b, Sp. 349). Dort wie hier ist nicht von völliger Neuschöpfung zu sprechen, sondern Abbruch und Zusammenhang sind in eins zu denken. Von der Transzendenz des R. G. ist so zu lehren, daß seine Diesseitigkeit gewahrt wird und der Realismus zur Geltung kommt. Dieser Leib, diese Natur, diese Gemeinschaft, diese Weltbeziehung des Menschen im Erkennen und Gestalten (¶ Kultur) warten — nicht ihrer Vernichtung, sondern ihrer Freiheit und Erfüllung im R. G. Der Realismus des R. G.-Gedankens ermächtigt aber nicht zu naturphilosophisch-theosophischer Spekulation, die den Tod vergißt.

4. Die Transzendenz des Subjektes bedeutet nicht, daß die Hoffnung auf Gottes, sein Reich selbstherrlich heraufführende Tat die Menschen in die Passivität versetze. Gottes geschehene und kommende Tat beruft zum Handeln. Aber „R. G.-Ethik" kann nicht heißen, daß das R. G. „höchstes Gut", durch menschliches Handeln zu verwirklichen, wäre. Ein kategorischer Imperativ „Handle so, daß du jederzeit so viel als möglich für das Kommen des R. G. wirkst" ist unmöglich. Der Hinweis auf das R. G. beantwortet

die Frage nach dem, was jetzt zu tun ist, nicht; was Wille Gottes ist, wird nicht vom R. G. aus erkannt, sondern umgekehrt. Wie das ethische Handeln überhaupt nicht als Verwirklichung von Zwecken aufgefaßt werden kann, so das Handeln des Christen nicht als Handeln auf den Zweck des R. G. hin. Das R. G. bedeutet kein menschlicher Verwirklichung wartendes Ideal, sondern eine von Gott her schon angebrochene, durch ihn aus der Verborgenheit zur herrlichen Erscheinung zu führende Wirklichkeit. Christliches Handeln ist R. G.-Handeln insofern, als es, auch wenn es ganz anderes als die „R. G.-Arbeit" der Verkündigung des Evangeliums tun muß, in der Gewißheit des gekommenen und kommenden Reiches geschieht. Durch diese innerliche Bestimmtheit wird das christliche Ethos immer wieder sozial kritisch. Aber auch dabei maßt es sich nicht an, das R. G. heraufzuführen oder näherzubringen. Welche Bedeutung unserem Handeln (z. B. auch dem Kulturschaffen) zukommt für das Kommen des R. G., bleibt Gottes Geheimnis. Für uns hat das um Durchsetzung des Willens Gottes ringende Handeln nur den Sinn des Zeugnisses für das gekommene und kommende Reich, der Bitte um sein Kommen.

Zur nachbiblischen Geschichte des Begriffs vgl. J. Weiß: Die Idee des R. G. in der Theologie, 1901; — J. Gottschick: RE³ XVI, S. 783 ff; — E. Hirsch: Die R. G.-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921; — G. Schrenk: G. R. und Bund im älteren Protestantismus, 1923. — Zur heutigen Fragestellung vgl. P. Althaus: Die letzten Dinge, (1922) 1926⁸; — Hnr. Frick: Das R. G. in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart, 1926; — Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht, 1926; — O. Schmitz: G. R. und unsere Tat, 1926; — Das Wesen des R. G. und seine Beziehung zur menschlichen Gesellschaft (Britisch-deutsche Theologenkonferenz in Canterbury 1927; ThBl 1927, Nr. 5); — P. Althaus: Christentum und Kultur, 1929. **Althaus.**

Reichardt, Johann Friedrich (1752 bis 1814), Komponist und Musikschriftsteller, * zu Königsberg i. Pr., von wo er als Student nach Leipzig ging. Ein ruheloses Leben führte ihn oft auf Reisen, denen wir seine „Reisebriefe" verdanken. Zwischendurch war er jeweils mehrere Jahre Kapellmeister am Berliner Hof unter Friedrich dem Großen und unter Friedrich Wilhelm II, in gleicher Stellung später am Hofe in Kassel. In den letzten Jahren zog er sich nach Giebichenstein zurück, wo er auch starb. Als begabter Mensch von etwas schwankendem Charakter schuf er außer einer Reihe von Singspielen, kirchlichen und Kammermusikwerken vor allem viele Lieder, in denen er auf Form und Inhalt des Liedes nachhaltig einwirkte und so zu einem wichtigen Vorläufer ¶ Schuberts wurde. Als Schriftsteller hat er besonders durch die Herausgabe verschiedener musikalischer Zeitschriften starken Einfluß auf seine Zeit gehabt.

H. M. Schletterer: J. F. R. I, 1865; — C. Lange: J. F. R., 1902; — W. Pauli: J. F. R., 1903; — Gg. Heinrichs: R.s Beziehungen zu Kassel, 1922; — M. Faller: J. F. R. und die Anfänge der musikalischen Journalistik, 1929; — H. Kretzschmar: Geschichte des deutschen Liedes I, 1911, S. 290 ff. **W. Siebeck.**

Reichart, Johannes, evg. Theologe, * 1861, seit 1889 Pfarrer in verschiedenen Gemeinden des Burzenlandes im südöstlichen ¶ Siebenbürgen, gegenwärtig in Zeiden, seit 1913 Dechant des Kirchenbezirks Kronstadt und dessen, ¶ Herfurth wahlverwandter, geistlicher Führer.

Vf. u. a.: Die hervorragendsten Stationen im Entwicklungsgang des christlichen Gottesdienstes, 1898; Der Kronstädter evg. Kirchenbezirk A. B. 1913—17, 1917—20. 1921. 1922. 1923. 1924—26; Das Sächsische Burzenland einst und jetzt, 1925; Sekten und Gemeinschaftsbewegung innerhalb der evg. Landeskirche A. B. in Rumänien, 1929. **Netoliczka.**

Reichel, Gerhard, evg. Theologe, * 6. Juni 1874 in Prangins (Schweiz), 1901 Dozent für Kirchengeschichte am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld und Herrnhut, 1924 Prediger der Brüdergemeine in Dresden, seit 1928 in Neuwied.

Vf. u. a.: August Gottlieb Spangenberg, Bischof der Brüderkirche, 1906; Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte der Psychoanalyse, 1911; Die Anfänge Herrnhuts, 1922. **Mulert.**

Reichenau, durch den Wanderbischof ¶ Pirmin etwa 724 als Kleinkloster („Zelle") gegründet, nachher unter der Benediktinerregel zum Großkloster entwickelt, im 10. Jhd. auf Fernwirkung von ¶ Cluni hin sittlich erneuert, dann Rom unterstellt (¶ Exemption), im 14. Jhd. zur Reichsabtei erhoben, jedoch infolge wirtschaftlichen Niedergangs im 16. Jhd. zum Tafelgute des Bischofs von ¶ Konstanz gelegt, durch diesen wegen fortgesetzter Streitigkeiten (R.er Fälschungen) 1757 als Mönchsheim erledigt; in der Säkularisation (1803) wurde auch die weltliche Landeshoheit beseitigt und deren Bereich 1809 zu Baden geschlagen. Im Mittelalter, besonders vom 9. bis zum 13. Jhd., war R. eine hervorragende Pflegestätte von Garten- und Feldbau, wissenschaftlichem wie künstlerischem Leben, in manchen Vertretern der Gelehrsamkeit (¶ Walafrid Strabo), sonderlich der Geschichtsschreibung (Hermann der Lahme), und in Förderung einzelner Zweige des Schönen (Buchmalerei, Elfenbein- und Goldarbeit) zeitweilig bedeutender als die Großklöster St. ¶ Gallen und ¶ Fulda.

Albert Brackmann: Germania pontificia II 1, 1923, S. 147 ff; — K. Beyerle: Die Kultur der Abtei R., 2 Bde., 1925 (Sammelwerk, allseitige Betrachtung); — L. Engelmann: Geschichte von R., 2 Bde., 1904/05; — Hauck³ I/V, 1904/20 (Register, Klosterlisten); — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 291 ff; — K. Brandi: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei R., 2 Bde., 1890/93; — F. Beyerle: Zur Gründungsgeschichte der Abtei R. und des Bistums Konstanz (ZSavignyRG, Kanonist. Abt. 15, 1926, S. 512 ff); — K. Gröber: R.er Kunst, 1924²; — K. Künstle: Die Kunst des Klosters R., 1924². **Flaskamp.**

Reichensperger, 1. August (1808—95), kath. Parlamentarier, Jurist (1841 Landgerichtsrat, 1848 Landgerichtskammerpräsident, 1849—75 Appellationsgerichtsrat in Köln). 1848—50 war er konstitutionelles und großdeutsches Mitglied des ¶ Frankfurter Parlaments und des Erfurter Parlaments, im preußischen Landtage, dem er von 1851—63 und 1879 bis 1885 angehörte, Führer der „Kath. Fraktion", im Deutschen Reichstage 1871—84 einer der Führer des ¶ Zentrums. Im ¶ Kulturkampf trat er vielfach hervor, wenn er auch gegen ¶ Windthorst etwas zurückstand. R. gründete auch 1840 den ersten Dombauverein, war 1841—70 Sekretär des Zentraldombauvereins in Köln und hat mehrere bedeutende Schriften über christliche Kunst verfaßt.

2. Peter (1810—92), Bruder von 1, ebenfalls Jurist (1850 Appellationsgerichtsrat in Köln, 1859 bis 1879 Obertribunalrat in Berlin) und Parlamentarier, 1848 Mitglied der preußischen Nationalversammlung, 1850 des Erfurter Parlaments, 1849—92 des Preußischen Landtags, 1867—92 des Norddeutschen und des Deutschen Reichstages.

ADB 53, S. 276 ff; — KL² X, Sp. 956 f. — Biographie A. R.s von Ludwig Pastor, 2 Bde., 1899; vgl. dazu Herm. Oncken: HZ 88, 1902, S. 247 ff; — Ludw. Bergsträßer: Der politische Katholizismus, 2 Bde., 1921—23. **Löffler.**

Reichgottesarbeiter, in der deutschen ¶ Gemeinschaftsbewegung übliche Bezeichnung der nichttheologischen, meist seminaristisch ausgebildeten Berufsarbeiter. Mitglied der 1903 gegründeten „Vereinigung von R.n" „kann jeder werden, der die Reichgottesarbeit als Hauptberuf hat, in der erlösenden Kraft des Blutes Christi steht und sich nicht im Pfarramt befindet." Vorsitzender: Inspektor A. Dallmeyer in Güstrow; 980 Mitglieder; Organ: Reichgottesarbeiter. **Fleisch.**

v. Reichlin von Meldegg, Karl Alexander, Freiherr (1801—77), Philosoph. * in Grafenau (Bayern), 1822 Privatdozent für kath. Theologie in Freiburg i. Br., 1830 ord. Professor der Dogmatik; hielt aber auch philosophische und historische Vorlesungen. Wegen seines theologischen Liberalismus nach Konflikten mit dem erzbischöflichen Ordinariat in die philosophische Fakultät übernommen und schließlich entlassen, wurde er 1832 Protestant und habilitierte sich in der Heidelberger philosophischen Fakultät, wo er 1840 einen ordentlichen Lehrstuhl der Philosophie erhielt. Er wurde Schwiegersohn von H. E. G. ¶ Paulus.

Vf. u. a.: Theologische Abhandlungen, 1829; Geschichte des Christentums, 1830—31; Wider römische Verketzerungssucht, 1831; Sendschreiben an Se. Gnaden den hochw. Herrn Erzbischof von Freiburg, 1832; Psychologie der Menschen mit Einschluß der Somatologie und der Lehre von den Geisteskrankheiten, 2 Bde., 1837—38; Die Autolatrie oder Selbstanbetung, ein Geheimnis der junghegelschen Philosophie, 1843; H. E. G. Paulus und seine Zeit, 2 Bde., 1853; (gemeinsam mit F. Kortüm:) Geschichte Europas im Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit, 2 Bde., 1861; J. G. Fichte, 1862; System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie, 1870; Das Leben eines ehemaligen römisch-kath. Priesters (Selbstbiographie), 1874. — Vgl. ADB XXVII, S. 681 f. **Fendt.**

Reichsbrüderbund. Der Evg. R. ist 1878 von M. Blaich (1820—1903) und Joh. ¶ Seitz gegründet, die als Evangelisten des Deutschen ¶ Tempels im deutschen Osten damals von Chr. ¶ Hoffmann, dessen rationalistischen Kurs sie nicht teilten, abgesetzt wurden. Der R. erwartet die baldige Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines Reiches und die Wiederausrüstung der Gemeinde mit den ersten Gaben, besonders Krankenheilung; daher gründete man Erholungsheime (in Pr. Bahnau 1893, in Limbach, dann Teichwolframsdorf 1898). Mit Palästina hielt man Verbindung (¶ Karmelmission). Der durchweg aus Laien bestehende R. breitete sich zunächst im deutschen Osten und in Württemberg schnell aus, verlor aber, da grundsätzlich wenig organisiert, viele Gemeinschaften wieder, namentlich seit dem Entstehen einer organisierten ¶ Gemeinschaftsbewegung (z. B. ganz Pommern). Die verbliebenen organisierte man 1901 etwas fester. Der Krieg brachte neue Verluste. 1922 schuf die neue Bundesordnung: unter einem Bundesbrüderrat 4 Bezirksverbände, Ostpreußen (7 Berufsarbeiter), Grenzmark (2), der Evg. Brüderbund in Polen (nur noch 1 Berufsarbeiter, 2 Schwestern) und der Schwarzwaldzweig, der sich aber abseits hält. Im ganzen hält der R. etwa an 100 Orten Versammlungen, im ¶ Gnadauer Verband ist er vertreten. Der „Evg. Brüderbote" erscheint seit 1889.

Einige Mitteilungen über den Evg. R., o. J.; — Statut des Evg. Brüderbundes in Pommern; — Evg. Brüderbote, 1928, Nr. 38/39 (Festnummer). **Fleisch.**

Reichsbund für Religionsunterricht und religiöse Erziehung. Der R. ist entstanden aus dem „Verein für religiöse Erziehung" und dem „Bunde für Reform des Religionsunterrichts" und besteht in seiner jetzigen Form seit 1924. Er ist eine Vereinigung von Freunden des Religionsunterrichts, besonders von ¶ Religionslehrern aller Schulgattungen, die auf dem Boden der modernen Theologie, Religionspädagogik und Schulpolitik stehen. Er fordert daher die unbehinderte Freiheit der theologischen Forschung, die psychologische Begründung der Religionsmethodik und die unbedingte Selbständigkeit des Schulreligionsunterrichts gegenüber der Kirche. Zu der Frage, ob die Bekenntnisschule (¶ Konfessionsschule) oder die ¶ Simultanschule die wünschenswertere Schulform sei, verhält sich der R. als solcher neutral, wenn auch die übergroße Mehrheit seiner Mitglieder das Schulideal des Deutschen Lehrervereins, also die Gemeinschaftsschule, vertritt. Sein Vorsitzender ist Oberschulrat ¶ Schlemmer, Berlin-Lichterfelde; Geschäftsführer: Lehrer E. Oberhaus, Berlin NO 55, Braunsbergerstr. 14; sein Organ sind die von Studiendirektor ¶ Spanuth in Hameln herausgegebenen „Monatsblätter für den evg. Religionsunterricht", in denen zu den wichtigsten religionspädagogischen Fragen im Geiste des R.s Stellung genommen wird. Der R. gliedert sich in Landes- und Provinzialverbände, die einerseits besondere Interessengruppen der Lehrer, anderseits allgemeine Fachgruppen der für religionspädagogische Fragen Interessierten umfassen. Auch Einzelmitgliedschaft ist möglich. Der R. hat etwa 22 000 Mitglieder und ist so die bei weitem größte Religionslehrer-Organisation Deutschlands. Er hält etwa jährlich an wechselnden Orten Jahresversammlungen ab, auf denen er sich auch an die breite Oeffentlichkeit wendet. Zur Auskunft- und Raterteilung über alle Fragen des Religionsunterrichts und der religiösen Erziehung besteht seit 1929 beim R. eine „Religionspädagogische Hauptstelle".

Schriften des Bundes sind: „Mitteilungen des R."; sie erscheinen vierteljährlich (Reichsgeschäftsstelle, Berlin NO 55); „Der Reichsbund f. R.-U. u. rel. Erz." (Geschichte und Wesen des R., Leitsätze und Richtlinien, Satzung usw.), 1928; Stellungnahme gegen den Reichsschulgesetzentwurf, 1927; Kirchenpolitisches Quellenheft von Schubring und Rattmann, 1926; Schlemmer: Die Schulpolitik der evg. Kirche Preußens, 1928; Handreichung zum neuzeitlichen evg. Religionsunterricht. Im Auftrag der Religionspädagogischen Hauptstelle des R. hrsg. von Spanuth, 1929; Handreichung zur Einführung in die Kirchenpolitik von Schubring und Oberhaus, 1930. **Kesseler.**

Reichskirche. Der Gedanke einer deutschen R., im Mittelalter nie ernst gedacht, tritt erst mit dem Aufstreben der Nationen Europas in den Gesichtskreis des deutschen Volkes (Nationalkirchliche Bestrebungen zur Zeit Friedrichs III und Maximilians I). Die Reformation erwägt den Gedanken (¶ Luthers An den christlichen Adel; ¶ Philipp von Hessen), endet aber in Landeskirchen (¶ Kirchenverfassung: III). Die Einheit des Protestantismus, im ¶ Corpus Evangelicorum noch einigermaßen aufrechterhalten, zerfiel gänzlich mit dessen Untergang im Zusammenbruch des alten Reichs 1806. In den Einigungsbestrebungen, die von da an, mit der nationalen Einheitsbewegung verbunden, immer wieder auflebten, trat auch der Gedanke einer R. mehrfach auf. Zuerst ganz radikal bei ¶ Fichte und Jahn (bei diesem auch als innere Erneuerung der Kirche im idealistisch-völkischen Sinne gedacht: „eine freigläubige deutsche Kirche, in der Staatskunst, Volkstumskunde und Völkerlehre alles Wirksame einer Volksreligion hätten, ohne die Einwürfe der Sittlichkeit, Vernunft und Menschheit"). In der Bewegung der vierziger Jahre tritt der Gedanke 1844 im ¶ Deutschkatholizismus ¶ Ronges wieder auf, besonders begrüßt und begründet von G. G. Gervinus im Sinne einer Vereinigung der beiden Kon-

fessionen in einer deutschen Kirche als Grundlage nationaler Einigung und Reform. Auf evg. Seite brachte 1845 das Buch von Chr. K. J. von ¶ Bunsen „Die Verfassung der Kirche der Zukunft" Namen und Programm einer Nationalkirche. Das bestdurchdachte und maßvolle Programm für „Die evg. protestantische Kirche des Deutschen Reiches" schrieb K. ¶ Hase 1849, schon im Hinblick auf den Köthener und den Wittenberger Kirchentag. Er will keine Zentralisierung — die Landeskirchen bleiben bestehen —, aber auch nicht nur einen Kirchenbund, sondern entsprechend dem deutschen Bundesstaat (nicht nur Staatenbund!) eine R. mit einer Reichssynode (Nationalkonzil), aus den Landessynoden, also indirekt gewählt, ihre Beschlüsse teils Ratschläge, teils bindende Normen, diese für ein einheitliches äußeres Recht. Diese Kirche muß eine weitherzige „Volkskirche" (das Wort S. 77) sein. Die zweite Auflage 1852 steht schon unter der vollen Enttäuschung des Scheiterns aller Pläne (¶ Kirchenbund, I b).

Zum drittenmal taucht der Gedanke einer R. im Weltkrieg auf: H. ¶ Weinel, „Die deutsche R." (Kunstwart, September 1915). Das Programm, ganz ähnlich wie das von Hase, will Erhaltung der Landeskirchen, nicht (wie behauptet wurde) ihre Zerstörung, wenn auch eine größere Vereinigung von Landeskirchen, keinen Gewissenszwang und keine Uniformierung, nur neben den vorhandenen Organen des Kirchenausschusses und des Kirchenbundesrats eine in direkter Wahl aus dem Kirchenvolk hervorgegangene Reichssynode. Der Vorschlag hat viel Widerspruch erfahren, zumal vom konfessionellen Luthertum. Dessen Ideal ist die lutherische Bekenntniskirche nicht nur Deutschlands, sondern der Welt (¶ Bezzel: „Nicht Nationalkirche als Zweckverband, sondern Internationale als Bekenntnisgemeinschaft"). Mehr Zustimmung, wenn auch manchmal ungläubige, fand der Gedanke in der Gruppe der freier gerichteten Theologie. Im wesentlichen ist, was die Forderung der R. bei Hase und Weinel meinte, im Deutschen Evangelischen ¶ Kirchenbund Leben geworden. Es fehlt von dem Programm der R. nur die direkte Wahl in den Kirchentag (die auch die meisten Landeskirchen nicht haben) und die Möglichkeit, in äußeren Dingen einen rechtlichen Zwang auf die Landeskirchen zu üben (in inneren ist es von niemand gewünscht worden).

Hnr. Weinel: Warum keine R.? (Kunstwart, Dez. 1916); — H. Jahn: Ein R. ?, 1916; — Mart. Jade: Die Kirche nach dem Kriege, 1916; — Wilh. Thümmel: Volksreligion oder Weltreligion? Landeskirche oder Bekenntniskirche?, 1916; — Otto Baumgarten: Der Aufbau der Volkskirche, 1920; — Otto Dibelius: Staatsgrenzen und Kirchengrenzen, 1921. **Weinel.**

Reichslieder, das in rund 2½ Millionen verbreitete Liederbuch der ¶ Gemeinschaftsbewegung. Die 1. Auflage (1892 durch ¶ Röschmann nach ¶ Sankeys Sacred Songs and Solos zusammengestellt) umfaßte 300 Lieder und zwar nur solche, die ein „entschiedenes Bekenntnis" enthielten, besonders aber unterschieden zwischen „Bekehrung und Heiligung", mit Streichung der diesen Unterschied „verdunkelnden" Strophen. 1901 (28. Text-, 6. Notenausgabe) kamen 150 Lieder hinzu; der Anhang des Gemeinschaftsbundes für Westpreußen und Posen ergab weitere 192 Nummern. Das Ganze wurde 1909 zu den jetzigen 654 Nummern umgearbeitet, wovon die englischen 21,5%, die ihnen verwandten Gemeinschaftslieder 11,3% ausmachen, statt 30,7% und 6,6% der 1. Auflage. Heute wird vielfach eine stärkere Vermehrung des alten pietistischen Liedergutes gefordert, wie sie in anderen Gemeinschaftsliederbüchern schon erfolgt ist. Sind doch in den „Blankenburger Liedern" (¶ Blankenburger Allianz) die englischen und Gemeinschaftslieder von 56,6% und 27% (1. Aufl. 1907, 129 Nummern) sowie 49% und 32,3% (1912, 161 Nummern) in der 3. Auflage 1927 auf 28,9% und 21,5% bei 190 Nummern gesunken, die des 18. Jhd.s von 7% auf 21,1% gestiegen. Betont altpietistischen Charakter trug von Anfang an der „Evg. Psalter, Liederbuch für Gemeinschaften, hrsg. von der ¶ Evg. Gesellschaft für Deutschland", 1915 (bearbeitet vor dem Kriege!), von dessen 625 Nummern nur 5,9% aus dem Englischen, 4,9% aus der Gemeinschaftsbewegung, dagegen 44% aus dem 18. Jhd. stammen. Stark englisch ist der „Rettungsjubel" Bd. I 1906, infolge der Erweckung von ¶ Wales (¶ Roberts) und ¶ Torreys Evangelisation erschienen, Bd. II 1912.

P. Fleisch: Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland I, 1912³; II 1, 1914; — P. Zaulick: Die englischen geistlichen Lieder, 1915. **Fleisch.**

Reichsschulgesetz, Deutsches. Die neue deutsche ¶ Reichsverfassung hat in Absatz 2 des Artikels 146 zwecks Erlasses näherer Bestimmungen zur Regelung des Volksschulwesens durch die Landesgesetzgebung ein die Grundsätze entwickelndes Reichsgesetz in Aussicht genommen, das aber bisher nicht zustande gekommen ist. Abgesehen von mehreren Referentenentwürfen, die nicht veröffentlicht wurden, sind von 1921—27 drei Lösungsversuche unternommen worden, nämlich erstens der Regierungsentwurf 1921 (Hnr. Schulz), zweitens der (vorzeitig in die Oeffentlichkeit gelangte) Referentenentwurf 1925 (Gührig) und drittens der Regierungsentwurf 1927 (Keudell). Zu dem letzten Entwurf nahm dann die preußische Regierung in einem eigenen abgeänderten Entwurf Stellung, der wohl von allen der sachlich am meisten durchgearbeitete ist.

Der Entwurf 1921 erklärt die Gemeinschaftsschule (¶ Simultanschule) zur Regelschule. Der Begriff der G. Sch. wird sehr blaß dahin bestimmt, daß sie die „für alle Schüler ohne Unterschied der Bekenntnisse und der Weltanschauungen" gemeinsame Schule sei. Sie erteile ihren Unterricht „nicht vom Geiste eines religiösen Bekenntnisses" aus, sondern „auf der Grundlage des gemeinsamen nationalen Bildungsguts", gebe daneben aber konfessionellen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in mindestens einem Bekenntnis. Neben ihr und an Stelle ihrer können auf Antrag der Erziehungsberechtigten sowohl ¶ Konfessionsschulen wie auch bekenntnisfreie Schulen eingerichtet werden. Letztere zerfallen ihrerseits wieder in weltliche Schulen und in Weltanschauungsschulen (¶ Weltliche Schule). Dieser Entwurf erregte sehr heftigen Widerspruch auf seiten der Volksschullehrerschaft, die in der Meinung gelebt hatte, ihr Ideal der Gemeinschaftsschule sei ganz durchzusetzen. Der Entwurf 1921 wurde bis Ende 1923 beraten und dann infolge einer Aenderung der Parteikonstellation fallen gelassen.

Der Entwurf 1925 verzichtet auf eine reichsgesetzliche Ausführung des Absatz 1 Art. 146 RVerf. (Gemeinschaftsschule) mit der Begründung, daß der Wortlaut der Verfassung eine solche Regelung nur für Abs. 2 verlange. Er enthält deshalb nur Bestimmungen über die Bekenntnisschule, die Weltanschauungsschule und die weltliche Schule. Wäre er verwirklicht worden, so wäre die Bekenntnisschule zur Regelschule geworden, da alle bestehenden Schulen im wesentlichen als Bekenntnisschulen „im Sinne des Gesetzes" anzusehen gewesen wären. Für sie hätte ein Antrag der Erziehungsberechtigten nicht gestellt zu werden brauchen, wohl aber für die Simultanschule (wie die

Gemeinschaftsschule in diesem Entwurf genannt wird), die weltliche Schule und die Weltanschauungsschule. Dieser Entwurf wurde vorzeitig in der Hamburger Lehrerzeitung abgedruckt und kam gar nicht zu einer offiziellen Verhandlung.

Der Entwurf 1927 übernimmt aus dem Entwurf 1925 den Verzicht „auf eine authentische Interpretation des Art. 146 Abs. 1", sucht also der schwierigen Frage aus dem Wege zu gehen, ob die Gemeinschaftsschule dem Wortlaut der Reichsverfassung nach als die bevorrechtete Schule anzusehen sei, und behandelt prinzipiell alle drei bzw. vier Schularten als gleichberechtigt. Auch die GSch. bedarf eines Antrages. Praktisch wird jedoch die Bekenntnisschule bevorzugt, da „bei Inkrafttreten des Gesetzes alle bestehenden evangelischen, katholischen und jüdischen Volksschulen als Bekenntnisschulen" gelten sollen. Dieser Entwurf wurde lange und erbittert diskutiert, schließlich aber ebenfalls aus Gründen der Parteikonstellation fallen gelassen. Zu ihm nahm im Reichsrat das Land Preußen in einem ausführlichen Gegenentwurf Stellung, dessen wesentlichste Veränderung darin besteht, daß Preußen zunächst alle Schulen für Gemeinschaftsschulen erklärt sehen möchte. Diese sollen aber entweder sofort bei Inkrafttreten des Gesetzes oder auch später in Bekenntnisschulen oder bekenntnisfreie Schulen umgewandelt werden können, wenn das von einem Drittel der Erziehungsberechtigten beantragt wird. Seit 1927 ruht das Problem ganz.

Das Scheitern so vieler Versuche hat seine tiefste Ursache in der Ungeklärtheit der ideellen Voraussetzungen des ganzen Problems. Sieht man genau hin, so leiden alle Schularten — abgesehen vielleicht von der katholisch-konfessionellen Schule — an einer Unklarheit in ihrer Idee. Am meisten gilt das von der Gemeinschaftsschule und der evangelisch-konfessionellen Schule, es trifft aber auch auf die bekenntnisfreie (weltliche) Schule zu. Die Idee einer für alle Kinder gemeinsamen Schule mit „religiös-sittlicher Grundlage" ist ein sehr später Nachkömmling der Gedankengänge, die im 18. Jhd. zur Gründung der überkonfessionellen höheren Schulen und Universitäten geführt haben. Sie gehört zum geistigen Inventar des sogenannten Kulturprotestantismus und hat schon deshalb im Katholizismus keinen Eingang finden können. Es ist also praktisch eine Utopie, zu meinen, daß die Katholiken mit in die Gemeinschaftsschule eintreten würden. Es ist ferner aus der Diskussion über die in Absatz 1 Artikel 146 der Reichsverfassung gemeinte Gemeinschaftsschule nicht klar zu erkennen, ob bei ihr an die alte Simultanschule gedacht ist, die in den Ländern, wo sie besteht, eine Schule für die Kinder der beiden großen christlichen Bekenntnisse war und noch heute ist, oder ob zu dieser Schulgemeinschaft auch diejenigen gehören sollten, die im Grunde die volle Weltlichkeit des Schulwesens vertreten. Die Auslegung, die von seiten der Lehrerschaft selbst der Idee der Gemeinschaftsschule gegeben wird, ist landschaftlich verschieden und schwankt sehr stark. Sie nähert sich bald dem Sinngehalt der alten christlichen Simultanschule an, geht aber bei den großstädtischen Lehrern beinahe in die religionslose weltliche Schulidee über. Diese Verschwommenheit der Gemeinschaftsschulidee und die Befürchtung, die Gemeinschaftsschule sei im Grunde eine religionslose Schule, rief auf seiten des kirchlichen Protestantismus die Forderung der evangelisch-konfessionellen Schule wach. Dadurch erhielt das Moment des Konfessionellen auf evg. Seite eine Betonung, die in der evg. Konfessionsschule der Vorkriegszeit nicht vorhanden gewesen war. Die evg. Kirche kam in Gefahr, den kath. Begriff der Konfessionalität auch auf ihre Verhältnisse anzuwenden. Dies hat aber in der Sache selber liegende Schwierigkeiten, auf die hier nicht eingegangen werden kann (s. Literaturangabe). Schließlich leidet auch der Begriff der weltlichen Schule, der in der Reichsverfassung nur ganz nebenbei bei den Bestimmungen über den Religionsunterricht (Art. 149 Abs. 1) begegnet, an einer grundsätzlichen Unklarheit. Ursprünglich war damit im Sinne des ältern sozialdemokratischen Programmsatzes, daß Religion Privatsache sei, lediglich eine Schule ohne Religionsunterricht gemeint. Der Begriff der Weltlichkeit erschöpfte sich also in dem Merkmal der Religionslosigkeit. In dem „Redaktionsfehler" der RVerf., Art. 146 Abs. 2, durch den unwillkürlich die weltliche Schule als eine Schule „ihrer (d. h. bestimmter Volkskreise) Weltanschauung" bezeichnet worden ist, kündigt sich aber bereits eine Sinnverschiebung an, die inzwischen völlig deutlich geworden ist. Die bekenntnisfreie Schule verwandelt sich immer mehr in eine Weltanschauungsschule, die nicht mehr religiös neutral (im Sinne von: Religion ist Privatsache), sondern religionsfeindlich, d. h. praktisch christentumsfeindlich ist. Insofern entwickelt sie sich aber selbst zu einer Art von Bekenntnisschule, so daß man (abgesehen vom Judentum) vom Entstehen eines vierten Bekenntnisses geredet hat. Dieses wäre der christentumsfeindliche kommunistische Sozialismus, der immer mehr zum organisatorischen Träger der weltlichen Schulidee wird. Diese Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen. Sie steht im engsten Zusammenhang mit dem Umschichtungsprozeß, in dem sich augenblicklich der Protestantismus auch auf anderen Gebieten befindet. Er besteht darin, daß auf der einen Seite der Kulturprotestantismus des 18. und 19. Jhd.s stärker von den eigentlichen religiösen Motiven des protestantischen Christentums erfaßt und durchdrungen wird (religiöse Kulturkritik), während auf der andern Seite die kommunistisch organisierte Arbeiterschaft zu der alten protestantisch-bürgerlichen Kultur in eine prinzipielle Opposition tritt, die nun nicht bloß die wirtschaftlichen Formen der abendländisch-protestantischen Kultur zu zerschlagen sucht, sondern auch das Christentum als die geistige Grundlage dieser Kultur bekämpft (kommunistische Kulturkritik). Das Schicksal des deutschen Protestantismus hängt davon ab, wieweit es ihm gelingt, diese beiden Formen radikaler Kulturkritik entweder in sich zu überwinden oder zurückzudrängen. Beides hängt davon ab, in welchem Maße er die ethische Kraft zur Bildung eines positiven Gemeinschaftswillens findet. Daran entscheidet sich auch die Entwicklung des Parteiwesens, das ebenfalls in einen Umschichtungsprozeß eingetreten ist (¶ Parteien: I. II). Das Organisationsproblem der deutschen ¶ Volksschule ist mit allen diesen Fragen eng verbunden und wird schwerlich eine durchgreifende Lösung finden können, solange sie noch völlig im Flusse sind.

Walter Landé: Aktenstücke zum RSchG., 1928 (dort ist am Schluß alles angegeben, was an politischen Kampfschriften wichtig ist); — Ed. Spranger: Die wissenschaftlichen Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik (ABA 1928); — Friedr. Delekat: Grundsätzliches zum Kampf um das RSchG. (Ztschr. „Die Erziehung" III, 1928, S. 193 ff); — Kleine pädagogische Texte hrsg. von Elisabeth Blochmann, Herman Nohl, Erich Weniger, Heft 11: Das Problem der pädagogischen Autonomie, 1930, S. 64 ff; — R. Mumm: Das RSchG., 1927.

Delekat.

Reichsschulkonferenz, Deutsche. Die deutsche R. von 1920 steht inmitten der Bestrebungen, das deutsche Bildungswesen, dessen Regelung bisher im wesentlichen den einzelnen Ländern zufiel, reichsgesetzlich zu regeln. Der Reichsschulgedanke tritt zum erstenmal im 19. Jhd. in der 1848er Bewegung auf; nach der Reichsgründung erhoben dann einzelne deutsche Lehrerversammlungen (1874, 1886, 1908) die Forderung einer reichsgesetzlichen Regelung des Schulwesens. Entschieden setzte sich die Sozialdemokratie für den Reichsschulgedanken ein, und in den letzten Jahren vor dem Kriege kam es infolgedessen zu Schuldebatten im Reichstag. Nach dem Kriege bot die Weimarer Verfassung (¶ Reichsverfassung) die Grundlage für eine reichsgesetzliche Regelung, und unter der Initiative des sozialistischen Staatssekretärs Hnr. Schulz trat 1920 die erste deutsche R. zusammen, die rund 640 Teilnehmer umfaßte. Bei der Einladung zur R. waren die Vertreter radikaler Strömungen stärker berücksichtigt worden, als ihrer wirklichen Bedeutung entsprach. Felix Behrend (s. Lit.) unterscheidet wesentlich fünf Gruppen, die sich während der Verhandlungen der R. herausbildeten: 1. Gruppe der konfessionellen Organisationen, 2. Gruppe der Philologen und Hochschullehrer, 3. Gruppe der Fortbildungs- und Fachschulen, 4. Gruppe der Volksschullehrer und 5. Gruppe der radikalen Schulreformer. Die Verhandlungen führten zu keinerlei eigentlichen Ergebnissen, doch bildet der große amtliche Bericht über die R. eine Fundgrube pädagogischer Problematik, Erfahrung und Weisheit. Im Mittelpunkt der Verhandlungen standen die großen Probleme der ¶ Einheitsschule, der ¶ Arbeitsschule und der ¶ Lehrerbildung, dazu kamen die Fragen der staatsbürgerlichen Bildung, der Körperpflege, der Kunsterziehung, des Verhältnisses von Schule und Heimat sowie die Fragen der Gestaltung des inneren Schullebens (Schüler, Schulleitung, Elternbeiräte). Die unversöhnliche Gegensätzlichkeit der Standpunkte springt aus der Darstellung des amtlichen Berichts klar hervor. Wenn man aber heute nach zehn Jahren die Entwicklung des deutschen Schulwesens betrachtet, dann läßt sich doch sagen, daß die Anregungen der R. für einen besonnenen Fortschritt bedeutsam gewesen sind; anderseits zeigt das Scheitern der verschiedenen ¶ Reichsschulgesetz-Entwürfe (von 1921, 1925, 1927), wie sehr die R. der Entwicklung vorauseilte.

Die R. 1920, ihre Vorgeschichte und Vorbereitung und ihre Verhandlungen, amtlicher Bericht, erstattet vom Reichsministerium des Innern, 1921; — Felix Behrend: Bildung und Kulturgemeinschaft, 1922; — Heinrich Schulz: Der Weg zum Reichsschulgesetz, 1920. **Kesseler.**

Reichsverfassung ist die Aufbaugestaltung, aber auch der diese Gestaltung bestimmende Komplex von Normen (R. im materiellen, formellen Sinne) für ein als „Reich" zu bezeichnendes staatliches Gebilde (Imperium Romanum, British Empire). R. im deutschen Wortgebrauch ist sowohl die Verfassung des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, einer Lehensmonarchie, die über den politischen Zerfall hinaus bis zur rechtlichen Auflösung 1806 die lehensstaatliche Form festgehalten hat (irregulare aliquod corpus monstro simile: ¶ Pufendorf), wie die Verfassung des Deutschen Reichs Bismarckscher Prägung (Verf.-Urkunde vom 16. April 1871). Im heutigen alltäglichen Sprachgebrauch ist R. die geltende Verfassung des Deutschen Reichs, der deutschen Reichsrepublik. Die Verfassungsurkunde ist von der Verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung in Weimar (Weimarer Verfassung) auf Grund eines mehrfach geänderten Regierungsentwurfs vom 24. Febr. bis 31. Juli 1919 durchberaten, am 31. Juli als Verfassungsgesetz beschlossen, am 11. Aug. (Verfassungstag) vom Reichspräsidenten ausgefertigt worden und am Tage der Verkündigung (14. Aug.) in Kraft getreten.

Erste Aufgabe der R. war die Beendigung des durch die Revolution geschaffenen verfassungsrechtlichen Uebergangszustandes und der Umbau des der Staatspersönlichkeit nach fortbestehenden Reichs vom monarchisch-konstitutionellen zum republikanisch-parlamentarischen Bundesstaat. Sie erfüllt diese Aufgabe in ihrem ersten Hauptteil „Aufbau und Aufgaben des Reichs". Zunächst wird die Zuständigkeit zwischen Reich und Gliedstaaten („Ländern") abgegrenzt. Auf dem Gebiete der Rechtsetzung läßt die ausschließliche und konkurrierende Zuständigkeit sowie die Grundsatzgesetzgebung des Reichs (Art. 6 ff) den Ländern wenig Spielraum. Die Verwaltung ist regelmäßig den Ländern zugestanden, soweit nicht reichseigene Verwaltung besteht (Auswärtiges, Heer und Marine, Steuern, Zölle usw.). In ihrer Gesetzgebung werden die Länder hinsichtlich der Schranken des Reichsrechts (Art. 13, Art. 19), in der Verwaltung hinsichtlich der Ausführung der Reichsgesetze (Art. 15) beaufsichtigt. Auch sonst beeinflußt das Reich die Länder wesentlich (Art. 18: Gebietsbestand; Art. 17: Staats- und Regierungsform) und verlangt für alle Reichsangehörigen in allen Ländern gleiche bürgerliche und staatsbürgerliche Rechte (Art. 110 II). Auf dem Gebiete der (unabhängigen und nur dem Gesetz unterworfenen) Rechtsprechung hat das Reich um der Rechtseinheit willen meist die oberste Instanz für sich in Anspruch genommen (Reichsgericht, Bundesamt für das Heimatwesen, Reichsversicherungsamt u. a.). Der Einfluß der Länder auf das Reich hat gegen früher stark abgenommen. Ihr wesentlichster Vertretungskörper, der Reichsrat, ist gegenüber dem ehemaligen Bundesrat aus der Stellung des maßgebenden Organs in die eines lediglich einschränkenden gebracht worden. Dem Lande Preußen wurde seine bisherige Hegemonie und die automatische Verbindung seines Ministerpräsidiums mit der Reichskanzlerschaft genommen; sein Stimmrecht im Reichsrat blieb hinter dem Verhältnis gebunden (Art. 61). Die so versuchte Zurückdrängung des Großstaats im Reiche ist aber nur rechtlich, nicht politisch.

Träger der Reichsgewalt ist heute der Reichstag. Er geht aus allgemeiner, gleicher, unmittelbarer, geheimer Verhältniswahl des politisch mündigen Reichsvolkes ohne Unterschied des Geschlechts hervor (Art. 20 ff). Seine Zuständigkeit umfaßt Gesetzgebung (Art. 68), Budgetrecht (Art. 85), rechtliche und politische (parlamentarische) Regierungs- und Verwaltungskontrolle (Art. 54, Art. 59). Das politisch mündige Gesamtvolk kommt nur als Kreationsorgan bei den Wahlen und als Träger des Volksbegehrens wie der Volksentscheidung in Frage (Art. 22, Art. 73). Die Reichsregierung führt die laufende Regierung und Verwaltung des Reichs und bedarf dazu des fortdauernden Vertrauens des Reichstags (Art. 54; ¶ Parlamentarismus), ohne das sie oder der einzelne Minister zurücktreten muß. Ihr Haupt ist der Reichskanzler (Art. 52). Er bildet das Reichskabinett (Art. 53), führt den Vorsitz und gibt die Richtlinien der Politik (Art. 55, Art. 56). Für diese trägt er, sonst jeder Minister für seinen Geschäftszweig die Verantwortung. Dadurch, daß der Reichstag nach dem parlamentarischen System die Reichsregierung stark in der Hand hat, wird diese

mehr oder minder zu einem Vollzugsausschuß des Reichstags. Der Reichspräsident (Art. 41 ff) geht aus unmittelbaren Wahlen des deutschen Volkes hervor. Damit sollte dem plebiszitären Präsidenten (etwa im Gegensatz zu dem vom Parlament gewählten französischen) gegenüber der Allgewalt des Reichstags eine handfestere Grundlage gegeben werden, indem auch er seine Stellung auf den Willen des Gesamtvolkes zurückführen kann. Er ist Oberhaupt des Reichs, vertritt es völkerrechtlich, ernennt den Reichskanzler, auf dessen Vorschlag die Reichsminister, ferner die oberen Reichsbeamten und Offiziere; führt den Oberbefehl über die bewaffnete Macht, übt das Begnadigungsrecht für das Reich, hat bestimmte formale Befugnisse auf dem Gebiete der Gesetzgebung (Art. 70, Art. 72, Art. 73 I) und verhängt den Ausnahmezustand. Er ist politisch unverantwortlich; jede seiner Regierungsakte muß die Gegenzeichnung des Reichskanzlers oder eines Reichsministers tragen, durch welche sie die Verantwortung übernehmen (Art. 50). Im allgemeinen ist das Amt verfassungsrechtlich wenig reich ausgestattet, doch kann ihm eine wirksame Persönlichkeit einen starken politischen Inhalt geben. Der Reichsrat (Art. 60 ff) ist das Reichsorgan zur Vertretung der Länder bei der Gesetzgebung und Verwaltung des Reichs. Er wird aus den Gesandten der Länder (in Preußen zur Hälfte der Provinzen) mit Stimmgewicht nach Maßgabe der Bevölkerungszahl vorbehaltlich der erwähnten Schranke zu ungunsten Preußens gebildet. Der Reichswirtschaftsrat (Art. 165) ist in der Hauptsache ein begutachtendes Organ für sozial- und wirtschaftspolitische Gesetze.

Im zweiten Hauptteil bringt die R. die „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen". Teilweise entstammen sie dem Ideengut der Jahre 1789 (¶ Menschenrechte), 1848 (¶ Frankfurter Parlament) und des Konstitutionalismus; teilweise gab den Anstoß die „Erklärung der Rechte des werktätigen und ausgebeuteten Volkes" vom 18. Juli 1918 in der russischen Sowjetunion. Sie betreffen die Einzelperson, das Gemeinschaftsleben, Religion und Religionsgesellschaften, Bildung und Schule, das Wirtschaftsleben. In der Hauptsache schaffen die Grundrechte eine staatsfreie Sphäre der Untertanen, die sie vor Eingriffen der öffentlichen Gewalt schützen, geben Normativbestimmungen in der Form großer Grundlinien oder gesetzliche Verheißungen. Inhaltlich kann man sie wohl ein Dokument der Rechtskultur des deutschen Volkes nennen, in welchem der Ausgleich zwischen Kapitalismus und Sozialismus, bürgerlichem und proletarischem, marxistisch-weltanschaulichem und katholisch-christlichem Denken gesucht wird. — Ueber die die Kirchen betreffenden Artikel vgl. ¶ Kirche: VII, 3; ¶ Religionsgesellschaften.

Handbuch des Deutschen Staatsrechts, hrsg. von Anschütz und Thoma, 2 Bde., 1930 ff; — Kommentare zur R. von Anschütz, 1930 [12]; Giese, 1926 [7]; Poetzsch-Heffter, 1928 [3]; — Eingeleitete Textausgabe mit Nebengesetzen von Oeschey, 1927 [5].

Oeschey.

Reihing, Jakob (1579—1628), * in Augsburg, gebildet in Ingolstadt, 1597 dort Novize der Jesuiten, Lehrer an den Kollegien in München und Ingolstadt, 1613 in Dillingen, wo er Profeß tat, Hofprediger des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm in Düsseldorf, dessen Uebertritt zum Katholizismus er literarisch rechtfertigte. Eifriger Förderer der Gegenreformation, trat er 1621 in Tübingen zum Protestantismus über; 1622 Dozent, 1625 Ordinarius und Superintendent des theologischen Stifts daselbst.

Vf. u. a.: Muri civitatis sanctae hoc est religionis catholicae fundamenta XII, 1615; Excubiae evangelicae civitatis sanctae pro defensione XII fundamentorum catholicorum, 1617; Enchiridium catholicum, 1617; Laquei pontificii contriti, 1622; De vera Christi in terris ecclesia adversus larvatum Jesuitam Dilinganum, 1622; Retraktion und gründliche Widerlegung des falschgenannten kath. Handbuchs, 2 Bde., 1626. — Vgl. RE [3] XVI, S. 557 f.

W. Koehler.

Reil, Johannes, evg. Theologe, * 11. Oktober 1877 zu Dresden, 1905 Pfarrer in Brostau (Oberlausitz), seit 1912 in Chemnitz.

Vf. u. a.: Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, 1904; Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu, 1910; Christus am Kreuze in der Bildkunst der Karolingerzeit, 1930.

Rühle.

Reimarus, Hermann Samuel (1694 bis 1768), Philosoph und Theologe der Aufklärungszeit, * zu Hamburg, 1719 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Wittenberg, 1723 Rektor in Wismar, 1727 Professor der orientalischen Sprachen am Hamburger Johanneum. Seine „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet" (1754, 1755 [2], 1791 [6]), und „Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntnis der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet" (1756, 1758 [2], 1790 [5]) zeigen ihn als Anhänger Christian ¶ Wolffs und rationalistischen Apologeten der natürlichen Religion und Sittlichkeit, deren Geltung er gegen die (vor allem französischen) Religionsspötter nach ¶ Lamettries Art verteidigt; solchen apologetischen Absichten entsprangen auch seine im Dienst des physikotheologischen Gottesbeweises (¶ Gottesbeweise, 5) stehenden naturwissenschaftlichen Arbeiten. Waren diese zu Lebzeiten des R. von ihm selbst veröffentlichten Schriften auch von dem Grundsatz beherrscht, daß Religion und lebendige Gotteserkenntnis „durch die natürliche Kraft der Vernunft zu erhalten ist", und schilderten sie daher die „natürliche Religion" unter Beiseitelassung der geoffenbarten, so fehlte ihnen doch jede Polemik gegen die Offenbarung. Und doch hat R. tatsächlich, wie die von ¶ Lessing nach R.s Tod bekannt gegebenen Bruchstücke aus R.s handschriftlicher „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (seit etwa 1744 verfaßt) zeigen sollten, zu den energischsten Bekämpfern der biblischen Offenbarungsreligion und ihrer Wunder gehört, — freilich zu denen, die wie ¶ Bolingbroke und ¶ Voltaire die Aufklärung nur für ein Recht der Aristokratie hielten, oder die, um nicht Anlaß zu Unruhen zu geben, sich selber zum Martyrium des Schweigens verurteilten; Lessings Veröffentlichung widersprach durchaus dem Willen des Verstorbenen. Die von Lessing mitgeteilten, übrigens von dem endgültigen Text der „Schutzschrift" (Manuskript der Hamburger Stadtbibliothek) vielfach abweichenden „Fragmente eines Ungenannten" handeln: 1. Von Duldung der Deisten (1774); 2. Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; 3. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; 4. Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer; 5. Daß die Bücher AT.s nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; 6. Ueber die Auferstehungsgeschichte (2—6 1777 hrsg.); 7. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger (1778). Scharf und kühn, aber auf Grund einer oft recht oberflächlichen Psychologie und, wie auch Lessing zugab, in sehr unhistorischer Beweisführung war hier im Geiste ¶ Voltaires und in Anlehnung an englische Kritiker wie ¶ Bolingbroke, ¶ Collins, ¶ Toland, ¶ Mandeville,

Peter ¶ Annet prinzipielle und historische Kritik an der Bibel und dem christlichen Supranaturalismus geübt und im 4. Fragment sowie in den am meisten umstrittenen, letzten nt.lichen Fragmenten die natürliche Entwicklung an Stelle des Wunders gesetzt worden, ja eine natürliche Entwicklung, in der die Personen der hl. Geschichte zum Teil eine höchst fragwürdige Rolle spielten. Hatte doch R. im Auferstehungsfragment die These verfochten, daß die Jünger den Leichnam Christi gestohlen haben. Das Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" stellte dar, wie die Jünger nach dem Fehlschlagen ihrer von Jesus genährten jüdisch-messianischen Hoffnungen das neue heilsgeschichtliche System schufen und damit der Kirche ihre vom ursprünglichen, einfachen, praktisch-sittlichen Evangelium Jesu stark abweichende supranaturale Grundlage gaben, und rief im sogenannten „Fragmentenstreit" (1777 ff) unter den zahlreichen Apologeten auch die ¶ Semler, Joh. Chr. ¶ Döderlein, ¶ Leß u. a. ins Feld, mit deren Schriften die energischere Arbeit der wissenschaftlichen Theologie am „Leben Jesu" in Deutschland begonnen hat.

Die von Lessing hrsg. Fragmente finden sich in den besseren Lessingausgaben; vgl. z. B. Lachmann-Muncker XII, 1897³, S. 254 ff. 303 ff; XIII, 1897³, S. 221 ff, und L. Zscharnack: Lessings Theologische Schriften III, 1910 (= Goldene Klassikerbibliothek. L.s Schriften XXII), mit Einleitung über R. (S. 9 ff; vgl. Anmerkungen dazu im 3. Anmerkungsband, S. 880 ff). — Ueber die anderen Teile der „Schutzschrift" vgl. C. A. E. Schmidt: Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten, 1787; Wilh. Klose in: ZhistTh 1850—52 (Textabdrucke); Dav. Friedr. Strauß: H. S. R. und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 1862 (Inhaltsangabe); W. Caspari: R. über at.liche Literaturgeschichte (ThBl 5, 1926, S. 274 ff). — Benedikt Brandl: Die Ueberlieferung der Schutzschrift des H. S. R., 1907; zur Bibliographie vgl. auch Hans Müller in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 33, 1916, S. 110 ff. — Ueber R. vgl. Carl Mönckeberg: H. S. R. und J. Chr. Edelmann, 1867; — ADB 27, S. 702 ff; — Hnr. Sieveking: Karl Sieveking I, 1923, S. 14 ff; — RE³ VI, S. 136 ff; — L. Zscharnack: Lessing und Semler, 1905, S. 59 ff. 114 ff. 217 ff. 322 ff; — Gottfr. Fittbogen: Die Religion Lessings, 1923, S. 16 ff; — Alb. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913³, S. 13 ff; — Jos. Engert: H. S. R. als Metaphysiker, 1909; — Derſ.: Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des R., 1916; — Rud. Schettler: Die Stellung R.s zur Religion, Diss. Leipzig 1904; — Herm. Richardt: Darstellung der Moralphilosophischen Gedanken des R., Diss. Leipzig 1906; — Otto Lempp: Das Problem der Theodizee, 1910, S. 156 ff. **Zscharnack.**

Reimoffizien. Im Breviergebet (¶ Brevier) wurden zeitweilig mit Ausnahme der Psalmen und Schriftlektionen alle anderen Stücke anfangs metrisch, später rhythmisch oder gereimt — daher R. — dargeboten. Diese Entwicklung beginnt schon im 9. Jhd., sie erlebt ihre Blüte im 13. Jhd. bis zur Mitte des 14.; von da an artet es in Spielerei aus. Im Breviarum Romanum haben die R. keine Aufnahme gefunden. Weil in diesen rhythmischen oder gereimten Stücken des Offiziums häufig die Geschichten von Heiligen und Festen behandelt wurde, hießen die R. zumeist historiae (rhythmicae oder rimatae).

Sammlungen von R. in mehreren Bänden der von Cl. Blume und G. Dreves 1886 ff hrsg. Analecta hymnica medii aevi; s. auch deren Einleitungen; — Cl. Blume: Zur Poesie des kirchlichen Stundengebets (StML 55, 1898, S. 132 ff); — H. Felder: St. Julianus von Speyer. Die liturgischen R. auf den hl. Franziskus und Antonius, 1901; — KHL II, Sp. 1713 f; — RE³ XVI, S. 558 f; — RGG¹ IV, Sp. 2160. **Glaue.**

Reimpredigt nennt man (mit modernem, nicht mittelalterlichem Ausdruck) eine besondere Art lehrender geistlicher Dichtung, die mit der wiederbeginnenden deutschsprachlichen Poesie des mittleren 11. Jhd.s einsetzt und noch in das 13. Jhd. spärliche Ausläufer sendet (Die Warnung). Der Ausdruck will zweierlei besagen: 1. daß diesen Reimereien kein ursprüngliches Kunstwollen zugrunde liege, und 2. daß sie zum öffentlichen Vortrag durch einen Prediger vor einer Menge bestimmt gewesen seien — natürlich nicht im Gottesdienst, sondern am Alltag. Ob die Vorstellung zutrifft, läßt sich bezweifeln; sicherlich hat ja diese religiös so bewegte Zeit besondere Formen zur geistlichen Aufrüttelung und Belehrung der Massen auch außerhalb der Kirchen geschaffen; Wandermönche denkt man sich als Träger des Weltfluchtgedankens. Aber vieles, was wir an frühmittelhochdeutscher Dichtung dieser Art besitzen, ist Gelehrtenwerk von buchhaftem Charakter, und die aufwühlende Predigt hirsauischer Sendboten hat man sich doch vielleicht anders zu denken, denn als trocken belehrende Reimerei. Der Inhalt dieser vermeint predigthaften Dichtungen ist Sittenschilderung und Aufforderung zur Buße. Die Gedichte Memento mori, Trost in Verzweiflung, Die Wahrheit entsprechen der herkömmlichen Vorstellung der „R." noch am ehesten; andere, Das Recht, Die Hochzeit und auch die Werke Heinrichs von Melk setzen andere Vortragsweise (Rezitation aus der Handschrift) und ein gewählteres Publikum voraus und erheben doch wohl auch künstlerische Ansprüche.

G. Ehrismann: Geschichte der deutschen Literatur II 1, 1927 (unter Buß- und Sittenpredigt); — Fr. Vogt: Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur (Grundriß der deutschen Literaturgeschichte II 1), 1922³ (unter Sittenpredigt). **H. Schneider.**

Reims (Rheims), als Bistum im Gebiete der Remer seit Beginn des 4. Jhd.s sicher bezeugt, 744 vorübergehend, seit etwa 770 endgültig Erzbistum und Kirchenprovinz, bis zur Gründung der Kirchenprovinz ¶ Cambrai (1559) mit 11, fortan mit 8 Sprengeln, im Konkordat von 1801 sogar als Sprengel (zugunsten von Meaux) unterdrückt, aber durch Konkordat von 1817 als Kirchenprovinz wiederhergestellt. Aus der Reihe der R.er Bischöfe treten sonderlich hervor: ¶ Remigius in den Tagen Chlodwigs I, im 9. Jhd. ¶ Ebo, ¶ Hinkmar und Fulko, dieser noch Zeitgenosse des R.er Geschichtsschreibers ¶ Flodoard, im 10. Jhd. Gerbert, der spätere Papst ¶ Silvester II. — Bestand (1926) der Kirchenprovinz R.: 2 118 724 Seelen in 2343 Pfarreien, diese in 179 Dekanaten; des Sprengels R.: 520 400 Seelen in 370 Pfarreien und 40 Dekanaten.

H. Jadart: Bibliographie rémoise et ardennaise, 1922; — L. Duchesne: Fastes épiscopaux III, 1915, S. 76 ff; — A. Longnon: Pouillés de la province de R., 1908; — U. Stutz: R. und Mainz in der Königswahl des 10. und 11. Jhd.s, 1921. **Flaskamp.**

Rein, Wilhelm (1847—1929), evg. Pädagoge, * in Eisenach, 1872 Seminaroberlehrer in Weimar, 1876 Seminardirektor in Eisenach, 1886 Honorarprofessor der Pädagogik und Leiter des pädagogischen Universitätsseminars in Jena, 1912 ord. Professor, Begründer der Ferienkurse in Jena.

Vf. u. a.: System der Pädagogik im Grundriß, (1891) 1927⁸; Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik, (1899) 1909 ff³; System der Pädagogik, (I 1902, II 1906) 1927⁸; Grundriß der Ethik, (1903) 1920⁶; Marx oder Herbart?, 1925; Zur Schulpolitik, 1926; Die evg. Schule, 1928. — Hrsg.: Hefte aus dem pädagogischen Universitätsseminar zu Jena I—XVI, 1888—1920; Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik seit 1914; Mitteilungen des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik (69 Hefte). **Glaue.**

Rein und Unrein.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Im AT.

1. R. und u. (¶ Heilig und profan: I, 2) sind für uns polare Begriffe, die etwas Gegensätzliches bezeichnen. Es lassen sich aber aus andern Sprachen Beispiele anführen, wo durch ein und dasselbe Wort bald das eine bald das andere bezeichnet wird, d. h. ein Oberbegriff gegeben wird, der beides umschließt, und dessen Wortbezeichnung beides bedeuten kann; so z. B. im Griechischen Wörter, die zum Stamm αγ- gehören. Ἅγιος etwa kann „heilig" und „befleckt", παναγής „ganz heilig" und „ganz verflucht" heißen (s. Bd. II, Sp. 1718). Im Lateinischen heißt sacer „heilig" und „verflucht". Auch das Wort ¶ tabu umfaßt diese polaren Gegensätze, indem es sowohl auf etwas angewandt werden kann, das mit r.en, guten Kräften, als auch auf solches, das mit bösen, u.en Kräften erfüllt ist. So kann uns tabu in Ermangelung eines deutschen Wortes den Oberbegriff bezeichnen, durch dessen Spaltung sich der Gegensatz r. und u. ergibt, ebenso aber auch ἅγιος, das ebenfalls ursprünglich beides in sich schloß. Und wie sich ἄζεσθαι (sich scheuen) zu ἅγιος verhält, so tabui (sich scheuen) zu tabu; d. h. ἅγιος und tabu, oder der Oberbegriff, der r. und u. in sich begreift, bedeutet ursprünglich „zu scheuen". Dadurch kommt zugleich das subjektive Gefühl zum Ausdruck, das man dem, was tabu oder ἅγιον ist, d. h. sowohl dem R.en als auch dem U.en entgegenbringt. Und dies Gefühl der Scheu wird deshalb erregt, weil das, was tabu oder ἅγιον ist, mit einer besonders wirksamen Kraft erfüllt gedacht ist. Durch die Spaltung des Begriffs „zu scheuen" in die zwei Hälften „R." und „U." kann nun das, was zu scheuen ist, näher charakterisiert werden als nützlich oder schädlich; von jenem gehen für den Menschen gute, von diesem böse Wirkungen aus. Tabu ist also am besten mit „durch besondere Kraft bezeichnet und deshalb zu scheuen", also ganz neutral, zu übersetzen.

Aber wenn wir auch im Deutschen kein eigenes Wort für den Oberbegriff von „R. und U." haben, so ist doch die Vorstellung vom Tabu, das beides umfaßt und nicht ausdrücklich voneinander scheidet, im heutigen Volksglauben noch vorhanden. So ist z. B. der Verbrecher nach heutigem Volksglauben wie nach dem primitiven Glauben der Naturvölker ebenso mit hervorragender Kraft erfüllt wie der griechische Heros oder der christliche Heilige. Der Glaube an die heilende Kraft des Blutes von Verbrechern war im ganzen Mittelalter lebendig und wirkt auch heute noch; das Fingerglied eines Hingerichteten oder der Strick oder ein Splitter vom Galgen galt und gilt als glückbringende Reliquie. Wir haben also hier noch die primitive Vorstellung, die undifferenziert nur auf die wirkende Kraft sieht, die im Verbrecher wie im Heiligen wirkt, nicht aber R. von U. unterscheidet; es herrscht lediglich die Vorstellung „durch besondere Kraft bezeichnet". Das Gleiche ist etwa auch in dem norwegischen Brauch der Fall, kranke Kinder durch das Loch des Aborts zu ziehen, oder in dem Mana-Glauben der Maori auf Neuseeland, wonach in dem Balken der Latrine Mana wirkt, so daß kranke Personen veranlaßt werden, hineinzubeißen. Aber möglicherweise hatte auch das Wort R. ursprünglich neutrale Bedeutung. Das gotische Wort hrains (r.) gehört nach Kluge zur germanischen Wurzel hri, die „sieben, sichten" bedeutet und wozu auch griechisch κρίνω (scheiden, trennen, sondern), angelsächsisch hridder (Sieb) gehört. Danach bedeutet hrains ursprünglich „gesichtet, gesiebt", d. h. es bezeichnet das, was mit besonderer Kraft erfüllt, von dem nicht daran Erfüllten (dem Profanen) zu scheiden ist, also es ist völlig synonym mit tabu (s. Bd. II, Sp. 1715 f).

Sind nun einmal begrifflich und sprachlich die Vorstellungen von R. und U. deutlich voneinander geschieden, so ergibt sich, daß das U.e, weil gefährlich, zu meiden und, wenn es am Subjekt selbst haftet, zu entfernen ist; ferner, daß das R.e nicht befleckt werden darf, daß man ihm also sich auch r. nähern muß; wobei jedoch die Ansichten von dem, was als r. oder u. zu bezeichnen ist, wie das angeführte Beispiel vom Abort belehrt, verschieden sind. So erfordert also der Verkehr mit dem R.en (und dazu gehört auch das Heilige) vom Menschen selbst R.heit. Der Begriff der R.heit kann lediglich das Fehlen jeglichen U.en bedeuten; er kann aber auch das positive Vorhandensein gut wirkender d. h. heiliger Kraft meinen. So sind z. B. die Götter ἁγνοί (in dem Sinn von „religiöse Scheu erweckend, heilig"); aber dann müssen auch die Menschen ἁγνοί (im Sinne von „r.") sein, wenn sie mit ihnen verkehren wollen. Solche rituelle R.heit gilt nicht als selbständige Pflicht, da es an sich weder eine Pflicht noch ein Verdienst ist, rituell r. zu sein, sondern sie bildet zur richtigen Erfüllung gewisser religiöser Handlungen eine Vorbedingung. Dieser Satz, der für den Islam gesagt ist (Chant[4] I, S. 709), gilt ziemlich allgemein. So kommt es zu R.heitsvorschriften, die von zweierlei Art sein können: einmal Vorschriften, die das Fernhalten von Befleckung und U.heit bestimmen, die darlegen, daß man sich in bestimmten Fällen r. zu halten habe, wovon man sich r. zu halten habe, wie lange usw.; das kann man als prophylaktische R.heitsvorschriften bezeichnen; bei den Griechen wurden sie ἁγνεῖαι genannt, die zugleich positiv in den Zustand der kultischen R.heit versetzen sollen. Ferner Vorschriften über Reinigungen, die anzuwenden sind, wenn eine Verunreinigung bereits stattgefunden hat; das sind kathartische Vorschriften, bei den Griechen καθαρμοί genannt, die negativ das im kultischen Sinn U.e entfernen sollen (¶ Reinigungen).

Beide Arten der Vorschriften und die Vorstellungen von R. und U. selbst haben ursprünglich mit sittlichen Kategorien, mit sittlicher R.heit und ¶ Sünde nichts zu tun. Aber in der weiteren Entwicklung können diese Vorstellungen auf das Gebiet der Ethik übergehen, so daß etwa Sünde als U.heit gilt, wie z. B. bei den japanischen Shintoisten, wo Sünde und U.heit nahezu identische Begriffe sind (Chant[4] I, S. 330), und es kann auch moralische R.heit von denen verlangt werden, die mit den Göttern verkehren wollen. Bei den Griechen z. B. haben wir nur wenige und späte Zeugnisse, in denen solche moralische R.heit im Kult verlangt wird, und wenn in gewissen, zum Teil uralten Vorstellungen bei den Griechen Verbrechen und Sünde als Befleckung gedacht wird, wie z. B. in der verbreiteten Vorstellung vom ἄγος (was Blutschuld, Befleckung heißt), so sehen wir daraus umgekehrt, daß das Verbrechen ganz grob sinnlich als eine Verunreinigung aufgefaßt wurde, und demnach waren auch die Reinigungen von derartigem ἄγος im Prinzip nicht verschieden von denen, die gegen körperliche oder sonstige Verunreinigungen angewandt wurden. Man kann also bei diesen griechischen Vorschriften genau so wie bei denen der Shintoisten (Chant[4] I, S. 330) von einem „Sündenstoff" reden, der bei einem Verbrechen den Menschen verunreinigt und durch Reinigungen entfernt werden kann. Dieses ἄγος ist sogar, genau ebenso wie sein Gegenstück, die r.e, heilige Kraft, in einer Familie erblich, wie die Sagen von den „fluchbeladenen" (δαιμονίοι) Geschlechtern der Pelopiden und Kadmiden zeigen, denen Geschlechter mit

einem guten erblichen χάρισμα, wie Wahrsagergeschlechter, gegenüberstehen (vgl. HWdA II, S. 869 ff). In der altpersischen Religion, die von jeher ein praktisch-ethisches Gepräge hatte, und wo die Wahrung der R.heit im Vordergrund stand, ist diese R.heit „nicht nur als körperliche Sauberkeit und Vermeidung des U.en, sondern auch als wirkliche sittliche Unbeflecktheit zu verstehen, die unter den vielen rituellen Reinigungen und der peinlichen Behutsamkeit im täglichen Leben doch als bewußtes Ideal hervorschimmert" (Chant[4] II, S. 202). Der Dienst des Ahura Mazda ist zugleich ein Leben der R.heit und eine Lossagung vom Teufel, der U.heit und Bosheit (Chant[4] II, S. 217 f).

Es gibt nun gewisse Dinge und Verhältnisse, welche die R.heit gefährden und U.heit herbeiführen, und zwar nach ziemlich allgemein verbreitetem Glauben in gleicher Weise. So befleckt vor allem alles ¶ Geschlechtliche: Beischlaf, ¶ Menstruation, Pollution. Daher gehören zu den R.heitsvorschriften vor allem auch ¶ Keuschheits-Vorschriften; auch die R.heits-¶ Askese dient dem Zweck, das U.e fernzuhalten. Ferner befleckt die ¶ Geburt, so daß die Wöchnerin als u. gilt und sich Reinigungen unterziehen muß, ebenso wie auch das neugeborene Kind und die bei der Geburt anwesenden Personen; denn U.heit ist, wie sie erblich ist, so auch, wie jede besondere (gute oder böse) Kraft, übertragbar. Auch das Haus und die Kleider der Wöchnerin sind u. Weiterhin gilt ¶ Krankheit und insbesondere der Wahnsinn als U.heit; daher mit Krankenheilungen vielfach exorzistische und kathartische Gebräuche verbunden sind. Ebenso verunreinigt die Leiche, ja auch nur die Begegnung eines Leichenzugs. Auch der Mörder ist u., nicht nur wegen der Berührung mit dem Toten, sondern weil die Erinys des Ermordeten als ἀλάστωρ (Fluch- und Rachegeist), als ein ἄγος (Schuld und Befleckung) sich an ihn heftet. Auch manche Tiere oder Pflanzen galten hier oder da als u. und durften daher nicht berührt oder gegessen werden, bzw. mußten vor kultischen Handlungen gemieden werden (¶ Speiseverbote; ¶ Fasten). — Aber nicht nur auf das Vermeiden solcher Befleckungen zu achten, gebieten die R.heitsvorschriften, sondern sie schreiben auch positiv, was als r. gilt, vor, so etwa r.e, insbesondere etwa weiße Kleidung beim Besuch des Heiligtums, das Ablegen der Schuhe usw., und geben Anweisung, nur rein, etwa nach vorausgegangener Waschung, Besprengung mit ¶ Weihwasser das Heiligtum zu betreten. Denn alle heiligen Handlungen erfordern R.heit (¶ Reinigungen).

Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RVV IX 1, 1910) mit viel vergleichendem Material; — R. Arbesmann: Das Fasten bei den Griechen und Römern (RVV XXI 1, 1929); — Fr. Pfister: Die Religion der Griechen und Römer, 1930, S. 114 ff. — Weitere Literatur bei ¶ Heilig: I und ¶ Keuschheit: I. **Fr. Pfister.**

2. Unter R. und U. versteht das at.liche Gesetz Zustände, die unmittelbar weder in der physischen noch in der moralischen R.heit oder U.heit begründet, sondern in erster Linie kultisch-rituell bedingt sind. Gewisse Handlungen und Vorkommnisse bewirken die U.heit und erfordern zu deren Beseitigung die Erfüllung bestimmter Vorschriften (¶ Reinigungen, 2). Das Wesentliche ist, daß der U.e vom Verkehr mit Jahve und, da die U.heit ansteckend ist, auch vom Verkehr mit den Volksgenossen ausgeschlossen ist. Da Gott als der Heilige jede Annäherung des U.en verabscheut, so ergibt sich die nahe Verwandtschaft von r. und ¶ heilig. Sie ist schon aus dem Sprachgebrauch ersichtlich: wenn sich die Leute von kultischen Mängeln freihalten, insbesondere die Kleider waschen und kein Weib berühren sollen, so heißt es, daß Moses sie „heiligen" soll Ex 19 $_{10.\ 14}$ f, ebenso „heiligt" er das Volk, und dieses „heiligt sich" durch die Entfernung des Gebannten Jos 7 $_{13}$; vgl. Num 11 $_{18}$ Jos 3 $_5$ I Sam 16 $_5$. Die Reinigung, der sich die Priester unterziehen, wird ebenfalls als „sich heiligen" bezeichnet Ex 19 $_{22}$. Daher die Begründung der Reinigkeitsgesetze Lev 11 $_{44}$ f damit, daß das Volk heilig sein soll, weil Jahve heilig ist. Ein höherer Grad der R.heit wird von den Priestern wegen ihres näheren Verkehrs mit Jahve, dem Heiligen, gefordert Lev 21 $_{6}$ f. $_{23}$ 22 $_{1}$ f. $_{9\ 16.\ 32}$. Während „r." mehr die Vorbedingung und Vorbereitung ausdrückt, weist die Heiligkeit auf die positive Kraft und Würde der mit Gott, dem Heiligen, in Berührung kommenden Personen, Gegenstände und Orte hin. Die Asche der roten Kuh hat reinigende Kraft, verunreinigt aber den Priester und den, der die Kuh verbrannt hat, weil beide von der Heiligkeit des Reinigungsmittels angesteckt sind und so nicht in das Alltagsleben zurückkehren können (Lev 19 $_{7}$ f). Jesaja fühlt sich dem Tode geweiht, weil er den Heiligen gesehen hat, obwohl er unreiner Lippen ist und unter einem Volke unreiner Lippen wohnt (Jes 6 $_5$). Ps 51 $_{12}$ f bittet der Sänger um ein reines Herz und um Gottes heiligen Geist. Das akkadische quddušu, dessen Stamme dem hebräischen qdš = „heilig" entspricht, ist Synonym von ellu „r.", „glänzend".

Aus der Begründung der Reinigkeitsgesetze durch die Heiligkeit Jahves und des Volkes ergibt sich, daß diese in erster Linie religiösen Sinn haben. Soweit sie hygienische Maßnahmen vorschreiben, ist zu berücksichtigen, daß Krankheit und Sünde auch für den Israeliten in Wechselwirkung stehen, weshalb auch Krankheit und Gebrechen von der Nähe Jahves ausschließen und der priesterlichen Aufsicht und Prüfung unterstehen. Daraus wird ohne weiteres verständlich, daß die schlimmste Verunreinigung durch den Dienst fremder Götter herbeigeführt wird (Jerem 2 $_{7\ 23}$ 3 $_{2}$ 7 $_{30}$ Hosea 6 $_{10}$ Ezech 36 $_{17}$ f; ¶ Götzendienst). Daher auch das besonders strenge Verbot, den Toten- und Wahrsagegeistern nachzuwandeln (Lev 20 $_6$). Als Kinder Jahves, ihres Gottes, dürfen daher die Israeliten die bei den Heiden üblichen Gebräuche wie kreisförmige Haarschur, besonders aber die ¶ Trauergebräuche, wie kultische ¶ Tätowierung nicht nachahmen (Deutn 14 $_{1}$ f Lev 19 $_{27}$ f; vgl. I Kön 18 $_{28}$). In verstärktem Maße gilt diese Forderung für die zu größerer Heiligkeit verpflichteten Priester (Lev 21 $_5$). Im Zusammenhange damit steht das Verbot der kultischen ¶ Prostitution (Lev 19 $_{29}$). Da die Berührung mit den Heidengöttern befleckt, so ist für den Israeliten nur das Land Jahves rein, während die übrigen Länder, in denen die fremden Götter verehrt werden, u. sind und u. machen (Hosea 9 $_3$ Amos 7 $_{17}$ Ezech 4 $_{13}$). An den Bewohnern Kanaans muß der Bann vollstreckt werden (Deutn 7), ihre Kultgeräte und -symbole sind zu vernichten (Deutn 7 $_5$), selbst das Gold und Silber, das zum Ueberzug der Götzenbilder diente, verfällt dem Banne (Deutn 7 $_{25}$ f, vgl. Deutn 13 $_{18}$). Aus dem kultisch-religiösen Grundgedanken der at.lichen Reinigkeitsvorschriften begreift sich auch die strenge Bestrafung ihrer Verletzung durch Austilgung aus dem Volke (Lev 7 $_{21}$ 17 $_{14}$). Die Reinigung wird „Entsündigung" genannt (Num 8 $_{21}$ 19 $_{12}$ f. $_{20}$ 31 $_{19.\ 23}$), bei den schweren Verunreinigungen ist die Reinigung mit Brand- und Sündopfern verbunden (Lev 12 $_{6}$ ff 14 $_{10}$ ff 15 $_{15}$ Num 19 $_9$).

Jahve ist der Lebendige und der Spender des Lebens, in dessen Nähe nichts kommen darf, was an Tod und Verwesung erinnert. Daher macht vor allem

die Berührung einer Leiche für 7 Tage u. (Num 19 $_{11}$ ff), eine Vorschrift, die besonders nachdrücklich den Priestern eingeschärft wird (Lev 21 $_{1-4\ 11}$), desgleichen den Nasiräern (Num 6 $_{6}$ ff). Wenn man die U.heit der Leiche als Protest gegen den Totenkult oder aus der Furcht vor den Totengeistern erklärt, so mögen solche Gründe wohl ursprünglich wirksam gewesen sein und ihre Annahme ist gewiß auch insofern berechtigt, als sie in der Linie des Kampfes gegen die fremden Götter liegen, aber hier handelt es sich um die U.heit der Leiche selbst und alles dessen, was mit ihr in Berührung kommt. Auch die Berührung mit einem Gerippe oder Grabe macht für 7 Tage u. (Num 19 $_{16}$). Ebenso hatte die Berührung eines Aases u.er Tiere U.heit bis zum Abend zur Folge (Lev 11 $_{8\ 11.\ 24}$ f). Die U.heit erstreckte sich auch auf das Zelt und die darin befindlichen offenen Gefäße (Num 19 $_{14}$ f). Diese strengen Maßnahmen scheinen von dem Gedanken getragen, daß die in Verwesung übergehende Leiche, die etwas Furchterregendes an sich hat und von der mannigfache Ansteckungskeime ausgehen, einen besonders starken Widerspruch zu Jahve, dem heiligen und lebendigen Gotte, darstellt (vgl. Num 5 $_{2}$ 19 $_{20}$). Die Leiche eines Gehenkten flößt besonderes Grauen ein, sie muß noch an demselben Tage bestattet werden, weil sie von Gott verflucht ist und das Land verunreinigt (Deutn 21 $_{22}$). Die Frage nach der Bedeutung des Todes an sich, den „Gott nicht gemacht" (Weish Sal 1 $_{13}$), der vielmehr „durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen ist" (Weish Sal 2 $_{24}$), hat mit der U.heit der Leiche nichts zu tun.

Unter diesen Gesichtspunkt ist wohl auch die schwere kultische U.heit durch den ¶ Aussatz zu stellen, über den ausführliche diagnostische Anweisungen gegeben werden (Lev 13 f), die unzweifelhaft in hohem Grade auch die Volksgesundheit im Auge haben und zeigen, daß Hygiene und Kultus bei der Erklärung dieser Gesetze nicht ganz getrennt werden dürfen. Der Aussätzige wird streng abgesperrt (Lev 13 $_{46}$ II Kön 7 $_{3}$ 15 $_{5}$). Die merkwürdige Bestimmung, daß Kleider Lev 13 $_{47}$ ff und Häuser Lev 14 $_{33}$ ff unter Umständen ebenfalls als aussätzig zu betrachten sind, hat ihren Grund doch wohl in dem Bestreben, alle Ansteckungsgefahr zu beseitigen. Der Aussatz gilt als besondere Strafe Jahves (Num 12 $_{9}$ Deutn 28 $_{35}$ II Chron 26 $_{19}$ ff). Wenn Hiob (2 $_{7}$) vom Satan mit „bösartigem Geschwür", der schlimmsten Art des Aussatzes, geschlagen wird, so hat dieser dafür ebenso wie für die übrigen Verluste, die er Hiob zufügt, die Erlaubnis Jahves; es folgt also daraus nicht, daß der Aussatz vom Satan kommt und deshalb u. macht.

Hierzu kommt noch die U.heit als Wirkung verschiedener Vorgänge des Geschlechtslebens (¶ Geschlechtliches). Beischlaf macht bis zum Abend u. (Lev 15 $_{18}$) und hebt die Kultfähigkeit auf (I Sam 21 $_{5}$ f Ex 19 $_{15}$). Krankhafte Ausflüsse machen für 7 Tage u. (Lev 15 $_{2}$ ff), der Samenerguß bis zum Abend (Lev 15 $_{16}$ ff). Desgleichen Menstruation (Lev 15 $_{19}$ ff) und Blutfluß (Lev 15 $_{25}$ ff). Die Kindbetterin ist nach der Geburt eines Knaben 7 + 33, nach der Geburt eines Mädchens 14 + 66 Tage u. (Lev 12). Es ist nicht leicht, diese Bestimmungen auf ihre letzte geschichtliche Wurzel zurückzuführen. Jedenfalls liegt es dem at.lichen Gesetze vollkommen fern, Zeugung und Geburt als gottwidrig zu brandmarken. Die eheliche Beiwohnung ist ja sogar durch das Gesetz geregelt, und Kinderreichtum gilt als der größte Segen Gottes, Kinderlosigkeit als schwerste Strafe. Vielmehr handelt es sich hier um gewisse Begleiterscheinungen des Geschlechtslebens, in denen man etwas Krankhaftes und darum U.es sah. Wenn auch zuzugeben ist, daß diese Gesetze die förmliche Apotheose der geschlechtlichen Betätigung verhindern sollten, so ist es doch auch nicht ausreichend, in ihnen lediglich eine Abwehr der kultischen Prostitution oder der Verehrung der überall im alten Orient hochverehrten Muttergöttin, die die Kinder bildet, zu finden. Vielmehr hat das Geschlechtsleben für den Israeliten einen Makel an sich, der mit dem heiligen, lebendigen Gotte unverträglich ist. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß, wie das ¶ Blut als Sitz des Lebens Jahve gehört (Gen 9 $_{4}$ Lev 17 $_{10-14}$ Deutn 12 $_{23-27}$), so auch die Schaffung neuen Lebens in Zeugung und Geburt ihm allein zuerkannt werden muß.

Als hygienische und R.lichkeitsmaßnahme ist ohne weiteres die Vorschrift verständlich, daß die ¶ Exkremente außerhalb des Kriegslagers vergraben werden müssen. Aber auch sie wird mit dem Einherziehen Jahves im Lager begründet (Deutn 23 $_{13}$ ff).

Ferner wird eine Reihe von Tieren als u. bezeichnet und der Genuß ihres Fleisches verboten (Lev 11 Deutn 14 $_{4-21}$; ¶ Speiseverbote). Die Tiere werden hier nach gewissen äußeren Merkmalen (gespaltene Klaue, Wiederkäuer, die Wassertiere mit Flossen und Schuppen) klassifiziert. Das Verbot, ihr Fleisch zu essen, wird ebenfalls damit begründet, daß Israel Jahve heilig sein solle. Was die at.liche Gesetzgebung in ein förmliches System zu bringen versucht hat, beruht wohl zum guten Teil auf alten Volksgebräuchen, die sich aber im einzelnen kaum mehr sicher nachweisen lassen. Sicher dürfte sein, daß die Beziehung mancher Tiere zu heidnischen Gottheiten wirksam war, obwohl nicht übersehen werden darf, daß ein Vergleich z. B. mit den heiligen Göttertieren der Babylonier, wo die Götter auf den Grenzsteinen und auf sonstigen Darstellungen vielfach durch Tiere symbolisiert sind, oder mit den tiergestaltigen Göttern der Aegypter kaum Uebereinstimmungen mit der israelitischen Gesetzgebung aufweist. Der Stier, dessen Kult auch in Israel besonders geübt wurde, ist kein u.es Tier. Verboten ist ja auch nur das Essen des Fleisches dieser Tiere, nicht aber ihr Gebrauch im täglichen Leben. Man konnte auf dem Esel und dem Kamel reiten, den Erstlingswurf des Esels mußte man aber mit einem Schafe auslösen (Ex 13 $_{13}$). Man konnte auch Jahve u.es Vieh geloben, wenn man es auch nicht als Opfer darbringen durfte (Lev 27 $_{11-13}$). Neben dem Kampfe gegen heidnische Anschauungen und Gebräuche dürfte den Abscheu gegen das Fleisch dieser Tiere der Glaube an seine gesundheitschädigende Wirkung oder der Ekel davor zum guten Teil begründet haben. Bei der Zusammenstellung dieser Vorschriften wird ihr ursprünglicher Grund wohl vielfach vergessen gewesen sein, so daß eben lediglich das Verbot diese Tiere als u. erscheinen ließ.

So sehr die at.lichen Reinigkeitsgesetze die Gefahr der Veräußerlichung der Religion in sich bargen, so finden wir doch auch Stellen, an denen das Kultische in das rechtlich-sittliche Gebiet hinüberweist: Gen 4 $_{11}$ f (Brudermord); Deutn 21 $_{1-9}$ Num 35 $_{33}$ (das Land darf nicht durch Blutmord verunreinigt werden). Die Verletzung der Ehe- und Keuschheitsgesetze (Lev 18) wird als gröbste Verunreinigung des Landes und als heidnischer Greuel mit den strengsten Strafen bedroht. Ezech 18 $_{5}$ f fordert neben kultischer R.heit vor allem die Beobachtung sittlicher Gerechtigkeit. Ja Ps 15 und 24 $_{3}$ ist als einzige Bedingung für die Teilnahme an der Verehrung Jahves die R.heit des Herzens und Handelns gefordert und damit der untergeordnete Wert der Reinigkeitssatzungen klar gekennzeichnet.

K. Ch. W. F. Bähr: Symbolik des mosaischen Cultus II,

1839, S. 454 ff; — J. G. Sommer: Biblische Abhandlungen I, 1846, S. 183 ff; — H. Schultz: At.liche Theologie, 1896⁵, S. 358 ff; — J. Döller: Die Reinheits- und Speisegesetze des AT.s in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (At.liche Abh. VII, 2.—3. Heft), 1917; — J. Benzinger: Hebr. Archäologie, 1927³, S. 395 ff; — RE³ XVI, S. 564 ff; XXIV, 382 ff. **Hehn.**

de Reina, Casſiodoro (um 1520—94), evg. Theologe, * zu Montemolin (Spanien), verließ das Kloſter, trat der heimlichen evg. Gemeinde in Sevilla (¶ Spanien) bei, mußte deshalb 1557 entfliehen, kam 1558 nach Frankfurt a. M., 1559 nach London, wo er als Prediger der evg. Spanier wirkte. 1563 floh er wiederum, zunächſt nach Amſterdam, dann wieder nach Frankfurt, wo er an der Vollendung ſeiner ſpaniſchen Bibelüberſetzung arbeitete (1569 zu Baſel gedruckt). 1578 Prediger der lutheriſchen Gemeinde von Antwerpen, ſuchte er nach wenigen Jahren nochmals Zuflucht in Frankfurt, gründete hier 1585 die niederländiſche Gemeinde Augsburger Konfeſſion und wurde dann Prediger (¶ Frankfurt a. M.: I, 1).

Ed. Boehmer: Bibliotheca Wiffeniana, Spanish Reformers of two centuries II, 1883; — Steitz und Dechent: Geſchichte der von Antwerpen nach Frankfurt verpflanzten niederländiſchen Gemeinde Augsburger Konfeſſion, 1885. **Dechent.**

Reinach, Salomon, franzöſiſcher Archäologe, * 1858 in St. Germain-en-Laye, 1880—83 als Mitglied der Ecole d'Athènes an Ausgrabungen in Griechenland und Karthago beteiligt, von 1886 an in den franzöſiſchen Nationalmuſeen tätig, ſeit 1902 Profeſſor an der Ecole du Louvre.

Von ſeinen zahlreichen Werken ſeien genannt: Traité d'épigraphie grecque, 1885; La Nécropole de Myrina, 2 Bde., 1886/87; Chronique d'Orient. Documents sur les fouilles et découvertes de 1883—90, 2 Bde., 1891—96; Antiquités de la Russie méridionale, 1891; L'Origine des Aryens, 1892; Les temps préhistoriques en Suède 1895 (mit Montelius u. a.); Epona, la déesse gauloise des chevaux, 1895; Répertoire de la statuaire grecque et romaine, 5 Bde., 1897—1925; Apollo, (1904) 1922¹¹; Répertoire des peintures du moyen âge et de la Renaissance, 6 Bde., 1905—23; Cultes, mythes et religions, 5 Bde., 1905 bis 1924; Orpheus, histoire générale des religions, (1909) 1921²⁰; Histoire de la révolution russe 1905—17, 1918. **Rühle.**

Reinbeck, Johann Guſtav (1683—1741), evg. Theologe, * in Celle (Hannover), ſtudierte in Halle bei den Pietiſten und bei Chriſtian ¶ Wolff, 1709 Adjunkt, bald darauf Prediger in Berlin, 1717 Propſt, 1729 auch Konſiſtorialrat. Konſervativer Wolffianer, in dem auch pietiſtiſche Jugendeindrücke fortwirkten, typiſcher Vertreter eines rationalen Supranaturalismus (¶ Rationalismus: II), feſt überzeugt, daß Glaube und Vernunft übereinſtimmen müſſen und wirklich übereinſtimmen. Geſchätzt als Prediger und Gelehrter, angeſehen bei Friedrich Wilhelm I, Mitglied der Wolffiſche Gedanken pflegenden Geſellſchaft der Alethophilen, tätig für die Rückberufung Wolffs nach Preußen. In ſeinem Hauptwerke, den aus Predigten entſtandenen „Betrachtungen über die in der Augsburgiſchen Konfeſſion enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten" (4 Bde., 1731—41, fortgeſetzt von Canz), ſtellte er das dogmatiſche Lehrſyſtem in Wolffiſch ſtraffem Zuſammenhange dar und zeigte gefliſſentlich, daß viele Schriftwahrheiten ſchon durch Vernunftgründe erwieſen oder wenigſtens wahrſcheinlich gemacht werden könnten. — ¶ Rationalismus: II, 2a.

Vf. ferner u. a.: Erörterungen der philoſophiſchen Meinung über die harmonia praestabilita, 1737; Philoſophiſche Gedanken über die vernünftige Seele und deren Unſterblichkeit, 1741. — Der ihm oft zugeſchriebene „Grundriß einer Lehrart ordentlich und erbaulich zu predigen nach dem Inhalt der Kgl. Preußiſchen Kabinettsordre von 1739" ſtammt, mit Ausnahme der Einleitung, von ¶ Gottſched (S. Danzel: Gottſched und ſeine Zeit, 1848, S. 40 ff). — Ueber R. vgl. RE³ XXI, S. 462 f; — ADB XXVIII, S. 2 ff; — W. Gaß: Geſchichte der proteſt. Dogmatik III, 1862, S. 178 ff; — Guſtav Frank: Geſchichte der proteſt. Theologie II, 1865, S. 408; — Georg von Reinbeck: Leben und Wirken des Dr. J. G. R. nach Urkunden und Familienpapieren, 1842. **Heinrich Hoffmann.**

Reinhard, 1. Franz Volkmar (1753—1812), evg. Theologe, * in Vohenſtrauß bei Sulzbach (Oberpfalz), 1777 Privatdozent in Wittenberg, 1780 ao. Profeſſor für Philoſophie daſelbſt, 1782—92 zugleich ord. Profeſſor für Theologie, 1784 Propſt an der Univerſitäts- und Schloßkirche und Mitglied des Konſiſtoriums, 1792 Oberhofprediger, Kirchenrat und Oberkonſiſtorialrat in Dresden. R. war einer der bedeutendſten Prediger ſeiner Zeit (¶ Predigt: I, 4, Sp. 1421 f); theologiſch bekannte er ſich als lutheriſchen Supranaturaliſten. Seine berühmte Reformationsfeſtpredigt vom 31. Oktober 1800 ſteht am Anfang der Wiederentdeckung und -erweckung Luthers zu Beginn des 19. Jhd.s. — ¶ Rationalismus: II, 2c.

Vf. u. a.: Verſuch über den Plan, welchen der Stifter der chriſtlichen Religion zum Beſten der Menſchheit entwarf, (1781) 1830⁵ (mit Zuſätzen von ¶ Heubner); Syſtem der chriſtlichen Moral, 1788 ff; Geſtändniſſe, ſeine Predigten und ſeine Bildung zum Prediger betreffend, (1810) 1811³ (franzöſiſch von J. ¶ Monod, 1816); Predigten, 43 Bde., 1815—21. — Vgl. RE³ XVI, S. 560 ff; — Fr. Blankmeiſter: F. V. R. (Beiträge zur Sächſiſchen Kirchengeſchichte 25, 1911, S. 71 ff); — Pl. Gabriel: Der Streit um R.s Reformationsfeſtpredigt vom Jahre 1800 (ZKG 41, 1922, S. 94 ff). **Glaue.**

2. Wilhelm (1860—1922), evg. Theologe, * zu Neuwied, nach dem Studium in Halle, Leipzig und Bonn im Domkandidatenſtift in Berlin, wo er nachhaltig von Rud. ¶ Kögel beeinflußt wurde. Später Adjunkt am Domſtift und Domhilfsprediger, dann Pfarrer in Pagliß in der Mark, 1895 Superintendent in Freyſtadt, 1899 Konſiſtorialrat und Pfarrer an der Marienkirche in Danzig, 1911 Generalſuperintendent der Provinz Weſtpreußen; im neuerſtandenen Freiſtaat Danzig Präſident der verfaſſunggebenden Verſammlung; 1921 als Generalſuperintendent für Pommern (Weſtſprengel) nach Stettin berufen, war er 1922 Präſident der verfaſſunggebenden Kirchenverſammlung für die evg. Kirche der altpreußiſchen Union, zugleich Abgeordneter der Deutſchnationalen Volkspartei im Preußiſchen Landtag. Im Zuſammenwirken von kirchlicher und politiſcher Tätigkeit übte er entſcheidenden und klärenden Einfluß auf die Neugeſtaltung des Verhältniſſes von Staat und Kirche. Mit ſtarkem Sinn für das Wirkliche und Mögliche begabt, hat er der werdenden Neugeſtalt der Kirche die Linien der Entwicklung vorgezeigt; die Hoffnungen, die man zum beſten der Kirche auf R.s Schaffenskraft geſetzt hatte, wurden durch ſeinen unerwarteten Tod jäh zunichte gemacht. **Kähler.**

Reinhold, Karl Leonhard (1758—1823), Philoſoph, * zu Wien, von den Jeſuiten erzogen, wurde in Weimar ¶ Wielands Mitarbeiter am „Teutſchen Merkur", in dem auch ſeine populär gehaltenen, um die Verbreitung der Kantiſchen Philoſophie verdienten „Briefe über die Kantiſche Philoſophie" (1786/87; in vermehrter Auflage Leipzig 1790/92) erſchienen ſind. Die Schrift wurde die Veranlaſſung, daß R. eine Profeſſur in Jena erhielt, die er mit großem Erfolge 7 Jahre lang bekleidete und dann mit der in Kiel vertauſchte (¶ Tetens' Nachfolger). Kant war mit den „Briefen" und der nächſten Schrift R.s: „Ueber die bisherigen Schickſale der Kantiſchen Philo-

sophie" (1789) sehr zufrieden, während er die in demselben Jahr erscheinende wichtigste Schrift R.s: „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" als „hyperkritisch" ablehnte. Die „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen" (2 Bde., 1790/94) dienten R. zur weiteren Begründung seiner „Elementarphilosophie". Nach seinem Weggang von Jena schloß sich R. an Bardili an, der in seinem „Grundriß der ersten Logik" (1800) einen kritischen Realismus zu begründen suchte, blieb aber auch dabei nicht stehen. R.s Bedeutung liegt in seiner Elementarphilosophie, die Kants Erkenntnistheorie durch einen psychologischen Unterbau zu ergänzen sucht. Er versteht die bei Kant getrennten „beiden Stämme der Erkenntnis" als Aeste des einen Vorstellungsvermögens, womit er besonders auf ¶ Fichte einwirkte.

Ue III, 1924[12], S. 609 f; — Vgl. E. Reinhold: K. L. R.s Lehren und literarische Werke, 1825; — M. v. Zyeda: Kant, R., Fichte, 1910 (Kantstudien, Erg.-H. 20). **Buchenau.**

Reinigungen.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Im AT.

1. Als R. bezeichnen wir diejenigen magischen und religiösen Riten und Kulthandlungen, die angewandt werden, um Befleckungen und Verunreinigungen (¶ Rein und Unrein) zu beseitigen. Wir können zweierlei Fälle unterscheiden. Entweder werden die R. angewandt, weil die Unreinheit eine magische oder kultische Handlung stören und ein Heiligtum selbst beflecken, den die magische oder kultische Handlung Ausübenden hindern könnte. Hier dient die R. als Vorbereitung einer magischen oder kultischen Handlung und des Verkehrs mit irgendwelchen Mächten. Im andern Fall ist die R. eine allgemeine Entsühnung, weil die durch sie erst zu beseitigende Unreinheit das Wohl eines oder mehrerer Menschen oder einer ganzen Stadt gefährden könnte. Hierbei wird nicht speziell an die Vorbereitung zu einer bestimmten magischen oder kultischen Handlung gedacht. So haben wir Vorbereitungs- und Entsühnungs-R. Für beide aber gilt, daß die Menschen rein sein sollen, d. h. geeignet, mit höhern Mächten verkehren zu können und durch Unreinheit nicht behindert und geschädigt sein sollen. Die Mittel sind häufig hier wie dort die gleichen, manchmal finden sich auch Mittel, die nur in einem der beiden Fälle angewandt werden können. Neben diese beiden eigentlichen R. stellen sich die prophylaktischen apotropäischen Mittel und Riten, die Verunreinigungen, böse Einflüsse usw. fernhalten sollen; die Reinheitsvorschriften dieser letzteren Art wurden von den Griechen καθαρμοί genannt, die der ersteren Art ἁγνεῖαι, die eigentlichen R. Hier haben wir es nur mit diesen letztgenannten zu tun.

Vorbereitungs-R. werden angewandt vor Beginn einer religiösen oder magischen Handlung. Dahin gehört das Waschen mit Wasser, auch bloß das Händewaschen, oft auch nur Besprengen mit Wasser, vor Gebet und Opfer und beim Eintritt in das Heiligtum. Oft werden dem Wasser noch irgendwelche Bestandteile zugesetzt, etwa Gewürze (Eitrem, S. 86), oder das Wasser wird besonders geweiht. Auch Salben mit Oel, oder scharfe Stoffe wie Meerzwiebel und Ochsenharn dienen der R., weiterhin das Feuer und der Rauch (Pauly-Wissowa I A, Sp. 267 ff), auch Blut und andere Stoffe. Auch das Fell und die Wolle (Pauly-Wissowa XI, Sp. 2158) hat reinigende und entsühnende Kraft. Ferner kann auch R. auf natürliche Weise von selbst erfolgen, durch eine bestimmte Zeitfrist (häufig 40 Tage), die seit einer Verunreinigung verflossen ist. Daher geben viele Reinheitsvorschriften an, wie lange man sich nach Verunreinigung durch befleckende Speisen, Beischlaf usw. vom Heiligen fernhalten muß, bzw. wie lange man vor dem Verkehr mit dem Heiligen Enthaltsamkeit, ¶ Fasten, ¶ Askese zu üben habe.

Fast alle diese Mittel dienen auch der Entsühnungs-R. Als häufiges Mittel dieser letzteren kommt der Umgang in Betracht (¶ Prozession), vor allem auch der Umgang mit „heiligen" Gegenständen, z. B. mit einem Fell, welche die Unreinheiten gleichsam in sich aufsaugen oder durch ihre heilige Kraft vertreiben. Charakteristisch für diese R. ist der ¶ Sündenbock, der Unreinheit und Sünde auf sich nimmt, bei den Griechen etwa mit den Pharmakoi (Gebhard, Die Pharmakoi, Diss. München 1926).

R. kommen nicht nur für Menschen in Betracht, sondern auch für Oertlichkeiten, ganze Städte, auch für Götterbilder, Altäre usw. Freilich kann das Baden von Götter- und Heiligenbildern auch andern Zwecken (z. B. dem Regenzauber) dienen. Das Waschwasser, mit dem die R. vollzogen wurde, kann je nachdem als unrein oder auch als heilig gelten. Letzteres insbesondere dann, wenn etwas Heiliges (Götterbilder oder heilige Menschen) damit gewaschen worden war.

Außer der Literatur zu ¶ Rein und Unrein vgl. S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, 1915; — Pauly-Wissowa X, Sp. 2513 ff (Katharmos). **Fr. Pfister.**

2. Auch im Alten Testament unterscheiden sich nach dem Grade der Verunreinigung (¶ Rein und Unrein, 2) die zu ihrer Beseitigung notwendigen R., die die Befleckung wie eine physische Unreinigkeit zu tilgen suchen. Symbolisch ist das Händewaschen als Zeichen der Unschuld (Deutn 21_6 Ps 26_6 73_{13}). War die Unreinigkeit leichterer Art, so dauerte sie nur bis zum Abend, und es genügte, die betreffenden Gegenstände mit einfachem Wasser zu waschen (z. B. Lev 11_{32} 15_{17}). In gewissen Fällen war ein Bad vorgeschrieben (Lev 15_{18}), oder man mußte auch seine Kleider waschen (Lev. 14_{47} 15_{19} 16_{26} 17_{15} Num $19_{8\,10}$). Eine stärkere Wirkung besaß das lebendige, d. h. fließende Wasser (Lev $14_{5\,50}$ 15_{13}). Eine R. durch Feuer und Wasser wird Num $31_{22\,ff}$ angeordnet. Die Vorstellung von der reinigenden Kraft des Feuers liegt Jes $6_{6\,f}$ zugrunde.

Bei krankhaften Ausflüssen ist nach dem R.sbade in lebendigem Wasser am 8. Tage ein Reinigungsopfer bestehend aus 2 Turteltauben oder 2 jungen Tauben (Lev $15_{13\,ff}$), bei der Wöchnerin nach Ablauf der R.szeit ein einjähriges Lamm als Brandopfer und eine junge Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer darzubringen, im Falle des Unvermögens genügten 2 Turteltauben oder 2 junge Tauben (Lev 12_{1-8}). Es wird ausdrücklich betont, daß der Priester für sie Sühne schaffen soll (Lev 12_7).

Wenn einer mit einer Leiche in Berührung gekommen war, so kam ein besonders zubereitetes Reinigungswasser in Anwendung (vgl. Num 19). Eine rotfarbige, fehlerlose Kuh, auf die noch kein Joch gekommen war, wurde als Sündopfer außerhalb des Lagers geschlachtet, etwas von dem Blute siebenmal gegen das Offenbarungszelt gesprengt, darauf wurde die Kuh verbrannt, während der Priester Zedernholz, Ysop und Karmesin ins Feuer warf. Die so gewonnene Asche wurde mit Wasser gemischt und der zu Reinigende am dritten und siebten Tage mit der Mischung besprengt. Das Zelt, in dem der Tote gelegen hatte, und die Gegenstände darin wurden auf dieselbe Weise gereinigt.

Ein besonders umfassendes Ritual hatte der Priester an dem vom ¶ Aussatze Geheilten zu vollziehen.

Es zerfällt in einen reinigenden und einen sühnenden Teil (Lev 14 $_{1}$ ff). Zuerst muß der Priester außerhalb des Lagers die Heilung des Aussätzigen feststellen, dann von zwei reinen Vögeln einen schlachten und das Blut in ein irdenes Gefäß mit lebendigem Wasser laufen lassen, den andern Vogel, Zedernholz, Karmesinfäden und Ysop in das mit dem Blute gemischte Wasser eintauchen und den zu Reinigenden siebenmal besprengen. Der lebende Vogel wird freigelassen. Sodann hat der Genesene noch seine Kleider zu waschen, sein ganzes Haar abzuscheren und sich zu baden. Jetzt erst darf er ins Lager zurückkehren, muß aber noch 7 Tage außerhalb des Zeltes bleiben. Am siebten Tage wiederholt sich das R.sbad und das vollständige Abscheren des Haares, am achten hat er ein R.sopfer bestehend aus zwei fehlerlosen männlichen Lämmern, einem einjährigen fehlerlosen weiblichen Lamme und einem Speiseopfer darzubringen, wobei der Priester das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die große Zehe des rechten Fußes des Patienten mit dem Opferblute und mit dem Oele bestreicht. Der Rest des Oels wird auf den Kopf des Geheilten gegossen. Darauf werden die beiden anderen Lämmer als Sünden- und Brandopfer dargebracht. Falls der Aussätzige arm ist, opfert er als Ersatz für die beiden Lämmer 2 Turteltauben oder 2 junge Tauben. Die R. eines aussätzigen Hauses geschah durch siebenmalige Besprengung mit dem R.swasser, das ebenso wie beim aussätzigen Menschen bereitet wurde (Lev 14 $_{49}$ ff).

Literatur bei ¶ Rein und Unrein, 2. **Hehn.**

Reinke, Johannes (1843—1929), Botaniker, * in Ziethen bei Ratzeburg, 1873 ao. Professor in Göttingen, 1879 ord. Professor daselbst, 1885 in Kiel. R. nimmt in den Organismen richtunggebende und gestaltbildende Kräfte an: „Dominanten". Diese zweckmäßig waltenden Kräfte weisen auf eine Weltvernunft hin, die der Welt immanent und zugleich transzendent ist. Daher endet alle Naturforschung in dem Gottesgedanken (¶ Gottesbeweise, 5; ¶ Entwicklung: I, 7; ¶ Teleologie). R. bekämpfte ¶ Haeckel und den ¶ Monistenbund.

Vf. u. a.: Die Welt als Tat, (1899) 1925 [7]; Einleitung in die theoretische Biologie, (1901) 1911 [3]; Philosophie der Botanik, 1905; Haeckels Monismus, 1907; Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion, 1925; Mein Tagewerk, 1925; Das dynamische Weltbild, 1926. — Autobiographie in: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen VI, 1927. **J. Wendland.**

Reinkens, Joseph Hubert (1821—96), altkath. Theologe, * in Aachen-Burtscheid, 1848 Priester, 1850 Privatdozent, 1853 a. o., 1857 o. Professor der Kirchengeschichte zu Breslau, bis 1858 auch Domprediger, hielt in dem Streit zwischen Fürstbischof ¶ Foerster und J. B. ¶ Baltzer zu letzterem. Da R. sich zu den ¶ Altkatholiken bekannte, wurde er amtsentsetzt und 1872 exkommuniziert. R. war seit 1873 Bischof der deutschen altkath. Kirche.

Vf. u. a.: De Clemente presbytero Alexandrino, 1851; Clemens von Rom und andere Legenden, 1855; Vademecum oder die römisch-kath. Lehre von der Anthropologie („Chr. Franke"), 1860; Hilarius von Poitiers, 1864; Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus, 1866; Martin von Tours, 1866; Papst und Papsttum nach der Zeichnung des hl. Bernhard von Clairvaux, 1870; Die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870, 6 Hefte, 1871; Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, 1873; Revolution und Kirche, 1876; Ueber die Einheit der kath. Kirche, 1877; Luise Hensel und ihre Lieder, 1877; Kniefall und Fall des Bischofs Wilh. Em. von Ketteler, 1877; Melchior von Diepenbrock, 1881; Amalie von Lasaulx, eine Bekennerin, (1878) 1881 [2]; Lessing über Toleranz, 1883; Hirtenbriefe, 1897; Religiöse Reden (hrsg. von Schirmer), 1902; Katholisch, nicht päpstlich (hrsg. von Herzog), 1905. — Ueber R. vgl. W. Beyschlag: Bischof R. und der deutsche Altkatholizismus, 1896; — Rippold: Erinnerungen an Bischof R., 1896; — Jos. Martin Reinkens: Jos. Hub. R., 1906; — RE [3] XVI, S. 580 ff. † **Moog.**

v. Reinking, Dietrich (Theodor; 1590 bis 1664), Jurist. * zu Windau (Kurland), wurde R. 1616 Privatdozent in Gießen, 1617 a.o. Professor, zugleich Beisitzer des Revisionsgerichts sowie Rat der Justizkanzlei, 1625 Vizekanzler des Oberfürstentums Hessen zu Marburg, 1632 Kanzler des Herzogs Adolf Friedrich von Mecklenburg-Schwerin, 1636 des Erzbischofs Friedrich von Bremen. Als dessen Abgesandter nahm er am Ende des 30jährigen Krieges 1646/48 an den Münsterer Friedensverhandlungen teil. Seit 1648 war er Geheimer Rat und Kanzler von Schleswig-Holstein, seit 1650 auch Direktor des Oberappellationsgerichtes Pinneberg mit dem Sitze in Glückstadt. In seinem viel umstrittenen, auch auf den Index gesetzten „Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico" (1619, 1651 [5], 1736 [10]) suchte R. zwischen Mittelalter und Neuzeit zu vermitteln, räumte dem Kaiser große Macht ein und vertrat in kirchlichen Dingen einen zum ¶ Episkopalismus überleitenden gemäßigten ¶ Territorialismus, die sogenannte Restitutionstheorie. Bedeutsam war sein Einfluß auf seinen Schwiegersohn Joh. Balth. ¶ Schupp, besonders durch seine Schrift „Biblische Policey" (1653).

ADB XXVIII, S. 90 ff; — Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte XI, 1797, S. 265 ff (Schriften: S. 277 ff); — RE [3] V, S. 426, 21 ff; — Euphorion XVII, 1910, S. 519 f. **Zscharnack.**

Reinthaler, Karl (1794—1863), evg. Pädagoge, * in Erfurt, 1823 Leiter der städtischen Frei- und Erwerbsschule daselbst, seit 1853 im Ruhestande. 1821 gründete R. in Erfurt die Erziehungsanstalt „Martinsstift" (¶ Rettungshäuser), zu deren Erhaltung er die „Gesellschaft der Freunde in der Not" ins Leben rief.

Vf. u. a.: Des Mittlers Gehorsam, eine Passionsliturgie, 1852; Die Schöpfung, eine historische Liturgie, 1855; Die deutsche Liederbibel, eine Zusammenstellung biblischer Erzählungen mit Versen aus deutschen Kirchenliedern, 1863. — Vgl. Paul Reinthaler: K. R. und seine Familie, 1897; — J. H. Wichern: Gesammelte Schriften VI, 1908, S. 84 f. **Glaue.**

v. Reisach, Karl August Graf (1800—69), kath. Theologe, * in Roth (Bayern), anfangs Jurist, studierte 1824—28 im Collegium Germanicum in Rom, 1830 Studienrektor an der Propaganda, 1836 Bischof von Eichstädt, 1841 Koadjutor des Erzbischofs von München, 1847 dessen Nachfolger. Er beteiligte sich als Vermittler an der Beilegung des ¶ Kölner Kirchenstreites und war einer der Führer der Würzburger Bischofskonferenz 1848, die größere Freiheit für die Kirche verlangte. In demselben Sinne wandte er sich bis 1855 mit einer Reihe von Gesuchen an die Regierung, fiel aber dadurch in Ungnade. 1855 als Kardinal nach Rom berufen, war er dort Mitglied und Präsident mehrerer Kongregationen, Unterrichtsminister, Leiter der Verhandlungen mit Württemberg und Baden (1857 und 59). 1869 wurde R. zum ersten Legaten des ¶ Vatikanums ernannt.

KL [2] X, Sp. 988 ff; — ADB 28, S. 114 ff. — Biographie von Johann Baptist Göß, 1901. **Löffler.**

Reischle, Max (1858—1905), evg. Theologe, * in Wien, 1883 Repetent am Stift in Tübingen, 1888 Professor am Karlsgymnasium in Stuttgart, 1892 ord. Professor der praktischen Theologie in Gießen, 1895 der systematischen Theologie in Göttingen, 1897 in Halle. — ¶ Ritschlianer.

Vf. u a.: Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik n der Theologie, 1886; Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie, 1889; Werturteile und Glaubensurteile, 1900. — Aufsätze und Vorträge von M. R., hrsg. von Th. Häring und Fr. Loofs, 1906. — Hrsg. von K. R. ¶ Hagenbachs Enzyklopädie und Methodologie der Theologischen Wissenschaften, 1889[12]. — Vgl. RE[3] XXIV, S. 384 ff; — R. Jelke: Die Theologie R.s und die gegenwärtige Theologie (ZThK 1930, Heft 6). **Glaue.**

Reiser, Friedrich (1400—58), Waldenserprediger, * in Deutach bei Schwäbisch Wörth, Verfasser der „Reformation des geistlichen und weltlichen Standes" oder auch „Kaysers Sigismundi Reformacion", die, unter dem Namen Friedrich von Lancirony 1438 erschienen, eine durchgreifende Reform der Christenheit forderte. Als Magister minor durch den Waldenserbischof ordiniert, begleitete er diesen in Oesterreich, Deutschland, Böhmen, in der Schweiz, überall die „Brüder" besuchend und ihnen Trost und Ermutigung spendend. In Straßburg im Januar 1458 plötzlich mit einer Anzahl Freunde verhaftet, wurde er zum Scheiterhaufen verurteilt und verbrannt.

RE[3] XXI, S. 372; — W. Boehm: F. R.s Reformation des Kaisers Sigmund, 1876; — L. Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885, S. 261 ff; — Herm. Haupt: Die religiösen Sekten in Franken, 1882, S. 44 ff. **Calvino.**

Reiseverkehr im Altertum. Ohne die wohlausgebildeten und gesicherten Verkehrsverhältnisse des Altertums wären der literarische Austausch und Personenverkehr, davon uns Bibel und alte Kirchengeschichte melden, undenkbar gewesen. Schon seit dem 3. vorchristlichen Jahrtausend bestand ein geordneter Schiffsverkehr zwischen Aegypten und Phönizien. Unter ¶ Hammurabi (1958—1916 v. Chr.) gab es schon ein regelmäßiges Postwesen, zur gleichen Zeit diplomatischen Kurierdienst zwischen Aegypten und Babylonien. Schon vor den Römern hatten Assyrer, Perser, Phönizier und Karthager Kunststraßen angelegt; die bedeutendste war die der Semiramis (2000 v. Chr.) von Susa nach Sardes mit einer Länge von 3400 km. Durch Persien liefen Straßen weiter nach Indien und China. Durch Palästina ging ein regelmäßiger Karawanenverkehr (vgl. Josephs Verkauf). Ihre höchste Ausbildung erhielten die Verkehrsverhältnisse im Altertum durch die Römer, vor allem aus strategischen Interessen. Nach dem Vorbilde der Via Appia (312 v. Chr.) wurden viele andere Heerstraßen angelegt. Besonders wichtig war die Via Egnatia, die von Dyrrhachium durch Mazedonien nach Byzanz führte. Es war dafür gesorgt, daß der Schiffsverkehr mit dem Landverkehr Hand in Hand ging; so z. B. in Brindisi und in Lampsacus, von wo eine 1100 km lange Straße nach Antiochia lief, wo sie sich in eine östliche Straße zum Euphrat gabelte und in eine südliche, die durch Syrien und Palästina nach Alexandrien führte. Ohne diese Verbindungen wäre es den zerstreuten Juden unmöglich gewesen, ihr Zentralheiligtum in Jerusalem aufzusuchen. Die Römer kannten auch bereits 17 Alpenstraßen. Es gab an den Straßen überall Meilensteine, Herbergen, Fahr- und Reitgelegenheiten. Der glänzendste Zeuge für die geregelten Verkehrsverhältnisse des römischen Weltreichs zu Wasser wie zu Lande ist der Apostel ¶ Paulus, der ohne diese Hilfen niemals seiner missionarischen Tätigkeit eine solche Ausdehnung hätte geben können. Es ist überhaupt beachtlich, wie nicht nur die Apostel und berufsmäßigen Missionare, sondern auch viele andere Christen und namentlich hervorragende Kirchenlehrer von den guten Verkehrsverhältnissen häufiger Gebrauch machten. Dies gilt z. B. von ¶ Justin dem Märtyrer, von ¶ Hegesipp, von ¶ Julius Afrikanus, von ¶ Origenes und ¶ Hieronymus. ¶ Tertullian urteilt über seine Zeit, daß die Welt vom Verkehr erfüllt sei.

Vgl. L. Friedlaender: Sittengeschichte Roms, 1919[3], I, S. 316 ff; — Th. Zahn: Weltverkehr und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894, S. 156 ff). **† Schwarzlose.**

Reisner, 1. (Reusner), Adam (1496—1575), evg. Kirchenliederdichter, * und † zu Mindelheim (Bayern), bezog, unterstützt von dem damaligen Herrn von Mindelheim, dem berühmten Feldhauptmann Georg von Frundsberg, wohl als Begleiter und Erzieher von dessen Sohn Melchior die Universität Wittenberg, erlernte bei ¶ Reuchlin griechisch und hebräisch und ward Geheimschreiber Frundsbergs. Sein Lied: „In (Auf) dich hab ich gehoffet" hat R. für die Landsknechte gedichtet. Zu Straßburg ward R. mit ¶ Schwenckfeld bekannt, dem er zeitlebens ergeben blieb. In seinen letzten Jahren führte er ein zurückgezogenes Gelehrtenleben in seiner Vaterstadt.

E. E. Koch[3] I, S. 255; II, S. 156 ff; VIII, S. 311; — W. Nelle: Schlüssel zum Gesangbuch II, 1920[3], S. 214. **Paul.**

2. Erwin, Philosoph, * 1890 in Wien, bis 1918 Berufsoffizier, seit 1928 Bibliotheksbeamter im Baron Brukenthalschen Museum in Hermannstadt (Siebenbürgen). Als Philosoph trat R. zuerst 1924 an die Oeffentlichkeit („Die Erlösung im Geist"). In seinen späteren Werken „Das Selbstopfer der Erkenntnis" (1927) und „Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht" (1929) zeigt sich R.s Abwendung vom deutschen Idealismus; er gelangte damit in die Nähe der ¶ Dialektischen Theologie. Er ist auch Mitarbeiter von „Zwischen den Zeiten". **Neiolitzka.**

Reithmayr, Franz Xaver (1809—72), kath. Theologe, Schüler J. A. ¶ Möhlers, 1837 ao., 1841 ord. Professor für NT in München.

Vf. u. a.: Einleitung in die hl. Schriften des NT.s, 1854; Lehrbuch der biblischen Hermeneutik, hrsg. von ¶ Thalhofer, 1874 (mit Biographie R.s); Kommentare zu Röm, 1845, und Gal, 1865. — Vgl. ADB 28, S. 165; — KL[2] X, Sp. 1001 f; — KHL II, Sp. 1720. **Glaue.**

Reitz, Johann Heinrich (1655—1720), evg. Theologe, * in Oberdiebach (Kurpfalz), 1681 Rektor an der Lateinschule in Frankenthal, dann Pfarrer zu Freinsheim. 1689 durch die Franzosen vertrieben, wurde er Inspektor der Kirchen und Schulen des Oberamts Ladenburg, 1694 erneut vertrieben, Pastor in Aßlar, 1695 Hofprediger und Inspektor der Grafschaft Solms-Braunfels in Braunfels. 1697 verlor er wegen Hinneigung zur Schwärmerei sein Amt. Nach unsteten Wanderjahren hatte er seit 1711 seinen dauernden Sitz in Wesel, wo er eine Lateinschule gründete und sich vom Separatismus abwendete.

Vf. u. a.: Uebersetzung des Werkes des Oxforder Professors Thomas Goodwin über die jüdischen Altertümer, betitelt „Moses und Aaron", 1684 (von ihm mit eigenen Anmerkungen versehen); Historie der Wiedergeborenen, 1717 (Lebensbeschreibungen frommer Männer enthaltend, 7 Bde., 1740—50[6]); Ein kurzer Begriff des Leidens, der Lehre und des Verhaltens J. G. Reitzens, 1698. — Vgl. G. C. Joechers Allg. Gelehrten-Lexicon III, 1751, S. 2001; — ADB 28, S. 170; — RE[3] XVI, S. 584 ff; — Evg. Kirchenbote für die Pfalz, 1880, Nr. 29 ff. **Laag.**

Reitzenstein, Richard, klassischer Philologe, * 1861 in Breslau, 1888 Privatdozent daselbst, 1889 ao. Professor in Rostock, 1892 ord. Professor in Gießen, 1893 in Straßburg, 1911 in Freiburg i. Br., seit 1914 in Göttingen; vor allem verdient um die Aufhellung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem werdenden Christentum und seiner hellenistisch-synkretistischen Umwelt.

Vf. neben zahlreichen philologischen Fachschriften: Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek, 1901; Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904; Hellenistische Wundererzählungen, 1906; Die hellenistischen Mysterienreligionen, (1910) 1927³; Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleios, 1912; Historia monachorum und Historia Lausiaca, 1916; Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; Weltuntergangsvorstellungen, 1924; Studien zum antiken Synkretismus: Aus Indien und Iran (mit H. H. ¶ Schaeder), 1926; Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, 1929. **Rühle.**

Rekonziliation ist die Wiederversöhnung eines Menschen oder einer geweihten Sache mit Gott durch kirchliche Organe. — Im Bußwesen erfolgte für schwere Sünder ehedem die R. erst nach geschehener Bußleistung, später bei der seit dem 3. Jhd. aufkommenden Privatbeichte gleich nach dem Bekenntnis (Absolution; ¶ Beichte: I; ¶ Bußwesen: II, 3 a—c), bei der öffentlichen Buße noch durch das ganze Mittelalter erst nach geleisteter Genugtuung durch den Bischof oder einen Stellvertreter in feierlicher liturgischer Form, was schließlich bis ins späte Mittelalter in Gestalt einer Zeremonie am Gründonnerstag (Adamsaustreiben am Aschermittwoch) erhalten blieb. Bei Wiederaufnahme von Häretikern, Schismatikern und Apostaten in den Schoß der Kirche vollzieht sich heute vor dem äußeren Forum die R. durch den Ortsordinarius oder dessen Beauftragten (Abschwörung des Irrtums vor ihm und 2 Zeugen und Ablegung der ¶ Professio fidei; Cod. iur. can., c. 731; Pontificale Romanum). — Im Sinne einer Entsühnung findet R. statt bei Entweihung eines benedizierten oder konsekrierten Kirchenraums oder eines feierlich oder einfach benedizierten Friedhofs (violatio, früher pollutio: durch Mord, Selbstmord, schweres frevelhaftes Blutvergießen, Verwendung zu gottlosen oder schmutzigen Zwecken, Bestattung eines Ungetauften oder durch Urteil Exkommunizierten; vgl. Cod. iur. can., c. 1176; Pont. Rom.). **Koeniger.**

Rekurs heißt im kirchlichen Recht die Beschwerde gegen Entscheidungen oder Verfügungen, die im Verwaltungswege ergingen (s. dagegen ¶ Appellation). Gegen Entscheidungen der Ordinarien steht der Beschwerdeweg an die entsprechende römische Kongregation offen (Cod. iur. can. c. 1601; Int. 22. Mai 1923), jedoch in Sachen der remotio administrativa der Pfarrer nur an den nämlichen Ordinarius (c. 2153). R. gibt es auch gegenüber den mit Zensuren belasteten Befehlen (c. 2243). Der R. an die Staatsgewalt gegen kirchliche Verfügungen (recursus tamquam ab abusu; appel comme d'abus) zieht, auch wenn ohne Erfolg, die von selbst eintretende Exkommunikation nach sich (c. 2334, § 2; Int. 25. Juli 1926). Staatsrechtlich ist er heute in Deutschland infolge der Reichsverfassung (Art. 137, Abs. 3) nicht mehr möglich. **Koeniger.**

Reland (auch Reeland und Relant), Hadrian (1676—1718), evg. Theologe, * in Rijp bei Alkmaar, 1699 nach Harderwijk berufen, wo er Physik und Metaphysik lehrte, 1700 nach Utrecht als Professor für orientalische Sprachen und Altertümer. Ohne je aus Holland herausgekommen zu sein, brachte er es dank intuitiver Begabung fertig, aus entlegensten Gebieten zusammengetragenes Material so zusammenzuschauen, daß er z. B. für unsere Kenntnis biblischer Geographie Grundlegendes gewirkt hat.

Vf. u. a.: Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, 1714 (Hauptwerk); Antiquitates sacrae Veterum Hebraeorum, 1708; De religione Mohammedanica, 1705. — Hrsg. der Analecta rabbinica, 1702. — Vgl. RE³ XVI, S. 587 ff. **Bertholet.**

Relativismus.

1. Als Methode (Relationismus); — 2. Als Lebensanschauung.

1. Die Vorstellung der Relation ist von ¶ Aristoteles als eine ¶ Kategorie des menschlichen Denkens festgestellt und von ¶ Kant geklärt worden. Bei Aristoteles bedeutet die Relation der Dinge untereinander den Gegensatz zu den ¶ Dingen an sich. Kant stellt fest, daß wir von den Dingen an sich nichts wissen, sondern nur die Beziehungen der Dinge voraussetzen und erkennen. Und zwar legen wir zugrunde den Bezug der Dinge auf uns (Substantialität; ¶ Substanz); wir erkennen den Bezug der Dinge untereinander (¶ Kausalität). Zu diesen beiden Bestimmtheiten der Relation fügt Kant die Synthese der Gemeinschaft, insofern durch Substanz und Kausalität eben nicht bloß Korrelation, sondern eine neue Wirklichkeit entsteht. Die Relation von Substanz und Kausalität ist nicht nur ein Neben-einander oder Mit-einander, sondern ein In-einander. Alles Wirkliche wirkt; es wirkt auf die Körper und die Geister; es wirkt kausal und substantial zugleich. In jeder Wirkung ist Kausalität und Substantialität ineinander gezogen; die Relation schafft aus dieser Gemeinschaft die neue Existenz des Wirklichen.

Kants Kategorie der Relation scheint in dieser Auffassung des Wirklichen einen Abschluß darzustellen und eine bisher zureichende Deutung eines für den Menschen schwer durchdringbaren, weil unübersehbaren Relationsprozesses zu geben. Wir sind bloß in der Lage, eine oder mehrere Relationen in unseren Empfindungen und Erkenntnissen festzustellen, während deren Tausende sind. Wir wissen, daß Erde, Sonne und Mond in bestimmten Gravitationsrelationen zueinander stehen. Aber diese Deutung ist doch viel zu grob und einfach, wenn wir einsehen müssen, daß Sonne und Mond auf jeden einzelnen Menschen, auf jeden Organismus eine bestimmte einzigartige Wirkung haben, Wirkung körperlicher und geistiger Art. Diese Relationen aber sind erst die entscheidenden.

Die Kategorie der Relation ist die Denkmethode, in der der vernünftige Europäer lebt. Sie ist von der Religion stets als ungenügend angesehen worden, da diese dem Drang des ¶ Absoluten gehorcht. Die Religion redet daher von dem bloß relativen Menschendenken, das sie durch Glauben an Absolutheit ersetzen möchte. Dieses Unterfangen der Religion ist falsch; denn sie kann niemals die Relationen, in denen und durch die alle Religionen in der Menschheit wirken und wirklich sind, aufheben. Die geschichtliche Religion ist ein durchaus relatives Gebilde, insofern Gemeinschaft der Menschen der Sinn ihrer Relationen ist. Religion überbaut aber diese Relationen von Substanz, Kausalität und Gemeinschaft durch den Glauben an eine überrationale Wirklichkeit, die durch Relationen eigener originaler Art Wirkungen auf die Menschen schafft. Diesen Bezug, der von der Jenseite her gewirkt wird, und der sich in der Regel rationaler Relationen bedient, absolut zu nennen, ist Symbol, dessen Wagnis der einzelne Fromme vor seiner Vernunft verantwortet. Daß der Mensch in Ursache und Folge relativ sei, bedeutet also keineswegs seine Fragwürdigkeit, sondern vielmehr seine Wirklichkeit. Durch die Wirkungen, die er erleidet und ausübt, ist er wirklicher Mensch. Darüber hinaus bleibt es für ihn wahrhaft der Frage würdig, ob er mehr sei.

2. Diese Frage hat der R. als Lebensanschauung verneint. Er ist in der antiken Philosophie aufgekommen und zwar zuerst als reiner ¶ Idealismus (: I). Protagoras, ¶ Sokrates (¶ Griechisch-römische Philosophie, 3. 4), ¶ Sophokles ver-

künden zuerst den Satz, daß „der Mensch das Maß aller Dinge sei". Als populäre Ueberzeugung hielt dieser Gedanke vor der Fatalität des Lebens nicht stand und wurde passiv. Der Mensch erleidet die Relationen der Dinge, er ist bloß ein Teil des Teils des unerkennbaren Ganzen. So kommt es zur Skepsis, über die die Sophistik mit ihrer übermütigen Illusion, ein jeder Mensch schaffe sich die Dinge, die Welt, die Wahrheit nach seinem Geistesvermögen, hinwegzuführen versucht (¶ Pragmatismus). Der R. hat in dieser lebensanschaulichen Form das Wissenschaftsbild des späteren Europa immer wiederkehrend stark beeinflußt. Er hat geleugnet, daß es objektive wissenschaftliche Erkenntnis gebe, und behauptet, daß alle Urteile nur für und unter bestimmten Umständen gültig seien. Er hat die Abhängigkeit des Urteils vom Denkprozeß und dessen individueller Eigenart übertrieben (¶ Subjektivismus, ¶ Psychologismus) und das Urteil in der bloßen Nützlichkeit für Lebenserhaltung des Individuums und der Gattung zu begründen versucht (¶ Positivismus, ¶ Utilitarismus, ¶ Altruismus). Alle diese Behauptungen des R., die zwar viel für sich zu haben scheinen und schwer widerlegbar sind, verflachen sich zu der Trivialität, es gäbe keine allgemein gültige Erkenntnis (¶ Erkennen) und ¶ Wahrheit; alle Urteile, ¶ Normen, Bestrebungen in Logik, Ethik, Aesthetik, Religion, Lebensanschauung seien bloße Subjektivitäten. Womit sich der R. selbst den Hals abschneidet, was freilich bisher noch nicht seinen Tod als Lebensanschauung zur Folge gehabt hat.

R. Richter: Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Ueberwindung, 1904—08; — Rud. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 1929⁴, S. 678 ff (Relation, Relationserlebnis); S. 682 ff (relativ). **Bornhausen.**

Relativitätstheorie. A. ¶ Einsteins R. läßt sich im allgemeinen aus der physikalischen Richtung des Energismus begreifen, die um die Wende des Jahrhunderts die Welt der Physiker beherrschte (¶ Energie). Nach dem Vorgang von ¶ Mach wollte man sich darauf beschränken, „phänomenologisch" die physikalischen Veränderungen zu beschreiben, ohne sich auf die Frage nach ihrem „Wesen" oder letztem Grunde (sei es Stoff oder Kraft oder sonst etwas) einzulassen; aber erst Einsteins Abstraktionsfähigkeit gelang es, dieses logische bzw. erkenntnistheoretische Prinzip zu einer physikalischen Methode von höchster Allgemeinheit und Leistungskraft umzubilden. Schon längst wußte man, daß, weil in dem uns bekannten Weltgeschehen ein absolut ruhender Punkt nicht vorhanden ist, es nur von dem Belieben des Beobachters abhängt, wo er seinen Ausgangspunkt nehmen, Ruhe bzw. Bewegung ansetzen will. Sollte dieser Grundsatz in seinen letzten Konsequenzen verfolgt, also die Annahme eines ruhenden Weltgrundes (¶ Aether) definitiv aufgegeben werden, so mußte die Regel des Uebergangs von einem derartigen Beobachtungsposten (einem „Koordinatensystem") zu einem beliebigen andern gesetzmäßig festgelegt werden; hier ergab sich die Schwierigkeit, daß dieser Wechsel eine bestimmte Zeit erfordert, für diese aber ein absoluter Maßstab nicht verfügbar ist, weil eben doch auch das Licht, unser schnellstes Kontrollmittel, von einem Weltpunkt zum andern eine gewisse Zeit braucht, so daß eine gewisse Unschärfe der Bestimmung unvermeidlich wird. Indem das Maß dieser möglichen Ungenauigkeit in der Skala der Lichtgeschwindigkeit und in ihrem Verhältnis zur Geschwindigkeit des bewegten Systems gemessen wurde, ergab sich ein Zeit- und Raummaß, das jeder beliebigen Relation sich anpaßt. Auch wenn man diese auf geradlinig und gleichförmig zueinander bewegte Systeme (sogenanntes Inertialsystem) beschränkt, ergab sich die erstaunliche folgenreiche Konsequenz, daß man die elektromagnetischen Erscheinungen (die ja mit dem Lichte aufs engste verwandt sind, also die gleiche natürliche Maßeinheit besitzen) mit den mechanischen Bewegungen auf gemeinsames Maß bringen, also in mathematischen Formeln analoger Struktur darstellen konnte, was zu wichtigen physikalischen Einsichten, insbesondere auch zur Annahme einer Uebergangsmöglichkeit von Materie in Energie, führte. Noch verwegener wurde die Abstraktion, wenn man die Beschränkung auf geradlinig und gleichförmig bewegte Systeme fallen ließ (sogenannte „allgemeine" R. im Unterschiede zur bisher entwickelten „speziellen") und den Uebergang von einem Beobachterposten zu einem beliebig anders bewegten erlaubte, also z. B. die Dinge so ansah, wie sie sich dem sich rasch im Kreise Bewegenden darstellen; man erhielt dann ganz unregelmäßig erscheinende Bewegungen, wie sie sich etwa dem heutigen Astronomen am Himmel darstellen, Bewegungen, die nur in einem komplizierten mathematischen Apparat sich darstellen ließen. Aber in demselben System von Gleichungen ließen sich eben nun sämtliche beliebige Bewegungen bzw. physikalische Veränderungen darstellen. Gravitation und Licht, Elektromagnetismus und Mechanismus waren der gleichen allgemeinsten Formel unterworfen, so daß ein Uebergang von einem zum andern Bereich als möglich erschien und alle etwa der bisherigen Erkenntnis anhaftenden Zufälligkeiten, Ungenauigkeiten und Willkürlichkeiten in Wegfall kommen mußten. Die ¶ Laplace'sche Weltformel war damit im Prinzip erreicht.

Das wichtigste bisher erzielte physikalische Ergebnis liegt in der Einordnung der Schwerkraft in die Reihe der andern physikalischen Energien. Noch nicht gelungen ist bisher die Ableitung der elektro-magnetischen Feldgesetze aus den allgemeinsten Voraussetzungen der Theorie (wohl aber ihre Einfügung in dieselbe, wie schon bemerkt war), und auch die Art ihrer Vereinigung mit der heutigen ¶ Atom-Physik ist noch ein Rätsel. Aber geglückt ist schon bisher eine allgemeinste Grundlegung der physikalischen Wissenschaft, in der die früher getrennten Einzelgebiete zu strenger Einheit verbunden sind. Fragt man schließlich nach dem Ertrage der Theorie für die allgemeinen Weltanschauungsfragen, so muß betont werden, daß ihr „Relativismus" ein sehr begrenzter ist, da sie mit der Relativität der Bewegungen die Annahme einer Absolutheit der allgemeinen Konstanten und Gesetze des Naturgeschehens verbindet, also mit einem allgemeinen ¶ Skeptizismus nichts zu tun hat. Raum und Zeit werden hier als bloße Rechen- oder Ordnungsgrößen mit einer großzügigen Willkür behandelt, die allerdings mehr dem ¶ Fiktionalismus ¶ Vaihingers als der noch allzu psychologistischen Kantischen Phase des ¶ Kritizismus entspricht; aber diese Art der Methodik ist eben die der heutigen, ihrer Axiomatik voll bewußten mathematischen Wissenschaft, und auf ihrem Boden ist die R. in ihren Grundansätzen einwandfrei und gut begründet.

M. Born: Die R. Einsteins, 1921²; — E. Cassirer: Zur Einsteinschen R., 1921; — H. Driesch: R. und Philosophie, 1924; — A. Einstein: Ueber die spezielle und die allgemeine R. (gemeinverständlich), 1917; — M. v. Laue: Die R., 2 Bde., 1920/21; — F. R. Lipsius: Wahrheit und Irrtum in der R., 1927; — H. Reichenbach: R. und Erkenntnis a priori, 1920; — B. Russell: Abc der R., deutsch von K. Grelling, 1928; — H. Thirring: Die Ideen der R., 1922²; — H. Weyl: Raum, Zeit, Materie, 1921⁴. **Titius.**

Religiös-Sozial.

1. Die r.-s.e Bewegung, die sich kaum über die Grenzen der Schweiz ausbreitete, ist entstanden in bewußter Unterscheidung von der christlich-sozialen, kirchlich-sozialen und evg.-sozialen Bewegung (¶ Christlich-Sozial; ¶ Kirchlich-Sozial; ¶ Evg.-Sozial). Wirkungen ¶ Stöckers und Fr. ¶ Naumanns sind ihr vorausgegangen; auch gab es vor ihr schon Pfarrer, die Sozialdemokraten waren (Pflüger, Brandt u. a.). Wichtig war der theologische und praktische Einfluß des jüngeren ¶ Blumhardt; aber entscheidend wirkte das Drängen der neuen, mit der Zeit gegebenen sozialen Aufgaben, vor allem das große Problem der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung. Als Entstehungsjahr kann man 1906 angeben, wo, nachdem ein Jahr vorher ¶ Kutters: „Sie müssen" erschienen war, das schweizerische Predigerfest in Basel stattfand und ¶ Ragaz den grundlegenden Vortrag „Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart" hielt. Dem folgten größere und kleinere Zusammenkünfte von Gesinnungsgenossen, die sich zu regelmäßigen öffentlichen r.-s.en Konferenzen auswuchsen. Man suchte die bisherigen theologischen Losungen: ¶ Reformer, Positive, Vermittler, durch neue soziale zu überbieten, bildete Gruppen über die Schweiz hin; eine Anzahl Pfarrer traten in die Sozialdemokratische Partei ein und nahmen an ihrer Tätigkeit aktiven Anteil. Differenzen persönlicher und grundsätzlicher Art blieben nicht aus; unter den Schlagworten „Quietismus" und „Aktivismus" barg sich der Gegensatz zwischen der Einstellung, die als „rein" religiöse auch mit der Sozialdemokratie keine Bindung eingehen, vielmehr auch deren „Gericht" sein wollte, und der Einstellung, die zum aktiven Mitkämpfen in der Arbeiterbewegung sich gedrungen sah. Kutter beurteilte den Eintritt in die Sozialdemokratie als „Verrat am Evangelium". Der Weltkrieg brachte die Wandlung, daß beim vorwiegend theologisch orientierten Teil die Begeisterung für die geschichtliche Rolle der Sozialdemokratie sich abkühlte und er sich zum „Barthianismus" (Karl ¶ Barth) wandelte. Diese hatte vor andern politischen Bewegungen nur mehr voraus, daß sie in höherem Maße das Bestehende verneinte, also kritisch war. Durch den Rückzug des theologischen Elementes vollzog sich eine Laisierung der r.-s.en Bewegung. Unter Führung vornehmlich von Ragaz leistet sie positive Arbeit in der Partei, besonders den Genossenschaften, und betätigt sich in Volkshochschule und Settlements. Sie wird mehr und mehr zum Mittelpunkt des Kampfes gegen den Militarismus in der Schweiz durch Forderung von Zivildienst, Abrüstung und Dienstverweigerung. Zeitschriften: „Neue Wege" hrsg. von L. Ragaz; „Der Aufbau" hrsg. von Pfarrer Gerber; „Der freie Arbeiter"; „L'Essor", später „Voies nouvelles" (eingegangen).

2. Obwohl die r.-s.e Bewegung ein bindendes Programm ablehnte, weil sie eine Erneuerung des ganzen Lebens erstrebte und damit eine parteihafte Besonderheit ihres Wollens ablehnte, wird sie doch von einigen bezeichnenden Grundabsichten getragen. Theologisch entscheidend ist die starke Betonung der lebendigen Unmittelbarkeit Gottes, der sich in menschliche Gedanken nicht fassen läßt, vor dem auch alle „Religion" gerichtet ist. Er baut sein Reich, wie und wo er will, und der Mensch hat seine Wege anzuerkennen. Nicht die Kirche allein ist Ort seines Kommens, sondern die gesamte Geschichte, die er richtet und in der er sich doch als Sieger erweist. Eschatologie und Radikalität, aber ohne sich von der Gesamtbewegung der Geschichte abzuschließen, bedingen den Kampf gegen alles Satte, Fertige, gegen Mammon und Bürgerlichkeit. Im Leiblichen und Konkreten verwirklichen sich die Wege Gottes. Daraus folgt für die r.-s.e Bewegung die Bejahung der ¶ Sozialdemokratie, die, ohne es zu wissen und zu wollen, die Wege Gottes in dem Willen zur konkreten Gestaltung geht. Sie ist getrieben von Gott, sie ist Werkzeug Gottes. Diese Erkenntnis unterscheidet die R.-S.en von allen früheren christlich-sozialen Strömungen und bahnt ein neues Verständnis der Arbeiterbewegung durch die Kirche an. Die Konsequenz wäre die aktive Mitarbeit in der Sozialdemokratie; sie ist aber nicht von allen Anhängern gezogen worden. Sie wollten jenseits auch der Sozialdemokratie stehen und von daher auch sie „unsicher machen". Diese Seite der r.-s.en Bewegung hat Herbst 1919 auf der Tambacher Konferenz die deutsche Theologie im Sinne des „Barthianismus" beeinflußt; ihr aktiver, den Sozialismus als Mittel zu Gottes Zielen bejahender Teil hat keine direkte Wirkung auf die deutsche kirchliche Welt gehabt. — Nicht zu verwechseln mit der r.-s.en Bewegung ist die ¶ Religiös-Sozialistische Bewegung.

Außer den Schriften von ¶ Kutter und ¶ Ragaz vgl. J. Matthieu: Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart, 1913; — Wir zeugen vom lebendigen Gott, 1912 (eine Sammlung von Predigten r.-s.er Pfarrer); — ChrW 1912 und 1913, Aufsätze von Peter Barth, K. Schubring und P. Jäger; — RGG¹ IV, Sp. 2170 f. **Wünsch.**

Religiös-Sozialistische Bewegung.

1. Nicht zu verwechseln mit ¶ Religiös-Sozial ist die r.-s. B. Sie hat gewisse Aehnlichkeiten mit der religiös-sozialen in der Schweiz und arbeitet mit deren aktiv gerichtetem Flügel um ¶ Ragaz im internationalen Rahmen zusammen, ist aber durchaus selbständigen Ursprungs. Die Befreiung der deutschen Landeskirchen vom Summepiskopat der Fürsten, die Erkenntnis, daß die Masse der sozialistisch wählenden Arbeiterschaft keine Miene macht, aus den Kirchen auszutreten, ferner die Ueberzeugung von der Verwandtschaft der sozialen Ziele in Christentum und Sozialismus haben einige sozialistische Politiker, Arbeiter und evg. Geistliche veranlaßt, die Bewegung ins Leben zu rufen, und zwar zunächst in Karlsruhe und Berlin. Erst im Laufe eines mehrjährigen erfahrungsreichen Kampfes haben sich die Ziele geklärt. — In Baden verfolgte man unter Führung der Gründer, Rechtsanwalt Dr. Dietz und Pfarrer Rohde, Herbst 1918, zunächst das Ideal einer ¶ „Volkskirche", die ihre Vertretung durch Urwahlen unter Beteiligung weitester Volkskreise finden sollte: das Ideal demokratischer Kirchenverfassung. Bald aber zeigte es sich, daß nicht von Demokratie, sondern vom Sozialismus die Stoßkraft der Bewegung ausging; die bürgerlichen Elemente schieden von selbst aus, als sie die enge Verbindung mit der proletarischen Arbeiterbewegung merkten. So wandelte sich im Verlauf des Jahres 1921 die „Badische volkskirchliche Vereinigung" zum „Volkskirchenbund evg. Sozialisten". Zwar wird seitdem nicht gefordert, daß jedes Mitglied in einer der sozialistischen Parteien organisiert sein müsse, wohl aber wird die organisierte Mitgliedschaft in einer bürgerlichen Partei verboten; auch wird Dissidenten zwar nicht der Eintritt in den Bund verwehrt, wohl aber als Regel die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche verlangt. Denn die R.-Sozialisten ziehen die aktive Konsequenz aus ¶ Kutters Erkenntnis: wenn in der sozialistischen Arbeiterbewegung sich der Wille Gottes vollzieht, dann ist er auch von den Kirchen aktiv anzuerkennen im Kampf gegen den Kapitalismus und Imperialismus. Das Mittel dazu ist die kirchenpolitische Aktivierung derjenigen sozialistischen

Arbeiterschaft, die sich zur Kirche bekennt. Dafür wurden bei den Wahlen zur Landessynode in Baden 1920 13 000, 1926 28 000 Stimmen abgegeben, deren Ergebnis 8 Abgeordnete und 1 Vertreter in der Kirchenregierung sind. — Die Anfänge in Berlin geschahen unabhängig von den Vorgängen in Baden. Dort schmolz aus dem „Bund sozialistischer Kirchenfreunde" und dem „Bund Neue Kirche" der „Bund religiöser Sozialisten" zusammen, mit dem die von Pfarrer Bleier geleitete „Vereinigung der Freunde für Religion und Völkerfrieden" in engster Verbindung steht. Landesgruppen mit organisierten Ortsgruppen bestehen (außer in Baden und in Berlin) in der Rheinpfalz, in Bayern, in Württemberg, in Thüringen, Lippe, Rheinland, vereinzelte Anhänger finden sich in ganz Deutschland. Sie alle wurden 1924 zunächst zu einer Arbeitsgemeinschaft, 1926 zu dem Bunde der Religiösen Sozialisten Deutschlands zusammengeschlossen, der jedes zweite Jahr seinen Kongreß abhält. Er steht in Fühlung mit außerdeutschen r.-s.n Bünden in der Schweiz, Holland, Skandinavien, Frankreich und England, außerdem mit dem Bund in Oesterreich, der auch viele Katholiken umfaßt unter Führung des Metallarbeiters Otto Bauer. Seit 1929 besitzen die r.-s.n Katholiken Deutschlands eine eigene Bewegung mit dem Sitz in Köln, geführt von Heinrich Mertens. Ihr Organ ist „Das Rote Blatt der kath. Sozialisten". Die Organe des Bundes der R.-S. sind „Der religiöse Sozialist. Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes", Schriftleitung: Pfarrer Eckert, Mannheim, und als wissenschaftliche Publikation die „Zeitschrift für Religion und Sozialismus", Schriftleitung: ¶ Wünsch in Marburg. Die österreichische Gruppe gibt den monatlich erscheinenden „Menschheitskämpfer" heraus, Schriftleitung: Otto Bauer, Wien.

2. Die religiösen Sozialisten wollen keinen neuen ¶ Sozialismus neben den bestehenden stellen, wollen auch nicht die der Kirche entfremdeten sozialistischen ¶ Arbeiter für die Kirche „gewinnen"; sie vertreten keine Intellektuellensache, die zur Gefolgschaft für geistreiche Programme auffordert. Das Entscheidende ist die Bewußtmachung der Verantwortung für den Sozialisten, der sich zur christlichen Kirche zählt, damit die Aktivierung der sozialistischen Arbeiter durch die Kirchenpolitik hindurch für die christliche Aufgabe. Die so entstehende Bewegung wirkt sich in der Kirche und den sozialistischen Organisationen aus. Nach Seite der letzteren im Kampf gegen die Vorherrschaft des proletarischen Freidenkertums (¶ Freidenker), nach Seite der ersteren im Kampf gegen patriarchalische und bürgerliche Sozialauffassungen. Die sozialistische Arbeiterschaft gilt als Trägerin der kommenden Sozialgestalt, damit der Forderung Gottes in bezug auf die Gegenwart, als einzige entscheidend vorwärtstreibende Kraft. Der ¶ Klassenkampf, eine reale Tatsache der gegenwärtigen Gesellschaft, hat die positive Aufgabe, mit der alten Gesellschaft ihre Disharmonie aufzulösen und die klassenlose Gesellschaft zu schaffen. Nach Ueberzeugung der religiösen Sozialisten sind dazu nicht nur die Kräfte des Interesses, sondern auch die aus ewigen Bindungen quellenden Nötigungen unerläßlich. Die Bewegung ist bewußt kirchlich, aber nur in dem Sinne, daß durch die tätige Teilnahme der sozialistischen Arbeiterschaft unter Ausnutzung der demokratischen Verfassungsformen die bestehende Kirche gezwungen wird, ihre Gegenwartsaufgabe im sozialistischen und damit radikal evg. Sinne zu begreifen. Das Gefäß der Kirche gilt dazu für unentbehrlich. Wenn im Kampfe Worte wie „deutschnational" und „sozialistisch" gebraucht werden, so wäre es ein Irrtum, zu meinen, hier handle es sich um Parteipolitik; diese Ausdrücke dienen vielmehr zur Bezeichnung bestimmter Sozialgestalten: der konservativ-patriarchalisch-at.lichen, mit der die Kirche bisher verknüpft war, und der kommenden, demokratisch-sozialistisch-radikal-nt.lichen, für die die Kirche sich von nun an einsetzen soll und in der alle karitative Betätigung als beschämender Notbehelf erkannt ist. Ueber dieses sozialistische Ziel hinaus erstrebt die Bewegung einen, dem Fragen des heutigen Menschen angemessenen Ausdruck der christlichen Wahrheit, der seine intellektuelle Skepsis in schärfster intellektueller Wahrhaftigkeit mitversteht, und sucht so neue Formen der Verkündigung und der Feier, will sie aber nicht machen, sondern aus der Gemeinschaft selbst herauswachsen lassen.

Außer den genannten Zeitschriften die Veröffentlichungen des Verlages der religiösen Sozialisten Mannheim, besonders H. Dietrich: Wie es zum Bund der religiösen Sozialisten kam, 1927; — G. Wünsch: Christliche Sittlichkeit und sozialistische Wirtschaft, 1928; — Derſ.: Evg. Wirtschaftsethik, 1927. — Derſ.: Die Aufgabe der Religiösen Sozialisten in Kirche und Arbeiterschaft (Zeitschrift für Religion und Sozialismus 1930, H. 5). — Vgl. Literatur zu Religiöser ¶ Sozialismus. **Wünsch.**

Religion.

I. Erscheinungs- und Ideenwelt; — II. Typen der Religion; — III. Religionsgeschichtliche Entwicklung; — IV A. Wesen der Religion; — IV B. Einheit und Mannigfaltigkeit der Religion. — Ueber Erziehung zur Religion vgl. ¶ Religionspädagogik; ¶ Religionsunterricht. — Ueber Erforschung der Religion vgl. ¶ Religionsgeschichte; ¶ Phänomenologie der Religion; ¶ Religionspsychologie; ¶ Religionsphilosophie; ¶ Religionswissenschaft; ¶ Religionssoziologie; ¶ Theologie.

Religion: I. Erscheinungs- und Ideenwelt.

1. Die Frage nach dem Wesen der R.; — 2. Der Inhalt der R.

Die Erscheinungs- und Ideenwelt der R. im einzelnen zu beschreiben, ist die Aufgabe der ¶ Religionswissenschaft, näher bezeichnet der ¶ Religionsgeschichte und der ¶ Phänomenologie der R. Wir können hier selbstverständlich keinen Abriß dieser Wissenschaften geben, fragen aber

1. Was ist Religion? Die Zahl der Definitionen ist ungeheuer. Jede einzelne ist charakteristisch, wenn nicht für die R., so doch für die Epoche, in der sie entstand (¶ Religion: IV A).

Im allgemeinen gilt aber die R. als ein Verhältnis des Menschen zu irgendetwas anderem. Was dies andere sei, darüber herrscht von jeher die größte Unstimmigkeit. Die Schwierigkeit ist diese, daß das Objekt der R. nicht in einem Worte zu fassen ist. Das Wort „Gott" (¶ Gottesglaube) enthält, wo nicht eine elementare christliche, so doch mindestens eine griechische Vorstellung dieses Objektes. Man denkt sich dabei unwillkürlich ein geistiges Wesen; das paßt aber nicht für die ¶ Primitive R., der der Unterschied zwischen Geist und Stoff abgeht. Man denkt sich Gott auch meistens ohne weiteres als sittliches Wesen; das stimmt aber nicht zur Vorstellung des Dämon, der, sittlich indifferent, in so vielen primitiven und halbprimitiven R.en eine Rolle spielt. Und endlich ist man dazu geneigt, das Objekt der R. persönlich aufzufassen, und gerät damit in Konflikt nicht nur mit einem ganzen Heer primitiver religiöser Gebilde, wie ¶ Fetischismus, ¶ Macht usw., sondern auch mit einigen der verfeinertsten Formen der R., wie monistische ¶ Mystik, ¶ Pantheismus usw. Genau genommen kann sogar das Wort „Gott" in der Definition der R. keinen Platz finden, weil es R.en gibt ohne Gott, und auch hier wiederum sowohl primitive (die vielen „gottlosen" Riten) als hoch ausgebildete (¶ Buddhismus). So

scheint es, daß uns keine Wahl übrig bleibt als entweder eine einzige R. zur R. überhaupt zu machen und die anderen für Fälschungen zu erklären, oder — und das ist wohl besser — aus den tausenderlei Objektsbestimmungen der R. das Gemeinsame hervorzusuchen. Da wäre dann die R. das Verhältnis zu einer Ueberlegenheit, die persönlich oder unpersönlich, geistig oder stofflich, sittlich oder rein dynamisch gefaßt werden kann, die aber in jedem dieser Fälle schlechthin überlegen ist. Anders gesagt: in der R. hat der Mensch ein Verhältnis zu etwas, das er als gänzlich von allem übrigen verschieden, als „heilig" erlebt, zu einem „ganz Andern", das ihm als jenseitig kommt, auch wenn seine Theorie nur ein Diesseits kennt. Noch besser: in der R. deutet der Mensch sein ¶ Erlebnis als ¶ Offenbarung.

Ebenso große Unstimmigkeit wie über das Objekt der R. herrscht über die Art des ihr eigenen Verhältnisses. Die berühmteste Auffassung dieses Verhältnisses ist diejenige ¶ Schleiermachers, der sie „schlechthinnige Abhängigkeit" nennt. Auch das macht aber Schwierigkeiten. Einmal ist das Wort „Abhängigkeit" für das religiöse Verhältnis zu arm: die Empfindungen der Liebe, Hingabe, des Vertrauens kommen in ihm nicht genügend zum Ausdruck. Aber es sagt nach der andern Seite hin auch wieder zu viel: die ¶ Furcht, die Angst, die Auflehnung gegen die Gottheit, zeigen sich in der Geschichte der R. oft kräftiger und lebensvoller als ein frostiges Abhängigkeitsbewußtsein, wenn auch Schleiermacher die Sache gar nicht kalt gemeint hat. Ueberhaupt nicht zulässig ist aber das Wort „Abhängigkeit" für die Grenzgebiete der R. Was man auch von dem Verhältnis der ¶ Magie zur R. halten möge, man wird kaum leugnen können, daß es sich in der Magie um dieselben Objekte handelt wie in der R. Das Verhältnis ist aber das Gegenteil von Abhängigkeit: die Magie bemächtigt sich ihres Gegenstandes. Man kann dies natürlich für irreligiös erklären, soll sich dann aber darüber klar werden, daß sowohl Magie wie R. praktisch immer nur Mischformen beider darstellen und daß es weder reine Magie noch reine R. jemals gegeben hat. Sogar in der erhabensten R. wurde der Kampf mit dem Gott und das „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn" zum klassischen Typus des Gebets. — Es ist darum wohl besser, wir lassen die „Abhängigkeit" fahren und suchen uns unser Verhältnis zum Heiligen klar zu machen, wie Rudolf ¶ Otto das in feinsinniger und r.sphänomenologisch überaus fruchtbarer Weise getan hat (¶ Heilig; ¶ Numinos). Da stellt sich heraus, daß wir dem Ueberlegenen immer mit doppelsinnigen, ambivalenten Gefühlen, mit zweideutiger Gesinnung gegenüberstehen. Wir werden von ihm angezogen, aber auch von ihm erschreckt. Und auch dies gilt vom ganzen Bereich der R. Der Primitive kennt sein ¶ Tabu, das ihn vor der Macht warnt, ihn ferne hält, wie die Riten, die ihn den Mächten nahe bringen sollen. Israel weiß, daß Gott sehen sterben bedeutet, und Goethe, daß das Schaudern der Menschheit bestes Teil ist. Und die R., welche zum Ueberlegenen nur von der menschlichen Schuld her gelangen kann, weiß sich vom Ueberlegenen gerichtet und begnadigt zugleich. „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch", und: „Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens." Die Mystik kennt den höchsten Schrecken im höchsten Genuß und weiß, daß Sterben Werden ist. Den vollkommensten Ausdruck dieses doppelseitigen Verhältnisses finden wir in den von Otto angeführten Worten ¶ Augustins: Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum (Confessiones XI, 9, 1: Was ist das, das mich durchscheint und mein Herz trifft, ohne es zu verwunden? Einerseits erstarre ich davor, andererseits entbrenne ich. Ich erstarre, sofern ich ihm unähnlich bin, ich entbrenne, sofern ich ihm ähnlich bin).

Bei alledem ist aber noch ein wichtiger Vorbehalt zu machen. Wenn wir die R. ihrem Wesen nach zu beschreiben suchen, so kommen wir dabei nie weiter als eben zur R. Das heißt, daß mit dem Worte R. nicht alles und nicht einmal die Hauptsache gesagt ist. R. ist Deutung eines Erlebnisses, ein menschlicher Versuch, eine menschliche Gebärde; sie gehört zu den Kulturgütern, ist einer der wichtigsten Bestandteile dessen, was sich der Mensch auf der Erde gebaut hat. Ihr Korrelat ist der ¶ Glaube, der sich auf kein menschliches Bestreben zurückführen läßt, sich eben darum aber auch der phänomenologischen Betrachtung entzieht. Was die Geschichte, die Psychologie, die Phänomenologie vom Glauben sehen, interpretieren sie sofort als R. — und müssen es tun. Es ist aber gut, sich zu vergegenwärtigen, daß sie über den Glauben selbst nichts aussagen können.

2. Der Inhalt der R. sieht ganz anders aus, je nachdem man seinen Blick richtet auf den ¶ Kultus, den ¶ Mythus, die ¶ Lehre oder das innere Leben. Die alte theologische Wissenschaft konnte den Inhalt der christlichen R. als Lehre beschreiben, als Geschichtswissenschaft denjenigen der andern Religionen Mythologie nennen. Die neuere Geschichtswissenschaft war stark dazu geneigt, den Hauptnachdruck auf das Kultische zu legen; die neuere Theologie und Psychologie, das innere Leben in den R.en hervorzuheben. Heute sehen wir, daß dies alles nur künstliche Sonderungen sind, und daß keine R. ohne Kult, Mythus, Lehre oder inneres Leben auskommen kann, daß aber die vier sich immer wieder durchdringen und nicht selbständig bestehen können, vielmehr nur Ausdrucksformen des Verhältnisses sind, das wir durch das Wort R. andeuten. — Im Kult steht der Mensch dem überlegenen Andersartigen handelnd gegenüber; er sucht das Verhältnis zu ihm durch Worte, Gebärden, Taten in irgendeiner Weise zu beeinflussen, zugleich aber dem Verhältnis selbst Ausdruck zu verleihen. Der Offiziant, der vom Altar auf die Gemeinde herabsieht und sie segnet, stellt die Haltung des Ueberlegenen dar; wendet er sich kniend zum Altar, so verbildlicht er die Haltung des Menschen. In der Handlung wird das ausgedrückte Verhältnis zugleich gefestigt, erneuert bzw. zum erstenmal geknüpft oder — bei Kommunions- und Fluchriten — gelöst. — Aus dem Kult geht oft — nicht immer — der Mythus hervor. Dieser soll von dem existierenden Verhältnis erzählend Rechenschaft ablegen. Er besteht aber keineswegs gesondert vom kultischen Handeln, zu dem er im Gegenteil oft die Legende, den Kommentar bildet. Noch enger ist das Verhältnis, wo der Mythus als Heilsgeschichte auftritt, als Urgeschehen, zu dem alles kultische Handeln nur die Fortsetzung bildet. Weil aber im Mythus immerhin etwas erzählt wird und jede Erzählung der Ruhe bedarf, kann hier die Tätigkeit des Menschen in den Hintergrund treten und der Spekulation Raum machen. — Die Lehre aber ist bloß ein halbwegs theoretisch travestierter Mythus, die eigenes Leben nur hat, nicht insofern sie abstrakter ist als der Mythus — denn wenn sie abstrakt wird, ist sie schon Philosophie —, sondern insoweit sie als Glaubensbekenntnis einer Gemeinde Autorität hat (¶ Bekenntnis; ¶ Dogma). — Das

innere Leben der R. endlich, die frommen Gefühle und Gedanken, sind in Kult, Mythus und Lehre immer Voraussetzung sowohl als Erfolg. Sie drängen zur Tat wie zum Wort und werden ihrerseits von Tat und Wort stets zu neuem Leben erweckt. Zum Inhalt der R. verhält sich der Inhalt des Glaubens wie der Glaube zur R. selbst: er entzieht sich jeder Beschreibung. Der Besitz der R. ist vom Glauben her nur Dürftigkeit; was die R. sich erwirbt, ist höchstens Symbol dessen, was im Glauben geschenkt wurde.

ERE X, S. 662 ff (Religion); — RGG[1] II, Sp. 497 ff (Erscheinungswelt der R.); — Vgl. ferner die Literatur zum Artikel ¶ Phänomenologie der R. und zu den einzelnen religionsphänomenologischen Artikeln. **van der Leeuw.**

Religion: II. Typen der Religion.

1. Wesensbestimmung und Ableitung der Typen; — 2. Typen der Weltstellung: a) Weltbejahung; — b) Weltverneinung; — c) Weltbeherrschung; — 3. Typen der Frömmigkeit: a) Massiv-sinnliche R.; — b) ästhetische R.; — c) intellektuelle R.: α. Theosophie; β. Pantheismus; — d) soziale R.: α. Gesetzesreligion; β. Moralitätsreligion; — e) Mystik; — f) Schicksalsreligion; — g) Universale R.: α. Synkretismus; β. organischer Universalismus.

1. Es gibt in der religiösen Gesamthaltung einzelner Persönlichkeiten und ganzer Gemeinschaften charakteristische Abwandlungen, die mit einer gewissen Regelmäßigkeit zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten wiederkehren und so eine Art von Rhythmus in der R.sgeschichte darstellen. Das sind die Typen der Religion. Im Vergleich mit dem allgemeinen Wesen der R. (¶ Religion: I. IV A) bedeuten die Typen eine Mannigfaltigkeit; im Vergleich jedoch mit der Verschiedenartigkeit, die durch die Individualität aller einzelnen Menschen bedingt ist (¶ Frömmigkeit, 2), sind sie nur eine begrenzte Zahl gesetzmäßig wiederkehrender Ausprägungen der Frömmigkeit. Nur selten kommt ein Typus ganz rein in einer Persönlichkeit oder in einer Gemeinschaft zur Darstellung. Am wenigsten kann man die großen historischen Gebilde der Stammes-, Volks- und Weltreligionen in ihrer Gesamterscheinung mit einzelnen Typen identifizieren. Aber das Typische macht sich in der Geschichte als Tendenz oder als vorherrschende Richtung oft so stark bemerkbar, daß es durchaus sachgemäß ist, wenn auch mit allem Vorbehalt, die Namen der Typen zur Charakteristik r.sgeschichtlicher Erscheinungen heranzuziehen. So bildet die Typologie ein wichtiges Hilfsmittel bei der Zusammenschau religiöser Phänomene, und sie kann vielfach geradezu der Schlüssel zum Verständnis der R.sgeschichte sein.

Das Grundschema für die Anordnung der Typen läßt sich gewinnen, wenn man einerseits das Wesen der R., anderseits die einzelnen Seiten des weltlichen Lebens ins Auge faßt. Die Typen ergeben sich daraus, daß die R. in wechselnde Beziehungen zu den verschiedenen Seiten, Gebieten und Motiven des weltlichen Lebens tritt. R. ist heiliges Leben, d.-h. Leben schlechthin, Leben aus der Tiefe, Urleben, absolutes Leben, ein Leben, das aufs Ganze geht. Von diesem heiligen Leben ist das weltliche oder profane Leben zu unterscheiden, d. h. das Leben in der Relativität, in der Hingabe an das Untermenschliche oder Bloß-Menschliche, in Zerrissenheit und Unstetigkeit. Innerhalb des weltlichen Lebens sind nun eine Reihe verschiedener Seiten, Sphären oder Gebiete zu unterscheiden. Hier kommen zunächst die vier Hauptgebiete der weltlichen Kultur in Frage, nämlich 1. die materielle oder technisch-wirtschaftliche Kultur, die Pflege des leiblichen Lebens, das Reich des „Nützlichen"; 2. die ästhetische Kultur, die Pflege des Spiels und der Kunst, das Reich des „Schönen"; 3. die intellektuelle Kultur, die Erkenntnis und die Wissenschaft, das Reich des „Wahren"; 4. die soziale Kultur, die Pflege der menschlichen Gemeinschaft, das Reich des „Guten". Dazu kommen die beiden Grenzerlebnisse, die unser weltliches Leben konstituieren, nämlich 5. nach innen das Erlebnis des eigenen „Ich", der Seele, als des Mittelpunktes, von dem alle Tätigkeit ausgeht und wohin alle Erfahrung zusammenströmt; nach außen 6. das Erlebnis des „Zufälligen", d. h. der Sphäre, wo unsere Innerlichkeit und auch unsere Kulturbestrebungen mit dem rein Tatsächlichen zusammenstoßen, das uns von Natur umgibt, das von ungefähr da ist, unserm Leben Grenzen zieht und unbekümmert um unsere Absichten uns fördert oder hemmt. Alle diese Seiten des weltlichen Lebens erscheinen nun teils in einer relativen Selbständigkeit gegenüber der R., teils in engster Beziehung, ja in vollständiger Verschmelzung und Durchdringung mit der R. Hieraus ergeben sich zwei Gruppen von Typen. Es handelt sich einerseits um Typen der Weltstellung des Frommen, anderseits um Typen der Frömmigkeit. Im ersten Fall wird das Weltleben der R. gegenüber als ein besonderes Gebiet betrachtet. Es entsteht hier die Frage, wie sich das heilige Leben zu dem Leben in der weltlichen Kultur wie auch zum Ich- und Zufallserlebnis stellt. Drei charakteristische Standpunkte treten dabei hervor, die man als a) Weltbejahung, b) Weltverneinung und c) Weltbeherrschung bezeichnen kann. Im zweiten Fall wird eine innere Einheit zwischen der Frömmigkeit und einzelnen Seiten des Weltlebens oder dem Weltleben im ganzen erlebt. Daraus ergeben sich zunächst Erscheinungen in allen R.en, die noch nicht als besondere Typen anzusprechen sind. So stellt sich die R. überall irgendwie in körperlichen und ästhetischen Formen dar, d. h. sie ist ¶ Kultus; sie kleidet sich in das Gewand des Erkennens und bildet bestimmte Vorstellungen von Gott, der Welt und der Seele aus, d. h. sie ist ¶ Theologie; und sie nimmt die Formen menschlichen Gemeinschaftslebens an, d. h. sie ist ¶ Gemeinde oder ¶ Kirche. Aber es gibt nun sehr charakteristische Verschmelzungen der R. mit bestimmten Lebenssphären oder mit dem Weltleben überhaupt, die man als Typen der Frömmigkeit bezeichnen muß, und die in bedeutenden geschichtlichen Erscheinungen vorliegen. Es ergibt sich a) bei einer Vorherrschaft des körperlichen Lebens die überwiegend kultisch gestimmte, massiv-sinnliche oder primitive R. Wenn das ästhetische Element in den Vordergrund tritt, so entsteht b) der gleichfalls noch stark kultisch orientierte Typus der sinnlich-verklärten oder polytheistischen R. Weiter ergibt sich c) bei Vorherrschaft des theologischen Denkens ein intellektueller Typus, der sich wieder in zwei Untertypen, den α) pluralistisch-theosophischen und den β) monistisch-pantheistischen gliedern läßt. Sodann folgt aus der Vorherrschaft des Gemeinschaftslebens d) der soziale Typus, der wiederum zwei Erscheinungsformen, nämlich α) eine mehr gesetzliche und β) eine im engeren Sinne sittliche zeigt. Wird das Heilige wesentlich in der eigenen Innerlichkeit gefunden, so ergibt sich e) die Mystik, wird es vorwiegend in zufälligen Tatsachen und Ereignissen erfahren, so entsteht f) die Schicksalsreligion. Abgesehen von diesen einseitigen Typen, die aus einer Verschmelzung der R. mit einzelnen Seiten des Weltlebens zu erklären sind, gibt es nun noch g) Erscheinungen, die eine Tendenz auf Universalität bekunden, nämlich α) den Synkretismus, der verschiedene R.en in sich zusammenfaßt, und

β) den organischen Universalismus, der ein einheitliches und gleichzeitig die mannigfaltigsten religiösen Motive umfassendes Grunderlebnis besitzt.

2. Wir beginnen mit den drei Typen der Weltstellung, die wir in der R.sgeschichte finden.

2. a. Die große Masse der Menschen wird überwiegend durch weltliche Interessen in Anspruch genommen. Ihre Stellung ist daher als Weltbejahung zu bezeichnen. Die R. steht bei ihnen als ein relativ abgeschlossenes Gebiet neben den übrigen Lebenssphären, in das sie gelegentlich hineingehen, um bald wieder in die Welt zurückzukehren. Besonders gern aber wird das Heilige in den Dienst des Weltlichen gestellt. Göttliche Kräfte werden wachgerufen, um das weltliche Schaffen und Geschehen zu weihen, zu segnen, zu stärken, zu schützen. So werden die heiligen Mächte als Mittel zu weltlichen Zwecken gebraucht, und die Götter als Helfer in allen Nöten und bei allen Betätigungen des weltlichen Lebens angerufen. Es läßt sich dies in Beziehung auf alle verschiedenen Gebiete des Weltlebens beobachten. Dabei ergibt sich die Möglichkeit einseitiger Sondertypen überall da, wo ein einzelnes Lebensgebiet einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen beherrscht, und wo infolgedessen gerade dieses Gebiet mit göttlicher Weihe versehen wird. Fassen wir die verschiedenen weltlichen Sphären ins Auge, so ergibt sich folgendes Bild: 1. Besonders häufig und nachdrücklich wird das leibliche Leben dem Schutz und der Förderung der Gottheit empfohlen. Gesundheit, Nahrung und Fruchtbarkeit, Jagd und Fischerei, Ackerbau und Viehzucht, Handwerk, Handel und Verkehr werden unter den Schutz der Gottheit gestellt und wohl auch bestimmten Schutzgeistern zur Förderung anbefohlen. Es werden kultische Handlungen vollzogen, die symbolisch andeuten, was man erstrebt, und deren Ausführung das Gedeihen unmittelbar fördern soll (¶ Ackerbau-Feste, ¶ Wetterzauber, ¶ Fruchtbarkeits-Riten, ¶ Beschneidung, ¶ Opfer usw.). Teils ruft man die göttlichen Nothelfer selbst um Beistand an, teils bedient man sich heiliger Gegenstände als Mittel höherer Krafterzeugung (¶ Fetischismus), teils ruft man Menschen zu Hilfe, die mit höherer physischer Kraft ausgerüstet sind (¶ Zauberer, Medizinmänner), und man spendet den großen Erfindern, die der Menschheit den Weg zur Technik gezeigt haben, als Heroen göttliche Verehrung. 2. Wo die weltlichen Menschen sich gern durch Spiel und Kunst in die verklärte Sinnlichkeit des ästhetischen Lebens erheben, da werden die göttlichen Kräfte für dieses Gebiet in Anspruch genommen. Die Dichter und Sänger rufen die Musen um ihren Beistand an, fühlen sich in den Augenblicken ihres Schaffens von göttlichem Geist beseelt und werden als gottbegeisterte Menschen gefeiert. Nicht minder begehren die Wettkämpfer göttliche Kraft, und die Sieger im Wettkampf werden als göttliche Helden verehrt. 3. Auch das Erkennen und die Wissenschaft wird unter göttlichen Schutz gestellt, ja es werden Schutzgeister angerufen, die über den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft walten. Die Götter geben kluge Gedanken, und der fromme Weise ist überzeugt, daß in seinem Innern eine göttliche Stimme spricht. 4. In besonders weitem Umfang wird für das menschliche Gemeinschaftsleben die göttliche Hilfe in Anspruch genommen. Vor allem die Herrscher (¶ Herrscherkult) und die Krieger (¶ Krieg: I) fühlen sich in ihrem schweren und verantwortungsvollen Beruf der Gottheit besonders nahe und begehren und gewinnen göttliche Kräfte für das Gelingen ihrer Absichten. Ja die ganzen Stämme und Völker leiten ihre Kraft und ihre Erfolge von dem Beistand ihrer Stammes- und Volksgötter ab, deren Feste sie feiern, und mit denen sie sich durch Opfermahlzeiten und andere Riten verbinden, um ihren Segen zu erlangen. 5. Auch für das innere Leben der menschlichen Seele im ganzen wird göttlicher Beistand erstrebt, wenn es sich darum handelt, in den Nöten der Welt seinen Mut und seine Widerstandskraft zu bewahren, und es erwächst sogar die Hoffnung, durch göttliche Kraft nach dem Tode ein Leben in einer besseren Welt zu führen. 6. Endlich wird die göttliche Hilfe auch bei den zufälligen Erlebnissen äußerer Tatsachen angerufen, die als Grenze das menschliche Leben umgeben, und die das Zusammenstoßen unserer Innerlichkeit mit der Außenwelt bedeuten. Alle wichtigen Ereignisse des einzelnen Menschenlebens, ¶ Geburt, ¶ Pubertät, Eheschließung (¶ Ehe: I), Tod (¶ Trauergebräuche), sind von heiligen Feiern umgeben; darüber hinaus werden alle möglichen Zufälle mit der Gottheit in Beziehung gebracht, und die Glücksgötter müssen dazu helfen, daß alle Ereignisse einen erfreulichen Ausgang nehmen.

2. b. Während die Masse der Menschen in allen Religionen zur überwiegenden Weltbejahung neigt, gibt es eine Minderheit, welche die umgekehrte Stellung einnimmt, d. h. aus Gründen der Frömmigkeit Weltverneinung übt. Man kann diesen Typus der Stellung zur Welt auch den asketischen nennen, wenn man ¶ Askese in ihrer negativen Bedeutung versteht, d. h. als Kehrseite der gesteigerten frommen Uebung betrachtet. Auch als Pietismus im weitesten Sinne des Wortes kann man diese Richtung bezeichnen, weil sie eine überwiegende oder ausschließliche Vorherrschaft der Frömmigkeit auf Kosten aller weltlichen Interessen bedeutet. Einzelne Ansätze zu einer solchen Lebenshaltung finden sich bei Bekennern aller Religionen. Als klassisches Land der Weltflucht aber ist Indien zu bezeichnen. Auch die in Indien erwachsene buddhistische Weltreligion (¶ Buddhismus) gehört in diese Richtung. Die Ablehnung des Weltlichen erstreckt sich auf die verschiedensten Seiten des Lebens. Je strenger die Weltflucht ist, desto vollständiger wird alles weltliche Streben unterdrückt. Eine Beschreibung dieses Typus muß also durch alle Lebensgebiete hindurchgehen. Dabei ist zu beachten, daß sich aus der stärkeren oder schwächeren Betonung der einen oder der anderen Seite wieder verschiedene Untertypen ergeben. 1. Die Weltflüchtigen wenden sich vor allem gegen das Leibesleben als gegen das Unheiligste, das sie kennen. Sie üben sich im ¶ Fasten und Wachen, ja, sie unterwerfen ihren Leib den schmerzlichsten Selbstpeinigungen. 2. Dazu kommt weiter der Verzicht auf ästhetischen Genuß. Musik und Theater, Tanz und Spiel, Unterhaltungslektüre, ja auch jede Art von Schmuck oder Luxus gilt in weltflüchtigen Kreisen häufig als verwerflich und wird gemieden. 3. Nicht minder gilt es als bedenklich, sich mit weltlicher Wissenschaft zu beschäftigen, weil die Richtung der Gedanken auf das Ungöttliche als eine Geringachtung des Heiligen empfunden wird. 4. Sodann erstreckt sich die Weltflucht auch auf das soziale Gebiet. Der Verkehr mit den Menschen, vor allem mit weltlich gesinnten Menschen, erscheint dem Asketen als ein Hemmnis wahrer Frömmigkeit. Er flieht aus der menschlichen Gesellschaft (¶ Mönchtum: I). Vor allem meidet er den Verkehr mit dem andern Geschlecht und verzichtet auf Familiengründung. 5. Der Weltflüchtige verneint auch sein eigenes Selbst, sofern dieses in das Weltleben verflochten ist und sich als ein begrenztes Ich von seiner Umgebung unterscheidet. Er übt sich darin, sein Ich zu vergessen, um desto mehr für die Fröm-

migkeit frei zu sein. Nach buddhistischer Lehre gehört es zu den größten Ketzereien, von einer Substantialität der eigenen Seele zu reden, und die Existenz als Individualität wird als etwas angesehen, was wie alle anderen zusammengesetzten Dinge am allgemeinen Werden und Vergehen teilnimmt. 6. Endlich werden auch die zufälligen Tatsachen, die das Leben konstituieren, vom Weltflüchtigen möglichst nicht beachtet. Er übt sich darin, alle Wechselfälle mit Gleichmut zu ertragen. Wieder ist hier der Buddhismus besonders radikal, indem er geflissentlich gerade die Hauptereignisse, die das persönliche Leben bedingen — Geburt, Alter, Krankheit und Tod —, als wesenlos und leidvoll betrachten lehrt.

2. c. Neben den beiden beschriebenen Stellungen zur Welt gibt es nun noch eine dritte, die man als Weltüberwindung oder Weltbeherrschung bezeichnen muß. Hier nimmt der Fromme eine überweltliche Stellung ein; er achtet das heilige Leben durchaus als das höchste Gut und ordnet es als das einzig Notwendige allen andern Zwecken entschieden über (wie das auch in der weltflüchtigen Richtung geschieht). Aber die profanen Güter und Aufgaben werden nicht bekämpft oder auch nur verachtet, sondern sie werden (wie in der weltbejahenden Richtung) positiv gewürdigt; sie werden als Gottesgaben und Gottesdienst aufgefaßt, indem man aus der Innerlichkeit des heiligen Lebens in die Welt hinaustritt und in ihr die göttliche Wirksamkeit erlebt, zugleich aber aus dem Glauben heraus in die Welt hineinwirkt und sie so durchheiligt und erhöht.

Wo in der Geschichte der R. schöpferischer Geist durchbricht, der von den letzten Tiefen bis zu den letzten Endpunkten des Lebens reicht, da findet man auch diese umfassende Stellung zur Welt. Sehr deutlich ist das im Urchristentum und wieder im reformatorischen Christentum zu beobachten. ¶ Jesus und seine Jünger unterscheiden sich in dieser Beziehung deutlich von ¶ Johannes dem Täufer und seiner asketischen Gemeinde. Jesus lebt in Gott und im kommenden Reiche Gottes wie der Täufer. Aber er lehnt das weltflüchtige Leben der Täufergemeinde ab, stellt sich mitten in diese Welt und weist seine Jünger unmittelbar in das Weltleben hinein. Er ißt und trinkt mit den Zöllnern und Sündern und genießt unbefangen und dankbar die Güter der Erde als göttliche Gaben. Zugleich betätigt und lehrt er die helfende, dienende, gebende und vergebende Nächstenliebe (also die Grundtugend des sozialen Lebens) als das, was sich mit innerer Notwendigkeit aus der Gotteskindschaft ergibt. ¶ Luther geht durch das Mönchtum hindurch und bleibt zeitlebens überzeugt, daß der Christ durch die innere Gesinnung des Glaubens allem äußerlichen, weltlichen Leben überlegen ist, hebt aber gleichzeitig hervor, daß aus dem Glauben die Liebe folgt, und daß der weltliche ¶ Beruf und alle weltliche ¶ Arbeit, die vom Glauben getragen ist, ein heiliges Leben bedeutet, heiliger als das weltflüchtige Leben der Mönche.

Diese weltüberwindende und weltbeherrschende Stellung wird in den christlichen Konfessionen vor wie nach der Reformation theoretisch festgehalten. Man ordnet in der Ethik die Frömmigkeit dem Weltleben über. Auch in der Praxis finden sich immer wieder Beispiele dieser Lebenshaltung. Aber in der großen Masse der Christen haben sich doch auch die einander entgegengesetzten Richtungen herausgebildet, wenn sie sich auch in der Regel nicht bis zu den Extremen steigern, die sich in außerchristlichen R.en finden. Das immer erneute Auftreten dieser Bewegungen geht wie ein Rhythmus durch die Geschichte der Konfessionsbildung hindurch. Im morgenländischen und römisch-kath. Christentum hat sich innerhalb des Kirchenvolkes eine behagliche, breite Weltlichkeit ausgebildet, die sich in neuester Zeit hie und da bis zum radikalen Freidenkertum und Menschheitsglauben steigert. Auf der anderen Seite hat das Mönchtum immer erneute Anstrengungen gemacht, die Welt zu fliehen, um sich ganz der Anbetung Gottes widmen zu können. Im evg. Christentum treten diese Gegensätze minder scharf hervor. Doch stellt sich auch hier immer wieder ein überwiegend auf die Welt gerichtetes Streben ein, während auf der anderen Seite die Erweckungs- und Heiligungsbewegungen in verschiedenem Grade dazu auffordern, gewisse weltliche Betätigungen und Genüsse zu meiden (wie Alkohol und Nikotin, Luxus in der Kleidung, weltliche Vergnügungen und weltliche Lektüre, Uebernahme obrigkeitlicher Aemter, Eid, Prozessieren und Kriegsdienst), woraus sich zum Teil Bestrebungen und Strömungen von beträchtlichem Umfang und Einfluß auch außerhalb der erweckten Kreise ergeben haben (¶ Askese: IV).

3. An die Typen der Weltstellung des Frommen reihen sich die Typen der Frömmigkeit. Diese dürfen mit jenen nicht verwechselt werden. Denn in jenem Fall gilt immer die Voraussetzung, daß das profane vom heiligen Leben deutlich unterschieden ist und ihm gegenüber eine relativ selbständige Größe bildet. Hier dagegen liegt die Sache überall so, daß das profane Leben selbst an einer oder an mehreren Stellen sich zum absoluten Leben, d. h. zur R. steigert, oder daß umgekehrt die religiöse Innerlichkeit sich unmittelbar in die Formen des weltlichen Lebens hüllt. Die beiden Gruppen von Typen dürfen auch nicht miteinander vermischt werden. Wohl bestehen zwischen einzelnen Typen aus beiden Gruppen häufig wiederkehrende Wechselbeziehungen. So wird bemerkt werden, daß die primitive Kultfrömmigkeit nahe Beziehungen zu der früher beschriebenen Weihe des leiblichen Lebens besitzt. Ebenso bestehen häufig Beziehungen zwischen Weltverneinung und mystischer Frömmigkeit. Aber es gibt nicht nur diese, sondern auch andere Kombinationen und überhaupt keine festen Gesetze der Kombination. Es kommen auch ganz andere Verbindungen vor, wie sich z. B. die verneinende Stellung zur Welt mit den verschiedensten, ja mit allen Typen der Frömmigkeit verbinden kann. Es ist also nicht nur berechtigt, sondern notwendig, daß beide Gruppen von Typen streng voneinander unterschieden werden.

3. a. Gilt es für den Menschen als Gipfel des Lebens, seine Kraft in der körperlichen Sphäre zu steigern, so entsteht der massiv-sinnliche Typus der R. Er herrscht vor in der R. der sogenannten Primitiven (¶ Naturvölker), findet sich als ¶ „Aberglaube“ auch im Schatten der geistigeren R.en, und diese selbst kommen in ihren absteigenden Entwicklungslinien ihm nicht selten wieder nahe. Auch der moderne ¶ Spiritismus ist ihm verwandt. Als unmittelbarste Offenbarungen der Gottheit gelten in diesem Typus die auffälligen Naturerscheinungen (¶ Gewitter, ¶ Wind, ¶ Sonnen-Finsternis, ¶ Erdbeben), aber auch ¶ Krankheit des Leibes und der Seele, ¶ Träume und ¶ Visionen. In sinnenfälligen Erscheinungen denkt man das Göttliche dauernd gegenwärtig, und in ihnen widmet man der Gottheit seine dauernde Verehrung, seien es nun beliebig aufgeraffte und zufällig als heilig erlebte Gegenstände der anorganischen Natur (Fetische aus Holz, Stein, Metall usw.), seien es heilige Bäume und Tiere oder auch körperlich auffallende

Menschen, seien es endlich die großen Naturerscheinungen (Berge, Ströme, Meere, Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde; ¶ Naturdienst). Diese Gegenstände sind aber in ihrer Erscheinung nicht die Gottheiten selbst. Sie stehen nur in geheimnisvoller Verbindung mit ihnen. Die höheren Wesen selbst, deren Zahl „Legion" ist, gelten als unheimlich spukende Geister, die mit höherer Macht (¶ Mana) ausgestattet sind (¶ Polydämonismus), wobei im Hintergrunde die animistische oder animatistische Weltanschauung als allgemeine Deutung der Wirklichkeit steht. Der ¶ Kultus ist in dieser Religion wesentlich auf körperliche Kraftsteigerung gerichtet, sei es, daß der Mensch selbst höhere physische Kraft gewinnen, sei es, daß er sie den göttlichen Wesen mitteilen will (¶ Magie). So veranstaltet man heilige ¶ Mahlzeiten, um sich und die übermenschlichen Mächte mit höherer Kraft zu stärken; man zündet heiliges Feuer an, um den Sonnenschein zu beeinflussen; man gießt zauberische Getränke aus, damit es rechtzeitig regne; man schüttelt die Fetische, um ihren Beistand zu gewinnen.

3. b. Steigert sich das ästhetische Leben, das sich im Spiel und in der Kunst entfaltet, zur R., so entsteht der ästhetische Typus. Er ist bei jugendlichen Kulturvölkern im Zusammenhang mit der Volksreligion zu finden, hat in den homerischen Gedichten seine klassische Ausprägung gefunden und in den hellenistischen ¶ Mysterien-Religionen die Gestalt einer eigentümlichen Erlösungsreligion angenommen. Er erscheint auch als dekadente Entwicklungsstufe höherer R.en. Als vornehmste Mittel göttlicher Offenbarung gelten in dieser R. die Werke der Künstler, vor allem plastische Bilder und heilige Erzählungen (Mythen und Legenden); als unmittelbar inspirierte persönliche Mittler werden die Künstler selbst betrachtet, besonders heilige Dichter und Sänger. Die Götterbilder (¶ Bilder: I) zeigen die höheren Mächte in scharfumgrenzter Gestalt, teils als tierische, teils als tiermenschliche, teils als rein-menschliche Wesen, von den gewöhnlichen Menschen nur unterschieden durch Größe, durch Vielköpfigkeit und Vielarmigkeit oder auch durch Schönheit der Körperbildung. Die heiligen Erzählungen malen das göttliche Leben bis in alle Einzelheiten aus. Aus dem Gewimmel der niederen Geister erhebt sich eine Aristokratie von charakteristischen Göttern, deren Zahl noch groß, aber nicht mehr grenzenlos ist (Polytheismus). Diese Götter sind die „leicht lebenden", „seligen", sie sind ästhetisch-verklärte Menschen. Sie haben Leiber wie die Menschen, aber sie sind gewandter in ihren Bewegungen. Sie führen ihr Leben im Wechsel der Zeit, aber ihr Leben hat kein Ende; sie sind die „Unsterblichen". Sie essen und trinken wie die Menschen, aber sie essen Unsterblichkeitsspeise und trinken Unsterblichkeitstrank. Sie bewegen sich von einem Ort zum andern, aber sie eilen behende durch die Luft dahin. Sie paaren sich miteinander und mit den Menschen und zeugen Söhne und Töchter. Götter verwandeln sich in menschliche und Menschen in göttliche Gestalt (¶ Inkarnation und Apotheose). Dieses ästhetische Leben gibt auch dem Kultus eine verklärte Form. Man ehrt die Götter durch Hymnen und dramatische Aufzüge; man teilt den Gläubigen heilige Erzählungen mit. In dieser verklärten Atmosphäre nehmen die Frommen selbst an dem Leben der Gottheit teil und steigern sich innerlich in das übermenschliche Leben hinauf, bis hin zu dem Erlebnis der Mysterien, wo durch die heilige Weihe der Myste selbst zu dem freien, leichten, unsterblichen Leben der Götter erhoben und dadurch von der Vergänglichkeit des irdischen Lebens erlöst wird.

3. c. Aus der Verschmelzung des Erkenntnistriebes mit der R. ergibt sich der intellektuelle Typus. Es bedeutet, daß das Erkenntnisleben das höchste Leben ist. Man findet ihn als R. in intellektuell begabten Völkern, besonders bei den Indern, aber auch bei Griechen und Deutschen, als die R. philosophischer Köpfe und als Schulreligion ihrer Anhänger. Er erscheint in zwei Spielarten, nämlich als Theosophie und als Pantheismus.

α. Die ¶ Theosophie (¶ Gnosis, ¶ Anthroposophie) faßt (pluralistisch) die Fülle der Dinge ins Auge und führt sie auf eine göttliche „Fülle" zurück. Diese Fülle wird durch ein Denken systematisiert, worin sich wildwuchernde Phantasie mit abstrakter Logik mischt. Die Fülle der göttlichen Wesen wird gern als eine abgestufte Mannigfaltigkeit aufgefaßt, die sich zwischen zwei Extremen, dem vollkommen göttlichen und dem vollkommen widergöttlichen Prinzip, zwischen dem bestimmungslosen, abstrakten Urgrund auf der einen und der Materie auf der andern Seite, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis ausbreitet. An das höchste göttliche Wesen reihen sich niedere „Aeonen", die dem Sinnlichen näher und näher kommen. An sie reihen sich die Menschen, die selbst wieder an einer ganzen Reihe abgestufter Seinsweisen teilnehmen. Das Ziel des Lebens ist das Aufsteigen des Geistes in höhere Welten durch das Mittel der Erkenntnis, wobei man sich bewußt ist, durch ¶ Seelenwanderung nieder- und emporzusteigen.

β. Der ¶ Pantheismus ordnet (monistisch) alles einem obersten Begriffe, etwa dem des Seienden oder des Etwas unter. Dieses allgemeine Wesen ist für die Pantheisten gleichzeitig das Göttliche, und wenn sie in die objektive Welt hinausschauen, so finden sie in ihr das göttliche Wesen als das reine Sein, und die Fülle der Dinge ordnet sich ihm unter wie die Exemplare einer Gattung sich der Gattungseinheit unterordnen. Mögen die Dinge noch so mannigfaltig erscheinen, sie sind doch wesentlich einander gleich, weil sie alle göttlich sind. Indem nun der Beschauer in allen Dingen den Schimmer des Göttlichen erblickt, ist er fromm, weil er die Gottheit in ihnen verehrt. Dies ist das Gemeinsame aller Sonderformen des Pantheismus, mag nun das reine Sein ganz unbestimmt (als das „All-Eine") oder mehr nach Analogie des natürlichen Daseins (als „All-Natur") oder mehr nach Analogie des geistigen Seins (als „All-Geist") gefaßt werden.

3. d. Ein anderer Typus der R., der soziale, ergibt sich, wenn das menschliche Gemeinschaftsleben unmittelbar mit dem religiösen Leben verschmilzt. Das geschieht da, wo ein starker Volksorganismus gleichzeitig Religionsgemeinschaft ist wie im konfuzianischen ¶ China (: II, 4), oder wo sich an prophetische Persönlichkeiten organisierte R.sgemeinschaften anschließen, wie im Zoroastrismus (¶ Perser: II), ¶ Judentum und ¶ Islam, oder wo sich unter dem Einfluß philosophischen Geistes Gemeinschaften bilden, die den Gedanken der Menschheit pflegen, wie in der ¶ Stoa oder in der neueren ¶ Aufklärungs-Bewegung. Wie es sich unter den Menschen um ein Verhältnis von Person zu Person handelt, so wird auch in der entsprechenden Form der R. die Beziehung des Menschen zu der ihm übergeordneten Macht ein Verhältnis der menschlichen zur göttlichen Person. Es ergeben sich aber zwei Spielarten dieses Typus, die den verschiedenen Formen des persönlichen Lebens überhaupt entsprechen. Wie die menschlichen Gemeinschaften teils durch die Regeln zusammengehalten werden, die man als ¶ „Sitte" und ¶ „Recht" bezeichnet, teils durch das eine im

engeren Sinne „sittliche“ Gesetz der freien Menschlichkeit, so kann man auch in der R. einen juristischen und einen moralistischen T. unterscheiden.

α. In der Rechts- oder Gesetzesreligion gilt dem Menschen als vornehmste göttliche Offenbarung ein heiliges ¶ Gesetz, das eine Fülle kultischer Handlungen und religiöser Vorstellungen, gemischt mit bürgerlich-rechtlichen Vorschriften, umfaßt. Die göttliche Macht wird als ein erhabenes Wesen vorgestellt, welches ¶ Gerechtigkeit als wichtigste Eigenschaft besitzt, d. h. das Gesetz gibt, über seiner Erfüllung wacht und die ganze Welt nach dem Gesichtspunkt der Vergeltung als oberstem Grundsatz regiert. Das Wesen der Frömmigkeit besteht im ¶ Gehorsam, das der Gottlosigkeit im Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz. Der menschliche Wille steht frei und verantwortlich vor dem göttlichen. Gute Werke bedeuten ein Verdienst, böse eine Schuld. Je strenger der Grundgedanke der Gesetzesreligion herrscht, desto mehr werden alle Uebel als göttliche Strafen, alle Güter als göttlicher Lohn aufgefaßt, wobei man die Vergeltung teils in diesem Leben feststellt, teils sie über mehrere Lebensläufe ausgedehnt denkt. Außer den eigentlich guten Werken kennt man in den Gesetzesreligionen noch ein System von Handlungen, die man als „Sühne“ bezeichnet. Sie sind Ersatzleistungen, welche zugleich eine Ablösung der Strafe bedeuten und die zürnende Gottheit versöhnen sollen.

β. Die R. der Moralität oder die moralistische R. erscheint in Ansätzen schon in der Gesetzesreligion, nämlich überall da, wo aus der Fülle der Gesetze einzelne Hauptgebote innerlicher Art herausgehoben werden, und wo die Vergeltung nicht mehr als letzter Sinn des Weltgeschehens, sondern als untergeordnetes Erziehungsmittel erfahren wird. Wo aber die Moralitätsreligion in reiner Ausprägung erscheint, da wird das göttliche Gesetz wesentlich in der inneren Stimme des ¶ Gewissens gefunden, die den Menschen auf die gute Gesinnung weist. Güte wird auch als das eigentliche Wesen der Gottheit betrachtet und die Welt unter dem Gesichtspunkt angeschaut, daß sie die freundliche Vorsehung ihres weisen Lenkers offenbart. Die Frömmigkeit erschöpft sich in der Gesinnung der ¶ Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen, oder es wird auch dieses beides als Einheit betrachtet, indem gesagt wird, daß die Liebe zu Gott sich nirgends besser betätigt als in der Menschlichkeit.

3. e. Wenn das Erlebnis des eigenen Selbst sich zum absoluten Leben steigert, so entsteht die ¶ Mystik. Sie besteht darin, daß der Mensch sich in sich selbst zurückzieht, seine Seele aus allen Umklammerungen des Weltlebens herausnimmt, so daß in der unmittelbaren Hingabe an das göttliche Leben alles ausgeschieden wird, was ans Weltliche erinnern könnte und darum eine Trennung von der Gottheit bedeuten würde. Es gibt keinen religiösen Akt, der nicht irgendeine mystische Berührung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste in sich schlösse. Es gibt aber außerdem eine besondere Richtung, die von einzelnen Persönlichkeiten und kleineren und größeren Kreisen vertreten wird, worin diese Art von Frömmigkeit isoliert erscheint. Diese Richtung ist im eigentlichen Sinn als Mystik zu bezeichnen. Besonders stark ausgebildet sind solche mystischen Strömungen in Indien, von wo aus sie durch den Buddhismus in die Welt des fernen Ostens verpflanzt sind. Aber auch in anderen Gegenden der Erde ist Mystik auf dem Boden der verschiedensten R.en erwachsen. Alle Mystiker suchen in irgendeinem Grade Erlösung von der Welt durch Vergottung. Sie wollen Frieden finden, indem sie die Einheit mit Gott im Gefühl oder richtiger im innersten Seelengrunde erleben. Um dies zu erreichen, bedienen sie sich der verschiedensten Mittel (asketischer Entbehrungen, kultischer Handlungen, Gebet und Kontemplation). Was die Gottesvorstellungen betrifft, an welche die Mystiker anknüpfen, so zeigt die Geschichte auch hier eine große Mannigfaltigkeit. Innerhalb der primitiven R. z. B. strebt der Mystiker darnach, von einem der unzähligen Geister besessen zu werden; innerhalb des Islam will er eins werden mit dem Gott, der sonst als schrankenloser Herr der Welt verehrt wird. Am konsequentesten im Sinne einseitig mystischer Frömmigkeit verfährt man da, wo das göttliche Wesen (nach Analogie des eigenen Seelengrundes) als „Geist“ oder als das „Eine“ oder auch ganz negativ beschrieben und womöglich als das große „Nichts“ bezeichnet wird. So verzichtet der echte und ursprüngliche Buddhismus darauf, von einer Gottheit zu reden, deren Wesen über den Zustand leidenschaftsloser Ruhe im Innern des heiligen Menschen hinausginge. Wer das ¶ Nirvana erreicht, ist göttlicher als irgendein Gott des Volksglaubens. Auch hinsichtlich der Weltanschauung übt der radikale Mystiker völlige Entsagung. Dem echten Buddhisten ist die Welt ein ewiger Wechsel von Zuständen und weist ihm nirgends den Weg zur Erlösung. Andere mehr weltzugewandte Mystiker sagen etwa, daß die Welt aus Gott heraus- und wieder in ihn zurückfließt oder daß er in allen Dingen wie in der Seele ist, oder sie stellen (dualistisch) die Welt, die sie fürchten und fliehen, als teuflische Macht dem eigenen göttlichen Leben gegenüber. Je konsequenter aber die Mystik ist, desto mehr ist ihre Weltanschauung akosmistisch oder nihilistisch. Im Vergleich mit dem wesenhaft Göttlichen wird die Welt zum wesenlosen Traum und Schein. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.

3. f. Während die Mystik vom Erlebnis des Ich im eigenen Innern ausgeht, beruht umgekehrt die Schicksalsreligion oder der Fatalismus auf dem Erlebnis der zahllosen und mannigfaltigen Ereignisse, die von außen auf uns eindringen und unser ganzes Leben durchziehen. Diese von ungefähr kommenden Geschehnisse werden von der profanen Sprache als „Zufälle“ bezeichnet, d. h. als Vorgänge, die ohne unsere Absicht über uns hereinbrechen, sie werden „Einfälle“ genannt, wenn sie innerhalb unseres Bewußtseins unbeabsichtigt erscheinen. Wenn nun einzelne Ereignisse (qualitativ) solche Macht gewinnen, daß wir sie als absolute Grenzpunkte unseres Daseins empfinden, so werden sie uns unmittelbar zur Erfahrung des Göttlichen, d. h. zu Schicksalserlebnissen. Nicht minder betrachten wir (quantitativ) unser gesamtes Dasein als ein großes ¶ Schicksal, wenn wir die Ausdehnung des rein Tatsächlichen in unserem Leben und in der ganzen Welt bemerken. Schicksalserlebnisse sind in allen R.en vorhanden, ja sie sind in der Regel den religiösen Erfahrungen beigemischt und darum ist der Glaube an Schicksalsgottheiten in der R.sgeschichte sehr verbreitet. Es gibt aber religiöse Stimmungen und Tendenzen, ja ganze R.en, in denen das Schicksalserlebnis grundlegend ist und den Charakter der Frömmigkeit nach allen Seiten hin bestimmt. Das gilt besonders von den semitischen R.en, namentlich vom Islam, aber auch von der israelitischen und jüdischen R. Die Frömmigkeit ist in der Schicksalsreligion wesentlich Demut, furchtsame Ergebung, knechtische Unterwerfung. Sie ist das Jasagen zu den rein tatsächlichen Vorgängen des Lebens gerade in ihrer Tatsächlichkeit, sofern eben hierin die göttliche Wirksamkeit erlebt wird. Die Gottheit wird als das ganz

Andere, Transzendente, als das schlechthin geheimnisvolle, ja unbekannte Wesen verehrt, das sich eigentlich nur dadurch manifestiert, daß es dem Menschen die unerklärlichen Tatsachen und Ereignisse in den Weg schickt. Vielfach wird aber das göttliche Wesen auch mit verständlichem Inhalt erfüllt gedacht. Besonders häufig wird Gott als Wille, oder richtiger als Willkür vorgestellt, oder auch als Notwendigkeit d. h. als Zusammenhang der gegen uns gleichgültigen Ereignisse. In der Weltanschauung dieser R. steht der Gedanke der ¶ Schöpfung im Vordergrunde. Die Welt wird als die positive Setzung der geheimnisvollen höchsten Macht aufgefaßt, wobei sich das Geschöpf als wesenlos und nichtig dem Schöpfer gegenüber fühlt und sich des Grübelns darüber enthält, was für einen Sinn die Schöpfung haben könnte. Auch der Gedanke der Erwählung ist in dieser Frömmigkeit heimisch. Das Volk, die Gemeinde, der Einzelne, der die wahre Religion zu besitzen überzeugt ist, betrachtet diese Tatsache als einen unerklärlichen göttlichen Akt, der keine Gegenleistung für menschliches Handeln, sondern ein unverdientes Geschenk der Gottheit darstellt.

3. g. Neben diesen einseitigen Typen der Frömmigkeit gibt es nun noch solche, die synthetischen Charakter tragen, d. h. solche, in denen mehrere der beschriebenen Motive zusammenwirken. So begegnet man bei den Indogermanen einer Verbindung von Mystik und Pantheismus. Der göttliche Geist, mit dem sich der Fromme im Innersten eins fühlt, wird gleichzeitig in allen Dingen erlebt. In den semitischen R.en, besonders im Judentum und Islam, findet man eine Vereinigung von Gesetzes- und Schicksalsreligion. Hier wird die Demut zum Gehorsam gegen den göttlichen Herrn, der einen ¶ Bund schließt, d. h. einem auserwählten Volk oder einer auserwählten Gemeinde ein Gesetz gibt. Darüber hinaus aber gibt es eine Frömmigkeit, welche eine große Zahl, ja womöglich die ganze Fülle der religiösen Grundmotive in sich schließt. Man kann diesen religiösen Typus als den der *Universalität* bezeichnen. Er erscheint in zwei charakteristisch verschiedenen Formen, die man synkretistischen und organischen Universalismus nennen kann.

α. ¶ *Synkretismus* findet sich da, wo Völker eine reiche R.sgeschichte erlebt haben, wie auch da, wo Weltreiche entstehen und wo mit der Vereinigung der Nationen eine Mischung der R.en eintritt. Das religiöse Leben im Römischen Reich und der Hinduismus können als synkretistisch bezeichnet werden. Auch in Ostasien sind synkretistische Erscheinungen vorhanden. Die Richtung des Synkretismus geht immer auf ein Pantheon. Man will sich aller Götter bemächtigen und sich ihrer Hilfe versichern. Dabei ist es ein wesentliches Merkmal des Synkretismus, daß die verschiedenen Formen der Frömmigkeit nicht gegeneinander ausgeglichen sind, sondern daß sie eine gewisse Abgeschlossenheit und Selbständigkeit besitzen, und daß der Fromme in jedem Fall mit ganzer Seele bei der Sache ist.

β. Neben dem Synkretismus, dem immer eine gewisse Kompliziertheit und Künstlichkeit anhaftet, gibt es noch eine andere Form der Frömmigkeit, die gleichfalls die ganze Fülle religiöser Grundmotive in sich schließt, die aber lebendig gewachsen ist und sich mit völliger Selbstverständlichkeit und tiefer Naivität entfaltet. Diesen Typus kann man als *organischen Universalismus* bezeichnen. Er findet sich da, wo schöpferisches religiöses Leben quillt, und da, wo dieses Leben in unmittelbarer Frische nacherlebt wird. Dieser Typus liegt vor in der Urepoche des ¶ Christentums und wieder in der ¶ Reformation, aber auch sonst, wo echt evg. Leben pulsiert. Die Frömmigkeit, die im Evangelium verkündigt wird, ist ein einheitliches, in sich geschlossenes Grunderlebnis, ausgedrückt in dem einen Wort „Abba". Es ist die Hingabe des Kindes an den Vater, genauer gesagt: das Leben der ¶ Gotteskindschaft im Geiste des Sohnes Gottes. In diesem einheitlichen Grunderlebnis ist gleichzeitig eine Fülle religiöser Motive enthalten, ja man kann darin alles angedeutet finden, was in den einseitigen Typen der Frömmigkeit vorherrschend ist (Freude und Friede in Gott, Demut, Liebe zu Gott und freier Gehorsam, Vertrauen im Blick auf die göttliche Weisheit, Herrlichkeit und Macht).

Dieser Charakter der organischen Universalität ist in den verschiedenen christlichen Konfessionen grundsätzlich gewahrt. Er kommt theoretisch darin zum Ausdruck, daß die Dogmatiker zugleich die Einheit des göttlichen Wesens und die Vielheit seiner Eigenschaften zur Darstellung bringen, und daß die Ethiker gleichzeitig die Einheit des Lebensideals und die Menge der christlichen Tugenden entwickeln. Auch in der praktischen Frömmigkeit der Christen ist eine solche Lebenshaltung vielfach zu finden. Aber der Prozeß der Vulgarisierung des Christentums in der alten Kirche zeigt eine starke Verselbständigung der verschiedenen Seiten der Frömmigkeit, woraus sich vielfach geradezu synkretistische Erscheinungen ergeben haben. An diesem Prozeß fällt vor allem in die Augen die Ausbildung eines reichen Kultus, eines weitschichtigen theologischen Systems und einer hierarchischen Verfassung, wobei teils eine Mischung mit außerchristlichen Traditionen, teils eine Umbildung christlicher Motive stattgefunden hat. So hat sich neben der frommen Hingabe an das von Christus ausgehende innere Leben namentlich eine sehr stark ausgeprägte Kultfrömmigkeit gebildet, die Christus in sinnlicher Gestalt anschaut und die Menge der Heiligen in Bildern und Reliquien verehrt, worin vielfach eine starke Annäherung an primitive R. zu bemerken ist. Auf der andern Seite hat sich die Christus- und Geistesmystik in einer Art ausgebildet, die deutliche Parallelen in Indien und im Buddhismus besitzt. Abgesehen von diesem Auseinandertreten der Motive ist zu beobachten, daß das altkirchliche Christentum in seinen beiden Hauptgebieten durch den Geist der Griechen und Römer entscheidend beeinflußt worden ist. Die morgenländische Frömmigkeit (¶ Orthodox-anatolische Kirche) kreist um die „göttliche Liturgie", die ästhetische Darstellung der göttlichen Herrlichkeit, die sich in dem menschgewordenen unsterblichen Leben der Gottheit offenbart. Die römisch-kath. Frömmigkeit (¶ Katholizismus) ist durch den Geist der Gesetzesreligion beherrscht. Hier erlebt man in der Hierarchie den lebendigen Christus als Gesetzgeber, Versöhner und Richter. Die ¶ Reformation bedeutet mit ihrer Betonung des Glaubens gegenüber den Werken eine sehr energische Konzentration des frommen Gemüts, worin die urchristliche Gesinnung der Gotteskindschaft in ihrer Tiefe und Weite nacherlebt wird. Das bedeutet gleichzeitig eine deutliche Abkehr von allem Synkretismus und ebenso eine Wendung gegen die Umbiegung des Christentums zur Gesetzesreligion (diese Antithese besonders in der deutschen Reformation) wie auch gegen die überwiegende Kultfrömmigkeit (diese Kritik besonders in der Schweizer Reformation). Es ergaben sich jedoch auch in den Kirchen der Reformation (¶ Protestantismus) wieder auseinandergehende Typen, die sich in ihrer Höhenlage von den altkirchlichen unterscheiden, aber doch auch charakteristische Differenzen und Gegensätze hervorgerufen haben. Im Alt-Calvinismus mit

seinen Grundgedanken von der Erwählung und Heiligung der Christgläubigen nähert sich das Christentum der Schicksals- und Gesetzesreligion. Auch in der heutigen agnostisch-positivistischen, irrationalistischen und ¶ Dialektischen Theologie ist das Schicksalsmotiv grundlegend. Die Erweckungs- und Heiligungsbewegungen (¶ Pietismus, ¶ Kongregationalisten, ¶ Baptisten, ¶ Quäker, ¶ Methodisten, Biblizisten, Chiliasten) sind zum Teil mystisch, teils befinden sie sich auf dem Wege zur Mystik, namentlich da, wo unmittelbare Einwohnung des Geistes Christi betont oder völlige Uebergabe an den Erlöser gefordert wird. Bei den ¶ Unitariern und Scientisten wie überhaupt in allen aufgeklärten und idealistischen Richtungen betätigt man die Nachfolge Christi teils im Sinne der Humanitätsreligion als Menschenliebe, teils im pantheistischen Anschauen des Weltgeistes, während christliche Okkultisten die Grundmotive des Christentums in der Richtung auf Theosophie und Spiritismus umbiegen. So haben sich im Laufe der Geschichte des Christentums sehr verschiedene Sondertypen herausgebildet, die zum Teil nur noch entfernte Aehnlichkeit mit der urchristlichen R. besitzen. Aber im Blick auf die grundlegenden schöpferischen Erscheinungen und auf ihre echten Auswirkungen muß immer wieder festgestellt werden, daß im Christentum eine Frömmigkeit vorliegt, die eine Mannigfaltigkeit von Motiven in einem geschlossenen Grunderlebnis vereinigt.

Max Müller: Natürliche, Physische, Anthropologische R., Theosophie oder psychologische R., 1890. 1892. 1894. 1895; — C. P. Tiele: Einleitung in die R.swissenschaft (deutsch), 1899—1901; Grundzüge der R.swissenschaft (deutsch), 1904; — Chant[4] I, S. 121 ff; — Cajus Fabricius: Schicksal und Glaube (Festgabe für Julius Kaftan, 1920, S. 56 ff); — Derſ.: Oekumenisches Handbuch der christlichen Kirchen, 1927; — Derſ.: Corpus Confessionum (die Bekenntnisse der Christenheit, Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart), 1928 ff; — Derſ.: Urbekenntnisse der Christenheit (Reinhold Seeberg-Festschrift, 1929, S. 21 ff); — Derſ.: Mensch und Menschheit im evg. Christentum (Brugsch-Lewy: Die Biologie der Person IV, 1929, S. 863 ff). **Fabricius.**

Religion: III. Religionsgeschichtliche Entwicklung.

1. Naturwissenschaftlich; — 2. Geisteswissenschaftlich; — 3. Schlußfolgerungen.

Unter ¶ Entwicklung verstehen wir das Hervorgehen der Formen des Seins auseinander, so daß das Seiende nicht als ein Festes, in sich Ruhendes, sondern als ein immer sich Bewegendes und Wandelndes begriffen wird. Eine R.sgeschichte also, welche von der Idee der Entwicklung ausgeht, soll die Welt der religiösen Erscheinungen nicht statisch, sondern dynamisch, als ein lebendiges und sich wandelndes Ganze betrachten. Voraussetzung dieser Betrachtungsweise ist die Einheit, hier die geistige Einheit, der Menschheit: denn, soll eine jede Erscheinung aus einer andern hervorgehen und wiederum zu einer dritten führen, so muß man das Ganze der E. als einen Prozeß ansehen dürfen.

1. Der Entwicklungsgedanke in der neueren R.swissenschaft wird gewöhnlich stark beeinflußt vom naturwissenschaftlichen Evolutionismus (¶ Entwicklung: II). Man sucht dann von der Vielheit der Erscheinungen zu einer ursprünglichen und zugleich einfachsten Form hindurchzudringen und die Wandlungen, welche auf dem Wege von dem religiösen Protoplasma zum jetzigen Zustand auftreten, als Gesetzmäßigkeiten zu begreifen. Wie eine höhere Tierform aus einer niedrigeren, so geht z. B. der Polytheismus aus dem ¶ Polydämonismus, und dieser wiederum aus dem ¶ Animismus hervor. Nimmt man die Sache konsequent, so gibt es eigentlich gar nichts Neues: jede auftretende Erscheinung ist nur Folge einer voraufgegangenen und Voraussetzung einer folgenden. Jede Epoche ist nur eine Phase. In der Urzelle war alles im Keime schon da. Der ¶ Positivismus wendet dies Prinzip auch auf die Erscheinung der R. selber an: sie ist primitive Wissenschaft und soll auf die Dauer der Wissenschaft weichen. Unter den Gesetzen, welche in naturwissenschaftlicher Weise auf die R. übertragen werden, nimmt das ¶ Biogenetische Grundgesetz eine wichtige Stelle ein: der primitive Mensch mit seiner R. steht auf der Stufe des Kindes; die R. droht zu einer Kinderkrankheit der Menschheit zu werden (¶ Primitive Religion).

2. Lange Zeit vor dem Triumphzuge der naturwissenschaftlichen Weltanschauung war aber schon die Rede von Entwicklung und wurde dieselbe auch auf die R. angewendet. Sie entstammte den Geisteswissenschaften und bedeutete nicht sowohl einen Versuch, sich der Ursprünge zu bemächtigen, als den Werdegang der Menschheit historisch zu verstehen. Sie war nicht erfahrungsmäßig, sondern prinzipiell gemeint. Für ¶ Herder bedeutete die Offenbarung ein immer helleres Aufleuchten des Gottesgedankens in der Seele des gotthungrigen Menschen. Hier steckt ein teleologisches Element im Entwicklungsgedanken, das als Erziehung des Menschengeschlechtes von größter Bedeutung wurde und als Fortschrittsgedanke sich oft mit dem biologischen Evolutionismus verband. Hier richtet sich die Entwicklung auf ein Bleibendes, ¶ Hegel aber fand das Bleibende gerade im ewigen Wechsel, in der Bewegung des Entstehens und Vergehens, bei ihm ist alles, wie bei Heraklit, im Fluß, und der „Weg nach oben und nach unten derselbe." Von Fortschritt kann da kaum die Rede sein: die Geschichte ist die Selbstauswicklung des Geistes.

3. Beiden Formen des Entwicklungsgedankens widerspricht das Wesen der R. Das religiöse ¶ Erlebnis, ob man es nun rein als solches oder als ¶ Offenbarung betrachtet, wird durch eine Anschauung, welche sich der gegebenen Wirklichkeit bemächtigt, anstatt sich ihr hinzugeben, entkräftet und entstellt. Der Gedanke des Aufstiegs oder Fortschritts stimmt nicht zu dem einmaligen und absoluten Charakter des religiösen Erlebnisses, der den Gedanken, daß es das nächste Mal noch besser sein wird, nicht verträgt. Zumal eine Entwicklung, in der nicht Anschauungen und Vorstellungen, sondern Gott selbst evoluiert, m. a. W. Objekt und Subjekt von vornherein im menschlichen Geist zusammenfallen, tut der Eigenart des Offenbarungserlebnisses Unrecht. Es gibt sich nie und nimmer als eine Stufe oder Aufhellung bzw. Verdunklung. Was ¶ Ranke von den Epochen gesagt, gilt von der religiösen Anschauung aller Erscheinungen: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst."

Eine Reaktion gegen die evolutionistische Fassung des Entwicklungsgedankens hat neuerdings von allen Seiten eingesetzt. Wir nennen: a) die Theorien von Andrew ¶ Lang und Wilhelm ¶ Schmidt, die einem Aufstieg des Gottesglaubens eine Degenerationshypothese entgegensetzen; prinzipiell bedeutet das aber wenig, da Degeneration nur umgekehrter Fortschritt ist und das Prinzip der mediatisierenden Wertschätzung bestehen bleibt (¶ Urreligion). — b) Die unter naturwissenschaftlichem Einfluß begonnene Einschränkung des Entwicklungsgedankens, welche dem gradlinigen, mechanischen Fortschreiten ein sprunghaftes vorzieht. In der Religions-¶ Ethno-

logie hat dieser Gesichtspunkt zu wichtigen Schlußfolgerungen geführt; so glaubt man heute kaum mehr, daß jedes Volk an einer bestimmten Stelle der Entwicklung z. B. animistisch denken, sich mutterrechtlich organisieren, vom Polydämonismus zum Monotheismus fortschreiten müsse usw. (¶ Gottesglaube: I; ¶ Monotheismus: I). Man hat beobachtet, daß die primitiven Phänomene keineswegs die „einfachsten" zu sein pflegen. Die Entwicklung gilt nicht mehr als eindeutig, unilineär, sondern variiert, manchmal auch rückläufig, während man sehr viel vorsichtiger geworden ist in der Schätzung der Werte und die Epochen nicht mehr so leicht zu Stufen macht; — c) der Einfluß der ¶ Bergson'schen Anschauungen über eine „schöpferische Entwicklung" scheint auch das Neue in der Entwicklung, welches der religiösen Erfahrung unentbehrlich ist, nicht mehr in dem Maße auszuschließen, wie früher. Alle diese Reaktionen werden aber noch keinen für die R. brauchbaren Entwicklungsgedanken heraufbeschwören, wenn der Versuch, sich der R. mit Hilfe einer alles umfassenden Hypothese zu bemächtigen, nicht aufgegeben wird und ersetzt durch einen Versuch, sie in ihren Erscheinungen zu *verstehen*; wenn nicht das Nachspüren der Voraussetzungen einem Suchen der verständlichen Beziehungen, das Konstatieren von ¶ Survivals dem Auffinden von Sinnverschiebungen Platz macht. „Nur von einer Verbindung historischen Sinnes mit geläuterter geisteswissenschaftlicher Psychologie ist hier ein Fortschritt zu hoffen" (Spranger). So nur wird auch die wichtigste Einsicht, die uns der Entwicklungsgedanke gegeben: daß die Menschheit sich bewegt und nicht tote Dinge uns umgeben, sondern ein lebendiges Ganze — daß Geschichte nicht eine Reihe von Tatsachen ist, sondern ein lebender Strom —, für die R.swissenschaft einen wirklichen Reichtum bedeuten.

W. *Dilthey*: Ges. Schriften VII, 1927; — R. *Eisler*: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927⁴, S. 346 ff; — ERE V, S. 623 ff (Evolution, ethical); — F. *Graebner*: Methode der Ethnologie, 1911, S. 77 ff; — J. W. *Hauer*: Die Religionen I, 1923, S. 5 ff; — RE³ V, S. 672 ff; — E. *Troeltsch*: Ges. Schriften III, 1922, S. 221 ff; — J. *Wach*: R.swissenschaft, 1924, S. 82 f. **van der Leeuw.**

Religion: IV A. Wesen der Religion.

1. Bedeutung der Frage nach dem W. der R.; — 2. Die verschiedenen Antworten und Theorien; — 3. Die Methoden in Beantwortung der Frage.

1. Nach dem W. der R. fragen bedeutet, sich klar werden wollen über ein bestimmtes menschliches Geistesgut und eine bestimmte geistige Betätigung, welche neben der logischen, ästhetischen und ethischen und den von diesen erfaßten Menschheitsgütern steht. Ihnen allen und auch der R. ist gemeinsam, daß sie „offenbaren eine überempirische Wirklichkeit, arbeiten an der Erlösung des Menschen von der Naturverkettung und beginnen eine schöpferische Neugestaltung, in der verborgene Möglichkeiten des Menschenwesens sich verwirklichen" (H. Stephan). Es handelt sich also einmal darum, diese Betätigung als eine eigenartige *psychische Funktion* zu verstehen, dann aber auch darum, das in ihr erfaßte Gut und die ihr zugrunde liegende treibende *Wirklichkeit* zu begreifen. Mit dieser Bestimmung des Sinnes der W.sfrage ist der Streit, ob sie es nur mit etwas Subjektivem, etwas Nur-Psychischem oder auch mit etwas Objektivem zu tun habe, dahin entschieden, daß zur R. auch das Hervortreten eines vom Subjekt unabhängigen geistig-seelischen Wertes gehört, der also nicht Produkt des religiösen Lebensprozesses, sondern etwas diesem *Vorgegebenes* ist. Um diesen Sachverhalt an einer ungefähren Analogie zu erläutern, so beschäftigt sich die Aesthetik nicht nur mit dem menschlichen Geist als kunsterfühlendem Organ, sondern zugleich mit dem anmutig und erhaben Schönen, als der jene Geistestätigkeit bedingenden Vorgegebenheit. Das dem Menschen als religiösem Subjekt Vorgegebene besitzt seine Eigenart darin, daß es nicht, wie das Schöne und Erhabene, als Eigenschaft an der Welt und ihren Teilen haftet, sondern, wenn schon es dort zwar auch zum Ausdruck gelangen kann, doch als Unsinnliches und nicht der sinnlichen Anschauung Dargebotenes nicht von Welt und Weltlichem abgelesen und abgewertet werden kann. In der Zusammengehörigkeit dieser beiden Bestandteile im religiösen Prozeß besteht heute erfreulicherweise weitestgehende Uebereinstimmung.

Allein daraus folgt noch nicht, daß auch über das W. der R. selbst ähnliches Einverständnis herrsche. Zwar sollte es scheinen, daß von einer so allgemeinen Tatsache, wie die R. es ist, eine allgemein-gültige Definition leicht erreichbar sei. Denn rein als tatsächliche Erscheinung genommen, ist doch die R. ein der Beobachtung und darum auch der wissenschaftlichen Feststellung unterbreiteter Gegenstand, dessen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten aufgezeigt und beschrieben werden können, abgesehen davon, ob Gott und das Jenseits, das Unsinnliche und sein Verhältnis zur sinnlichen Weltsphäre als objektiv erkennbar angesehen werden oder nicht (¶ Religionswissenschaft; ¶ Religionsgeschichte; ¶ Phänomenologie der R.; ¶ Religionspsychologie). Von der Frage nach der Wirklichkeit der vom religiösen Menschen behaupteten Beziehungsgegenstände sollte, so scheint es, die Frage nach dem W. der R. gänzlich getrennt werden. Man hat deshalb die Forderung aufgestellt, daß die quaestio iuris, die Frage darüber, ob die religiöse Psyche jene Beziehungsgegenstände mit Recht setzt, bei der W.sfrage als einer quaestio facti völlig ausgeschieden werden müsse. Allein das ist eitel Theorie. Uebersieht man die Auffassungen, welche im Namen der Wissenschaft über das W. der R. dargeboten worden sind (s. 2), so zeigt sich, daß bei ihnen schon von vornherein die Stellung des betreffenden Denkers zu jenen Objekten, zur Wirklichkeit oder Unwirklichkeit von Gott usw. geradezu ausschlaggebend wird für die Formulierung, die er dem W. der R. zuteil werden läßt. Dieser Umstand ist es denn auch, der zu der gerade entgegengesetzten These geführt hat, daß die beiden Fragen nach dem *Wesen* der R. und nach der *Wahrheit* der R. im letzten Grunde nicht streng gegeneinander abgegrenzt werden können. Was daran richtig ist, ist dies, daß zum W. der R. der Wahrheitsgedanke gehört, nämlich in der Form des Anspruchs, daß die in der R. gesetzte Ueberwelt nicht etwa eine Annahme, sondern volle Wirklichkeit ist. Es gibt keine R., die von diesem Wahrheitsanspruch absähe, vielmehr ist er, wie ¶ Wobbermin es ausdrückt, für das W. der R. konstitutiv.

Die eigentliche Schwierigkeit, mit der jeder Versuch der Beschreibung des W. der R. zu ringen hat, besteht darin, daß der zu beschreibende Gegenstand selbst, die R., eindeutig greifbar vorliegen müßte. Wenn nun aber die Menschheit nicht nur voll ist von R. und R.en (¶ Religion: IV B), sondern zugleich auch von vielen geistigen Erscheinungen, die man mit mehr oder weniger Zuversicht als religioide Bildungen ansprechen mag, so besteht in vielen Fällen durchaus keine Uebereinstimmung darüber, ob die eine oder andere Erscheinung R. zu nennen sei. Tatsächlich wird ja bis heute darüber gestritten, ob der ¶ Buddhismus (wegen mangelnden Gottesgedankens) oder der Brahmanismus (wegen seiner rein metaphysischen Deduktionen; ¶ Vedische und brahmanische Religion) R. seien, und weithin besteht Un-

klarheit über die Abgrenzung der R. gegen die ¶ Magie oder die Weltanschauung (¶ Weltbild und Weltanschauung). — Ebensowenig steht bis in die Einzelheiten allgemein fest, welche psychischen Verhaltungsweisen religiös sind und welche nicht. So ist fraglich, wie weit ¶ Opfer ein religiöser Brauch sind, oder wo die Grenze zwischen frommem und unfrommem ¶ Gebet verläuft oder diejenige zwischen religiösem und politischem Chiliasmus, überhaupt inwieweit die den religiösen beigemischten fremden Bewußtseinszustände als integrierende Bestandteile des W.s einer R. anzusehen seien u. ä. Wo und wie gewinnen wir den Maßstab, nach welchem historische Gebilde als ganze und ihre Teile und psychischen Funktionen als religiös angesehen werden sollen? Eben nach diesem Maßstab schaut die Frage nach dem W. der R. aus, und anderseits setzt ihre bloße Behandlung schon voraus, daß man ziemlich genau wisse, welche geschichtlichen und welche psychischen Erscheinungen als Lieferanten der W.szüge in Betracht zu ziehen sind. Aus diesem Zirkel gibt es keinen Ausweg. Nur der allgemeine Trost ist vorhanden, daß unser W.sproblem nicht das einzige ist, das durch solche Unsicherheit schwer gedrückt wird. Denn andere Wissenschaften befinden sich in ganz ähnlicher Lage, z. B. die Ethik mit dem Begriff des Sittlichen, selbst die Zoologie und Botanik bei der gegenseitigen Absteckung des Tier- und Pflanzenreichs, sofern dieselben Mikroben für Angehörige des einen wie des anderen Naturreichs angesehen werden können. Auch für die R.swissenschaft bleibt nur der Ausweg, einen R.sbegriff von ungefährer Einverständlichkeit zum Ausgangspunkt zu nehmen. So ist es denn auch zumeist geschehen in den zahlreichen Versuchen, das W. der R. zu bestimmen. Ueber diese soll ein Ueberblick angestellt werden, ehe die methodologische Frage näher ins Auge gefaßt wird.

2. Für diesen Ueberblick über die Ergebnisse, zu denen einflußreiche Denker gekommen sind, empfiehlt sich eine Einteilung der Theorien nach dem Gesichtspunkt, ob die R. als etwas Gottgewirktes aus dem Wesen Gottes (objektivistisch) oder als Ergebnis der von Wünschen und Strebungen geleiteten menschlichen Psyche (subjektivistisch) oder als Produkt der Zusammenarbeit beider Faktoren (kooperativistisch) aufgefaßt wird.

2. a. Von objektivistischer Auffassung des W.s der R. werden wir dort sprechen, wo aufs stärkste betont wird, daß die R. ein metaphysisches Geschehnis, ein Prozeß Gottes selbst ist. Das heißt nicht bloß, sie sei von Gott verursacht, sondern sie verlaufe als ein göttlicher Vorgang. Wie der Brahmanismus in seiner konsequent durchgebildeten Theorie nichts als Gott (Brahman) wirklich sein läßt und das einzige so zu nennende Wissen als eine Betätigung Gottes, das Gotterkennen (oder die R.) als Gottes eigenes erkennendes Verhalten im Menschen ansieht, so ist derselbe Prozeß Gottes in der Philosophie ¶ Hegels als R. bezeichnet. Nach ihm ist R. derjenige Teil des durch Gottes, des absoluten Geistes Selbstverwirklichung im Zustande des Aussichherausgetretenseins oder Endlichgewordenseins eingeleiteten und darin bestehenden Weltprozesses, in dem eben der absolute Geist zum Bewußtsein seiner selbst innerhalb der Endlichkeit gelangt. R. ist das Sich-selbst-begreifen Gottes in uns (Dasselbe ist nach Hegel auch die Philosophie: „So fällt R. und Philosophie in eins zusammen"; Werke XI, 4). Die verschiedengradige Selbstbewußtheit Gottes im menschlichen Geist oder das verschiedengradige Bewußtsein der Menschen von ihrer Einheit mit Gott, dessen Höhepunkt im christlichen Bewußtsein der Gotteskindschaft zu erblicken ist, stellt die Formen der R. dar. Aehnlich ist bei ¶ Schelling die R. die höchste Stufe der Selbstentfaltung des als Welt emanierten objektiven Geistes. Außer den unmittelbaren Anhängern dieser beiden Philosophen stehen ¶ Baader, K. Chr. Friedrich ¶ Krause, ¶ Frohschammer, E. v. ¶ Hartmann und A. ¶ Drews („R. als Selbst-Bewußtsein Gottes") auf gleichem Boden; Hartmann allerdings stellt dabei ausdrücklich die R. tiefer als die Philosophie, indem er die reine Metaphysik der R. als bloßer Volksmetaphysik überordnet.

2. b. Unter den subjektivistischen Auffassungen steht der zuvor besprochenen α) am schroffsten gegenüber die Theorie, daß die R. lediglich ein Erzeugnis des auf sich selbst stehenden menschlichen Geistes ist; sei es daß sie als staatsmännisches Mittel zwecks Beherrschung der Masse gelten soll (Kritias); sei es, daß sie als psychische Reaktion wider die Angst vor hemmender Umwelt und somit als theoretische Erklärung und praktische Ueberwindung der Uebel betrachtet wird, deren Urheber besänftigt werden (¶ Hume), oder sei sie bloß illusionäre Ausgestaltung (¶ Illusionismus) der eigenen Lebenswünsche (L. ¶ Feuerbach). Eine neue Gestalt hat der Illusionshypothese Sigmund ¶ Freud von seiner psychoanalytischen Theorie aus gegeben; die religiöse Einstellung des Menschen ist ein neurotischer Komplex. Die R. habe sich während der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geschlechts auf dem Wege einer allgemeinen neurotischen Genese eingestellt, welch letztere dadurch bedingt war, daß der Mensch sowohl im Natur- wie (noch mehr) im Kulturzustande sich als schutzbedürftig fühlt und als schützende Macht — in Analogie zu dem aus der Kindheit als Schützer ihm bekannten Vater — einen „mächtigeren Vater" annimmt.

β) Am nächsten stehen dieser Auffassung diejenigen, welche das W. der R. rein historisch-genetisch im Rahmen der älteren folkloristisch-anthropologischen Schule ermitteln wollen. In den Bahnen ¶ Tylors wird hier die Behauptung vertreten, daß die R. eine Weiterbildung jenes ¶ Animismus ist, der allenthalben in der Natur Geistwesen annimmt, mit denen sich der Mensch auf guten Fuß zu stellen hat, um mit ihrer Hilfe oder ohne ihre Gegnerschaft ein annehmliches Leben zu haben. Davon ausgehend findet ¶ Frazer, daß die R. aus der ¶ Magie entsteht, indem die günstigen und ungünstigen Kräfte, welche durch die Magie in Tätigkeit versetzt werden, zu persönlichen Geistwesen gemacht werden, die man in erster Linie zu versöhnen hat (¶ Präanimismus). Was Frazer ferner über das vor der vordringenden Wissenschaft dahinschwindende Ansehen der R. andeutet, führt ¶ Nilsson aus: die R. in ihrem Kern ist eine Art der Erklärung der Vorstellungswelt und weicht der Verfeinerung der rationalen Erklärung.

γ) Als subjektivistisch ist auch ¶ Kants Auffassung zu bezeichnen, der zufolge R. darin besteht, daß Menschen die von ihnen empfundene Pflicht als den Willen Gottes erkennen und bejahen. Darüber hinaus hat allerdings Kant, ohne selbst die unmittelbare Anwendung zu machen, das Verständnis der R. dadurch gefördert, daß er vom kategorial erkennenden Teil des Menschen den intelligiblen Teil unterschied, welcher eine Wirklichkeit abgesehen von der kausalen Kategorie (und auch von anderen Kategorien) ermittelt, eine Wirklichkeit jenseits der Sinnensphäre. Diese letztere Linie hat später vor allem ¶ Simmel wieder aufgenommen. Unter den neueren Kantianern

nimmt ¶ Vaihinger eine besondere Stelle ein, indem er der R. innerhalb seiner „Philosophie des Als-ob" (¶ Fiktionalismus) ihr W. bestimmt. Ein entschiedener Gegner der Auffassung, daß R. es mit einem Komplex von metaphysischen Urteilen zu tun habe, erklärt er sie vielmehr für das Ergebnis einer Maxime, indem er die erste der beiden erwähnten Kantschen Gedankenreihen allein durchführt. Gut handeln ist ihm in gewissem Sinne identisch mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit, nämlich „praktischer Glaube", den auch der theoretische Atheist betätigen könne: R. ist die Entscheidung, so zu leben, als ob es ein höchstes Wesen gebe, dem wir für unsere Handlungen Rechenschaft schuldig sind.

δ) Letzterem Standpunkt nicht sehr fern sind die, welche das W. der R. überhaupt ohne des Menschen Bezogenheit auf etwas Unsinnlich-Metaphysisches bestimmen. Während sie das Transzendente für unwirklich halten, suchen sie die R. als eine transzendenzfreie Gerichtetheit des Geistes festzuhalten. ¶ Natorp, Vertreter des ¶ Neukantianismus, definiert in seiner ursprünglichen R.sphilosophie R. als eine Form der rein in sich bleibenden Subjektivität ohne Bezogenheit auf eine transzendente Größe. Nicht das Gefühl fürs Unendliche, sondern das in seiner Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit unendliche Gefühl als solches sei die R.; sie bedeute das Streben darnach, das Menschenwesen einheitlich zu erhalten gegenüber den Gegensätzen der Welt, sie sei Ökonomie des Geisteslebens, also sozusagen eine Anpassungserscheinung an die Widrigkeiten des Weltzusammenhangs. Im Ergebnis verwandt, wenn auch anders begründet, ist die auf modern naturwissenschaftlichem Denken aufgebaute Ansicht von Berthold von Kern, der das W. der R. dadurch zu gewinnen sucht, daß er als den unveränderlichen Inhalt aller R. „die innere Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst wie mit der Welt und dem Leben in ihren Beziehungen zum menschlichen Dasein und zur menschlichen Entwicklung" hinstellt. Auch ¶ Höffding sucht auf dem Boden der verstandesmäßigen Erwägung der R. ihre Existenz als einer wertgebenden Lebensbetrachtung zu sichern und bekundet Gedanken, die auf die nunmehr zunächst zu nennende Gruppe von Theologen hinweisen.

2. c. Unter den Bemühungen, eine Verbindung der objektivistischen Tendenz mit den Ergebnissen einer subjektivistischen Betrachtung des R.sprozesses herzustellen, nimmt α) A. ¶ Ritschl mit seinen Gesinnungsverwandten einen hervorragenden Platz ein. Ritschl ist insofern ein Vertreter der subjektivistischen Auffassung, als er bei seiner Definition der R. lediglich psychische Motive angibt, unter denen das wichtigste das Streben ist nach „Lösung des Widerspruchs, in welchem sich der Mensch vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen", und auf Grund deren R. kurzhin angesehen werden kann als „Deutung eines Verhältnisses zu Gott und zur Welt zum Zweck der Seligkeit". Indem J. ¶ Kaftan diese Meinung religionsgeschichtlich zu unterbauen strebte, kam er zu der eudämonistischen Wendung, daß es immer das Streben nach Gütern (und einem ¶ Höchsten Gute) ist, das in der R. Befriedigung erheischt, sofern Gott als die Macht verehrt wird, die unseren Anspruch gegenüber den natürlichen und sozialen Hemmungen durchsetzt. Beide Theologen wissen zwar von der hohen Bedeutung der göttlichen ¶ Offenbarung zu sagen, anerkennen eine solche jedoch allein in der christlichen R., so daß sie für das W. der R. nicht eigentlich in Betracht kommt. Ferner wird von beiden betont, daß es in der R. nicht auf Feststellung von metaphysischen Wirklichkeiten, sondern auf diejenige von Werten ankommt; womit das Wichtige gesagt sein soll, daß die Realitäten, auf welche sich der Mensch in der R. bezieht, nicht mit den Mitteln erkannt werden können, die dem Erkennen der Dinge der Welt dienen.

β) In der geistig-sittlichen Auffassung der R. folgte Ritschl den Spuren ¶ Schleiermachers, der auch darin vorangegangen war, durch Abtrennung der „äußeren Gestalt", die ihr anhängt, von dem W. die Selbständigkeit der R. im Rahmen der anderen Bezirke des Geisteslebens und ihre beherrschende Stelle unter denselben nachzuweisen. „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre R. ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben zu wollen ohne diese ... das ist verwegene übermütige Täuschung" (2. Rede). Aber Schleiermacher verband mit seinem Grundgedanken von der rein gefühlsmäßigen Seelenhaltung in der R. in seinen verschiedenen Phasen entschiedener und entschlossener als Ritschl die Betonung der Wirksamkeit des transzendenten Faktors. Wenn er (1. und 2. Rede) die R. als Berührtwerden vom Universum oder „in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins sein mit dem Universum" versteht, so ist immer das aus dem Jenseits des Sinnlich-wahrnehmbaren her auf den Menschen Einwirkende, für das er hier nur den Namen Gott meidet, als der eigentlich verursachende Faktor der R. gemeint; so wird sie auch geradezu „ein Wirken Gottes in euch durch das Universum" genannt und von den religiösen „Empfindungen" gesagt, daß sie „Einwirkungen oder Handlungsweisen des Universums entsprechen". Diesbezüglich steht es nicht anders mit der Definition seiner Glaubenslehre, R. sei das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott (¶ Abhängigkeitsgefühl). Das hier gemeinte, vom sinnlich bedingten und reflektierten Gefühl unterschiedene unmittelbare Gefühl wird näher als „unmittelbares Selbstbewußtsein" bestimmt, in welchem auch die eigentliche religiöse Gewißheit, eben als eine unmittelbare, gründet. Denn in dem religiösen Gefühl „ist der transzendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert" (Dialektik). So sehr auch daher Schleiermacher betont, daß R. als bewußte Geistesfunktion erlebt wird, so gewiß neigt er dazu, ihren Ansatz in Untergründen zu finden, die dem Bewußtseinsleben nicht angehören, in dieses erst erhoben werden können. Hiermit stellt er sich auf die Seite der mystischen Auffassung vom W. der R., der zufolge R. jener Geistesprozeß der Erhebung des endlichen Bewußtseins zur innigen Gottgemeinschaft und, gerade mit Schleiermacher geredet, zum Gottesbewußtsein selbst ist, welcher auf der unmittelbaren Berührung der Seele durch Gott beruht (¶ Mystik). Bei der rein mystischen Fassung kann geschichtliche Gottesbezeugung mehr oder weniger zurücktreten; daß Schleiermacher die letztere für seine persönliche Frömmigkeit unbedingt benötigt, unterscheidet seine Bestimmung des W.s der R. von der auch eines großen Teiles der christlichen Mystik.

γ) Das Zusammentreffen der seelischen Einflüsse Kants und Schleiermachers, das im Ritschlschen Kreise sich sonderlich auswirkte, zeigt bei W. ¶ Herrmann, da er von dem mystischen Einschlag bei Schleiermacher noch stärker sich abgestoßen fühlte, eine bewußtere Rückwendung zu Kant, derart, daß er dessen „Pflichtbewußtsein" auf seine Tragfähigkeit

innerhalb des gesamten Welterkennens prüfte. Hierbei fand er, den Gedanken Kants steigernd, daß ernste sittliche Erwägung zur R. führt bei Geltendmachung des wohlbegründeten Anspruchs, unser Selbst als sittlich wollende Wesen zu behaupten, entgegen dem Anschein des Triumphs des Bösen. Auf die R.en außerhalb des Christentums hat er diese Erkenntnis von der R. als dem Postulat aus der Maxime der Selbstbehauptung nicht angewandt. Dies tut auch ¶ Brunstäd nicht, der sich eng an die eben beschriebene Denkweise anschließt, indem er R. als die Aufhebung des Widerstreits beschreibt, in dem sich der Mensch mit seinem Drang nach dem Wahren, Schönen und Guten auf der einen Seite, mit seiner Erfahrung steter Vernichtung dieser Werte auf der andern befindet, in der höheren Wirklichkeit Gott. Dabei soll aber nach Brunstäd nicht übersehen werden, daß ein transzendentes Erlebnis treibend dahinter steht, weshalb R. definiert werden könne als „das Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit und ihrer Wertwirklichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet und die Ueberwindung des Wertwiderstreites gewährt wird".

ε) Zum Schluß sei der Richtung gedacht, die sonderlich eng mit Schleiermacher teils sich berührt, teils bewußt zusammengeht. Hier ist zunächst die sogenannte ästhetische Gefühlstheorie zu nennen, die in ihren jüngeren Nachwirkungen sich fruchtbar mit den Schleiermacherschen Einsichten verbunden hat, aber schon von ¶ Shaftesbury und ¶ Fries sowie deren Schülern (¶ Butler, ¶ Hutcheson, ¶ Apelt, ¶ De Wette) auf das Verständnis der R. angewandt wurde. Hier wird versucht, statt auf eine unmittelbare innerliche (Bekundung und) Erfassung Gottes, auf die von der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt und ihrer Teile gewirkten Gefühle zurückzugehen, die zur „Ahndung" Gottes führen. Auch hier wird die Wendung vollzogen, die R. als etwas Unableitbares, Selbständiges im Geistesleben zu begreifen. Um in diesem Sinne den Ertrag dieses Denkens über die Zwischenzeit hinüber zu retten, begründete mit ¶ Nelson Rudolf ¶ Otto den ¶ Neufriesianismus. R. besteht nach Otto im Erfassen von Erscheinungen, die aus der sinnlichen Wahrnehmung nicht deutbar sind, die eben in ihrem Kern der Sinneswelt nicht zugehören und nur mittels „Divination" wahrgenommen werden. Otto sucht so die R. als die Erfassung von Irrationalem, speziell als die des ¶ Numinosen, der rationalen Seelenoperation zu entziehen, ohne zu verkennen, daß die „Schematisierung" der Idee des ¶ Heiligen durch rationale Vorstellungen erfolgt. Denn sowohl das Faszinierende als das Erschauernde, Tremendose, das vom erahnten Numinosen ausgeht und den Menschen ergreift, verlangen nach Einordnung in das Seelenganze. Nicht ohne Grund ist als Otto nahestehend W. ¶ James bezeichnet worden, der sich durch seine pragmatistische Behauptung, daß das Wesentliche der R. in der „praktisch-biologisch wertvollen religiösen Erfahrung" liege (¶ Pragmatismus), gerade auch zu der Erkenntnis veranlaßt sieht, daß R. an sich dem ¶ Intellektualismus entgegengesetzt sei und alle Behinderung religiösen Glaubens durch ein intellektualistisch fertig gestelltes Weltbild entstehe. R. aber wird als Verkehr mit Gott auf Grund dessen, daß Gott sich selbst zu spüren gegeben hat, erkannt, ihr Wert in dem größten dem Universum zu leistenden Dienst gesehen, da ihre Ausübung nicht weniger als Vermehrung der Universalenergie bedeute. Auf benachbarter Ebene findet sich G. ¶ Wobbermin, der das W. der R. bestimmt als „eine bestimmte Gesamtverhaltungsweise des Menschen, die im einheitlichen Untergrund alles Seelischen wurzelt", des näheren als „das Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Ueberwelt", von der er sich abhängig, in der er sich geborgen, nach der er Sehnsucht fühlt und gegenüber der er eine Verpflichtung empfindet.

3. Die Ueberschau bot ein Bild der Mannigfaltigkeit. Diese ist in der Verschiedenheit der Voraussetzungen und Methoden begründet. Die Wahl der Methode selbst aber richtet sich nach persönlicher Einstellung. Immer zeigt sich, daß man über das W. der R. nur sprechen kann von einer persönlichen Stellung zur R. aus. Denn die Tatsache R. ist nicht einfach auf äußere Wahrnehmung hin zu erkennen und zu beschreiben, sondern mittels persönlicher Haltung aufzufinden. Ob man sie als ein Erzeugnis des endlichen Geistes allein oder als ein solches des göttlichen Geistes ansieht oder als eines der gottmenschlichen Kooperation, ist dadurch bedingt, was einem die R. bedeutet, und ob oder wie einem Gott gegenüber und nahe getreten ist. Denn eben dadurch ist bedingt, ob man ihren Wert von der Lebenseudämonie oder der Wahrheitsökonomie oder der allgemeinen Seinsökonomie aus begreift. Anderseits darf aber nie die Orientierung am historisch ausgebreiteten Tatsachenmaterial fehlen, das uns den religiösen Menschen allenthalben an der Arbeit zeigt. Deshalb sind als unzureichend zu beurteilen sowohl die rein anthropologisch orientierten Versuche, welche bloß aus objektiv ermittelbaren Anschauungs- und Verhaltenssystemen das W. der R. feststellen wollen (2 b α. β) wie diejenigen, welche es lediglich aus der eigenen Kulturkritik gewinnen (2 b α ε) oder allein von der moralischen Anschauung aus (2 b γ) und in Weiterführung davon die R. als Deutung der Welt und des Lebens (Ritschl; s. 2 c ο) ansehen.

Eine besondere Stelle nehmen die ein, die von der geschichtlichen Gestalt der eigens erlebten oder bekannten R. aus sofort einen Normbegriff der R. entwickeln. Die meisten von ihnen befolgen dies Verfahren, ohne den Normbegriff am allgemeinen religiösen Tatsachenmaterial sicherzustellen oder wenigstens in Beziehung zu anderweitiger R. zu setzen. Als erster betonte mit Nachdruck ¶ Reischle den Ausgang von unserer, für uns höchsten R., an der wir nach ihm vor allem die Merkmale der R. im Unterschiede vom übrigen Geistesleben erkennen, um dadurch befähigt zu werden, zur R.sgeschichte fortzuschreiten, nicht jedoch um daraus neue Gesichtspunkte und Merkmale zu gewinnen, sondern um in den andern R.en die Hauptzüge, wenn schon in abgewandelter oder verwischter Gestalt wiederzufinden. Begründet wird diese geringe Einschätzung des geschichtlich-empirischen Stoffs damit, daß wir fremde R. immer nur erkennen, soweit wir sie „hypothetisch nacherleben". Was sich so ergibt, ist indessen nicht ein Allgemeinbegriff, sondern ein „Maßbegriff", der den Maßstab für unsere Feststellung des fremdreligiösen Erlebens bildet und die zutreffende Beurteilung ermöglicht. Auf diesem außer von Reischle von ¶ Stange und ¶ Heim eingeschlagenen Weg wird das Merkmal der christlichen R. als das R.smerkmal kurzweg genommen. Diese Methode kann, auch wenn sie sich nicht einfach auf den Satz beruft „Wer diese eine R. kennt, kennt sie alle" (Adolf ¶ Harnack), gleichwohl für sich geltend machen, sie befolge wahrhaft die Maxime, daß persönlich erlebte R. die erste Vorbedingung aller W.sforschung ist. Andere finden dagegen gerade in der Einbeziehung des Christentums

in das Fundament der Forschung das Bedenkliche; dieser Schwierigkeit trachtet die ¶ „Dialektische Theologie" sich dadurch zu entledigen, daß sie das ganze Problem W. der R. streicht, indem sie das Christentum aus jeder R.s-Analogie herausnimmt und als Nichtreligion den R.en gegenüberstellt (Karl ¶ Barth). Ist solche Flucht vor dem Problem des W.s der R. kein Weg zum Ziel der Klarheit (¶ Religion: IV B, 3), so sehen wir uns auch hier der eigentlichen Schwierigkeit gegenüber, daß der Gesamtumkreis derjenigen geistigen Erscheinungen, welche als R.en anzusprechen sind, von der genauen Ermittlung des W.s der R. nicht bekannt ist, sondern erst mit der W.sbestimmung zusammen bestimmt werden muß (s. 1). Freilich zeigt sich gerade hierbei, daß der W.sbegriff eigentlich immer Normbegriff ist, wie er nur aus der Gesamterkenntnis aller religiösen Erscheinungsformen ermittelt werden kann. Denn als W. einer Sache, und so auch als das der R., bezeichnen wir das, was sich als ihre eigentlich treibende und wirksame Kraft und Richtlinie zu erkennen gibt, und das ist, wie H. ¶ Stephan (Glaubenslehre. S. 338) mit Nachdruck betont, „im schärfsten Sinne Normbegriff" und will denn — das ist ja der wirkliche Grund, weshalb wir die W.sfrage erheben — „der endgültige Maßstab für die Beurteilung ihrer Wahrheit sein".

Sollen nun aber die Fremdreligionen nicht nur nachträgliche Bestätigung des an der eigenen festgestellten W.s, sondern konstitutive Merkmale für das W. der R. abgeben, so fällt die Schwierigkeit ihres nach- und miterlebenden Erfassens um so schwerer ins Gewicht. Denn schon wer sich auf dem Gebiete des Völkerlebens die R.en aussondert, um sich ihrem grundleglichen Verstehen zuzuwenden, der müßte mit dem gesamten inneren Leben der betreffenden Völker genau bekannt sein, in dem ihre R. verwurzelt ist. Die Kenntnismöglichkeit fremden Seelenlebens nimmt mit zunehmendem Abstand des Beobachters ab. Im selben Maße unzureichender, weil irreführend, sind die Analogien, die wir aus unserem eigenen religiösen Innenleben heranbringen. Die anthropologisch-ethnologisch-folkloristische Methode ist folglich am übelsten beraten, weil bei ihr die uns als Beobachtern fernstehenden Seelenhaltungen zur entscheidenden Auswirkung kommen. Zu dieser Schwierigkeit kommt das Bedenken, daß die entscheidenden Merkmale des W.s der R. nicht unter Zugrundelegung niedrigster Völker gewonnen werden können, wie es in der völkerpsychologischen Arbeit W. ¶ Wundts versucht wurde. Denn diese Arbeit erfaßt einen zu geringen Ausschnitt und vielfach zudem nur das Peripherische der R., als daß sie das W. der R. ermitteln könnte. Im besten Falle arbeitet man da mit einer Methode der Reduktion, indem man das beim Vergleich aller R.en sich herausstellende Gemeinsame, d. i. das Minimum für das W. der R. nimmt; also einen durch fortgehende Einschränkung gewonnenen allgemeinen Gattungsbegriff, aber nicht einen W.sbegriff. Jener bleibt leer; so leer, wie ¶ Maretts „Minimaldefinition", die er, der mit ¶ Frazer die R. aus der ¶ Magie herleiten will, in der ¶ Tabu-¶ Mana-Formel, dem Geltenlassen von irgend etwas Uebernormalem, einer Norm außer dem ganz Gewöhnlichen findet. Aber gerade solche Minimum-Feststellung und die dabei noch nicht einmal vollzogene Abgrenzung der R. gegen die Magie läßt deutlich erkennen, — was ja auch an sich außer Frage sein sollte —, daß die Ausnützung eines noch so großen empirisch-historischen Materials an R. für die Bestimmung des W.s der R. nicht ausreicht, wenn nicht noch etwas anderes gegeben ist, etwa ein Maßstab, der an die Teile des Materials angelegt wird, um sie an den rechten Platz zu stellen. Sonst bringt der religiös-geschichtliche Ueber- und Durchblick nichts weiter zustande als die Relativierung aller gegen alle. Dem empirischen Relativismus muß etwas Nichtempirisches zu- und übergeordnet werden. Ja, es ist sogar zu bedenken, ob nicht durch dies Zuzuordnende erst die Tendenz, die in der R. zum Wirken kommen will, faßbar wird.

¶ Troeltsch wollte dies Nichtempirische in der Geschichtsphilosophie entdecken (¶ Prinzip, Religiöses), konnte aber so den innerreligiösen Trieb nicht gegen den philosophischen abheben. Mit mehr Aussicht auf Erfolg ist die Psychologie herangezogen worden, und daß der übergreifende und die Beurteilung und Bewertung des empirisch-historischen Materials leitende Gesichtspunkt psychologischer Natur sein müsse, ist mehr und mehr anerkannt. Daß die wissenschaftliche Lage des Problems W. der R. auf psychologische Erhellung ausblickt, wird auch bei Betrachtung neuerer lediglich philosophisch oder idealistisch gehaltener Versuche, dem W. der R. nahe zu rücken, deutlich, wie sie in teilweiser Anlehnung an Troeltsch durch ¶ Steffes und ¶ Tillich ausgeführt sind. Ersterer als einer der wenigen kath. Theologen, welche die alte Theorie, daß die R. auf dem Kausalitätstrieb beruhe, ganz preisgeben, definiert R. als „Verkehr mit einer überirdischen Welt", als Glauben und Erfassen des Hineinragens einer völlig anderen Welt in unser Leben und als freiwillige Entschlossenheit für eine absolute Norm und Wertwelt und erkennt, daß sich die religiöse Haltung nach den psychischen Strukturen der Individuen differenziert. Hiermit weist er auf die Notwendigkeit, dem W. der R. durch psychologische Untersuchung näher zu kommen. Wenn dagegen Tillich, ohne überhaupt zu einer eigentlichen W.sdefinition vorzudringen, R. einfach mit der Erfahrung des Unbedingten oder der schlechthinnigen Realität auf der Grundlage der Erfahrung der schlechthinnigen Nichtigkeit gleichsetzt, so eröffnet er die Perspektive, wie man psychologisch zu verstehen suchen muß, auf welche Weise der fromme Mensch inne wird, daß die schlechthinnige Realität nicht etwa neben oder über den Dingen, sondern durch die Dinge, „durch alles Seiende hin" wahrnehmbar ist. Denn ohne die Psychologie kommt man auf diesem Wege philosophischer Besinnung nicht weiter, als etwa schon ¶ Eucken war, da er die R. als universales Geistesleben im Gegensatz zum Naturleben beschrieb und auf dem Wunsch ruhen ließ, das Leben als Ganzes aufrechtzuerhalten, dann aber auch R. kurzweg als Gegenwart des Göttlichen, des absoluten Lebens in der Seele verstehen lehrte, ohne welche Gegenwart wir „auch den geistigen Charakter unseres Lebens, unsere Persönlichkeit und geistige Individualität aufgeben" müssen. Diese letztgenannten Denker gehen von ihrer persönlichen Idealreligion aus, ähnlich wie Heinr. ¶ Scholz, der die allein wertvolle „erlebbare R." bestimmt als „die auf akosmistischen Eindrücken von intensiver Gefühlsbetonung aufruhende Bestimmtheit des Lebensgefühls durch das Gottesbewußtsein" bzw. „durch das Zu- und Abströmen des Gottesbewußtseins". Scholz weiß auch, daß der Mensch bei der religiösen Erfassung des Göttlichen eine eigene Erfahrungsart betätigt, ohne dieselbe näher zu bestimmen. Um so energischer hat sich dem Problem W. der R. von der psychologischen Seite ¶ Wobbermin zugewandt. Er zeigt die zwei unveräußerlichen und irgendwie mit-

einander zu verbindenden Betrachtungsweisen, die bei jeder Ermittlung des W.s der R. angestellt werden müssen: die Betrachtung der erlebten R., die als einzige der Forscher wirklich zu verstehen imstande ist, und die Heranziehung alles dessen, was R. heißen muß. Beide laufen in der psychologischen Feststellung des W.s der R. zusammen; das nennt Wobbermin den „religionspsychologischen Zirkel": „Wir wollen zur Beurteilung und Normierung des eigenen religiösen Lebens auf Grund der geschichtlichen Tatbestände die Kriterien reiner Religiosität gewinnen und wir können diese geschichtlichen Tatbestände, nämlich die Ausdrucksformen religiösen Lebens in der Geschichte, nicht anders als nach Maßgabe unserer eigenen religiösen Erfahrung, also unseres eigenen religiösen Bewußtseins verstehen." Dieser Zirkel bedeutet das wechselseitige Hinübergreifen von der eigenen Psyche zur R.sgeschichte und umgekehrt (¶ Religionspsychologie).

Die einzelnen Fragen, die nun mittels des in dem religionspsychologischen Zirkel beschlossenen Verfahrens in Angriff zu nehmen sind, lassen sich so formulieren: a) Welche Eigenschaften muß ein Phänomen aufweisen, auf daß es den Anspruch erheben kann, R. zu sein? Welches sind die Qualitäten, bei deren Vorhandensein man einer Geisteserscheinung das Prädikat R. zuzusprechen hat? — b) Welche Eigenschaften darf ein Phänomen aufweisen, um R. zu sein, die jedoch auch fehlen können? oder welches sind die Qualitäten, bei deren Vorhandensein man noch eben von R. sprechen darf? — c) Welche Eigenschaften darf ein Phänomen nicht aufweisen, wenn es R. genannt werden soll? Die dritte Frage läßt sich auch als Zusatzfrage zu den andern fassen: in welcher Variationsbreite können die grundleglichen Eigenschaften der R. auftreten?

Durch Analyse der Psyche des gegenwärtigen religiösen Menschen läßt sich dieser Fragenkomplex nicht lösen, sondern er verlangt das religiöse Bewußtsein in seiner ganzen geschichtlichen Breite, aber auch das Studium der geschichtlichen Einzelerscheinungen möglichst in ihrer ganzen Tiefe — falls man bei einer Mehrzahl von ihnen wirklich bis zum Seelischen vorzudringen vermag. Dabei handelt es sich zugleich um das Verhältnis, in dem sich das Seelische der Religiosität zum Aeußerlichen oder zum Aeußerlichwerden oder -gewordensein inneren Lebens befindet, um die Bedeutung der äußerlichen Form im Rahmen der Gesamterscheinung R., um die Gebilde und Verhaltungen, die man als ¶ Kultus und ¶ Observanz zusammenfaßt, bisweilen auch, ganz irreführend, „objektive R." genannt hat. Sie gerade sind sehr mannigfaltig und können innerhalb derselben historischen Einzelform dieselben Verschiedenheiten annehmen wie unter der Gesamtmenge der R.en, und haben immer zwei Hauptrichtungen, die eine auf Gott, die Gottheit, das Göttliche, die andere auf den Menschen, den Frommen oder die Gemeinde. Im Kultus wird entweder auf Gott hin gehandelt durch Opfer, Gebete, versöhnende und abwehrende Mittel, oder auf den und die Frommen durch zur Betätigung oder Klärung anregende Mittel (Exerzitien, laute und schweigende, Schweigen an sich, Gesang, Rezitation, Erörterung religiöser Ideen, Texterläuterung, moralische Ansprachen), indem entweder die Gemeinde als ganze oder ein Funktionär für sie und vor ihr oder von ihr getrennt den Ritus vollzieht. Daß der Kultus wesensnotwendig sei, ist von streng spiritualistischer Ansicht bestritten worden. Allein man begreift, daß jede lebendige Religiosität irgendwie zu funktionalen Aeußerungen führt, und sei es bloß das Falten und Ringen der Hände oder Niederfallen, dessen Bedeutung sich in der Ungehemmtheit der Entfaltung der R.stendenz zu erkennen gibt. Gerade genauere Erforschung der R.en der primitiven Völker hat, von den Schranken des Folklorismus befreit, überall als Tendenz der R. aufscheinen lassen die Verankerung eines unsinnlichen Existenzwertes in der Welt des Göttlichen, welch letztere sich erlebbar dargeboten hat. R. ist in ihrem tieferen W. Ergreifen des gegenwärtig sein wollenden Gottes und dadurch Besitz der unsinnlichen Kraft (Gnade) zur Ueberwindung der seelischen Not, mag nun das Ergreifen auf historisch gegebene Anregung hin oder aus unmittelbarem Empfinden des Zuges von oben erfolgen. Mehr psychologisch angesehen ist R. diejenige geistige Funktion, in welcher der metabiontische Zug des menschlichen Wesens am intensivsten betätigt wird. Sie repräsentiert die metabiontische Seite des menschlichen Lebens, die Zugewandtheit und Aufgeschlossenheit für die dem physiologischen Leben gegenüber gänzlich andersartige Lebensquelle, für die unsinnlichen urenergetischen Hintergründe des Seins überhaupt, somit für die Triebkräfte des Universums.

Literatur vgl. zu ¶ Religion: IV B. **Beth.**

Religion: IV B. Einheit und Mannigfaltigkeit der Religion.

1. Das Einheitliche des W.s der R. in den Religionen; — 2. Die Mannigfaltigkeit in der R.sgestaltung; — 3. Anwendung auf das Christentum.

1. Das in IV A bestimmte W. der R. wird allen Formen der R. gerecht, wie es denn mit Hilfe einer Umschau unter ihnen gewonnen ist. Die ganze Mannigfaltigkeit, mit der die R. innerhalb der menschheitlichen Existenz erscheint, wird durch diese Bestimmung umschlossen. Der Totemist folgt diesem metabiontischen Zuge, indem er sich in seinen Zeremonien seinen symbiotisch-sympathetischen Zusammenhang mit einer unwahrnehmbaren aber erahnten unsinnlichen Energie wenigstens eines Teiles des Universums herzustellen oder zu stärken trachtet (durch Vereinigung mit dem Totem; ¶ Totemismus); der Sioux weiß sein Leben von Anfang an stetig in ¶ Wakonda gebunden, dem so unpersönlich wie persönlich gedachten Energiezentrum; der Buddhist erstrebt in der stufenweisen Entschlackung seines Bewußtseins eine fortgehend engere Teilhaberschaft an dem aller Sinnenfälligkeit enthobenen und daher bewußtlosen Sein; er sieht in den von ihm durchwanderten Himmeln, die von „Göttern", d. h. engelhaften Wesen bevölkert gedacht sind, die nacheinander zu erklimmenden Sphären je und je mehr unsinnlicher Existenzformen, ohne daß persönlich geartetes göttliches Wesen mitgedacht wäre (¶ Buddhismus: I). In den antiken ¶ Mysterien-Religionen ist bei aller magischen Verbrämung der Riten und Vorstellungen doch das unmittelbare Leben aus dem Urquell die unverkennbare Tendenz. Im Unterschied von allem äußerlich Peripherischen, das sich in Riten und Anschauungen vorlagert und in der volkstümlichen Kultreligion gewöhnlich den breiteren Raum einnimmt, ist das treibende Religiöse immer die Metabiontik, die seelische Gerichtetheit auf ein den fatalen Schranken und Gesetzen entnommenes Leben. Manchmal leuchtet diese Tendenz in primitiven R.en klarer hervor als in denen fortgeschrittener Zivilisation, arbeitet sich aber auch in diesen, obschon sie da häufig zurückgedrängt ist, immer wieder empor, entfaltet sich

am stärksten in den ausgesprochen monotheistischen R.en und steht im Christentum im Zentrum. Deshalb hat der Geist der ersten christlichen Zeugen das W. des ¶ Christentums (: V A) so beschrieben: „Das Leben ist offenkundig geworden" (I Joh 1 $_2$): das echte Leben, das aus dem Logos kommt, durch den auch das Universum geworden ist (Joh 1 $_3$); und deshalb ist es das Leben, das in der neuen Gerechtigkeit in Christo gekommen ist (Röm 5 $_{12}$ ff). Die zuvor gefundene Formel für das W. der R. bewährt sich also auch am Christentum.

2. Nun steht es nicht so, daß dies W. der R. sich durch die verschiedenen R.sformen gleichmäßig entfaltet hätte. Schon diejenigen Formen, an denen eben sein Vorhandensein im allgemeinen beleuchtet wurde, zeigen es in ganz verschiedener Prägung. Diese Verschiedenheit ist nicht die Folge einer bestimmten Entwicklung in der Weise, daß die einzelnen R.en bestimmte, in einer ebenmäßigen Entwicklungsgeschichte des W.s der R. sich einstellende Phasen bedeuten. Sie erscheinen vielmehr als in sich geschlossene, autochthone Bildungen, als Ganzheiten, in denen das an sich einheitlich zu begreifende W. der R. modifiziert auftritt infolge von Faktoren, die hier und da in anderer Zusammensetzung wirksam werden. Zu diesen Faktoren können gehören göttliche ¶ Offenbarung, wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse, Einwirkungen der Umwelt überhaupt, Schicksale im privaten wie öffentlichen Leben und die psychische Eigenart, mit der die anderen Faktoren hingenommen und verarbeitet werden. Innerhalb der einzelnen Typen und Formen darf Entwicklung anerkannt werden. Das nächstliegende Beispiel hierfür ist die at.liche R. mit ihrer prophetischen Fortbildung. Die evolutionistische Theorie jedoch, daß es zu höherer R.sform in einem Volke nur komme, indem es alle Formen vom Fetischismus an durchlaufe, wird höchstens in populären Darstellungen noch vorgetragen (¶ Religion: III).

Der oft aufgewiesene starke monotheistische Zug in den polytheistischen R.en ist mehr und mehr als ihre eigentliche Triebkraft erkannt worden (¶ Monotheismus: I). Man findet seine Ansätze in den ältesten erreichbaren Zeiten solcher R.en, und sie machen sich oft reformierend geltend. Hingegen liegt es in der Natur der menschlichen Verhältnisse und Beziehungen, daß das W. der R. an seiner rein seelischen Auswirkung auf mannigfache Weise gehindert wird. Das Verhältnis zur Gottheit, aus der das seelische Sein gnadenweise gespeist wird, wird dadurch ebenso beeinträchtigt wie die religiöse Anschauungs- und Vorstellungsbildung. So entsteht z. B. die dämonistische R. Die Dämonen, als gute oder böse ¶ Geister oder als beides vorgestellt, sind, wo sie nicht, wie innerhalb monotheistischer Grundanschauung als dem höchsten Wesen ergebene Geister erscheinen, die Mächte, mit denen der religiöse Mensch irgendwie Verkehr sucht und pflegt; sie sind entweder unmittelbare Kraftspender, an deren Energie der Mensch durch die von den Dämonen ihm zugewandte (¶ Mana-) Gewalt Anteil gewinnt, oder mittelbare, sofern ihre hemmende, vom guten wahren Sein trennende Energie überwunden oder abgewehrt, ihr feindlicher Wille besänftigt werden muß. Auch in der dämonistischen R. ist das Grundempfinden das von der Unzulänglichkeit des physiologisch bedingten Lebens. Nur fehlt hier in der Regel die Einsicht in den Quellort des überwaltenden unsinnlichen Lebens, und der Mangel dieser Einsicht, unter dem der Dämonist leidet, bedingt die religiöse Ohnmacht dieses Typus. Wo der ¶ Dualismus gottheitlicher Mächte betont wird, ist die böse Macht (das ¶ Böse) stets als das Hemmnis der wahren metabiontischen Einstellung irgendwie empfunden. Zu beachten ist, daß ein Dualismus zwischen „gutem" und „bösem" Göttlichen nie, selbst nicht im Parsismus (¶ Perser: II), zwei einander völlig gleichwertig gegenüberstehende Prinzipien meint. Ob das böse Prinzip durch Angro Mainyo (¶ Ahriman), die Durga oder Siva vertreten ist, immer bedeutet es innerhalb der Teleologie der religiösen Psyche eine vorübergehende, der anderen gegenüber geringere Sphäre. Freilich steht es nun so, daß das Sinnen und Handeln der Menschen gerade auf die „böse" Seite der göttlichen Repräsentanz mehr Rücksicht nimmt: Sorge und Angst beflügeln Psyche und Gliedmaßen. Dennoch handelt es sich auch hier letztlich um Ergreifen des Göttlichen, dessen Gegenwärtigseinwollen, wenn auch nicht vorgestellt, doch mitgedacht ist. — Der Dualismus bringt aber noch ein anderes zum Ausdruck. Er ist nicht selten die vorstellungsmäßige Darstellung der Ambivalenz des religiösen Empfindens. Diese doppelte Haltung kann gegenüber einem und demselben religiösen Beziehungssubjekt vorhanden sein, also gegenüber dem einen Gott: der „Vater zieht" uns, und wir fühlen uns von ihm angezogen; der Hort des Sittlichen, Gesetzgeber und Richter schreckt uns und wir fühlen uns von ihm ferngehalten. Das fascinosum und tremendum können in ihm vereinigt erblickt und jeweils einseitig betont werden (¶ Heilig: I; ¶ Numinos). Eine ähnliche Ambivalenz kann aber auch in der christlichen Frömmigkeit dadurch eintreten, daß Gott als der liebende Vater und als die unerreichbare absolute Majestät erschaut wird. Die Frömmigkeit schwingt dann abwechselnd um den Nah- und Fernpol. Von hier aus wird die Frage beleuchtet, ob die ¶ Mystik einen sicheren Platz im W. der R. einnimmt bzw. welchen. Wieder anders gestaltet sich die Ambivalenz, wenn die finstere Macht des Teufels besonders verspürt wird; dann ist die Ambivalenz dualistisch ausgeprägt. Immer aber handelt es sich darum, daß neben dem unsinnlich gearteten höchsten Leben (zugleich aber im Wechsel) das Hemmnis, die irgendwie zu überwindende Schranke empfunden wird.

3. Die rechte Beantwortung der Frage nach dem W. der R. ist deshalb hochwichtig, weil das Verhältnis des Christentums zu den anderen R.en und somit sein eigenes W. und seine Stellung zur Menschheit dadurch klargestellt wird (¶ Christentum: V A. B). Lehnt man die Frage nach dem W. der R. als in christlicher Theologie überflüssig ab, so setzt man voraus, daß das Christentum nicht in die Klasse geistiger Erscheinungen, die wir R. nennen, gehört. Denn ein Gegenstand, der überhaupt mit anderen zusammen in eine Gattung gehört, kann seinem W. nach nur dann voll erkannt werden, wenn der Vergleich mit den anderen Arten der Gattung vorgenommen und das gemeinsame W. der Gattung untersucht wird. Nur am Vergleich mit dem Gesamt-W. wird das Einzel-W. voll erkennbar.

Nun ist dieser andere Standpunkt in der Tat eingenommen worden, auf dem das Christentum außer Vergleich gestellt wird, weil es keine R. sei (vgl. ¶ Religion: IV A, 3, Sp. 1884 f). Hier wird (vgl. B I Schluß) das W. des Christentums ebenso wie das der R. verkannt. Schon um des rein geschichtlichen Verhältnisses zur R. des AT.s willen ist die Behauptung der Analogielosigkeit des Christentums zu den anderen R.en und diejenige seines W.s zum W. der R. unhaltbar. Das Christentum bezeugt sich selbst als eine bestimmte Gestaltung der in aller R. zutage tretenden Grundidee, sofern durch die ¶ Versöhnung mit Gott und die

¶ Erlösung vom Bösen, d. h. durch die Einfügung des persönlichen Lebens in das Lebenselement des Christus das eigentliche Leben zu leben möglich wird. Durch diese seine Erfüllung des W.s der R., nicht als jüngste Stufe einer „Entwicklung", ist das Christentum die höchste R. und behauptet es seinen Platz an der Spitze der R.en. Nur wenn so das Christentum als R., aus dem W. der R. heraus verstanden wird, ist die Heidenmission (¶ Mission) mit ihrer Methode auf seinem W. zu begründen. Nur dann ist deutlich, daß es die Erfüllung dessen bringt, was in allen R.en ersehnt und erstrebt wird. Die Mission würde des Anknüpfungspunktes für Wahrheitskündigung ermangeln, wenn sie die Predigt des Evangeliums als den absoluten Gegensatz alles dessen hinstellen müßte, was in Heidenherzen durch ihre R. lebendig ist. Sie könnte dann nicht der Methode Jesu und der Apostel folgen, die neben dem stark Gegensätzlichen doch auch und gerade die Analogien zu Rate zogen.

Gewiß weisen die R.en untereinander weitgehende Verschiedenheiten auf und ist das Christentum von ihnen allen bis zur Gegensätzlichkeit verschieden. Die gleichwohl vorhandene Einheit macht man sich am besten mittels des Gedankens des religiösen ¶ Apriori (¶ Apriorismus) klar, und auf eben ihm beruht auch die Möglichkeit, daß die Gnadenbotschaft des Christentums allgemein Eingang in die Herzen finden kann. Das religiöse Apriori selbst ist ja nichts inhaltlich Bestimmtes. War es bei ¶ Troeltsch ein Mißverstehen dieser Art, wenn er das Apriori im Sinne rational erfaßter Ideen meinte, so meint Hnr. ¶ Scholz aus ähnlicher Erwägung, daß sich Offenbarung und Apriori ausschließen („Was ich a priori besitze, braucht mir nicht erst offenbart zu werden"). Ich besitze aber a priori nicht eine inhaltlich bestimmte Anschauung oder gar Vorstellung, wie die ¶ Offenbarung sie gibt. Mit Apriori meinen wir nie einen Geistesinhalt, sondern etwas von der Strukturiertheit unserer Seele; mit dem religiösen Apriori jenen Teil unserer psychischen Struktur, durch den wir befähigt sind, religiös zu erfassen, religiöse Anschauungen zu bilden. Da aber, wie schon vorhin berührt, Anschauungs- und Vorstellungsbildung noch anderweitiger psychischer Arbeit benötigen, so ist mit dem Apriori keineswegs die Gleichheit gesetzt. Das religiöse Apriori besteht nach dem früher Ausgeführten (¶ Religion: IV A, 3, Sp. 1887) in der metabiontischen Richtung der Menschenseele. Daß diese seelische Richtung, wenngleich die Formen der R. durchweg auf ihrer Betätigung beruhen, nicht die Selbigkeit in der Religionswelt bedingt, zeigt die außerordentliche Variationsbreite, von welcher die religiöse Phänomenologie Kunde gibt, sowie die erstaunliche Vielfältigkeit, die in der geschichtlichen Aneignung des Christentums durch die Völker und Individuen in Erscheinung tritt (¶ Christentum: II). Diese Variationen sind nicht vorschnell als Abfall vom W. des Christentums zu beurteilen; vielmehr erfordert es die demütige Urteilseinfügung in den absoluten Weltplan Gottes, in ihnen, soweit sie ihren Grund in der vom Schöpfer der uns unübersehbaren Wirklichkeitsfülle geordneten Verschiedenheiten haben mögen, Möglichkeiten der Verwirklichung und Erschöpfung des vielgestaltigen Seinsollenden auch auf seelisch-geistigem Gebiete zu erkennen. Jedoch ist dabei nicht zu übersehen, daß keineswegs jede Form, die während der christlichen Geschichte hervorgetreten ist, der spezifischen Höhenlage des W.s des Christentums entspricht. Die in ihm geschenkte und geforderte Auffassung vom Leben wird eben bei der Aufnahme in die von eigenen Zielen bestimmte Persönlichkeit nicht eingehalten, wenn nicht jene Ziele selbst dabei revolutioniert werden; anders ausgedrückt, wenn nicht die Biontik zur wirklichen Metabiontik im Sinne des Evangeliums Jesu Christi wird.

W. Bousset: Das W. der R., 1903; — M. Reischle: Die Frage nach dem W. der R., 1889; — G. Simmel: Die R., 1906; — H. Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, 1920⁶; — H. Höffding: R.sphilosophie, 1901; — K. Schaarschmidt: Die R., 1907; — B. v. Kern: Die R. in ihrem Werden und W., 1919; — W. Wundt: Völkerpsychologie V. VI, 1914 f² (Mythus und Religion II. III); — J. B. Pratt: The religious consciousness, 1921; — Th. Flournoy: Die Philosophie von W. James, 1930; — Ders.: Beiträge zur R.sphilosophie, übers. von M. Regel, 1911; — Rud. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der R., 1905²; — E. W. Mayer: Das psychologische W. der R. und die R.en, 1906; — Martin Nilsson: Primitive R., 1911; — Ernst Troeltsch: W. der R. und der R.swissenschaft (Ges. Schriften II, 1913, S. 452 ff); — R. Otto: Die Kantisch-Friessche R.sphilosophie, 1921²; — Ders.: Das Heilige, (1917) 1929 ¹⁷⁻²²; — Georg Wobbermin: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode I: Die religionspsychologische Methode, 1913; II: Das W. der R., 1921; — K. Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, (1921) 1929²; — E. Stange: Grundriß der R.sphilosophie, 1922²; — Ders.: R. als Erfahrung, 1919; — H. Stephan: Glaubenslehre, 1928², § 33; — Fr. Nitzsch: Lehrbuch der evg. Dogmatik, 1912³, bearbeitet von H. Stephan, S. 72 ff; — Joh. Heber: Die phänomenologische Methode in der R.sphilosophie, Diss. Leipzig 1929; — K. Bornhausen: Schöpfung, 1927; — J. P. Steffes: R.sphilosophie, 1925; — F. Brunstäd: Die Idee der R., 1922; — K. Beth: R. und Magie, 1927²; — H. Scholz: R.sphilosophie, 1922²; — P. Tillich: R.sphilosophie (in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie), 1925; — Ders.: Die religiöse Lage der Gegenwart, 1926; — Ders.: Protestantismus als Kritik und Gestaltung, 1929; — E. Brunner: R.sphilosophie evg. Theologie, 1927. **Beth.**

Religionsgeschichte.

1. Wesen der r.g.lichen Forschung; — 2. Ihre Aufgabe; — 3. Geschichte der Forschung. — R. = Religion; RG. = Religionsgeschichte.

1. Die RG. ist eine junge Wissenschaft, die sich über ihren Bereich und ihre Ziele erst allmählich hat klar werden und die ihre Selbständigkeit gegenüber anderen Disziplinen hat erobern müssen. Wenn wir ihrem Wesen nahezukommen suchen, können wir deshalb keinen besseren Weg einschlagen als denjenigen der Abgrenzung der RG. von anderen ihr naheliegenden Wissenschaften.

1. a. Mit der ¶ Theologie, der vornehmsten, noch immer nicht ganz besänftigten Widersacherin ihrer Selbständigkeit, hat die RG. praktisch zwar vieles gemein; prinzipiell aber liegt es sowohl in ihrem wie in der Theologie Interesse, ihre Aufgaben streng zu sondern. Erstens kann, noch darf die RG. sich nicht beschränken auf Christentum und Judentum (vgl. ¶ Religion: IV B, 3). Zwar kann auch die neuzeitliche Theologie es nicht vermeiden, den Blick immer wieder von dem engeren Gegenstand hinweg ins Weite des religionsgeschichtlichen Horizontes schweifen zu lassen. Aber sie sieht eben vom Christentum hinweg auf die R.en, und von diesen richtet sie das Auge sofort wieder auf das Christentum zurück. Die RG. aber lenkt den Blick von Anfang an auf die R.en und verfährt dabei vollkommen unparteiisch. Sie selbst hat keine R., und jede R. ist ihr gleich wichtig. Das kommt daher, daß R. ihr nicht, wie der Theologie, eine Offenbarungsinstanz (¶ Offenbarung) ist, deren es naturgemäß nur eine geben kann, sondern eben nicht mehr als R., d. h. nicht Glaube, sondern Phänomen. Die RG. muß also von einem allgemeinen Begriffe der

R. ausgehen, während die Theologie sich an das in einer bestimmten R. glaubensmäßig Offenbarte halten kann. Der RG. ist die R. in ihrer mannigfaltigen historischen Auswirkung ein Kulturgut, das erworbene, der Theologie das geschenkte Leben (¶ Erlebnis). Außerdem verfügt die Theologie über einen Maßstab, den sie der R. und auch den R.en anlegen kann; sie besitzt diesen in der ¶ Kirche. Eine solche Instanz besitzt die RG. nicht. Sie ist keine normative Wissenschaft. Sie urteilt nicht über die Wahrheit oder den Wert der einzelnen R.en, und ebensowenig über den Wert der R. überhaupt.

Natürlich hat die RG. auch ein positives Verhältnis zur Theologie. Sie liefert ihr die gewaltige Materialmasse, von der die historische Theologie auszugehen hat. Man kann sogar sagen, daß sie quantitativ in der Theologie den breitesten Platz beansprucht, da sie die Geschichte von Judentum und Christentum ebensowenig von ihrem Bereich auszuschließen als sich auf sie zu beschränken vermag. Das ist aber Sache der Theologie und nicht der RG.

1. b. Auch mit der ¶ Religionswissenschaft und der ¶ Phänomenologie der Religion ist die RG. nicht identisch, obwohl loser Sprachgebrauch, leider oft die Folge fehlerhafter Methode, hier die Grenzen verwischen möchte. Die RG. ist nämlich keine systematische Wissenschaft. Sie darf nicht die historischen Erscheinungen in ein System bringen. Sie darf nicht, über die historischen Zusammenhänge hinweg, das Band der verständlichen Beziehungen knüpfen. Sie sucht keine Sinneinheiten, sondern historische Mannigfaltigkeit. Wie in der Theologie um die dogmatische Norm, so handelt es sich in der Religionswissenschaft bzw. -phänomenologie um das Verstehen. Die RG. als solche kennt beides nicht. Ihr handelt es sich um das, „was gewesen". Die Religionswissenschaft legt einen Sinn in die Geschehnisse hinein, wenn sie auch nicht wie die Theologie behaupten darf, daß es der letztmögliche ist. Die RG. weiß davon nichts. Die Religionswissenschaft verfährt idealtypisch und spricht von dem Buddhismus, dem Opfer, der Mystik. Die RG. hat es mit diesen Phänomenen in ihrer geschichtlichen Unzulänglichkeit zu tun.

Selbstverständlich hat die RG. zur Religionswissenschaft auch positive Beziehungen. Auch ihr liefert sie das Material. Und umgekehrt ist keine historische Arbeit möglich ohne die Mitarbeit des verstehenden Phänomenologen. Methodisch sind die Werkstätten beider streng getrennt; praktisch gehen sie ineinander über. Sonst wäre die Geschichtsschreibung eben nur Werkstatt, d. h. sinnlose Materialhäufung. Jede Anordnung, jede Einteilung, sogar jede Kausalverknüpfung, setzt eine verständliche Beziehung voraus. Der RG. als solcher ist der Sinn aber nie maßgebend. Sie hat auch den Widersinn zu akzeptieren, wenn die harten Tatsachen dazu drängen.

1. c. Die dritte Disziplin, der die RG. nur mühsam ihr eigenes Gebiet abgerungen hat, ist die ¶ Religionsphilosophie. Es kommt hier ganz darauf an, in welchem Sinne das Wort Philosophie gebraucht wird. Es kann so umfassenden Sinn haben, daß die RG. mitsamt der Religionswissenschaft darin aufgeht. Praktisch wird es sich aber gewöhnlich in der Religionsphilosophie um zwei Sachen handeln, die der RG. fremd sind. Das ist erstens die Erkenntnistheorie. Die Religionsphilosophie fragt nach dem Zustandekommen religiöser Kenntnis. Die RG. fragt darnach entschieden nicht, es sei denn, rein historisch, nach der Art, wie sich die Menschen in verschiedenen Zeiten und R.en die Möglichkeit religiöser Kenntnisse gedacht haben. — Das zweite ist die Metaphysik. Und hier steht die RG. in genau demselben Verhältnis wie gegenüber der Theologie: über Wahrheit der R., Wirklichkeit der von ihr behaupteten Güter usw. urteilt sie nicht. Auch hier liegt das positive Verhältnis auf der Hand. Der Philosoph, der von der R. handelt, soll sie erst aus der RG. kennenlernen. An der eigenen R. hat er nicht genug, weil es sich für ihn — und darin stimmt er mit dem Religionshistoriker überein — um die R. handelt, und nicht um irgendeine. Es steht zu hoffen, daß die Zeit der Religionsphilosophien, die sich um die Geschichte nicht kümmern, jetzt bald vorüber ist.

1. d. Die letzte Wissenschaft, deren Gebiet an das der RG. streift, ist die ¶ Religionspsychologie. Sie untersucht den religiösen Bewußtseinsakt, die Art, nicht wie religiöse Kenntnisse, sondern wie religiöse ¶ Erlebnisse zustande kommen. Sie kann der RG. so wenig entbehren wie diese ihrer. Ihre Aufgabe ist aber, auch dann, wenn sie sich als ¶ Völkerpsychologie auf die Kollektivität richtet, eine andere als die der RG. Letztere hat es immer nur mit dem Phänomen zu tun, erstere nur mit dem ¶ Bewußtsein. Je konsequenter die RG. zur Religionswissenschaft fortschreitet, desto mehr wird sie mit der Religionspsychologie zu tun haben.

2. Inhaltlich läßt sich das Gebiet der RG. nicht abgrenzen: alle Religionen gehören hinzu. Wenn auch die Bearbeitung von Christentum und Judentum aus praktischen Rücksichten der theologischen Fakultät gehört, so besteht dieses Verhältnis nur zurecht, sofern in dieser Fakultät RG. getrieben wird. Ueberdies wird zumal die christliche RG. in steigendem Maße auch von Nichttheologen untersucht und kann gewiß kein Religionshistoriker sich diesem Studium ganz entziehen.

Die Aufgabe der R.G. wäre nach dem vorigen: zunächst die Sammlung und vorläufige Deutung der Zeichen, welche die R.en in der Vergangenheit zurückgelassen haben. Unter diesen Zeichen sind mündliche wie schriftliche Quellen und Monumente jeder Art zu verstehen. Die vorläufige Deutung greift der religionswissenschaftlichen nicht vor (obwohl sie diese auch voraussetzt), bestimmt aber den allgemeinen Charakter der Zeichen, ist mithin der Lektüre einer Schrift zu vergleichen, deren tiefere Sinndeutung noch aussteht. Die Zeichen können jeder Art sein: individuell und völkisch, rituell und mythisch, lehrhaft und poetisch. Das geschichtliche Material soll in ausgedehntester Fülle vorgelegt werden. Selbstverständlich ist das nicht Sache eines einzelnen. Der Religionswissenschaftler darf kein Gebiet der R. übersehen; der Religionshistoriker sieht sich genötigt, sich zu beschränken: quellenmäßiges Studium ist nur möglich, wo gute Sprachkenntnisse vorhanden sind. So wird die RG. im allgemeinen von den Fachleuten der einzelnen Kulturgebiete getrieben werden, wenn diese auch weder zur Religionswissenschaft vordringen können, noch mit Erfolg sich religionshistorisch betätigen, ohne daß sie immer wieder den Blick über die Mauer des eigenen Gebiets ins Weite schweifen lassen.

Von den Zeichen geht die RG. über zu den religiösen Gebilden. Es ist ihre Aufgabe, dem historischen Zusammenhang der Zeichen nachzugehen, zu untersuchen, wie sie zusammen eine Sprache bilden, und auch diese Sprache lesen zu lernen. Von den einzelnen Zeichen schreitet die RG. fort zu den R.en, den geistigen Strömungen und den religiösen Persönlichkeiten. Eine R., eine Geistesrichtung, eine führende Persönlichkeit sollen als organische Größen aufgezeigt werden. Das kann nun aber nicht atomistisch

geschehen oder willkürlich, sondern im geschichtlichen Zusammenhang der Verknüpfung der Geschehnisse, mit einem Wort: aus der Entwicklung heraus. Mithin ist die Aufgabe der RG. eine unendliche, nicht nur in bezug auf ihre Ausdehnung, sondern auch mit Rücksicht auf jeden einzelnen Gegenstand. Wer z. B. den Buddhismus untersucht, soll seinen Anfängen, seinen Vorbedingungen nachgehen, seinen Verknüpfungen mit andern Geistesgebilden, seinen Verzweigungen, endlich seinen Nachwirkungen. Dabei ist keine Grenze gesetzt. Denn der Gegenstand der RG. ist nicht nur sehr groß; er ist mehr: er ist lebendig.

3. Von RG. kann man eigentlich erst sprechen, seit am Ende des 18. Jhd.s das geschichtliche Bewußtsein in Westeuropa seinen gewaltigen Aufschwung nahm. Natürlich hat es jederzeit Interesse für die Geschichte der R.en gegeben (vgl. ¶ Religionswissenschaft, 4). Diejenige des Christentums und des Judentums fand in der ¶ Theologie ihre Bearbeiter; diejenige des klassischen Altertums in der Philologie. Doch war von einer eigentlichen RG. weder in der einen noch in der andern die Rede. Der Theologie galt die Geschichte des Christentums ohne weiteres als die Geschichte des Heils, diejenige des Judentums als seine Vorbereitung. Der klassischen Philologie war die Geschichte der R. Griechenlands und Roms Mythologie oder pars sacra der ¶ Archäologie. Was an Interesse für sonstige R.en da war — und das war sehr wenig —, äußerte sich in der Aufzeichnung von Rariora und Kuriosa. Edv. Lehmann gibt in Chant[4] I davon eine Uebersicht (s. Lit.).

Wir können in der Entwicklung der religionsgeschichtlichen Forschung sechs Perioden unterscheiden:

a) Die RG. der ¶ Aufklärung. Das enzyklopädische Interesse richtet sich auch auf fremde R.en. Es versteht sie — oft im Gegensatz zur Offenbarungsreligion — als Aeußerungen der Natürlichen R. und als Formen der angeborenen Begriffe von Gott, Unsterblichkeit und Tugend (¶ Natürliche Theologie; ¶ Aufklärung, 4b; ¶ Deismus: III, 2c). Dem entspricht die Begeisterung für China und die chinesische Religion.

b) Die RG. der philosophischen ¶ Romantik. Auch hier spukt die Uroffenbarung und zwar als Urmonotheismus. Die philosophische Romantik versuchte aber den Sinn der RG. zu verstehen, indem sie die einzelnen religiösen Aeußerungen als Symbole dieser Uroffenbarung verstand. Das geschah bei ¶ Creuzer, indem er Mythen und Sagen als „Mundarten einer ursprünglichen, allgemeinen Muttersprache" deutete. Dazu brauchte er eine eigene „mythologische Apperzeption", an der wichtig ist, daß sie eine religiöse Vertiefung in die Data der R. in sich schloß. Ganz anders versuchte ¶ Hegel die einzelnen R.en die Sprache der Vernunft selbst reden zu lassen und so die geschichtliche Mannigfaltigkeit in die ewige Dialektik des Geistes aufzuheben. Und wieder anders — für die Nachwelt wohl am fruchtbarsten — verstand ¶ Herder die „Stimmen der Völker". Ihm wird die Geschichte endlich zum Erlebnis, Geschichtsschreibung zur Kunst der Einfühlung, obwohl bei ihm ebensowenig wie bei Creuzer der Gedanke der Offenbarung und derjenige der Anlage oder der ¶ Humanität in einem klaren Verhältnis stehen. Herder gebührt aber das gewaltige Verdienst, die historischen Phänomene zum erstenmal als das, was sie sein wollten, in ihrer lebendigen Eigenart und ihrem nicht weniger lebendigen Zusammenhang verstanden zu haben. In ¶ Schleiermacher endlich begegnen sich Offenbarung und Anlage in der Anschauung des Universums. — Der umfassenden Art der Romantik entspricht es, daß ihre RG. sich auf alle Zeiten und Zonen wirft, naturgemäß in den meisten Fällen ohne die genügende Kenntnis.

c) Die RG. der romantischen Philologie. Schon ¶ Lobeck und K. Otfried ¶ Müller hatten, im Gegensatz zur Romantik, zum exakten Studium der Quellen zurückgelenkt. Dennoch dürfen wir auch die jetzt folgende philologisch orientierte Periode als romantisch bezeichnen. Denn auch sie sucht die R.en zu verstehen als Aeußerungen eines universalen Menschheitsgedankens (der der Offenbarung klingt immer mehr ab). Freilich tritt an Stelle des Urmonotheismus, der Humanität oder des Universums das Unknowable oder der vage Gedanke des ¶ Henotheismus. Gerade die Sprachforschung und Sprachvergleichung sollen aber dazu dienen, den einheitlichen Menschheitsgedanken ins Licht zu stellen. Inhaltlich ist das große Ereignis dieser Periode die Entdeckung weiter Gebiete, die bis jetzt nahezu unbekannt waren, vor allem der R.en des alten Indiens (Max ¶ Müller, Ad. ¶ Kuhn). Das vergleichende Verfahren wurde auch auf die R.en selbst ausgedehnt (comparative religion ist noch heute in angelsächsischen Ländern der eigentliche Name für RG.), dabei die romantische Symbolik insoweit gewahrt, daß in den religiösen Vorstellungen das Leben der Natur versinnbildlicht sein sollte. In Persönlichkeiten wie C. P. ¶ Tiele geht diese Periode unmerklich über in

d) Die RG. des romantischen ¶ Positivismus. Romantik auch hier; denn die R. ist wiederum die Sprache der Menschheit, wenn auch eine, der vom Entwicklungsgedanken bald der Atem benommen wird. In der R. will die Menschheit etwas sagen. Nach einigen drückt sie überall und in vielerlei Formen dieselben „Elementargedanken" aus (¶ Bastian); nach andern (die französische sogenannte soziologische Schule; ¶ Durkheim, ¶ Hubert, Mauß) ist sie der Ausdruck des eigentlichen Menschheitserlebnisses, der, im positivistischen Sinne (¶ Positivismus), dem richtigeren wissenschaftlichen Ausdruck voranging und von diesem auf die Dauer überflüssig gemacht wird. Inhaltlich wurde der Bereich der RG. in dieser Periode ungeheuer bereichert. Schon die vorige hatte, den Brüdern ¶ Grimm folgend, die ¶ Volkskunde herangezogen. Jetzt geschieht das immer stärker (W. ¶ Mannhardt), und auch die Ergebnisse der ¶ Ethnologie werden verwertet. Das Hauptereignis ist das Hineinbeziehen der ¶ Primitiven Religion in die RG. Diese ermöglichte es auch innerhalb der R. den Entwicklungsgedanken durchzuführen: der ¶ Animismus wurde zur Urstufe der religiösen Entwicklung, aus der sich allmählich die höheren Formen entwickelt hätten (¶ Tylor, Andr. ¶ Lang, ¶ Frazer; ¶ Religion: III). Die ethnologischen Daten wurden auch für die R.en des Altertums in weitgehendem Maße verwertet (¶ Dieterich). Auf dem Gebiete der biblischen R.en führte diese Periode zu einer immer wachsenden Nivellierung des Gegensatzes Offenbarungs- — Natürliche Religion. Die historischen Beziehungen zwischen Babel und Bibel (¶ Babylonien: III), dann zwischen Evangelium und ¶ Mysterien-Religionen wurden aufgenommen und von der sogenannten ¶ Religionsgeschichtlichen Schule immer klarer gezeigt. Die Ethnologie sorgte dafür, daß auch abgesehen vom historischen Zusammenhang die R. der Bibel immer weniger isoliert bleiben konnte. Fast alle R.en werden in dieser Periode gründlich bearbeitet, wenn auch einige, wie die Aegyptens, ohne den erwünschten Zusammenhang mit den andern Gebieten. Inhaltlich ist

diese Periode gewiß die Blütezeit der RG. Auch prinzipiell bietet sie viele Anregungen, welche leider allzuoft unter der Herrschaft des naturwissenschaftlich-evolutionistischen Denkens als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

e) Die RG. der Psychologie (¶ Religionspsychologie). Der Blick lenkt sich immer mehr nach innen. W. ¶ Wundt, obwohl vom Entwicklungsgedanken beherrscht und vom ¶ Animismus ausgehend, sucht in der ¶ Völkerpsychologie auch die R.en als Bewußtseinserscheinungen der Menschheit zu erklären. Zu gleicher Zeit wandte William ¶ James die Psychologie auf die RG. der Individuen und großen religiösen Persönlichkeiten an. L. ¶ Levy-Brühl hat dann in tief schürfenden Untersuchungen die Elemente im primitiven Denken aufgezeigt, die sich dem modernen kausaltheoretischen und positivistisch-entwicklungsgeschichtlichen Bewußtsein nicht fügen, und damit auch die RG. überhaupt zur Selbstbesinnung geführt. Psychologisch gerichtet sind auch die wichtigen Arbeiten von Rudolf ¶ Otto und ¶ Heiler, die schon überleiten zu

f) der RG. des ¶ Verstehens. Wenn nicht alles trügt, bricht auch in der RG. eine neue Sachlichkeit sich Bahn. Das soll natürlich keineswegs heißen, daß wir heute zum erstenmal die religiösen Phänomene wie sie sind, verstehen (die Leistung des ganzen 19. Jhd.s ist auch in dieser Beziehung kaum hoch genug anzuschlagen), sondern daß wir uns heute dieses Verständnis der Phänomene, wie sie sich uns darbieten, bewußt methodisch als Ziel setzen. Nur der Name ¶ Söderbloms soll hier genannt werden, neben dem viele jüngeren Forscher ungenannt bleiben. Die Neigung zur Konstruktion ist im Laufe der Entwicklung stets geringer geworden; die RG. erscheint immer mehr als eine Fülle der Gestalten, die gesehen und dann auch verstanden werden wollen. Die Frage nach den Ursprüngen tritt immer mehr zurück, wogegen die Beschreibung der Typen stets mehr in den Vordergrund rückt.

Eine Uebersicht der Fortschritte jedes einzelnen Zweiges der RG. kann hier natürlich nicht gegeben werden. Dem Zentrum religionswissenschaftlicher Studien stehen gewiß die biblischen, die primitivologischen wie auch die klassisch-religionsgeschichtlichen Disziplinen, durch das große Verdienst ihrer Vertreter, der ¶ Gunkel und ¶ Bousset, der ¶ Frazer und ¶ Marett, der ¶ Usener, ¶ Rohde, ¶ Dieterich und ¶ Nilsson — um nur einige Namen herauszugreifen — am nächsten, die RG. Aegyptens am fernsten, obwohl dort nicht weniger eifrig und erfolgreich geforscht wurde.

Lehrstühle für RG. gibt es jetzt an sehr vielen Universitäten. Die Niederlande waren 1876 vorangegangen, die Schweiz, Frankreich, Schweden bald gefolgt. In Deutschland erachtete kein Geringerer als Adolf ¶ Harnack die RG. für überflüssig, weil das Christentum an sich schon ein Kompendium der RG. sei; religionsgeschichtliche Professuren kamen aber dennoch in Berlin (Edvard ¶ Lehmann, seitdem wieder eingegangen), Leipzig (¶ Söderblom; jetzt ¶ Haas), Bonn (Carl ¶ Clemen), Marburg (¶ Heiler) zustande. Der Streit über die akademische Stelle der RG., ob in oder außerhalb der theologischen Fakultät, scheint noch nicht ausgetragen, was übrigens dem religionshistorischen Betrieb wenig schadet.

Religionsgeschichtliche Kongresse wurden seit 1897 (Stockholm) veranstaltet: Paris (1900), Basel (1904), Oxford (1908), Leiden (1912) und 1929 nach dem Krieg wieder aufgenommen (Lund).

Für den Unterricht wurde gesorgt durch Handbücher: das „Lehrbuch der RG." zum erstenmal 1887 von ¶ Chantepie de la Saussaye herausgegeben, nach ihm in 4. Auflage von Edv. ¶ Lehmann und Alfred ¶ Bertholet (1925); ein kleineres „Kompendium der RG." nach ¶ Tiele von ¶ Söderblom-¶ Heiler (seit 1912); als typisch-positivistisches Gegenstück ist „Orpheus" von Sal. ¶ Reinach (seit 1909) erwähnungswert. Ein „Religionsgeschichtliches Lesebuch" wurde, in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten, herausgegeben von A. ¶ Bertholet (1926² ff), ein ähnliches („Textbuch zur RG.") von Edv. ¶ Lehmann und ¶ Haas (1922²). Dazu kam ein Bilderatlas zur RG., von ¶ Haas seit 1924 redigiert.

Der Religionshistoriker bedarf einer Unmenge von Zeitschriften auf vielen Gebieten. Wir nennen nur diejenigen, die das ganze Gebiet umfassen: die Revue de l'Histoire des Religions, seit 1880, das Archiv für Religionswissenschaft (seit 1898, begründet von Th. ¶ Achelis), die Studi e materiali di Storia delle Religioni (seit 1925, begründet von ¶ Pettazzoni).

Edv. Lehmann: Zur Geschichte der RG. (Chantᵉ I, S. 1 ff); — Derſ.: RE³ XXIV, S. 393 ff; — Derſ.: Der Lebenslauf der RG. (Actes du Vᵉ congrès intern. d'Histoire des Religions à Lund, 1929, S. 44 ff). — O. Gruppe: Geschichte der klassischen Mythologie und RG. (Suppl. zu Roscher), 1921; — E. Hardy: Was ist Religionswissenschaft? (AR I, 1898); — Derſ.: Zur Geschichte der Religionsforschung (AR IV, 1901); — Ad. v. Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine RG., 1901; — G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; — R. Pettazzoni: Svolgimento e carattere della storia delle religioni, 1924; — H. Pinard de la Boullaye: L'Etude comparée des religions, 1922; — RGG¹ IV, Sp. 2183 ff; — N. Söderblom: Natürliche Theologie und allgemeine RG., 1914; — J. Wach: Religionswissenschaft, 1924.

van der Leeuw.

Religionsgeschichtliche Schule.

1. „Gründer" und Angehörige der R. Sch.; — 2. Entstehung und Wesen der R. Sch.; — 3. Die wichtigsten der von der R. Sch. behandelten Probleme: a) AT und NT; — b) Kirchengeschichte; — c) Systematische Theologie; — 4. Bedeutung der R. Sch.

1. Mit dem Namen R. Sch. bezeichnet man — ihrem eigenen Sprachgebrauch folgend — eine Gruppe gleichgerichteter und gleichgesinnter theologischer Forscher, deren Anfänge in die 80er Jahre des vorigen Jhd.s zurückgehen. Damals fand sich, durch Albr. ¶ Ritschl angezogen, ein Kreis junger theologischer Gelehrter in Göttingen zusammen, der sich zum Beschreiten neuer Wege theologischer Forschung gedrängt sah und dabei die Forderung religionsgeschichtlicher Betrachtung des Christentums in den Vordergrund stellte. Als primus inter pares ist Alb. ¶ Eichhorn von diesem Kreise betrachtet und verehrt worden, und ihm sind ¶ Gunkel, ¶ Wrede und ¶ Bousset als „Gründer" der R. Sch. an die Seite zu stellen. Der ersten Generation gehören ferner an Joh. ¶ Weiß, Ernst ¶ Troeltsch, ¶ Heitmüller, ¶ Wernle. ¶ Weinel bildet den Uebergang zur zweiten Generation, zu der im übrigen zu rechnen sind ¶ Greßmann, Hans ¶ Schmidt, Max ¶ Haller, Martin ¶ Dibelius, ¶ Bultmann, ¶ Mowinckel, ¶ Balla, ¶ Baumgartner, Heinrich ¶ Frick. Die dritte Generation aber wird durch ¶ Galling und Joachim Begrich eröffnet. Freilich machen sich bei einzelnen Angehörigen der zweiten und dritten Generation Einflüsse geltend, die sie von den eigentlichen Zielen der R. Sch. ablenken.

Anderseits hat die R. Sch. einen weit größeren Kreis von theologischen Forschern beeinflußt als den Kreis derer, die im eigentlichen Sinne zu ihr gehören. Von Zeitgenossen der ersten Generation haben mit der R. Sch. in engerer oder loserer Forschungs-

gemeinschaft etwa gestanden: Otto ¶ Pfleiderer, Otto ¶ Baumgarten, Arnold ¶ Meyer, ¶ Staerk, Rud. ¶ Otto, ¶ Wobbermin, Paul ¶ Volz, ¶ Knopf, Alb. ¶ Schweitzer u. a. Die jüngeren Generationen angehörenden theologischen Forscher aber sind so gut wie alle auch von den Methoden und Ergebnissen der R. Sch. befruchtet worden, in jüngster Zeit freilich oft so, daß diese Einflüsse sie in eine ihnen entgegengesetzte Richtung gedrängt haben (s. 4).

2. Die neue Bewegung hat sich entzündet am Gegensatz gegen A. Ritschl und gegen die historisch-kritische Theologie, deren Exponent eben Ritschl war. Was die Jungen zum Widerspruch herausforderte, war einmal die von ihnen bei Ritschl besonders stark empfundene Verquickung historisch-exegetischer und dogmatisch-systematischer Betrachtung und zweitens die sich vielfach auf bloße Herausstellung des nächsten Sinnes einer Urkunde und ihre zeitgeschichtliche Deutung beschränkende Art der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. Man sehnte sich dem ersten gegenüber nach wahrhaft historischer, von aller dogmatischen Rücksicht ganz freien Auffassung der Bibel, und man stellte dem zweiten das Verlangen nach der Untersuchung des hinter dem Text und seinem nächsten Verständnis liegenden Stoffes entgegen, von der Ueberzeugung ausgehend, daß religiöse Dokumente vielfach nicht selbständige Erzeugnisse ihres letzten Autors zu sein pflegen, sondern meist eine lange, oft sehr verwickelte Stoffgeschichte voraussetzen. Muß die R. Sch. also zunächst aus der Eigenbewegung der theologischen Wissenschaft heraus verstanden werden, so sind doch auch andere Faktoren an ihrer Entstehung entscheidend beteiligt.

Zunächst sind es Gedanken des ¶ Rationalismus (: II), Stimmungen und Erkenntnisse ¶ Herders und der ¶ Romantik sowie Ideen der ¶ Hegel'schen Philosophie, durch Erziehung in Haus und Schule und durch ihren Universitätslehrer ¶ Lagarde den „Gründern" der R. Sch. nahe gebracht, die sie angeleitet haben, auch Bibel und Christentum in universale Zusammenhänge hineinzurücken und als Ausschnitt der allgemein-menschheitlichen Geistesgeschichte zu betrachten. Bedeutsamer war noch die Tatsache, daß die Leistungen der großen Profanhistoriker, eines L. von ¶ Ranke und eines ¶ Mommsen, sich in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jhd.s voll auszuwirken begannen und die heranwachsende Generation mit wahrhaft geschichtlichem Sinn erfüllten. So drängte sich jenen für den Zeitgeist aufgeschlossenen jungen Theologen die Notwendigkeit auf, auch die israelitisch-jüdisch-christliche Religion geschichtlich zu erfassen, und ¶ Wellhausens Geschichte Israels I (Prolegomena), B. ¶ Duhms Arbeiten über die Propheten und Adolf ¶ Harnacks Dogmengeschichte begrüßten sie freudig als verheißungsvolle Leistungen.

Bei dem allen handelt es sich vorab nur um die geschichtliche Erforschung der eigenen Religion, also um die Erkenntnis, daß auch das Christentum eine geschichtliche Größe ist und nur als solche begriffen werden kann. Einflüsse aus Nachbarreligionen werden zunächst nicht in Rechnung gestellt, und ebensowenig ist der Blick gleich auf analoge Erscheinungen in anderen, entfernteren Religionen gerichtet. Allgemeine Religionsgeschichte und die von der R. Sch. geforderte und betriebene Religionsgeschichte sind also nicht dasselbe. Der Gedanke an andere Religionen taucht in der R. Sch. erst da auf, wo sich das Verständnis einer im Bereich der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion vorkommenden Erscheinung aus immanenter Entwicklung heraus als unmöglich erweist und darum Einflüsse von außen her oder auch Emporflutungen aus längst versunkenen Tiefen der eigenen Religion postuliert werden müssen. Diesen Postulaten verhalf dann zu wissenschaftlicher Begründung die Tatsache, daß gerade in den Werdejahren der R. Sch. die Kenntnis der Israel und dem Urchristentum benachbarten Religionen — der ägyptischen, babylonisch-assyrischen und hellenistischen — ebenso wie die der Religionen der Primitiven eine ungeheure Ausdehnung und Vertiefung erfahren hatte. Fachmänner auf dem Gebiet der Alten Geschichte, Assyriologie, Aegyptologie und des Hellenismus wie Ed. ¶ Meyer, ¶ Erman, Hnr. ¶ Zimmern, ¶ Gefficken, ¶ Usener und Paul ¶ Wendland standen den Theologen der R.Sch. zur Seite und erleichterten ihnen den Zugang zu den Nachbarreligionen. Die Kenntnis der primitiven Religionen aber vermittelten ihnen das damals viel gelesene Buch von ¶ Tylor „Anfänge der Kultur" und andere Werke von Folkloristen und Anthropologen.

Noch eines, an der Entstehung der R. Sch. entscheidend beteiligten Faktors ist zu gedenken, des sozialen Gedankens, der im letzten Drittel des 19. Jhd.s auch die Geschichtswissenschaft zu befruchten begann, indem er zeigte, daß als Faktoren der geschichtlichen Entwicklung nicht oder doch nicht allein die großen Persönlichkeiten in Ansatz zu bringen sind, sondern auch oder gar vornehmlich die Massen (¶ Geschichte: II, 3). In Anwendung dieser Erkenntnis auf ihr besonderes Forschungsgebiet untersucht die R. Sch. gern die Umgebung der großen religiösen Heroen, den Boden, auf dem sie erwachsen sind. Den Blick für die Bedeutung der Persönlichkeit verliert sie aber darüber nicht, bleibt vielmehr dessen eingedenk, daß gerade in der Religion begnadete Einzelpersonen die Führung haben, daß diese von einem letztlich unauflösbaren Geheimnis umwoben sind, und daß die Aufhellung ihrer Umgebung sie nicht restlos erklären, sondern nur besser verstehen lehren kann. Aber das vermag sie auch, und darum betreibt die R. Sch. solche Untersuchungen mit Vorliebe. Es ist kein Zufall, daß die R. Sch. zugleich die Schule der Gattungsforschung (¶ Literaturgeschichte, Biblische) und der ¶ Formgeschichte geworden ist. Vielmehr handelt es sich auch hier um die Erforschung namenlosen, volkstümlichen, „unliterarischen" Gutes, ohne dessen Kenntnis die großen Einzelnen, in diesem Falle die Schriftstellerpersönlichkeiten, unverständlich bleiben.

Die der R.Sch. eigene Aufgeschlossenheit für den sozialen Gedanken aber ist für Art und Wirkung ihrer Arbeit noch in anderer Hinsicht wichtig geworden. Während die ihr vorangehenden Theologen sich mit ihren Forschungen über die Geschichte der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion und über etwaige Beziehungen zwischen ihr und den Nachbarreligionen an den engeren Kreis mitforschender oder doch mitinteressierter Gelehrter wandten, stand den sich zur R.Sch. zusammenschließenden Theologen als Leserkreis ihrer Arbeiten die breite, an religiösen und geistigen Fragen überhaupt teilnehmende Oeffentlichkeit vor Augen. Schon ihre wissenschaftlichen Erstlingsmonographien lassen erkennen, daß sie sich der weittragenden, das Geistesleben überhaupt berührenden Bedeutung ihrer neuen Erkenntnisse von vornherein bewußt gewesen sind, und in folgerichtiger Entwicklung haben sie dann ihre Anschauungen durch eine ausgebreitete Vortragstätigkeit und durch große populärwissenschaftliche Buchreihen wie Hnr. ¶ Weinels „Lebensfragen", die von Fr. M. ¶ Schiele be-

gründeten „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ und das Göttinger Bibelwerk (¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 b, Sp. 1053) der breiten Masse der Gebildeten zugänglich gemacht. Zu diesen Veröffentlichungen der R. Sch. gehört auch die erste Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“, und man kann sich den hier gemeinten Unterschied zwischen der Art der älteren Theologengeneration und dem die R. Sch. beseelenden Geiste kaum besser veranschaulichen als durch einen Vergleich der im wesentlichen von der älteren Generation getragenen „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ mit der „Religion in Geschichte und Gegenwart“.

Die Einreihung der bis dahin als Größe eigener Art betrachteten christlichen Religion in den Gesamtverlauf der menschheitlichen Geistesgeschichte und die Verbreitung dieser Auffassung in weiter Oeffentlichkeit wurde außerhalb der R. Sch. als Gefährdung des Christentums empfunden und weckte in ihr selbst das Bedürfnis nach Klärung der Frage, ob und wieweit der Absolutheitsanspruch der christlichen Religion trotz ihrer mit der Historisierung gegebenen Relativierung zu rechtfertigen sei (¶ Absolutheit; ¶ Christentum: V B). Darin, daß die R. Sch. diese Frage entschlossen aufgeworfen und erörtert hat, liegt neben den vielen neuen Einsichten in das Werden der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion, die sie herbeigeführt, ihre Hauptbedeutung. Zum mindesten bedingt dies ihren tiefsten Unterschied von den ihr vorangegangenen Theologengeschlechtern. Bedeutsame Ansätze zu wahrhaft geschichtlichem Verständnis der israelitisch-jüdischen und der urchristlichen Religion und zu klarer Erkenntnis ihrer Verbindung mit den Nachbarreligionen finden sich auch vorher, wie überhaupt die Zusammenhänge der R. Sch. mit der ihr voraufgegangenen Theologie mehrfach enger sind, als sie selbst es bei ihrer Kampfstellung gegen das Alte erkennen konnte. Aber als Ursache einer quälenden Weltanschauungsnot sind vorher die geschichtlichen Einsichten nicht empfunden worden, und so haben sie auch nicht das Bedürfnis nach Klärung der Frage geweckt, wie die Betrachtung des Christentums als einer geschichtlichen Größe und sein Anspruch, die wahre Religion zu sein, miteinander vereint werden könnten. Die Frage „Geschichte und Offenbarung“ wird erst in der R. Sch. akut.

3. a. Das Hauptarbeitsgebiet der R. Sch. sind die beiden ersten vor- und nachchristlichen Jahrhunderte der jüdisch-christlichen Religionsentwicklung (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 e; II, 5 b). Manche bis dahin dunkle Erscheinung dieses Zeitraums ist durch sie aufgehellt worden, und die hier gemachten Beobachtungen haben der R. Sch. den Blick geschärft für bestimmte Phänomene anderer Epochen und sie auch hier eine Fülle neuer Erkenntnisse gewinnen lassen. Was sie gerade auf jene Jahrhunderte geführt hatte, war einmal der Gegensatz gegen Albr. ¶ Ritschl, der unter Vernachlässigung des Spätjudentums das NT unmittelbar aus dem AT erklären wollte, sodann die Tatsache, daß ¶ Dillmanns Henoch-Ausgabe (1851), Ad. ¶ Hilgenfelds Jüdische Apokalyptik (1857) und ¶ Schürers Neutestamentliche Zeitgeschichte (1874) bzw. Geschichte des Jüdischen Volkes (1873) die Welt der ¶ Apokryphen und ¶ Pseudepigraphen der Forschung neu erschlossen hatten. Schon in seiner Erstlingsschrift „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus“ (1888) vertritt Gunkel den von Schürer und ¶ Baldensperger aufgestellten Grundsatz, daß unter den vorchristlichen Voraussetzungen des Sprachgebrauchs und des Gedankenkreises der apostolischen Zeit das Judentum die erste Stelle einnehme, und er zieht dementsprechend die im Spätjudentum vorhandenen Geist-Vorstellungen zur Erklärung der urchristlichen heran. Weinel und M. Dibelius haben dann mit ihren Forschungen über Geist und Geister in der nachapostolischen Zeit und bei Paulus auf dieser Grundlage weitergebaut (¶ Geist: III; ¶ Geister: II). An der außerkanonischen Literatur jener vier Jahrhunderte sind den Forschern der R. Sch. sodann die Augen aufgegangen für Art und Bedeutung des ¶ Mythus. Viele der so kraus und fremdartig anmutenden Stoffe in diesen Schriften lernten sie als von auswärts ins Judentum eingedrungene Mythen verstehen, und das führte sie dann weiter zu der Erkenntnis, daß auch im AT und selbst im NT viel mythologisches Gut enthalten ist. Bahnbrechend war hier Gunkels „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12“ (1895). Es zeigt, daß Gen 1 wie Apok 12 ein von auswärts nach Israel eingeströmter Mythus zugrunde liegt, sucht diese Vorlage in dem babylonischen Mythus vom Kampfe des Schöpfergottes Marduk gegen das Chaosungeheuer Tiâmat und deckt im AT eine ganze Reihe von Anspielungen an solch einen Mythus auf. Boussets im gleichen Jahre erschienenes Buch „Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des NT.s und der alten Kirche“, das seinem Hauptinhalt nach einen ganz selbständigen Beitrag zur Eschatologie der alten Kirche darstellt, sekundiert Gunkel nicht nur in der Handhabung der traditions- und stoffgeschichtlichen Methode, sondern auch in der Feststellung, daß der ¶ Antichrist der wieder auflebende Drache des uralten Schöpfungsmythus ist. Gunkels Schrift von 1903 „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s“ erweitert den Kreis der Vorstellungen des AT.s und des NT.s, für die mythologischer Ursprung anzunehmen ist, ganz bedeutend, und andere haben neue, ähnliche Beobachtungen hinzugefügt, so Hans Schmidt in seinem Buche „Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte“ (1907), M. Dibelius in seinen Untersuchungen über den Mythus vom Abstieg des Erlösers und seiner Einwirkung auf das Christentum (1912 ff), Greßmann in seiner Schrift über das Weihnachts-Evangelium (1914) u. a.

Der in den beiden eben genannten Büchern von Gunkel angeschnittenen Frage nach dem Ursprung der israelitisch-jüdischen ¶ Eschatologie ist Greßmann in seinem so betitelten Buche (1905) weiter nachgegangen, in dem er zeigen will, daß die bei den Propheten bezeugten Vorstellungen über Unheil und Heil der Endzeit nicht erst von diesen geschaffen sind, sondern eine lange Vorgeschichte haben, die über Israels Grenzen hinausweist und letztlich mythologischer Art ist. An Gunkel und Greßmann hat dann weiter Mowinckel mit seinem Buche „Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie“ (1922) angeknüpft. Freilich weicht er, hier von ¶ Grønbech und ¶ Pedersen beeinflußt, insofern stark von ihnen ab, als er die Eschatologie nicht aus dem Mythus, sondern aus dem Kultus herleitet.

Die Tatsache, daß sich die Forscher der R. Sch. den Blick für die Art eschatologischer Vorstellungen hatten schärfen lassen, hat sich aber noch in anderer Richtung bedeutsam ausgewirkt: sie haben erkannt, daß auch Jesu Verkündigung eschatologisch gestimmt ist (¶ Jesus Christus), daß insbesondere der in ihr vorkommende Begriff „Reich, Herrschaft Got-

tes" (¶ Reich Gottes: I) nicht das Ziel einer innerweltlichen Entwicklung darstellt, sondern eine schlechthin überweltliche Größe, und daß die Erwartung des baldigen Anbruchs der Gottesherrschaft das treibende Motiv der urchristlichen Sittlichkeit ist. Joh. Weiß und Bousset haben mit ihren Schriften von 1892 über „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" bzw. „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum" dieser Anschauung Bahn gebrochen, und namentlich A. Schweitzer hat sie weiter ausgebaut.

Das neue Verständnis des Begriffs „Reich Gottes" zog eine neue Auffassung der auf Jesus angewendeten Prädikate ¶ „Messias" und ¶ „Menschensohn" nach sich und lehrte sie — so bei Joh. Weiß — dahin verstehen, daß Jesus mit ihnen der Gewißheit von seiner ihm im nahen Gottesreich zufallenden Herrenstellung Ausdruck geben wollte. Wrede aber bestreitet in seinem „Messiasgeheimnis" (1901), daß Jesus sich überhaupt für den Messias gehalten habe, und erklärt die Anwendung dieses Prädikats auf ihn aus dem Glauben der Urgemeinde. — Bousset ist dann später, 1913, in seinem Buche „Kyrios Christos" der Vorgeschichte des auf Jesus angewendeten Kyrios-Prädikates nachgegangen und hat die Benennung Jesu als Kyrios aus den hellenistischen Gemeinden hergeleitet, die das für die Kultgötter ihrer Umgebung übliche Prädikat auf Jesus übertragen und ihn so begreifen und verehren gelernt hätten (¶ Christologie: I, 2a. b).

Ein in der R. Sch. viel bearbeitetes Problem ist schließlich das der Sakramente, von ¶ Taufe (: I) und ¶ Abendmahl (: I). Eichhorn hat 1898 mit seiner Untersuchung über das Abendmahl im NT die Reihe dieser Arbeiten eröffnet. Die Einsetzungsworte — so argumentiert er hier — verstehen das Abendmahl als das Genießen des Leibes und Blutes Jesu. Diese Auffassung ist weder Jesus noch auch der Urgemeinde zuzutrauen und muß vielmehr aus einer Nachbarreligion hergeleitet werden, die supranatural-sakramentale ¶ Mahlzeiten kannte. Heitmüller führte diese Erörterung weiter und dehnte sie auf die Taufe aus; neuerdings wird im Zusammenhang der ¶ Mandäer-Frage auch das Sakramentsproblem wieder viel behandelt.

Ueberblickt man die Reihe der in der R. Sch. beim AT und NT mit Vorliebe erörterten Fragen, so erkennt man, daß es sich besonders um solche Erscheinungen und Vorstellungen handelt, die uns Heutige fremd anmuten und darum von der ihr vorangegangenen Theologengeneration vielfach beiseite geschoben oder aber spiritualisiert worden waren. Eben darin zeigt sich die wahrhaft geschichtliche Art der von der R. Sch. betriebenen Forschung.

3. b. In der Kirchengeschichte sind die Auswirkungen der R. Sch. viel weniger spürbar als beim AT und NT, und man ist hier überprogrammatische Forderungen wie die der Umwandlung der Kirchengeschichte in Frömmigkeitsgeschichte (¶ Kirchengeschichte: I, 6) kaum hinausgekommen. Immerhin ist ¶ Troeltsch, der in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912) der von anderen gezeichneten Geschichtslinie des Dogmas den geschichtlichen Aufweis des Gemeinschaftsgedankens an die Seite stellt, hierzu gewiß auch durch Strebungen der R. Sch. angeregt worden. Wenn im übrigen die Kirchengeschichte von der R. Sch. verhältnismäßig wenig beeinflußt worden ist, so liegt das einmal daran, daß hier — etwa in Ab. ¶ Harnacks Dogmengeschichte — ihre Forderungen zum Teil schon erfüllt waren, sodann und vor allem aber an der Tatsache, daß die Kirchengeschichte wenigstens in der protestantischen Theologie nicht die Bedeutung für die Dogmatik hat wie die Bibel, daß hier also die Ablösung dogmatischer Betrachtung durch eine rein geschichtliche, die der R. Sch. beim AT und NT ihren Auftrieb verliehen hatte, nicht erst nötig war.

3. c. Die systematische Theologie hat durch die R. Sch. stärkste Anregungen erfahren. Die von dieser vollzogene Relativierung (s. 2, Sp. 1901) des Christentums als geschichtlicher Erscheinung nötigte sie zur Herausstellung und Sicherung seines übergeschichtlichen, absoluten Wahrheitsanspruches, und die durch die R. Sch. der Theologie neu vor die Augen gestellte Fülle der religiösen Phänomene in der Menschheit überhaupt lehrte sie ihre Quelle in einem besonderen Vermögen religiöser Realitätserkenntnis suchen und ward ihr zugleich Anlaß zur Wertabstufung der einzelnen Gebilde und zur Bestimmung der dem Christentum unter ihnen zukommenden Stelle. Es sind vor anderen ¶ Troeltsch, Rud. ¶ Otto und ¶ Wobbermin, die sich vielfach im Anschluß an ¶ Schleiermacher um diese Probleme bemüht und Wege zu ihrer Lösung gezeigt haben (¶ Christentum: V A. B; ¶ Religion: IV B).

4. Trotz mancher, in der Folgezeit z. T. von ihr selbst erkannten Fehlgriffe im einzelnen muß man urteilen, daß sich die Forderungen und Anschauungen der R. Sch. durchgesetzt haben und Gemeingut der theologischen Wissenschaft geworden sind. Indes gilt das nur insoweit, als es sich um die geschichtliche Erforschung der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion handelt, nicht aber von ihrer religionsphilosophischen und dogmatischen Würdigung. Vielmehr ist hier der R. Sch. in der ¶ Dialektischen Theologie eine entschlossene Gegnerschaft erwachsen, und diese droht auch der von der R. Sch. vertretenen geschichtlichen Forschung gefährlich zu werden, indem sie entweder als nebensächlich und untheologisch beiseite schiebt oder durch ihre dogmatisch gebundene Betrachtungsweise ersetzt. Die Tatsache, daß mehrere Vertreter dieser neuen Theologie aus der R. Sch. hervorgegangen sind, zeigt, daß die Systematik der R. Sch. der Besonderheit des Christentums, genauer: des evg. Christentums der Reformation — nicht immer gerecht geworden ist, und es wird gut sein, daß dieses sich in zeitweiliger Isolierung auf sich selbst besinnt. Aber auf die Dauer ist diese Selbstbeschränkung unmöglich. Denn sie würde 1. der Theologie den Zugang zu der bunten Fülle der in der Geschichte der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion vorliegenden Erscheinungen und noch viel mehr zu der Welt der Religionen überhaupt verschließen; 2. die Verbindung der Theologie mit dem Geistesleben der jeweiligen Gegenwart zerschneiden und sie dadurch zu einer Sektenwissenschaft machen; 3. bei weiterem Fortschreiten der Versuche, geschichtswissenschaftlich zu behandelnde Fragen dogmatisch zu beantworten, eine Kluft zwischen der Theologie und der Wahrheit aufreißen und damit die angesehene Stellung, die sich die Theologie gerade auch durch die Arbeit der R. Sch. in der wissenschaftlichen Welt errungen hat, erschüttern. Kurz, die R. Sch., das ihr von älteren Theologengenerationen überkommene Erbgut ebenso wie der von ihr selbst erworbene Besitz, behält ihre Bedeutung auch für die Theologie der Gegenwart und der Zukunft.

H. Gunkel: DLZ 25, 1904, Sp. 1100 ff; — Derſ.: Die Religionsgeschichte und die at.liche Wissenschaft, 1910; — Derſ.: Was will die „religionsgeschichtliche" Bewegung (DE V, 1914, S. 385 ff); — A. Jülicher: William Wrede (RE³ XXI, S. 506 ff); — Die Literatur bis 1909 im übrigen in RGG¹ IV, Sp. 2200; — E. Troeltsch: Geſ. Schriften II, 1913, S. 1 ff.

193 ff. 328 ff. 500 ff. 729 ff. 779 ff; — Alb. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913 (1921. 1926), S. 222 ff; — H. Greßmann: Albert Eichhorn und die R. Sch., 1914; — Ad. Deißmann: Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte, 1914; — H. Strathmann: Ueber Wesen, Werden und Wert der religionsgeschichtlichen Behandlung des Christentums (NkZ 31, 1920, S. 193 ff); — H. Gunkel: Wilhelm Bousset (Sonderdruck aus: EvFr 1920, Heft 5/6), 1920; — R. Kittel: Die Zukunft der at.lichen Wissenschaft (ZAT 39, 1921, S. 84 ff); — H. Greßmann: Die Aufgaben der at.lichen Forschung (ZAT 42, 1924, S. 1 ff); — K. Holl: Urchristentum und Religionsgeschichte (ZsystTh II, 1924/25, S. 387 ff; Neudruck: Gesammelte Aufsätze II, S. 155 ff); — H. Greßmann: Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums (ZAT 43, 1925, S. 1 ff); — F. Kattenbusch: Die deutsche evg. Theologie seit Schleiermacher, 1926², S. 65 ff; — O. Rühle: Der Theologische Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926, S. 51 ff; — Pl. Feine: Der Apostel Paulus, 1927, S. 65 ff; — E. Sellin: Hugo Greßmann (ZAT 45, 1927, S. VII ff); — Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen V, 1929: Dibelius, Staerk, Wernle; — O. Baumgarten: Meine Lebensgeschichte, 1929; — F. Kattenbusch: Evg. Theologie (in: Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft, 1930, S. 44 ff); — O. Eißfeldt: Werden, Wesen und Wert geschichtlicher Betrachtung der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion (ZMR 46, 1931, S. 1 ff). — Zu 4 vgl. O. Eißfeldt: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und at.liche Theologie (ZAT 44, 1926, S. 9 ff); — E. Thurneysen: Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel (ZZ VI, 1928, S. 453 ff); — Gg. Wobbermin: Richtlinien evg. Theologie zur Ueberwindung der gegenwärtigen Krisis, 1929, S. 1 ff. 24 ff. **Eißfeldt.**

Religionsgesellschaften, ein Begriff, den das Staatskirchenrecht ausgebildet hat zur Zusammenfassung aller religiösen Vereine, Gemeinschaften, Kirchen, die der Staat in seiner Rechtsordnung zu behandeln hat. Die kath. Kirche will als „vollkommene Gesellschaft" eine einzigartige Größe sein und lehnt es ab, als eine R. unter andern betrachtet zu werden, ohne hindern zu können, daß sie in der Sprache des modernen Staatsrechtes unter diesen Begriff mitbefaßt wird. Die evg. Kirche hat keinen Grund, gegen solche Einordnung Einspruch zu erheben, solange damit nichts anderes ausgesagt werden soll, als eine Summe von rechtlichen Beziehungen zum Staate, die ihr mit andern Gemeinschaftsbildungen aus religiösem Glauben gemeinsam sind. Die deutsche ¶ Reichsverfassung (Art. 124 und 137, 138) unterscheidet religiöse Vereine und R., ohne Unterscheidungsmerkmale anzugeben. Offenbar ist der religiöse Verein der weitere Begriff und sind unter R. nur diejenigen Vereinigungen von Bewohnern des Reiches zu verstehen, deren Zweck die gemeinsame Ausübung eines Kultus ist (Anschütz: „Die gesellschaftliche Organisation der Anhänger eines und desselben bestimmten und besondern Glaubensbekenntnisses"). Die Verfassung betrachtet die Freiheit der Vereinigung zu R. als integrierenden Bestandteil der individuellen Religionsfreiheit; sie beseitigt damit jedes staatliche ius reformandi im Sinne staatlicher Entscheidung über die Zulässigkeit einer R. Die individuelle Religionsfreiheit ist nur dadurch gebunden, daß durch ihre Ausübung, also auch durch die Vereinigung zu einer R., die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten weder bedingt noch beschränkt werden (Art. 136). Dagegen hat auch nach der Verfassung der Staat sich das Recht vorbehalten, unter den R. zu unterscheiden: R. mit bloß privater Rechtsfähigkeit, die jeder R. auf ihren Antrag gewährt werden muß, und R. mit den Rechten einer öffentlichen Körperschaft, teils Vorrechten, teils Beschränkungen (¶ Kirche: VII, 3c, Sp. 822). Diese Rechte sind teils aus älterer Zeit überkommen, so die der christlichen Kirchen, zum Teil auch der Brüderkirche (¶ Brüderunität: II), der ¶ Altlutheraner, der ¶ Altkatholiken, der Juden (¶ Judentum: II B, 3 b); teils neu erteilte, wenn die betreffenden R. das beantragt haben und „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder eine Gewähr der Dauer bieten". Hierfür kommen vor allem in Betracht die in der „Vereinigung evg. ¶ Freikirchen" vertretenen R., der Bund deutscher ¶ Baptisten-Gemeinden, die bischöflichen ¶ Methodisten, die ¶ Evangelische Gemeinschaft und die „¶ Freien evg. Gemeinden". Soweit aber bekannt, haben nur einige von ihnen die Korporationsrechte beantragt, während sich die andern mit der privaten Rechtsfähigkeit begnügen, was auch ganz verständlich ist, solange sie aus Grundsatz von dem Recht, Steuern zu erheben, doch keinen Gebrauch machen würden. Zu diesem Rechte des Staates, die R. verschieden zu behandeln, gehört auch der Anspruch, einzelnen R. vertragsmäßig besondere Auflagen und Zugeständnisse zu machen (¶ Konkordate). Endlich ist auch in der Verfassung das alte Recht der Staatsaufsicht keineswegs beseitigt. Sowohl die Rechtsbildung der R., wie ihre Selbstverwaltung unterstehen der Staatsaufsicht, und das Gegenstück dazu bietet der strafrechtliche und polizeiliche Schutz der R. (¶ Religionsvergehen; ¶ Schutz, staatlicher, von Religion und Kirche). — Die Verfassung hat den R. die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen, ohne daß diese Bestimmung bisher sichtbare praktische Konsequenzen gehabt hätte. Ueber die Stellung der Freireligiösen siehe den Artikel ¶ Freireligiöse.

A. M. Koeniger und Fr. Giese: Grundzüge des ... Staatskirchenrechtes, 1924. **Erich Foerster.**

Religionskongresse sind eine Erscheinung hoher Kulturstufen. In China wurde etwa 500 v. Chr., also zu Anfang der zivilisatorischen Periode der chinesischen Kultur, ein Kongreß von Vertretern verschiedener Religionen abgehalten, und in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte, also im Zeitalter der Spätantike, entwickelten sich aus kleinen lokalen Synoden die großen ökumenischen Konzile, während in der Anfangszeit der abendländischen Kultur nur mit Mühe einige Diözesansynoden gehalten wurden. Das ganze Mittelalter hindurch und weit bis ins 19. Jhd. hinein fanden nur einzelne bemerkenswerte Konzile statt; dagegen ist die Zahl der religiösen Konferenzen im Zeitalter der ¶ Einigungsbestrebungen (: III) nahezu unübersehbar geworden. Starke Entwicklung des Verkehrs bringt Austausch zunächst der materiellen, dann der geistigen Güter und endlich des innersten religiösen Besitzes. Je mehr Bildung Allgemeingut wird, desto mehr macht sich ihre geistig verflachende Wirkung geltend. Die Folge ist religiöse Entwurzelung der Massen, der gegenüber die religiös Lebendigen sich über das Trennende hinweg auf ihre gemeinsamen Werte besinnen. Zugleich wird ihre Annäherung erleichtert durch die Entwicklung des Toleranzgedankens als positives Ergebnis der Allgemeinbildung. So entstehen innerkonfessionelle und interkonfessionelle Einigungsbewegungen. Die großen gemeinsamen Aufgaben, die aus der Vereinheitlichung der europäischen Kultur mit ihren sozialen Problemen, sowie aus ihrer Ausbreitung über die ganze Welt erwachsen, führen zu religiösen Kongressen mit praktischen Zielen: Weltkonferenz für praktisches Christentum, Stockholm 1925; Abrüstungskonferenz des „¶ Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen", Prag 1928;

Weltmissionskonferenz, Jerusalem 1928 (¶ Missionskonferenzen, 1); die internationalen Konferenzen der christlichen Studenten-, Jungmänner- und Jungfrauenbewegungen, des internationalen Versöhnungsbundes u. a. Sie drängen die Christen schließlich auch über ihren eigenen Kreis hinaus zum Suchen nach Zusammenarbeit mit den Vertretern anderer Religionen. So entstehen endlich die eigentlichen Religionskongresse, d. h. Kongresse der Religionen. — Seit 1901 fanden auf Veranlassung des „Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers" — in Deutschland mit Unterstützung des ¶ Protestantenvereins, der „Freunde der ¶ Christlichen Welt" und verwandter Kreise — mehrere solcher Religionskongresse statt (1910 in Berlin: „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt", an dem Vertreter aller Weltreligionen teilnahmen). Erst mehrere Jahre nach dem Weltkrieg wurden diese Versuche wieder aufgenommen: 1923 tagte ein Arbeitsausschuß in Leiden und im Sept. 1927 kam es in Prag wieder zu einem Weltkongreß, diesmal aber unter Ausschluß nichtchristlicher Bekenntnisse. Dafür befaßte sich eine von der amerikanischen „Church Peace Union" im Sept. 1928 nach Genf einberufene Konferenz mit der Vorbereitung eines Weltfriedenskongresses der Religionen, der 1932 in Washington tagen soll. Diese Bestrebungen werden unterstützt von dem „Religiösen ¶ Menschheitsbund", der alle religiösen Menschen aufruft zu gemeinsamem Kampf gegen die großen Nöte der modernen Welt. — Der große Wert solcher Kongresse liegt vor allem in der persönlichen Berührung und gegenseitigen Befruchtung führender Geister und dem dadurch gegebenen Abbau einseitiger Verabsolutierung von Teilwahrheiten.

Alle Jahrgänge der ChrW und der „Eiche" (hrsg. von Fr. Siegmund-Schultze). — Dazu R. H. Wallau: Die Einigung der Kirche vom evg. Glauben usw., 1925. **Laun.**

Religionslehrer.

1. Die Rechtslage; — 2. Die Aufsichtsfrage; — 3. Vorbildung und Weiterbildung; — 4. Organisation. — RL. = Religionslehrer; RU. = Religionsunterricht.

1. Art. 149 der deutschen RVerf. bestimmt: a) der RU. ist ordentliches Lehrfach der Schulen. Demgemäß ist der RL. ordentlicher Lehrer an der staatlichen Schule; b) der RU. wird in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der betr. Religionsgesellschaft erteilt. Folglich steht der RL. auch in einem bestimmten Verhältnis zur Kirche. Bei der Trennung von Staat und Kirche führt diese Doppelstellung des RL.s zu mannigfachen Schwierigkeiten. — Tatsächlich sind die RL. teils nur vom Staat geprüfte und angestellte Lehrer, teils „Diener der Kirche". Das gilt für alle Schulgattungen. An den Volksschulen ist in den meisten Ländern der staatliche Lehrer zugleich RL. (Von dem Recht der Ablehnung des RU.s wird nur wenig Gebrauch gemacht; in Preußen 1927 von 111 097 evg. Lehrern: 396, von 36 000 kath.: 118.) In Süddeutschland teilen sich die Pfarrer mit den Lehrern in den RU. An den höheren Schulen wird der RU. von den Lehrern erteilt, die sich bei der staatlichen Prüfung (¶ Studienrat) die Fakultas für Religion erworben haben; in Süddeutschland teils von staatlich angestellten Theologen, teils von Pfarrern im Nebenamt. Auch die nebenamtlichen RL. haben in den Schulkonferenzen Sitz und Stimme in allen Fragen, welche die von ihnen unterrichteten Schüler betreffen. Anderseits sind die RL. in einigen Landeskirchen in den kirchlichen Körperschaften vertreten. Im Deutschen Evg. ¶ Kirchentag bilden sie eine besondere Gruppe mit 12 Vertretern, 8 der Volksschule, 4 der höheren Schulen.

2. Bei aller Anerkennung des Oberaufsichtsrechts des Staates auch über den RU. „kann sich die evg. Kirche Pflicht und Recht grundsätzlich nicht nehmen lassen, sich davon zu überzeugen, ob der RU. in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der evg. Kirche erteilt wird. Es bleibt Sache der einzelnen Landeskirche, in welcher Weise und durch wen sie dieses Recht ausüben will" (Deutscher Evg. Kirchenausschuß 4./5. Nov. 1925). Einzelne Landeskirchen verzichten auf dieses Recht, vor allem mit Rücksicht auf die Lehrer, die eine kirchliche Aufsicht grundsätzlich ablehnen (der deutsche Lehrerverein hält aus diesem Grunde trotz starker Widerstände immer noch fest an der Programmforderung von 1919: „der RU. ist Sache der religiösen Gemeinschaften"). So verzichtet Thüringen auf eine Aufsicht „in jeder Form" (1. Thüringer Synode 13. Okt. 1920). Ebenso Schleswig-Holstein auf Grund der Vereinbarung von 1924, die seitdem in Geltung ist. Etwaige Schwierigkeiten werden von „Beiräten", die paritätisch aus Pfarrern und Lehrern zusammengesetzt sind, unter staatlicher Leitung geregelt. Oldenburg hat „Ausschüsse", in welchen die Lehrer die Mehrheit bilden, die vor dem Erlaß von staatlichen Verfügungen über den RU. zu hören sind (3. Juni 1921). Im Freistaat Hessen steht der Ausschuß (7 RL. und 3 Pfarrer) unter der Leitung des „Prälaten". Auch Hannover hat Beiräte, die seitens der Kirche gebildet werden (entsprechend dem Programm des Stuttgarter Kirchentags vom 15. Sept. 1921). Die Forderungen der Kirchen der altpreußischen Union, formuliert durch die Beschlüsse des Kirchensenats vom Febr. 1927, sind: Mitwirkung bei der Prüfung der RL., bei der Berufung der Religionsdozenten an den ¶ Pädagogischen Akademien, sowie Einsichtnahme in den RU. (vgl. auch die Denkschrift von Hermann Schuster, dem Vorsitzenden des Vereins evg. akademisch gebildeter RL.). In Süddeutschland ist die Aufsicht den Kirchen übertragen. Am vollständigsten in Baden. Hier gilt noch heute § 19 des badischen Schulgesetzes von 1860: „Die Leitung des RU.s ist Sache der kirchlichen und religiösen Gemeinschaften". Württemberg hat die Frage durch das Gesetz vom 17. Mai 1920 geregelt. Die Kirche ist in den Schulbehörden für die Volks- und höheren Schulen durch je 1 Mitglied des Oberkirchenrats vertreten. Die unmittelbare Aufsicht über den RU. der Volksschullehrer haben die Bezirksschulräte. Der Unterricht der Pfarrer untersteht der Kirchenleitung. Die an den höheren Schulen hauptamtlich angestellten RL. werden vom Staat im Einvernehmen mit der Kirche bestellt. Für Bayern ist entscheidend der Staatsvertrag vom 15. Nov. 1924 (¶ Bayern: I, 3c); Ausbildung, Prüfung, Beaufsichtigung der RL. stehen unter der Leitung der Kirche.

3. Die Vorbildung der RL. ist, sofern sie Volksschullehrer sind, mit ihrer allgemeinen Berufsausbildung in den Seminaren (soweit solche noch vorhanden sind), in den ¶ Pädagogischen Akademien und an der Universität (bzw. Technischen Hochschule) verknüpft (¶ Lehrerbildung). Bei den RL.n der höheren Schulen wird vorausgesetzt entweder Fakultas für Religion (so in Preußen), oder volles Theologiestudium (so in Süddeutschland). Das letztere wird vom Deutschen Evg. Kirchenausschuß für die Befähigung zur Erteilung des RU.s an den oberen Klassen verlangt (Erklärung vom 4./5. Nov. 1925: „Die heute vielfach bestehende Lehrbefähigung für die Mittelstufe reicht für den Unterricht bis einschließlich U II nicht aus. Geeignete Pfarrer der Landeskirche sollen, falls sie den Nachweis ausreichender pädagogischer Vorbildung er-

bringen, zum RL.-Beruf zugelassen werden. Die in süddeutschen Landeskirchen herkömmliche Ordnung wird in ihrer Eigenart anerkannt"). — Für die Weiterbildung sorgen die RL. teils durch ihre Verbandsorgane und durch freie Arbeitsgemeinschaften, teils wird von amtlicher Seite dafür Sorge getragen; von staatlicher (so Arbeitsgemeinschaften in Preußen) wie von kirchlicher Seite (so die Vorlesungen und Uebungen des Religionspädagogischen Instituts in Berlin, begründet 1923 durch den evg. Oberkirchenrat; Leitung der wissenschaftlichen Abteilung: Dr. Wichmann, der praktischen: Gen.-Sup. D. ¶ Burghart). Auch von anderen Kirchen werden von Zeit zu Zeit Kurse veranstaltet (so in Württemberg). Eine — nicht amtliche — Zentrale für alle religionspädagogischen Fragen ist die seit 1926 existierende Gesellschaft für evg. Pädagogik (Vors. Vizepräsident i. R. Dr. Waßner, Magdeburg) mit ihrer Zeitschrift: Deutsch-evg. Pädagogik, ihren religionspädagogischen Konferenzen und ihrer Beratungsstelle (Studienrat Heienbrok, Berlin-Steglitz, Beymestr. 8).

4. Eine Fachvereinigung ist der Verband evg. akademisch gebildeter RL. an den höheren Schulen Deutschlands. Vors. Prof. D. ¶ Schuster, Hannover-Kleefeld, Kantplatz 2. Verbandsorgan: Zeitschrift für den evg. RU., hrsg. von H. Schuster. — Lehrer aller Schulgattungen umfaßt der ¶ Reichsbund für RU. und religiöse Erziehung. — Die evg. Schulvereinigung (Geschäftsführer: Direktor A. Eggers, Berlin-Karlshorst; Organ: Schule und Evangelium) will „wieder zurück zu reformatorischem Christentum" und deswegen eine „inhaltliche und methodische Neugestaltung des RU.s". Der Vereinigung sind angeschlossen: 1. der Verband evg. Religionslehrerinnen (Vors. Frau D. v. ¶ Tiling, zugleich Herausgeberin der genannten Zeitschrift); 2. Die Vereinigung positiver evg. RL. an höheren Schulen (Vors. Direktor K. Mützelfeld, Kaiserswerth, zugleich Mitherausgeber der gen. Zeitschrift); 3. Der Bund zur Förderung evg. höherer Knabenschulen und Alumnate (Vors. Studiendirektor Dr. Fliedner, Gütersloh); 4. Der Bund zur Förderung evg. Mädchenschulen und Alumnate (Vors. Dir. Mützelfeld); 5. Niedersächsische Volkshochschulgenossenschaft, Hannover; 6. Der Verband deutscher evg. Lehrer und Lehrerinnen (Vors. Schulrat Adams, Barmen, Neuerweg 53—55; Zeitschrift: Deutsche Lehrerzeitung, hrsg. von dem Verbandsdirektor Grünweller, Rheydt, Bez. Düsseldorf). Der Verband umfaßt diejenigen Lehrer, welche für die konfessionelle Schule und einen „positiven" RU. eintreten.

Außer den genannten Zeitschriften vgl. P. Henselmann: Schule und evg. Kirche in Preußen, 1928; — Die Schulfrage. Materialdienst des evg. Preßverbandes für Deutschland (Direktor Prof. D. A. Hinderer, Berlin-Steglitz, Beymestr. 8); — Das Verhältnis der evg. Kirche und Schule in den deutschen Ländern, hrsg. von der evg. Schulvereinigung, 1927; — Blätter für Schulrecht, Beil. zur allg. deutschen Lehrerzeitung, März 1929, Nr. 3; — Der Reichsbund für RU. und religiöse Erziehung, 1929.

Faut.

Religionspädagogik.

1. Die heutige evg.-pädagogische Bewegung; — 2. Probleme der evg. Pädagogik: a) Erziehungsziel; b) Erziehungsprozeß; c) Erzieherpersönlichkeit; — 3. Verhältnis der evg. Pädagogik zur Pädagogik überhaupt. — P. = Pädagogik.

1. Die Lage der ¶ Pädagogik (: I, 2. 3) hat sich seit dem Weltkrieg nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich verschoben. Die humanistisch orientierte P., die das Erziehungsziel wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Menschenbildung und der Kulturübertragung bestimmte, hatte den Grund ihrer unmittelbaren Ueberzeugungskraft vor allem darin, daß der sie weltanschaulich tragende Deutsche ¶ Idealismus bis zum Krieg im wesentlichen in seiner Geltung unangefochten war. Je mehr aber sich gegenüber der idealistischen Menschen- und Weltanschauung im Angesicht der Zeitereignisse Zweifel durchsetzten, je mehr in diesem Zusammenhang insbesondere auch in der Theologie eine sehr scharfe Auseinandersetzung mit dem Idealismus einsetzte, desto mehr mußten sich hier Neuorientierungen ergeben. Im wesentlichen handelt es sich dabei um drei Grundtypen einer neuen „evg. Pädagogik". In Anknüpfung an Gedanken der ¶ Tillich'schen dialektischen Theologie setzt F. Delekat (s. Lit.) der griechisch-rationalistischen Bildungsidee, die von theoretisch klärender Erkenntnis erzieherische Umstellungen erwartete, die These entgegen, daß nur da, wo der Anspruch des Unbedingten und Ewigen sich unmittelbar zwingend geltend macht, wirklich die Schranken menschlicher Endlichkeit durchbrochen werden. Damit gewinnt das sola fide der Reformation gegenüber dem Wertlegen auf theoretische Methoden eine neue eigenartig aktuelle Bedeutung. Nicht die bewußte Bemühung um Entfaltung menschlicher Anlagen im Blick auf ein allgemeines Erziehungsziel hat (nach Delekat) erziehende Einwirkung, sondern allein die Begegnung mit einer den Menschen in seiner konkreten Lage beanspruchenden Macht des Unbedingten. — In etwas anderer Weise entfaltet Helmuth Schreiner im Anschluß an ¶ Brunstäds „kritischen" Idealismus seine „Pädagogik aus Glauben" (s. Lit.). Er vermißt an der modernen humanistisch orientierten P. ein Ernstnehmen der Frage, „wie der Mensch trotz seines Wertwiderstrebens zur Entfaltung des Wertstrebens geführt werden könne", insofern, als der pädagogische Idealismus die Schwere des Wertwiderstandes sich verberge und der pädagogische Naturalismus (jene hinter der ¶ „Weltlichen" Schule stehenden Gruppen von Pädagogen; vgl. z. B. Max Adler und Karl Löwenstein: Soziologische und schulpolitische Grundfragen der weltlichen Schule, 1926) ihn überhaupt nicht sähe. Weil das Evangelium die Möglichkeit seiner ihn ernstnehmenden Bejahung gibt, aber auch eine Wirklichkeit kennt, die ihn überwindet, nämlich die den sündigen Menschen richtende und doch gleichzeitig in Christus es auf Gemeinschaft mit ihm anlegende vergebende Liebe Gottes, so ist allein vom Evangelium, vom Glauben aus, wirklich Erziehung möglich. — Auf der Grundlage ¶ Gogarten'scher Einsichten bemüht sich schließlich der Kreis um M. v. ¶ Tiling („Schule und Evangelium", Stuttgart) einerseits darum, den schlichten Ort des pädagogischen Handelns festzulegen in dem schöpfungsmäßig gesetzten „Stand"verhältnis der Beziehungspaare: Eltern-Kinder, Lehrer-Schüler, anderseits aber aufzudecken, wie der durch den sündigen Menschen vollzogenen Verderbnis dieser ursprünglichen Gottesordnungen nur durch ein Erziehertum, das seinen „natürlichen" Stand eben als Gottesordnung erfaßt und in Verantwortung vor dem Herrn, dem wir gehören, durchführt, entgegengewirkt werden kann. Hier wird also nicht eigentlich eine evg. Erziehungslehre erstrebt, sondern die Frage geht hier vor allem auf das aktuelle Verhältnis des Erziehers zu seinen Aufgaben. Man kann wohl auch die weitgreifende Arbeit Otto ¶ Eberhards (s. Lit.), die sich allerdings im ganzen nur um eine methodische Durcharbeitung der Probleme des ¶ Religionsunterrichts gruppiert, mit in

diese evg.-pädagogische Bewegung rechnen, insofern wenigstens, als es Eberhard daran liegt, den modernen Lebensschulgedanken nach der Seite der Wertung des von der Kraft des Evangeliums gestalteten Gemeinschaftslebens für die Lebensbildung des Jugendlichen zu vertiefen.

2. Es handelt sich nunmehr darum, zu beleuchten, an welchen Problemen sich diese evg.-pädagogische Sicht vor allem auswirkt.

a) Das erste Problem, bei dem sich die Eigenart evg.-pädagogischer Einstellung aufzeigen läßt, ist das Problem des Erziehungszieles. Die heute verbreitete Ablehnung der Aufstellung eines Erziehungszieles oder Bildungsideales ist zwar im Hinblick auf die Gefahr der Vergewaltigung oder Verkümmerung durch einseitig weltanschaulich bedingte Zielstellung verständlich. Da es aber nichts Unnatürlicheres gibt als bei der Frage nach der Erziehung das Ziel in der Schwebe zu lassen, so wird auch eine evg. P. gut tun, dieser Frage nicht auszuweichen, sondern gerade dadurch klärend in die heutige chaotische Lage hineinzusprechen, daß sie das im Evangelium gegebene Ziel klar entfaltet. Die Eigenart dieses vom Evangelium her gesehenen Menschenbildes besteht dabei aber gerade darin, daß es sich hier nicht etwa um einen einseitig-eingeschränkten „Strukturtyp", den Typ des „frommen" Menschen handelt, sondern um ein außerordentlich universal gesehenes Menschenbild von spannungsreicher Weite und Tiefe, so daß durch das Geltendmachen eines solchen Bildes als Erziehungsziel die Gefahr des Verkümmerns nicht besteht. Aber auch die Gefahr idealistischer Uebersteigerung wird hier vermieden. Eine am Evangelium orientierte P. kann ja nicht von einem idealisierten Traumbild des Menschen ausgehen, kann nicht den Menschen in abstrakter Isoliertheit, etwa als ursprünglich edle freie Persönlichkeit, in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, wie es dem anthropozentrisch orientierten idealistischen Humanismus immer nahegelegen hat, sondern sie muß, weil sie theozentrisch orientiert ist, ihn von vornherein teils als Geschöpf Gottes sehen, d. h. in seiner schöpfungsmäßigen Situation als Gott- und damit gemeinschaftsbeanspruchtes Wesen, teils als vor Gott Schuldigen, d. h. in seiner konkreten Situation als sich der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten versagendes Wesen. Auf der einen Seite wird damit — darin dem Idealismus recht gebend — die Gottes würde, die Divinität des Menschen, die seine Humanität allein vor dem Versinken in der Bestialität sichert, betont. Auf der andern Seite aber ist deshalb, weil der Mensch hier unter dem Anspruch des Unbedingten gesehen wird, der evg. P. ein illusionsloser Realismus eigen, der sich vor der Tatsache des Willenswiderspruchs des Menschen, der „Erbsünde", nicht die Augen verschließt. Damit wird die Zumutung absoluter Wahrhaftigkeit gegen sich und bußfertiger Demut vor Gott zu einem Zentralanliegen evg. Erziehung. Insofern aber evg. Glaube auch etwas von einer den Schuldiggewordenen begnadigenden Wirklichkeit weiß, braucht nicht der demütig gebrochene Mensch das hier vorschwebende Erziehungsziel zu sein (¶ Pietismus), sondern kann nun doch als letztes Ziel der Erziehung vorschweben das Bild des im Glauben an die in Christus begegnende vergebende Gnade erlösten, zum liebenden Dienst am Nächsten in Gottes Schöpfungsordnung befreiten Gotteskindes, das freilich vermöge der bleibenden Brüchigkeit des Menschen und der durch den Menschen verderbten Welt sich nie in die Welt verlieben kann, sondern in wartender Hoffnung dem vollen Durchbruch einer neuen Welt entgegenharrt. Als sich als Geschöpf Gottes in seiner Würde erkennender, als durch die Begegnung mit dem hl. Gott innerlichst erschütterter, aber durch die Begegnung mit dem Gott, der im Richten ihn sucht, aufgerichteter und zur Liebe befreiter Mensch wird vom evg. Glauben der Mensch gesehen, eine Menschensicht voller Spannungsreichtum, aller idealistischen Uebersteigerung und mystischem Ueberschwang in Nüchternheit fern, allem Optimismus in illusionslosem Realismus abhold, aber auch aller materialistischen Verkrüppelung der Menschensicht mit ihrer Betonung der Hoheit des Christenmenschen entscheidend überlegen.

b) Nicht minder hat aber evg. P. auf dem Gebiet des Erziehungsprozesses selbst, d. h. bei der Frage über die Maßnahmen erziehlicher Einwirkung, aus der ihr eigentümlichen Sicht heraus Entscheidendes zu sagen. Zunächst insofern, als sie gegenüber der Ueberbetonung bewußt-methodischer Erziehung gemäß ihrer Auffassung des Menschen als durch urtümlich schöpfungsmäßige Beziehungen bestimmtes „Wir-"Wesen für die Bedeutung der unbewußt arbeitenden Bildungsmächte Familie, Volkstum, Kirche ein offenes Auge hat. Bei der griechischen und auch rationalistischen Bildungsidee droht immer die Gefahr, daß sie an den natürlich erziehenden Bildungsfaktoren achtlos vorübergeht und als das Ideal eine von vorgeschulten Erziehern unter verstandesgemäß aufgebauten künstlichen Bedingungen unternommene Staats- oder Anstaltserziehung ansieht. Demgegenüber ist für jede evg. Erziehungsauffassung die Tatsache charakteristisch, daß ¶ Wichern in dem Augenblick, wo er verwahrloste Kinder aus ihren Familien nahm, um sie einer Anstalt einzugliedern, diese Anstalt selbst familienmäßig aufbaute. Evg. Sozialpädagogik wird deshalb unter den heutigen Verhältnissen, in denen durch die Zersetzung des Familienlebens die größte Gefahr für jede Erziehung droht, nicht auf die rational wirksamen erziehlichen Momente, sondern auf die Gestaltung jener unbewußt einwirkenden Atmosphäre das Hauptgewicht legen. Auch bei der speziell-religiösen Erziehung ist das Eintauchen in die religiöse Feiergemeinschaft etwa des ¶ Kindergottesdienstes mit ihren unmittelbar Gott vergegenwärtigenden Eindrücken in mancher Hinsicht wesentliche, als viele Maßnahmen bewußter Erziehung.

Trotzdem kann evg. P. im Hinblick darauf, daß sowohl die Welt urtümlicher Gottesordnungen, wie die Willensrichtung des in sie hineingestellten Menschen verderbt sind, die Notwendigkeit auch bewußter erziehlicher Einwirkung nicht verkennen. Aber weil evg. Glaube des Menschen Wertwiderständigkeit und Gebundenheit ernst nimmt, so kann die evg. P. nicht einfach von der Erarbeitung klarer Vorstellungen wirksam erziehende Einwirkungen erwarten, sondern eigentlich nur davon, daß dem Jugendlichen irgendwie die ihn innerlich umwerfende und umwandelnde Wirklichkeit Gottes überwältigend und befreiend nahetritt. Menschen können hier nichts methodisch erzwingen, sie sind aber zum Zeugen und Verkündigen von dieser Wirklichkeit, falls sie selbst von ihr etwas wissen, berufen. Das gibt zunächst der religiösen Unterweisung selbst einen eigentümlichen Akzent, sofern es ihr vor allem darauf ankommen muß, dem Werdenden zu einer Begegnung mit der ihn unbedingt beanspruchenden konkreten Gotteswirklichkeit zu verhelfen. Das läßt zugleich zum Zentrum der Erziehung überhaupt, z. B. auch der häuslichen oder kirchlichen Erziehung, die Erziehung zu gewissens-

ernstem Gebetsverkehr werden, d. h. zum Stellen des Gesamtlebens unter die beherrschende Wirklichkeit des heiligen und gnädigen Gottes. Das führt aber schließlich die evg. P. dazu, entscheidenden Wert darauf zu legen, daß auch die gesamte sonstige Unterweisung in der Schule, auch wo es sich um die Uebermittlung geistiger Kulturgüter oder um die Einführung in die Welt der Natur oder um die körperliche E. handelt, um die zu Erziehenden vor der Gefahr eines Hängenbleibens in der Kultur- oder Leibvergötzung zu bewahren, alle diese Werte in ihrer Bestimmtheit bzw. Begrenztheit durch die Gotteswirklichkeit den Kindern nahe bringt. Von da aus ist die Forderung religiös durchdrungener Gesamterziehung in Schule und Haus zu verstehen (¶ Religionsunterricht; ¶ Hauserziehung, 4).

c) Am aktuellsten ist der Beitrag, den die evg. P. für die Ueberwindung der Problematik des Erziehertums selbst, die heute aufgebrochen ist, zu leisten vermag. Die Kinder- und jugendpsychologische Einstellung unserer gesamten P. einerseits, die Erschütterung aller geschichtlich überlieferten Autorität andererseits hat die Frage äußerst brennend gemacht: mit welchem Recht darf sich überhaupt jemand anmaßen, Erzieher zu sein? Muß nicht an die Stelle des Erziehens einfach das Wachsenlassen treten, bzw. muß sich nicht der Erzieher in den Freund und Kameraden wandeln, der höchstens eine leise zurechtstellende Hilfeleistung leistet? In dem Augenblick aber, wo so der Erzieher zum Freund wird, entsteht eine neue Not, die Not einer erotisch-schwärmerischen Bindung des Werdenden an den „Führer", die dann, wenn sich an ihm, der ja durch die Aufhebung jeder Distanz dem Jugendlichen unheimlich nahe gerückt ist, Brüche zeigen — und wie sollte das nicht geschehen! —, zu sehr schweren Rückwirkungen auf den Jugendlichen führen muß. Jede idealistisch orientierte Erziehung muß an diesen Problemen zerbrechen. Evg. P. kann mitten in dieser Not doch der Erziehungsaufgabe treu bleiben. Freilich kann zweifellos die früher übliche Betonung elterlicher und erzieherlicher Autorität, besonders ihre religiöse Begründung in dem Gedanken der Stellvertreterschaft Gottes, von einem tief verstandenen evg. Glauben aus nicht aufrecht erhalten werden. Vor Gott wird die Brüchigkeit jeder irdisch sich geltend machenden Autorität offenbar. Aber eine Erziehungsgemeinschaft, die sich gemeinsam Gott unterstellt, kann diese Autoritätskrise überwinden. Es wird ja in ihr möglich, daß Eltern und Erzieher den Mut haben, auf unfehlbare Autorität zu verzichten und sich mit dem zu Erziehenden zu einer Gemeinschaft vor Gott Schuldiger und der Vergebung Bedürftiger zusammenzuschließen. Evg. Erziehertum gewinnt aber doch dadurch die Vollmacht zur Erziehung, daß es nicht im eigenen Namen handelt, so wenig wie an Stelle Gottes, daß es aber als Werkzeug Gottes sich dazu berufen wissen darf, Hindeuter auf die einzige Autorität, die es gibt, Zeuge einer Wirklichkeit zu sein, die jederzeit unbedingt das Recht hat, den Werdenden zu bestimmen. Hier kann es dann zu wirklicher Erziehung kommen, kann die Gefahr, die die gegenwärtige Erzieherkrisis heraufbeschwört, entweder eines schlaffen, jede Erziehung aufgebenden Schleifenlassens der Zügel, oder eines zur Menschenknechtschaft führenden Vergewaltigens überwunden werden. Erziehen wird ja dann verstanden als Begegnenlassen mit einer unbedingt bindenden und gleichzeitig befreienden Wirklichkeit, das ernste scharfe Zucht ebenso, wie gütig verstehende, eingehende und vergebende Liebe andererseits einschließt.

3. Es geht aus dem Bisherigen schon hervor, in welchem Verhältnis solche evg. P. zu den sonstigen pädagogischen Bemühungen steht. Aus ihrer Glaubenssicht des Menschen und der Welt heraus muß sie Einspruch gegen jeden pädagogischen Methodismus erheben, muß sie unausgesetzt auf die Bedingungen wirklich den Menschen bestimmender Einwirkung hinweisen; sie hat also ihrem protestantischen Grundcharakter gemäß eine kritische Bedeutung. Gleichzeitig vermag sie aber für die Erfassung der pädagogischen Aufgaben positive Beiträge zu leisten. Indem sie das Ueberstiegene eines idealistischen, das Verkümmernde eines falschen realistischen Humanismus aufzeigt, muß ihr um der Bedeutsamkeit der ihr wesenseigenen Erkenntnis willen daran liegen, ihrer Sicht des Erziehungsziels und des Erziehungsvollzugs zum Siege zu verhelfen und damit unser Erziehungswesen vor einem Versanden in unzureichenden und gefährlichen Experimenten zu bewahren. Aber das schließt nicht aus, daß sie sich nicht in weitem Umfang auch positiv zu der Arbeit der sonstigen P. stellt. Die Methodik der einzelnen Schulfächer z. B. wird in weitem Umfange bestimmt durch die Eigengestalt des in ihnen zur Darbietung kommenden Stoffes. Die Bemühungen um das Verständnis der Eigenart und der Entwicklung der Seele des Jugendlichen sind selbstverständlich auch für eine evg. P. von Bedeutung. Aber es muß noch einmal betont werden, daß es sich bei dem, was heute evg. P. sein will, nicht etwa nur um eine Angelegenheit handelt, die Spezialinteressen eines besonders christlich gestimmten Volksteils verfolgt, sondern einerseits um eine im evg. Glaubensverständnis begründete Infragestellung aller P. überhaupt, andererseits um einen Versuch, angesichts der Krisis der modernen P. neue Grundlagen für die gesamte P. zu erarbeiten.

Chr. Palmer: Evg. P., (1852) 1882²; — K. Knoke: Grundriß der P. und ihrer Geschichte seit dem Zeitalter des Humanismus, 1902²; — F. Niebergall: Christliche Jugend- und Volkserziehungslehre, 1924; — Aus den Kreisen der Gesellschaft für evg. P.: Pädagogisches Lexikon, hrsg. von Schwartz, 1928 ff (vgl. bes. Bd. I, S. 1310 ff); — F. Delekat: Von Sinn und Grenzen bewußter Erziehung, 1927; — H. Schreiner: P. aus Glauben, 1930; — R. Hupfeld: Das evg. Haus und die Bibel, 1929; — Derſ.: Das Erziehungsideal einer evg. P., 1930; — M. v. Tiling: Um die Grundlagen pädagogischen Denkens (Aufsätze in „Schule und Evangelium"), 1930; — O. Eberhard: Von der Arbeitsschule zur Lebensschule, 1925; — Wichern: Gesammelte Schriften V und VI, 1901 ff. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Religionsunterricht: II. Hupfeld.

Religionsphilosophie.

1. Von einer geschichtlichen R. her unternommene philosophische Auseinandersetzung mit den letzten Fragen; — 2. Die philosophische Beschäftigung mit diesen unabhängig von einer positiven R.; — 3. Philosophische Betrachtung der R. als objektiver Erscheinung nach Wesen und Formen. — R. = Religion; Ph. = Philosophie.

1. Nahezu jede positive, auch schon die ¶ Primitive Religion enthält in sich Ansätze in der Richtung einer RPh. Der ¶ Mythus geht vielfach in eine solche über. Und überall, wo die theoretischen Ueberzeugungen sich zu einer ausgebildeten und systematisierten ¶ Lehre verfestigen, sind Einsätze für eine rel.phil. Entwicklung gegeben. Wo wir es mit einer ausgesprochenen Dogmatik, der äußersten Zuspitzung der Lehre, zu tun haben, wie im Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, sehen wir die philosophische Besinnung einmal im Dienst der Ausbildung und Festigung des ¶ Dogmas, sodann aber auch mit seiner Kritik, ja mit der Bekämpfung und Auflösung desselben von

innen und außen her beschäftigt. Oft ist kaum zu entscheiden, ob eine bestimmte Erscheinung als Theologie oder als RPh. anzusprechen ist (¶ Philosophie: II A, ¶ Vedische und brahmanische R., ¶ Jüdische Ph., ¶ Islamische Ph., ¶ Scholastik). Auch wo in den höheren Kulturreligionen die Entwicklung, aus bestimmten Gründen, niemals eine vollausgebildete RPh. hat entstehen lassen, sehen wir vereinzelt Reflexionen dieser Art sich regen, wie in der ägyptischen, babylonischen, iranischen, in der japanischen und mexikanischen R.

Philosophisch ist dabei einmal der systematische Zug — der sich freilich an sich noch durchaus im Rahmen einer „systematischen" (dogmatischen) Theologie auswirken kann, trotzdem aber eben an einzelnen Stellen über diese hinausführt — sodann der Gebrauch rationaler Argumente und Methoden. Hieraus entstehen charakteristische Schwierigkeiten. Eine der Vernunft innewohnende Tendenz zur ¶ Autonomie und Exklusivität führt immer wieder zu Konflikten mit der Quelle und Norm der gläubigen Erkenntnis, der ¶ Offenbarung. So sehen wir in der christlichen, jüdischen, islamischen, indischen RPh. ein Ringen zwischen Vernunft (Ph.) und Glaube (Offenbarung), das im übrigen nur in der ersteren zu einer wirklichen Emanzipation der Ph. geführt hat (s. unten), die über die im griechischen Denken erreichte hinausgeht. Die — vernunftmäßig bestimmte — rel.phil. Kritik, von der oben die Rede war, wird, wo innerhalb einer R.gemeinschaft eine geoffenbarte Lehre dogmatisch ausgestaltet ist und gewahrt wird, vielfach mit einem Fuß in der Heterodoxie und Häresie stehen, bzw. ganz in sie hinübergleiten. Das Maß der Duldung, das ihr von seiten der Orthodoxie gewährt wird, ist prinzipiell und individuell verschieden. Vielfach genügt eine — wenn auch noch so lose — (etwa: exegetische) Anknüpfung an die religiöse Norm, so meist in der orientalischen RPh., die sich vorwiegend als Interpretation (der hl. Schriften) gibt; vgl. die orthodoxen und heterodoxen indischen Systeme.

Das Gesagte gilt nun nicht nur für die rationale, bzw. rationalistische RPh., die sich in allen Kulturzusammenhängen entwickelt hat, wo das Denken die besprochene Verselbständigung vollzogen hat (im Mutazilitismus im Judentum und Islam beginnend, im Griechentum mit der ionischen Naturphilosophie einsetzend, in Indien noch während der sogenannten Brahmanazeit zur Ausbildung kommend), sondern auch für den zweiten Typus der von der positiven R. (Theologie) herkommenden RPh., für die mystische. In China, Indien, Griechenland, wie im Christentum, Judentum, Islam hat sich ¶ Mystik entwickelt; aus der mystisch bestimmten Frömmigkeit mystisch orientierte RPh. Wo sie nicht überhaupt als Wurzel oder Kern der betreffenden R.en erscheint, da wächst sie unmittelbar aus ihnen heraus, so daß es vielfach erst spät (oder kaum) zu einer Trennung und Scheidung des „orthodoxen" und des mystischen Frommseins und Denkens kommt. Deutlicher noch als in der rationalen äußert sich in der mystisch orientierten RPh. ein bestimmtes Lebensgefühl, mit dem eine charakteristische Auffassung von Gott, Welt, Natur, Mensch verbunden erscheint. Wenn es quantitativ und qualitativ ein bestimmtes Maß nicht überschreitet, so vermag es innerhalb der positiven R. seine Befriedigung zu finden; immer wieder aber transzendiert es diese auch, und dann entstehen die großen Konflikte zwischen dem Mystiker und der R.gemeinschaft, von denen die Geschichte des Christentums, des Judentums, des Islams zu berichten weiß. Diese Konflikte können um so eher zu Katastrophen führen, als die mystische RPh. im Gegensatz zu der mehr in der Sphäre des Denkens verharrenden rationalen eine unmittelbar praktische Auswirkung in lebensmäßigem Sinne zu haben pflegt. Trotz des prinzipiellen Mißtrauens des Mystikers gegen die ratio arbeiten im übrigen die philosophisch Gestimmten mit ihren Mitteln, und die mystische Lehre gestaltet sich paradoxerweise zu einer ausgesprochenen RPh. Mystiker wie ¶ Eckehart, Ibn ul Arabi (¶ Islam: I, 5 a), ¶ Sankara und ¶ Ramanuja gehören zu den hervorragendsten Denkern der Geistesgeschichte. — Die beiden Typen rel.-phil. Interesses sind natürlich nicht streng geschieden; sondern wie die primär mystisch orientierte RPh. vielfach den Einfluß der rationalen verraten wird, so zeigt die letztere in vielen ihrer Vertreter eine deutliche Einwirkung von seiten der Mystik. Man denke an ¶ Thomas von Aquino, ¶ Gazali, Nagarjuna. Alle Art von RPh. aber pflegt — wie immer sie sich zur positiven R. stellt (auslegend, kritisch, oppositionell) — ihre Rückwirkung auf diese, von der sie in irgendeinem Sinne ausgeht, zu haben.

Die RPh., wie wir sie bisher betrachteten, arbeitet also im ganzen — vorbehaltlich der jeweils verschiedenen Richtung und Mittel — an der Begründung und Entwicklung der in der Offenbarung zusammengefaßten Wahrheit, was Kritik und Opposition gegen die „dogmatische" Fassung in keiner Weise auszuschließen braucht. Dabei ist es einmal die Fundamentierung, Explizierung und Analyse des (religiösen) Erkennens (¶ Erkenntnistheorie), die sie zu leisten hat, weiter die Entfaltung der in der Offenbarung enthaltenen Natur- und Geschichtsbetrachtung (¶ Kosmologie, ¶ Naturphilosophie, ¶ Geschichte), die Formulierung der Anschauung vom ¶ Menschen, seinem Wesen und seiner Bestimmung (¶ Anthropologie und ¶ Ethik), an denen die philosophische Diskussion einsetzt. Solange die rel.-phil. Besinnung lediglich in der Bearbeitung, Erläuterung und Erweiterung des Dogmas im engeren Sinn besteht, handelt es sich nur um eine Fortführung der dogmatischen Arbeit mit andern (philosophischen) Mitteln, wo aber die „Erweiterung" in dem eben angedeuteten Sinn zum Entwurf einer (an der Offenbarung orientierten) systematisch entwickelten Weltanschauung wird — diese Etappe ist im Christentum, Judentum, Islam, Zoroastrismus, Buddhismus, Hinduismus und in China erreicht worden, — da wird Kritik, Diskussion, Opposition entstehen. Damit ergibt sich die Notwendigkeit der Polemik und ¶ Apologetik, die damit zu einer wichtigen, dort, wo die offenbarungsmäßig verankerte RPh. in die Verteidigung gerät (s. unten 2), entscheidend wichtigen Aufgabe der RPh. wird.

2. Eine Emanzipation der philosophischen Besinnung von der positiven R., bzw. der auf ihr beruhenden Weltanschauung hat sich in strengem Sinne und in größerem Stile lediglich innerhalb der abendländischen Entwicklung herausgebildet (¶ Philosophie: II A). Freilich, auch in Ostasien, wo im übrigen das Wissen weniger als irgendwo sonst im Orient gebunden erscheint, begegnen wir „autonomem" Denken; sogar in Indien emanzipieren sich einzelne Richtungen und Persönlichkeiten von der traditionellen Spekulation. Im Judentum und Islam hat auch der griechische Einfluß keine grundsätzliche Loslösung gebracht (von Einzelerscheinungen [„Materialismus"] abgesehen). Im Abendland dagegen vollzieht sich in Griechenland zunächst die Herausbildung der eigentümlich „theoretischen", später „wissenschaftlichen"

Haltung und eine maximale Lösung von dem hergebrachten Glauben (¶ Griechisch-Römische Philosophie). Neben die Verteidigung, Vertiefung und Verklärung, neben die Ausdeutung der religiösen Betrachtung tritt die Kritik und die Opposition. Neben einer zutiefst am Offenbarungsglauben (griechischer und orientalischer Herkunft) orientierten RPh. zeigt das ausgehende Denken der Antike eine Autonomie der Spekulation, wie sie kaum irgendwo im Orient erreicht worden sein dürfte (auch wenn man in Betracht zieht, daß dort vielfach, besonders in islamischen Ländern, weil die Politik die Hypokrisie nahelegte, mit Verhüllungen und Verdeckungen gearbeitet wird). Das christliche Mittelalter weist dann wieder in einer großartigen Einheitlichkeit die Ausbildung einer spezifisch christlichen Ph. auf; erst gegen das Ende desselben zu begegnen uns Denker, bei denen dieser Boden verlassen zu werden beginnt. Die neuere Geistesgeschichte der europäischen Nationen zeigt uns endlich, wie besonders ¶ Dilthey dargetan hat, mit der Durchführung der naturwissenschaftlichen Denkprinzipien, insbesondere der mechanistischen, mit der Ausschaltung der teleologischen Gesichtspunkte eine Zurückdrängung der spezifisch christlichen Weltauffassung. Das Lebensgefühl, das ¶ Renaissance und ¶ Humanismus trug, drängte zu einer philosophischen Konzeption, die vielfach nur unter Schwierigkeiten mit der christlichen Grundauffassung harmonisierbar erscheinen konnte. Noch wirkten aber die christlichen Impulse und Motive stark in die gärende RPh. der Renaissancezeit. Die ¶ Reformation bedeutet den großartigsten unter den zahlreichen Versuchen einer Erneuerung der Lehre des Evangeliums. Damit war auch wieder ein neuer Ansatz für die — spätere — Entstehung und Ausbildung rel.phil. Denkens gegeben („protestantische RPh.").

Vorerst blieben in der philosophischen Erörterung die spezifisch humanistischen Impulse der Renaissance-Bewegung leitend. Eine Art Grundlegung erfuhr die neue Auffassung — neben (und in) der ja durchaus weiter von der Basis des Christentums aus philosophiert wurde — in dem sogenannten „natürlichen System der Geisteswissenschaften" (¶ Aufklärung, 3a). Die Bemühungen um die ¶ Natürliche R. — sie wurden vielfach in bewußter Anknüpfung an Tendenzen der Spätantike (¶ Stoa) unternommen — stellen so einen charakteristischen Neueinsatz in der Geschichte der RPh. dar. Ihren Höhepunkt bezeichnen ¶ Herbert v. Cherbury und ¶ Spinoza, vor allem aber ¶ Hume. Die ¶ Aufklärung hat alsdann in den europäischen Hauptländern diese Tendenzen in größtem Stile fortgeführt. Dabei war von Anfang an die doppelte Möglichkeit gegeben: entweder den Gegensatz, ja den Widerspruch zwischen positiver und natürlicher R. herauszustellen und die letztere gegen die erstere auszuspielen oder aber durch eine Harmonisierung, die vielfach auf Kosten der geschichtlichen R. gehen mußte, den Gegensatz zu überwinden, bzw. zu verschleiern. Während die französische Ph. vielfach den ersten Weg einschlug, bemühte sich die deutsche RPh. der Aufklärung — und die transzendentalphilosophische des Deutschen ¶ Idealismus folgte ihr darin — die R. der Vernunft und die R. der Offenbarung zu versöhnen: die RPh. ¶ Herders, ¶ Lessings, ¶ Kants, ¶ Fichtes, ¶ Schleiermachers, ¶ Schellings und ¶ Hegels bezeichnen den Höhepunkt dieser Bemühungen. Es ist dabei selbstverständlich, daß die „vernünftige" R. nach den verschiedenen Denkern, die sich um sie mühten, verschieden aussah, somit dem Christentum verschieden nah bzw. fern stand, und daß auch die Harmonisierung infolgedessen im einzelnen verschieden ausfallen mußte. Im Denken des Deutschen Idealismus fließen Motive der Aufklärungs- und der christlichen Ph. (jetzt: protestantischen Gepräges) zusammen. Radikaler als bei den genannten Denkern war inzwischen das Anliegen der letzteren durch Geister wie ¶ Hamann und Fr. H. ¶ Jacobi zum Ausdruck gebracht worden. Mit der Auflösung der klassischen spekulativen RPh. erfährt die Kritik am Christentum und die Wendung gegen dieses eine Verschärfung (D. Fr. ¶ Strauß). Nicht nur (wie in der französischen Aufklärung) der rel.phil. ja unfruchtbare ¶ Materialismus kommt dabei in Frage, sondern Denker, die die Begründung einer — nicht- (a- oder anti-)christlichen — weltimmanenten, „humanistischen" usw. Ph. erstreben, wie z. B. ¶ Feuerbach, ¶ Nietzsche. Damit erfährt die Emanzipation des philosophischen Denkens von der hergebrachten R. einen noch nicht dagewesenen Grad. Während die Schulphilosophie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vielfach in den traditionellen Bahnen zu wandeln fortfuhr und eine wenig originelle RPh. ein abseitiges Dasein fristete — die spätidealistische Tradition in der RPh. (¶ Krause, ¶ Weiße, ¶ Lotze, ¶ Fechner) setzte sich fort; Kant und Hegel übten weiter, bzw. von neuem ihren Einfluß aus (¶ Neukantianismus) — wurde das Denken der breiteren Schichten immer mehr von der primitiven „Ph." des ¶ Naturalismus aller Spielarten bestimmt (¶ Darwinismus, ¶ Monismus, Evolutionismus, ¶ Oekonomische Geschichtsauffassung usw.). Um die Jahrhundertwende zeigte sich, daß der die letzten Jahrzehnte beherrschende ¶ Positivismus und ¶ Naturalismus, der mit seinem Evolutionsdogma (¶ Religion: III, 1) und seiner Illusionstheorie (¶ Illusionismus) ein Gegner der R. überhaupt gewesen war, keinen endgültigen Triumph würde erringen können. Unter dem Eindruck der mächtig aufblühenden ¶ Religionswissenschaft versuchte man die Basis der rel.-phil. Besinnung zu verbreitern: ¶ Vatke, ¶ Pfleiderer, ¶ Wundt. Aus dem Neukantianismus heraus erfolgt die Ausbildung einer Wertphilosophie (¶ Windelband-¶ Rickert). Erkenntnistheorie und Psychologie der Religion nehmen einen immer größeren Raum in der R. ein (¶ Simmel, ¶ Troeltsch, ¶ James). Eine originale Leistung größeren Stils auf dem Gebiete der RPh. fehlt. Neuerdings wirken sich ¶ Phänomenologie und ¶ Dialektik auch in der RPh. aus (¶ Heidegger; ¶ Philosophie: II B, 2. 3; III, 5). Die RPh. wird, je mehr die Anarchie der Weltanschauungen und Lebensdeutung zunimmt, je weniger die Ph. unserer Tage — selbst in zahlreiche Schulen ohne weiterreichende Autorität gespalten (¶ Philosophie: II B) — ein imponierendes ¶ Normen-System zu schaffen imstande ist, je mehr sie daher den Einzelwissenschaften weichen mußte, immermehr zur Ph. über die R. (vgl. 3).

Entscheidend ist für die autonome RPh. (der Unterschied gegenüber der in einer positiven R. verankerten ist manchmal fließend) der Versuch einer Begründung der letzten Wahrheit unabhängig von aller Offenbarung. Tragend ist dabei das Vertrauen auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, welchem Vermögen dabei immer die Fähigkeit der Erfassung und Ergründung der Wahrheit zugeschrieben wird. Dem Optimismus in bezug auf seine Erkenntnisfähigkeit entspricht der hinsichtlich seiner Organisation und ihrer Entwicklung und hinsichtlich der Bestimmung des Menschen. Auch wo, wie in der „pessimistischen" RPh. (¶ Schopenhauer, von ¶ Hartmann)

die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen erwiesen wird, erscheint, wo nicht eine konsequente Selbsterlösung vertreten wird, jedenfalls eine maßgebliche Mitwirkung des Menschen an seinem Heil durch Erkennen und Tun sichergestellt. Die Ueberzeugung von der Würde und Großheit des Menschen, die charakteristischerweise sowohl der „humanistischen" wie großenteils der idealistischen RPh. zugrunde lag, führt im Rahmen einer autonomen RPh. vielfach zu einer anthropozentrischen Grundorientierung, die dem Erlösungs- das Vollendungsideal entgegenstellt, und bis zu dem Extrem einer „prometheischen" Haltung gesteigert erscheinen kann.

Auf Grund der mehr oder weniger positiv bewerteten Ausstattung des Menschen im Hinblick auf die Erkenntnisfähigkeit, sieht ihn die autonome RPh. mit Erfolg an die selbständige Ergründung der letzten Fragen gehen. Die ¶ Metaphysik, die unter 1. im Dienst der Sicherstellung und Erläuterung des Offenbarungswissens gestanden, wird hier Vertreter oder Ersatz der R. Diese erscheint nun, wo sie überhaupt gelten gelassen und nicht für aufgehoben oder abgelöst erklärt wird, entweder als niedere Vorstufe, als exoterische Form der philosophischen Erkenntnis oder als Ausdruck derselben Wahrheit in anderer Sprache und mit andern Mitteln. Im übrigen entwickelt die autonome RPh. ein mehr oder weniger systematisches Erkenntnisganzes, in dem aus einem in sich ruhenden und in sich evidenten Normenzusammenhang Kosmologie, Natur- und Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Ethik abgeleitet zu werden pflegen. Dabei lassen sich bestimmte Typen der Grundauffassung unterscheiden: je nach der Fassung des Begriffs des ¶ Absoluten und seiner Verbindung mit dem Endlichen, nach der Auffassung vom Menschen und der Bewertung seines Tuns, nach der Stimmung, in der Entwicklung, Welt und Leben erscheinen. Wieweit eine Ph., die in diesem Sinne auf die letzten Fragen zu antworten unternimmt, RPh. heißen darf, kann strittig sein; jedenfalls gibt es Metaphysiken, die kaum von R. unterscheidbar sind, wie umgekehrt manche „RPh.", die kaum noch eine Beziehung zur Beantwortung der entscheidenden letzten Fragen aufweist. Ueberhaupt wird man, historisch und systematisch urteilend, sagen dürfen, daß autonome RPh. erst in Ansätzen vorhanden ist, und feststellen, daß sie sich, oft ziemlich unvermittelt, eine Verbindung mit R. (und Tradition) zu schaffen sucht. Ein Generalnenner für die ungemein verschiedenartigen Strömungen und Lehren, die in diese Richtung weisen, ist im übrigen nicht leicht zu finden; in der Gegenwart (s. 3) erleben wir unter dem Einfluß der Neubesinnung in der protestantischen RPh. den Beginn einer grundsätzlichen Auseinandersetzung auf diesem Gebiete.

3. Die R. als objektive Gestaltung nach Wesen und Formen zu betrachten und zu durchdenken, ist an sich von beiden bisher charakterisierten Standpunkten her denkbar. Sich auf die ¶ Religion (: IV) als solche zu besinnen, ist allerdings erst möglich, seit sich die Vorstellung von der natürlichen R. (s. 2) ausgebildet hatte. Vorher herrscht mehr oder weniger die naive Verabsolutierung der eignen, die es unmöglich oder überflüssig erscheinen lassen mußte, daneben irgendwo „Religion" zu suchen und zu finden; soweit von R. überhaupt die Rede sein konnte (über die gegebene hinaus), war sie an der gegebenen zu messen und zu beurteilen. Mit der prinzipiellen Neuorientierung, die die Konzeption der natürlichen R. für alle Ph. der (über die) R. brachte, ging dann zusammen die Vertiefung in ihre historischen Formen, die, angeregt durch Forschung, Reisen, Entdeckungen, durch die Wiederentdeckung des Altertums, die Kirchenspaltung, wie schon vorher durch die Kreuzzüge und Pilgerfahrten mit dem Beginn der Neuzeit einsetzte und in geschichtlichen, sprachlichen, völkerkundlichen Studien zum Ausdruck kam (¶ Religionswissenschaft; ¶ Religionsgeschichte), und in ihre psychische Natur und Gesetzlichkeit (¶ Religionspsychologie). Im 18. Jhd. erfolgen — unter Aufnahme von Gedanken und Entwürfen der Zeit des natürlichen Systems — die ersten bedeutenderen Versuche einer RPh. in diesem Sinne. ¶ Hume, ¶ Herder gehen voran. Die beiden eigentlichen Begründer einer systematischen Philosophie der R. (der eine sie mehr historisch, der andere mehr psychologisch orientierend) sind dann aber ¶ Schleiermacher und ¶ Hegel. Wie die „Reden" des ersteren, so hat die RPh. des letzteren auf die Folgezeit mächtig gewirkt. Vor allem unter ihrer Einwirkung wird die RPh. des 19. Jhd.s, die im übrigen schwer genug gegen die Gegner, die ihr das Daseinsrecht bestritten, zu kämpfen hatte, zur Ph. über die R. Eine Fülle von bedeutsamen Problemen und Aufgaben war damit gestellt: so die Fragen nach der Entwicklung der R. und ihrer Gesetzlichkeit, der Struktur derselben (Analyse des religiösen Aktes), ihren Typen und deren Ausprägung, schließlich nach dem Verhältnis der R. zu den übrigen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens, wie es in Geschichte und Kultur zum Ausdruck kommt, und die philosophische Anordnung und Beurteilung, Charakterisierung und Wertung der R.sformen. Die Aufgaben können in sehr verschiedener Weise in Angriff genommen werden: der Typus der RPh. Hegels zeigt uns den mit bewundernswerter spekulativer Kraft, aber nicht ohne Einseitigkeit durchgeführten Versuch einer einheitlichen philosophischen Konstruktion der gesamten R.sgeschichte; von theologischer Seite folgten darauf die ohne Hegel nicht zu denkenden Entwürfe ¶ Vatkes und ¶ Pfleiderers, von denen besonders der letztere die Ergebnisse der rel.-geschichtlichen Forschung fruchtbar zu machen versucht, nicht ohne an der idealistischen „eingleisigen" Gesamtkonstruktion festzuhalten. Auch in ¶ Wundts großem Unternehmen (Völkerpsychologie: Mythus und Religion) ist die Fülle des verarbeiteten empirischen Materials gewaltig gewachsen, das Ganze im übrigen mit — einigen wenigen — psychologischen Kategorien gegliedert; ¶ Spenglers Ph. der R.sgeschichte wird im Rahmen einer pluralistischen Kulturphilosophie und Metaphysik entwickelt. — Es wird zuletzt immer wieder das Problem des Maßstabes sich stellen: die Konstruktion einer Wertungsreihe („monistisch") oder mehrerer (pluralistisch) kann nur unter Zugrundelegung von Normen erfolgen. Solche können darstellen: eine positive R. (s. 1), eine autonome Ph. (s. 2). So stehen sich heute etwa Versuche einer christlichen Deutung der R.sgeschichte (Theologie der RPh.) und solche unter der Perspektive einer „R. der Zukunft" gegenüber. Je stärker die RPh. sich in die Mannigfaltigkeit und Eigenart der R.sformen vertieft, um so abgeneigter wird sie sich aller vorschnellen Verabsolutierung zeigen, um so mehr wird sie zu einer typologischen Betrachtung neigen, die die letzten Differenzen und Bestimmtheiten zu ihrem Rechte kommen läßt, die in Wesen und Erscheinung die R.en uns zeigen. Insofern freilich neben der Notwendigkeit, den individuellen Erscheinungen gerecht zu werden — nur eine von ihr durchdrungene RPh. hat Anspruch darauf, ernst genommen zu werden —, das Bedürfnis

nach einer mehr oder weniger einheitlichen Gesamtauffassung der Welt der R. nach Sein und Werden sich immer wieder regen wird, wird der Versuch einer solchen Zusammenschau der Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen und einer Konstruktion ihrer Entwicklung immer wieder von neuem unternommen werden.

Zur Geschichte der RPh. vgl. RE³ XVI, S. 597 ff; — B. Pünjer: Geschichte der christl. RPh. seit den Reformatoren, 1888; — O. Pfleiderer: Geschichte der RPh. von Spinoza bis zur Gegenwart, (1883) 1893²; — W. Elert: Der Kampf um das Christentum, 1921; — W. Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus, 1922/26. — Dazu die Darstellungen der Geschichte der ¶ Theologie, der ¶ Dogmatik, der ¶ Philosophie (bes. W. Dilthey: Ges. Schriften I, 1922; II, 1914).

Zur RPh. der Gegenwart vgl. die Bibliographie von H. Leisegang in: Philosophische Forschungs-Berichte 5, 1930. — Kompendien: P. Kalweit: Einführung in die RPh., 1921²; — O. v. d. Pfordten: RPh., 1922². — Zur Methodologie vgl. J. Wach: Religionswissenschaft, 1924. — H. Siebeck: Lehrbuch der RPh., 1893 (noch immer wertvoll); — H. Scholz: RPh., 1922²; — E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen II, 1925; — R. Otto: Das Heilige, 1929 ¹⁷—²²; — Spekulativ-idealistisch: F. Brunstäd: Die Idee der Religion, 1922; — A. Görland: RPh. als Wissenschaft aus dem System des kritischen Idealismus, 1922; — B. Bauch: Das Problem der RPh. (ZThK VI, 1925); — K. Kesseler: Kritik der neukantischen RPh., 1920; — Derſ.: Das Problem der R. in der Gegenwartsphilosophie, 1920²; — J. Hessen: Die RPh. des Neukantianismus, (1920) 1924²; — H. Schmalenbach: Kants Religion, 1929; — H. Schwarz: Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus, 1928. — Phänomenologisch: W. Heidegger: Sein und Zeit I, 1927; — Joh. Heber: Die phänomenologische Methode in der RPh., 1929; — K. Löwith: Phänomenologische Ontologie und protest. Theologie (ZThK 1930); — J. Stavenhagen: Absolute Stellungnahmen, 1925. — Protestantisch: E. Troeltsch: Ges. Schriften II, 1913; dazu E. Spieß: Die R.stheorie von E. Troeltsch, 1927; — G. Wobbermin: RPh., 1924; — Derſ.: Syst. Theologie, 1913/25; — K. Bornhausen: Schöpfung, 1929; — A. Titius: Natur und Gott, (1926) 1930²; — K. Heim: Glaubensgewißheit, 1923³; dazu K. E. Eisenhuth: Das Problem der Glaubensgewißheit bei K. Heim, 1928; — E. Geismar: RPh. (dänisch), 1924; — P. Jelke: RPh., 1927; — W. Koepp: Panagape, 1927/28; — E. Brunner: RPh. evg. Theologie, 1927; — Derſ.: Ph. und Offenbarung, 1925; — E. Griebach: Gegenwart, 1928; — P. Tillich: RPh. der Kultur, 1921; — Derſ.: RPh., 1925; — Derſ.: Religiöse Verwirklichung, 1930; — O. Bauhofer: Das Metareligiöse, 1930; — J. Wach: Die Geschichts-Ph. des 19. Jhd.s und die Theologie der Geschichte (HZ 142, 1930). — Katholisch: H. Straubinger: Einführung in die RPh., 1918; — Derſ.: Die R. in der deutschen Ph. seit Leibniz, 1919; — E. Przywara: RPh. kath. Theologie, 1927; — Derſ.: R.sbegründung, 1923; — G. Wunderle: Grundzüge der RPh., 1924²; — J. P. Steffes: RPh., 1925; — M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen I, 1923²; dazu J. Geyser: M. Schelers Phänomenologie der R., 1924, und Fr. Kreppel: Die RPh. M. Schelers, 1927; — O. Gründler: Elemente zu einer RPh., 1922. **Wach.**

Religionspsychologie.

1. Die zwei Hauptformen rel.psych. Arbeit; — 2. Die empirische RPs.; — 3. Spezielle theologische RPs. — Ergänzend vgl. ¶ Religionspsychopathologie.

1. Die Problematik der modernen rel.psych. Arbeit kann man sich am besten im Hinblick auf ¶ Schleiermacher vergegenwärtigen. In seiner Schule ist auch der Begriff erstmalig im technischen Sinne gebraucht worden: zur Bezeichnung des Interesses an der psych. Struktur des rel. Bewußtseins, nämlich der Unterscheidung zwischen den, sei es naiv-volkstümlichen, sei es dogmatisch-begrifflichen Vorstellungsformen und dem spezifisch rel. Ueberzeugungsgehalt des Glaubens. Von jenen zu diesem durchzudringen, wurde dann die entscheidende Aufgabe wie aller rel.-wissenschaftlichen, so auch aller spez. theologischen Arbeit. Die Tendenz dieser Art rel.psych. Problemstellung liegt also durchaus in der Richtung auf die Objektseite des rel. Glaubens. Es liegt hier eine weitgehende Analogie zu der sogenannten phänomenologischen Denkweise der neueren Philosophie vor, wie besonders an der existentiellen ¶ Phänomenologie ¶ Heideggers deutlich wird. Denn Schleiermachers rel.psych. Einstellung ist ebensowohl intentionaler wie existentieller Art. Von anderen wird aber heute die Bezeichnung Schleiermachers als Religionspsychologen dahin verstanden, daß er die Aufmerksamkeit von der objektiven Seite der Glaubensüberzeugung ausschließlich auf die subjektive Seite hingelenkt habe. Dies Urteil wird der Intention Schleiermachers nicht gerecht, hat aber insofern teilweise Berechtigung, als von einem Teil der Epigonen die Intention Schleiermachers in diese Richtung umgedeutet worden ist. Auch in dieser Richtung liegen tatsächlich bedeutsame Probleme.

Sowohl aus historischen wie aus rein sachlichen Gründen sind also grundsätzlich zwei Hauptformen rel.psych. Arbeit zu unterscheiden. Die eine — durch Schleiermacher vorbereitet und deshalb auf ihn zurückgreifend — sucht die Grundintention Schleiermachers, die ihrerseits durch die Reformation, spez. durch Luther, bedingt ist, rein und streng durchzuführen. Sie hat demgemäß das eigentliche Feld ihrer Betätigung in der ¶ Systematischen Theologie und ordnet sich deshalb bewußt — als Mittel zum Zweck — den übergreifenden Prinzipien dieser unter. Die andere Hauptform charakterisiert sich als empirische Ps. des rel. Lebens. Sie beruht auf der Uebertragung der Methoden der allgemeinen empirischen ¶ Psychologie auf ihr Sondergebiet. Ihre theologische Verwertbarkeit erstreckt sich hauptsächlich auf die Problemgebiete der ¶ Praktischen Theologie.

Die Einsicht in die Verschiedenartigkeit dieser beiden Hauptformen ist die Voraussetzung für die sachgemäße Beurteilung der gesamten neueren rel.psych. Bewegung. Ihre Nichtbeachtung hat vielfache Verwirrung und Unklarheit verschuldet, wie sie heute besonders in den Urteilen der sogenannten ¶ Dialektischen Theologie zum Ausdruck kommt. Immerhin dürfen auch die zwischen beiden bestehenden Beziehungen nicht übersehen werden. Sie gründen sich auf die ihnen beiden gemeinsame Intention, von der Außenschicht des rel. bzw. christlichen Glaubens in seine innerste Tiefenschicht durchzudringen. So sind denn auch, historisch betrachtet, die Bestrebungen beider gleichzeitig seit dem Ausgang des vorigen Jhd.s miteinander zur Entfaltung gelangt.

2. Doch hat zunächst und bis zum Weltkriege hin die Arbeit der empirischen RPs. im Vordergrund des Interesses gestanden. Sie hat ihren Ausgang von Nordamerika genommen. Hier waren es besonders Schüler Stanley ¶ Halls, die sich seit 1890 speziell für die rel. Erscheinungen des Entwicklungsalters — Bekehrung, Wiedergeburt, Glaubensstand — zu interessieren und sie genauer zu studieren begannen. An erster Stelle ist E. D. ¶ Starbuck zu nennen (The Psychology of R., 1899); nächst ihm J. H. ¶ Leuba (The Psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology 8, 1897, S. 309 ff). Die Studien beider hat W. ¶ James

in seinen Varieties of Religious Experience, 1902, mitberücksichtigt, einem Werk von überragender Wirkungskraft. Doch ist dieses Werk nur unter doppeltem Vorbehalt der Richtung der empirischen RPs. zuzurechnen; es sind in ihm zugleich zwei andersartige Tendenzen wirksam, die eine in der Richtung auf die zweite vorher genannte Hauptform rel.psych. Arbeit, die andere in der Richtung auf den sogenannten ¶ Pragmatismus der amerikanischen Philosophie (diese ist in der deutschen Bearbeitung des Werkes möglichst zurückgeschnitten).

Das typische Hauptbuch der Stanley Hallschen Schule ist dasjenige Starbucks. Seine Methode ist das Fragebogenverfahren als statistische Verarbeitung der auf bestimmt formulierte Fragen erhaltenen Antworten. So sucht er Wesen und Bedeutung der Bekehrungserscheinungen zu ermitteln, die einen Bruch in der rel. Entwicklung herbeiführen. Unter den Fehlerquellen dieses Verfahrens sind die störendsten der Mangel an Unmittelbarkeit, da ja die Antworten aus bewußter Reflexion gegeben werden, und der suggestive Einfluß vieler Fragestellungen. In beiderlei Hinsicht ist aber durch entsprechende Maßnahmen eine beträchtliche Verbesserung zu erreichen (so G. Dehn, Die rel. Gedankenwelt der Proletarierjugend, 1926³, Th. Voß: Die Entwicklung der rel. Vorstellungen, Archiv f. d. ges. Ps., 1926; A. Römer: Schwindender Kinderglaube, Zeitschr. f. RPs., 1928, S. 128 ff; E. Nobiling: Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen, Archiv für RPs. und Seelenforschung IV, 1929, S. 43 ff). — James geht von der Unterscheidung zwischen „institutioneller R." und „persönlicher R." aus. Die institutionelle R. mit ihren geschichtlich-objektiven Organisationen des rel. Lebens in Kulteinrichtungen und kirchlichen Glaubenslehren läßt er absichtlich außer Betracht. Er beschränkt sich auf die Erforschung der individuell-subjektiv-persönlichen R., d. h. des rel. Innenlebens rel. Persönlichkeiten. Als Quellenmaterial dienen ihm dabei in erster Linie Autobiographien, Tagebücher, Bekenntnisse und Gebetbücher. Die Auswahl aus diesem Material vollzieht James nach dem methodischen Prinzip der extremen Fälle. Auf diesem Wege sucht er verschiedene Typen der Religiosität herauszuarbeiten und gegeneinander abzugrenzen, indem er den Zusammenhang der rel. Bewußtseinshaltung mit den allgemeinen Grundrichtungen des menschlichen Seelenlebens klarzustellen sucht, vorzüglich mit der optimistischen und pessimistischen. So ergeben sich ihm als Haupttypen die R. der Leichtmütigen und die R. der Schwermütigen, die der Einmalgeborenen und die der Zweimalgeborenen. — So gewiß die von James zugrunde gelegte Unterscheidung zwischen institutioneller und persönlicher R. nicht nur an sich berechtigt, sondern auch methodisch bedeutsam ist, so gewiß wird sie doch von ihm zu einer gewaltsamen Auseinanderreißung beider Größen übersteigert. Beide stehen vielmehr in steter Beziehung und Wechselwirkung miteinander. Mit der Verkennung dieses Sachverhaltes durch James hängt es dann zusammen, daß sein Prinzip der extremen Fälle über den methodisch berechtigten Gesichtspunkt der „ausgezeichneten" Fälle hinaus den im Wort „extrem" liegenden Nebensinn des Exzentrischen zum ausschlaggebenden macht. Eine mittlere Linie zwischen der Hall-Starbuckschen Richtung und derjenigen von James stellt Th. ¶ Flournoy dar. Er ergänzt die von ihm sogenannte méthode d'expérimentation der Hall und Starbuck durch seine méthode d'observation. Diese analysiert schriftliche Berichte über rel. Erlebnisse und rel. Entwicklung, mögen sie aus freien Stücken oder auf Veranlassung des Forschers verfaßt sein.

Im ausgesprochenen Gegensatz gegen James steht die völkerpsych.-genetische R.Ps., die W. ¶ Wundt seiner „Völkerpsychologie" eingliedert. Der Gegensatz kommt zum schärfsten Ausdruck in der These, die R. sei von Haus aus ein völkerpsych., nicht ein individualpsych. Problem. Diese Entscheidung ist ihrerseits wieder einseitig, nur in der umgekehrten Richtung wie die Jamessche. Und die Einseitigkeit wird dadurch gesteigert, daß die genetische Fragestellung das Interesse fast ausschließlich auf die R. der Primitiven richtet, ohne die Gegenwarts-R. grundsätzlich zu berücksichtigen.

Die von ¶ Freud begründete ¶ Psychoanalyse steht insofern in formaler Analogie zur religionspsych. Arbeit, als auch sie in die Tiefenschicht des Seelenlebens durchzudringen sucht. Indes die von Freud selbst und seinen nächsten Schülern vertretene R.stheorie, die sowohl die Entstehung wie den gegenwärtigen Bestand der R. auf verdrängte Sexualtriebe zurückführt, ist eine gewaltsame Konstruktion. Sie gründet sich nicht auf jene Tendenz als solche, sondern auf eine schon im Ansatz als petitio principii vorweg genommene einseitige Verengung derselben. Soweit „Psychoanalytiker" diese Verengung zu überwinden vermögen, können sie dann jene Tendenz sowohl in theoretischer wie in praktisch-seelsorgerlicher Hinsicht religionspsych. fruchtbar machen. Auf diesem Wege liegt z. B. die Arbeit Oskar ¶ Pfisters.

Das Bestreben, das Experiment im strengen wissenschaftstheoretischen Sinne des Begriffs in den Dienst der empirischen RPs. zu stellen, ist in der Schule des Psychologen O. ¶ Külpe entstanden: W. ¶ Stählin (1914), dann ¶ Girgensohn (Der seelische Aufbau des rel. Erlebens, 1921), neuerdings besonders W. ¶ Gruehn. Einem Kreis von Personen werden rel. Texte vorgelegt; ihre Aussagen über die in ihnen aufsteigenden rel. Gefühle, Vorstellungen und Willensantriebe werden zu Protokoll genommen, um dann als Material für die Bearbeitung zu dienen. Girgensohn achtete besonders auf den synthetischen Charakter des rel. Erlebnisses, sofern in ihm Gedanke und Ichfunktion in unlösbarer Einheit verschmolzen sind. Gruehn sucht möglichste Exaktheit des experimentellen Verfahrens nach naturwissenschaftlichem Vorbild zu erreichen durch bessere Auswahl geeigneter Texte, geeigneter Versuchspersonen, Abkürzung der Reaktionszeiten, stenographische Aufnahme der Protokolle, genauere Analyse aller einzelnen Details, Beachtung auch der quantitativen Verhältnisse. Nun ist zur Zeit noch umstritten, ob es sich hier wirklich um ein experimentelles Verfahren im strengen naturwissenschaftlichen Sinne handelt, oder ob nicht die gewonnenen Einsichten — sei es überhaupt, sei es wesentlich — anderweitig gewonnen und nur in die Form des Experiments gekleidet sind, wie z. B. Ed. ¶ Spranger urteilt. — Im Dienst dieser experimentellen RPs. steht das „Archiv für RPs. (und Seelenführung)", von W. Stählin begründet (I 1914, II f 1921), seit 1929 unter erweitertem Titel von W. Gruehn herausgegeben. Die von K. ¶ Beth seit 1926 hrsg. „Zeitschrift für RPs. (Beiträge zur rel. Seelenforschung und Seelenführung)" mit Abhandlungen von Beth, Fr. Niebergall, A. Römer u. a. ist in ihrem Charakter umfassender. — Eingegangen ist die früher von Joh. Bresler und Gust. Vorbrodt begründete „Zeitschrift für RPs." 1912, das „American Journal of Religious Ps. (and Education)" 1916.

3. In der anderen oben genannten Richtung soll religionspsych. Denken für die zentrale theologische Arbeit (Dogmatik, Ethik, R.sphilosophie) fruchtbar gemacht werden. Die Gefahr einer Umsetzung der theologischen Systematik in empirische Ps., wodurch der für die Theologie grundlegende ¶ Offenbarungs-Gedanke beiseite geschoben würde, ist durch diese Problemstellung von vornherein und grundsätzlich ausgeschaltet. Ebenso aber auch die Gefahr einer Vergewaltigung der Forschungen empirisch-rel.psych. Art, vor der die Vertreter der letzteren, z. B. Stählin und Gruehn, mit Recht warnen. Doch bleibt anderseits die Beziehung zwischen beiden Arbeitsgebieten gewahrt, da die Intention, in die Tiefenschicht des rel. bzw. christlichen Glaubens durchzustoßen, als beiden gemeinsam anerkannt wird.

Ansätze zu einer solchen rel.psych. Systematik finden sich in der letzten Zeit vor dem Weltkrieg bei denjenigen Theologen, die stärker, als es sonst damals der Fall war, an Schleiermacher und — wenigstens teilweise — über ihn zurück an Luther anknüpften: besonders bei W. ¶ Herrmann, Jul. ¶ Kaftan, E. ¶ Troeltsch, L. ¶ Ihmels. Die drei erstgenannten kamen aus der Schule A. ¶ Ritschls. Seine Theorie der ¶ Werturteile umschließt einen Kerngehalt rel.psych. Einsicht, der aber durch die Theorie selbst umgebogen und in schiefer Weise ausgestaltet wird. Jene drei haben — jeder in seiner Art — die Theorie zu korrigieren gesucht und dadurch wenigstens indirekt die zugrunde liegende rel.psych. Einsicht gefördert, indem sie den Charakter der Glaubensüberzeugung als persönlich-existentieller Entscheidung erkannten.

Die systematische Auswertung dieser Einsicht ist verhältnismäßig am stärksten bei Jul. Kaftan. Doch wird auch bei ihm wie bei den beiden anderen die volle Konsequenz der Durchführung durch den ¶ Historismus der Ritschlschen Ausgangsposition verhindert. Und das um so mehr, als jene infolge desselben Umstandes ihre rel.psych. Tendenz gegen den mit jedem Historismus sich nur gar zu leicht verbindenden ¶ Psychologismus nicht sicherzustellen vermochten und sie deshalb teils (Herrmann und Kaftan) vor sich selbst und ihren Lesern verleugneten, teils (Troeltsch) durch eine rationalistische „Ergänzung" in ihr Gegenteil verkehrten, d. h. Anweisung zur Rationalisierung des rel. Glaubens gaben. In weitgehender Analogie zu Troeltsch steht auch R. ¶ Otto, sofern sein „Heiliges" (¶ Heilig; ¶ Numinos) außer mit tiefschürfender rel.psych. Analyse mit dem philosophisch-rationalen ¶ Neufriesianismus arbeitet.

Ihmels kommt von der ¶ Erlanger Theologie her (F. H. R. ¶ Frank), die Schleiermachers rel.psych. Ansatz psychologistisch verunstaltet hat. Gegen diese Verzerrung richtet sich Ihmels' „glaubenspsych." Theologie, indem sie die Bezogenheit der christlichen Grunderfahrung auf die Hl. Schrift prinzipiell zur Geltung bringt. Diese durchaus sachgemäße Korrektur wird dann aber durch die Wendung zum biblizistischen Dogmatismus an rechter Auswirkung verhindert. Aehnlich ist der Sachverhalt bei M. ¶ Kähler, Ad. ¶ Schlatter und R. ¶ Seeberg; doch ist bei ihnen die Problemstellung und daher auch die Problemlage weniger scharf als bei Ihmels, der mit seiner „glaubenspsych." Methode gerade am entscheidenden Punkte einsetzt.

Das wichtigste Erfordernis für die Systematik der Nachkriegs-Theologie ist also die Befreiung der rel.psych. bzw. glaubenspsych. Einstellung aus dem Bann von ¶ Historismus und ¶ Psychologismus. An diesem Punkt haben die ¶ „Dialektische" Theologie einerseits, die im engeren Sinne sogenannte „religionspsychologische" Theologie anderseits eingesetzt. Die erstere so, daß sie das Kind mit dem Bade ausschüttet, indem sie mit dem falschen Historismus und Psychologismus zugleich das historische und psych. Denken selbst verwirft. Die andere so, daß sie die rel.psych. Grundintention, in die Tiefenschicht des rel. bzw. christlichen Glaubens durchzudringen, für die theologische Gesamtaufgabe fruchtbar zu machen sucht. In diese Richtung weist übrigens auch die letzte Tendenz der ökumenischen Bewegung (Stockholm und Lausanne; ¶ Einigungsbestrebungen: III). Daher denn auch die unter dem Einfluß ¶ Söderbloms stehenden nordischen Theologen hierher gehören (insonderheit T. ¶ Bohlin; aber auch G. ¶ Aulen, E. ¶ Berggrav, A. ¶ Nygren, A. ¶ Runestam). Und auch das modern gewordene Interesse an Sören ¶ Kierkegaard weist in dieselbe Richtung. Denn dessen wichtigste Einsichten sind durch seine Kategorie der „Innerlichkeit" bedingt, die ausgesprochen rel.-psych. Charakter trägt.

Für den vorhergenannten Zweck ist nun zunächst die genauere Bestimmung der psych. Struktur des rel. Bewußtseins nötig. Denn Schleiermachers Unterscheidung von nur zwei Schichten ist unzureichend, wie das auch die Untersuchungen der empirisch-experimentellen RPs. (Stählin, Girgensohn, Gruehn) bestätigen. Es sind vier, noch genauer fünf Schichten zu unterscheiden. Die religiöse Grundüberzeugung wurzelt sich ein in die eigenpersönlich-existentielle Glaubenserfahrung; sie gibt sich anderseits ihren Ausdruck in der gedankenmäßigen Erfassung sowie durch diese hindurch in den Vorstellungsformen primärer und sekundärer Art.

Die Beachtung der psych. Struktur des rel. Bewußtseins macht außerdem für die systematische Besinnung auch die Beachtung seiner logischen Struktur unumgänglich. Die dabei entstehende Streitfrage, ob für die logische Struktur des rel. Bewußtseins das Lebensinteresse der R. (so Pfennigsdorf u. a.) oder ihr Wahrheitsinteresse ausschlaggebend ist, entscheidet sich sachgemäß im letztgenannten Sinne. Daraus ergibt sich die Forderung, dieses Wahrheitsinteresse im methodischen Ansatz grundsätzlich zu berücksichtigen. Natürlich darf das nicht so geschehen, daß dadurch eine rationale Entscheidung der Wahrheitsfrage versucht oder gar vorweggenommen wird. Letzteres ist das sachlich unbegründete Mißverständnis mancher Vertreter der empirisch-experimentellen RPs. (Stählin, Gruehn). Es darf vielmehr nur so geschehen, daß die Aufgabe dahin gestellt wird, den Sinngehalt des rel. Glaubens nach Maßgabe seiner eigenen spezifisch rel. bzw. christlichen Glaubensmotive herauszuarbeiten unter Ausschaltung aller von anderen Ausgangspunkten her eingedrungenen Motive, Gedanken und Vorstellungen. Das ist nur möglich durch grundsätzliche Berücksichtigung der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung. Diese Fassung der Aufgabe läßt sich wissenschaftstheoretisch rechtmäßig als transzendental-psych. bezeichnen, wie denn auch die ganze Forschungsweise der sogenannten ¶ Phänomenologie den gleichen Charakter trägt. Doch ist diese Terminologie immerhin mißverständlich (obschon nicht in sich selbst widerspruchsvoll, wie Brunner u. a. behaupten).

Die methodische Einstellung der rel.-psych. Systematik muß deshalb darauf bedacht sein, die Objekt- und die Subjekt-Seite des Glaubensverhältnisses

(fides quae creditur und fides qua creditur) gleichmäßig zu ihrem Recht kommen zu lassen. Das geschieht, wenn nach dem Prinzip des rel.-psych. Zirkels die grundsätzliche Aufeinanderbeziehung der beiden Pole des rel. Verhältnisses, des objektiven und des subjektiven, durchgeführt wird.

Nun ist aber der objektive Pol (Gott) der wissenschaftlich-methodischen Arbeit nicht direkt zugänglich. Die letztere muß sich daher zunächst an die geschichtliche Objektivation der rel. Ueberzeugung halten und demgemäß die stete Aufeinanderbeziehung dieser geschichtlichen Objektivation und der subjektiven, auf eigenpersönliche Erfahrung zurückgehenden rel. Ueberzeugung fordern.

Das bisher Gesagte gilt so weit für alle rel. Ueberzeugung. Für das Christentum ist aber noch zu beachten, daß in ihm die geschichtliche Objektivation der Glaubensüberzeugung primär in der Hl. Schrift als der geschichtlichen Urkunde der in Jesus Christus — seinem Leben und Lehren, seinem Leiden, Sterben und Auferstehen — gipfelnden Gottesoffenbarung vorliegt. Jenes Prinzip gestaltet sich demnach hier zum rel.psych. Zirkel zwischen der Hl. Schrift und der eigenpersönlichen Glaubenserfahrung. Bei dieser methodisch grundsätzlichen Wechselbeziehung von Hl. Schrift und Glaubenserfahrung muß aber von der rel.-psych. Systematik doch die Hl. Schrift als die übergeordnete Größe anerkannt werden, da es christliche Glaubenserfahrung überhaupt nicht anders als unter der — sei es direkten, sei es indirekten — Einwirkung der Hl. Schrift gibt. Solche Beurteilung des Verhältnisses der beiden Größen zueinander und die ihr entsprechende Bewertung der Hl. Schrift als der alleinigen Quelle der evg. Glaubenslehre steht also nicht, wie fälschlich behauptet worden ist, im Widerspruch zum rel.psych. Ansatz, sondern ergibt sich gerade von ihm aus als sachgemäß und notwendig.

Aeltere Literatur in RGG[1] IV, Sp. 2213 f; — RE[3] XXIV, S. 411; — G. Wobbermin: Die Methoden der rel.psych. Arbeit (Abderhaldens Handbuch der biolog. Arbeitsmethoden, Heft 22) 1921; außerdem die Artikel über die im Text genannten Autoren und die Literatur zu ¶ Religionsphilosophie.

Zu 1 vgl. (außer den im Text genannten Schriften): W. Koepp: Einführung in das Studium der RPs., 1920; — S. Freud: Ueber Psychoanalyse, (1910) 1924[7]; — Ders.: Totem und Tabu, (1913) 1922[3]; — Ders.: Die Zukunft einer Illusion, (1927) 1928[3]; — Th. Reik: Probleme der RPs., 1919; — Osk. Pfister: Zum Kampf um die Psychoanalyse, 1920; — Ders.: R.swissenschaft und Psychoanalyse, 1927; — Ders.: Analytische Seelsorge, 1927; — K. Oesterreich: Die Besessenheit, 1921; — W. Gruehn: Das Werterlebnis, 1924; — Ders.: RPs., 1926; — G. Wunderle (kath.): Einführung in die moderne RPs., 1923; — Ders. seit 1922 Abhandlungen zur Philosophie und Ps. der R.

Zu 2 vgl. G. Wobbermin: Systematische Theologie nach rel.psych. Methode, 3 Bde., 1925[2]; — Ders.: Richtlinien evg. Theologie zur Ueberwindung der gegenwärtigen Krisis, 1929; — R. Winkler: Phänomenologie und R., 1921; — Ders.: Das Geistproblem, 1926; — W. Knevels: Die Befreiung der Theologie aus den Banden der Moderne (Christentum und Wissenschaft, 1929); — Th. Odenwald: Protest. Theologie, 1928; — L. M. Müller: Die glaubenspsych. Orientierung der Theologie bei L. Ihmels, 1929; — Ad. Heger: Die theolog. Grundposition Jul. Kaftans, 1930; — T. Bohlin: Kierkegaards dogmatische Anschauung, 1927; — Ders.: Glaube und Offenbarung, 1928.

Wobbermin.

Religionspsychopathologie. Ihre Entstehung als eine besondere Problemstellung verdankt die R. in erster Linie der Frage der ¶ Religionspsychologie nach dem Verhältnis von Religion und krankhaftem Seelenleben. Die religiöse Geschichte der Menschheit mit ihrer Fülle übersinnlicher Erfahrungen, mit den überall gleichen oder doch ähnlichen Offenbarungsformen wie Schauen, Hören, Fühlen einer letzten Realität ließ bestimmte Erscheinungen sichtbar werden, die sich deutlich als Verzerrungen und Pseudoformen religiösen Lebens und Erlebens, als krankhafte Züge gaben. Besonders zahlreiche Beispiele dafür boten die ekstatischen und psychotechnischen Praktiken auf primitiver wie auf höherer Stufe und vor allem die Geschichte der christlichen und außerchristlichen ¶ Mystik. Man sah sich also genötigt, Wirkung und Bedeutung des Pathologischen im Bereich der Religion zu erforschen, insbesondere seine Aeußerungen im religiösen Erlebnis und den mit ihm verbundenen Bewußtseinszuständen kennenzulernen, um ein Kriterium für echtes religiöses und pseudo-religiöses, für krankhaftes und nicht krankhaftes religiöses Leben und Erleben zu bekommen.

Der Weg zu diesem Kriterium führte und führt noch immer über die ¶ Psychiatrie als die Wissenschaft, die das krankhafte Seelenleben in allen Formen am konkreten, empirisch untersuchbaren Fall in Klinik und Anstalt erforschen und bei der Fülle ihres Materials bestimmte Zustandsbilder und Kategorien krankhafter Erlebnis- und Denkweisen feststellen kann. Allerdings bot die Fühlungnahme und Zusammenarbeit mit der Psychiatrie eine tiefgehende Schwierigkeit. Einige Psychiater waren bereits von ihrem Beobachtungsfeld aus mit den am klinischen Material gewonnenen Kriterien an die religiösen Erscheinungen herangetreten und hatten sie in der Regel, ohne irgendwelche Unterschiede zwischen religiös und krank zu machen, durch Anwendung ihrer klinisch-diagnostischen Begriffe wie Psychopathie, Hysterie, Paranoia, Schizophrenie usw. pathologisiert. Es fehlte hier die auch dem Religionspsychologen unerläßliche Vorbedingung seines Forschens: der Sinn für das Religiöse, das adäquate Bewußtsein und die innere Beziehung zum Gegenstand. Nur wo diese Vorbedingung fehlte, konnte man dazu kommen, z. B. das Damaskuserlebnis des Paulus für nichts weiter als eine Folge einer verletzten Großhirnrinde zu erklären. Auch heute noch besteht in psychiatrischen Kreisen vielfach die Ansicht, daß religiöses Leben und Erleben eine Ausdrucksform des Pathologischen und weithin ein Zeichen von Psychopathie (über diesen Begriff vgl. z. B. E. Kraepelin, Psychiatrie IV, 1915[8], S. 1976 ff) sei. Immerhin vermeiden andere jede Gleichsetzung und stellen nur die in der Tat oft auffallenden Aehnlichkeiten fest. Einige versuchen sogar, das Pathologische seines negativen Wertes dadurch zu entkleiden, daß sie es zur Quelle alles Schöpferischen und zum entscheidenden Ferment in der religiösen Persönlichkeit zu erheben suchen (vgl. ¶ Pathographie).

Demgegenüber hat nun die R. als selbständige Forschungsrichtung, zu der sie durch die weithin unbefriedigende Antwort der Psychiatrie auf die Frage der Religionspsychologie geworden ist, die Aufgabe, das Seelenleben der Kranken, insbesondere die Wurzeln, Verlaufsformen und Auswirkungen der Erlebnisse von Psychopathen und Hysterikern zu erforschen, was natürlich nicht ohne die Hilfe und Erfahrung der Psychiatrie möglich ist, ferner durch Gegenüberstellung der Erlebnisse und Verhaltungsweisen echter religiöser Persönlichkeiten aus der Geschichte und Gegenwart die Strukturunterschiede herauszuarbeiten zu suchen zwischen krankhaftem und nicht krankhaftem Seelenleben, zwischen religiösen und

pseudoreligiösen, zwischen den durch Krankheit bestimmten oder mitbedingten Erlebnissen und der trotz Krankheit unmittelbar gebliebenen religiösen Gestaltungen. Letzteres wiederum ist nicht möglich ohne Studium der religiösen Quellen und ohne die Kenntnis einer Morphologie der Religionsgeschichte. So drohen der R. ständig zwei Gefahren: der Dilettantismus und eine zu frühe Dogmatisierung oder Festlegung auf bestimmte Theorien. Ihnen erliegen heute nicht wenige Theologen, die sich mit ¶ Psychoanalyse und Individualpsychologie befassen und dabei vergessen, daß die Psychologie des sexuell oder an Minderwertigkeitsgefühlen leidenden Neurotikers nicht immer und ohne weiteres die Psychologie des menschlichen Herzens überhaupt ist. Nur wenn die R. mit gründlicher Quellenkenntnis, psychologischer Schulung und psychiatrischer Erfahrung zu eigenen Begriffen und Methoden vorzudringen imstande ist, wird sie als Wissenschaft anerkannt und fruchtbar werden können für die Erkenntnis und Wertung des echten und des von Krankheit bestimmten und verzerrten Seelenlebens sowie für die Behandlung solcher Menschen, die nur religiöse Inhalte, Vorstellungen und Begriffe zur Kompensation ihrer Lebensniederlagen oder zur Bildung eines Wahnsystems aufgreifen und verarbeiten.

K. W. Ideler: Der religiöse Wahnsinn, 1847; — M. Buber: Ekstatische Konfessionen, 1909; — James-Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1920[8]; — K. Birnbaum: Psychopathologische Dokumente, 1920; — A. Storch: Das archaisch-primitive Erleben der Schizophrenen, 1922; — G. Bychowski: Metaphysik und Schizophrenie, 1923; — E. Mattiessen: Der jenseitige Mensch, 1925; — K. Schneider: Einführung in die Religionspsychopathologie, 1928; — H. Grabert: Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen, 1929; — J. W. Hauer: Yoga und Psychotherapie, 1930. **Grabert.**

Religionssoziologie.

1. Aufgabe und Wesen; — 2. Stellung; — 3. Geschichte.

1. Aufgabe der RSoz. ist die Untersuchung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Religion(en) und ¶ Gesellschaft in ihrer wechselseitigen Bedingtheit, und der Gestaltungen der religiös bestimmten Vergesellschaftung, und zwar in empirisch-deskriptiver und phänomenologisch-apriorischer Hinsicht. Diese beiden Hinsichten sollen sich ergänzen. Das normative Problem, also die Frage der praktischen Regelung der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Religion und Gesellschaft, bleibt der Religionsphilosophie, bzw. Ethik überlassen. Die RSoz. erforscht also erstens (unter grundsätzlicher Gleichstellung derselben für ihre Arbeit) möglichst vollständig die Beziehungen, in denen jeweils die positiven historischen Religionen und Bekenntnisse zu den gesellschaftlichen Gruppen standen und stehen. Unter Gesellschaft soll dabei die in bestimmten Formen organisierte Gemeinschaft zu bestimmter Zeit, an bestimmten Orten verstanden werden. Das Verhältnis von Religion(en) und Gesellschaft ist das einer wechselseitigen Einwirkung, insofern erstens jede Religion aus einem bestimmten soziologischen Milieu hervorgeht, bzw. seiner Einwirkung dauernd unterliegt, umgekehrt aber jeweils einen spezifischen Einfluß auf die Gestaltung der soziologischen Struktur zu haben, d. h. implizite oder explizite eine bestimmte soziologische Ordnung oder Gruppierung einzuschließen oder mit sich zu bringen pflegt: theoretisch als ideale Regelung (Ethik im Hinblick auf die Gesellschaft) und praktisch mit ihrem Eintritt ins soziale Leben. Die RSoz. wird sich zweitens der prinzipiellen Klärung und Entwicklung der rel.soz. Grundbegriffe und Kategorien in einer Art von phänomenologischer Analyse zu widmen haben, also der Herausarbeitung des Wesens von „Kirche", „Gemeinde", „Priester" usw. Dabei wird, wie erwähnt, fruchtbar immer nur die in dauernder Aufeinanderbeziehung fortschreitende Verbindung beider Betrachtungsweisen sein.

Rel.soz. Arbeit setzt eine gewisse Klärung der Auffassung der beiden Grundfaktoren der zu untersuchenden Erscheinungen, Verhältnisse und Beziehungen voraus: Verständigung über „Religion" und „Gesellschaft". Sie hat sich bewußt zu machen und zu halten, daß in den soziologischen Bezügen, in die die Religion eingeht, von ihrem eigentlichen Wesen, ihrer Idee und Intention jeweils nur ein bestimmtes Maß leben kann, daß das allgemeine Gesetz der „Anpassung", das für das Eingehen der Idee in die Realität gilt, sich auch auf die gesellschaftlich-geschichtliche Ausformung der Religion erstreckt. Wie jede Form letztlich inadäquat für die religiöse Erfahrung sein wird, die sie aussprechen soll (Recht der Mystik gegen alle gebundene Frömmigkeit, Dogma, Kirche), so wird alle „vergesellschaftete Religion" in erhöhtem Maße der religiösen Idee gegenüber unvollkommen sein, bzw. einen Kompromiß darstellen. Hieraus allerdings das Recht zu einer Geringschätzung der rel.soz. Fragestellung, ihrer Arbeit und Befunde ableiten zu wollen, wäre verfehlt, weil — generell — alle Form ein Eigenrecht besitzt (Recht der gebundenen Frömmigkeit gegen allen Spiritualismus und Subjektivismus), weiter keine Form zufällig ist, sondern in einem Zusammenhang mit dem inneren Leben, dem sie entstammt und durch das sie lebt, steht, einem Zusammenhang, der tiefe und wichtige Aufschlüsse über dieses erlaubt, — also: die rel.-soz. Auswirkung als Ausdruck einer spezifischen Frömmigkeit betrachtet; speziell: weil dieser Auswirkung der religiösen Idee unter allen Umständen eine große (kultur-) geschichtliche Bedeutung im Hinblick auf das Leben der Einzelnen und Gruppen zukommt (die Religion als Macht in Leben und Geschichte). — Im übrigen ist in den einzelnen, besonders den Stifter-Religionen, von Anfang an die Affinität der religiösen Idee oder „Botschaft" zur Realität und damit der Impuls zur Einwirkung auf die geschichtlich-gesellschaftlich-politische, die „reale" Welt verschieden stark (vgl. etwa Islam und Buddhismus). Das Zwischenglied bildet die religiöse Ethik mit ihrer Ausformung der in der religiösen Verkündigung immanent enthaltenen Imperative der Lebens- und Gesellschaftsgestaltung. Allerdings: wie man von der Ethik (als der abstrakten Norm einer Religion) nicht unmittelbar auf ihre Gestaltung im wirklichen Leben in praxi schließen kann, so kann oder sollte man auch wiederum nicht an dieser die religiöse Idee messen. Der RSoz. wird sich also bewußt halten müssen, daß das Feld ihrer in jedem Falle nicht leichten Aufgabe nicht die „reine" Religion ist — dieser gegenüber bedeutet jedes Eingehen in die Wirklichkeit einen „Abfall" — sondern eine empirische Form derselben. Von fundamentaler Bedeutung ist darum — grundsätzlich und historisch betrachtet — für die RSoz. das Problem Religion und Welt. Die Bewertung der „Welt" und der innerweltlichen Werte, also etwa: der Kultur (Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst), der Liebe, des Lebens überhaupt usw., kann ja sehr verschieden sein (das Problem ist im übrigen theologisch, sofern es normativ, religionsphilosophisch, sobald es grundsätzlich-ideal, und religionsgeschichtlich, soweit es empirisch-historisch gestellt wird). Die Gesell-

schaft ist in ihren Formen und ihrer Bewegung innerweltlicher Natur. Sie wird also, religiös gesehen, als indifferent betrachtet, bzw. — die Extreme — (in einem stärkeren oder schwächeren Maße) unter die Abwertung der „Welt" fallen, oder positiv in den Heilsverwirklichungsplan eingestellt werden können. Dazwischen gibt es naturgemäß allerlei Uebergänge.

Die Gesellschaft wiederum muß, wenn die rel.soz. Fragestellung richtig und ihre Arbeit fruchtbar sein soll, genauestens nach ihrem Wesen und ihrer Gliederung erforscht worden. Weder die philosophische noch die wirtschaftswissenschaftliche Vergangenheit der Gesellschaftsforschung darf hier die klare Aufgabenstellung beeinträchtigen. Querschnittsmäßige (Analyse der soziologischen Struktur) und längsschnittmäßige (Erforschung der geschichtlichen [einmaligen und typischen] Bewegungen und Veränderungen in dieser Struktur) Betrachtungsweise müssen sich ergänzen (¶ Gesellschaft). Die Haupteinsatzpunkte für das Ineinander von Religion und Gesellschaft sind aufzuklären. Nur so kann ihre Wechselwirkung erkannt und erforscht werden. Die erste Erwägung ist, daß die Religion — jedenfalls auch — eine gesellschaftliche Erscheinung ist, positiv: als Kollektivphänomen, negativ: in ihrer die Sozialformen auflösenden und verneinenden Sonderart (Anachoret, Eremit usw.), anderseits zu den Formkräften der Gesellschaft besonders in deren ursprünglicheren Natur und Formen — auch — die religiösen Kräfte zu zählen sind (integrierende Wirkung der Religion). Des Näheren besteht die genannte Wechselwirkung 1. als Einfluß der Religion auf die Gesellschaft a) in einer ganz bestimmten Einwirkung auf Gestalt und Charakter der gesellschaftlichen Organisationen, Beziehungen und Formen, also etwa: einmal auf die natürlichen Gemeinschaften wie Familie, Stamm, Volk usw., sodann auf Vereinigungen wie Berufsgenossenschaften, Vereine usw., schließlich auf die höchste Organisation der Gesellschaft, den Staat; b) in der Bildung, Gestaltung und Bestimmung neuer, nämlich spezifisch religiöser Formen der Gesellschaft (Mysteriengemeinschaft, Bund, Kirche), wobei als doppelte Möglichkeit einmal die Neubildung und Verwandlung bestehender „profaner" (natürlicher und geschaffener), sodann die völlige Neubildung solcher Formen zu berücksichtigen ist; — 2. als Einfluß der Gesellschaft auf die Religion so etwa in der Nuancierung und Differenzierung der Religiosität (einer einheitlichen Religion) innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Kreise und Gruppen (Stände, Klassen, Kasten) nach Formen (Fortentwicklung, bzw. Ausscheidung, „Pseudomorphose" der ursprünglichen oder „offiziellen" Religion) und Geist. Zunächst also ist zu berücksichtigen die Stilisierung und Prägung einer Religion durch den soziologischen Charakter der Gruppen, aus der sie (ihr[e] Stifter) hervorgeht (Bauern-, Händler-, Ritter-, Intellektuellen-Religionen), sodann die meist durch die geschichtliche Entwicklung automatisch sich anbahnende und durchsetzende Differenzierung. Spielte beim ersten das ökonomische Moment (Art und Form der Wirtschaft) eine Rolle, so werden für das zweite die im engeren Sinne des Wortes soziologischen (gesellschaftlichen) Gliederungsverhältnisse, die, mögen sie auch in vielem auf dem ökonomischen ruhen, doch nicht durch dieses allein bestimmt sind, entscheidend. Die einleuchtendsten Beispiele: Buddhismus (vgl. die Modifikationen in den japanischen Sekten [Zen usw.]) und (bäurisches, ritterliches, mönchisches, proletarisches) Christentum, letzteres besonders in der differenzierten soziologischen Struktur der gegenwärtigen Gesellschaft. — Als weitere Aufgabe ergibt sich die Erforschung der Organisation der religiösen Gruppen, eingeschlossen die Analyse der Typen des religiösen Führers und der Folgschaften, der religiösen Herrschaftsformen (Hierokratie) usw.

Zu allem ist also jeweils der dynamische Charakter des Wechselverhältnisses zu berücksichtigen: die Geschichte der Religion wie der Gesellschaft zeigt beide in andauernder Bewegung und Entwicklung, sowohl in sich selbst wie in der Beziehung zu der umgebenden Kultur. Die Erfassung der wirklichen Religiosität einer bestimmten Gruppe zu einer bestimmten Zeit (also etwa einzelner Volksteile oder -kreise, Gesellschaftsschichten usw.) ist darum außerordentlich schwierig. Die prinzipielle Schwierigkeit für jede Erforschung einer religiösen Verfassung, die auf der oben charakterisierten Entfernung, unter Umständen: Diskrepanz zwischen der religiösen Innerlichkeit und der objektiven (gesellschaftlich-geschichtlichen) Form beruht, erfährt also hier noch eine Verschärfung durch die Tatsache der dauernden Entwicklung, der Unbeständigkeit der gesellschaftlichen Gruppen.

2. RSoz. ist ein selbständiger Zweig der allgemeinen ¶ Religionswissenschaft. Die Teilung in RSoz. der christlichen Bekenntnisse und RSoz. der außerchristlichen Religionen ist eine rein organisatorische, keine prinzipiell begründete Angelegenheit — (wie die Bearbeitung der Soziologie der „primitiven" Religionen durch die Ethnologie) — und präjudiziert keinerlei methodische Verschiedenheit. Sie steht in nächstem Zusammenhang einmal mit der Religionsgeschichte und damit natürlich, soweit die christlichen Bekenntnisse in Frage kommen, auch mit der ja nur durch ihr spezifisches Objekt von dieser organisatorisch abgespaltenen Kirchengeschichte (Geschichte der christlichen Religion); — zu dieser übrigens im selben Verhältnis wie die allgemeine ¶ Soziologie zur Kulturgeschichte; die Frage der Verselbständigung zu einer eigenen Disziplin ist in beiden Fällen wiederum in erster Linie eine organisatorische (Spezialisierung) — und dann mit der allgemeinen Soziologie, zu der sie sich verhält, wie Rechts-, Staats-, Kunst-Soziologie zu jener (als konkrete Anwendung). Auch zur Staatslehre führen Fäden hinüber; insofern der Staat nicht nur als eine rechtlich (juristisch), sondern auch eine (soziologisch) gesellschaftlich bedeutsame Erscheinung anzusehen ist, ist er auch Gegenstand der (religions-) soziolog. Untersuchung. Er ist es besonders, weil die Beziehung zwischen der Religion und der höchsten menschlichen Organisationsform von besonderem systematischem und historischem Interesse sein muß. Zu der Wissenschaft von den Beziehungen von Religion und Recht, dem Religionsrecht (als dessen besonderer Zweig [s. o.] das ¶ Kirchenrecht erscheint) bestehen ebenfalls — theoretisch übrigens noch kaum geklärte — Affinitäten. Schließlich ist auch die ¶ Ethnologie nicht zu vergessen, von der die RSoz. nicht nur besonderes Material (religiöse und gesellschaftliche Verhältnisse bei den ¶ Naturvölkern) übernimmt, sondern der sie wiederum wichtige Kategorien für ihre Arbeit zur Verfügung zu stellen in der Lage sein soll. Daß die RSoz. nicht ohne die Hilfe psychologischer Fragestellung auskommen kann, ist selbstverständlich, nicht nur für den Bereich der im engeren Sinn des Wortes sozialpsychologischen Erscheinungen. Eine gewisse Schwierigkeit besteht für die Abgrenzung gegenüber der wirtschaftswissenschaftlichen und -geschichtlichen (nationalökonomischen) Arbeit. Sie

ist begründet einmal in der geschichtlichen Entwicklung (s. 3), insofern gerade bedeutende Forscher auf diesem Gebiete wichtige Impulse zur Förderung rel.-soz. Arbeit gegeben haben, sodann in der Sache, insofern die gesellschaftliche Schichtung und Gliederung weitgehend bestimmt erscheint durch die wirtschaftlichen Verhältnisse oder jedenfalls in naher Beziehung zu diesen steht. Sie ist ihnen gegenüber aber auch in stärkstem Maße selbständig und hat ein eignes, durch besondere Gesetze bestimmtes Leben, was eine tiefgehende Rückwirkung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf die wirtschaftlichen ermöglicht. So ist im Interesse methodischer Sauberkeit auf eine möglichst reinliche Trennung und genaue Problemstellung theoretisch in der Methodologie und praktisch in der Forschung hinzuarbeiten. Auch heute noch ist die alte verkehrte Ansicht, daß die Soziologie eine normative Wissenschaft des „sozialen" Lebens (Verwechslung von sozial und soziologisch) sei, nicht ganz überwunden. Es soll auch hier noch einmal betont werden, daß die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Religion und ¶ Wirtschaft keine eigentlich rel.-soz. Aufgabe ist (ebensowenig wie die zwischen Religion und ¶ Recht oder Religion und ¶ Kunst). Selbstverständlich ist also auch die geschichts- bzw. kulturphilosophische Frage nach dem „Primat" (materialistische oder idealistische Grundlösung) in der RSoz. überhaupt nicht zu beantworten. Daß Wirtschaft und Gesellschaft eng zusammengehören — aber nicht in dem einseitigen Verstande der materialistischen Geschichtstheorie — ist nicht zu leugnen; die Erforschung bzw. Kenntnis der Wirtschaft wird für den Religionssoziologen von großer Bedeutung sein.

3. Religionssoziologische Fragestellungen kannte schon das 18. Jhd. (¶ Herder), dann waren sie besonders ¶ Schleiermacher („Ethik") vertraut. Sie erscheinen aber im allgemeinen eingebettet in die Arbeit und Problematik der Mutter- bzw. Schwesterwissenschaften (Theologie und Kulturgeschichte, vgl. auch 2). Von einer selbständigen RSoz. kann erst gesprochen werden, seit erstens das notwendige rel.-gesch. Material besonders für die orientalischen und die primitiven Religionen bereitgestellt war, also seit der Entwicklung der Religionswissenschaft, besonders in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s, zum andern aber seit der Herausbildung einer Gesellschaftswissenschaft mit eigenem Gegenstand und eigenen Kategorien, die, bekanntlich in Anknüpfung an Anregungen der westlichen „Soziologie" und der deutschen klassischen Philosophie (¶ Idealismus: II. III; ¶ Romantik) entstehend, durch die Gesellschaftslehre ¶ Marx' („materialistische Geschichts-Philosophie") einerseits, und die Forschung der deutschen Staats- und Gesellschaftswissenschaften (Stein, Mohl) anderseits weitergeführt wird, die schließlich in den grundlegenden Untersuchungen und Darstellungen einiger Forscher aus der Schule der historischen Nationalökonomie (Roscher, Schmoller), vor allem zu Ende des 19. und im Beginn des 20. Jhd.s, die der RSoz. so entscheidende Anstöße geben sollten (W. Sombart, M. Weber), gefördert wurde. Diese Arbeiten trafen mit rechtsgeschichtlichen (O. v. Gierke), kirchenrechtlichen und kirchenhistorischen (R. Rothe, A. Harnack, R. Sohm, E. Troeltsch), philosophisch-psychologischen (H. Steinthal, F. Tönnies, G. Simmel, A. Vierkandt, M. Scheler, O. Spann) und ethnologischen Forschungen stark soziologischer Natur (Frazer, Durkheim, P. W. Schmidt, usw.) zusammen. Von der größten Bedeutung mußten dann die Arbeiten Max ¶ Webers werden, der — die Bezeichnung RSoz. ein für allemal einführend und einbürgernd — zum erstenmal den Umkreis und die Aufgaben der RSoz. deutlich zu beschreiben und, unter Verarbeitung eines überaus weitschichtigen und vielartigen Materials die Soziologie der höheren außerchristlichen Religionen in Angriff zu nehmen, dazu gleichzeitig — ein Unternehmen von grundlegender Wichtigkeit — die notwendigen Kategorien in einem systematischen Entwurf (Grundriß) zu entwickeln suchte. Max Weber wurde so, mit seinen Freunden ¶ Sombart und ¶ Troeltsch, der eigentliche Begründer der RSoz. Freilich, sein Werk blieb fragmentarisch; der charakter- und temperamentvolle Forscher hat bei allem einen starken Tribut an die geistesgeschichtliche Situation, in der er wirkte, zu entrichten gehabt. Aber so anfechtbar gewisse Voraussetzungen, die seiner Arbeit zugrundeliegen, sein mögen, so problematisch Webers Methode vielfach im einzelnen — seine Intention ist wegweisend und in vielem, Grundsätzlichem und Einzelnem, wird auf seine Vorarbeit gestützt, weiterzubauen sein. Eigentliche Fortsetzer hat M. Weber, besonders in seinen systematischen Bemühungen, bisher leider wenig gefunden.

Außer der allgemeinen Literatur zu ¶ Soziologie vgl. Max Weber: RSoz. (Grundriß der Sozial-Oekonomik III, Wirtschaft und Gesellschaft), 1925; dazu J. Wach: M. Weber als Religionssoziologe („Kulturgeschichte", Festschrift für W. Goetz, 1927); — J. Wach: Einführung in die RSoz., 1930 (hier weitere Literatur); — Derſ.: Art. RSoz. im Handbuch der Soziologie hrsg. von A. Vierkandt, 1931.

Als prinzipielle Erörterungen von theologischer Seite vgl. F. K. Schumann: Zur Grundfrage der RSoz. (ZsystTh 1927, S. 662 ff); — E. Pfennigsdorf: Das Problem des theologischen Denkens, 1925; — E. Lohmeyer: Vom Begriff der rel. Gemeinschaft, 1925; — J. Wach: Meister und Jünger, 1925. — Als Arbeiten zur Soziologie der christlichen Religion vgl. M. Weber: Ges. Aufsätze zur RSoz., 1920; — Erinnerungsgabe für Max Weber (Hauptprobleme der Soz.), 1923; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I), 1912; — Derſ.: Ges. Aufsätze zur Geistesgeschichte und RSoz. (Ges. Schriften IV), 1925; — O. Schilling: Die christlichen Soziallehren (kath.), 1926; — O. Spann: Gesellschaftslehre, 1930*; — M. Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926; — Derſ.: Versuche zu einer Soziologie des Wissens, 1924; — B. Groethuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich I, 1927; II 1930; — G. Grundlach S. J.: Zur Soziologie der kath. Ideenwelt, 1927; — J. B. Kraus: Scholastik, Puritanismus, Kapitalismus, 1930. — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1927; — K. Dunkmann: Angewandte Soziologie, 1929; — P. Joachimsen: Sozialethik des Luthertums, 1927; vgl. ferner die Literatur zu ¶ Kirche, ¶ Kirchenverfassung, ¶ Wirtschaftsgeschichte. — An ethnologischen Arbeiten vgl. W. Wundt: Völkerpsychologie VII (die Gesellschaft), 1917 ff; — Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen I, 1925 ; — W. Koppers: Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, 1921; — H. Bisscher: Religion und soziales Leben der Naturvölker, 1911; — H. Schurtz: Altersklassen und Männerbünde, 1902; — R. H. Lowie: Primitive Society, 1921; — E. Vatter: Der australische Totemismus, 1925; — Rud. Lehmann: Die polynesischen Tabusitten, 1930. — Weitere Literatur in der Bibliographie von P. Honigsheim: Soziologische Fragestellungen in der gegenwärtigen prähistorischen und ethnologischen Literatur (Kölner Vierteljahrsschrift 1928); — ferner die in in den Artikeln über die einzelnen Religionen angegebene weitschichtige Literatur für die außerchristlichen höheren Kulturkreise, sowie die Untersuchungen für einzelne Sozialkreise (¶ Familie, ¶ Stände, ¶ Staat) und Funktionen (¶ Priestertum, ¶ Propheten usw.)

Wach.

Religionsstatistik. Die hier gegebene R. ist unter folgenden Vorbehalten für die Richtigkeit ihrer Zahlen zu werten: 1. In vielen Ländern (China, Persien, Afghanistan usw.) steht nicht einmal die Zahl der Bevölkerung fest, geschweige denn die Zahl der Anhänger der Religionen. 2. In England und Amerika geben die Statistiken nur die Zahl der erwachsenen Kirchenmitglieder; an in Rußland ist alles unsicher. 3. In China und Japan hält sich das Volk zu mehreren Religionen zugleich. Daher kann man teilweise nur schätzungsweise Zahlen geben, teilweise in den Zahlen nur den Einfluß der einzelnen Religionen auf das Volksleben kennzeichnen. Unter sorgfältiger Prüfung und Sichtung des Materials ergibt sich folgendes Bild:

Christentum	710 000 000
Judentum	14 200 000
Islam	235 000 000
Hinduismus	240 000 000
Sikhreligion	3 238 000
Parsismus	101 778
Buddhismus	300 000 000
Chinesische Volksreligion	270 000 000
Shintoismus	16 000 000
Niedere Kulte	75 000 000
Religionslose	35 000 000
Summa	1 898 539 778

Die Religionen verteilen sich auf die Erdteile:

1. Afrika:	
Evg. Christen	2 690 000
Kath. Christen	2 353 723
Koptische Christen	850 000
Abessinische Christen	8 500 000
Gesamtzahl aller Christen	14 393 723
Mohammedaner	70 000 000
Juden	500 000
Niedere Kulte und andere Religionen	54 000 000
2. Amerika:	
a) Nordamerika:	
1. Vereinigte Staaten:	
Evg. Christen (Mitglieder)	54 624 976
Kath. Christen (Mitglieder)	18 878 722
Orthodoxe Christen aller Art	518 354
Gesamtzahl aller Christen	74 022 052
Juden	3 100 000
Buddhisten	150 000
Niedere Kulte und andere Religionen	500 000
2. Canada:	
Evg. Christen	4 715 778
Kath. Christen	3 389 636
Gesamtzahl aller Christen	8 105 414
Juden	130 000
Niedere Kulte und andere Religionen	368 686
3. Mexiko:	
Evg. Christen	56 000
Kath. Christen	12 664 000
Andere Christen	12 000
Gesamtzahl aller Christen	12 732 000
Juden	20 000
Niedere Kulte	2 358 000
b) Süd-Amerika:	
Evg. Christen	607 500
Kath. Christen	67 000 000
Gesamtzahl aller Christen	67 607 500
Juden	160 000
Buddhisten	64 000
Mohammedaner	23 000
Hindu	25 000
Niedere Kulte und andere Religionen	5 619 000
3. Asien:	
Christen	44 000 000
Mohammedaner	174 000 000
Juden	750 000
Hindu	240 000 000
Buddhisten	300 000 000
Chinesische Volksreligion	270 000 000
Shinto, Sikh, Parsen	20 339 700
Niedere Kulte	12 000 000
4. Australien:	
Evg. Christen	6 312 000
Kath. Christen	1 834 000
Gesamtzahl aller Christen	8 146 000
Juden	25 000
Mohammedaner	23 000
Niedere Kulte	2 700 000
5. Europa:	
Evg. Christen	118 893 627
Kath. Christen	184 426 950
Orthodoxe Christen	124 350 678
Gesamtzahl aller Christen	427 671 255
Juden	9 650 000
Mohammedaner	13 000 000

The Statesmans Yearbook, 1929; — O. Hübner: Geographisch-statistische Tabellen über alle Länder der Erde, 1929. — Alle Zahlen sind nach der Fachliteratur über die einzelnen Länder geprüft worden. **Witte.**

Religionsunterricht.

I. Geschichtlich; — II. Evg. RU.; — III. Kath. RU. — Ergänzend vgl. ¶ Religionspädagogik; ¶ Katechetik; ¶ Religionslehrer; ¶ Bibel: IV; ¶ Katechismus: I. II; ¶ Gesangbuch: IV; ¶ Kirchengeschichte: III.

Religionsunterricht: I. Geschichtlich.

1. Immer hat die Kirche die religiöse Erziehung ihrer Glieder als eine Hauptaufgabe betrachtet, und der RU. ist im geschichtlichen Verlauf stets das hervorragendste Mittel dieser Erziehung gewesen. Durch den Missionsbefehl (Mtth 28_{19-20}) erhält er als ein der Taufhandlung koordiniertes Mittel zur Erzielung der Jüngerschaft von Anfang an eine lebenspraktische Abzweckung auf frommen Wandel: Er wird oft ausdrücklich in den Dienst der Buße (Bekehrung) gestellt; frühzeitig aber erstrebt er auch Wissen und Verständnis des Glaubensgutes. Die der Kirche bei Erfüllung dieser Aufgabe begegnenden äußeren und inneren Verhältnisse des öffentlichen und privaten Lebens sowie die geistigen Strömungen sind zeitgeschichtlichem Wechsel unterworfen; sie beeinflussen auch Gehalt, Form und Stärke des RU.s und stellen ihn so in eine geschichtliche Entwicklung hinein. Bei ihrer Betrachtung tritt die fortgesetzte Verschiebung des Schwergewichtes deutlich hervor, die sich beim Objekt und beim Subjekt, schließlich auch beim Ziel des RU.s vollzieht.

Was das Objekt religiöser Erziehung anlangt, so hat es die älteste Zeit zunächst mit den Erwachsenen zu tun. Die Belehrung der Kinder rückte erst dann in das öffentliche Interesse der Kirche, als durch den Sieg über das Heidentum die Taufe von Erwachsenen seltener wurde (¶ Taufe). Von da an sind beide Altersstufen nebeneinander Objekte religiöser Erziehung. Doch ruht im Mittelalter der Erfolg weniger auf den didaktischen Maßnahmen, als auf der Durchdringung des öffentlichen Lebens mit kirchlicher Sitte und Kunst. Das Reformationszeitalter jedoch mußte den Schwerpunkt zunächst auf die religiöse Belehrung legen und hierbei die evg. Schulung der Jugend besonders ins Auge fassen. Dabei durfte sich die evg. Kirche jahrhundertelang des Armes der

Schulen bedienen, die unter ihrer Förderung und Aufsicht aufblühten (¶ Schulgeschichte). In der Gegenwart droht ihr infolge der Schulhoheit des paritätischen Staates und bei der in langer Entwicklung erreichten Verselbständigung des Lehrerstandes (¶ Religionslehrer) diese Hilfe zu entgleiten, und die Kirche sieht sich genötigt, solange sie keine eigenen katechetischen Organe für die Leistung des RU.s besitzt, die Erwachsenen, besonders die Eltern zur religiösen Jugendunterweisung stärker heranzuziehen und zu ertüchtigen. Soweit letztere aber zu bloßen Gewohnheitschristen herabgesunken sind, werden sie selbst Objekte religiöser Erziehung und stellen die Kirche vor die doppelte Lehrarbeit an Jugend und Alter.

Darum zeigen sich ähnliche Schwankungen auch hinsichtlich der Subjekte religiöser Erziehung und Belehrung. Die alte Kirche überließ beides dem Elternhaus. Auf der Höhe des Mittelalters wird die Erziehung zwischen Eltern und Paten einerseits und der Priesterschaft anderseits in der Weise geteilt, daß erstere den christlichen Wandel, letztere die religiösen Kenntnisse zu fördern und zu verbürgen hatten. Luther weist Pfarrherren und Eltern nebeneinander die Lösung dieser Aufgabe zu (vgl. seine Vorreden zum Kleinen Katechismus und zur Deutschen Messe). Die größere Verantwortung fällt alsbald den Pfarrern zu, die in den nachfolgenden Jahrhunderten durch Verordnungen des Landesherrn immer wieder zu treuer Ausrichtung katechetischer Volks- und Jugendbelehrung ermahnt und oft vergeblich angehalten wurden, den Küstern Anleitung zu ersprießlichem Katechismusverhör zu erteilen. Denn an diese hatten sie den Auftrag nicht nur in den Filialdörfern meist weiter gegeben. Der aus dem Küsterstand sich entwickelnde, selbständig werdende und von der Mitte des 18. Jhd.s an in Seminarien (¶ Lehrerbildung) ausgebildete Volksschullehrerstand leistete diese Aufgabe bis in das 20. Jhd. in umfassender und erfolgreicher Weise. Soweit er es bei gewährter Freiwilligkeit dieses Dienstes seit dem Weltkrieg nicht mehr tut, sucht sich die evg. Kirche durch verlängerte ¶ Konfirmanden-Unterweisung und durch Mitarbeit freiwilliger Hilfskräfte aus Laienkreisen zu helfen. Ansätze zur Heranbildung besonderer kirchlicher Katecheten sind bisher in geringem Maße vorhanden.

Auch das Ziel des RU.s hat Schwankungen erlebt. Handelt es sich in der Frühzeit der Kirche um frommen Wandel, so in der Reformationszeit um Herausstellung der reinen Lehre und Unterweisung in ihrer biblischen Begründung, in der orthodoxen Zeit um ihre dogmatische Formulierung. Der Pietismus verlegt den Schwerpunkt in das fromme Leben und normiert es durch kasuistische Bestimmungen. Der Rationalismus bemüht sich um religiöse Wahrheiten, soweit er sie verstandesgemäß begründen kann, und glaubt sie dadurch zu sichern. Die heutige Entwicklung des RU.s beachtet stärker das innere religiöse Erlebnis des Einzelnen wie der Gemeinde und sucht die Auseinandersetzung mit den praktischen Lebensnöten.

2. Im Einzelnen sei zur geschichtlichen Entwicklung folgendes bemerkt:

a) Für die apostolische und nachapostolische Zeit fällt religiöse Unterweisung und ¶ Predigt so gut wie ganz zusammen. Eine längere Lehrvorbereitung auf den Empfang der Taufe gab es noch nicht. Anderseits findet sich bei Paulus und im Hebräerbrief deutliche Unterscheidung zwischen Anfangsbelehrungen (Milch) und Mitteilungen an Fortgeschrittene (feste Speise), z. B. I Kor 3_2 Hebr $5_{12.13}$. Die Lehre von der Buße, vom Glauben an Gott, von Taufe und Endgericht bildet an letztgenannter Stelle die Grundlage alles weiteren Unterrichts für die reiferen Glieder.

b) Der den Anfang der ¶ Apostellehre bildende Katechismus der beiden Wege scheint dem Täufling vor der Taufe bekanntgemacht worden zu sein. Die altkath. Zeit gestaltet dann die christliche Unterweisung als Taufunterricht genauer aus und zwar als erste unverbindliche Bekanntmachung mit den Hauptgedanken der christlichen Religion (¶ Augustin, De catechizandis rudibus), als eigentlichen fortlaufenden Taufunterricht (18 Katechesen ¶ Cyrills von Jerusalem; vgl. auch ¶ Ambrosius, De mysteriis) und als nach der Taufe stattfindende rückschauende Belehrung (mystagogische Katechesen ¶ Cyrills). Den Inhalt der Belehrung bildete in der eigentlichen Katechumenatszeit die Regula fidei, das ¶ Apostolikum und unmittelbar vor und nach der Taufe auch deren liturgischer Vollzug. Aus Augustins Schrift erfahren wir anschaulich von den psychologischen Rücksichten, die beim Vortrag auf den Bildungsstand der Auskunftheischenden zu nehmen waren, und sehen, wie er die Heilsgeschichte vor den Neulingen in großen at.lichen und nt.lichen Antithesen zur Darstellung gebracht hat. Bei ¶ Origenes (contra Celsum 3, 51) lesen wir, daß man alles aufbot, damit die Gemeinde nur aus verständigen Personen bestehe, und daß man auch im 3. Jhd. die Stoffauswahl nach der Fassungskraft der Hörer zu treffen suchte.

c) Im Mittelalter ist in den geschlossenen christlichen Gebieten die Kindertaufe allgemeiner Brauch. Damit ist die Taufe nicht mehr Ziel katechetischer Vorbereitung Erwachsener, sondern Ursache nachfolgender Belehrung von Kindern, der die Kirche gesteigerte Aufmerksamkeit widmete. Soweit es sich dabei nicht um die höhere Bildung von Welt- und Klostergeistlichen und vornehmen Herrensöhnen handelt (¶ Schulgeschichte), erstrebt die Kirche durch ihre Pfarrer in den breiten Volksschichten nur Kenntnis gewisser Lehrstücke: des ¶ Apostolikums und des ¶ Vaterunsers; nach Möglichkeit kamen hinzu der ¶ Dekalog, das Doppelgebot der Liebe, die sieben Werke der Barmherzigkeit, die 7 Kardinaltugenden, die 7 Todsünden, später auch die 7 Sakramente (¶ Katechetik, 2 a). Kenntnis biblischer Geschichte wurde nicht vermittelt. Die Methode war die des Vorsagens und Nachsprechens. „Wer es nicht anders kann, soll es deutsch lernen", verfügt die Mainzer Synode vom Jahre 813. Auch die Eltern werden ermahnt, das Ihre zu tun. Aber eine einheitliche Organisation des RU.s und psychologische Rücksicht auf die Kindesnatur fehlte der mittelalterlichen Kirche im ganzen. Als ein erfolgreiches Ersatzmittel für eigentlichen RU. darf die Kinderbeichte nicht unerwähnt bleiben. Sie bildet in den letzten Jahrhunderten dieses Zeitabschnittes einen wesentlichen Teil der Beichterziehung überhaupt und hilft der Kirche zur Vergewisserung über den Besitz der nötigsten christlichen Elementarkenntnisse. Das Beichtbüchlein des Kaplans Johann Wolf von Frankfurt 1478 mischt, um etwaige Unaufmerksamkeit der Kinder festzustellen, unter Fragen nach kirchlichen Verfehlungen solche nach unmöglichen Verbrechen und zeigt dadurch die methodische Hilflosigkeit der ganzen Zeit. Anderseits fehlt es nicht an zu Herzen gehenden Mahnungen an die Jugend (so z. B. in ¶ Alkuins Brief an die Stiftsschüler zu Tours „De confessione peccatorum ad pueros St. Martini" und in ¶ Gersons Betrachtungen „De arte audiendi confessiones"). Wenn nun gerade Gerson durch seine Schrift „De parvulis ad

Christum trahendis" sich gegen die Geringschätzung seiner Bemühungen um die Jugend von Paris verteidigen mußte, so beweist dies, daß man in Gelehrtenkreisen gegen Ende des Mittelalters diese Tätigkeit als eine untergeordnete ansah.

d) Erst das Reformationsjahrhundert hat die religiöse Unterweisung der Jugend auf breitester Grundlage getrieben, um sie zu bewußten und tatkräftigen Gliedern und Trägern evg. Glaubens zu machen. Freilich suchen wir zunächst vergeblich nach gesonderten Religionsstunden in den evg. humanistischen Schulen. Man meinte ihrer entbehren zu können, weil die Einführung in die klassischen Sprachen und die Uebung in ihnen meist an religiösen Stoffen erfolgte, die sich hierdurch leicht und unverlierbar einprägten. Eine wesentliche Schulung zu frommer Sitte und Bibelkenntnis erfolgte auch durch die Mitwirkung der Schüler bei den früh und abends liegenden Werktagsgottesdiensten (vgl. Luthers Vorrede zur Deutschen Messe).

Ueberblickt man die fast unerschöpfliche Literatur jener Zeit (vgl. Ferd. Cohrs, Die evg. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 1900—01; Joh. Mich. Reu: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evg. Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, 1904 ff), so findet man neben dem klassischen kleinen ¶ Katechismus Luthers, der ursprünglich pro pueris et familia als christlicher Wandschmuck gedruckt war, zahlreiche Darstellungen fast aller der Wissensgebiete, die der RU. späterer Zeiten pflegte. Neben biblischen Geschichtsbüchern gab es biblische Bilderbücher mit Versen, Perikopenerklärungen und Zusammenstellungen von Bibelsprüchen (¶ Bibel: IV, 1; ¶ Historienbibel). Auch kirchengeschichtliche Stoffe versuchte man für den Unterricht fruchtbar zu machen. Endlich wurden auch ethische Gegenstände in lateinischer und griechischer Sprache als virtutes theologicae et philosophicae behandelt und systematisch geordnet, alles in engster Verbindung mit lateinischen und griechischen Sprachübungen. Wenn in der Folgezeit der Katechismusunterricht die anderen Lehrstoffe, auch Luthers biblisches Geschichtsbuch, verdrängte, so erklärt sich dies neben anderen Gründen auch daraus, daß sich damals die Veranschaulichung des Katechismusinhaltes aus dem großen reformatorischen Erleben der Zeitgenossen heraus mühelos ergab. Das Lehrziel war überwiegend ein doktrinäres; aber es fehlte nicht ganz an Hervorhebung des Religiösen: die Artikel unseres Glaubens müssen im Herzen geschrieben sein und leben; Luthers kleiner Katechismus muß aus einem Lesebüchlein auch ein Lebebuch werden.

Hinsichtlich der Unterrichtsweise liegen in der Reformationszeit viele Fortschritte späterer Jahrhunderte keimartig beschlossen. Wenn schon das äußerliche akroamatische und examinierende Verfahren zunächst als das beherrschende in die Augen fällt, so versuchte man doch methodisch weiter zu kommen. Luther ging insofern weiter, als er wenigstens nachträglich Erklärung des auswendig gelernten Katechismus verlangte; sonst arbeitet man oft mit künstlichen Mitteln, ordnet z. B. Bibelsprüche nach dem A B C und nach der Silbenzahl, versuchte auch eine reiche Kenntnis biblischer Personen und Tatsachen durch Rätselaufgaben zu erzielen. Lehrhafte Stoffe werden an Bildern erklärt (so die Endtersche Bilderschule 1637) oder auch durch biblische und Profangeschichten nachträglich erhärtet. Auch das entstehende ¶ Kirchenlied, z. B. Luthers Lieder zu den 5 Hauptstücken, wurde herangezogen; Sonntagsevangelien und biblische Geschichten wurden in Reime gebracht. Auch durch lateinische Schülergespräche soll das Verstehen religiöser Wahrheiten wachsen. Freilich fehlt es noch ganz an Entwicklungs- und Denkfragen. Dafür begegnen uns mnemotechnische Versuche, die inhaltliche Reproduktion biblischer Bücher durch Heraushebung von Stichworten sicherzustellen.

e) Wenn später in der Zeit der ¶ Orthodoxie der evg. RU. sich in dogmatischer Subtilität verlor, so hängt dies ebensowohl mit dem nach jeder Periode neuartigen religiösen Lebens einsetzenden begrifflichen Erstarrungsprozeß zusammen, als auch mit der Nötigung, die evg. Wahrheit gegen inner- und außerevg. Gefährdungen (Kryptocalvinisten, Jesuiten) sicherzustellen. Die Wendung zu lehrhafter Unanschaulichkeit gewinnt bei den Epigonen der Reformation bald die Oberhand. So enthält das vielgebrauchte Unterrichtsbuch von Conrad Dieterich (Institutiones catecheticae 1613 bzw. 1640) die ganze dogmatische Rüstung der orthodoxen Zeit. Mit dieser Vereinseitigung des Lehrstoffes geht methodischer Stillstand Hand in Hand. Ziel der religiösen Unterweisung bleibt nur noch das positive Wissen der Kirchenlehre und die Fähigkeit, sie terminologisch genau auszudrücken. Der hieraus erwachsende damals als „Katechismusträgheit" viel beklagte innere Widerstand der Jugend wurde als Werk Satans betrachtet; die glühende Verehrung von Luthers Enchiridion, das seit 1580 Bekenntnisschrift geworden war, trug zu der Auffassung bei, man könne durch den Katechismusunterricht die reine Lehre Luthers vor Verfälschungen behüten und schon die jugendlichen Katechismusschüler zu vollgerüsteten Kämpfern gegen jede Gefahr machen, die der lutherischen Kirche aus dem eigenen oder dem Schweizer Lager oder von Rom her drohte. So kommt in den RU., dem in der orthodoxen Zeit allgemein besondere Schulstunden gewidmet wurden, ein polemischer Einschlag hinein und beraubt die christliche Unterweisung der Grundstimmung des Friedens, durch die allein sie religiöse Weihestunden hervorzubringen vermag.

f) Die aus dem Reformationsjahrhundert hier und da herübergerettete pietas bildete lange Zeit nur ein bescheidenes Gegengewicht, bis sie im ¶ Pietismus durch das Streben A. H. ¶ Franckes und seiner Gefolgschaft nach „Gottseligkeit" zum beherrschenden Unterrichtsziel wird (¶ Katechetik, 2 b). Die Ehre Gottes wird Hauptzweck des RU.s; alle Nebenzwecke, z. B. Gelehrsamkeit, werden abgelehnt. Die Zahl der Religionsstunden wächst übermäßig; in Halle setzt man besondere zur Uebung im Beten an. Die schulgesetzlichen Nachwirkungen hiervon lassen sich in einzelnen deutschen Ländern auf lange hinaus verfolgen. Ein bleibendes Verdienst des Pietismus war die Verselbständigung der Biblischen Geschichte im RU. (Joh. ¶ Hübners Biblische Geschichten, 1714; ¶ Bibel: IV, 1). Demgegenüber bedeutet die ¶ Aufklärung (¶ Rationalismus: II, 3 c) im RU. neben weitgehender Aenderung der herkömmlichen Terminologie eine starke Verschiebung des katechetischen Ziels: Zurücktreten des Interesses an der Konfessionskirche und an der Fortpflanzung der reinen Lehre. Der Toleranzgedanke zeitigt das Ideal einer konfessionslosen oder besser unterkonfessionellen Belehrung mit den drei Grundwahrheiten Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Die beginnende Hochschätzung des vernünftigen Denkens, von der Zeitphilosophie genährt, führt zu intellektualistischer Gestaltung der religiösen Unterweisung, durch die man auch den Willen moralisch beeinflussen wollte. — Beide Richtungen, Pietismus und Aufklärung, mit dem anschließenden Supranaturalismus mühen sich um

Verbesserung der Methode des RU.s. Nun setzt sich auch in den Lateinschulen der Städte die deutsche Sprache durch (A.H. ¶ Francke); der Memorierstoff wird vermindert, die dabei geübte Strafzucht gemildert, das kirchliche Katechismusexamen verkürzt. Psychologische Erwägungen setzen ein: man scheidet die Lehrstoffe nach den verschiedenen Gruppen und Fähigkeiten der Schüler. Man verwendet Fleiß auf Verbesserung der Fragetechnik. Das Zergliederungsverfahren, das zu übermäßig ausführlichen („exponierten") Katechismusbüchern geführt hatte (meist im Anschluß an den 1688 in Dresden erschienenen sogenannten Kreuzkatechismus; ¶ Katechismus: I, 2c) wird abgelöst durch die ¶ Sokratik), die von ¶ Mosheim empfohlen und vornehmlich durch ¶ Dinter in den praktischen Schulbetrieb Sachsens und Ostpreußens eingeführt wurde. Die deutschen ¶ Philanthropinisten scheiden erstmalig zwischen Theologie und Religion. Sie versuchten eine maßvolle Verwertung ¶ Rousseau'scher Anregungen. Die Frage eines vorbereitenden Unterbaues für den RU. tritt auf, ebenso die seiner Abgrenzung gegenüber der Konfirmandenunterweisung. Christian Gotthilf ¶ Salzmanns 1780 erschienenes Buch „Ueber die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen" weist klug und zugleich fromm Wege zur Berücksichtigung der geistigen Entwicklung der Kinder; sie verdienen noch heute Beachtung. Der Erziehungsroman von Christian Friedrich Sintenis „Vater Roderich unter seinen Kindern", zunächst anonym erschienen, dann seit 1803 öfter neu aufgelegt, gibt in Form einer Familiengeschichte eine anschauliche Darstellung supranaturaler religiöser Erziehung und zeigt, ¶ Schleiermacher anschaulich vorgreifend, das Wesen der Religion in einem Erlebnis der Kindesseele.

g) Bei dem aus dem Kampfe gegen den Rationalismus im 19. Jhd. erwachsenen Versuche, der konfessionellen Unterweisung im RU. wieder zu vollem Rechte zu verhelfen, sind psychologische und methodische Ansätze nicht nur des Aufklärungszeitalters, sondern auch vorausgegangener Perioden nicht immer ausreichend beachtet worden (¶ Religionspädagogik; ¶ Katechetik, 2b). So hat auch die gegenwärtige Reform des RU.s (¶ Religionsunterricht: II. III) von der Vergangenheit zu lernen.

A. Reukauf: Evg. R.U. I. Didaktik, 1914³; — Cornelius Krieg: Katechetik als Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenat, 1907; — O. Frenzel: Zur katechetischen Unterweisung im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie, 1915; — Derſ.: Zur katechetischen Unterweisung im 17. und 18. Jhd., 1920; — Derſ.: Luthers Ratschläge zur kirchlichen Erziehung der Jugend (NkZ XXVIII, 1917, S. 759 ff); — Derſ.: Luthers Katechismus und das Zeitalter der Aufklärung (AelKZ 1929, Nr. 22 ff). **Frenzel.**

Religionsunterricht: II. Evangelischer RU.

1. Bedenken; — 2. Ziel; — 3. Lehrstoff; — 4. Methode.

1. Der RU. ist derjenige Teil der umfassenden religiösen Erziehung, der sich vor allem unterrichtlicher Mittel bedient, um die beiden Pole Kind und Gott, Kindesverständnis und Evangelium in Verbindung zu bringen. Der RU. ist also wirklich Unterricht und nicht Verkündigung in dem Sinne, wie etwa die ¶ Predigt Verkündigung ist. Neben der weitergreifenden Frage, ob und in welchem Sinne religiöse Erziehung überhaupt möglich ist (¶ Religionspädagogik), erhebt sich hier das engere Problem, ob Religion (bzw. Evangelium oder Gottes Wort) Gegenstand des Unterrichts sein kann. In Ablehnung des rationalistischen RU.s sah man um die Jahrhundertwende in der positiven Beantwortung der Frage nach der Lehrbarkeit der Religion eine intellektualistische Verkennung des wirklichen Wesens des Glaubens (A. ¶ Bonus, F. M. ¶ Schiele). Man hat daraus die Konsequenz gezogen, daß, weil die Religion nicht lehrbar sei, sondern nur Kenntnisse von ihr übertragen werden könnten, es eigentlich überhaupt keinen RU., sondern nur einen religionskundlichen und religionsgeschichtlichen Unterricht geben könne. — Heute wird, verbunden mit der Ablehnung des pietistischen RU.s, vor allem der andere Gesichtspunkt betont, daß ¶ Glaube überhaupt nichts sei, was man in der Schule durch direkte Einwirkung des Lehrers und Erziehers lernen könne, sondern wozu der Mensch durch die Not und den Kampf des Lebens heranreife; er sei also nie die Folge unterrichtlicher Einwirkung, sondern das Ergebnis göttlicher Erziehung in der Schule des Lebens. Beide Einwände haben dazu beigetragen, daß Recht und Möglichkeit eines evg. RU.s heute nicht mehr kritiklos und mit naiver Selbstsicherheit bejaht werden. Ihre Bedeutung darf freilich auch nicht überschätzt werden. Der erste Einwand gilt doch bloß gegenüber einem RU., der ausschließlich an den Verstand sich wendend mit den Mitteln des Verstandes und Gedächtnisses eine Bereicherung des religiösen Wissens erzielen will und diese Einwirkung als RU. ausgibt; aber schon ¶ Kabisch hat gezeigt, daß der RU. auch über ganz andere Mittel der Darbietung verfügt. Der zweite, ernster zu nehmende Einwand vergißt, daß auch die Schule und der Unterricht ein Stück des Lebens sind, in dem Gott die Menschen sucht und sich von ihnen finden läßt. Möglichkeitsgrund des RU.s liegt nicht in irgendeiner noch so geschickten Methode und in dem Glauben an die Bedeutung einer Methode, sondern zuletzt in der ¶ Taufe und in dem Vertrauen auf das Verheißungswort Gottes. — Wenn neuerdings gelegentlich der weitere Einwand erhoben wird, daß es zu einem wirklichen Glauben im nt.lichen und reformatorischen Sinn von den seelischen Möglichkeiten des Kindes aus überhaupt nicht kommen könne, daß deshalb auch der RU. nur als religionsgeschichtlicher Unterricht einen Sinn habe, so muß darauf hingewiesen werden, daß die These, deren Voraussetzungen nicht aus der reformatorischen Theologie, sondern aus der Lebensauffassung ¶ Kierkegaards stammen, zu wenig mit der wachstümlichen Lebensform des göttlichen Handelns im Menschen rechnet, die gerade Luther stark betont hat. Es wird daher heute mit Recht immer weniger der Versuch gemacht, den evg. RU. durch einen sogenannten religionskundlichen oder religionsgeschichtlichen zu ersetzen, zumal auch dessen scheinbare Objektivität in der praktischen Durchführung weniger deutlich hervortritt als in der Theorie.

2. In der Bestimmung des Ziels des RU.s müssen sich ein sachlicher und ein psychologischer Gesichtspunkt verbinden, wenn die beiden Abwege des Dogmatismus und Psychologismus vermieden werden sollen. Nach der sachlichen Seite ist die Erkenntnis von Wichtigkeit, daß es sich beim RU., worauf besonders die neue dialektische Religionspädagogik hingewiesen hat, wirklich um Religion handelt, genauer gesprochen darum, daß die Kinder durch den Unterricht den lebendigen Gott als Wirklichkeit kennenlernen und nicht etwa bloß einen Begriff von ihm, und daß ihnen das Evangelium nahegebracht wird, und nicht bloß etwas, was nur ein Surrogat davon ist. Aber ein lebendiger RU. entsteht erst dann, wenn auch die psychologische Seite beachtet wird. Der RU. muß so von Gott reden und das Evangelium dem Kinde so nahebringen, daß Gott und Gottes Wort für die jugendliche Seele (¶ Kinderpsychologie; ¶ Jugend-

psychologie) nicht ferne, fremde und tote Dinge bleiben, sondern daß sie sich für diesen Lehrstoff aufschließen und ihn innerlich aneignen kann.

Im einzelnen ist am Ziel des RU.s eine erziehliche und eine unterrichtliche Seite zu unterscheiden. Das erziehliche Ziel fällt zusammen mit dem Ziel der religiösen Erziehung überhaupt (¶ Religionspädagogik). Sowohl die humanistische (Persönlichkeitsausbildung) als die pietistische und neupietistische Auffassung (Erweckung, Bekehrung, Entscheidung, Krisis) verkennen Wesen und Möglichkeiten der religiösen Erziehung bei Kindern und jugendlichen Menschen. Aber die Fähigkeit und Willigkeit zur ¶ Nachfolge Christi im Rahmen der christlichen Gemeinde wird man ohne Unterbietung und ohne Uebertreibung als den erziehlichen Richtungspunkt im RU. bestimmen können, wenn man sich nur die für jeden evg. RU. grundlegende Antinomie klar macht, daß der Glaube als Gottes Werk nicht das Ziel des RU.s sein kann, sondern vielmehr seine Voraussetzung und Grundlage ist, und daß gleichwohl, ja in unzertrennlicher Verbindung damit, Gott das „Säen", „Pflanzen" und „Begießen" (I Kor 3) von dem Menschen verlangt.

So ist also jeder RU. ein „erziehender RU.". Aber dieses Erziehungsziel soll durch den Unterricht erreicht werden. In der näheren Bestimmung des Unterrichtszieles wird mit Recht heute weniger als früher die große Bedeutung der Kenntnisse, besonders des Memorierens verkannt. Diese positive Neubewertung der religiösen Kenntnisse hängt nicht nur zusammen mit der Zurückdrängung des mystischen Glaubensverständnis in der Gegenwart, sondern auch mit der Vertiefung unserer psychologischen Kenntnisse und unserer allgemeinen pädagogischen Erfahrungen. Aber der RU. will nicht nur Kenntnisse in biblischer und kirchlicher Geschichte sowie im religiösen Memorierstoff vermitteln, sondern in erster Linie zu einem inneren Verständnis der religiösen Sachverhalte führen, die in der Bibel ihren Ausdruck gefunden haben und in der christlichen Geschichte uns entgegentreten. Wenn man mit A. ¶ Bonus dagegen einwendet, daß es im RU. um so besser sei, je weniger die Kinder „verstehen", so verwechselt man das psychologische Nichtverstehen und die gedankliche Unklarheit mit dem religiösen Geheimnis und der Ehrfurcht, die gerade mit dem inneren religiösen Verständnis unzertrennlich verbunden sind. Wenn Verständnis als Unterrichtsziel im RU. verlangt wird, so bedeutet das den Gegensatz gegen alten und neuen Verbalismus, Intellektualismus und Historismus. Ein Verständnis biblischer Sachverhalte ist noch nicht erreicht, wenn die Kinder die Bibelworte bloß gesagt, „verkündet" oder gar begrifflich zergliedert bekommen oder wenn sie bloß hören, was damals unter den Bedingungen einer ganz anderen Zeit gesagt und getan worden ist. Denn dann ist der RU., wie schon ¶ Pestalozzi klagte, ein „eingeübtes Spielwerk des Schwatzens", ein „papageienhaftes Nachsprechen unverstandener Töne", ein „Maulbrauchen", weil zwischen der Welt der Werte und Gedanken, in der das Kind lebt, und der anderen Welt, aus der heraus die Bibelworte geschrieben sind, für das kindliche Verständnis keine verbindende Brücke geschlagen ist. Das Verstehen, von dem hier die Rede ist, ist das „affektive" Verstehen (H. ¶ Maier), das allein dem religiösen Unterrichtsstoff wesensgemäß entspricht, das schon in der alten Kirche seinen Ausdruck in der Formel gefunden hat: tantum deus cognoscitur, quantum diligitur, und das auch in dem reformatorischen Worte gemeint ist, daß Christus erkennen seine Wohltaten erkennen heiße. Dieses religiöse Verstehen ist also eine „Bedeutsamkeitserfassung" (¶ Piper), für welche die beiden Merkmale der emotionalen Haltung und der Gegenwarts- und Personalbezogenheit charakteristisch sind. Gott und sein Werk verstehen heißt es als von dem lebendigen Gott gesprochen verstehen, es zu mir selbst in meiner besonderen Lage gesprochen verstehen, ihm daher gehorchen, ihn fürchten und ihn lieben. Das ist das berechtigte Moment an den Gedanken des Wertens und Erlebens im RU., daß es kein religiöses Verständnis, das das Ziel des RU.s bildet, ohne ein Werten (= emotionales Erfassen, Gott lieben, die Sünde hassen) und ohne ein Erleben (= persönliches Erfassen: mir persönlich gilt die frohe Botschaft, das ernste Gerichtswort) gibt. Die psychologische Struktur dieses religiösen Verständnisses wird dadurch nicht anders, daß, wie nachher gezeigt werden wird, als letzter Ermöglichungsgrund das Erleuchtetwerden durch Gottes Geist im Sinn des dritten Artikels (Lutherische Erklärung) festgehalten werden muß.

3. Wenn es sich im RU. um die unterrichtliche Verbindung von Kind und Evangelium handelt, so ist der für den RU. in Betracht kommende Unterrichtsstoff eben das Evangelium als Zeugnis der Offenbarung Gottes, wie es in der Biblischen Geschichte des AT.s und NT.s sowie in der Geschichte der Kirche enthalten ist. Die Biblische Geschichte ist die stoffliche Grundlage des gesamten RU.s (¶ Bibel: IV). Das AT kann davon nicht ausgeschlossen werden. Während allerdings früher das AT oft in einem sachlich nicht begründeten Umfang im RU. behandelt wurde, verkennt dagegen heute die ¶ Deutschkirchliche Bewegung nicht nur den religiösen Gehalt, sondern auch die unterrichtliche Bedeutung vieler Abschnitte des AT.s. Aber neben den geschichtlichen Stoffen (zu den kirchengeschichtlichen vgl. ¶ Kirchengeschichte: III) können auch die sogenannten bekenntnismäßigen Lehrstoffe, die Kernsprüche der Bibel (¶ Spruchbuch), die Kernlieder der Kirche (¶ Gesangbuch: IV) und der lutherische Katechismus im RU. (¶ Katechismus: II) nicht entbehrt werden. Ihre Behandlung im Unterricht bietet zwar größere Schwierigkeiten als die der geschichtlichen Stoffe, aber ihre Bedeutung besteht darin, daß wir in ihnen zusammenfassende Formulierungen grundlegender religiöser Sachverhalte in klassischer Prägung haben, die auch für die Frömmigkeit der Gegenwart ihre Bedeutung nicht verloren haben. Die Furcht, daß es bei ihrer Behandlung zu einem sogenannten dogmatischen Unterricht kommen müsse, ist sachlich nicht begründet. Wenn ihre Behandlung „dogmatisch" wird, dann liegt der Grund nicht in dem Stoff als solchem, sondern in einem falschen Verfahren. Jedenfalls müssen auch sie als lebendige Zeugnisse der umfassenden Offenbarung Gottes vom Kinde verstanden werden können. Die Verteilung des biblischen Lehrstoffes auf die einzelnen Altersstufen und Schulklassen nach dem Schema der konzentrischen Kreise (¶ Herbart-¶ Ziller'sche Unterrichtslehre) vergißt leicht, daß wiederholte Behandlung desselben Stoffs auch im RU. ermüdend und langweilig wirkt. Die heutigen Lehrpläne lassen zwar mit Recht dem einzelnen Lehrer mehr freie Hand als früher und kämpfen gegen den sogenannten didaktischen Materialismus scharf an, aber man muß heute schon wieder gegen die Willkür mancher Religionslehrer das Kind vor der Mißachtung des verlangten Lehrstoffs schützen (über den RU. in den Berufs-

schulen, Höheren Schulen und in der Grundschule vgl. ¶ Fortbildungs- und Berufsschulen, 4; ¶ Grundschule, 3; ¶ Gymnasium, 3).

4. Die Antwort auf die Frage, wie man im RU. diese Unterrichtsstoffe behandeln und mit den Kindern die erwähnten Ziele erreichen kann, führt zu den methodischen Problemen. Ihre Geringschätzung ist ebenso schädlich für den RU. wie ihre Ueberschätzung. Die exklusive Entgegensetzung von Methode und Persönlichkeit, Methode und Geist Gottes stellt für eine tiefere theologische und psychologische Betrachtung keinen wirklichen, sondern nur einen scheinbaren Gegensatz dar. Wichtig ist von vornherein die Erkenntnis, daß wie das Ziel, so auch die Methode des RU.s gleichermaßen bestimmt sein muß von der sachlichen Eigenart des Unterrichtsstoffes (Evangelium, Wort Gottes) wie von der seelischen Eigenart des Kindes, seinen inneren Wachstumgesetzen und Entwicklungsbedingungen, wie endlich auch von den neuen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Psychologie der geistigen Einwirkung von Mensch zu Mensch.

a) In letzterer Hinsicht ist heute ein neues Verständnis für die Grenzen der direkten unterrichtlichen Einwirkung vorhanden. Die Forschungen auf dem Gebiete der Tiefenpsychologie (¶ Psychoanalyse) haben erkennen lassen, von wie großer Wichtigkeit für den RU. die Beachtung der unbewußten seelischen Zusammenhänge ist (z. B. Wegräumung von Hemmungen, ehe es zu einer fruchtbaren Aufnahme direkter Unterrichtsdarbietungen kommen kann). Anderseits betont man heute unter dem Einfluß der neueren ¶ Soziologie und der Arbeitsschulbewegung (¶ Arbeitsschule) mit Recht mehr als früher die Bedeutung der religiösen Lebensgemeinschaft für die religiöse Erkenntnis und damit auch für den RU. Die Worte des NT.s z. B. werden von den Schülern erst dann ganz angeeignet, wenn sie nicht nur in der Rede dargeboten und dem logischen Verständnis nahegebracht werden, sondern wenn die Schüler durch das Vorbild des Lehrers und durch die glaubensstärkende Haltung der Umgebung in die Nachfolge Jesu gleichsam wie von selbst hineinwachsen. Es ist ein schwerer Notstand, daß heute die religiöse Unterweisung in der Schule und in der Familie häufig auseinanderfällt.

b) Die neuen Erkenntnisse auf dem Gebiet der nt.lichen und dogmatischen Forschung stellen den RU. vor die Aufgabe, mit der entscheidenden Bedeutung des menschlicher Aktivität in seiner Entstehung entzogenen ¶ Glaubens für den religiösen Unterricht sowie mit dem evg. Verständnis der ¶ Rechtfertigung auch beim jugendlichen Menschen ernst zu machen im Gegensatz gegen alle psychologistischen Illusionen. Im Zusammenhang mit dieser Aufgabe muß sodann dem Kinde deutlich gemacht werden, daß Gott nicht ein Gedanke und Begriff oder die Zusammenfassung menschlicher Wünsche und Ideale ist, sondern daß er der Herr ist, der uns regiert, den wir fürchten und lieben. Diese Verdeutlichung geschieht nicht dadurch, daß das ¶ Wort Gottes als ein verbum alienum gesagt wird (¶ Thurneysen, weil hier die Gefahr des Rückfalls in orthodoxen Verbalismus droht, sondern dadurch, daß der RU. damit Ernst macht, daß die Kinder den lebendigen Gott nur erkennen können in der Haltung des Gehorsams, der Liebe, der Ehrfurcht. Denn dann erst erkennen sie ihn als Herrn an. Zu demselben Ergebnis kommt man auch von der ¶ Religionspsychologie aus. Wenn die religiösen Erkenntnisakte affektiver Natur sind, wenn die nt.lichen Worte nur dann recht verstanden werden können, wenn sie von den Kindern als frohe und ernste Botschaft, also ganz persönlich verstanden werden, so ist es eine wichtige Aufgabe des RU.s, dieses emotionale Verständnis den Kindern zu vermitteln, Gott als ihren Herrn sie erfahren zu lassen.

c) Wenn auch die kinderpsychologische Orientierung des RU.s oft übertrieben worden ist (Pädagogik vom Kinde aus!), so kann doch die Berücksichtigung der kinderpsychologischen Forschung (¶ Kinderpsychologie) im RU. nicht ohne Schaden entbehrt werden. Die Eigenart des Kindes hat wie für das Unterrichtsziel und die Stoffauswahl, so auch für das Unterrichtsverfahren maßgebend zu sein. Wenn der RU. nicht in der Luft hängen soll, so muß er anknüpfen an die kinderpsychologischen Gegebenheiten (Anschauungsprinzip! Arbeitsschulprinzip!), wenn er phrasenlos und echt sein will, so muß er Acht geben auf die seelischen Möglichkeiten des Kindes (Sünden- und Gnadenerfahrungen), und wenn er das Kind der Gegenwart treffen soll, so muß er mehr als bisher differentialpsychologisch eingestellt sein, die seelischen Unterschiede von Knaben und Mädchen, von Dorf-, Kleinstadt- und Proletarierkindern, von normalen und schwach begabt-pathologischen, von kleinen und von älteren Kindern beachten.

Das methodische Verfahren im Einzelnen muß beweglich bleiben. Das ist der berechtigte Kern der heutigen Abneigung gegen alle Methode. Die Formalstufen ¶ Herbarts, die psychologischen Stufen ¶ Pfennigsdorfs und die verschiedenen Teile des Arbeitsprozesses bei der ¶ Arbeitsschule dürfen nicht zur Schablone gemacht werden, schon deswegen nicht, weil diese Methoden teils für das Wesen des evg. Glaubens nicht genügendes Verständnis zeigen (Herbart), weil sie mehr nur die äußere Ordnung des Unterrichtsaufbaus regeln (Pfennigsdorf) oder weil sie nur mit sehr starken Modifikationen im RU. verwendbar sind (Arbeitsschule). Wenn die Kinder zum Verständnis einer Wirklichkeit (Gott) durch den RU. gebracht werden sollen, so ist es von fundamentaler Wichtigkeit, daß alle Gedanken, Urteile und Begriffe, in denen uns die nicht geschichtlichen Teile des Unterrichtsstoffes gegeben sind, durch den Unterricht in lebensvolle Anschauungen einer Wertwirklichkeit umgewandelt werden. Denn für das Kind ist nur das Anschaubare wirklich und nur das kann vom Kinde seelisch angeeignet werden, was ihm als Wert entgegentritt. Sollen die Kinder nun durch den RU. Gott als solche Wertwirklichkeit schauen lernen, so müssen zunächst die das kindliche Verständnis hemmenden Scheinwerte entwertet werden; sodann darf Gott den Kindern nicht in seinen Eigenschaften demonstriert, sondern er muß in seinen anschaubaren, erfahrbaren, konkreten Wirkungen vorgeführt werden. Weil für das Kind aber eine Assoziation zwischen Wahrheit und Wert besteht, so kann die neue Wirklichkeitsanschauung (Gott) nur dann realisiert werden, wenn sie als „Evangelium", d. h. als Kraft, Freude, Trost, Mahnung, Verpflichtung vom Kinde erfahren wird. Um aber die Eigenart und Besonderheit des göttlichen Handelns deutlich zu machen, hat der RU. kein anderes Mittel als das der Vergleichung, Entgegensetzung und Steigerung. Damit ist aber dann schon gegeben, daß der RU. nicht nur Gedankenübermittlung an die Kinder sein darf, sondern daß er zugleich auf Gefühlseinwirkung angelegt sein muß. Dazu sind ebenfalls Wertanschauungen nötig. Hierin liegt der berechtigte Kern des sogenannten Erlebnisunterrichts.

Die Kinder sollen es im RU. durch Darbietung von lebendigen Anschauungen göttlichen Handelns „erleben" = erfahren, emotional erkennen, daß Gottes Wort eine frohe Botschaft ist, die man liebt, der man gehorcht. Damit hängt endlich auch zusammen, daß es keinen RU. ohne bewußte Willenseinwirkung geben kann. Gott versteht man nicht als den lebendigen Gott, wenn man nicht den eigenen Willen ihm zum Gehorsam gibt, und Gottes Wort versteht man nicht wirklich, wenn man nicht willens ist, gegen die Sünde anzukämpfen, die die religiöse Erkenntnis lähmt. Dem griechischen Intellektualismus steht hier die reformatorische Auffassung gegenüber, die die religionsunterrichtliche Aufgabe erweitert und vertieft hat.

Außer den Lehrbüchern der ¶ Praktischen Theologie und den unter ¶ Religionspädagogik genannten Werken sind aus der unübersehbaren Literatur u. a. folgende Schriften zu beachten:

O. Baumgarten: Neue Bahnen, 1914²; — G. Bohne: Das Wort Gottes und der Unterricht, 1929; — O. Eberhard: Arbeitsschule, RU. und Gemeinschaftserziehung, (1920) 1924²; — Derſ.: Neuzeitlicher RU., (1924) 1928³; — Derſ.: Evg. Religion (Handbuch des Arbeitsunterrichts für höhere Schulen, 3. Heft), 1925; — Derſ.: Schule, Religion und Leben. Religionspädagogische Studien, 1926; — Derſ.: Kirche und Schule in ihrem Lebenszusammenhang, 1927; — A. Eckert: Der kirchliche Unterricht, 1915²; — J. Gottschick: Homiletik und Katechetik, 1908; — Th. Heckel: Zur Methodik des evg. RU., 1928; — L. Heitmann: Zur Krisis der Neugestaltung im Erziehungswerk, 1930; — R. Kabisch (H. Tögel): Wie lehren wir Religion? (1909) 1923⁶; — H. Matthes: Der evg. RU. im Licht der pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart, 1923; — E. Müller: Religionspsychologie im Dienst des RU., 1925; — E. Neumüller: RU. vom Kind aus oder vom Stoff aus?, 1930; — Fr. Niebergall: Der Neue RU., 1922; — E. Pfennigsdorf: Wie lehren wir Evangelium?, 1930³; — A. Reukauf: Der Evg. RU. als Erlebnis- und Arbeitsunterricht (Methodik des Volksschulunterrichts H. 11), o. J.; — Reukauf und Heyn: Der Evg. RU., o. J.; — H. Richert: Handbuch für den Evg. RU. erwachsener Schüler, 1911; — R. Scherwatzky: Erziehung zur religiösen Bildung, 1925; — J. Steinbeck: Evg. Religionspädagogik für Kirche und Schule, 1930; — E. Thrändorf: Allgemeine Methodik des RU., 1912³; — H. Tögel: Vom RU. in der Schule, 1928; — K. Wentz und W. Volckmann: Von Religion und RU., 1929. — Zeitschriften: Die evg. Pädagogik, Zeitschrift der Gesellschaft für evg. Pädagogik, 1925 ff; — Monatsblätter für den evg. RU., Zeitschrift für Ausbau und Vertiefung des RU.s und der religiösen Erziehung in Schule, Kirche und Haus, 1907 ff; — Schule und Evangelium, Zeitschrift für Erziehung und Unterricht, 1925 ff; — Zeitschrift für den Evg. RU., 1889 ff.

Faber.

Religionsunterricht: III. Katholischer RU.

1. Ziele und Lehrgut; — 2. Methode; — 3. RU. und Liturgie; — 4. Lehrpläne und Lehrbücher. — Vgl. ¶ Katechetik, 2 c.

1. Die Vermittlung des kirchlichen Lehrgutes bedeutet die Ueberführung objektiver Werte zu subjektiver Wertung und zu einer entsprechenden religiös-sittlichen Lebensgestaltung. Ziel und Wege sind also nicht rein didaktischer Natur, sondern erziehlicher Art. Der RU. ist ein Teil der religiösen Erziehung. Zusammen mit den wenigen, dem Religionslehrer außerhalb der Katechese zugänglichen Wegen zur Einführung ins kirchliche Leben ist er bei den gegenwärtigen Verhältnissen vielfach alles, was an religiöser Erziehung an den jungen Menschen überhaupt herankommt. Daher muß der RU. durchaus seelsorglich, nicht schulisch eingestellt sein.

Die frohe Botschaft des Evangeliums hat im Laufe der geschichtlichen Entwicklung mit innerer Notwendigkeit verschiedene Formen angenommen, die sämtlich ihre religionspädagogische Bedeutung besitzen und daher zum religiösen Lehrgut gehören: eine geschichtliche Form in der Hl. Schrift bzw. der Biblischen Geschichte; eine begriffliche systematische oder aus Systemen abgeleitete im Katechismus und verwandten Lehrbüchern; eine gottesdienstliche Form als ¶ Gebet, ¶ Liturgie, Volksandacht, ¶ Kirchenlied usf.; endlich eine sehr vielseitige Verwirklichung durch die Geschichte der Kirche und ihre gegenwärtige Gestaltung, in der Heimat und den Missionen. Dieses alles ist bis zu einem gewissen Grade religiöses Lehr- bzw. Bildungsgut. Von größter Wichtigkeit für die Gestaltung des RU.s ist aber die Erkenntnis, daß diese Formungen nicht verschiedene Wertgebiete ausmachen, sondern daß sie nur verschiedene Gestaltungen derselben wesentlichen Inhalte und Werte sind. In den Lehrplänen und Lehrbuchentwürfen der Gegenwart sowie in der Methodik gewinnt der Konzentrationsgedanke immer breiteren Raum.

2. Die Bemühungen, das abstrakte Lehrgut in anschauliche Formen zu bringen, entspringen aus den psychologischen Grundtatsachen, daß nur etwas Anschauliches erlebbar ist, und daß nur aus etwas Erlebtem Glaube und religiöses Leben erwachsen kann. In dieser Linie lag zunächst die Ausbildung der Methode des Biblischen Geschichtsunterrichts sowie das Bestreben, im Lehrplan ein größeres Gewicht oder gar das Schwergewicht auf den Biblischen Unterricht zu verlegen. Im Katechismusunterricht führte die Umkehrung des methodischen Weges zugunsten der Anschaulichkeit und Erlebbarkeit durch die Münchener Methode (entstanden im Münchener, jetzt Deutschen Katechetenverein; Vorkämpfer: Weber, Stieglitz, Göttler, W. und J. E. Pichler-Wien) zu fünf Lehrstufen: Vorbereitung mit Zielangabe, Darbietung, Erklärung, Zusammenfassung, Anwendung, wobei Darbietung, Erklärung und Anwendung als Hauptstufen erachtet werden. Die Vorstellungspsychologie ¶ Herbarts und die Formalstufen ¶ Zillers wirkten dabei als Anregung. Doch ist die Münchener Bewegung in der Hauptsache nicht daraus, sondern aus religiös-seelsorgerlichen Motiven, aus dem sich immer stärker machenden Drang nach Anschaulichkeit und Erlebbarkeit entstanden. — Diese Entwicklung führte auch zu zunehmender Verwendung verbesserter Anschauungsmittel (Bibelbilder von Phil. Schumacher, Gebhard Fugel, Mate Mink-Born), zu denen in neuester Zeit auch das Lichtbild bzw. der Film getreten sind.

Das Aufblühen der Wertphilosophie und mehr noch der Wertpsychologie hat ein ausgedehntes und starkes Echo gefunden (Kautz, Göttler u. a.; s. Literatur). Es ist nicht anders zu erwarten. Denn das was man seit langem im RU. zum Erlebnis machen will, sind eben die religiösen und sittlichen Werte. Es handelt sich also unter dem Einfluß der neuen Gedankengänge um ein schärferes Zusehen auf die bisherigen Absichten und Wege. Die Bewegung ist noch jung. Man kann nicht sagen, daß die letzten Folgerungen für die Religionspädagogik bereits gezogen wären. Eine Auswirkung des Wertgedankens liegt darin, daß die Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Wertträgern gelenkt wurde, die im RU. Beachtung und Verwertung finden können. Hch. Kautz sucht in diesem Sinne den Biblischen Geschichtsunterricht auszugestalten. Er teilt die methodische Einheit in Erlebnisbereitung und Tatbereitung und macht in letzterer die verschiedenen Wertformen

fruchtbar. Damit greift diese Bewegung auch auf die Weiterentwicklung der Methode hinüber. Doch sagt die Wendung „Neubau" zuviel, weil der Rhythmus Auffassung — Verarbeitung — Auswirkung wohl nicht verlassen werden kann.

Außer der Bereicherung der religionspädagogischen Gedankenwelt scheint die Wertbewegung auf den RU. vor allem eine doppelte Wirkung üben zu müssen. Werten bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst das Gegenteil von Aufreihen. Es wird dadurch ein qualitativer Unterschied zwischen den Lehrinhalten gemacht und es werden die grundlegenden sowie die für die jeweiligen Verhältnisse, Entwicklungsstufen und Individualitäten wichtigeren Lehrinhalte und an diesen wieder ihre bedeutsamsten und wichtigsten Seiten herausgehoben. Es ergeben sich also Forderungen, die bereits ¶ Hirscher mit Nachdruck erhoben hat (Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres RU.s, 1863). — Das zweite für die Religionspädagogik wichtige Moment des Wertgedankens ist die Tatsache, daß die Wage, auf der diese Wägung vorzunehmen ist, nicht nur die Seele des Lehrers, sondern auch diejenige des Schülers ist. Es wird darauf hinzuarbeiten sein, daß die wichtigsten Werte des Christentums in ihrem entscheidenden Gewicht und in ihrer Rangordnung im Verhältnis zu anderen Werten erlebt und dauernd in die Seele aufgenommen werden. Solch ein Werterlebnis ist zwar durchaus kein Beweis für den Wahrheitsgehalt, aber es ist für die Zustimmung und für die Ueberzeugungsbildung, sowie für die Auswirkung im Leben von entscheidender Bedeutung.

Die Ueberführung vom Erkennen zum Tun wird eine um so brennendere Aufgabe, je mehr es Sache des RU.s wird, den Hauptteil der religiösen Erziehung zu leisten. Eine „Anwendung" gab es immer. In fortschreitend sicherem Maße wird auf Anschaulichkeit, Interesse und Erlebnis hingearbeitet, um die Antriebe zum religiösen Handeln zu schaffen. Das war auch ausgesprochenes Ziel der Münchener Methode. Gerade durch eine breite Darbietung wollte sie nicht nur dem Verständnis, sondern auch der Befruchtung des Gemütes und der Willensbildung dienen.

Die ¶ Arbeitsschule brachte neue Antriebe. Der Sinn der Selbsttätigkeit ist indes nicht eindeutig bestimmt. Für die Religionspädagogik handelt es sich nach wie vor um das religiös-sittliche Tun. Nur mittelbar ist ihr auch die methodische Selbsttätigkeit von Wert, aber immerhin bedeutsam genug. Die methodische Neuerung liegt vor allem darin, daß das Schwergewicht der Schülerarbeit zeitlich vor die Katechese verlegt wird. Hierher gehören Beobachtungen in Haus, Leben und Kirche, Auswertungen von Beobachtungsgängen, Materialsammlungen aus Bibel, Katechismus, Lesebuch und anderen Quellen usw. Dazu kommt die selbständige Mitarbeit an der Durchführung der Katechese; andere Selbstbetätigungen, wie Niederschriften, Aufsätze, Zeichnungen wachsen aus der Katechese heraus. Das sind Vorgänge, die von der bisherigen akroamatischen Katechese zum Teil weit abliegen. Ihrer Anwendung sind aber auch gewisse Grenzen gesetzt. Dieselben liegen teils im Lehrgut des RU.s, teils in einem religionspsychologischen Momente begründet. Der Arbeitsunterricht ist in seinem innersten Wesen heuristisch. Man wird aber nicht versuchen dürfen, die Schüler Lehrinhalte finden zu lassen, die naturgemäß nicht gefunden werden können, insbesondere also keine Inhalte übernatürlicher Art. Wohl aber lassen sich auch solche Inhalte durch die Selbsttätigkeit der Schüler feststellen, insofern die Schüler aus Quellen schöpfen oder auf früher Behandeltes zurückgreifen können. Die andere Grenze liegt in der beschaulichen Seite der Religion. Dieselbe erfordert vielfach eine Sammlung und ein ehrerbietiges Schweigen, wie es der vortragenden Lehrform mehr wie der heuristischen zu eigen ist. Im übrigen ist die Anwendung des Arbeitsprinzips durch äußere Verhältnisse bedingt. Die methodische Beschaffung der ganzen Schule, das Schülermaterial und die Veranlagung des Lehrers ist dafür mitbestimmend. — Abgesehen von der Weckung des Interesses und der Freudigkeit liegt die Bedeutung des in den richtigen Grenzen durchgeführten Arbeitsprinzipes für den RU. in dem Gewinn, den die religiös-sittliche Selbstbetätigung daraus ziehen kann. Je mehr die Beobachtung in das Leben und seine Werte eindringt und je mehr geistige Aktivität erzeugt wird, desto mehr kann man hoffen, daß auch die Auswirkung der Religionsstunde leichter und vielseitiger vor sich geht. Da eine unmittelbare Auswirkung erzieherisch am fruchtbarsten ist, wird die Ausgestaltung der Schule als kleine Lebensgemeinschaft dem sittlich-religiösen Handeln zugute kommen.

3. Was der kath. Katechese ihr spezifisches Gepräge gibt, ist ihre fortwährende Beziehung zu den Sakramenten und zur Liturgie. Hierher gehört vor allem die erste und weiterhin immer erneute Vorbereitung auf den Empfang des Bußsakramentes, des Altarsakramentes sowie der Firmung, und die immerwährende Vertiefung und Auswertung der dadurch vermittelten übernatürlichen und natürlichen Werte. Beichtunterricht und Beichtpraxis werden durch fortschreitende erziehliche Ausgestaltung zur stufenweise sich entwickelnden „Beichterziehung" im Dienste einer sorgfältigen der jeweiligen Altersstufe angepaßten Gewissensbildung. Der Kommunionunterricht stellt einen Teil der „eucharistischen Erziehung" dar und verfolgt eine möglichst innerliche und feste Seelen- und Lebensgemeinschaft mit Christus als Ziel. Die ¶ Firmung ist naturgemäß das Sakrament der Lebensweihe und hätte ihre psychologische Stelle in dem Zeitpunkt, an dem der Schüler von der Behütung durch Haus und Schule den Schritt ins Leben in naher Sicht hat. Leider gestatten äußere Umstände sehr oft nicht, die Firmung in der Nähe des Austritts aus der Volksschule anzusetzen. Infolge davon ist man zu Veranstaltung von religiösen Schulaustrittfeiern, Treubundfeiern u. dgl. geschritten.

Die ¶ Liturgische Bewegung, die ungefähr mit dem Beginn des 20. Jhd.s einsetzte, erwies sich bald auch für die Katechese als fruchtbar. Sie äußerte sich im RU. durch Aufnahme liturgischer Gebete, durch Beobachtung und Erklärung liturgischer Vorgänge in weiterem Maße, zum Teil auch, und das ist das wünschenswerteste, durch aktive Teilnahme an der Liturgie. Die Unterrichtsprinzipien der Anschaulichkeit, der Erlebnismäßigkeit und der Selbsttätigkeit münden hier zusammen. Am wichtigsten ist in dieser Hinsicht das Einleben in die Liturgie der hl. ¶ Messe. Schritt für Schritt werden jetzt die Kinder mit der Meßliturgie bekannt gemacht, die Kleinen auch mit Hilfe von Bildern, stets in engem Zusammenhang mit dem lebendigen Gottesdienste. Zunächst wird in Sinn und Form der Hauptteile, weiterhin immer vertiefend in die Grundgedanken (Opfergedanke, Teilnahme am Kreuzesopfer, geistige und wenn möglich wirkliche Kommunion) und in die liturgischen Einzelheiten des Meßopfers eingeführt. Eine weitergehende

Aktivität, nämlich die Uebernahme der ursprünglich dem Volk zustehenden Darbringung der Opfergaben, der Responsorien und der Gesänge wird in vollem Maße erst durch die sprachliche und geschichtliche Bildung der höheren Schulen ermöglicht. — Ein geschichtlich gewordenes Gebilde liturgischer Art, das erzieherisch von größter Fruchtbarkeit ist, ist das ¶ Kirchenjahr. Es bietet nicht nur die willkommensten Anknüpfungen und Verknüpfungen, sondern gestattet von der untersten Stufe der Volksschule bis zu den Abschlußklassen der höheren Schulen ein schrittweises Sicheinleben in das Seelenleben der Kirche.

4. Die Entwicklung der Lehrpläne ist nicht der einzige, aber doch ein sehr wichtiger Maßstab für das Durchdringen erziehlicher Absichten im RU. Sie folgt der Theorie meist nach, zum Teil in weitem Abstand. Dieser Abstand deckt indes die Schwierigkeiten in der Verwirklichung scheinbar einfacher und notwendiger Erkenntnisse auf. Die Prinzipien der konzentrischen Kreise mit ihrem Nebeneinander verschiedener Lehrstoffe und der Kontinuität mit dem Nacheinander derselben hören auf, ausschließende Gegensätze zu sein, ebenso wie die Logik der Lehrstoffe sich mit den psychologischen Erfordernissen verbindet. Letztere sowie die innere Einheit des Lehrgutes machen sich in den neuesten Lehrplänen stark geltend.

Am dringendsten ist die Herausstellung dieser Einheit für die ¶ Grundschule, für welche die Führung durch die Biblische Geschichte in der Hauptsache durchgedrungen ist. In der Vorbereitungsklasse baut sich der Unterricht auf kindlichen Erlebnissen, auf religiösen Sitten in Haus und Volk, auf einfachsten liturgischen Erscheinungen (Krippe, Prozessionen usw.) sowie auf den grundlegendsten biblischen Erzählungen auf. Die nächsten Jahre entwickeln religiöse und sittliche Merksätzlein bzw. Verse aus der Biblischen Geschichte. Die Grundlage dafür ist ein entsprechend eingerichtetes Religionsbüchlein. — In diesen wie in den folgenden Schülerjahrgängen bildet jeweils ein praktisch-religiöser Gedankenkomplex den Mittelpunkt, so meist im dritten Schuljahr der erste Empfang des Bußsakraments, im vierten die erste hl. Kommunion, aber auch weiterhin wird Konzentration um führende Gedanken angestrebt. Dabei laufen in den höheren Klassen Biblische Geschichte und Katechismus nebeneinander, weil sich seit alters geistliche und weltliche Lehrkräfte in den RU. teilen. Theoretisch ist aber auch für diese Jahre Vereinigung bzw. Zusammenordnung biblischer und katechismusartiger Lehrabschnitte zu wünschen. Lehrbücher sind auf dieser Stufe die Schulbibel und der Katechismus. Bei ersterer wird Kindlichkeit mit möglichst engem Anschluß an den Bibeltext angestrebt, wobei die Auswahl unter den Gesichtspunkten der Heilsgeschichte und der religiös-sittlichen Werte getroffen wird. Die Weiterentwicklung des Katechismus vollzieht sich langsamer, und nur allmählich kommt es zwischen der Rücksicht auf die Kinderpsyche und auf die Möglichkeit methodisch durchgeführter Katechesen einerseits und theologischen Gesichtspunkten anderseits zu einem befriedigenden Ausgleich.

An den ¶ Fortbildungs- und Berufsschulen setzen sich Lehrpläne durch, die sich, psychologisch aufgebaut, um religiöse und lebenskundliche Grundgedanken gruppieren. Lehrbücher (z. B. Martin) bringen den Lehrstoff in einheitlichen Lehrstücken von einer Form, die das Buch auch für das spätere Leben als religiöses Handbuch brauchbar machen. Die schwierige seelische Lage dieser Schüler fordert ein Mindestmaß von stofflicher Bindung und eine ausgesprochene pädagogische Einstellung, um den Schülern einige der wichtigsten religiösen und sittlichen Werte zum Erlebnis werden zu lassen.

Nicht ganz dasselbe gilt von mittleren und höheren Schulen, bei denen die Entwicklung einstweilen durch ältere Lehrpläne und Lehrbücher zum Teil noch stärker zurückgehalten ist. Aber auch hier setzt sich die Arbeit von Theoretikern und Praktikern mehr und mehr in Wirklichkeit und Allgemeingültigkeit um. Die schematische Aufteilung des Stoffes weicht jugend-psychologischen Lehrplanformen durch Konzentration ganzer Jahresaufgaben um religiös-pädagogische Grundgedanken. In den Lehrbüchern wird die bisherige Abstraktheit allmählich durch eine Gruppierung ersetzt, die auf das Interesse der Jugend berechnet ist (Junglas) und dem Arbeitsprinzip in weitem Maße Rechnung trägt (Jos. Adrian). An Stelle der Schulbibeln treten auf höheren Stufen ausgewählte Teile der Hl. Schrift. Apologetik wird möglichst in positiven Zusammenhängen und — in weiteren Kreisen — frei von polemischen Absichten gegeben. — Die Kirchengeschichte, auf der Oberstufe der Volksschule hauptsächlich in Form von Lebensbildern, findet mit bereichertem Wissen und fortschreitender Reife mehr Verständnis und Anknüpfungspunkte und ist daher in die Lehrpläne der höheren Schulen reichlich eingegliedert. Auf allen Stufen aber und in allen Schulen werden die Heiligenleben mit ihrem unerschöpflichen Vorbildwerte verwendet.

Nicht ein möglichst großes Quantum von Wissen, wenn auch ein gewisses, der Bildungsstufe angemessenes Maß davon unerläßlich ist, sondern die Erziehung eines religiösen Charakters ist das Ziel des RU.s allenthalben, besonders aber in den Abschlußklassen der verschiedenen Schultypen.

Fr. Wilh. Bürgel: Handbuch der Geschichte und Methode des kath. RU.s, 1909; — Wenzeslaus Jaksch: Katechetische Schriftsteller der Gegenwart und ihre Werke, 1912; — Georg Schreiner: Comes catecheticus, 1927 (Uebersicht der wichtigeren theoretischen und praktischen Literatur von etwa 1900 an). — Zeitschriften: Katechetische Blätter, 1875 ff; — Christlich-pädagogische Blätter, 1878 ff; — Katechetische Monatsschrift, 1888—1921; — Monatsblätter für den kath. RU. an höheren Lehranstalten, 1899—1921; — Zeitschrift für den kath. Unterricht an höheren Lehranstalten, 1923 ff; — La scuola catechistica, Fano 1921 ff; — Berichte der katechetischen Kurse München 1905, 1907, 1909, 1911; Wien 1905, 1908; Luzern 1907; Salzburg 1903, 1906; Breslau 1926; — Emerich Holzhausen: Grundfragen der Katechetik, 1912; — Derſ.: Referate des Kongresses für Katechetik, Wien 1912; — Karl Schrembs: Zweiter Katechetischer Kongreß München, 1928 (unterrichtet über die jetzt im Mittelpunkt der Diskussion stehenden Themen); — Jos. Göttler: Religions- und Moralpädagogik, 1923; — Heinrich Mayer: Religionspädagogische Reformbewegung, 1922; — Derſ.: Katechetik, 1928²; — Mich. Gatterer S. J.: Katechetik, 1924³; — Hch. Kautz: Neubau des kath. RU.s, 3 Bde., 1926. — Ueber abschließenden RU. vgl. Hch. Stieglitz: Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen, 1920; — Jos. Göttler: Der RU. in der Fortbildungsschule (Rel.-päd. Zeitfragen I), 1922²; — Ludwig Wolker: Der RU. in der Fortbildungsschule, 1927²·³. — Ueber RU. an höheren Schulen vgl. Leopold Krebs: Methodik des Unterrichtes in der kath. Religion, 1914; — Peter Junglas: Methodik des kath. RU.s an höheren Lehranstalten, 1928. — Ueber das Arbeitsprinzip vgl. Gustav Götzel: Religion und Leben (Arbeiten des Münchener Katechetenvereins), 1922²; — Hch. Schüßler: Arbeitsschule und kath. RU., 1922; — K. Raab und Johanna Huber: Das Arbeitsprinzip in der Grundschule, 1923; — Jos. Adrian: Weisheit aus des Höchsten Mund, 1926. **Heinrich Mayer.**

Religionsvergehen. Die Bestimmungen des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich vom 1. Januar 1871 über die „Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen" (§ 166 und 167), sind jahrelang Gegenstand heftiger Anfechtung gewesen. Es war bestimmt zu erwarten, daß eine Revision des Strafgesetzbuches auf diesem Gebiete erhebliche Veränderungen bringen würde. In der Tat hatte dies schon der vor dem Weltkriege erschienene erste Entwurf der Strafrechtskommission von 1913 getan. Die Staatsumwälzung und die neue ¶ Reichsverfassung (vgl. ¶ Kirche VII, 3) nötigten zu noch tieferen Eingriffen. Die Denkschrift des Reichsjustizministeriums zu dem ersten nachrevolutionären Entwurfe von 1919 legte die Artikel 135 und 118 der Verfassung dahin aus, das Strafgesetzbuch dürfe nichts enthalten, was die Gewissen binde; einem jeden müsse es auch freistehen, für seine religiöse Ueberzeugung in Wort und Schrift einzutreten, für sie zu werben, sie gegen Angriffe zu verteidigen; andrerseits stelle die Verfassung die ungestörte Religionsausübung unter staatlichen Schutz und sichere dem Gläubigen den Anspruch zu, daß er die Gebräuche seiner Religion unbehelligt ausüben könne, und daß der Staat Störungen mit seinen Machtmitteln entgegentreten werde. Schließlich folge aus der Gleichberechtigung der verschiedenen ¶ Religionsgesellschaften, daß die Vorschriften des Strafgesetzes den Angehörigen einer jeden Religionsgesellschaft in gleicher Weise zugute kommen müßten. Entsprechend diesen Grundsätzen und unter Rücksicht auf die vielfach geäußerte Kritik an der Fassung der alten Paragraphen formulierte der Entwurf von 1919 die §§ 215 und 216 so: „Wer die Angehörigen einer im Reiche bestehenden Religionsgesellschaft in ihrem religiösen Empfinden öffentlich durch rohe Gotteslästerung oder durch rohe Beschimpfung der Religionsgesellschaft verletzt, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit einer Geldstrafe bestraft. Wer den Gottesdienst einer im Reiche bestehenden Religionsgesellschaft verhindert, der in einer Kirche oder an einem andern dazu bestimmten Orte stattfindet, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe bestraft. Der Versuch ist strafbar. Ebenso wird bestraft, wer absichtlich einen solchen Gottesdienst durch Erregung von Lärm oder Unordnung oder auf ähnliche Weise stört oder wer an einem zum Gottesdienste bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verübt. Dem Gottesdienste stehen einzelne gottesdienstliche Handlungen gleich." Der Strafschutz von „Einrichtungen und Gebräuchen" der Religionsgesellschaften war damit aufgegeben; fallen gelassen war — als unnötig, weil wie jede Nötigung sowieso straffällig — die Bedrohung der gewaltsamen Verhinderung, am Gottesdienste teilzunehmen; die Strafe war gemildert; die Unterscheidung zwischen Kirchen und andern Religionsgesellschaften war beseitigt. — In dem amtlichen Entwurfe von 1925 war die Formulierung noch dadurch verbessert, daß die Gotteslästerung ganz wegfiel. Der Paragraph, nunmehr 167, lautete: „Wer öffentlich eine im Reiche bestehende Religionsgesellschaft oder ihren Glauben in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, das Empfinden ihrer Angehörigen zu verletzen, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe bestraft", im folgenden fast unverändert wie oben. Diese Fassung hat der letzte Entwurf, dem Reichstage vorgelegt am 14. Mai 1927, doch wieder wesentlich zurückgebildet. Die Paragraphen, jetzt 180 und 181, lauten: „Wer öffentlich eine im Reiche bestehende Religionsgesellschaft, ihren Glauben, ihre Einrichtungen oder ihre Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, das Empfinden ihrer Angehörigen zu verletzen, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe bestraft usw." Die Motive dazu heben ausdrücklich hervor, daß der Strafschutz in diesem Entwurfe wieder auf die Einrichtungen und Gebräuche der Religionsgesellschaften ausgedehnt worden sei, weil das religiöse Empfinden der Angehörigen einer Religionsgesellschaft auch dann schwer verletzt werden könne, wenn Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft würden, die nicht Teile der Glaubenslehre sind. Damit greift der neueste Entwurf sogar hinter den ersten Reformentwurf von 1913 zurück und stellt sich der Kritik an der alten Fassung am wichtigsten Punkte ablehnend entgegen. Ferner hat dieser Entwurf den Schutz des Gottesdienstes ausgedehnt, indem er ihn überall, an jedem Orte, also z. B. auch einen Waldgottesdienst, schützt. Nach der Aufnahme des Entwurfes in der Oeffentlichkeit zu schließen, wird diesen Formulierungen wohl kaum erheblich widersprochen werden. — ¶ Schutz, staatlicher, von Religion und Kirche (daselbst Literatur). **E. Foerster.**

Religionswissenschaft.

1. Begriff und Wesen; — 2. Gegenstand und Methode; — 3. Aufgabe; — 4. Geschichte. — R. = Religion; RW. = Religionswissenschaft.

1. Der Ausdruck RW. ist neueren Datums. Der Gebrauch ist nicht einheitlich. Schien es noch vor nicht zu ferner Zeit, als sollte eine RW. die ¶ Theologie verdrängen, so wird heute gelegentlich von dieser einer RW. das Daseinsrecht abgesprochen. Eine Klärung des Begriffs empfiehlt sich jedenfalls zunächst. Allgemeine RW. meint den Inbegriff der wissenschaftlichen Erforschung der R. Dazu gehört zunächst — um mit dem Unbestrittenen zu beginnen — das Studium der historischen R.en nach Wesen und Gestalt. Strittig kann schon die Frage sein, ob das Christentum einzurechnen sei. Manche neigen dazu, diese Frage grundsätzlich zu bejahen; praktisch aber hat sich nun einmal eine besondere selbständige Wissenschaft vom Christentum, die Theologie, entwickelt. Und sie hat eine Kernaufgabe, die ihr der speziell rel.wiss. Arbeit gegenüber eine Sonderstellung gibt: die normative Bemühung um die christliche R. Die RW. ist keine Normwissenschaft. Ist es also ausgeschlossen, daß die RW. das theologische Anliegen übernimmt und erfüllt, so ist umgekehrt eine Ersetzung der RW. durch die Theologie ebenfalls undenkbar. Wenn aus keinen andern, so würde das sich schon aus Stoffgründen (Unübersehbarkeit) verbieten.

Eine weitere Frage wäre die, wieweit einer RW. über die Erforschung der historischen R.en im engeren Sinne hinaus, noch weitere Aufgaben erwachsen, etwa die der Ergründung des Wesens der R., die Herausarbeitung typischer Regelhaftigkeit, eine Beurteilung und Wertung der verschiedenen rel. Erscheinungen usw. Es ist einleuchtend, daß solche Fragestellungen mehr oder weniger unmittelbar in die Philosophie hinüberführen: die RW. mündet in die ¶ Religionsphilosophie. Man könnte streiten, ob alle R.philosophie nicht überhaupt in die RW. einzubeziehen sei. Aber Wissenschaft und Philosophie sind bei aller Ineinanderverflochtenheit doch zweierlei; es wird sich darum empfehlen, die grundsätzliche Verschiedenheit der rel.wiss. und rel.-phil. Aufgabe möglichst klar zu erkennen. Es ist, wenn anders der rel.wiss. Arbeit im engeren Sinn ein freies Feld geschaffen ist, weniger wichtig, ob man die rel.phil. Besinnung in den Bereich der RW. einbezieht oder dieser die R.Phil. selbständig gegenüber bzw. an die Seite stellt. Letztlich wird es der Takt des Forschers sein, der ihn das Maß und den Grad

erkennen läßt, in dem ein Problem oder eine Aufgabe zur philosophischen wird. Er wird dann allerdings an die Stelle der rel.wiss. Kriterien andere zu treten lassen haben.

Darüber kann jedenfalls kein Zweifel sein, daß die RW. als Wissenschaft von den fremden R.en im Bereich des erwähnten freien Feldes grundsätzlich nach Analogie der übrigen Geisteswissenschaften zu verfahren hat. Sie ist diesen allerdings nicht ohne weiteres gleichzuordnen, denn, wie in jedem Bereich des Geistes (Recht, Kunst, Sitte) der Prozeß der Objektivierung ein besonderer ist, so steht auch der rel. Ausdruck unter einer besonderen Gesetzlichkeit. Von der rel. Form auf die Innerlichkeit zurückzuschließen — und ein gutes Teil der rel.wiss. Arbeit hat doch in solcher Rückführung zu bestehen — ist besonders schwierig infolge der letzten Unaussprechbarkeit des rel. Erlebens und der daraus folgenden Inadäquatheit allen Ausdrucks. Wenn es sich nämlich im Bereich des übrigen geistigen Erlebens um Erfahrungen im Bereich des Relativen handelt, so gibt sich das rel. Erleben als eine — wie immer im einzelnen geartete und bestimmte — Beziehung zum ¶ Absoluten. Die Kategorien, in denen die Wissenschaft dem geistigen Ausdruck schlechthin gerecht zu werden versucht, können daher in der RW. nicht ganz ohne weiteres eine Anwendung erfahren. Die Bildung der entsprechenden, durch die Natur des spezifischen Objektes modifizierten Kategorien gehört zu den wichtigsten Aufgaben einer RW.

Von seiten der Theologie unserer Tage, in der die Neuorientierung zu einem klareren Bewußtsein der Eigenart der theologischen Aufgabe geführt hat, wird vielfach der Wissenschaft das Recht zur Bildung allgemeiner Kategorien im Bereich der rel. Erscheinungen bestritten. Allgemeine Begriffe wie R., Kult, Gebet seien unzulässig, mindestens nicht auf die betreffenden christlichen Gestaltungen anzuwenden. Die letztere Frage ist hier nicht zu erörtern; wohl aber muß mit allem Nachdruck das Recht der RW. auf die Entwicklung solcher — sei es durch Generalisation, phänomenologische Analyse oder wie immer zu gewinnenden — Allgemeinbegriffe unterstrichen werden. Hier wird niemals das schon von ¶ Schleiermacher (Reden) klar Erkannte preisgegeben werden dürfen. Die geschichtliche Arbeit, die natürlich auch in der RW. ihre grundlegende Bedeutung hat, verlangt einfach nach solcher, eine Gliederung und Durchdenkung der historischen Erscheinungen allererst ermöglichenden Begriffsbildung. Wir kommen darauf noch zurück.

Die Notwendigkeit, die RW. als einen selbständigen in sich geschlossenen wohlgegliederten Forschungs- und Erkenntniszusammenhang auf- und auszubauen, kann heute von denen, die ihre Arbeit wirklich kennen, nicht mehr bestritten werden. Dabei wird der Theologie ebensowohl das Recht auf eine Bearbeitung ihrer Resultate im Sinne einer „Theologie der R.s-Geschichte" einzuräumen sein, wie der Philosophie eine Deutung derselben im Sinne bestimmter philos. Ueberzeugungen. Eine solche „Anwendung" aber wird selbstverständlich niemals einen Ersatz für die vielmehr unerläßliche rel.wiss. Forschungsarbeit bedeuten können. Die Entwicklung der rel.wiss. Studien ist langsam, aber unaufhaltsam fortgeschritten: durch das 19. Jhd. hat sich der Prozeß der Emanzipierung der RW. von ihren Mutterwissenschaften vollzogen; das 20. Jhd. sieht ihre Konstituierung zur Wissenschaft.

2. Den Gegenstand der RW. bildet die Mannigfaltigkeit der empirischen R.en. Sie gilt es zu erforschen, zu verstehen und darzustellen. Und zwar nach ihrer Entwicklung: längsschnittmäßig, und nach ihrem Sein: querschnittmäßig. Es gilt sie zu erforschen. Das geschieht zunächst einmal mit den Mitteln, die als historisch-kritische Methode in den Geisteswissenschaften ausgebildet worden sind. Wo keine lebendige Anschauung, immer die fruchtbarste Quelle aller Erkenntnis, mehr möglich ist, muß die Auswertung der Ueberreste und der Berichte eintreten. Die archäologische, philologische und historische Interpretation der Zeugnisse wird also den Grund zu legen haben. Dazu tritt die Aufgabe, die fremde Religiosität, die fremden rel. Formen wirklich zu verstehen. Das bedeutet einmal eine Potenzierung und Intensivierung der erwähnten Interpretation: allseitig wird die Auslegung der Quellen sein müssen, die einzelnen Momente und Hinsichten in ihr werden zusammenzuwirken haben, in Verbindung miteinander gesetzt werden müssen. Vor allem aber ist dabei der spez. Charakter des Objekts der rel.wiss. Bemühung zu berücksichtigen. Ein Zeugnis rel. Natur will als solches verstanden werden. Ein gewisser Sinn für rel. Fühlen und Denken wird bei dem vorauszusetzen sein, der sich mit diesen Zeugnissen beschäftigt. Im übrigen wird die Hermeneutik der R.surkunden die Voraussetzungen, Bedingungen, Ziele und Grenzen ihres Verständnisses zu erörtern haben. Auch hier wird sich immer wieder das Wechselspiel vollziehen: von der Einzelerscheinung aus wird sich der Forscher bemühen zu den zentraleren Anliegen der betreffenden R. vorzudringen und so von ihrem Geist etwas zu erfassen, und umgekehrt wird er jeden Einzelzug, jede zentrumsfernere und -nähere Erscheinung aus diesem Geist zu verstehen versuchen. Schließlich wird zu dem allen die Darstellung zu treten haben, die Vermittlung der Forschungsergebnisse und ihre Darbietung in einer Weise, die sowohl dem Gegenstande angemessen ist wie dem Belehrung Verlangenden entspricht.

Naturgemäß wird die Beschäftigung mit der Mannigfaltigkeit rel. Formen und Empfindungen zu einer bewertenden Gegenüberstellung, zum Vergleich und zum Abmessen einladen. Der Vergleich — eine Zeit hindurch vielleicht in seiner Fruchtbarkeit überschätzt — wird stets ein wichtiges und aufschlußreiches Erkenntnismittel der R.sforschung darstellen; aber seine Anwendung muß von dem Prinzip sorgfältigster Kritik geleitet sein: Aehnlichkeit der Form heißt nicht immer Aehnlichkeit des Sinnes. Nicht nur für das Gemeinsame, sondern gerade auch für das Individuellverschiedene soll die Vergleichung das Auge schärfen. Das Gewicht und die Bedeutung einzelner verglichener Züge in der Gesamterscheinung, in die sie gehören, wird immer genau zu beachten sein. Soll sich auf den Vergleich eine Würdigung oder Beurteilung aufbauen, so erhebt sich die Frage nach dem Maßstab. Es erscheint möglich, eine Wertung unmittelbar von dem eigenen Standpunkt aus vorzunehmen; das führt ins Apologetische hinüber. Man kann weiter unter — methodischer — „Einklammerung" des ersteren einen immanenten Maßstab anzulegen versuchen (etwa die ethische Vollkommenheit, die ästhetische Form usw.) oder aber ein transzendentes Prinzip etwa metaphysischer Art (wie die Geistesphilosophie des ¶ Idealismus). Eine Entscheidung oder Rechtfertigung über ein solches Prinzip erscheint im Rahmen der RW. nicht möglich. Die Wahrheitsfrage kann die RW. weder stellen noch lösen. Wissenschaft ist nicht das Gebiet persönlicher Entscheidung, sondern allgemeinverbindlicher Forschung.

Das Prinzip der „relativen" — d. h. größtmöglichen — Objektivität hat, wie für alle geisteswiss. Forschung, so auch für die rel-wiss. maßgebend zu

sein. Die in der Methodik dieser Forschung ausgebildeten Kriterien müssen auch in ihr gültig sein. Ist doch auf diesem Gebiet die möglichst weitgehende Neutralisierung der subjektiven Faktoren besonders notwendig. Unter Absehung von eigenen Meinungen und Ueberzeugungen kann ja allein die Intention der zu betrachtenden Erscheinung wirklich voll aufgefaßt werden. Wenn auch dieses Ideal niemals ganz erreichbar sein wird, muß es doch die wissenschaftliche Arbeit leiten. Dabei ist weder eine Verleugnung noch eine Verdrängung eigener Ueberzeugungen nötig, nur methodische Sauberkeit. Wenn wir uns auch prinzipiell des „Perspektivismus" unserer Erkenntnis bewußt sein können und müssen, so entbindet uns das ebensowenig von der Verpflichtung, nach Möglichkeit ein reines Feld der Forschung zu bereiten, wie wir hoffen dürfen, uns je ganz aus den Bedingungen loszulösen, unter denen wir forschen.

3. Die Aufgabe der RW. ist zunächst geschichtlich im weitesten Sinne des Wortes (¶ Religionsgeschichte): die Entwicklung, das Werden der R.en sucht sie zu erforschen, ihre Gestalt und ihr Schicksal in der Welt. Das philosophisch-psychologische Problem des Ursprungs der R. gehört nicht in ihre Kompetenz. Ihre Aufgabe ist zunächst die Ergründung der Entwicklung einer R. in sich, das Studium der Entfaltung der rel. Idee in die Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Formen, der Verflechtung und Wechselwirkung dieser Formen mit den übrigen Erscheinungen der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt. Darüber hinaus wird die Einzelentwicklung in einen höheren Zug hineinzustellen sein, bis mit der Frage nach der Entwicklung der R. die rel.wiss. Arbeit in die rel.phil. (und geschichtsphil.) übergeht. — Mit der rein historischen Untersuchung ist das letzte Wort der RW. aber noch keineswegs gesagt. Sie möchte ja nicht nur wissen und zeigen, wie diese oder jene rel. Erscheinung zu dieser oder jener Zeit beschaffen war, sich äußerte und wirkte, sondern ihr liegt daran, vergleichend und zusammenfassend systematische Erkenntnisse zu gewinnen. Sie wird sich also mühen, die Erforschung der Gottesvorstellung, der Kultriten, der rel. Vergesellschaftungsformen bei den verschiedenen Völkern verschiedener Zeiten in Dienst einer Aufklärung über den Gottesgedanken, das Gebet, die rel. Gemeinschaft zu stellen. Freilich, eine reine Abstraktion oder Generalisation, d. h. die bloße Ausscheidung alles Historisch-Individuellen würde sie noch nicht zu befriedigenden Ergebnissen gelangen lassen, sondern hier hat dann die phänomenologische, jedenfalls eine über das Deskriptive hinaus ins Grundsätzliche, zur „Idee" vordringende Betrachtung (¶ Phänomenologie der Religion) ergänzend dazuzutreten. Gerade in dieser Richtung hat die RW. noch sehr viel zu tun, und sie wird aller Ablehnung und Bezweifelung der Möglichkeit von Aussagen über Ueberindividuelles zum Trotz auf ihrem mit Erfolg betretenen Wege weiter fortschreiten. Auch hier geht also die rel.wiss. Betrachtung in die rel.phil. über. — Rel. Vorgänge sind, aller Objektivierung ungeachtet, eine innerliche Angelegenheit. So stellt sich die Aufgabe — ohne die natürlich auch die historische und systematische Arbeit nicht zu denken ist —, hinter alle Objektivierung zurückgehend, der innerseelischen rel. Verfassung nachzuspüren, Regelmäßigkeiten, Typen des rel. Erlebens zu finden: das ist Sache der ¶ Religionspsychologie. Konnte man wohl einmal in einer aus den Zeitumständen begreiflichen Ueberschätzung die Psychologie für den alle Tore öffnenden Schlüssel halten, so haben wir heute klarer Nutzen und Grenzen erkennen gelernt. — R. ist nun aber nicht allein, ist, wenn wir genetisch zurückblicken, vor allem nicht ursprünglich Sache des Einzelnen, sondern, mindestens auch, Sache der Gemeinschaft, soziale Angelegenheit. Wie die R. eine Gruppe von Menschen binden und vereinigen kann, so kann sie selbst durch den Charakter dieser wieder bestimmt werden. Ein besonderer Forschungszweig ist diesen Zusammenhängen gewidmet: die ¶ Religionssoziologie. — So ist die Aufgabe der RW. die Erforschung der R. als innerer und äußerer Erscheinung, der letzteren in ihrer theoretischen (¶ Mythus, ¶ Lehre, ¶ Dogma), praktischen (¶ Kultus, ¶ Ritus) und gesellschaftlichen (rel. Gemeinschaft; ¶ Gemeinde) Form.

4. Eine Beschäftigung mit fremden R.en erfolgte schon im Altertum. Reisende, Philosophen, Historiker pflegten und mehrten das Wissen von ihnen. Die geistige Beweglichkeit und Weltoffenheit der Griechen kam dem entgegen. Hier hat sich ja zuerst so etwas wie wissenschaftlicher Sinn geregt. Mitteilungen der antiken Autoren sind für einzelne Gebiete auch heute noch von unschätzbarem Wert. Im Gegensatz zu diesem Wissenwollen um seiner selbst willen steht die zweck- und interessebestimmte Beschäftigung der frühchristlichen Autoren mit den fremden R.en. Ihrem apologetischen Eifer verdanken wir aber die wichtigsten Mitteilungen. Während des Mittelalters trugen vor allem drei expansive Bewegungen zur Förderung der Kunde von außerchristlicher Religion bei: ¶ Kreuzzüge, (Ordens-) Missionen, Reisen (¶ Marco Polo u. a.). Die Neuzeit bewirkte dann mit der Fülle neuer Anschauung und neuen Wissens, das die Entdeckungen, die neue Wendung zum Altertum (¶ Renaissance; ¶ Humanismus) und das durch die Kirchenspaltung und ¶ Reformation bedingte neue Interesse an Glaubensangelegenheiten brachten, eine Intensivierung sowohl des praktischen wie des theoretisch-wissenschaftlichen Interesses an R. und R.en. Das Zeitalter des „natürlichen Systems der Geisteswissenschaften" (¶ Aufklärung, 3a) bezeichnet mit seiner Scheidung von natürlicher und positiver R., mit der Bemühung um die philosophische Begründung der ersteren und den dauernd sich mehrenden Kenntnissen von der letzteren den Anbruch einer neuen Epoche auch in der Geschichte der Beschäftigung mit den fremden R.en (vgl. ¶ Deismus: III, 2c). Noch immer fehlte allerdings der einheitliche Gesichtspunkt, der die aus philosophischen, theologischen, philologischen, antiquarischen, exotischen Neigungen heraus betriebenen Studien zusammenfaßte. Nicht in klarer systematischer Besinnung, aber in einer Ahnung dessen, was not tat, voll Enthusiasmus und voll Ideen, ist dann ein Deutscher der eigentliche Vater der modernen RW. geworden: ¶ Herder. In seiner so unerhört anregenden Persönlichkeit erscheinen die Tendenzen noch vereinigt, die bald darauf die Forschung in die verschiedensten Richtungen auseinanderlaufen lassen sollten: rel. und ästhetisches, philosophisches und psychologisches, philologisches und archäologisches, historisches und ethnologisches Interesse erscheint in ihm verbunden. Eine ähnliche Universalität haben nach ihm nur ¶ Hegel und ¶ Schleiermacher besessen, aber diese beiden waren und wollten in erster Linie Philosoph, bzw. Theologe sein. So haben sie die RW. zwar mächtig befruchten, aber nicht zur selbständigen Wissenschaft ausbilden helfen können.

Das 19. Jhd., an dessen Beginn Schleiermachers „Reden" stehen, zeigt zwar ein ungeheures, aber diffuses Arbeiten und Forschen. Die gewaltige Entwick-

lung der Philologie der verschiedenen Sprachen und Kulturen, vor allem der orientalischen, wurde höchst bedeutungsvoll für die Religionsforschung, die allerdings auch nicht von den Auswüchsen des Philologismus verschont geblieben ist. Die ¶ Ethnologie, dauernd bestrebt das Wissen um die Primitiven zu mehren (¶ Waitz, ¶ Bastian, ¶ Frazer, Andrew ¶ Lang) stellte im Lauf der Zeit ein riesiges Material zur Verfügung der R.skunde. Die ¶ Archäologie erschloß Monumente, die ¶ Prähistorie die vorgeschichtlichen Epochen. Dazu kam die Arbeit der beiden großen Mutterwissenschaften der R.sforschung: der ¶ Theologie und ¶ Philosophie. Theologen haben an der Erschließung und Erforschung einer Fülle von wichtigen rel.gesch. Erscheinungen teilgenommen und immer wieder auch den Versuch einer Durchdringung der Stoffmassen mit Ideen (¶ Va'ke, ¶ Pfleiderer, Rud. ¶ Otto) unternommen; in der Philosophie der neueren Zeit ist das Interesse am R.sproblem traditionell gewesen (¶ Philosophie: II A. B; ¶ Religionsphilosophie, 2. 3). Seit Hegels Rel.Phil. besteht eine lebhafte Wechselwirkung zwischen RW. und Rel.phil.

Für die Konstituierung der RW. im 19. Jhd. sind vor allem eine Reihe einzelner Forscher und Denker wichtig und maßgebend gewesen, so sehr vielleicht der eine oder andere zeitgebunden erscheint. Nach Schleiermacher müssen hier Max ¶ Müller, ¶ Lagarde und ¶ Usener genannt werden, denen ein ganz bestimmtes Bild von ihr zeitlebens vor Augen stand. Heute widmet sich eine große Reihe namhafter Forscher vorwiegend oder ausschließlich der R. Es genügt Namen zu nennen wie N. ¶ Söderblom, Edv. ¶ Lehmann, Rud. ¶ Otto, F. ¶ Cumont, R. ¶ Reitzenstein, K. ¶ Beth, A. ¶ Bertholet, H. ¶ Haas, F. ¶ Heiler, H. ¶ Frick, J. W. ¶ Hauer, C. ¶ Clemen, P. Wilhelm ¶ Schmidt, G. van der ¶ Leeuw, R. ¶ Pettazzoni.

Pinard de la Boullaye: L'étude comparée des religions I, 1922; — J. Wach: Religionswissenschaft, 1924; — Derſ.: Zur Hermeneutik heiliger Schriften (ThStKr 1930, S. 280 ff); — Derſ.: Einführung in die Religionssoziologie, 1930; — H. Frick: Vergleichende Religionswissenschaft, 1928; — K. Beth: Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920; — G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; — A. Anwander: Einführung in die Religionsgeschichte, 1930 (kath.); — Tiele-Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte, 1920 [5]; — C. Clemen: Die Religionen der Erde, 1927; — A. Anwander: Die Religionen der Menschheit, 1927 (kath.); — Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1924 [4] (wichtigstes Handbuch). — Einige Hauptwerke der RW. seien noch genannt (vgl. im übrigen die Literatur zu ¶ Religionsgeschichte, ¶ Phänomenologie der Religion u. a.): H. Usener: Götternamen, 1896; — W. Wundt: Mythus und Religion, 3 Bde. (Völkerpsychologie IV—VI), 1910—15 [2]; — E. Rhode: Psyche, 1925 [9—10]; — R. Otto: Das Heilige (1917) 1929 [17—22]; — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, 1926 [2]; — F. Heiler: Das Gebet, (1918) 1923 [5]; — Wilh. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee I, 1926 [2]; II, 1929.

Wach.

Reliquiare (griech. Lipsanotheken) sind Behälter von bzw. für ¶ Reliquien. Die Verehrung dieser bedingt und regelt die Erzeugung jener. So sind sie vom 4. Jhd. an in der altchristlichen wie in der aus ihr herausgewachsenen griechischen und namentlich der röm.-kath. Kirche Gegenstand besonderen, nicht immer gleich starken, aber nie versagenden religiösen und bis zur höchsten Vollendung sich auswirkenden künstlerischen Interesses. Unter Führung der Goldschmiedekunst hat in ihnen das kirchliche ¶ Kunstgewerbe eine solche Fülle edler Arbeiten, zugleich einen Reichtum an Kostbarkeiten und an Meisterwerken geschaffen, daß es ohne sie undenkbar ist. Darüber hinaus kommt ihnen in der Kunstgeschichte des frühen Mittelalters die Bedeutung der Führerrolle zu auf dem Wege von der Klein- zur Monumentalplastik. Doch ist ihre Herstellung keineswegs auf die Hand des Goldschmiedes beschränkt; über ihren Werkstoff gibt es so wenig eine kirchliche Vorschrift wie über ihre Größe und ihre äußere Gestalt. Die Mannigfaltigkeit der tektonischen Formen, die natürlich im einzelnen je nach Material, Umfang, Durchbildung, ornamentaler oder dekorativer Behandlung, Stil noch wieder hundertfältige Abwandlungen umfassen, spricht sich aus in ihren Benennungen als Taschen-, Kreuz-, Kasten-, Schrein-, Kapellen-, Turm-, Ostensorien-, Monstranz-, Ziborien-, Pyramiden-, Büsten-, Kopf-, Herz-, Arm-, Fuß-, Finger-, Tragaltar-, Tafel-, Tier-, Schiff-, Krone-, Schwert-R. usf., zu denen als wichtige Typen die häufig als R. eingerichteten Vollstatuen von Heiligen sowie die seit dem 13. Jhd. von England aus verbreiteten und besonders zahlreich im 15. und 16. Jhd. hergestellten Kußtafeln (Pax) und als eigentümlichste Vermehrung der Arten die R. aus Straußeneiern, Kokosnüssen, Hörnern, Bergkristallen u. dgl. hinzukommen.

Ihre klassische Blütezeit haben die R. in der Periode der ¶ Romanik von etwa 1180—1230 im großlothringischen Gebiete der Maas bis zum Rhein erlebt; ihr wird außer anderen berühmten Stücken (Mauritiusschrein in St. Pantaleon in Köln, Annoschrein in Siegburg, Heribertschrein in Deutz, Marienschrein in Tournay, dieser das letztbezeichnete Werk des Nikolaus von Verdun: 1205, Marienschrein in Aachen) der Reliquienschrein verdankt, in welchem sich das großartigste aller R., zugleich das herrlichste Goldschmiedewerk der mittelalterlichen Kunst darstellt: der, leider nicht unversehrt gebliebene, Doppelschrein der heil. ¶ Drei Könige und der heil. Nabor und Felix im Dom zu Köln in der Gestalt einer dreischiffigen Basilika, ausgeführt von Kölner Meistern unter Mitwirkung des Nikolaus von Verdun etwa 1190—1230 (J. Braun S. J., Der Dreikönigenschrein einst und jetzt, Stimmen der Zeit 115, 1928, S. 130 ff). Hatte man sich bis ins 12. Jhd. im allgemeinen mit ovalen Kapseln, kleinen Fläschchen (¶ Ampullen), Pyxiden, viereckigen Kästchen mit flachem oder erhöhtem Dach, taschenartigen Hüllen aus Stoff oder Metall begnügt, so führte das wachsende plastische Vermögen der Goldschmiede im Verein mit dem es beschwingenden Reliquienglauben der Zeit nunmehr zu jener freien und künstlerisch hohen Gestaltung der Gehäuse von der Wende des 12./13. Jhd.s, die wohl an Kirchenbauten erinnern, sie aber nicht nachahmen, sondern ihre Motive selbständig verwenden. Die dann folgende ¶ Gotik gibt ihren Schreinen insofern ein neues Gepräge, als sie diese selbst wie wirkliche Kirchenbauten behandelt (Schrein der hl. Gertrud in Nivelles, 1272—98). Das 14. Jhd. hat nicht bloß die Architektur- (Turm-, Kapellen-) R. weiter ausgebildet, sondern auch die schon im 12. Jhd. einsetzenden freiplastischen Einzelfiguren-R. zu einer Vollendung geführt (Kopf-R. Karls d. Gr. in Aachen und des hl. Cornelius in Cornelimünster bei Aachen), die es dem Goldschmied im 15. Jhd. erlaubte, mit dem Bildschnitzer zu wetteifern, wie er es früher mit dem Architekten getan. Die ¶ Renaissance brachte über den Reliquienkult und die mit ihm verbundenen künstlerischen Aufträge eine Einbuße, von welcher eine

Rückkehr zum alten Glanz auch in den Zeiten der ¶ Gegenreformation nicht mehr erfolgen konnte. Am eigenartigsten heben sich aus den nachmittelalterlichen Jahrhunderten heraus jene Reliquiensärge des ¶ Barock, die, mittelalterliche Ansätze weit überbietend, die heiligen Reste hinter offenen Glaswänden völlig frei sichtbar sein lassen. Im übrigen gingen und gehen während der letzten Jahrhunderte die früheren Formen in zeitgemäßer Um- und Fortbildung nebeneinander her. Das 19. Jhd. lebte auch in diesem Zweig künstlerischer Arbeit nur von der Wiederholung und Nachahmung älterer (mittelalterlicher) Vorbilder.

In Byzanz herrschte die Staurothek (Kreuzreliquiar) und die Reliquientafel (häufig als Diptychon und Triptychon) vor allen anderen Formen vor; erstere wurde im Mittelalter in großen Mengen nach dem Abendland ausgeführt. Die erhaltenen Stücke reichen bis ins 6. Jhd. zurück. Andersartige R. wie die Kuppel-R. in Aachen (Domschatz) und Venedig (San Marco) sind äußerst selten und Ausnahmen.

Ihre Stelle haben die R., sofern sie nicht in Schatzkammern oder wie in manchen Kirchen Spaniens (Toledo u. a.) in besonderen Reliquienkammern untergebracht sind, unter, in, neben oder auch hängend über dem ¶ Altar. In altchristlicher Zeit liebte man, Reliquien in allen Arten von Anhängern (Kapseln, Medaillons, Kreuzchen, Ringen aus Gold, Silber, Blei, Glas, Elfenbein) auch auf der Brust zu tragen; diese kleinen Behälter heißen daher „Enkolpien".

Außer der Literatur zu ¶ Kunstgewerbe vgl. Dd'A III, 1, Sp. 1100 ff: Châsse von H. Leclercq; — W. Lübke: Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst, (1852) 1873[6]; — Reusens: Eléments d'archéologie chrét., 2 Bde., Paris 1886—90[2]; — E. A. Stückelberg: Reliquien und R., 1896 (Antiquarische Gesellschaft in Zürich, Bd. 24, H. 2); — G. Jakob: Die Kunst im Dienste der Kirche, 1908[5], S. 221 ff; — Hnr. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 348 ff; — B. Kleinschmidt O. F. M.: Geschichte der christlichen Kunst, (1910) 1926[2], S. 519 ff; — F. Witte: Die liturgischen Geräte und andere Werke der Metallkunst in der Sammlung Schnütgen in Köln, 1913, S. 75 ff; — E. Redslob: Deutsche Goldschmiedeplastik, 1922; — Hm. Beenken: Schreine und Schranken (Jahrbuch für Kunstwissenschaft, hrsg. von E. Gall, 1926, S. 65 ff); — J. Weingartner: Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit, 1926, S. 242 ff; — M. S. Byne: Forgotten Shrines of Spain, 1927; — J. Strzygowski: Das Etschmiadzin-Evangeliar, 1891, S. 99 ff. **Stuhlfauth.**

Reliquien. Unter R. versteht man die Hinterlassenschaft Verstorbener, sowohl ihre leiblichen Ueberreste als auch ihr Besitztum. Der Kult, den man solchen R. widmet, beruht auf dem Glauben, daß die R. mittelbar oder unmittelbar noch wirksam sein können; mittelbar, indem die Seelen der Verstorbenen bzw. diese selbst mit den R. noch enge Verbindung haben, insofern als der den R. gewidmete Kult die Verstorbenen oder ihre Seelen zu einer Wirksamkeit veranlaßt (¶ Totenverehrung), oder unmittelbar, insofern die R. selbst vermöge der in ihnen wohnenden Kraft wirksam sein können. Jenes nennen wir den animistischen R.kult (¶ Animismus), dieses den orendistischen R.kult (¶ Orenda). Jener tritt uns am deutlichsten im altgriechischen R.kult, dieser im christlichen R.kult entgegen. Jeder R.kult hat aber als Voraussetzung den Glauben, daß gewisse Verstorbene, die zu ihren Lebzeiten sich irgendwie auszeichneten, auch nach ihrem Tode noch, entweder persönlich oder durch ihre an bestimmte Objekte, eben besonders an ihre R., gebundene Kraft, wirken können. So ist der R.kult eine Erscheinungsform des ¶ Heroen-Kults und der ¶ Toten- und ¶ Heiligenverehrung.

Es braucht aber nicht jede Religion, die einen Totenkult kennt, auch einen R.kult aufzuweisen. In der römischen Religion z. B. war wohl ein Toten- und Ahnenkult lebendig; doch fehlt hier der Heroen- wie der R.kult, da auch die Heroensage fehlte. R., die eine Verehrung genießen, gehören also einer besonderen Klasse von Verstorbenen, den Heroen und Heiligen, an, und zu diesen gehört auch notwendig die ¶ Legende.

Die Anfänge eines R.kultes, und zwar eines orendistischen, finden sich bereits bei Naturvölkern, bei denen vor allem der Glaube an die Kraft und die Uebertragbarkeit der Kraft von R. von Tieren und Menschen lebendig ist. So wenn der Dschagga sich einen Flügelknochen des Geiers an ein Bein bindet und dann glaubt, laufen zu können, ohne müde zu werden, wie der Geier ohne Ermüdung fliegt (Chant[4] I, S. 154); ähnliche Beispiele lassen sich unzählige anführen. Oder wenn der Kopfjäger sich eine Schädelsammlung anlegt, um die Kraft dieser Köpfe sich zuzufügen, oder wenn man Knochen, ¶ Haare (Skalps) oder dergleichen von Erschlagenen bei sich trägt, oder wenn man aus Schädeln Trinkbecher (s. HWdA: Heiligenschädel) verfertigt u. a. m.

Das beste Beispiel eines animistischen R.kults bietet die Religion der Griechen. Gewiß finden sich auch bei ihnen orendistische Vorstellungen, die mit R. verknüpft sind, aber nur als verschwindende Rudimente, die aus einer uralten Zeit stammen (Pauly-Wissowa XI, Sp. 2114). Der eigentliche R.kult bei den Griechen war, soweit es sich um leibliche R. handelte, ein Grabkult, d. h. die Gebeine ruhten im Grab, wurden nicht in einem Reliquiar ausgestellt, waren überhaupt nicht sichtbar; es fehlte also auch die R.teilung, R.handel, R. als Amulett u. dgl. Der Kult, der ihnen dargebracht wurde, richtete sich in die Erde, wo die Gebeine lagen, war also ein chthonischer Kult. War der ¶ Heroen-Kult uranisch, so wurde er in der Regel durch eine Entrückungslegende erklärt, die zugleich das Fehlen der R. begründete: denn der Heros war körperlich entrückt worden. Bei dem animistischen R.kult ist die Tätigkeit des Verehrten nicht an seine R. gebunden; er ist nur an seinem Grab besonders leicht erreichbar. Und ferner wirken nicht die R. selbst, sondern der Heros, der durch den R.- (= Grab-) kult herbeigelockt wird. Auch bei den nichtleiblichen R., Waffen, Gerätschaften u. dgl. finden sich nur ganz wenige orendistische Spuren, so etwa bei dem Schmuck der Harmonia und dem Szepter des Pelops, die beide Unheil auf das ganze Geschlecht der Kadmiden und Pelopiden brachten. Eines der schönsten Beispiele antiken R.kultes ist von Sophokles im Oedipus auf Kolonos verherrlicht.

Auch der christliche R.kult beruht auf dem Glauben an die besondere Kraft, die in bestimmten Menschen, den Heiligen (¶ Heiligenverehrung: II) zu ihren Lebzeiten wirksam war und die auch deren Hinterlassenschaft noch erfüllt. In der christlichen Religion pflegt aber das Dasein dieser übergewaltigen Kraft weit mehr hervorgehoben zu werden als in der antiken. Denn während nach griechischem Glauben viel mehr die Gräber den Schutz der Heroen gewährleisten, ohne daß die Gebeine selbst Wunder verüben, während also hier die Heroen selbst die Hilfe bringen, ohne daß dabei von einer anonymen, unpersönlichen, magischen Kraft der R. die Rede ist, können nach christlichem Glauben die R. selbst Wunder verrichten, da eine besondere Kraft, eine χαρις, in ihnen wirkt. Diese Kraft wirkt auch in Teilen der R. so gut wie im ganzen; daher der Brauch der R.teilung und des R.handels. Sie ist auch durch innige

Berührung übertragbar; daher die Uebung, künstliche R. herzustellen. Daher werden auch die R. in möglichste Nähe gerückt, wo sie wirken sollen, nicht unter der Erde im Grab, sondern über der Erde im Reliquiar (¶ Reliquiare; vgl. ¶ Altar: III, 1), oft sogar sichtbar und berührbar. Aber auch beim christlichen R.kult führen die ältesten Spuren an das Grab des Heiligen. Erst im Laufe der Zeit kommt das Ausstellen der R. im Reliquiar, die R.teilung und der R.handel auf, und zwar ist hier ein Einfluß aus dem Orient festzustellen. Aus dem Orient stammt auch das einzige Beispiel einer R.verteilung aus historischer vorchristlicher Zeit (Plutarch praecepta gerendae reipublicae 28): die Verteilung der Gebeine des hellenistischen Herrschers Menandros in Indien (etwa 125—95 v. Chr.), der selbst Buddhist war. Die Betonung der in den R. wirkenden pneumatischen Kraft, wie sie dem christlichen R.kult eigen ist, kehrt vom 4. Jhd. ab ständig bei den Kirchenschriftstellern wieder (z. B. bei Cyrill von Jerusalem, Catech. XVIII 18, MSG 33, S. 1037; Basilius d. Gr., Hom. in Psalm 115, MSG 30, S. 112; Joh. Chrysostomus, MSG 50, S. 551; 595) und geht in letzter Linie auf nt.liche Stellen wie Mtth 9 $_{20\,ff}$ Apgsch 5 $_{15}$ 19 $_{12}$ zurück.

Wie im Christentum der R.- und Heiligenkult gewissermaßen eine Flucht der Volksreligion vor dem ihr nicht angemessenen Monotheismus ist, also eine Zuneigung zum Polytheismus zu erkennen gibt, wie ihn jede Weltreligion besitzt, so ist das Gleiche auch im ¶ Buddhismus und im ¶ Islam festzustellen. Dort war es die Flucht vor dem ebensowenig volksgemäßen Atheismus, der zunächst zur Verehrung von Buddha-R., dann zur Verehrung anderer Heiligen-R. führte, hier wiederum drang der Heiligenkult entgegen den Vorschriften des Koran in die ursprünglich monotheistische Lehre schon ebenso frühzeitig wie im Buddhismus ein. Der R.kult der islamitischen Heiligen ist im wesentlichen Grabkult; die R. der buddhistischen Heiligen ruhen in der Regel in den sogenannten Stūpas, hohen gewölbten Steinbauten.

Fr. Pfister: Der R.kult im Altertum (RVV V 1, 1909; V 2, 1912); — E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904; — Steph. Beissel: Die Verehrung der Heiligen und ihrer R. in Deutschland, 1890; — RE³ XVI, S. 630 ff; XXIV, S. 418; — KL² X, Sp. 1030 ff. — Weitere Literatur bei ¶ Heiligenverehrung. **Fr. Pfister.**

Rembrandt, Harmensz. van Rhyn (1606—69), der größte Künstler des holländischen ¶ Barocks (¶ Malerei: III D, 2), * in Leiden, 1631 nach Amsterdam übergesiedelt. Mitten in den großen religiösen und politischen Befreiungskrieg seines Volkes (¶ Niederlande, 2) hineingeboren, sog er den Haß gegen Katholizismus, Spaniertum und Absolutismus mit der Muttermilch ein. Aus den unverdorbenen Tiefen des Volkstums und geheimnisvollen Urgründen der Rasse (vgl. Beethoven) erstand in ihm ein Genius der bildenden Kunst, der die ganze Wesensart des Germanentums stärker, reiner und umfassender ausgesprochen hat als irgendein anderer; zugleich hat er seinem holländischen, protestantischen Volk auf dem Höhepunkt seines Daseins eine große, neue, religiöse Kunst für das Haus geschaffen, ein einzigartiges Phänomen. So steht seine Kunst notwendig in einem doppelten Gegensatz zu aller griechisch-hellenistischen und zu aller italienischen ¶ Renaissance-Kunst. Er ging, in bewußter Abkehr von der Entartung des 16. Jhd.s, nicht mehr nach Italien. Die Natur war sein Lehrer. Er beginnt mit Lichtstudien, Ausdrucksstudien, Kostümstudien, Farbenstudien, und diese gemalten, radierten und gezeichneten Studien gehen weiter durch sein ganzes Schaffen. Auch seine religiöse Kunst steht der Natur so nahe wie seine Bildnisse und Landschaften, denn das war für R. kein Gegensatz, und wenn er seine biblischen Geschehnisse und Figuren ganz unmittelbar in sein holländisches Gegenwartsleben hineinsetzt, so ist das der Ausdruck einer höchst lebendigen Religiosität in ihm und seinem Volke. Als protestantische Kunst ist diese Kunst dann eine Ausdruckskunst, eine Kunst des inneren Erlebnisses.

Schon unter R.s frühesten Bildern und Radierungen finden sich Figuren von so tiefem Ausdruck, wie bei keinem Spanier oder gar Italiener und Vlamen des gleichen Zeitstils in den gleichen Stoffen: Tobias und seine Frau (Moskau, Tschugin, 1626), Paulus im Gefängnis (Stuttgart, 1627), Der trauernde Jeremias (Petersburg, Stroganoff, 1630), Petrus im Gefängnis (Brüssel, Mérode, 1631), Darstellung im Tempel (Hamburg), Betender Hieronymus (Rad. Bartsch 101, 1632), Der reuige Judas (Haag, Preyer), Der Zinsgroschen (B. 68). Nordisch-germanisch sind die unmittelbare Verbindung von Realismus und Phantastik und die Unterordnung der kleinen Menschen unter die große Natur, mit der Landschaft als Mutterboden, kleiner Figuren unter einen großen Raum, während die Südkunst, besonders die griechische und italienische, den Menschen vergöttlicht und deshalb groß vorne auf die Bühne stellt. Die einseitige Südmaxime, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, gilt für R. nicht. Die Darstellung im Tempel (Haag, 1631) vereinigt die beiden nordischen Grundzüge. Eine hl. Familie (München, 1631), eine Ruhe auf der Flucht (Downton Castle) fügen dazu den weiteren nordischen Charakterzug der Intimität, des Empfindens und Gehabens häuslicher Menschen in einer religiösen Kunst für das Haus. In den 30er Jahren reifte diese Kunst schon zu einigen Hauptwerken: Der verlorene Sohn (B. 91, 1636) wird ohne alle „verschönernde" Schminke gekennzeichnet; wie bricht aus diesem vertierten Menschen der Rest menschlichen Fühlens heraus und wie umhüllt ihn die erbarmende Vaterliebe! Aehnlich ausdrucksreich sind die Traumerzählung Josephs (B. 37, 1638), die Predigt Johannis (Berlin), und das Ecce homo (London, 1633). Das Uebersinnliche in Wundern und Gesichten drückt auch R. durch das Licht aus; aber wenn das ein dem ganzen Barock gemeinsamer Zug ist, so weiß die südliche (und die vlämische) Kunst doch nichts von dieser geheimnisvollen Unergründlichkeit des Dunkels und von dieser Magie des Lichtes, z. B. auf der Verkündigung an die Hirten (B. 44, 1634), und nichts von diesem die Seele ergreifenden Zauber des nur zu Ahnenden in der Stimmungslandschaft. Wie hier dann Phantastik und Lebenswirklichkeit (in der Charakteristik der höchst erschreckten Hirten und Tiere) sich verbinden, das hat außer der germanischen auch noch eine evangelische Wurzel, indem R. gerade hier den Bibeltext (Luk 2 $_{10}$) sehr genau interpretiert. Ebenso in dem Christus als Gärtner (London, Kgl. Palast, 1638). Auf dem Tobiasbilde in Paris entspricht der große, davonfliegende Engel ganz wirklichkeitsgemäß dem Vorgang und dabei ist das in der tiefen Verinnerlichung des Ausdrucks der übrigen Figuren weit christlicher als alle körperlich „schönen" Engel der Renaissance, van Dycks oder der ganzen akademischen Kunst seit 1520. Das große Thema der Passion hat R. zuerst um 1628 in dem magisch-mystischen Christus an der Marterſäule (Wien, v. Auspitz) angerührt und dann in den 30er Jahren mehrfach behandelt (Münchner Passion 1633—39, Philadelphia, Widener, Kreuzabnahme 1634, Glasgow und Dresden, Grablegung,

Kreuzigung B. 80, Kreuzabnahme B. 81). Hier erscheint nun der echte Christus des Christentums, nicht der umgefälschte Adonis und Herkules der Renaissance und des ¶ Rubens. Lebenswirklich wird, wie bei Neithart (¶ Grünewald), der schwache, gebrochene Leib gekennzeichnet. Ein Lichtakzent hebt Christus als Hauptfigur heraus, im Dunkel plötzlich hell erstrahlendes Licht versinnlicht das Wunder (München, Auferstehung, das bedeutendste des Zyklus). Nicht die körperliche Anstrengung erfüllt die, welche ihn herabholen oder betten, wie bei ¶ Raffael oder ¶ Rubens, sondern inneres Leid, und in einer Fülle mannigfacher, ergreifender Ausdrucksmotive klingt dieser Schmerz bei den Jüngern und Frauen weiter. Trotzdem finden sich hier zum Teil Züge einer noch äußerlichen Auffassung: ein Henker in blitzendem Panzer, ein Türke in kostbarem Turban und Mantel sind zu sehr in den Vordergrund geschoben, teils weil rein künstlerische Probleme zu Zeiten eine dämonische Gewalt über R. hatten, teils aus der allgemeinen Gegensatzstimmung des Barocks gegen den Aristokratismus und die Stilisierung des Cinquecento und Spätitalismus. So beherrscht eine nur äußerliche, dramatische Bewegtheit einzelne seiner Werke. Ja, es finden sich bei dem jungen R. manchmal sogar Figuren, die der südlichen, repräsentativen Auffassung nachgeahmt sind, als Nachwehen einer überwundenen Verfallsperiode der holländischen Kunst.

Der Künstler und der Mensch im Genius decken sich nicht. Zumal R.s Stilwandlungen können von den Stoffen oder gar den Tatsachen der äußeren Biographie her nicht begriffen werden. Sie folgen in einem ebenso reichen wie komplizierten Prozeß inneren künstlerischen Notwendigkeiten. Gegen Ende der 30er Jahre bis zur sogenannten Nachtwache, dem Schützenstück in Amsterdam von 1642, ist R. mit wachsend ausschließlicher Leidenschaft rein künstlerischen Problemen des Tones, der Farbe, des Lichtes nachgegangen, um schließlich in der Hauptfigur jenes Rätselwunders an seiner Licht- und Farbenleidenschaft sich zu ersättigen. Dann trat ein Umschwung ein, der den Stil seiner mittleren Zeit bis um 1655 bestimmte, die Richtung auf weiche Schatten- und Tonharmonieen, die spezifische Schatten- und Helldunkelmalerei. Nur sehr allgemein und von Ferne haben menschliche Erlebnisse mitgewirkt, wenn er nun ein Anderer wurde als in der Jugend: Schicksalsschläge und immer drückendere Sorgen, ein Sichzurückziehen in seine vier Wände, ein Verachtenlernen der Welt und ihres Scheines, der gesellschaftlichen Stellung, des äußeren Ansehens und Erfolges. Aus inneren künstlerischen Antrieben, nicht als Belegstücke seines äußeren Bürgerdaseins, hat er jetzt eine Reihe von schattenreichen Binnenraumszenen gemalt (z. B. Petersburg, hlg. Familie 1645). Immer ist es Abend oder Nacht, von der Welt abgeschlossene, heimelige Stille, in die dann wohl, echt nordisch, himmlische Engelein unmittelbar hineinragen. Immer sind es, wie schon in den frühen Passionsdarstellungen, arme Leute, schwer gedrückt vom Leben, aber reich an innerer Seligkeit und Glaubenszuversicht. Es ist auch wohl einmal Nacht im Freien, wie auf jener Dubliner Ruhe auf der Flucht: ganz kleine Figuren in einer großen Landschaft von zauberischer, klingender Stimmungsmacht. In dieser „mondbeglänzten Zaubernacht", dieser mächtigen Naturresonanz für das seelische Erleben, ist R. ein ganzer echter Romantiker, d. h. Deutscher. Wie sehr sich R.s religiöse Kunst nun vertiefte, lehrt ein Vergleich von Werken der 40er Jahre mit den gleichen Stoffen unter den Frühwerken, z. B. der Auferweckung des Lazarus (B. 72) von 1642 mit der früheren, großformatigen: nichts mehr von dieser lauten italienisch-repräsentativen Rückenfigur, sondern an Stelle des nachgeahmt italienischen Bewegungsmotivs einer Körperkunst das germanische Ausdrucksmotiv einer Seelenkunst: Christus ganz natürlich und leise, kaum daß er eine Hand ausstreckt, aber Mimik und Gebärde drücken eine unendliche, erbarmende Liebe aus. In der kleinen, klassisch nordischen, radierten Grablegung (B. 84) sind die Menschen R.s ganz hingenommen von ihrem Schmerz, sie haben kein Empfinden dafür, daß sie etwa von Zuschauern gesehen werden. Als R. 1651 Christus und Magdalena noch einmal darstellte (Braunschweig), hielt er nicht die äußerlich genaue Interpretation für die Hauptsache, sondern das innerliche, seelische Erlebnis, das hier mit einer Macht und Tiefe ausgedrückt ist in Mimik, Gebärde, Farbe und malerischer Gesamtstimmung der Nachtlandschaft, wie niemals wieder. Hierher gehören auch in dem Zusammenklang vertiefter Charakteristik und zauberischer Gewalt von Licht, Farbe und Ton: das Opfer Manoahs, die unerreichte Darstellung des Gebetes (Dresden), die Vision Daniels (Berlin) und Josephs blutiger Rock (Petersburg).

So wurde R. der große Maler der Seele, der um 1650 einige unvergleichliche, größte Hauptwerke aller christlich-religiösen Kunst überhaupt geschaffen hat: Auf dem Pariser Emmausbild (1648) sitzen in einem hohen Binnenraum im weichen Helldunkel drei Menschen ganz einfach an einem Tisch, Christus hinten mitten, äußerlich „häßlich", ein Demütiger und Niedriger, aber von innen heraus erleuchtet von seelischer Hoheit und Macht, selbst ergriffen und tief ergreifend. Ein Jünger faßt es noch kaum; den anderen, den man nur vom Rücken sieht, durchfährt es mit erschütternder Gewalt. Nur der junge Diener, der eben hinzutritt, weiß nichts von dem Seelenerlebnis dieser drei (Gegensatzmotiv). In dem Barmherzigen Samariter (Paris, 1648) sieht man die wunderbarste Harmonie einer weichen, schattenreichen Dämmerungslandschaft und seelischer Ergriffenheit und erbarmender Nächstenliebe in den Herzen. Das dritte Werk ist die große Radierung „Jesus segnet die Kinder und heilt die Kranken" (B. 74, Abb. Bd. III, Tafel 34), eine große Zusammenfassung vieler Beobachtungen und Studien, wie ja seine ganze religiöse Kunst unmittelbar aus dem wirklichen Leben erwächst. Es ist die unerreichte, ausschöpfende Charakteristik der pharisäischen Schriftgelehrten als Menschentypus schlechthin, der demütigen, treuen, ergriffenen Jünger, des milden, ganz seelisch-geistigen Heilandes, des wahren Helfers und Trösters der Mühseligen und Beladenen. Diese sind echt nordisch, lebenswahr und zugleich ergreifend von innen heraus charakterisiert. Schon beginnen nun die Ausdrucksmittel (Licht, Schatten) sich zu symbolischer Bedeutung zu vergeistigen: überall scheint durch diese irdische Welt eine andere, höhere, geheimnisvoll hindurch. Nah verwandt, ohne sich aber in einem einzigen Motiv zu wiederholen, ist die Predigt Christi (B. 67), die Predigt an die Armen. Das ist schon im Stoff, dann in der Betonung der Wirkung von Christi Wort auf die Seelen, nicht seiner äußeren Erscheinung, echt protestantische Kunst (Gegenbeispiele: Raffael, Predigt Pauli, Berlin; Rubens, die Wunder des hl. Ignaz und Franz Xaver, Wien). Das letzte Hauptwerk dieser Gruppe ist die große radierte Kreuzigung (B. 78), 1653. Niemals wieder ist dieser so häufige Stoff so vergeistigt und zugleich in einer bildkünstlerisch so gewaltigen Zeugung erfaßt worden (Gegenbeispiel Rubens' Antwerpener Lanzenstich). R. läßt alle Einzelheiten zurücktreten vor einem gewaltig-elementa-

ren Naturereignis, Wolkenbrüchen von Licht und Finsternis, als malerisches Symbol des Geschehnisses. Mit diesem Licht drückt R. stilisierend das Uebersinnliche aus, mit diesem Schatten die innere Panik im Volke und den Schmerz der Gläubigen.

Wer R.s Schaffen verfolgt, empfindet an keiner Stelle seines Entwicklungsganges eine größere Bewunderung als bei der neuen Wendung um 1655. Sein bürgerliches Leben stand auf dem tiefsten Punkte des finanziellen Zusammenbruchs (Bankerott 1656); die Gesellschaft, die vornehme Kundschaft stieß ihn aus. Und seine Nation, der der Friede (1648) schlecht bekam, verfiel in faule Genußsucht und charakterlose Ausländerei; von Paris, vom Haag, von Utrecht und den humanistischen Universitäten aus gewann die unholländische, die akademische Kunst immer mehr Boden. Der größte nationale Genius wurde allmählich nicht mehr verstanden. Mit derselben Standhaftigkeit aber, die Neithart (¶ Grünewald) in gleicher Lage bewies, ist R. sich treu geblieben, auch als Verständnis und Gunst des Publikums ihn verließen; und gerade in jenen Jahren des Unglücks hatte sein Genius die Kraft zu einem großen, neuen Anlauf, zu einer großen Ueberprüfung seines Sehens und Malens vor der Natur, zu einem neuen Stil. Aus dem kleinen Format und den dämmerigen Schattentönen ging er in das große Format, in die Farbe und zu einer ganz freien, breiten, offenen Technik als Ergebnis letzter Malerweisheit. Der große Jakobssegen in Kassel (1656) und der kleine Christus am Marterpfahl in Köln u. v. a. sind Beispiele für den großen Fortschritt in der malerischen Lebendigkeit, zugleich aber auch dafür, daß die Charakteristik jetzt nicht zurücktrat, das erste in der Abstufung, das zweite in der ergreifenden Kraft des seelischen Ausdrucks. Das Verführungs- und Verleumdungsdrama der Potiphargeschichte (Berlin und Petersburg, 1655) ist nie wieder geistig so erschöpft worden, und zwar liegt die Charakteristik nicht nur in der sehr ausdrucksvollen Mimik und Gestikulation, sondern ebenso sehr in der Farbe, in diesen gleißenden Goldtönen und einem funkelnden und rauschenden Rot, die das Aufregende der inneren Spannung unmittelbar dem Auge vermitteln. Aehnlich im malerischen Ausdruck eines Seelendramas sind der Zinsgroschen in London (Allondale, 1655) und die Verleugnung Petri in Petersburg. Wie sehr R.s Kunst jetzt nach innen verankert war, zeigt die Anbetung der Könige (London, kgl. Palast, 1657), zumal beim Vergleich mit Rubens (Madrid) oder Veronese (Dresden). Der größte Teil des Gefolges ist ganz in den Schatten des Hintergrundes zurückgeschoben. Was vorn im Licht und durch die Farbe das Auge auf sich zieht, sind knieende, ganz in Demut, Andacht und Anbetung aufgehende Gestalten. Auch in den Radierungen dieser Spätzeit wandelte sich der Stil ganz wesentlich. Wo der junge R. eine lebhafte äußere Handlung gab, ist jetzt alles ruhig und innerlich (Abrahams Opfer B. 60, 1655). Dieser nach innen gesammelte Ausdruck behält dabei eine sehr nachdrücklich sprechende Kraft (Jesus vom Tempel zurückkehrend B. 60, 1654). Zeitweilig findet sich eine für R. auffallende Linienkomposition (Abraham bewirtet die Engel B. 29) und baukünstlerische Stilisierung (Ecce Homo B. 76, 1655). Aehnlich ist das Londoner Bild von 1656 (Colnaghi) mit dem frontal allein gegen den Nachthimmel stehenden Gekreuzigten. Es ist die germanische und protestantische Fassung desselben Vorwurfs, den auch die Vlamen und Spanier des Barocks gemalt haben (vgl. Bd. III, Sp. 1924 und 1916). In andern Radierungen blieb R. aber bei der malerischen Auffassung (die hl. Einsiedler Hieronymus und Franz in großer Landschaft B. 104, 107). Am Bedeutendsten sind unter den späten Radierungen einige Nachtstücke, z. B. die Kreuzabnahme von 1654 (B. 83), die Grablegung (B. 86) und besonders die Darstellung im Tempel (B. 50, um 1660): ganz wenige Figuren, kein Engel und kein Lichtakzent in der früheren Weise, Maria und Joseph ganz im Schatten, Simeon mit dem verzückten Ausdruck eines Blinden. Darüber bauen sich hochragend zwei seltsame Gestalten auf. Ihre Kleider, Mütze und Stab gleißen wie Gold, es sind nicht Menschen, nicht Priester, wie magisch geheimnisvolle Götterbilder leuchten sie aus dem tiefen Dunkel des Gewölbes, Symbole eines Lichtes von höherer Art.

Nach 1661 hat R. nicht mehr radiert. Aber was er in dem letzten Jahrzehnt, verarmt, vereinsamt und fast vergessen, gemalt hat, bedeutet immer noch eine künstlerisch junge Entwicklungsfähigkeit, immer noch neue Werte, eine Offenbarung letzter Geheimnisse durch den Genius. Zunächst aus einer um 1661 entstandenen Folge von Aposteln und Evangelisten der entrückte Betende Greis in Wien (Harrach), der schmerzlich grübelnde Paulus am Schreibtisch in Canford Manor und der mit stockendem Atem dem Engel lauschende Matthäus in Paris. Dann ist das farbenmächtige, große Pilatusbild in Neuyork (um 1665) die seelisch tiefste Darstellung der Handwaschung, die es gibt, und einzig ist auch die weiche Stille des wortlosen Abschiedes des Tobias von seinen Eltern. Als R. in dieser Zeit noch einmal das Emmausthema malte (Paris), fand er noch eine neue Lösung: auf einem Breitbild im letzten Abenddämmer vier flächige Figuren, zwei frontal, zwei im Profil, das Ganze geisterhaft unwirklich, irrational und mystisch, wie ein gotisches Glasgemälde, Christus ein unirdisch Entrückter mit einem Sternenkranz um das Haupt. Weiter malte R. in drei Bildern das ergreifende Trauerspiel der plötzlich von der Höhe gestürzten, irdischen Größe aus dem at.lichen Buche Esther, Mardachai vor Esther und Ahasver (Bukarest), Ahasver und Haman beim Mahle der Esther (Moskau, 1660) und Haman in Ungnade (Petersburg). Die unerhörte optische Gewalt der Farbe ist Gegensatzmotiv, um das Innerliche als Hauptsache wirken zu lassen. Nah verwandt ist das mächtige Haager Spätwerk „David spielt vor König Saul die Harfe". Die Farben des Königskleides und des Turbans, das Grüngold und Rot, haben eine zauberische, dämonische Gewalt, aber das ist nur die Begleitung zu dem noch stärkeren Ausdruck des Leidens: der König in seinem Glanz ist ein armer, leidender Mensch, er weint und nimmt das Erstebeste, den Vorhang, um seine Tränen zu trocknen. Aber nicht Leiden ist das letzte Wort, sondern Erlösung von dem Leiden. Den Beschluß macht das unvergleichliche Gemälde des Verlorenen Sohnes in Petersburg (Abb. Bd. III, Tafel 34). Die Nebenfiguren sind wie entkörperlicht, wie gebannt und erstarrt, keine Gesten und Bewegungen, nur die Augen sprechen. Vernehmlicher aber sprechen die Hände des Vaters. Der Greis ist blind; er kann den reuig Heimkehrenden nicht sehen, nur fühlen, und seine Hände, breit auf dem Rücken des zerlumpten Sünders, haben eine erschütternde Ausdruckskraft. Mehr als alles aber spricht die Farbe, das brennende, grelle Zinnoberrot (der Mantel des Vaters und des Alten rechts), das aus dem Dunkel des Hintergrundes und gebrochenen Tönen von Grüngold und Rötlichbraun herausbricht. Farbensymbolismus ist R.s letztes Wort, und diese Farbe, das Rot, die urtümliche Farbe der Kinder

und der Wilden, sagt das Letzte, das Höchste und Tiefste, das Wesenhafte, was hinter aller Welt irdischer Erscheinungen steht: für alle irdische Sündhaftigkeit gibt es eine verzeihende Liebe, eine erlösende Gnade. So ist R.s letztes Werk im Thema und in der stärksten und unmittelbarsten Vergeistigung aller künstlerischen Mittel das größte Denkmal christlicher Kunst überhaupt, und R. ist der größte Meister christlicher Kunst, weil in keinem anderen zugleich mit dem künstlerischen Genius der religiöse Genius so groß war wie in ihm.

Allgemeine Bibliographie bei Arthur Jellinek und Otto Fröhlich: Internationale Bibliographie der Kunstwissenschaft, 1902—18, vorher jährlich im Repertorium für Kunstwissenschaft und in der Gazette des Beaux-Arts; seit 1925: Die Kunstliteratur, Beibl. der Zeitschrift für bildende Kunst. — Abbildungswerke und Kataloge: Wilhelm Bode und Cornelis Hofstede de Groot: R., Beschreibendes Verzeichnis seiner Gemälde, 8 Bde., Paris 1897/1905; — Adolf Rosenberg und Wilhelm Valentiner: R.s Gemälde (Klassiker der Kunst), (1903) 1909[3] (Text schwach, Einteilung ganz verfehlt, vielfach falsche Benennung); — Wilh. Valentiner: R., Wiedergefundene Gemälde (desgl.), (1921) 1923[2]; — Wilhelm Bode und Wilhelm Valentiner: R. in Wort und Bild, 1906; — Abraham Bredius: R., Amsterdam 1906 (beide mit guten Abbildungen und ungenügendem Text); — Cornelis Hofstede de Groot: Die Urkunden über R., Haag 1906; — Derſ.: Beschreibendes und kritisches Verzeichnis der Werke der hervorragendsten holländischen Maler des 17. Jhd.s, Bd. 6, 1915; — Dimitri Rovinski: L'oeuvre gravé de R., Petersburg 1890; — Charles Blanc: L'oeuvre complet de R., Paris 1880; — Eugène Dutuit: Desgl., Paris 1885; — Carl Neumann: R., das radierte Werk, 1928; — Richard Graul: R.s Radierungen (Meister der Graphik), (1920) 1923[2]; — Wolbemar v. Seiblitz: Die Radierungen R.s, 1922; — Friedrich Lippmann und Cornelis Hofstede de Groot: Zeichnungen von R., 4 Folgen, 1888 f; — Wilh. Valentiner: R., des Meisters Handzeichnungen (Klassiker der Kunst), 1925 f; — Cornelis Hofstede de Groot: R.-Bibel, Amsterdam 1906; — F. W. Bredt: R.-Bibel, 1921. — Darstellungen: Carl Neumann: R. (das überragende, klassische Hauptwerk), (1902) 1924[4]; — Derſ.: R. und Wir, 1906; — Derſ.: Handzeichnungen (Einführung), (1918) 1923[10]; — Emile Michel: R., Paris 1893; — Werner Weisbach: R., 1926 (bringt Wertvolles über R.s religiöse Kunst, bedeutet aber in wesentlichen Punkten einen Rückschritt hinter Neumann); — Richard Hamann: R.s Radierungen, 1906; — Jan Veth: R.s Leben und Kunst, 1908; — Eisler: R. als Landschafter, 1918; — [Langbehn]: R. als Erzieher, Von einem Deutschen, (1890) 1922[50], hrsg. von Nissen; — Momme Nissen: Der R.-Deutsche, 1926; — Franz Bock: Die Neuordnung der Kasseler Galerie, 1912; — Derſ.: Die nationaldeutsche Kunst (in Bozi und Niemann: Die Einheit der nationalen Politik, 1925). **Franz Bock.**

Remigius, 1. von Auxerre († um 908), Schüler und Nachfolger des Heiricus von Auxerre (841—76), 893 nach Rheims berufen, um die dortige Schule in die Höhe zu bringen, dann nach Paris, wo ¶ Odo von Cluni sein Schüler war, schrieb Kommentare zu Martianus Capella, zu den theologischen Schriften des ¶ Boethius usw. und zu biblischen Büchern, die neuerdings noch nicht wieder untersucht sind. — ¶ Universalienstreit.

MSL 131; 117 (unter dem Namen Haymos von Halberstadt); 101 (unter dem Namen Alkuins); — MG Epistolae V, S. 635 ff. — Vgl. RE[3] XVI, S. 634; XXIV, S. 418; — Ue II, 1928[11], S. 135 ff. 166 f. 178 f. 695; — Manitius I, 1911, S. 504 ff.

2. Erzbischof von Lyon (seit 852; † 875), trat im Prädestinationsstreit im Namen der Kirche von Lyon für ¶ Gottschalk gegen ¶ Hinkmar von Rheims ein, wohl nicht, weil er ein wirkliches Verständnis für ¶ Augustin gehabt hätte, sondern aus Opposition gegen den übermächtigen Einfluß Hinkmars (Synode zu Valence 855). Doch scheint er sich Hinkmar später genähert zu haben. Er wird als Heiliger verehrt.

MSL 121; — Ad. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910[4], S. 295 ff; — Fr. Loofs: Dogmengeschichte, 1906[4], S. 465 ff.

3. Bischof von Rheims († 535), bekannt als der Bischof, der Chlodwigs Taufe (¶ Franken) Weihnachten 496 vollzog, wobei ihm, der Sage nach, eine Taube zur Salbung die Ampulla sacra brachte; er hat jedenfalls schon vor der Taufe bei der Bekehrung des Königs zum kath. Christentum eine bedeutende Rolle gespielt und ist auch wohl bei ihm und seinen Söhnen einflußreich gewesen.

MSL 65, S. 963 ff; — MG Epistolae III, S. 112 ff. — Vgl. RE[3] XVI, S. 634 f; — Hauck I[3-4], S. 594 ff; — H. von Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 90 ff. **G. Ficker.**

Renaissance.

I. Geschichte der R.; — II. Italienische R.kunst.

Renaissance: I. Geschichte der Renaissance.

1. Begriff und Umfang; — 2. Ursprung; — 3. Der Humanismus; — 4. Die Frührenaissance; — 5. Der Platonismus; — 6. Die Hochrenaissance; — 7. Der Ausgang. Die Ergebnisse; — 8. Die R. im übrigen Europa.

1. Unter Renaissance versteht man die italienische Kulturentwicklung vom Anfang des 14. bis in die erste Hälfte des 16. Jhd.s. Bedeutet R. auch im engeren Wiedergeburt des klassischen Altertums (¶ Antike, 3 b), so hat man sich doch seit Jakob ¶ Burckhardts „Kultur der R. in Italien" (1860) daran gewöhnt, die gesamte Kultur Italiens in diesem Zeitalter, die mehr ist als nur Kultur des Altertums, mit dem Worte R. zu bezeichnen. Was sich dabei auf Wiedergeburt des Altertums im Kreise der gelehrten Studien bezieht, wird ¶ Humanismus genannt. Gegenüber den Versuchen, den Beginn der R. immer weiter ins Mittelalter zurückzuverlegen, muß daran festgehalten werden, daß das Vorherrschen neuer, dem mittelalterlichen Lebensideal und seiner Kirchlichkeit (¶ Mittelalter) entgegengesetzten Tendenzen erst mit dem 14. Jhd. fühlbar wird.

2. Die R. ist weit stärker als es nach dem Gegensatz der schließlich zerronnenen Lebensideale scheint, aus dem Mittelalter hervorgewachsen. Die ersten Humanisten des 14. Jhd.s glaubten sich, weil sie den scholastischen Wissenschaftsbetrieb verwarfen und an Stelle eines rein kirchlichen Lebenszieles das ¶ Humanitätsideal des Altertums mit christlichem Einschlag setzten, in tiefstem Gegensatz zum Mittelalter; aber dieses ist doch nur in folgerichtiger Weiterentwicklung schließlich zur R. geworden. Italien war wie kein anderes Land dazu bestimmt, die neue Entwicklung hervorzubringen. Denn hier war aus italienisch-germanischer Volksmischung ein außerordentlich reges und leistungsfähiges Volkstum entstanden; hier war die stets weiterwirkende Antike Erzieherin zu einem frühzeitig hohen Kulturstand gewesen, und hier hatte eine glänzende wirtschaftliche Entwicklung — da die italienischen Städte fast allein die Vermittler zwischen Morgen- und Abendland waren — den Boden für geistige und künstlerische Kultur geebnet. Im 13. Jhd. beginnt der Zusammenschluß der bisher landschaftlich getrennten Kräfte zu einer nationalen Kultur: die italienische Sprache erobert sich ihren Platz als Schriftsprache neben dem bis dahin herrschenden Latein; eine italienische Poesie und die Anfänge italienischer Prosaliteratur ent-

stehen; die religiöse Bewegung der Bettelorden, im wesentlichen durchaus italienisch (¶ Mönchtum: II, 4 d), schafft starke Gemeinsamkeiten, innerliche und äußerliche, für das religiöse Leben des Landes, und die bildenden Künste bringen neue Richtungen, die dem erwachenden nationalen Leben Ausdruck geben und sich bald tief mit den Gefühlen des ganzen Landes verbinden (¶ Malerei: I, 4 d; ¶ Renaissance: II, 1). Aber das 13. Jhd. ist trotz dieser neuen Entwicklungen noch mittelalterlich: die ¶ Scholastik beherrscht noch das gesamte Denken und wirkt in alle Lebensgebiete hinein; Italiener wie ¶ Thomas von Aquino und ¶ Bonaventura gehören zu den Führern dieses höchsten mittelalterlichen Geisteslebens. Man hat den ¶ Individualismus als das hauptsächliche Kennzeichen der R. bezeichnet und sein starkes Vorhandensein für das 13. Jhd. nachweisen wollen; aber man übersieht dabei, daß überall im Mittelalter, und vor allem im italienischen, ein Stück Individualismus vorhanden war, und daß hinwiederum Bewegungen wie die des hl. ¶ Franz von Assisi durchaus mittelalterlich-religiös, nicht aber modern-individualistisch sind. Aber das 13. Jhd. hat gewiß den Weg zur R. gebahnt, sowohl durch das Werden einer nationalen Kultur in Kunst und Literatur, als auch durch stärkere Betonung der Antike. Denn so sehr die Scholastik mittelalterlichen Geistes ist, hat sie doch gemeinsam mit den italienischen Rechtswissenschaften der Antike eine Stellung eingeräumt, die ihren späteren Sieg vorbereitete. Die Rechtswissenschaft Italiens kehrte seit Beginn des 12. Jhd.s zum Corpus iuris Justinians (¶ Byzanz: 2 a) zurück; die Scholastik verwendete bei dem Versuch, Glauben und Wissen zu vereinen und ein logisch begründetes System der Theologie aufzubauen, die antike Philosophie, vor allem Aristoteles. Wurde hierbei auch sicherlich der Geist der antiken Philosophie vielfach umgebogen, so lag doch darin die Anerkenntnis, daß die antike Philosophie für die christliche Wissenschaft unentbehrlich sei. Rechtswissenschaft und Scholastik haben gemeinsam der Antike einen ausschlaggebenden Platz in der Wissenschaft eingeräumt und ihr eine Autorität gegeben, die rasch zum Wettbewerb mit den christlichen Autoritäten führen mußte. Gegen Ende des 13. Jhd.s dringt die Antike überall vor; nur das Gebiet der bildenden Künste scheint von ihr wenig beeinflußt — die Kunst Giottos und seiner nächsten Zeitgenossen (¶ Malerei und Plastik: I, 4 d; II B, 2 a) zeigt nur die Elemente einer auf dem neuen nationalen Boden erwachsenen, zum Realismus hinstrebenden Kunst. Und für ein Jhd. haben sich Malerei und Bildhauerei nur in dieser Richtung weiterentwickelt, während die Baukunst (¶ Kirchenbau: I) gotische Einflüsse verarbeitete und dadurch der Antike ferner stand als vor dem 13. Jhd. Auch die höchste Erhebung der italienischen Kultur am Anfang des 14. Jhd.s, ¶ Dantes „Göttliche Komödie", ist gewiß in erster Linie italienisch-national. Aber gerade sie zeigt den zunehmenden Einfluß der Antike. Nicht nur daß Dantes Bildung zum Teil auf dem Altertum beruht, sondern die Stellung, die er Vergil in der „Komödie" eingeräumt hat, Führer zu sein durch die irdischen Wirrsale des Lebens, spricht für die Unentbehrlichkeit der Antike in den Köpfen der geistig Arbeitenden. Dante vereint bereits bis zu einem gewissen Grade die beiden Richtungen, aus denen die R.kultur entsteht: die italienisch-nationale und die antikisierende. Nur darf man dabei nicht übersehen, daß auch die nationale Richtung in vielen Einzelheiten von der Antike her beeinflußt war.

3. Die Hingabe an die Antike ist weithin bereits verbreitet, als ¶ Petrarca (1304—74) sich zu ihrem erfolgreichsten Anwalt macht. Zunächst Verfasser italienischer Gedichte, wird er dann so stark von der Antike ergriffen, daß er in ihrer formalen Nachahmung und in der Wiederaufnahme ihrer humanen Lebensziele das Höchste sieht. Petrarca hat sein Leben der Verbreitung dieser Gedanken gewidmet; auf vielen Reisen innerhalb Italiens, auch in Frankreich und Deutschland, durch einen weitausgedehnten Briefwechsel ist er rastlos dafür tätig, daß die Antike zum Maßstab aller geistigen Arbeit werde. Selbst von reinster Begeisterung für diese Ziele erfüllt, reißt er die Menschen mit sich fort: er macht diese Bewegung, die man als Humanismus bezeichnet, zu einer allgemeinen Angelegenheit der Gebildeten Italiens, und so beginnt mit ihm der Siegeszug der Antike durch die Welt. Der innere Gegensatz zwischen Antike und mittelalterlichem Christentum ist von Petrarca empfunden, aber nur äußerlich verarbeitet worden. Das Christentum war zunächst noch stark genug, die Geister bei sich festzuhalten, auch wenn sie mit ihren Worten in der antiken Götterwelt lebten. Petrarca suchte seine Zeitgenossen in eine Richtung hineinzudrängen, die der italienisch-nationalen durchaus entgegen war. ¶ Boccaccio (1313—75) hat demgegenüber bei allem Eingehen auf die Gedanken des von ihm bewunderten Petrarca doch das Verdienst, die italienische Sprache und eine stärker volkstümliche Richtung festgehalten zu haben; ihm ist Dante in letzter Linie ebensoviel wert wie der Humanismus, und so wirkt er dafür, daß sich die nationale Kultur neben der Antike behauptet. Die jüngere Generation, soweit sie führend hervortritt, ist in der zweiten Hälfte des 14. Jhd.s fast allgemein von den Gedanken Petrarcas erfüllt, vor allem aber ist Florenz seit dem letzten Viertel des Jhd.s der Mittelpunkt des Humanismus geworden. Hier wirkten nebeneinander, in lebhaftem geistigen Austausch, Männer wie Coluccio Salutato (1331—1406; zuletzt Staatskanzler von Florenz), Luigi Marsigli (1342—94), Niccolo Niccoli (1364—1437), Leonardo Bruni Aretino (1369—1444; zuletzt Staatskanzler von Florenz), Francesco ¶ Poggio (1380—1459; zuletzt ebenfalls Staatskanzler von Florenz), Ambrogio Traversari (1386—1439; zuletzt Kamaldulensergeneral) u. a.; sie führen die Bewegung weiter und verschaffen ihr einen stets größer werdenden Wirkungskreis; hat doch die Florentiner Staatskanzlei alle anderen Kanzleien Italiens zum Anstreben eines klassischen lateinischen Stiles gezwungen.

Die Arbeit dieser Männer erweitert dazu die Kenntnis des Altertums: immer neue Schriften werden entdeckt, vor allem von Poggio, bis schließlich der größte Teil der auch uns noch vorliegenden Schriften des römischen Altertums wieder aufgefunden worden war. In der ersten Hälfte des 15. Jhd.s ist die Scholastik in Italien so gut wie ausgestorben; Humanismus und Wissenschaft sind gleichbedeutend geworden. Freilich stehen dann unter der Masse der Humanisten eine Menge minderwertiger Elemente, die zwar alle das Höchste zu leisten glauben und in maßloser Selbstüberschätzung jede aus antiken Zitaten zusammengesetzte rhetorische Leistung als eine große Tat ansehen, die aber in Wahrheit auf das literarische Leben ungünstig einwirken und einen Ton niedriger Polemik einbürgern, der auch vor den unbegründetsten moralischen Verleumdungen des literarischen Gegners nicht zurückschreckt. Wollte man nach diesen, in ihren Schriften häufig stark frivolen Schriftstellern den Humanismus des 15. Jhd.s beurteilen, so würde man ihm schwerlich

gerecht werden. Jenes Zeitalter hat freilich auch das Frivole anders eingeschätzt als die Gegenwart es tut; die anstößigsten Schriften konnten Persönlichkeiten gewidmet werden, die im übrigen makellos dastehen. So widmete Antonio Beccadelli Panormitano (1394 bis 1471) seinen berüchtigten „Hermaphroditus" dem Cosimo de' Medici, und Laurentius ¶ Valla war trotz seiner Schrift „De voluptate" (Ueber die Sinnenlust) ein gern gesehener Gast an den italienischen Fürstenhöfen, und als Makel in seinem Leben galt allein, daß er einstmals in seiner Erstlingsschrift Cicero angegriffen hatte. Unter diesen Humanisten des 15. Jhd.s sind solche, welche die letzten Folgerungen ihrer Stellung zum Altertum ziehen: Carlo Marsuppini (1399 bis 1463; zuletzt Staatskanzler von Florenz) galt der Welt als voller Heide; er starb ohne Abendmahl und Beichte. Bei anderen waren die Grenzlinien zum mindesten stark verwischt. Aber es ist ein schwerer geschichtlicher Irrtum, eine *christliche* und eine *heidnische* R. voneinander sondern zu wollen (wie L. ¶ Pastor es getan hat). Auch die gut christlichen Geister waren vom Altertum hingerissen, und sie trugen die beiden Welten so und so oft in sich, ohne sich über die Unterschiede Rechenschaft geben zu wollen oder ohne eine Verbindung anzustreben. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s beginnt das Bestreben, Christentum und Antike zu vereinen, wenn möglich zu einer höheren Einheit, und es waren in ihrer Grundanschauung christlich gesinnte Köpfe, die den großen Zügen der antiken Kultur zu dauerndem Rechte verhelfen wollten. Eine Trennung zwischen christlicher und heidnischer R. müßte mitten durch die Seelen gerade der Besten des Zeitalters hindurchgehen.

4. Aus dem mit Humanismus durchsetzten Boden von Florenz war seit Anfang des 15. Jhd.s eine neue künstlerische Bewegung hervorgewachsen, die man als *Frührenaissance* (d. h. der *Kunst*) zu bezeichnen pflegt. Das 14. Jhd. war von einer Kunstrichtung beherrscht, die im wesentlichen von Giotto und seinen Zeitgenossen ausging; gegen Ende des Jhd.s zeigen sich überall, vor allem in Toskana, aber auch in Oberitalien, Keime zu selbständiger Weiterentwicklung. In *Florenz* fand das Neue zuerst seine Gestaltung: der volle Anschluß der Kunst an die Natur war das Ergebnis. So sicher hier rein künstlerische Entwicklungen vorliegen (denn Giotto hatte auf dem Weg zum Realismus begonnen), so sicher ist doch auch, daß das Vorbild antiker Kunst bei der Erfassung des neuen Kunstideals mitgewirkt hat; ist doch die Baukunst von Anfang an sichtbar von der Antike beherrscht (vor allem im Zentralbaugedanken); und haben doch die führenden Florentiner Künstler der neuen Zeit sich in Rom beim Studium der antiken Denkmäler geschult, ehe sie im großen schöpferisch hervortraten (vgl. ¶ Malerei: II B). Die volle Größe dieses Zeitalters der Frührenaissance bringt Leo Battista *Alberti* zum Ausdruck: er ist Architekt, Maler, Bildhauer, Kunsttheoretiker, Philosoph, Dichter und Musiker zugleich, und in dieser Vielseitigkeit liegt das Persönlichkeitsideal zutage, das die Zeit entwickelt hatte (¶ Renaissance: II, 1). Ihn trennt von der Hochrenaissance nur noch das eine: daß er nicht gleich Leonardo auf allen Gebieten wirklich schöpferisch wirkte, sondern daß er in seinen Schriften noch oft zu stark vom Altertum abhängig war, sich also mehr nachahmend verhielt. In seinem künstlerischen Wollen als Architekt überschreitet er dagegen bereits die Grenzen der Frührenaissance, die gerade in der Baukunst sich an reichstem Schmuck der Einzelformen ergötzte, während die Hochrenaissance nur auf die großen Wirkungen hinarbeitete. — Das Vorbild der Florentiner, die in jeder Hinsicht vorangingen, hat in ganz Italien die Kräfte geweckt; überall verschönten sich die großen und kleinen Städte Italiens. Ein Wetteifer der Einzelnen wie der Korporationen (der Zünfte, der Klöster usw.) war vorhanden, der Kunst zu dienen und das eigene Leben damit auszuschmücken. Die Fürstenhöfe vor allem suchten sich überall den Ruf eines kunstverständigen und freigebigen Mäzenats gegenüber Kunst und Wissenschaft zu verschaffen. Neben den Fürstenhöfen in Mailand, Mantua, Ferrara, Urbino, Rimini und Neapel steht dann seit der Mitte des Jhd.s mit zunehmendem Eifer das ¶ Papsttum (: I, 9b), vor allem mit ¶ Nikolaus V, ¶ Pius II und ¶ Sixtus IV; unbestritten an erster Stelle aber stand während des 15. Jhd.s das Haus Medici in Florenz, das unter Cosimo (1434—64) und unter seinem Enkel Lorenzo Magnifico (1469—92) zwar nicht dem Namen, wohl aber der Tat nach eine völlig fürstliche Stellung einnahm und glänzender als irgendein anderes Fürstenhaus seine reichen Mittel in den Dienst von Wissenschaft und Kunst stellte. Eben deshalb blieb Florenz bis zum Ende des Jhd.s die Vormacht der neuen Kultur.

5. Bis in die 30er Jahre des 15. Jhd.s ist es ganz ausschließlich das *römische* Altertum gewesen, das auf die Neugestaltung von Wissenschaft und Kunst einwirkte. Ansätze zum Studium der *griechischen* Sprache finden sich wohl seit Petrarcas schwachen Versuchen hie und da, aber es war nirgends ein wirkliches Interesse für das griechische Altertum daraus hervorgegangen. Im Römertum sah der Italiener die ihm zugehörige vergangene Welt; es fehlte jegliche Einsicht, daß große Teile der römischen Kultur aus der griechischen abgeleitet waren. Aber zu einem Teile sollte sich das Griechentum den Italienern doch erschließen, nicht so sehr aus innerer Notwendigkeit als aus äußeren geschichtlichen Zufällen. Das Vordringen der Türken im Orient hat — als Vorbedingung einer kriegerischen Hilfe des Abendlandes — neue Versuche zur Vereinigung der römischen und der griechischen Kirche entstehen lassen. Zu den Unionskonzilen in Ferrara (1438) und Florenz (1439; ¶ Reformkonzile, 2c; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1b) kamen zahlreiche Griechen, zum Teil als Abgesandte des Ostens, zum Teil als Flüchtlinge, unter ihnen einige der hervorragendsten Gelehrten, wie ¶ Gemistos Plethon und ¶ Bessarion. Ihre Gedankenwelt war das griechische Altertum, und für Plato vor allem trat Plethon nun in Italien mit einer solchen Beredsamkeit ein, daß er rasch Nachfolge fand und eine *platonische Bewegung* sich entwickelte (¶ Platonismus, 5). Denn über Plato hinaus (und Aristoteles, den ja schon die Scholastik aufgenommen hatte; ¶ Aristotelismus) erschloß sich auch jetzt das Griechentum den Italienern nicht; Homer, die großen Tragiker usw. blieben unbekannt wie auch die griechische Kunst. Und selbst der Platonismus, den man aufnahm, war eher ¶ Neuplatonismus als der echte Geist Platos. Immerhin war, was man von Plato aufnahm, eine außerordentliche Bereicherung des geistigen Lebens, eine Vertiefung sowohl der Philosophie wie der Religiosität, freilich nur eines kleinen Kreises, und der Kunst. Cosimo de' Medici hat das Verdienst, bei der ersten Berührung mit den griechischen Gelehrten den Wert ihrer geistigen Ideale erkannt zu haben; er strebte sofort danach, Florenz zum Sitze platonischer Studien zu machen: der junge Marsilio ¶ Ficino (1433—99) wurde seit 1441 im Hause Cosimos er-

zogen, um einst Plato zu übersetzen und Mittelpunkt dieser Studien zu werden, und die Gründung der sogenannten platonischen ¶ Akademie (: 1) war ein weiteres Mittel zu diesem Zweck. Die Glanzzeit dieser Akademie fällt in die 60er und 70er Jahre, als Lorenzo de' Medici die Florentiner Gelehrten um sich sammelte, als man entweder in einer der Villen der Medici bei Florenz oder auf Ausflügen ins obere Arnotal die höchsten Fragen des Lebens erörterte. Es haben neben Lorenzo und Marsilio Ficino vor allem Leo Batt. Alberti (s. oben 4), Cristoforo Landino, Luigi Pulci, Piero und Donato Acciajuoli und andere vornehme Florentiner, von etwas Jüngeren dann noch Polizian und ¶ Pico della Mirandula dem Kreise angehört. Das letzte Ergebnis dieser platonischen Akademie war nicht nur eine stärkere Erschließung Platos, sondern auch bei Ficino und Pico der Versuch, Christentum und Platonismus als zwei gleichgeordnete Mächte miteinander zu verbinden und auf christlicher Grundlage eine höhere Religion zu schaffen (¶ Antike, 3 b). Das Einschreiten der römischen Kurie gegen diese Ideen Picos 1486 erstickte freilich alle weiteren Versuche dieser Art. Aber so viel hatte diese Wiederaufnahme Platos doch bewirkt, daß man über das alte Rom hinaus in eine weit größere Welt zu sehen gelernt hatte, und daß die platonische Ideenwelt vertiefend auf alle strebenden Geister einwirkte. Daraus entstand die Reife der Zeit, die man als Hochrenaissance bezeichnet.

6. Nicht mit einem bestimmten Zeitpunkt beginnt die Hochrenaissance, aber das letzte Jahrzehnt des 15. Jhd.s zeigt auf künstlerischem Gebiet (s. II) Werke, die in ihrer einfach großen Monumentalität und in ihrem allgemein menschlichen Inhalt die Früh-R. mit ihrer naiven Heiterkeit, mit ihrer Freude am phantasiereichen, zierlichen Einzelschmuck, mit ihrem Realismus als Selbstzweck überwunden haben. Die Kunst der Hoch-R. beherrscht alle Formen der Natur und alle Technik; aber was sie schaffen will, geht über das natürlich Gegebene hinaus. Eine durchaus idealistische Kunst sucht Menschentum und Geistesleben in ihren höchsten denkbaren Möglichkeiten zu gestalten. Die Natur bleibt der Ausgangspunkt; aber die Gebilde dieser Kunst haben etwas Titanisches oder etwas Vergeistigtes an sich, was sonst den sterblichen Menschen versagt ist. Und die Baukunst (¶ Kirchenbau: I, 6 a) sucht den Zentralbau der schweren Formen zu entkleiden: auf dem leichtesten Gerüst der Pfeiler und Gewölbe soll die wohlproportionierte Kuppel über den größten möglichen Raum gespannt, soll alles kleinliche Beiwerk beseitigt werden, damit das Auge des Eintretenden von der ruhevollen mächtigen Einheit dieses Raumes überwältigt werde. Bramante (um 1444—1514), der den Plan zur neuen Peterskirche in diesem Sinne entwarf, ist der führende Architekt des Zeitalters; aber Leonardo da Vinci, Michelangelo und Raffael sind mit ihm die Schöpfer dieser großen Zeit (¶ Malerei: II B). Nicht an Zahl der Werke, aber an Vielseitigkeit und Tiefe der schöpferischen Kraft ist ¶ Leonardo (1452—1519) der größte von allen. Er hat als Maler im Abendmahl (Mailand), als Bildhauer im Modell des Sforza-Denkmals die ersten großen Beispiele der Hochrenaissancekunst gegeben; er hat als Gelehrter und Mensch in seinen Aufzeichnungen Wissenschaft und Leben mit einer Souveränität gemeistert, daß man von ihm sagen kann, er habe das Mögliche gelöst und das Unlösbare in seiner vollen Tiefe erkannt. Er ist als Naturforscher, als Ingenieur und Erfinder so groß wie als Künstler und als Mensch: überall schöpferisch, überall dem Höchsten zugewandt, überall von überlegenster Klarheit. In der Schönheit seiner körperlichen Erscheinung, in der vollendeten Güte seines Herzens und in der unversieglichen Schöpferkraft ist er der Höhepunkt der R. Dem abgeklärten Leonardo steht ¶ Michelangelo (1475—1564) mit seinen ungebändigten tiefen Leidenschaften gegenüber. Ruhelos eilt er von einem Werk zum andern; auf immer neue Weise will er das Leben ergründen und darstellen, und er verzehrt sich in diesem Kampfe zwischen den Grenzen menschlicher Kraft und den Forderungen des Ideals. Was er mit dem Meißel oder mit dem Pinsel gestaltet, ist voll übermenschlicher Kraft, von den Jugendwerken (Pietà, David) an bis zu seiner letzten Schöpfung, dem jüngsten Gericht in der Sistinischen Kapelle. ¶ Raffael (1483—1520) kann den Vergleich mit Michelangelo und Leonardo nicht aushalten; aber man unterschätzt ihn doch, wenn man ihn als „entzückende Mittelmäßigkeit" (H. Grimm) bezeichnet. Er ist nicht nur ein großes formales Talent gewesen, sondern in dieser ausgeglichenen, sonnigen Natur vereinte sich, was die Zeit an großen Gegensätzen in sich trug; bei ihm sind Christentum und Altertum in der Tat eine höhere Einheit geworden. — Bramante, Michelangelo und Raffael werden in ihrer reifsten Zeit einer nach dem andern in die Dienste Papst ¶ Julius' II (1503 bis 1513; ¶ Papsttum: I, 9 b) gezogen, der Rom zum Kulturmittelpunkt der Christenheit machen will, und der bei seinen weiten Plänen und bei seiner stürmischen Tatkraft den großen Künstlern kongenial ist. Bramante erhält den Auftrag zum Bau der neuen Peterskirche, Michelangelo erst zum Grabmal des Papstes, dann — nach Vereitelung dieses Planes — zur Ausmalung der Decke der Sistinischen Kapelle, ein Riesenwerk, das er in vier Jahren (1508—12) vollendet. Gleichzeitig malt Raffael im Vatikan jene Wandgemälde, von denen die sogenannte Schule von Athen und die Verherrlichung des Altarsakraments die berühmtesten geworden sind. Durch die Arbeit dieser Künstler wurde Rom unter Julius II das Zentrum der italienischen Kunstbewegung, und es blieb auch unter ¶ Leo X (1513—21) Sammelpunkt aller italienischen Künstler, Gelehrten und Dichter. Denn an Freigebigkeit für alle war dieser Papst seinem Vorgänger noch überlegen, so wenig groß als Papst dieser genußfrohe und leichtlebige aber ästhetisch gewiß feingebildete Mediceer auch war. Als Bramante 1514, Raffael 1520, Papst Leo 1521 gestorben war, als schwere Zeiten für das Papsttum, politisch und kirchlich, in den 20er Jahren kamen, sank das römische Leben von seiner Höhe herab, ohne daß eine andere Stadt jetzt die Führung übernahm, — die R. ist an der Grenze ihrer schöpferischen Kräfte angelangt. Nur Venedig bringt noch eine reiche Nachblüte der großen Zeit, mit seinen Malern, mit ¶ Tizian vor allem (¶ Malerei: II B, 2 b), neue Seiten der Kunst in Farbengebung und Hereinziehung der Landschaft erschließend.

Das geistig-wissenschaftliche Leben ist dem der bildenden Kunst durchaus vergleichbar; auch hier strebt jetzt alle Arbeit über das Wahrnehmbare hinaus zu allgemeinen Schlüssen. ¶ Machiavelli (1469—1527) ist dadurch der klassische Geschichtsschreiber Italiens und der Begründer der Wissenschaft vom Staate geworden. Was die Antike gelehrt hatte, was ihm die Geschichte der Menschheit an Erfahrungstatsachen bot, was er selber in seiner politischen Tätigkeit als florentinischer Diplomat gelernt hatte, wurde ihm das Material zu seinen Schlüssen über den natürlichen Gang der menschlichen

Geschichte, über das Werden und Vergehen der Staaten und zu seinen Leitsätzen über politisches Handeln, wobei er — aus der Enge und Zerrissenheit italienischen Staatslebens heraus urteilend — den Staat einseitig als Machtorgan und die Politik als Mittel zur äußeren Machtentfaltung ansah. Aber man tut ihm unrecht, wenn man ihn zum Begründer des „Machiavellismus" macht; er hat nur aufgezeichnet, was längst in der europäischen Politik gang und gäbe war. Sein Name darf deshalb nicht so sehr mit dem Machiavellismus in Zusammenhang gebracht werden als vielmehr mit den Ergebnissen seines Nachdenkens über Staat und Geschichte; hier ist er wie in seiner Darstellungskunst einer der Größten des Zeitalters. Geschichte und Staat sind für ihn natürliche Entwicklungen, die er nüchternen Sinnes betrachtet. Neben ihm stehen zahlreiche andere Schriftsteller von Bedeutung, die gleich ihm die italienische Prosa als Meister handhaben: so die Historiker ¶ Guicciardini, Paolo Giovio, Pietro ¶ Bembo, der Graf Baldassare Castiglione, der Klassiker der höfischen Bildung, bis hin zu dem Satiriker Pietro ¶ Aretino, bei dem Witz und Geist über die Niedrigkeit seiner Gesinnung hinwegtäuschen. Die Dichtkunst hat in Ariost einen bedeutenden Epiker hervorgebracht; an Tiefe der Empfindung sind aber die Gedichte Michelangelos (s. oben) und Vittoria ¶ Colonnas allen andern überlegen.

7. Obwohl Michelangelo noch bis 1564 lebte, ist doch das Ende der klassischen Zeit um 2—3 Jahrzehnte früher anzusetzen. Nicht die Plünderung Roms 1526 (¶ Papsttum: II, 1 a), nicht die Eroberung von Florenz 1530 bedeuten das Ende der R.; auch hat nicht die Gegenreformation die Kräfte ausgelöscht, sondern der natürliche Gang der Dinge hat in erster Linie das Aufhören der R.bewegung herbeigeführt. Das Höchste, was daraus hervorgehen konnte, war von den Großen der Hoch-R. gesagt worden; darüber hinaus gab es keine Erhöhung mehr. Der Versuch weiterer Steigerung führte naturgemäß zu Einseitigkeiten, zur Manier (¶ Manierismus) oder auch zur geistlosen Nachahmung; der Geist der Gegenreformation (¶ Italien, 4) zwang aber die Geister bald in strenger kirchliche Bahnen, so daß der Ausläufer der R., die ¶ Barock-Kunst (¶ Renaissance: II, 1; ¶ Malerei: III A; ¶ Kirchenbau: I, 6 a) auf neuer Basis immerhin noch Neues leisten konnte. So mündete in Italien die Kulturbewegung schließlich wieder in einer Bahn, die dem kirchlichen Geiste der Scholastik nahe verwandt war. Aber die Ergebnisse der R. bleiben in der Welt bestehen, auch wenn sie in Italien nicht sofort zu dauernder Geltung kamen. Das mittelalterliche Lebensideal mit seinem überstarken Jenseitsglauben war für große Teile der Menschheit abgelöst durch eine kraftvolle Betonung des irdischen Lebens; der ¶ Individualismus war als daseinsberechtigt neben die individuelle Gebundenheit des Individuums in den großen Gemeinschaften (Kirche und Staat) getreten; die Wissenschaft hatte durch die Wiederbelebung antiker Vorurteilslosigkeit die ersten Schritte zur Unabhängigkeit und zur letzten Quelle aller Erkenntnis, zur Erfahrung getan (¶ Philosophie: II A, 5), und gewaltige künstlerische Leistungen (¶ Renaissance: II) hatten den Bereich des Schönen in der Menschheit unermeßlich erweitert. Das alles waren Ergebnisse, die der gesamten Menschheit zugute kamen. Wenn sie mit gewissen Opfern erkauft wurden, die in gelegentlicher Zerstörung alles Gemeinsinns, in sittlicher Ungebundenheit zahlreicher Einzelner und in zu weitgehender Verachtung der Ergebnisse der mittelalterlichen Entwicklung bestanden, so war damit der Wert der großen und bleibenden Ergebnisse des Zeitalters nicht beeinträchtigt. Die andern Länder Europas haben teilweise die Schwächen der R.kultur aus der geschichtlichen Entwicklung auszumerzen vermocht.

8. Die italienische R. eroberte sich seit Mitte des 15. Jhd.s alle Länder Europas; der italienische Humanismus verdrängte die alten Wissenschaftsformen; die italienische Kunst wurde das Vorbild für alles künstlerische Schaffen. Aber kein Land wurde doch völlig willenloses Werkzeug italienischer Gedanken. Deutschland, Frankreich, die Niederlande und England haben den Humanismus umgebildet zur modernen Philologie und das Griechische (auch das Hebräische) weit stärker in die Arbeit hineingezogen, als es die Italiener getan hatten. In Deutschland nahm der Humanismus zudem die Richtung zum Religiösen: das Studium der Urkunden der christlichen Religion wurde für eine Weile wesentlicher als alles andere (¶ Humanismus; ¶ Bibelwissenschaft: I, 3; II, 2), und die ¶ Reformation dankte dieser Arbeit ihre Grundlegung. Mit ihr kamen freilich neue Bindungen des Individualismus, der mit dem Humanismus nach Deutschland gekommen war: die neuen Kirchengemeinschaften verlangten neuen Gemeinschaftssinn und Gehorsam gegenüber der Autorität. Aber der Individualismus rettete sich in die Vielheit dieser Kirchen, und aus den Grundprinzipien der Reformation mußte schließlich gerade der religiöse Individualismus seine Nahrung ziehen. So wurden die Länder des Protestantismus die Erben eines — freilich durch Selbstzucht und staatliche Erziehung beschränkten Individualismus. In den kath. Gebieten aber stieg der Individualismus im Verhältnis zur abnehmenden Macht der Kirche, wie sie durch die ganze neuere Entwicklung bedingt wurde (für Frankreich vgl. z. B. ¶ Französische Literaturgeschichte, 2 b. c). In der Kunst haben alle Länder Europas durch die R. sowohl Vernichtung oder doch Beschränkung heimatlicher Entwicklungen wie anderseits Steigerungen der vorhandenen Kräfte erfahren. ¶ Dürer, ¶ Holbein, Peter ¶ Vischer sind auf ihrem Höhepunkt ohne den italienischen Einfluß undenkbar. Frankreich dankte der R. in der Zeit König Franz' I eine glänzende Bereicherung seines künstlerischen Lebens, vor allem am Hofe selbst. Englands kultureller Aufschwung im Zeitalter der Königin Elisabeth weist an hundert Stellen auf Italien hin. So war die R. über Italien hinaus zu einer europäischen Bewegung geworden, überall schließlich im Geiste der einzelnen Länder umgestaltet, in ihren Grundlagen aber doch nirgends die ursprüngliche italienische Entwicklung verleugnend.

Jakob Burckhardt: Die Kultur der R. in Italien, (1860) 1925 [14] (jetzt auch bei Reclam); — Georg Voigt: Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, (1859) 1893 [3]; — Karl Brandi: Die R. in Florenz und Rom, (1900) 1924 [2]; — Rob. Saitschick: Menschen und Kunst der ital. R. I, 1903; II, 1904; — Konrad Burdach: Reformation, R., Humanismus, 1926 [2]; — Emil Göller: Kirchengeschichtliche Probleme des R.zeitalters, 1924. — Literatur zur Kunstgeschichte s. unter II.

Walter Goetz.

Renaissance: II. Italienische Renaissancekunst.

1. R. als Stil; — 2. R. und Religion.

1. Die R.kunst spiegelt die Phase der italienischen Kultur wieder, die als R. bezeichnet wird. Während diese sich bereits im 14. Jhd. mit dem aufkommenden ¶ Humanismus, dessen erster repräsentativer Vertreter ¶ Petrarca ist, entwickelt, setzt sich die R.kunst, die Ausdruck einer solchen Kultur wird, seit Anfang

des 15. Jhd.s an Stelle der ¶ Gotik von Florenz aus durch. Man pflegt den R.stil in Früh- und Hoch-R. zu gliedern, denen manchmal noch eine Spät-R. hinzugefügt wird. Bei einer solchen Einteilung wurde gewöhnlich die Hoch-R. als der eigentliche Gipfelpunkt betrachtet, unter den Begriff der klassischen Kunst gefaßt und ihr die Maßstäbe zur Beurteilung der anderen Phasen entnommen. In der Früh-R. sah man ein vorbereitendes primitives Stadium. Was auf die Hoch-R. folgte, wurde als Entartung und Verfall erklärt. Ein tieferer Einblick in die Verhältnisse läßt eine solche vereinfachende Auffassung als nicht haltbar und den Entwicklungsgang verschlungener erscheinen. Was man unter Früh-R. versteht, die quattrocentistische Kunst, muß nach eigenen, ihren Tendenzen entsprechenden Kriterien eingeschätzt werden. Sie enthält Positives, das, in seiner Art einzig, später verloren geht und als solches zu bewerten ist. Trecentistisch-Gotisches wirkt — namentlich in den von den führenden Zentren entfernten Provinzen — noch lange mehr oder weniger stark nach. Schließlich hat das aus den neuen R.errungenschaften Hervorgehende, das sich als treibende Kraft bewährt, die Oberhand gewonnen, und man entnimmt ihm allenthalben die stilbildenden Komponenten. Die Hoch-R. ist einerseits eine Reaktion gegen den sich auslebenden Quattrocentismus, gegen übertriebene und preziöse Bewegtheit, gekünsteltes Gebaren, maßlose, im Kleinen und Kleinlichen sich gefallende Zierlust; anderseits nimmt sie angeschnittene Probleme auf, führt sie weiter und löst sie in neuem Sinne: Monumentalität, begründet auf der durch das 15. Jhd. angebahnten Naturanschauung, heroische Auffassung. Aber die Hoch-R. in ihrer klassischen Reinheit, statischen Harmonie, rhythmischen Ausgewogenheit ist nur ein kurzes Durchgangsstadium, das rasch Ansatzpunkte für ¶ Manierismus und Früh-¶ Barock bietet. Liegt ihre Entstehung in Florenz, so konzentriert sie sich in Rom, wo die für sie bezeichnende „maniera grande" am sichtbarsten in die Erscheinung tritt. Rom wird seitdem bei zunehmendem Verfall der Kleinstaaten zugleich mit der kirchlichen geistige und künstlerische Metropole. — Die Gesinnung der R. erhielt um die Mitte des 15. Jhd.s eine theoretische Formulierung von autoritativer Bedeutung durch L. B. Alberti (1404—73), mag man über den heute umstrittenen Wert seines eigenen künstlerischen Schaffens denken, wie man wolle. Er hat auch den fundamentalen Satz ausgesprochen, daß auf der Proportionalität der Teile untereinander die Schönheit beruht, die Harmonie bedeutet. Im Vergleich mit dem von universalen Vorstellungen beherrschten, in seinem Typen- und Formenschatze gebundenen ¶ Mittelalter nimmt die R. eine Wendung zu einer immer entschiedeneren individuellen Einstellung gegenüber Natur und geistigen Potenzen. Mittelalterlicher Abstraktion, in die seit Giotto das Wirklichkeitsbereich durchgreifender einbezogen wurde, folgt eine durch persönliche Anschauung, Naturbetrachtung und -erforschung und den Wunsch nach Naturbeherrschung geförderte Darstellungsweise. Für die Wiedergabe von Beobachtetem werden rationale Methoden entdeckt und befolgt. Die Anwendung der Linearperspektive schafft einer veränderten Raumvorstellung ein neues Verbildlichungsmittel. Durch Studien am lebenden Modell und anatomische Untersuchungen am Leichnam erhalten Bemühungen um die Bewältigung des menschlichen Körpers ein festes Fundament. Um den natürlichen Sitz und Fall eines Gewandes zu bewältigen, legt man sich das am bekleideten Menschen oder an einer Gliederpuppe zurecht. Häufig werden Körper erst nackt entworfen und dann nachträglich bekleidet, um das Organische in Haltung und Bewegung zu erfassen. Der nackte Leib mit seinen natürlichen Funktionen wird ein unumgängliches Formproblem für die künstlerische Gestaltung. Dazu trug bei, daß man der Antike mit anderen Augen gegenüber trat als früher, in ihr nicht mehr allein eine Quelle für stoffliche Dinge und Aeußerlichkeiten sah, sondern neue und immer weitere Wesenszüge ihrer Formauffassung entdeckte. Nicht die sogenannte Wiederbelebung des Altertums hat die R.kunst hervorgerufen, sondern weil die unter nationalen Bedingungen erfolgende künstlerische Entwicklung Italiens an einen Punkt gelangte, wo sie ähnliche Ziele verfolgte, suchte man Fühlung mit antiker Formkultur, vorbereitet durch den literarischen Humanismus. Antikes wurde in sehr verschiedener Weise und Umfänglichkeit herangezogen, benutzt, nachgeahmt. Im Quattrocento bildete man sich zunächst davon keine sehr bestimmten Vorstellungen und sah es vielfach in einem romantischen Licht, als Ziel einer Sehnsucht — wie denn das Romantische überhaupt als ein Ingredienz quattrocentistischer Kunstauffassung nicht zu übersehen ist. Ritterlich-höfische Romantik burgundisch-französischer Abkunft verschlingt sich mit antikisierender Romantik. Für die Formschöpfung „all antica" boten anfangs wahllos vereinzelte Fundstücke, Monumente, Reliefs, die man gerade zur Verfügung oder zur Hand hatte, vielfach Werke der Kleinkunst, Anregungen. Allmählich wurde alles Dekorative mit völliger Ausscheidung des Gotischen nach klassischen Vorbildern umgestaltet, selbständig weitergebildet und auf dieser Grundlage eine neue Ornamentik geschaffen. Man betrachtete die Antike als eine Führerin sowohl zur Natur wie zu einer aus der Natur abgezogenen Schönheit. Die Theorie hielt an dem antiken Begriff der Naturnachahmung fest. Was man mit eigenen Kräften durch Beobachtung der Wirklichkeit für sich zu gewinnen trachtete, dafür suchte man Bestätigung im Altertum. Bewegungsmotive und sogenannte Pathosformeln entnahm man den Vorbildern. War die Stellung einer im höchsten Grade selbstschöpferischen Kunst gegenüber der Antike eine sehr freie, so ist diese doch anderseits eine so wesentliche Komponente des R.stils, daß er ohne sie nicht denkbar wäre. Aus ihr hat man zum erstenmal auch wieder das heroische Element herausgefühlt und sich zu eigen gemacht. Die zur Hoch-R. sich umstellende Auffassung erschaut in der Antike ein Formideal von bestimmterer Ausprägung und trachtet damit zu wetteifern. Ihre „maniera grande" wendet sich dem Einfach-Großen zu. Sie strebt heraus aus dem Detaillierten, Zierlichen, Ueberdekorierten, dem Gebrochenen, Eckigen und Knitterigen zu vereinfachten, runden, schwellenden, erhabenen Gestaltungen. Auf Errungenschaften des Quattrocento fußend, ist es ihr um ein Idealtypisches zu tun. Geht die quattrocentische Kunst, die sich erst einmal in die Wirklichkeit einzuleben hatte, nach der naturalistischen Seite weiter, so sucht sie, für die schon die Natur als selbstverständliche Voraussetzung besteht, diese in ein ideales Bereich emporzuheben und sich einer dem Ideal entsprechenden Vollkommenheit zu nähern. Aber auch dem sogenannten Naturalismus des Quattrocento sind idealisierende Faktoren einverleibt, wozu man die in besonderem Maße ausgebildete Proportionskunst, linearen Rhythmus, monumentales Vermögen zählen darf. Beruht die Bildkomposition der ersten Phase auf

einer koordinierenden Methode, so erhebt die zweite die Subordination von Teilen zu einem wesentlichen Prinzip und gewöhnt sich, nach großen Massen mit Hauptakzenten zu gliedern. — Der R. ist ein ihrer ungeheuren Vitalität entspringender Optimismus eigen. Sie glaubt mit ihrem neuen Denken, Fühlen und Schauen und mit Hilfe der auf wissenschaftlichem und technischem Wege gefundenen Gesetzlichkeiten die Schöpfung in ihre Hand bekommen, die Natur in die Kunst einfangen zu können. Aber man beginnt an seinem Kulturideal irre zu werden. Pessimistische Stimmungen greifen um sich, wie sie bei ¶ Machiavelli und ¶ Michelangelo in verschiedener Art hervortreten. Gefördert wurde das Zweifeln, Schwanken, Unsicherwerden durch die Glaubensspaltung und ihre Folgen, durch unglückselige äußere Zustände, politischen Parteihader, Einbrüche fremder Mächte, wofür die Eroberung und Plünderung Roms durch Spanier und Deutsche (1527) ein symptomatisches furchtbares und aufregendes Schicksals- und Warnungszeichen war. Der Zersetzung der R.-Kultur gehen die künstlerischen Formen des ¶ Manierismus und Frühbarock parallel. Während der erstere mit seinem in weitem Maße ungeistigen, zum Intellektualistischen und Formalistischen neigenden Wesen in sich zusammenbricht, entwickelt der ¶ Barock eine stilbildende Kraft und wird zu einem Interpreten der neuen Potenzen der ¶ Gegenreformation und des Absolutismus.

2. Wenn man die R.kunst ganz allgemein als areligiös bezeichnet, so ist das ebenso unzutreffend wie die Annahme, daß die Kultur in ihrer Gesamtheit sich zu Religion und Kirche feindlich gestellt habe. Nicht nur die breite Masse des Volkes erkannte die Kirche und ihre Satzungen an und schöpfte daraus ihre Erbauung, wenn auch vielfach beeinträchtigt durch die Verderbtheit von Kurie, Klerus und Mönchen, sondern auch der Kreis der sogenannten Gebildeten bezog die Kirche in sein Weltbild ein, in dem sie ihren Platz behielt, mit vereinzelten Ausnahmen von solchen, die sich eine individuelle Religion zurechtmachten, oder anderen, die sich, mehr oder weniger durch philosophische Ueberlegung bestimmt, einem reinen Atheismus zuwandten. Auch die kirchliche Kunst hat ihre positiven Werte, die nur zu erfassen vermag, wer sie in ihrer Abhängigkeit von kulturellen und formalen Elementen der Zeit begreift. Aus dem Nachwirken mittelalterlichen Geistes und mittelalterlicher Form sind im 15. Jhd. noch Werke von tiefem religiösem Sinn erwachsen, wie bei Fra ¶ Angelico oder dem sienesischen Maler Sassetta. — Mit dem Umsichgreifen der humanistischen R. wird Antikes immer mehr in den christlichen Vorstellungskreis eingeschmolzen (L. B. Alberti: porre d'accordo i dettami della sapienza christiana con quelli della dottrina pagana). Die neue Anschauung des Heroischen übt ihren Einfluß aus; eine Apotheosierung der menschlichen Gestalt dient zur Kennzeichnung des Heiligen und Göttlichen. Damit erhält auch das Nackte in weitem Umfang einen Platz in religiösen Darstellungen. Man kommt auf rationalem Wege dazu, das Schöne und das Göttliche gleichzusetzen. Das konnte nur eine tiefgreifende Aesthetisierung kirchlicher Kunst zur Folge haben. Zugleich bringt Individualismus und Naturalismus eine Erweiterung seelischer Ausdrucksmöglichkeiten mit sich. Immer differenzierter wird die Wiedergabe subjektiver religiöser Gefühle bei heiligen Gestalten und menschlichen Personen, wie Andacht, Demut, Hingabe, schmerzliche Ergriffenheit, frommer Schauer. Man macht Fortschritte sowohl nach der Seite einer Psychologisierung wie einer Sensualisierung des Darstellungsgebietes. — Ein bevorzugtes Thema für Plastik wie Malerei wird die Madonna, deren Kultus in hoher Blüte steht, deren Bild allerorten verlangt und in zahllosen Variationen vom Erhaben-Unnahbaren thronender Majestät bis zum Anmutig-Genrehaften mütterlichen Verhaltens abgewandelt wurde (¶ Marienbilder). Suchte doch auch ein ¶ Savonarola seine Anhänger in ein vertrauliches Verhältnis zu Maria zu bringen, rief diese als „mamma mia" an und pflanzte ihr Wesen als „Santa Mamma Regina" in die Herzen von Erwachsenen und Kindern. Daß der religiöse Sinn in der Volksseele nicht erstorben war, dafür zeugt der Enthusiasmus, den der Mönch von San Marco durch Predigt und Wirken hervorrief, und die weite Verbreitung, die seine Schriften fanden. Er selbst war kein prinzipieller Gegner der Kunst; er bekämpfte das Unzüchtige in der Zurschaustellung nackter Körper, die weitgehende Zierlust und Prachtentfaltung und trat für eine Einfachheit, Einfalt und Verinnerlichung ein. Zur Zeit des Lorenzo il Magnifico hatten sich Malerei und Plastik stark nach der Seite des Dekorativ-Ueberfüllten, Prunkvollen, Artifiziellen entwickelt. Aber gleichzeitig (nach der Mitte der achtziger Jahre) setzt in Florenz eine Wendung zu einer Vertiefung und Vereinfachung religiöser Kunst ein, zu der auch ein Umbrier, Perugino, beiträgt. Inwieweit das mit der von Savonarola entfesselten Bewegung in ursächlichem Zusammenhang steht, wird verschieden beurteilt. Daß der Anstoß zu einem idealistischen Aufschwung nicht allein auf ihn zurückzuführen ist, geht daraus hervor, daß schon vor seinem Auftreten die künstlerische Erscheinung anhebt. Daß aber diese durch ihn Triebkräfte und eine stärkere Auswirkung erhielt, darf ebensowenig bezweifelt werden. Von Meistern wie Botticelli, Fra Bartolommeo, Michelangelo wissen wir, daß sie tiefgehende Eindrücke von ihm empfingen. Forderungen Savonarolas berührten sich mit Zielen, die sich die Kunst selbst innerhalb ihrer immanenten formalen Bedingungen setzte, indem sie den Weg zu einer Vereinfachung, einer Entlastung von minutiösem Zierwerk und Prunk, einer neuen Verkörperung von Würde einschlug, der zur Hoch-R. führte.

Will man ermessen, was die R.kunst unter den für sie geltenden Voraussetzungen an religiösen Werten hervorbrachte, so beschränkt sich das nicht nur auf eine Erweiterung und Steigerung seelischen Ausdrucksvermögens. Sie hat sich auch für das Heilige in seiner objektiven Geltung Darstellungsmöglichkeiten geschaffen. Das Monumentale dient ihr als ein Mittel zur Sakralisierung. In der monumentalen Plastik und Malerei, die sich zugleich mit dem naturalistischen Anlauf herausbildete, und die sich von Donatello und Masaccio bis in die Hoch-R. erstreckt, hat man Heiliges durch wesensentsprechende Ausdrucksformen des Erhabenen zu verkörpern getrachtet. Als größter Wurf gelten ¶ Michelangelos Jehova-Gestalten an der Sixtinischen Decke, wo sich die Majestät des höchsten Wesens in Gebilden von gewaltiger Eindruckskraft manifestiert. In ihrer Gesamtheit betrachtet, hat die R.kunst mehr das Beseligende und Beglückende aus dem religiösen Vorstellungskreis versinnbildlicht. Als sich die Malerei seit dem 16. Jhd. nach der koloristisch-illusionistischen Seite vervollkommnet und erweitert, bietet sie spezifisch malerische Mittel, Helldunkel, Sfumato, Lichteffekte auf, um geheimnisvolle und mystische Stimmungen hervorzurufen. Sie errichtet eine himmlische Sphäre wie eine wolkige Luftregion, in die sie heilige Gestalten thronend, schwebend, wallend versetzt, und sucht einer solchen Vision mit Hilfe von Farbe und

Licht eine über das Profane sich erhebende sinnliche Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Derartiges geht in den Barock über, wird von ihm ausgebaut und gesteigert, während für die typischen Werke des Manierismus, die den Verfall der R.kultur begleiten, eine Entleerung von seelischen Werten, eine Beziehungslosigkeit zwischen Form und Gehalt kennzeichnend ist (¶ Malerei und Plastik: II B).

A. Philippi: Der Begriff der R., 1912; — W. Weisbach: R. als Stilbegriff (HZ 120, 1919); — Derſ.: Trionfi, 1919; — J. Huyzinga: Das Problem der R. (Italien I, 1927, zuerst holländisch 1920); — F. Landsberger: Die künstlerischen Probleme der R., 1922; — H. Wölfflin: Die klassische Kunst, 1924⁷; — F. Saxl: Rinascimento dell' Antichità, Studien zu den Arbeiten A. Warburgs (Repertorium für Kunstgeschichte 1922); — W. Weisbach: Fr. Pesellino und die Romantik der R., 1902; — O. Ollendorff: Andacht in der Malerei, 1912; — B. Berenson: A Sienese painter of the franciscan legend, 1919; — J. Schnitzer: Savonarola, Bd. II, 1924. **Weisbach.**

Renan, Ernest (1823—92), französischer Theologe, Philosoph und Literat. * zu Tréguier in der Bretagne, durchlief R. die Seminare St. Nicolas du Chardonnet in Paris (unter ¶ Dupanloup), Issy und St. Sulpice, worüber er reizvoll in seinen Souvenirs d'enfance et de jeunesse (1883) geschrieben hat. Aus innerer Entfremdung sich von der theologischen Laufbahn abkehrend, wandte er sich sprachlichen und philosophiegeschichtlichen Studien zu. 1860 unternahm er eine Studienreise nach Phönizien. Als eine Frucht der dabei gewonnenen Eindrücke erwuchs das Jesusbild, das er in seiner Verflochtenheit mit der Landschaft romanhaft-sentimental in seinem „Leben Jesu" zeichnete (¶ Jesus Christus: A, 1). Das leidenschaftlich bekämpfte Buch kostete ihn die Professur am Collège de France, in die er 1857 berufen war. Nach einer Reise nach Aegypten beschäftigte er sich vor allem mit dem Studium der Urgeschichte des Christentums. 1871 durfte er die Vorlesungen am Collège de France wieder aufnehmen; 1883 wurde er dessen Administrator. † in Paris. — R. bezeichnet einmal seine eigene Stellung mit den Worten, daß er ebensosehr den frivolen Skeptizismus als den scholastischen Dogmatismus verwerfe. Er weiß sich selber als „dogmatique critique". Sein unverbrüchlicher Glaube gilt der Macht der Wissenschaft als dem, was es neben der Tugend Höchstes in der Welt gebe, und er läßt R. gegen allen religiösen Supranaturalismus, aber auch gegen romantischen Mystizismus Sturm laufen. Der Wissenschaft gehört nach ihm auch der Sieg der Zukunft, und ihrem Reich muß die Religion schließlich das Feld räumen: darin zeigt sich R.s starker positivistischer Einschlag. Seine Verkennung des eigentlichen Wesens der Religion verrät sich schon darin, daß er sie, gleich der Philosophie, nur spekulativen Bedürfnissen der Menschheit entsprossen sein läßt. Aber er ist von zu vielseitigen Stimmungen getragen, als daß er nicht gelegentlich wieder seinen feinen ästhetischen Sinn für das Gefühlsmäßige der Religion bekundete, und zeitweise hat er sich auch energisch mit seinem Idealismus für die Lösung sozialethischer Fragen einzusetzen versucht. Dies letztere freilich ohne nachhaltigen Erfolg. Ueberhaupt haftet schon dem Grunde seines Wesens etwas Schwankendes an. Auch seine Philosophie weist den Charakter einer „wenig konsequenten und unausgesetzt sich wandelnden Synthese pantheistischer und ethisch aristokratischer Elemente" auf (RGG¹ IV, Sp. 2252). Aber stets behält er in seinem Optimismus etwas Liebenswürdiges, und mit seinem glänzenden Stil ist er hinreißend. — ¶ Französische Literaturgeschichte, 6 a.

Vf. u. a.: Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 1855; De l'origine du language, 1858; Averroès et l'Averroïsme, 1852; La vie de Jésus, 1863; Mission de Phénicie, 1865 ff; Histoire des Origines du Christianisme, 7 Bde., 1863 bis 1883; Histoire du Peuple d'Israël, 5 Bde., 1887—93; Essais de morale et de critique, 1859; Etudes d'histoire religieuse, 1857; Nouvelles études d'histoire religieuse; Questions contemporaines, 1868; Discours et conférences, 2 Bde., 1887; L'Avenir de la Science, schon 1848 verfaßt, 1890 erschienen; Feuilles détachées, 1892. — Dazu die philosophischen Dramen: Caliban, 1878; L'Eau de Jouvence, 1881; Le Prêtre de Némi, 1885; L'Abbesse de Jouarre, 1886. — Ueber R. vgl. RE³ XVI, S. 649 ff; — RGG¹ IV, Sp. 2250 ff; — Maurice Milloud: La Religion de R., 1891; — Hippolyte Taine: R., 1894; — H. Baldensberger: E. R.s Entwicklung, Geschichtschreibung und Weltanschauung (ChrW 1894, S. 422 ff. 567 ff. 610 ff); — E. Platzhoff: E. R., 1900. **Bertholet.**

Renata von Ferrara (1510—75), vermählte Herzogin von Este, Anhängerin der Reformation (¶ Italien, 4), deren Schloß einen Sammelpunkt für Gelehrte, Schriftsteller und Künstler und einen Zufluchtsort für einige bedeutende Reformierte Frankreichs (¶ Marot) bildete. Nach dem Erscheinen seiner Institutio (1536) brachte auch ¶ Calvin einige Zeit in Ferrara zu und blieb bis zu seinem Ende der geistliche Ratgeber der Herzogin. Nach 1536 entfernte der Herzog alle Schützlinge seiner Frau von seinem Hofe, und man versuchte auch, die Herzogin zum alten Glauben zurückzuführen. Als dann bei der Thronbesteigung Papst ¶ Pauls IV (1555) die Verfolgungen in Italien immer heftiger und blutiger wurden, scheint R. nachgegeben zu haben, blieb aber bis zum Tode des Herzogs (1559) unter strenger Aufsicht. Danach kehrte sie nach Frankreich zurück, ließ sich in Montargis nieder und bekannte sich öffentlich zur Reformation.

Fontana: R. di Francia duchessa di Ferrara, 1889; — Rodocanachi: Renée de France, 1896; — E. Doumergue: J. Calvin II, 1902; — RE³ XVI, S. 655 ff. **Choisy.**

Renato, Camillo († nach 1570), spiritualistischer Antitrinitarier (¶ Unitarier) mit täuferischem Einschlag. Aus Sizilien gebürtig, mußte er wegen seiner evg. Neigungen die Heimat verlassen. Seit 1542 fand er in Veltlin und Umgebung als Hauslehrer Unterkunft, geriet aber wegen seiner Lehrmeinungen in scharfen Gegensatz zur bündnerischen Synode, die ihn 1550 aus der Kirchengemeinschaft ausschloß. Mit Lälio ¶ Sozini befreundet, übte er aber unter seinen Landsleuten in der italienischen Schweiz auch weiterhin einen nachhaltigen Einfluß aus, bis der Bundestag von Graubünden 1570 die Ketzer, die sich nicht zur reformierten oder kath. Kirche hielten, des Landes verwies. Seine religiöse Grundanschauung gipfelt in der Verkündigung der durch den Hl. Geist unmittelbar bewirkten Wiedergeburt — deshalb legte er sich den Namen Renatus bei —, die den Wiedergeborenen das Fortleben in einem geistigen Leib sichere; die Taufe erscheint unter diesen Umständen selbst als Bekenntnisakt der Erwachsenen überflüssig.

RE³ XVI, S. 662 ff; — F. Trechsel: Die protestantischen Antitrinitarier vor F. Sozin II, 1844. **K. Völker.**

Renaudot, Eusebius (1646—1720), kath. Theologe, * in Paris, seit 1689 Mitglied der Académie Française, seit 1691 auch der Académie des Inscriptions und anderer gelehrter Körperschaften. Seine Arbeiten, z. T. noch ungedruckt in der Nationalbibliothek zu Paris, sind vor allem den orientalischen Kirchen gewidmet (¶ Liturgiewissenschaft, 1 a).

Vf. u. a.: Défense de la perpétuité de la foi catholique, 1708 (betrifft die Uebereinstimmung der lateinischen und griechischen Kirche); Défense . . . . . touchant l'Eucharistie,

1711; Défense .... sur les Sacraments et autres points, 1713; Historia patriarcharum Alexandr. Jacobitarum, 1713; Liturgiarum orientalium collectio (Texte mit Abhandlungen), 1716 (Neuausgabe Frankfurt a. M. 1847). — Vgl. RE³ XVI, S. 664 f; — KL² IX, Sp. 1054 f; — HN³ IV, 1910, S. 974 ff; — A. Villien: E. R., 1904. **Glaue.**

Rendtorff, 1. Franz, evg. Theologe, * 1. Aug. 1860 in Gütergotz bei Potsdam, 1884 Pfarrer in Westerland-Sylt, 1888 Stiftsprediger in Eisenach, 1891 Klosterprediger in Preetz bei Kiel, 1896 Studiendirektor des Predigerseminars daselbst, 1902 zugleich Professor an der Universität Kiel, seit 1910 ord. Professor für praktische Theologie und NT in Leipzig, 1930 emeritiert. R. ist Vorsitzender des ¶ Gustav-Adolf-Vereins und des Auslandsausschusses des Deutschen Evg. Kirchenausschusses (¶ Diaspora: II, 4).

Vf. u. a.: Die schleswig-holsteinischen Schulordnungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jhd.s, 1902; Die Taufe im Urchristentum im Licht der neuesten Forschungen, 1905; Entstehungsgeschichte der schleswig-holsteinischen Landeskirche, 1909; Das Problem der Konfirmation und der Religionsunterricht in der Volksschule, 1910; Kirche, Landeskirche, Volkskirche, 1911; Liturgisches Erbrecht, 1913; Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge, 1914; Luthers Frömmigkeit im Spiegel seiner Gedanken über den rechten Gottesdienst, 1918; Auslandsstudenten, Auslandsdeutschtum und deutsche evg. Auslandsdiaspora, 1924. — Herausgeber von: „Die evg. Diaspora", Zeitschrift des Gustav-Adolf-Vereins. **Brecht.**

2. Heinrich, evg. Theologe, * 9. April 1888 in Westerland (Sylt), 1919 Pastor in Hamwarde (Lauenburg), 1921 Volksmissionar in Schleswig-Holstein, 1924 Studiendirektor des Predigerseminars Preetz, 1926 Prof. der praktischen Theologie in Kiel, seit 1930 Landesbischof von Mecklenburg-Schwerin.

Vf. u. a.: Pflüget ein Neues, 1924; Gewissenspflicht der Kirche gegenüber der Schule, 1926; Gott wartet. Reden, 1928; Kirche und Konfirmation, 1928. **Adolphsen.**

Rennes, Bistum (in der Bretagne), urkundlich zuerst auf der Synode von Angers 453 und Tours 461 bezeugt. 1802 wurden mit dem Bistum R. die damals aufgehobenen Sprengel Dol und St. Malo vereinigt. 1859 wurde R. zum Erzbistum erhoben und ihm die Stühle von Quimper, Vannes und St. Brieuc unterstellt. Das Erzbistum R. zählt 561 688 Katholiken in 42 Dekanaten und 383 Pfarreien mit 1211 Weltpriestern und 136 Seminaristen.

Gallia Christiana XIV, 1856, S. 739 ff; — Guillotin de Corson: Pouillé historique de l'archev. de R., 6 Bde., Paris 1880/86; — KHL II, Sp. 1740; — C. Streit: Atlas Hierarchicus, 1925². **Aufhauser.**

Renouf, Peter le Page (1822—97), englischer Aegyptologe, * auf der Insel Guernsey, unter ¶ Newmans Einfluß in Oxford zum Katholizismus übergetreten, 1855 bei Eröffnung der kath. Universität für Irland Professor für alte Geschichte und orientalische Sprachen in Dublin, 1864 Inspektor des Schulwesens, 1886 Konservator am Britischen Museum in London und 1887 Präsident der Society of Biblical Archaeology.

Vf. u. a.: An elementary manual of the Egyptian language, 1875; Lectures on the origin and growth of religions as illustrated by the religion of ancient Egyptians, (1880) 1885² (deutsch 1881). — Seine kleineren ägyptologischen Arbeiten wurden nach seinem Tod herausgegeben: The life work of the late Sir P. le P. R., 4 Bde., 1902—07. — Seine kirchengeschichtlichen Arbeiten (The condemnation of Pope Honorius, 1868 u. a.) kamen auf den Index. **Rühle.**

Renouvier, Charles (1815—1903), Hauptvertreter des Neokritizismus in Frankreich, * in Montpellier. An der École polytechnique als Mathematiker herangebildet, widmete er sich nach kurzem politischem Intermezzo (Manuel républicain de l'homme et du citoyen, 1848) als Privatgelehrter ausschließlich der Philosophie; 1877 Uebertritt zum Protestantismus; 1900 Mitglied der Académie des sciences morales et politiques. Ausgegangen vom ¶ Positivismus seines Lehrers Aug. ¶ Comte, ist das Denken R.s so entscheidend durch ¶ Kant beeinflußt, daß R. in der Fortführung des Kantschen ¶ Kritizismus seine eigenste Lebensaufgabe erkannte. Dem von R. vertretenen Neokritizismus haftet vom Positivismus her allerdings noch sein konsequenter ¶ Phänomenalismus, seine antimetaphysische Einstellung (Ablehnung des ¶ Dings an sich) an. In seinem Personalismus führt der R.sche Neokritizismus anderseits über Kant hinaus. Die in kritischer Auseinandersetzung mit Kant neu aufgestellte Kategorienlehre (neun ¶ Kategorien, deren allgemeinste die der Relation, deren dynamisch wirksamste die der Zweckmäßigkeit und der Persönlichkeit sind) gibt bei gleichzeitiger Betonung der ¶ Kontingenz der R.schen Philosophie das Gepräge einer Philosophie der Freiheit und läßt Raum für ein schöpferisches Eingreifen Gottes.

Hauptwerke: Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 Bde., 1885—86; Histoire et solution des problèmes métaphysiques, 1901; Dilemnes de la métaphysique, 1903; La science de la morale, 2 Bde., 1908; Le personnalisme, 1901. — Ueber R. vgl. Ph. Bridel: Ch. R. et sa philosophie, Lausanne 1905; — H. Miéville: La philosophie de M. R. et le problème de la connaissance religieuse, Lausanne 1902; — A. Arnal: La philosophie religieuse de Ch. R., Paris 1907; — K. F. Feigel: Der französ. Neokritizismus und seine religionsphil. Folgerungen, 1913. **Paira.**

Renz, Franz Seraph (1860—1916), kath. Theologe, * in Altenstadt (Schwaben), 1884 Priester, 1901 Regens des Priesterseminars in Dillingen, 1903 Professor der Dogmatik an der Universität Münster, 1907 der Moraltheologie in Breslau.

Vf.: Die Geschichte des Meßopfer-Begriffs I, 1901; II, 1902; Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 1892; Die kath. Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten, 1913. **Fendt.**

Reparationen ist der moralisierende und daher unmoralische, nämlich auf dem falschen Vorwand alleiniger Kriegsschuld (¶ Versailler Vertrag) beruhende Name für die Deutschland aufgebürdete Kriegsentschädigungszahlung, die in Wahrheit rein politisch-ökonomischen Charakter trägt. Das ökonomische Problem der R. ist natürlich zunächst und vor allem ein deutsches Problem; denn sogar nach dem Versailler Text soll zwar Deutschlands Leistungsfähigkeit für die Bemessung der Schuldsumme maßgebend sein, aber diese Leistungsfähigkeit läßt sich exakt nicht feststellen, und die Festsetzung der Ziffer unterliegt daher notwendig politischen Einflüssen: ob die so zustandegekommenen Ziffern der deutschen Besteuerung zugunsten des Auslandes sich im Rahmen des Erträglichen halten, bleibt schon grundsätzlich immer zweifelhaft. Zugleich bieten die R. aber ein weltwirtschaftliches Problem, genauer ein Problem der Gläubigerseite. Den ökonomischen Inhalt der R. bildet durch deutsche Geldzahlungen an das Ausland eine Beteiligung des Auslandes an dem jeweiligen Güterertrage der deutschen Wirtschaft: mit den übertragenen Geldern werden Waren aus der deutschen Volkswirtschaft entnommen und bleiben daher, volkswirtschaftlich gesehen, unbezahlt, bilden den eigentlichen Inhalt des Tributs. Schematisch gesehen entsteht dabei

keine Schwierigkeit der Güterübertragung, weil die vergrößerte Geldverfügung des Auslandes und die verminderte deutsche Geldverfügung ohne weiteres zu einer entsprechenden Neuverteilung der Güter führt: das deutsche Volk zahlt mehr Steuern und kann daher weniger Güter kaufen, umgekehrt das Ausland. Die privatwirtschaftliche Form dieser Güterübertragung führt aber zu großen Schwierigkeiten auf dem Weltmarkt, da das Eindringen der deutschen Waren auf den fremden Märkten in jedem konkreten Fall durch Preisunterbietung erzwungen werden muß und daher auf den Widerstand des dortigen Produzenteninteresses stößt. In diesem sog. Empfangsproblem der Gläubiger, dem Konflikt zwischen ihrem Produzenteninteresse und ihrem Konsumenten- und Finanzinteresse, liegt die ökonomische Chance einer Herabsetzung der R. Nach den gewaltigen Abtretungen ökonomischer Werte im Versailler Vertrag wurde die deutsche Kapitalschuld (d. h. abgesehen von den Zinszahlungen auf diese Schuld) im Londoner Ultimatum 1920 formell auf 138 Milliarden festgesetzt, was schematisch 37 Jahreszahlungen von annähernd je 8 Milliarden erfordert hätte. Nach dem Zwischenspiel des Dawes-Planes, der als erster, wenn auch mit Hemmungen, eine ökonomisch-rationelle Tributregelung suchte, und zwar mit einer normalen Jahreszahlung von 2½ Milliarden plus Zuschlag bei steigendem deutschem Wohlstand, d. h. inoffiziell mit 37 Zahlungen auf eine Kapitalschuld von einigen 40 Milliarden abgesehen vom Zuschlag, hat nun der Young-Plan mit seinen Nebenverträgen den Gesamtbetrag auf 36 Milliarden festgesetzt. Die Zahlungen auf diese Schuld laufen formell 59 Jahre; diese Verlängerung ist einerseits moralisch besonders schwer erträglich, entspricht aber anderseits der Verschuldungsdauer der Gläubiger gegenüber ihrem eigenen Gläubiger, den Vereinigten Staaten von Nordamerika, die indirekt mehr als zwei Drittel unserer Zahlungen empfangen, und eröffnet gerade durch die Dauer der Regelung erst recht die Möglichkeit einer neuen Aenderung bei veränderter politischer Lage. Das ökonomische Hauptverdienst der Regelung ist ihre Elastizität, da für den Fall ernsthafter Schwierigkeiten für die deutsche Wirtschaft eine neue Sachverständigenkonferenz vorgesehen ist und von der nunmehrigen deutschen durchschnittlichen Jahreszahlung (2,2 Milliarden in den ersten 37 Jahren) nur der Betrag von 654 Millionen unveränderlich festgelegt ist. Politisch bringt der „Neue Plan" die Herstellung der deutschen Souveränität in der inneren Verwaltung (Verschwinden der ausländischen Kontrolleure) und über das Rheinland (vorzeitiger Abzug der Besatzung). Das Urteil über die ökonomische Ausführbarkeit des Planes kann nur die Geschichte selbst fällen; selbstverständlich wäre eine Revision aus ökonomischen Ursachen nur nach schwersten deutschen Notständen und unter großen diplomatischen Schwierigkeiten durchzusetzen. **Heimann.**

Repristinationstheologie, im strengen Sinn genommen, wäre eine Theologie, welche die theologischen Formulierungen einer vergangenen Epoche als unbedingt maßgebend für die Gegenwart betrachten und sie als Lehrgesetz für den gegenwärtigen theologischen Betrieb aufstellen wollte. Daß eine solche Theologie schlechthin unevangelisch wäre, liegt auf der Hand. Zwar wird jede evg. Theologie sich an vergangene Größen gebunden wissen: zuerst das Evangelium und dann den Glauben der Reformation. Aber sie wird auch zwischen Evangelium und Glauben einerseits und theologischer Formulierung anderseits grundsätzlich unterscheiden und eine unbedingte Bindung an letztere unbedingt ablehnen. Man kann daher fragen, ob es eine R. auf protestantischem Boden überhaupt gibt. Wer diese Frage bejaht, wird dabei einzelne Vertreter der ¶ Konfessionellen Theologie im Auge haben. Die ¶ Erlanger Schule zwar wird er von vornherein ausnehmen. Sie hat immer mit besonderem Nachdruck betont, daß sie nicht bloß „repristinieren" wolle — und man wird ihrem Protest nicht widersprechen dürfen. Es kann sich nur um andere Vertreter der konfessionellen Gruppe handeln: vor allem wird man an ¶ Hengstenberg und ¶ Philippi denken (¶ Luthertum: II, 1). Sie haben in der Tat in weitem Umfang einfach die Dogmatik des 17. Jhd.s „repristiniert". Aber bloß repristiniert haben auch sie nicht. Sie haben doch auch manche Abweichungen vom orthodoxen Lehrbegriff sich gestattet. In seiner dogmatischen Prinzipienlehre nennt Philippi drei für die Dogmatik maßgebende Instanzen: die erleuchtete Vernunft des dogmatisierenden Subjekts, die Lehre der Kirche und die Hl. Schrift. In Wirklichkeit gestaltet sich freilich das Verhältnis der drei Instanzen so, daß der mittleren, der Kirchenlehre, die entscheidende Bedeutung zukommt. Insofern wird man v. ¶ Hofmann nicht Unrecht geben können, wenn er auf Philippis Vorhalt, daß die Hofmannsche Versöhnungslehre sich von der kirchlichen entferne, erwidert: wessen systematische Tätigkeit darin bestehe, überlieferte Sätze in überlieferter Form aneinanderzuschieben, der werde allerdings nicht leicht in den Fall kommen, Fehler zu begehen. Man wird also immerhin bei Philippi und verwandten Theologen von R. reden können, wenn man zugleich die oben namhaft gemachte Einschränkung vorbehält. Und jedenfalls wird es bei dem Urteil sein Bewenden haben, daß ihre Theologie, soweit sie R. ist, der evg. Haltung entbehrt. **Fr. Traub.**

Republik.

1. Begriff; — 2. Die Wertfrage.

1. Jeder Staat ist ¶ Monarchie oder Nicht-Monarchie; schon für die Staatslehre des Altertums kam es darauf an, ob die Herrschaft nur eines Menschen bestünde oder nicht; das war die erste Frage, wenn man die Form eines Staates bestimmen wollte. Innerhalb der Nicht-Monarchie, für die deshalb kein bestimmter Name aufkam, gliederte man sofort in Aristokratie und ¶ Demokratie. Seit ¶ Machiavelli nennen wir alle Nicht-Monarchien Republiken: Jeder ¶ Staat ist Monarchie oder Republik! Das eine ist die Negation des anderen, die Definition des einen gibt zugleich die Definition des anderen. Tatsächlich wird nun immer nur die Monarchie definiert. Das ist geschichtlich, soziologisch und kategorial begründet: Die R. kommt dem abendländischen Denken zuerst als Ergebnis von Kämpfen gegen monarchische Verfassungen vor; die Monarchie erscheint in jedem Staat, auch und gerade auch im primitiven verwirklichungsfähig, die R. dagegen nur in komplizierteren Verhältnissen; und schließlich dürfte es dem Drang unseres Erkenntnisstrebens nach Einheit entsprechen, wenn wir von der Einherrschaft ausgehen: die einfachste Gestaltung der Herrschaft ist die Ueberordnung eines Menschen über einen anderen; die einfachste Form des Herrschaftsverbandes und zugleich die Form der stärksten Vereinheitlichung wird dann so gewonnen, daß der eine Mensch über die anderen herrscht. Also: R. ist jeder Staat, der nicht Monarchie ist. Sehr bezeichnend ist es deshalb, daß Art. 1 der Weimarer ¶ Reichsverfassung („Das Deutsche Reich ist eine R.") nach den Zeugnissen der Entstehungszeit nichts als eine Verneinung der Monarchie sein soll.

Nun wäre alles einfach, wenn sich Monarchie glatt definieren ließe. Monarchie, Einherrschaft in einem reinen Sinne wäre aber nur dann gegeben, wenn nur von einem Menschen das soziale Leben der Verbandsmitglieder befehlsmäßig, herrschaftsmäßig gelenkt würde, wenn wirklich in dem Verband nur ein Mensch Herrschaft ausübte. Das gibt es und gab es praktisch nicht für einen die engste Familie überschreitenden Verband. Die herrschaftliche Form der Organisierung menschlichen Zusammenlebens wird stets in Arbeitsteilung verwirklicht. Jede Herrschaft ist irgendwie dezentralisiert, und Zentralisation bedeutet nur vergleichsweise mindere Dezentralisation. Monarchie ist nichts als eine besondere Art solcher vergleichsweisen Zentralisation. Man sagt gewöhnlich: Ein Mensch ist berufen, die „höchsten" oder „letzten" Entscheidungen im Staate zu treffen, wobei freilich verlangt wird, daß er bei dieser Herrschaft keinerlei Kontrolle unterliegt, insbesondere also unabsetzbar ist, anderseits aber die Vorstellung darüber schwankt, welche Entscheidungen im Staate die „höchsten" oder „letzten" sind; bald wird verlangt, daß der Monarch alle generellen, d. h. nicht auf den einzelnen Lebensfall abstellenden Normen setzt und alle speziellen Entscheidungen jederzeit treffen kann, sie jedenfalls anderen, seinen „Dienern" (Ministern) und Unterdienern nur frei widerruflich überläßt, wobei sie alle zu seiner Disposition stehen; bald begnügt man sich damit, daß der Monarch an der generellen Normsetzung beteiligt ist und bei der Ministerauswahl entscheidet, bis man schließlich, Schritt um Schritt nachgebend, als Monarchie einen Staat bezeichnet, in dem ein Mensch, unkontrollierbar und unabsetzbar, gerade dadurch herrscht, daß er nicht herrscht; wir denken an das Britische Weltreich, so wie es der Bericht der Reichskonferenz von 1926 über die Beziehungen der Teile des Reichs zueinander geschildert hat.

R. ist Mehrherrschaft also in dem Sinn, daß die „höchsten" oder „letzten" Entscheidungen im Staate von einer Mehrheit getroffen werden, daß — wie man es gern ausdrückt — die Staatsgewalt bei einer Mehrheit liegt. Wer aber diese mehreren sind, wie und in welchem Verfahren sie berufen und abberufen werden, in welcher Weise sie arbeiten und mit welchen Kompetenzen, ob ihre Entscheidungen unabänderbar sind, welche Entscheidungen in dem betreffenden Staate die höchsten oder letzten sind, danach und nach vielem anderen unterscheiden sich die R.en, und der übliche Hinweis auf Aristokratien (wer sind die ἄριστοι? die Besitzenden? die Militärs? Parteileute?) und Demokratie (wer sind die Aktivbürger? worüber entscheiden sie und in welchem Verfahren?) als Unterarten der R. hilft da nicht viel weiter, gibt selbst nur Schemata und läßt nicht annähernd die Vielgestaltigkeit der Staatsformen erkennen (Aristokratie, Demokratie, Ochlokratie, Oligarchie, Parlamentarismus, Plutokratie, Theokratie, Timokratie).

2. Damit, daß man einen Staat als R. qualifiziert, ist nach alledem wenig gesagt. Schon deshalb ist es unmöglich, der R. einen Wertrang in der Reihe der Staatsformen zuzuweisen. Vor allem aber: wenn schon alle Versuche, eine Staatsform als die schlechthin beste nachzuweisen, Versuche mit untauglichen Mitteln bleiben müssen, so gilt das besonders für eine feste Rangstufung zwischen Monarchie und R. Für eine bestimmte Zeit bei einer bestimmten Menschengruppe unter bestimmten Gesichtspunkten können monarchische Einrichtungen besser sein als republikanische, republikanische besser als monarchische. Vergessen darf man dabei nicht, daß die Staatsformen für jede einzelne Menschheitsgruppe steter Wandlung unterliegen; und die besten Versuche, Gesetzmäßigkeiten dieser Wandlung zu erkennen, haben jedenfalls das Verdienst gehabt, zu zeigen, wie die Unterscheidung Monarchie — R. einer grundsätzlichen, systematischen Einsicht nicht dient (Kjelléns „Versuch eines natürlichen Staatsformensystems", Zeitschrift für Politik VIII, 1905; Richard Schmidts „Verfassungsausbau und Weltreichsbildung; Betrachtungen zu den hellenistischen Dogmen vom Kreislauf der Staatsformen und von der Uebertragung der Weltherrschaft . . .", Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Heft 11, 1926).

Im Einzelfall kann die Forderung nach republikanischer Staatsform die nächste Zukunft für sich haben; das Gegenstück ist nicht weniger möglich; bald ist die eine, bald die andere Staatsform für das politische Wertbewußtsein in der Angriffs- oder Verteidigungsstellung. Aber es ergibt sich eine Besonderheit: da in der R. das Regiment auf alle Fälle an der für das Zeitbewußtsein entscheidenden Stelle entpersönlicht ist, erscheinen leicht Autorität und Gehorsam, Herrschen und Untertan-sein entpersönlicht und darum die R. für die regierende Schicht (Aristokratie) oder für die Aktivbürgerschaft (Demokratie) als Freiheit. Insofern läßt sich die auch in unseren Verfassungsgesetzen vorkommende Uebersetzung: R. = Freistaat rechtfertigen. Die R. erscheint dann leicht als der wahre Staat, als das wahre Gemeinwesen; so wurde res publica ihr Name und nicht Pleonokratie. Wenn nun gar in einer R. grundsätzlich jeder Erwachsene Aktivbürger ist wie im heutigen Deutschen Reich, dann kommt leicht die Fiktion zur Herrschaft, jeder sei sein eigener Herr, Herrscher und Untertan zugleich, gehorchend aus eigenem Gesetz; man darf dann freilich nicht auf die politischen ¶ Parteien mit ihren oligarchischen, ja gelegentlich monarchischen Formen der Organisation sehen.

G. Jellinek: Allgemeine Staatslehre, 1922⁴; — R. Schmidt: Wesen und Entwicklung des Staates (Teubners Handbuch der Staats- und Wirtschaftskunde I, 1) 1924; — H. Kelsen: Allgemeine Staatslehre, 1925; — E. Bernatzik: R. und Monarchie, (1892) 1919²; — R. Hübner: Die Staatsformen der R., 1920; — H. Jahrreiß: System des deutschen Verfassungsrechts, 1930. — Bezeichnend für die Wertfrage ist Fr. Gogarten: Wider die Aechtung der Autorität, 1930.

Jahrreiß.

Requiem = missa pro defunctis heißt die Totenmesse der kath. Kirche. Formulare für sie finden sich im Missale und im Graduale nach den missae votivae, den Gelöbnismessen (¶ Messe: I, 2). Das R. unterscheidet sich vom Gange der gewöhnlichen Messe darin, daß alle Formen, die eine gewisse Freudigkeit zum Ausdruck bringen wie das Gloria Patri, das Gloria in excelsis Deo und das Alleluia fehlen. An die Stelle des letzteren tritt der Tractus Absolve Domine, an die Stelle des Iubilus die Sequenz Dies irae dies illa. Das Agnus Dei klingt in dona eis requiem aus. Die Totenmesse wurde nicht in die evg. Kirche übernommen.

RE³ XVI, S. 665 ff; — E. Kümmerle: Enzyklopädie der evg. Kirchenmusik III, 1894, S. 48 f.

Joh. Wolf.

Resch, Alfred (1835—1912), evg. Theologe, * zu Greiz, 1861 Hauptlehrer am Lehrerseminar zu Greiz, 1863 Oberpfarrer in Zeulenroda, seit 1900 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente, (1889) 1906²; Außerkanonische Parallelexte, gesammelt und untersucht, 1893—97; Das Kindheitsevangelium, 1897; Die Logia Jesu, 1898; Der Paulinismus und die Logia Jesu, 1904; Das Galiläa bei Jerusalem, 1910. — Außerdem Schriften für die

Sache des Luthertums: Die lutherische Rechtfertigungslehre, 1868; Das Formalprinzip des Protestantismus, 1876; Das lutherische Einigungswerk, 1902 u. a. **A. Meyer.**

Resen, Hans Poulsen (1561—1638), lutherischer Theologe, gebürtig aus Nordjütland, 1591 Professor der Dialektik und seit 1597 der Theologie an der Kopenhagener Universität. 1604—07 gab R. die erste dänische Bibelübersetzung nach dem Grundtext heraus (¶ Bibelübersetzungen: V, 3d). Gegen den Kryptocalvinismus trat er mit großer Entschiedenheit auf, wurde jedoch selbst monophysitischer Neigungen bezichtigt; tatsächlich zeigte er damals Vorliebe für selbständige theologische Spekulation. Nachdem er sich jedoch 1614 vor einer Versammlung der dänischen Bischöfe durch die Schrift „De sancta fide" von dem Verdacht der Irrlehre gereinigt hatte, wurde er 1615 Bischof von Seeland und damit Primas der dänisch-norwegischen Kirche; die theol. Professur behielt er bei. Sein Interesse wandte sich jetzt mehr Fragen des innerkirchlichen Lebens und des Schulwesens zu; er betätigte sich auch als Kirchenliederdichter. R. ist der Begründer des streng lutherischen Charakters der dänischen Theologie und Kirche; in den letzten Jahren stand er stark unter dem Einfluß seines Schülers Jesper ¶ Brochmand.

Schriftenverzeichnis in Ehrencron-Müller: Forfatterlexikon VI, 1929, S. 203 ff. — Vgl. H. F. Rördam in Bricka: Dansk biogr. Lexikon XIV, 1900, S. 2 ff; — H. Mosbech in Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleksikon III, 1926, S. 203. **Waschnitius.**

Reservationen in der kath. Kirche sind Rechtsakte kirchlicher Oberer (Papst, Bischöfe, Generaloberen exemter klerikaler Genossenschaften mit ihrem Rat, Aebte selbständiger Klöster mit ihrem Konvent), durch die sie sich bestimmte jurisdiktionelle Angelegenheiten vorbehalten. — Den in der orthodoxen Kirche geltenden Grundsatz, daß jeder vom Bischof ermächtigte Priester das volle Recht der Beichtverwaltung habe, hat das kath. Kirchenrecht nicht ausgebildet. Es kennt R. von Sünden zur Absolution und von Zensuren zum Erlaß. Bei der Beschränkung der Beichtjurisdiktion (Cod. iur. can. c. 893 ff) handelt es sich darum, die Absolution zu erschweren und dadurch den Gläubigen die Wichtigkeit bestimmter Gebote besonders einzuschärfen. Gesetzlich ist dem Papst allein reserviert die sollicitudo ad turpia (c. 894), d. h. die vor dem geistlichen Gericht gegen einen Priester erhobene Anschuldigung einer bei der Beicht begangenen Anreizung zu einer Sünde gegen das 6. Gebot. Die Ordinarien sollen sich höchstens 3 oder 4 Sünden reservieren (Mord, Abtreibung, Brandstiftung u. a.), und nur, wenn es wirklich notwendig ist, nach Befragung der Diözesansynode oder des Kathedralkapitels und einiger erfahrener Seelsorger, und sollen die R. nur solange aufrechterhalten, als es die Beseitigung der eingerissenen Verderbtheit verlangt. Ausgenommen von der bischöflichen R. sind dem Papst gesetzlich (c. 894) oder von ihm durch Rechtsakt vorbehaltene Sünden. Er kann sich alle Sünden reservieren. Die R. sind aufgehoben für Kranke, die das Haus nicht verlassen können, für Brautleute vor der Trauung, bei Todesgefahr; hier kann jeder Priester absolvieren. Die Absolution geschieht aber nur bedingt und muß beim Wegfall des besonderen Umstandes ordentlicherweise nachgesucht werden. Die R. sind meist territorial und gelten nur für das Gebiet des Reservanten. — Von dem Vorbehalt von Sünden zu scheiden ist die R. von ¶ Zensuren (c. 2245 ff). Sind es censurae ab homine, d. h. vom kirchlichen judex bestimmte, so ist der Erlaß dem vorbehalten, der sie verhängt hat, seinem Nachfolger oder Vorgesetzten, sind es (gesetzlich festgelegte) censurae a iure, löst der Ordinarius oder der apostolische Stuhl. Bei den dem Papst oder von ihm vorbehaltenen Zensuren unterscheidet man simpliciter, speciali und specialissimo modo reservierte (letztere c. 2320: Mißbrauch geweihter Sachen, 2343 § 1: tätlicher Angriff auf den Papst, c. 2367: Absolution und Scheinabsolution des Genossen in peccato turpi, c. 2369 § 1: Bruch des Beichtsiegels). Der Unterschied äußert sich in der Spezialisierung der Vollmacht zum vertretungsweisen Erlaß. Bei Todesgefahr kann aber jeder Priester von allen vorbehaltenen Zensuren absolvieren, bei den dem Papst ganz besonders reservierten wieder nur bei Meidung der Reinzidenz provisorisch. — Die Grundlage der R. ist der Rechtsgedanke, daß, wer iurisdictio übertragen, sie auch beschränken kann, wie er auch das Reservat mit Vollmachterteilung zu durchbrechen in der Lage ist. — Reservatio beneficii ist der Vorbehalt zur Verleihung bestimmter Benefizien. Da dem Papst potentiell die Verleihung aller Benefizien in der kath. Kirche zusteht, kann er sich auch jedes vorbehalten (Cod. iur. can. c. 1431). Gesetzlich reserviert sind ihm (c. 1435) alle in consistorio zu vergebenden (Kardinalate, Bischofsstühle usw.) sowie die Dignitäten der Dom- und Kollegiatkapitel, alle Benefizien, welche die höheren Würdenträger der Kirche (z. B. Kardinäle) nebenbei innehaben, ferner solche, die sich während eines Aufenthalts ihres Inhabers in Rom (z. B. durch Tod) erledigen, und alle, die simonistisch zu besetzen versucht wurden (c. 396 § 1, c. 729), die Stellen der Koadjutoren u. a. (¶ Stellenbesetzungsrecht).

Lehrbücher des kath. ¶ Kirchenrechts; — Emil Göller: Die päpstlichen R.en (Internationale Wochenschrift IV, 1910, S. 337 ff. 363 ff); — N. Hilling: AkathKR 98, 1918, S. 570 ff; 104, 1924, S. 282 ff; — M. Prümmer: Der neue Erlaß des hl. Offiziums über die bischöflichen Reservatfälle (Theologisch-praktische Quartalschrift 70, 1918, S. 33 f); — RE³ XVI, S. 671 ff; XXIV, S. 418. **Oeschey.**

Reservatrechte hießen in den evg. Landeskirchen die der persönlichen Ausübung durch den Landesherrn vorbehaltenen Rechte des ¶ Summepiskopats (im Gegensatz zu den besonderen Kirchen- oder Staatsbehörden übertragenen). Partikularrechtlich sehr verschieden abgegrenzt umfaßten sie überall die Ausübung der gesetzgebenden Gewalt (Bestätigung, Ausfertigung, Veröffentlichung kirchlicher Gesetze, Genehmigung kirchlicher Gesetzesvorlagen, Erlaß der Ausführungsverordnungen), Ernennung der Beamten des Kirchenregiments, teilweise auch der Pfarrer, Berufung, Vertagung, Schließung usw. der Landessynoden, Bestimmung ihres Tagungsortes, ihres Präsidenten, Entsendung von landesherrlichen Kommissaren, Entscheidung in letzter Instanz bei Beschwerden gegen Entscheidungen der Kirchenbehörden (¶ Landesherrliches Kirchenregiment, ¶ Jus in sacra).

Vgl. die Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts. **Damenbauer.**

Residenzpflicht ist die Verpflichtung des Kirchenbeamten zur Residenz, d. h. zum dauernden Aufenthalt am Amtsort. Gegenüber starker Vernachlässigung der R. im Mittelalter erließ das ¶ Tridentinum (Sess. VI) strenge Vorschriften bezüglich ihrer Einhaltung durch Bischöfe (regelmäßige Abwesenheit nicht über 3 Monat im Jahr; Dispens geht durch den Papst) und Pfarrer (Urlaub durch den Bischof), mildere für die ¶ Kanoniker. Ähnlich Codex iuris can. c. 337 (2—3 Monate für Bischöfe) und 143 (für Kleriker). — Auch der evg. Pfarrer hat R.; die Beurlaubung erfolgt durch die vorgesetzten Behörden.

F. J. Heim: Die R. der Pfarrer, Kuraten und aller, welche ein mit der cura animarum verbundenes Beneficium innehaben, 1888; — Johann B. Haring: Grundzüge des kath. Kirchenrechtes, 1910, § 69; — RE³ XVI, S. 674 ff. **Schian.**

Restripte (rescripta) heißen im Kirchenrecht die schriftlichen Erlasse des Hl. Stuhls oder anderer kirchlicher Oberer auf Bitte oder Anfrage Untergebener (Privilegien, Indulte, Dispensen, Gnaden). Nach dem Inhalt unterscheidet man R. in Gnaden- oder in Rechtssachen (r. gratiae; r. iustitiae). Jeder kann R. veranlassen bzw. deren Empfänger sein, der nicht durch namentlich ausgesprochene schwere Kirchenstrafe daran behindert ist; man kann ersteres sogar für dritte Personen auch ohne deren Wissen und Willen, und die Gnaden-R. gelten auch ohne Benützung, selbst vor der Annahme. Verschweigung der Wahrheit (subreptio) oder das Vorbringen falscher Tatsachen (obreptio) macht sie nicht ungültig, wenn nur wenigstens die dem stylus Curiae entsprechenden Angaben richtig sind oder von mehreren Gründen der entscheidende zutrifft. Klauseln der R. sind wohl zu beachten. Ihr Vollzug erfolgt entweder unmittelbar durch den Empfänger selbst (in forma gratiosa cum gratia facta) oder durch eine Mittelsperson (exsecutor; in forma commissoria). R. erlöschen im allgemeinen durch Widerruf, durch Zeitablauf bei Befristung, durch Erlaß eines gegenteiligen Gesetzes nur dann, wenn eine entsprechende Klausel enthalten ist oder das Gesetz vom Oberen des Ausstellers erging, endlich bei Erledigung des Hl. Stuhles bzw. der Diözese, wofern eine entsprechende Klausel enthalten ist oder die R. persönlich gelten und mit dem Vollzug noch nicht begonnen ist.

Vgl. die Hand- und Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts. **Koeniger.**

Responsen, rabbinische, sind Antwortschreiben (Teschuwot) von angesehenen Rabbinern oder Rabbinatskollegien auf Anfragen (Scheëlot), hauptsächlich Entscheidungen in schwierigen Fragen des religiösen Gesetzes oder Rechts. Insofern können sie den Responsa sapientium der römischen Juristen gleichgesetzt werden. Schon der Talmud enthält derartige Bescheide, die von Palästina nach Babylonien geschickt wurden, in kurzer prägnanter Form. In nachtalmudischer Zeit wurden die Anfragen an die zentralen Behörden, die Geonim (¶ Judentum: II A, 1 b), immer häufiger. Sie betrafen nicht nur Dunkelheiten in Bibel und Talmud, sondern auch Unklarheiten über religiöse Anschauungen und Bräuche und vor allem über die Auslegung des talmudischen Zivilrechts, das in den meisten Staaten bei Streitigkeiten von Juden untereinander gültig war. Mit der Ausdehnung der Diaspora war eine Entfremdung von der Sprache der alten Quellen und eine Aenderung der Lebensbedingungen verbunden, so daß derartige Bescheide immer dringlicher wurden. Sie faßten die Frage kurz zusammen und fügten die Antwort hinzu, meist unter eingehender Begründung aus den Quellen; beides wurde aufgeschrieben, studiert, aufbewahrt und als autoritative Aeußerung überliefert. So entstanden umfangreiche Sammlungen (Scheëlot uteschuwot), allein aus der Zeit der Geonim (bis 1050) besitzen wir noch heute mehrere tausend R. Seit der zweiten Hälfte des 10. Jhd.s gewannen die Rabbinen der einzelnen Länder an Ansehen, und es ergingen an sie Fragen wie früher an die zentralen Behörden, und dieser Brauch hat sich ebenso wie die Notwendigkeit nach autoritativen Auslegungen bis heute erhalten. So wurde im Laufe der Jahrhunderte eine ausgedehnte Literatur geschaffen, etwa den Weistümern des Mittelalters vergleichbar, die eine Fortentwicklung des Rechts bedeutet und eine Fundgrube historischer Notizen bildet. Die R. gewähren einen Einblick in das tägliche Leben der Juden, belehren uns über ihre Lehrmeinungen und Einrichtungen, über Gemeindeverfassung und soziale Schöpfungen, über die Beziehungen zum Staat, über Beruf, Besitz, Beschäftigung, Gewohnheit und Sitte usw.

Jew Enc. XI, S. 240 ff; — Als Beispiel für die historische Verwendbarkeit der R. vgl. M. Hoffmann: Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters, 1910. **Elbogen.**

Restauration. So bezeichnet man die nach dem Sturze ¶ Napoleons einsetzende Bewegung, die durch die ¶ Aufklärung und die Revolutionszeit geschaffene politische und geistige Gesamtlage zu beseitigen und die frühere wiederherzustellen. Im Unterschied von ¶ Renaissance und ¶ Reformation, die beide gleichfalls aus der Vergangenheit schöpften, aber ein Neuaufleben alter Werte in der Gegenwart bedeuteten und keineswegs nur ein rückwärts gewandtes Antlitz zeigten, stellt sich uns die R. als eine gemachte und rein rückläufige Erscheinung dar. Sie, die sich gern mit dem Namen der Pietät vor dem Geschichtlichen schmückte, war in Wahrheit völlig geschichtswidrig, weil sie die Entwicklung der letzten Jahrzehnte einfach ausstrich, statt auf dem Gegebenen weiter zu bauen.

Große und feine Gedanken wurden im Programm der Heiligen ¶ Allianz verkündet: es schien die mittelalterliche Idee einer christlichen Welteinheit in der Form eines ¶ Völkerbundes wiederaufzuleben, und der Fürstenegoismus schien zurückgedrängt von einer patriarchalischen Stimmung, in der sich die Gekrönten als Brüder und ihren Untertanen gegenüber als Familienväter fühlten (¶ Konservatismus, 1). Allein im Zeichen Metternichs entsprach den hohen Ideen eine Praxis des gegenseitigen Mißtrauens, und die Staatslehre der Romantik (vgl. Adam ¶ Müller, K. L. von ¶ Haller) verwirklichte den Patriarchalismus in einer Weise, die dem im Freiheitskampf mündig gewordenen Volke wie ein Hohn erscheinen mußte. Die vom Bundestag 1819 bestätigten Beschlüsse der Karlsbader Ministerversammlung richteten sich in kindischer Revolutionsfurcht infolge unbedeutender Ausschreitungen (Wartburgfest, Ermordung Kotzebues) gegen jegliche freiere Regung an den Universitäten. — Auf außenpolitischem Gebiet hat die R.spolitik die europäischen Verhältnisse möglichst naturwidrig zu gestalten gewußt. Italien wurde auseinandergerissen, während man Holland und Belgien in unnatürlicher Weise zusammenschweißte. Dem Sehnen nach einem geeinten deutschen Vaterland entsprechend reichte Hardenberg im September 1814 an Metternich den Entwurf eines Bundesstaats ein; der Wiener Kongreß (1814—15) aber schuf das kraftlose Gebilde des Deutschen Bundes.

Die ersten Jahrzehnte des 19. Jhd.s brachten einen Aufschwung der Frömmigkeit. Nicht als ob die Aufklärung eine religiös wertlose Epoche gewesen wäre; aber es fehlte ihr die Leidenschaft des religiösen Erlebens. In ¶ Schleiermachers „Reden über die Religion" (1799) fündet sich diese neue Religiosität zuerst an. Aber die Absichtlichkeit vergiftete allzubald den reinen Hauch der religiösen Begeisterung; sie lehrte, die Religion als Mittel zum Zwecke gebrauchen, empfahl sie besonders den Machthabern als Präservativ gegen umstürzlerische Bestrebungen. Nun kam die Zeit, wo „die Frömmigkeit ein Nahrungszweig" wurde, wo ein W. v. ¶ Humboldt an der Einweihung einer Berliner Kirche teilnahm, weil er doch auch daran denken müsse, seine Karriere zu machen. — Damals lebte unter den

„Erweckten" in Württemberg, am Niederrhein, in Bremen, Hamburg und Berlin der Pietismus wieder auf (¶ Erweckungsbewegung), — nicht mehr bloß als Herzensanliegen weltfremder Frommer, sondern als einflußreiche kirchenpolitische Partei; z. B. hatte der um den Grafen ¶ Kottwitz gescharte Berliner Kreis dank seinen Beziehungen zum Hofe bei der Besetzung der theologischen Professuren ein gewichtiges Wort mitzureden. Die lutherische Orthodoxie erhob ihre Stimme erstmals wieder in den Thesen von Klaus ¶ Harms (1817) und fand seit 1827 eine dauernde Vertretung in der „Evg. Kirchenzeitung" ¶ Hengstenbergs, — und zwar wiederum nicht bloß als theologische Geistesrichtung, sondern als kirchenpolitische Partei (¶ Luthertum: II). In dieser Zeit ist man auch zu den alten kirchlichen Ordnungen zurückgekehrt (¶ Agende; ¶ Gesangbuch: I, 3) und hat mit dem aufgeklärten Kirchenbegriff gebrochen (¶ Kirche: III, 5 d).

Aber die R. hat sich doch nicht in jeder Beziehung als allmächtig erwiesen. Die deutsche Bundesakte von 1815 sprach die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der drei christlichen Konfessionen in ganz Deutschland aus. Ebenso fiel die ¶ Union als Frucht vom Baum der Aufklärung. Und drittens ließ sich auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft der Faden der Entwicklung nicht einfach durchschneiden. Mögen sich ganze theologische Gruppen von der Kirchenpolitik der R. haben knechten lassen, in den hervorragenden, die Weiterentwicklung bestimmenden Köpfen ist die Theologie doch ihre eigenen, von der inneren Notwendigkeit gewiesenen Wege gegangen.

Auf kath. Gebiet tritt die R. am greifbarsten in die Erscheinung. Hier hatte die Revolutionszeit viel durchgreifender mit den alten Autoritäten aufgeräumt. Demgemäß war hier auch die Reaktion eine viel massivere. Die Rückkehr ¶ Pius' VII nach Rom, die Wiederherstellung des Kirchenstaates auf dem Wiener Kongreß durch die Geschicklichkeit ¶ Consalvis (¶ Italien, 5; ¶ Papsttum: II, 6), die Wiederherstellung des ¶ Jesuitenordens 1814, die ¶ Konkordate (1814 mit Spanien, 1818 mit Sizilien, 1817 mit Bayern) und die ¶ Zirkumskriptionsbullen (z. B. 1821 für Preußen in De salute animarum) bezeichnen ihre Marksteine; ¶ Leo XII, ¶ Pius VIII, ¶ Gregor XVI haben in diesem Sinne weiter gewirkt.

Theobald Ziegler: Die geistigen und sozialen Bestrebungen des 19. Jhd.s, 1910³; — Friedr. Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 1901 ff³; — Horst Stephan: Die Neuzeit in: Gustav Krügers Handbuch der Kirchengeschichte, 1909 (daselbst Literatur); — Ernst Troeltsch: Die R.epoche am Anfang des 19. Jhd.s (Gesammelte Schriften IV, 1925, S. 587 ff). **K. Aner.**

Restitution (restitutio in integrum) heißt im kanonischen Prozeß die Wiedereinsetzung einer Prozeßsache in den Stand vor dem Prozeßbeginn. Sie kann erfolgen auf Grund einer Klage minderjähriger physischer oder aber moralischer Personen (actio de restitutione i. i.), wofern diese aus einem gültigen, auflösbaren Rechtsgeschäft oder Rechtsakt geschädigt wurden, oder auf Klage großjähriger Personen, wenn solche weder Anfechtungsklage stellen noch sonst ein ordentliches ¶ Rechtsmittel anwenden können, um Schaden abzuwehren. Eine derartige Klage ist von zuvor Minderjährigen mindestens innerhalb 4 Jahren nach erlangter Großjährigkeit, von Großjährigen und moralischen Personen innerhalb desselben Zeitraums vom Tage der Schädigung ab einzureichen (Cod. iur. can., c. 1684/89). — Sie kann sodann in Betracht kommen als außerordentliches Rechtsmittel gegen ein offenbar ungerechtes Urteil, ist dann anwendbar in denselben Fällen wie die Klage auf R. i. i. und muß innerhalb 4 Jahren beim ursprünglichen, im Falle eines Formfehlers des Urteils beim höheren Richter bzw. der Apost. Signatur gegenüber Rotaurteilen eingebracht werden (c. 1905/07). **Koeniger.**

Rettberg, Friedrich Wilhelm (1805—49), evg. Theologe, * zu Celle, 1829 Gymnasiallehrer daselbst, 1830 Repetent zu Göttingen, 1833 Hilfsprediger an St. Jacobi und 1834 ao. Professor daselbst, 1838 ord. Professor der Theologie in Marburg, wo er seit 1847 auch als Mitglied des oberhessischen Konsistoriums bis zu seinem Tode wirkte.

Vf. u. a.: Leben Cyprians, 1831; Handbuch der christlichen Kirchengeschichte von J. E. Chr. Schmidt, Bd. 7, 1835; Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evg.-luth. Kirche, 1838; Kirchengeschichte Deutschlands, 2 Bde., 1846 und 1848 (sein Hauptwerk); Religionsphilosophie, 1850 aus seinem Nachlaß herausgegeben. — Vgl. Strieder-Gerland: Grundlage zu einer Hessischen Gelehrtengeschichte XX, 1863, S. 108; — RE³ XVI, S. 676 ff; — ADB XXVIII, S. 273. **Losch.**

Rettungshäuser. Ihre Entstehung ist erst eine Frucht der Neuzeit. ¶ Wichern selbst nennt in seinem grundlegenden Aufsatz über R. im Jahre 1868 ¶ Pestalozzi an erster Stelle, dann Chr. Heinrich ¶ Zeller in Beuggen, Joh. ¶ Falk in Weimar, den Grafen v. d. ¶ Recke in Düsselthal, Knopf in Berlin, ¶ Reinthaler in Erfurt; das erste Rettungshaus mit der Anwendung des Familienprinzips begründete er selbst 1833 im Rauhen Hause. Die R. waren in der ersten Blütezeit der ¶ Inneren Mission die bevorzugten Lieblingsgründungen der neu entstehenden Vereine. 1868 kann Wichern folgende Zusammenstellung geben für Deutschland: zwischen 1813 und 1830 entstanden 16 Häuser, 1830—47 kamen 48 hinzu, 1848—67 dagegen 290, so daß 1868 vorhanden waren 354; dann kam eine Zeit des Stillstands oder auch Eingehens einzelner Häuser, so daß 1896 die Zahl 326 betrug mit etwa 14 000 Plätzen für Kinder. Die Zahl ist heute im wesentlichen die gleiche.

Unter R. versteht man eine Erziehungsanstalt, die in christlich ernstem Geiste geleitet wird, um in ihr den der erziehlichen Hilfe bedürftigen Kindern zu dienen. Der Name R. wird heute vielfach durch den einer „Erziehungsanstalt" oder eines „Kinderheims" oder einer neutralen Bezeichnung (Ellener Hof, Lindenhof u. ä.) ersetzt, um den Kindern nicht im späteren Leben für ihr Fortkommen Schwierigkeiten zu bereiten. Am besten ist die kleine Anstalt, die etwa 30—40 Plätze umfaßt, die auf dem Lande in der Nähe einer kleineren Stadt gelegen ist, über geräumiges Garten- und Ackerland verfügt, ein tüchtiges Hauselternpaar hat und dann aus zwei Gruppen (Familien) mit ihren Leitern besteht. Viele der Hilfe bedürftige Kinder sind psychopathisch veranlagt, viele durch die häuslichen Verhältnisse in ihrer gesundheitlichen und sittlichen Entwicklung gehemmt. Ein Geist fröhlichen Christentums durchweht die Häuser, die ganz analog dem christlichen Haus mit seinem Familienleben aufgebaut sind und den armen Kindern ein sonniges Kinderland schaffen wollen. Ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sind Brüder aus den Diakonenanstalten oder Schwestern aus den Diakonissenhäusern (¶ Diakonie, 2 f. g). Vielfach finden auch Fürsorgepfleglinge (¶ Fürsorgeerziehung) in ihnen Aufnahme.

J. H. Wichern: Rettungsanstalten für Kinder im deutschen Sprachgebiet (Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. 7, 1868; wieder abgedruckt in den Gesammelten Schriften J. H. Wicherns VI, 1908, S. 67 ff); — L. Zscharnack: Wicherns Stellung in der Geschichte der Fürsorgeerziehung und des Rettungshauswesens (Ztschr. für

Armenwesen X, 1909, S. 303 ff); — C. Krohne: Erziehungsanstalten für die verlassene, gefährdete und verwahrloste Jugend in Preußen, 1901; — RGG¹ IV, Sp. 2266 ff; — Joh. Wichern: Die Einrichtung von Anstalten für sittlich gefährdete konfirmierte Knaben, 1893. **Mahling.**

de Retz, Jean François (1613—79), kath. Theologe, * in Montmirail, 1643 Koadjutor des Pariser Erzbischofs, seines Onkels, 1652 Kardinal, 1654 bis 1662 Erzbischof von Paris, seitdem Abt von St. Denis. Ehrgeizig und weltlich gesinnt, stark in die politischen Bewegungen seiner Zeit verstrickt, das Haupt der Fronde in den Jahren 1648 ff, infolge erneuter Intriguen gegen Mazarin 1652 ins Gefängnis geworfen und nach seiner Flucht ins Ausland erst 1661 wieder in Frankreich zugelassen, führte er erst nach seinem erzwungenen Verzicht auf die erzbischöfliche Würde ein priesterliches Leben und war mehrfach im Dienst der französischen Politik Ludwigs XIV mit Erfolg in Rom tätig (¶ Frankreich, 4 b).

Seine Memoiren (3 Bde. 1717; Neudruck in Bd. I—V seiner Werke, 10 Bde. hrsg. von Feillet, Gourdault und Chantelauze, 1872—96) sind zeitgeschichtlich wertvoll. — Ueber de R. vgl. die Biographie von Chantelauze, 2 Bde., Paris 1878; — Chéruel: Histoire de France sous le ministère de Mazarin, 3 Bde., Paris 1882. **Zscharnack.**

Reu, Johann Michael, evg. Theologe, * 16. Nov. 1869 zu Diebach (Bayern), ging 1889 nach Amerika, 1890 Pfarrer in Rock Falls (Ill.), seit 1890 Professor am lutherischen Wartburg-Seminar in Dubuque (Iowa); in seiner deutschen Heimat vor allem bekannt durch seine Katechismus-Forschungen.

Vf. u. a.: Alt.liche Perikopen, 1901; Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evg. Kirche Deutschlands von 1530—1600, seit 1904 (bis jetzt 8 Bde.); Wartburg Lesson Helps, 8 Bde., 1911—16; Christliche Ethik, 1914; Thirty-five years of Luther Research, 1917; Life of Dr. Martin Luther, 1917; Biblical History for Schools and Home, 1918; Katechetik oder die Lehre vom kirchlichen Unterricht, 1918²; How to Tell Bible Stories, 2 Bde., 1919—20; The Book of Life I, 1921; Homiletics, 1922; The Book of Books, 1926; Martin Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs, 1929. **Rühle.**

Reublin, Wilhelm (um 1480 bis nach 1559), * zu Rottenburg, Student in Freiburg und Tübingen, Kleriker, verzichtete 1510 auf die Pfarrei Griesheim bei Schaffhausen, 1521 Leutpriester zu St. Alban in Basel, daselbst Vorkämpfer der Reformation, 1522 durch den Rat entlassen, nach kurzem Aufenthalt als Pfarrer in Lauffenburg 1522 in Zürich, 1523 Pfarrer in Wytikon, erster verheirateter evg. Pfarrer der Schweiz, Anhänger der Radikalen, dann Täufer und Gegner ¶ Zwinglis. 1525 ausgewiesen, kam er nach Griesheim und Waldshut, wo er ¶ Hubmaier für das Täufertum gewann, 1526 ff nach Straßburg, Rottenburg, Reutlingen, Ulm, Eßlingen, 1529 nach Mähren, wo er 1531 in Auspitz eine kommunistische Gemeinde gründete. Als „untreuer Ananias" (Apgsch 5, 1 ff) d. h. wegen Besitzes ausgestoßen, taucht er 1554 in Basel auf, wird aber hier entlassen und begegnet 1559 in Znaim. — ¶ Wiedertäufer.

RE³ XVI, S. 679 f; — G. Bossert: Lebensbild von W. R. (Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 1889, Nr. 10 bis 12; 1890, Nr. 1. 2); — E. Egli: Die Züricher Wiedertäufer, 1878; — Lydia Müller: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer, 1927; — Das Buch der Basler Reformation, 1929; — E. Egli: Schweizerische Reformationsgeschichte I, 1910. **W. Koehler.**

Reuchlin, Johannes (1455—1522), * in Pforzheim, studierte in Freiburg i. Br., Paris, Basel, dann wieder in Paris, besonders Griechisch treibend, in Basel auch schon Vorlesungen, und zwar über Aristoteles nach dem Originaltext haltend; studierte dann in Orleans und Poitiers Jura, begleitete Graf Eberhard im Bart nach Florenz und Rom, blieb heimgekehrt in dessen Diensten, zugleich in Stuttgart als Advokat tätig, wurde 1484 Beisitzer am Hofgericht, floh aber nach dem Tode seines Gönners Eberhard (1496) aus Stuttgart nach Heidelberg, wo ihn Kurfürst Philipp von der Pfalz zu seinem Rat und zum Erzieher seiner Söhne ernannte, und kehrte erst 1499 nach Stuttgart zurück, wo ihn die Fürsten des Schwäbischen Bundes zu einem der drei Bundesrichter bestellten. Nach Verlegung des Bundesgerichts nach Augsburg legte R. seine Stellung nieder und widmete sich ausschließlich seinem Advokatenberuf und seiner Wissenschaft. 1520/21 war er Professor des Griechischen und Hebräischen in Ingolstadt, floh aber vor der Pest nach Tübingen, wo er 1521/22 grammatische Vorlesungen hielt. Durch sein Werk von 1506 De rudimentis linguae Hebraicae (Grammatik und Lexikon) wurde R. der Begründer der hebräischen Studien in Deutschland (¶ Bibel: I C, 5). Zugleich vertiefte er sich in Talmud (¶ Mischna usw.) und Kabbala (¶ Mystik: III, 2). Seine letzten Lebensjahre verbitterte ihm ein Streit, in den ihn der 1504 getaufte Jude Joh. Pfefferkorn in Köln verwickelte. Dieser hatte sich die Vernichtung der ganzen jüdischen Literatur zur Lebensaufgabe gemacht und sich durch ein Mandat Kaiser Maximilians vom 19. Aug. 1509 ermächtigen lassen, die „gegen den christlichen Glauben gerichteten und dem eigenen Gesetz der Juden zuwiderlaufenden" Bücher überall einzuziehen. Dann beauftragte der Kaiser den Mainzer Erzbischof Uriel mit der Leitung der Angelegenheit und bestimmte, daß Universitäten und Gelehrte befragt werden sollten. R. gab am 6. Okt. 1510 sein Urteil dahin ab, daß zwar die jüdischen antichristlichen Schmähschriften vernichtet werden sollten, nicht aber ihre philosophischen, naturwissenschaftlichen und liturgischen Bücher, Kommentare, Talmud und Kabbala. Dabei reizte er durch persönliche Angriffe Pfefferkorn, der im „Handspiegel" (Frühjahr 1511) entgegnete, worauf R. im „Augenspiegel" (August 1511) erwiderte und auch die Kölner theologische Fakultät (¶ Hochstraten) angriff. Beide Parteien appellierten schließlich an den Papst, und der Prozeß endigte 1520 damit, daß ein Speyerer Urteil von 1514 (R. von Ketzerei freigesprochen, Hochstraten in die Prozeßkosten verurteilt) aufgehoben, R. verurteilt und Hochstraten rehabilitiert wurde. Aber längst schon stand R. in der ganzen gebildeten Welt als der Sieger da; die Humanisten waren ihm mit den ¶ Epistolae obscurorum virorum zu Hilfe gekommen und hatten seine Gegner unsterblich lächerlich gemacht.

L. Geiger: J. R., sein Leben und seine Werke, 1871; — Derſ.: J. R.s Briefwechsel, 1875; — Al. Bömer: Epistolae obscurorum virorum, 2 Bde., 1924; — RE³ XVI, S. 680 ff; XXIV, S. 419; — Karl Christ: Die Bibliothek R.s in Pforzheim (Beiheft 52 zum Zentralblatt für Bibliothekswesen), 1924; — G. Wolf: Quellenkunde zur deutschen Reformationsgeschichte I, 1915, S. 312 ff. **O. Clemen.**

Reukauf, August, evg. Religionspädagoge, * 1867 in Meiningen, 1891 Rektor in Lauscha S. M., 1897 Oberlehrer am Seminar in Hildburghausen, 1903 Direktor der städtischen Schulen in Koburg, 1920 Oberstudiendirektor des Ernst-Albert-Seminars daselbst.

Vf. u. a.: Abnorme Kinder und ihre Pflege, (1893) 1902²; Didaktik des evg. Religionsunterrichts in der Volksschule, (1900) 1914³; Präparationen zur Geschichte der Apostel (mit H. Winzer), (1902) 1922⁴, zur Kirchengeschichte, (1907) 1913³; Evg. Religionsbuch (mit E. Heyn), (1903 ff) 1906 ff³; Evg. Jugendlehre,

(1912 ff) 1928²; Sittliche Lebenskunde, 1923; Methodik des Religionsunterrichts (in Heften), 1927. — Hrsg. von Evg. Religionsunterricht, Grundlegung und Präparationen (mit E. Heyn), (1900 ff) 1903 ff², 10 Bde. **Glanc.**

Reusch, Franz Heinrich (1825—1900), altkath. Theologe, * in Brilon (Westfalen), 1849 Kaplan an St. Alban in Köln, 1853 Repetent, 1854 Privatdozent, 1858 ao. und 1861 ord. Professor für at.liche Exegese in Bonn. Sein Kampf gegen das ¶ Vatikanum machte ihn zu einem Führer der ¶ Altkatholiken, deren Rituale er verfaßte. Er war 1872—78 Generalvikar des Bischofs ¶ Reinkens und altkath. Pfarrer zu Bonn. Mit der Aufhebung des ¶ Zölibats in der altkath. Kirche nicht einverstanden, zog R. sich von seinen Aemtern zurück.

Vf. u. a.: Erklärung des Buches Baruch, 1853; Das Buch Tobias, übersetzt und erklärt, 1857; Liber Sapientiae, 1858; Lehrbuch der Einleitung in das AT, (1859) 1870⁴; Bibel und Natur, (1862) 1876⁴; Libellus Tobit e codice sinaitico editus et recensitus 1870; Kath. Rituale, 1876, mit Anhang 1877; Vollständiges Gebetbuch für kath. Christen, 1876 (1898³ von Weber); Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, 1879; Der Index der verbotenen Bücher, 2 Bde., 1883—85; Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jhd.s, 1888; Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, 1894; Briefe an Bunsen von röm. Cardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und anderen Katholiken aus den Jahren 1818 bis 1837, 1897. — Vers. mit ¶ Döllinger: Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, 1887, und: Die Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jhd., 2 Bde., 1889. — Leiter des „Theologischen Literaturblattes", 1866—77. — Ueber R. vgl. L. K. Goetz: F. H. R., 1901; — RE³ XVI, S. 689 ff; — Menn: F. H. R. als Schriftsteller (RITh 1906—07). † **Moog.**

Reuschle, Max, * 1890 in Stuttgart, hier Regierungsrat am württ. Staatsarchiv, erwies sich im „Dom der Seele" (1925) als ein religiöser Lyriker von beachtenswerter Eigengestaltung; seine Weltanschauung ist eine auf die Seele bezogene kosmische Mystik, seine Form expressionistisch-architektonisch, gehalten, nicht verkrampft. **Knevels.**

Reuß, 1. Eduard (1804—91), evg. Theologe. Studierte in seiner Vaterstadt Straßburg, dann in Göttingen, Halle und Paris, begann 1829 mit Vorlesungen am Straßburger Protestantischen Seminar, an dem er 1834 zum Extraordinarius, 1836 zum Ordinarius für NT aufrückte. 1838 zugleich Professor an der Theologischen Fakultät, übernahm er 1864 an Stelle des NT.s das AT, über das er schon immer gelesen hatte. 1872 trat er als deren erster Dekan in die theologische Fakultät der neuen Universität über; seit 1888 im Ruhestand. Eine geniale Natur von sprühendem Witz, begeisterter und begeisternder Lehrer, trotz erstaunlicher Arbeitskraft grundlegende Erkenntnisse mehr intuitiv erschauend als methodisch beweisend, war R. neben ¶ Bruch die Zierde der Straßburger Fakultät, an der er durch seine 1828 gegründete, 1886 mit der 2000. Sitzung geschlossene Theologische Gesellschaft den Seminarbetrieb einführte. Als Gelehrter ist R. einer der bedeutendsten Vertreter der historisch-kritischen Bibelwissenschaft um die Mitte des 19. Jhd.s, insonderheit einer der Bahnbrecher einer neuen Auffassung der Entwicklung von Religion und Schrifttum des Volkes Israel. Seine formgewandte „Geschichte der hl. Schriften NT.s" (1842) 1887⁶ hat zum ersten Male die „Einleitung in das NT" zur Literaturgeschichte des Urchristentums umgestaltet. In genialer Intuition hat R. schon 1834, ein Jahr vor dem Erscheinen des Werkes von W. ¶ Vatke, den Satz aufgestellt, das Gesetz sei jünger als die Propheten; damit hat er die grundlegende Schrift seines Schülers K. H. ¶ Graf angeregt, während er selbst mit der entsprechenden Gesamtdarstellung (Die Gesch. der hl. Schriften AT.s, 1881, 1890²) erst hervortrat, als die sogenannte Grafsche Hypothese durch Jul. ¶ Wellhausen zum Gemeingut zu werden begann (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 c. d). Von seinem Riesenfleiße zeugt die mit seinen Freunden ¶ Baum und ¶ Cunitz veranstaltete Gesamtausgabe der Werke Calvins (59 Quartbände, 1863—1900, die letzten 12 aus R.s Nachlaß durch L. A. ¶ Erichson ediert; Corpus Reformatorum). R.s wichtigste geschichtliche Rolle liegt darin, daß er, in den fünfziger und sechziger Jahren z. T. französisch lesend, dem französischen Protestantismus die deutsche kritische Bibelwissenschaft übermittelt hat. Diesem Zwecke dienen die Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 2 Bde. (1852) 1864³, zahlreiche Abhandlungen in ¶ Colanis Revue de théologie, 1850—67, zuletzt sein großes Bibelwerk: La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, 16 Bde., 1874 bis 1881. Von der in den letzten Lebensjahren gefertigten deutschen Bearbeitung erschien nach seinem Tode: Das AT, übersetzt, eingeleitet und erläutert von E. R., hrsg. von A. Erichson und L. Horst, 6 Bde., 1892 ff.

Von R.s Schriften seien noch genannt die „Reden an Theologie-Studierende", (1878) 1879² und die in das deutsche Bibelwerk aufgenommene metrische Uebersetzung des „Hiob", 1889. — Seinen „Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde K. H. Graf" gaben K. Budde und H. J. Holtzmann 1904 heraus. — Ueber R. vgl. Th. Gerold: Edouard R., 1892, mit bibliographischem Verzeichnis; — Ders.: La faculté de théologie et le Séminaire Protéstant de Strasbourg 1803—72, 1923; — RE³ XVI, S. 691 ff; — ADB LV, S. 579 ff. † **Anrich.**

2. Ernst Rudolf (1841—1924), Sohn von 1, * in Straßburg, 1865 Oberlehrer am dortigen Protestantischen Gymnasium, 1872 Bibliothekar der neugegründeten Stadtbibliothek. R. wanderte 1896 nach Frankreich aus, wurde Maître de conférences, 1902 Directeur-adjoint an der Ecole pratique des Hautes-Etudes in Paris.

Vf. u. a.: Notes sur l'Eglise française de Strasbourg, 1880; Louis XIV et l'Eglise protestante de Strasbourg, 1886; La Cathédrale de Strasbourg pendant la Révolution: Etudes sur l'histoire politique et religieuse de l'Alsace 1789—1802, 1888; L'Alsace au XVIIe siècle, 2 Bde., 1879—98; Les Eglises Protestantes d'Alsace pendant la Révolution, 1906; Histoire d'Alsace, (1912) 1925²³; Histoire de Strasbourg, 1922; La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace, 1790—95, 2 Bde., 1922. — Vgl. R. Reuß: Soixante années d'activité scientifique et littéraire 1864—1924, 1926. **Lachenmann.**

Reuß, ältere Linie. Die Landeskirche Reuß ä. L. — im Freistaate ¶ Thüringen — erstreckt sich über das Gebiet des ehemaligen, 316 qkm mit 70 000 Einwohnern umfassenden Fürstentums. Geographisch gehört sie zum Vogtland (zwischen Erzgebirge und Frankenwald), das seinen Namen dem Geschlechte der Vögte verdankt: kaiserlichen Gerichtsherren, die seit Beginn des 12. Jhd.s zuerst in Weida auftraten und in der Folge bis nach Böhmen und Bayern hinein zu landesherrlicher Selbständigkeit gelangen und schon frühe — angeblich infolge Heiratsverbindung mit Rußland — den Namen: Ruzze-Reuß annahmen. Sie haben sich um Germanisierung und Christianisierung der slavischen Bevölkerung, die durch Einwanderungen aus Bayern und Franken ihren Mischcharakter erhielt, große Verdienste erworben, besonders auch durch die Gründung der beiden Klöster Mildenfurth und Cronschwitz bei Weida. Fortwährende territoriale Teilungen jedoch, sowie Angriffe mächtiger

Nachbarn, z. B. der Wettiner, verringerten gar bald Besitz und Einfluß. Während des Mittelalters unterstand das Kirchengebiet dem Bistum ¶ Zeitz-¶ Naumburg. Die Reformation fand durch die kursächsischen Visitationen (¶ Sachsen), denen sich auch die reußischen Herrschaften als sächsische Lehen unterziehen mußten, von 1529 an Eingang. Sie erhielt ihre bekenntnismäßige Ausprägung in der „Reußischen Konfession" von 1562. Der strenge lutherische Lehrtypus, der der Landeskirche erhalten blieb, wurde gemildert im 18. Jhd. durch Einflüsse vom Halleschen Pietismus (A. H. ¶ Francke) aus und von der ¶ Brüderunität zu Ebersdorf, dem Sitze einer mit ¶ Zinzendorf verschwägerten reußischen Grafenfamilie. Dieser Einschlag macht sich noch heute geltend. Unter der Regierung des letzten selbständigen Fürsten von R. ä. L., Heinrich XXII, erhielt die Landeskirche eine gewisse Eigenart durch Aufnahme von „renitenten" Geistlichen aus Hessen und Hannover, was kirchenpolitisch nicht ohne Einfluß war. Die in der Mitte des 19. Jhd.s einsetzende Industrialisierung eines großen Teils des Landes, die Entstehung großer Vorstadtgemeinden mit vorwiegender Arbeiterbevölkerung, die dadurch veranlaßten sozialen und kirchlich organisatorischen Schwierigkeiten benachteiligten das kirchliche Leben, ebenso wie das Anwachsen der Sekten (unter ihnen in der Neuzeit besonders „Ernste ¶ Bibelforscher" und ¶ „Hirt und Herde"). Doch ist überall noch ein guter kirchlicher Kern vorhanden. Die nach der Staatsumwälzung sich nicht unbeträchtlich geltend machende Austrittsbewegung vermochte den Bestand der Landeskirche nicht wesentlich zu erschüttern. Der neugegründeten Thüringer Evg. Kirche trat sie vorwiegend aus konfessionellen Gründen nicht bei, schloß sich jedoch dem Deutschen Evg. ¶ Kirchenbunde an. Um zu großer Isolierung vorzubeugen, wurde eine Art Kartell mit der Landeskirche Bayerns eingegangen, das aber keinerlei rechtliche Bindungen enthält. Während die kirchliche Gemeindeverfassung von 1881 keine synodale Spitze kannte, erhielt die Landeskirche durch die neue Kirchenverfassung vom 14. März 1922 entsprechend der sonstigen Regelung der ¶ Kirchenverfassung (: III, 6) im evg. Deutschland einen Kirchentag, der die Mitglieder des Konsistoriums und eines ständigen Ausschusses wählt, welche beide zusammen unter Leitung des geistlichen Konsistorialvorsitzenden den Kirchenausschuß als den Träger der Kirchengewalt ausmachen. Eine Unterinstanz bilden die „Kreiskirchentage" — ein freiwilliger Zusammenschluß von Bezirksgemeinden mit beratender und lokale Verhältnisse ordnender Befugnis. Das Gesamtgebiet der Landeskirchen untersteht einer bislang mit dem Stadtpfarramt in Greiz verbundenen Superintendentur. Die Geistlichen bilden als „Theologenverein" eine Zweigorganisation des Deutschen Pfarrvereins und haben bei der Wahl der Superintendenten sowie bei Gesetzvorschlägen eine begutachtende Stimme. Die innerkirchlichen Verpflichtungen der Gemeindeglieder sind in einer „Kirchlichen Lebensordnung" zusammengefaßt. — Ein Minoritätengesetz (¶ Minderheiten, 2 b) gestattet auch bei bleibender landeskirchlicher Zugehörigkeit die Bildung freier Gemeinden mit selbstgewählter Pastorierung, aber eigener Aufbringung der Unkosten.

Statistisches. Die Evg.-luth. Landeskirche Reuß ä. L. — Seelenzahl (1925) 65 481 — zählt 22 selbständige Parochien mit 29 Geistlichen. Einige Grenzorte werden von sächsischen oder Thüringer Nachbargemeinden aus versehen, ebenso umgekehrt. — Die Katholiken, unter dem Bistum ¶ Meißen stehend, haben eine kleine Pfarrgemeinde in Greiz. Dort befindet sich auch eine Methodisten- und eine separierte lutherische Gemeinde.

Berthold Schmid: Geschichte des Reußenlandes, 2 Bde., 1923 und 1927; — F. Priegel: Die Christianisierung der Fürstentümer R. (Thür. kirchl. Jahrbuch 1909); — Hnr. Berthold Auerbach: Die reußische Konfession (Ebenda 1905); — H. Jahn: Die kirchlichen Sitten und Gebräuche im Fürstentum R. ä. L. (Ebenda 1913); — Ewald Bartsch: Reformationsakten des Fürstentums R. ä. L. (Jahresbericht für Greizer Geschichte, 1904); — Friedr. Schneider: Aus den Tagen Heinrichs XXII, 1921. **Willms.**

Reuter, 1. Fritz (1810—74), wohl der bedeutendste humoristische deutsche Volksschriftsteller. Die innere Tiefe dieses Humors verdankt er seinen unsäglich schweren Lebensführungen, zuletzt der in den äußeren und inneren Entbehrungen ihm aufgedrungenen Trinkerkrankheit, deren periodische Wiederkehr auch bei voller seelischer Reife auf eine Neurose zurückzuführen ist. Aber zu diesen negativen Voraussetzungen tritt eine unverwüstliche Gutherzigkeit und Lebenskraft, die ihre Wurzeln in einem schlichten, aber freimütigen Gottvertrauen hatten. Die deutsche Nation hat in seinen plattdeutschen gereimten, aber mehr noch prosaischen Dichtungen, obenan „Ut mien Stromtid", sodann „Ut mine Franzosentid", „Kein Hüsung", „Ut mine Festungstid", „Hanne Nüte und der lütte Pudel", was England an ¶ Scott und ¶ Dickens hatte: einen Jungbrunnen schlichter, treuherziger, christlicher Volksgesinnung. Daß der tiefste Grund derselben, die religiöse Grundstimmung, nur selten und nur bei den Höhe- und Tiefpunkten der Geschichten hervortritt, während er sonst keusch bedeckt bleibt, macht R. für Seelsorger und Prediger so lehrreich, aber auch seine feine, nie unfreundliche Kritik an Kandidaten und Pfarrherrn. Er bleibt uns ein Muster deutscher Christlichkeit.

Adolf Wilbrandts Vorwort zu den „Nachgelassenen Schriften", wiederholt in der Volksausgabe 1883; — RGG¹ IV, Sp. 2277 ff; — ADB 28, S. 319 ff; — R. Bärwinkel: Ueber den religiösen Wert von F. R.s Stromtid, 1876; — J. R. Hanne: F. R.s Religion, 1910. **Baumgarten.**

2. Hermann (1817—89), evg. Theologe, * in Hildesheim, 1843 Privatdozent in Berlin, 1852 ao. Professor in Breslau, 1855 ord. Professor in Greifswald, 1866 in Breslau, 1869 zugleich Konsistorialrat, 1876 ord. Professor in Göttingen, 1881 Abt zu Bursfelde. Anfangs auch Systematiker, beschränkte er sich später auf die Kirchengeschichte, die er im Gegensatz zu F. Chr. ¶ Baur für etwas anderes erklärte, „als eine Anthologie des vornehmlich Interessanten, das man unter die Beleuchtung der Idee zu setzen beliebt", und der er im Unterschied von A. ¶ Neander auch die politische Geschichte zuwies. Erst er hat der Erkenntnis zum Sieg verholfen, „daß es nur eine historische Methode gebe, und daß in ihr kein Unterschied sein dürfe zwischen dem kirchlichen und politischen Historiker" (Brieger).

R. begründete mit Th. ¶ Brieger 1876 die ZKG. — Vf. u. a.: Johannes von Salisbury, 1842; Geschichte Alexanders III und der Kirche seiner Zeit, 3 Bde., (1845) 1860—64²; Abhandlungen zur systematischen Theologie, 1855; Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jhd.s I, 1875; II, 1877; Augustinische Studien, 1887. — Ueber R. vgl. Th. Brieger: ZKG XI, 1889; — ADB 53, S. 310 ff; — RE³ XVI, S. 696 ff. **K. Bauer.**

3. Quirinus (1558—1613), reformierter Theologe, * zu Mosbach, folgte 1578 als Student seinem verehrten Lehrer ¶ Ursinus von Heidelberg nach

Neustadt, wohin er 1583 zurückkehrte, nachdem er zwei Jahre lang bei A. ¶ Dudich in Breslau Hauslehrer gewesen war. 1598 wurde er Leiter des Sapienzkollegiums in Heidelberg, dazu 1602 Professor des AT.s an der Universität.

Er machte sich verdient durch Herausgabe der Schriften anderer reformierter Autoren, vor allem der von ihm gesammelten Werke des Ursinus (seit 1612). — Vgl. M. Adam: Vitae Germanorum theologorum, 1620; — RE³ XVI, S. 703 ff; — ADB XXIX, S. 328 f. **Ludwig.**

Reuterdahl, Henrik (1795—1870), schwedischer Theologe, * in Malmö, 1817 Dozent und 1826 Vorsteher am Priesterseminar in Lund, 1833 Universitätsbibliothekar, 1844 Professor der Dogmatik, 1845 der Kirchengeschichte und Domdechant ebenda, 1844 Reichstagsabgeordneter, 1852 Staatsrat und Chef des Kultusministeriums, 1855 Bischof in Lund, 1856 Erzbischof. Gemeinsam mit J. H. ¶ Thomander gab R. 1828—32 und 1836—40 die Theologisk Quartalskrift heraus, in der er unter ¶ Schleiermachers Einfluß die Freiheit und die Entwicklungsmöglichkeiten der theologischen Forschung in einer Weise verteidigte, die von epochemachender Bedeutung in der Geschichte der schwedischen Theologie wurde (¶ Schweden). Als Kirchenhistoriker hat er durch strenge Prüfung des Quellenmaterials den Weg für die moderne historisch-kritische Methode gebahnt. Politisch konservativ, nahm R. gegenüber den nieder- und freikirchlich orientierten Reformbestrebungen der Zeit eine abweisende Haltung ein.

Vf. u. a.: Om det theologiska studium, 1832; Inledning till theologien, 1837 (eine theologische Enzyklopädie); Svenska kyrkans historia, 4 Bde. (bis 1533), 1838—66. — R.s Autobiographie (Aerkebiskop H. R.s memoarer), 1920 von L. Weibull herausgegeben; — Bref till H. R., 1916 hrsg. von G. Aulén. — Ueber R. vgl. RE³ XVI, S. 705 ff; — P. Genberg in: Svenska akademiens handlingar XLVII, 1872; — G. Aulén: H. R.s teologiska askådning, 1907. **Newman.**

Reval, Bistum, gegründet 1219 vom dänischen König Waldemar II, sollte ursprünglich ebenso wie ¶ Dorpat, ganz Estland umfassen, blieb aber auf Nordestland beschränkt. Der Bischof besaß nur Diözesan-, keine landesherrlichen Rechte und kein Territorium. Nominell blieb R. Suffragan von ¶ Lund, aber die Bischöfe besuchten die Rigaer Synoden und galten politisch als livländische Landesherren, seit 1521 auch als Reichsfürsten. Das Bistum überdauerte die Reformation und löste sich erst 1561 bei Estlands Unterwerfung unter Schweden auf (¶ Baltisches Gebiet, 1).

L. Arbusow sen.: Livlands Geistlichkeit (Jahrbuch für Genealogie, 1911/13, S. 335 ff); — R. Hasselblatt in: Mitteilungen aus der livländ. Geschichte 14, 1890, S. 461 ff; — R. Hausmann: Das Ringen der Deutschen und Dänen um Estland bis 1227, 1870; — G. Kästner: Das refundierte Bistum R., 1876; — v. Hausen: Die Kirchen und ehemaligen Klöster R.s, (1873) 1885²; — E. v. Nottbeck und W. Neumann: Geschichte und Kunstdenkmäler der Stadt R., 2 Bde., 1904; — L. Arbusow jun.: Einführung der Reformation, 1921, besonders S. 278 ff. 316 ff. **Arbusow.**

Réveillaud, Eugène Michel Ludovic, französischer Publizist und Politiker, * 1851 in St. Constant-le-Grand, trat 1878 zum Protestantismus über und widmete sich fortan als Redner und Publizist der Evangelisation seines Vaterlandes im Dienste des Comité Parisien de la Mission intérieure. 1879 gründete er die Tageszeitung Le Signal, das einzige politische Organ des französischen Protestantismus (seit 1907 mit der inzwischen eingegangenen Zeitung Le Siècle verschmolzen), 1884 das Oeuvre des prêtres mit einer Zufluchtsstätte für übertretende kath. Priester. Seit 1902 ist er auch in der Deputiertenkammer, seit 1912 als Senator ein Vorkämpfer der protestantischen Interessen. An den Debatten über das Trennungsgesetz 1905 (¶ Frankreich, 6 a) nahm er hervorragenden Anteil.

Vf. u. a.: La question religieuse et sa solution protestante, 1878 (oft aufgelegt, auf den Index gesetzt); La vie et l'oeuvre de R. W. Mac-All, 1898; Les lois de la nature dans le monde spirituel (Uebersetzung von H. ¶ Drummonds Natural law in spiritual World), 1898; Die Los-von-Rom-Bewegung in Frankreich, 1900; La Séparation des Eglises et de l'Etat, précis historique et débats parlamentaires, 1908. **Lachenmann.**

Révész, 1. Emmerich (1826—81), seit 1856 reformierter Pfarrer in Debreczin. Vor allem bekannt als erfolgreicher literarischer Verfechter der verfassungsmäßigen Selbständigkeit der evg. Kirchen ¶ Ungarns gegen das ihnen im Verordnungswege aufgenötigte „Patent" Franz Josephs I 1859 (zurückgenommen 1860).

R.s Schriften aus der Zeit des Kampfes zwischen „Patentisten" und „Autonomisten" veröffentlichte sein Sohn Koloman R.: R. J. munkái a pátens korából, Budapest 1900. — Vgl. RE³ XVI, S. 708 ff; — M. Ballagi (magyarisch) in den Gedenkreden auf verstorbene Mitglieder der ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest 1882.

2. Emmerich, * 1889, Enkel von 1, 1914 Professor an der reformierten theologischen Akademie in Klausenburg, seit 1920 Pfarrer in Debreczin.

Vf. u. a.: (magyarisch) Das Lehrsystem des Matthias Biró Dévai, 1915. **Netoliczka.**

Reville, 1. Albert (1829—1906), evg. Theologe, * in Dieppe (Dep. Seine-Inférieure), wurde 1851 Pfarrer der wallonischen Gemeinde in Rotterdam. R. war regelmäßiger Korrespondent des 1861 gegründeten Temps und Mitarbeiter der Revue des deux mondes, in der er die Arbeiten der deutschen wissenschaftlichen Theologie dem französischen Publikum vermittelte. 1873 zog er sich nach Frankreich ins Privatleben zurück, wurde 1880 auf den neugegründeten Lehrstuhl für Religionsgeschichte in Paris berufen, 1886 auch Präsident der an der Ecole des Hautes Etudes eröffneten Sektion für religiöse Wissenschaften (¶ Paris: II, 1 b); er übernahm die Professur für Dogmengeschichte. Selbst der liberalen Schule angehörig, beteiligte er sich nach der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 6 a) noch von seinem Sterbebette aus mit warmem Interesse an den Versuchen, eine einheitliche Organisation des ganzen französischen Protestantismus zustande zu bringen, die dann zur Gründung der mittelparteilichen Union nationale des Eglises réformées führten (¶ Frankreich, 6 b).

Vf. u. a.: De la rédemption, 1860; Essais de critique religieuses, 1860; Essais critiques sur saint Mathieu, 1860; Théodore Parker, sa vie et ses oeuvres, 1862; Origines du Nouveau Testament et la question des évangiles, 1864; Histoire de la divinité de Jésus-Christ, (1869) 1876³; Histoire du diable, 1870; Prolégomènes de l'histoire des religions, (1881) 1886⁴; La religion des peuples non civilisés, 2 Bde., 1883; Les religions du Mexique, du Pérou et de l'Amérique centrale, 1885; La religion chinoise, 2 Bde., 1889; Jésus de Nazareth, étude critique sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus, 2 Bde., (1897) 1906². — Ueber A. R. vgl. J. Marty: A. R., sa vie, son oeuvre, 1912.

2. Jean (1854—1908), evg. Theologe, Sohn von 1, * in Rotterdam, 1880 Pfarrer in Sainte-Suzanne (Dep. Doubs), 1883 Vikar und später Nachfolger seines Schwiegervaters E. ¶ Coquerel als Religionslehrer am Lycée Henri IV, 1886 Professor für Patristik

und Kirchengeschichte an der Ecole des Hautes Etudes (¶ Paris: II, 1b). 1894 wurde er in gleicher Eigenschaft an die prot.-theolog. Fakultät in ¶ Paris (: III) berufen, 1907, nachdem die Pariser Fakultät ihren staatlichen Charakter verloren hatte, an das Collège de France.

Vf. u. a.: Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, 1877; La doctrine du Logos dans le IVe Evangile et dans les Oeuvres de Philon, 1881; La religion à Rome sous les Sévères, 1886 (deutsch 1888, 1906[3] von G. Krüger); Les origines de l'épiscopat, 1894; Paroles d'un libre-croyant, 1898 (deutsch von H. Buck, 1902); Le quatrième Evangile. Son origine et sa valeur historique, (1900) 1902[2]; Le protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission, 1903 (englisch und holländisch 1903; deutsch 1904 von Buck: Modernes Christentum); Le prophétisme hébreu, 1906; Les origines de l'Eucharistie, 1908. — Ueber R. vgl. Willy Lüttge: Religion und Dogma, 1913, S. 72 f. **Lachenmann.**

Revius, Jacobus (1586—1658), reformierter Theologe, * zu Deventer, 1613 Pfarrer in Zeddam und Winterswijk, 1614 in Deventer, wo er an der Stiftung des „Athanaeum Illustre" beteiligt war (1630). Seit 1642 war er Inspektor (Regent) des staatlichen Konvikts zu Leiden, als Nachfolger des Festus ¶ Hommius. Als calvinistischer Theologe hat R. sich an den Kämpfen gegen Remonstranten, Cartesianer und Jesuiten beteiligt. Auf der ¶ Dordrechter Synode wurde er wegen seiner großen Sprachenkenntnis zum Revisor der Bibelübersetzung (AT) gemacht. Als Historiker schrieb er vor allem eine „Historia pontificum Romanorum" (1632) und „Daventria illustrata" (1651), eine Geschichte Deventers. Als Dichter war er ehemals, auch durch seine Revision der Psalmen des ¶ Dathenus (1640) sehr geschätzt.

E. J. W. Posthumus Meyjes: J. R., zyn leven en werken, 1895; — A. Eekhof: De theologische faculteit te Leiden in de 17de eeuw, 1921; — W. A. P. Smit: De dichter R., 1928; — RE[3] XVI, S. 710 ff; — Molhuysen en Blok: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek VI, 1924, S. 1174 ff. **Eekhof.**

Revolution und Christentum.

1. Begriff und Problem; — 2. R. und Chr. in der Geschichte der Theologie; — 3. In der heutigen Lage. — Ergänzend vgl. ¶ Staat; ¶ Politik und Moral, 5a; ¶ Monarchie.

1. Revolution ist ein politischer Begriff und bedeutet eine Handlung oder ein Ereignis auf innerpolitischem Gebiet mit der Tendenz zur Beseitigung der bisher legitimen Regierungsgewalt. Sie bezeichnet ein bestimmtes Phänomen der geschichtlichen Dynamik, das sich von der Evolution durch seine Plötzlichkeit und stürmische Ueberstürztheit und vom Staatsstreich darin unterscheidet, daß sie „von unten her" geschieht, d. h. daß ihre Träger das Volk oder untergeordnete politische Repräsentationsorgane sind. Das Ziel einer R. ist immer die Herstellung einer „besseren" sozialen Ordnung, sei es, daß man diese in der Geltung einer neuen Staatsgewalt oder im Zustand völliger Gewaltlosigkeit, die erst die Herstellung wahrer, im Sinn der Dinge liegender Ordnung ermöglicht, sieht. Alle bisherigen R.en haben schließlich zur Aufrichtung einer auf neuen Grundlagen aufgebauten Staatsgewalt geführt. Das Mittel der R. ist nicht notwendig blutige Gewalt, wohl aber immer irgendein auf Machtmitteln beruhender Zwang. Da R. eine kollektive Handlung ist, von deren Strom der Einzelne in der Regel mitgerissen wird, ist sie ein Gegenstand der Beurteilung durch die politische, insbesondere auch die christliche Ethik. Ist Beteiligung an R. oder gar ihre Vorbereitung und Entfesselung Sünde? Ist sie erlaubt oder vielleicht sogar geboten? Ein positives Verhältnis zwischen R. und Chr. ist deshalb so schwer herzustellen, weil erstens die meisten christlichen Glaubensgemeinschaften, vor allem die Kirchen nach Röm 13 und I Petr 2 ihren Anhängern die gottgewollte Rechtmäßigkeit der bestehenden Regierungsgewalt, also Legitimismus lehrten (¶ Staat), weil ferner die Beteiligung an einer R. eine selbständige, politische Aktivität voraussetzt, für deren Wachstum in der Regel christliche Frömmigkeit nicht förderlich ist, und endlich weil es sich in R.en um Dinge weltlicher Macht und Gewalt handelt, zu denen die christlich orientierte Ethik zumindest in starker Spannung steht.

2. Dem NT ist unmittelbar für die Stellung des Christentums zur R. nichts zu entnehmen. Aus Röm 13 und I Petr 2 ist ebensowenig ein kritikloses Dulden und Hinnehmen jeder Regierung zu folgern, wie aus Mtth 10_{34} und Luk $22_{35—38}$, daß Jesus politisch-religiöser Revolutionär gewesen sei (¶ Kautsky). Das Evangelium hat — das ist das doppeldeutige — sowohl eine positiv bejahende als auch eine negativ verneinende Beurteilung für die „Ordnungen" der Welt, also auch für die Regierungs- und Verfassungsformen. So sind sie auf der einen Seite Ordnungen Gottes, auf der anderen Seite vergängliche, stets zu überwindende Einrichtungen. Sie unterliegen daher einer zugleich konservativen und revolutionären Beurteilung. Diese Doppelheit spiegelt sich deutlich in der Geschichte der theologischen Beurteilung der R. — Die kath. Auffassung ist in sich nicht ganz einheitlich. Die Obrigkeit ist die von Gott gewollte Trägerin der staatlichen Gewalt; die Lehre von der ¶ Volkssouveränität und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die R. werden zurückgewiesen. Gegen „Tyrannen" wird Dulden unter Gebet und Gottvertrauen empfohlen. Doch sind begriffliche Möglichkeiten, die R. zu bejahen, offen gelassen: im Falle der Tyrannei, d. h. durch Nichtbeachtung des bonum commune, ist der Fürst der Aufrührer (¶ Thomas von Aquino); seine Gewalt fällt an das Volk zurück, an den sozialen Körper, an das corpus politicum mysticum (¶ Suarez), aus dem heraus die Staatsgewalt erneuert wird. Das Volk ist so letzter Träger, aber nicht Funktionär der Regierung. Die Grenze zu der begrifflich stets abgelehnten Lehre von der Volkssouveränität ist hier sachlich sehr fließend. — ¶ Luther lehnt in scharfer, stets unzweideutiger Weise jeden aktiven Widerstand gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit ab, damit allen „Aufruhr" und „Empörung", kurz die R. Der Grund dafür liegt darin, daß für Luther Träger der R. nur der ungeordnete, fanatisierte „Haufe" oder „Pöbel" sein konnte (¶ Bauernkrieg, 3); neben der Regierung organisiertes, zu geordneter Willensäußerung erzogenes Volk befand sich außerhalb seines Gesichtskreises. Mehr noch wirkte hierbei Luthers statische Gesellschaftsauffassung von der Hierarchie der „Stände"; denn auch der Widerstand von seiten der Fürsten gegen den Kaiser als geordnete Obrigkeit wurde zwar nicht so schroff wie die Volks-R. abgelehnt, aber doch nur unter manchen Verwahrungen zugelassen. Nur in geistlichen Dingen ist Widerstand erlaubt, und da nur in der passiven Form des Nicht-Ausführens eines Befehls und des Tragens der Folgen. Dieser Auffassung folgte das deutsche Luthertum unter der Begleiterscheinung einer geradezu religiösen Verherrlichung des Fürsten oder der herrschenden Gewalt als Abglanz göttlicher Weisheit, unter Ablehnung der Lehre von der Souveränität des Volkes. So von Veit Ludw. v. ¶ Seckendorff über die meisten Theologen

der Aufklärung zu Fr. Jul. ¶ Stahl und den Erlanger Theologen (¶ Erlanger Schule). Bei letzteren war der Legitimismus insofern erweicht, als sie die geschichtliche und heilsgeschichtliche Notwendigkeit von R.en anerkannten, der Christ sich aber nicht an ihnen beteiligen dürfe, sondern lediglich ihre Ergebnisse hinzunehmen und sich auf den Boden der veränderten Verhältnisse zu stellen habe. Diese Auffassung von der R. bezeugt grundsätzliche Gleichgültigkeit gegen die Staatsform, wenn sie nur die Grundaufgabe des Staates, die Aufrechterhaltung der Ordnung, d. h. des Systems der sittlichen Berufe, gewährleistet. — ¶ Calvins Beurteilung der R. unterscheidet sich nicht wesentlich von der Luthers. Doch waren seine Lehre von der mutua obligatio zwischen Fürst und Volk und die verfassungsmäßige Möglichkeit des Genfer Stadtstaates, durch den Appell an das Volk die Regierung einzuschüchtern, die Keime, aus denen sich die andersartige Lehre des Calvinismus entwickelte. Dazu kamen das Selbstbewußtsein der Gemeinde der Prädestinierten einer falschgläubigen Obrigkeit gegenüber und die politischen Erfahrungen der hugenottischen, niederländischen und englischen Befreiungskämpfe. Nicht in erster Linie das Volk, sondern die untergeordneten Stände (Adel) und Regierungsorgane hatten Recht und Aufgabe der religiös-moralischen Kontrolle der Regierung nach dem Maßstab eines religiös verstandenen ¶ Naturrechts und nötigenfalls das Recht des bewaffneten Widerstandes bis zum Todesurteil über den „Tyrannen". Diese Linie wird bezeichnet durch ¶ Beza, die Monarchomachen (¶ Tyrannenmord), ¶ Knox, ¶ Cromwell und seine Generale. — Diese „christlichen" Revolutionäre hatten zum Ziel die Herstellung einer neuen, vielmehr der eigentlich ursprünglichen staatlichen Ordnung. Im Gegensatz dazu erstrebten die chiliastischen Revolutionäre nach ihrem Verständnis der Radikalität des Evangeliums die Aufhebung der staatlichen Ordnung überhaupt und die Herstellung der Freiheit des Reiches Gottes mit Waffengewalt; dieser chiliastische Anarchismus ist im 17. Jhd. untergegangen.

3. Mit der Profanisierung der Lehre vom Naturrecht haben sich auch die Begründungen der R.en verweltlicht, d. h. von innerweltlichen Zwecken abgeleitet. Inzwischen sind die bürgerlichen Argumente der allgemeinen ¶ Menschenrechte übernommen und erweitert worden durch den modernen ¶ Sozialismus, durch den ¶ Anarchismus und ¶ Faszismus. Es wurde der dynamische Charakter der Geschichte und die besondere Rolle der R.en in ihr erkannt. Diese sind vulkanartige Ausbrüche nach gewaltsamen Hemmungen der Bewegung durch reaktionäre Mächte und werden daher als Notwendigkeiten erkannt. So wurde die Frage nach der Erlaubtheit der Beteiligung an R.en zur Frage nach dem aktiven Mithandeln des Christen am geschichtlichen Leben überhaupt. Darüber kann nun eine christliche Ethik bis ins Einzelnste Verpflichtendes für jeden Einzelnen nicht aussagen, da dieses auf persönlichen Entscheidungen beruht. Nur Grenzbestimmungen sind hier möglich. Insofern ist zunächst zu sagen, daß nur in besonderen Ausnahmefällen ein aktives Mithandeln des Christen an der Geschichte, also auch die Entscheidung für fruchtbare R.en unterlassen werden kann. Es ist gänzlich unmöglich, auf der einen Seite die geschichtliche Notwendigkeit von R. zuzugeben, aber die aktive Teilnahme zu verbieten und dann doch die Anerkennung der neugeschaffenen Regierung als Gottes Ordnung zu fordern. Röm 13 ist (so auch Rich. ¶ Rothe) keine unter allen Umständen gültige gesetzliche Forderung. Der Einwand, daß R. eine Folge der Sünde sei, gilt deshalb nicht, weil alle Geschichte mit menschlicher Sünde durchflochten ist und ohne Sünde die Staatsordnung, die doch Gottesaufgabe ist, überhaupt nicht gestaltet werden kann. Doch ist die Teilnahme an einer R. für den Christen nur unter folgenden begrenzenden Bedingungen möglich: a) Sie darf sich nicht im Interesse einer Gruppe aus bloßem Machtbedürfnis vollziehen, sondern muß eine in der Situation der Geschichte vorgebildete sinnhafte Möglichkeit zu realisieren suchen. Das ist dann der Fall, wenn gewisse Zustände unerträglich geworden sind und eine überwältigende Volksmehrheit mit elementarer Gewalt ihre Veränderung fordert. Wo noch Kampf der Kräfte stattfindet, ist es Sache der Entscheidung auf Grund von Schicksal und Gewissen, auf welche Seite man sich stellt. b) Jede R. ist Aeußerung politischer Macht, aber für deren Auswirkung ist Gewaltanwendung und Blutvergießen zu vermeiden und zu verhindern; gänzlich ausgeschlossen ist die Befürwortung einer aufreizenden Putschtaktik. c) Jede R. ist eine anormale Zuckung der Geschichte und die Folge gewaltsamer Hemmung ihrer Bewegung. Daher ist die Verfassung des Staates schon so zu gestalten, daß sie eine permanente Evolution auf legalem Wege ermöglicht und so die Wirkung revolutionärer Kräfte abfängt. — Wo unter diesen Vorbehalten sich doch die Notwendigkeit einer R. ergibt, kann sie in einem bestimmten Augenblick der Geschichte geboten sein.

E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912; — Walter: Artikel R. im Staatslexikon, hrsg. von Bachem, IV², Sp. 989; — Karl Kautsky: Der Ursprung des Christentums, 1908; dagegen H. Windisch: Der messianische Krieg und das Urchristentum, 1909; — Th. Zahn: Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung, 1919; — A. Manigk: R. und Aufbau des Staates, 1930; — P. Tischleder: Die Staatslehre Leos XIII, 3. Tauf. 1927; — Luthers Schriften, besonders zum Bauernkrieg, 1525; — K. Müller: Luthers Aeußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (SAM 1915); — G. Wünsch: Die Bergpredigt bei Luther, 1920; — F. R. Frank: System der christlichen Sittlichkeit II, 1887, S. 426 ff; — F. Schleiermacher: Die christliche Sitte, 1843; — R. Rothe: Ethik, 1871², S. 363 ff (sehr lehrreich!); — H. Pachali: Das R.sproblem in der theologischen Ethik des deutschen Luthertums (ThStKr 101, 1929, S. 381 ff). **Wünsch.**

Revoyre, Léon, * 1870 in Brezins (Dep. Isère), 1891 Redemptorist in Stratum (Holland), 1899 Missionspriester in Gannat (Dep. Allier), verließ 1902 die römische Kirche, wurde 1902 Pfarrer der Eglise libre in Cannes, 1904 Wanderredner des 1884 von E. ¶ Réveillaud gegründeten Oeuvre des prêtres, das er 1908 als Oeuvre pour et par les ex-prêtres restés chrétiens unabhängig von den protestantischen Kirchen neu organisierte. 1907 gründete er die Zeitung „Le Chrétien libre", in der er nach dem Vorbild der ¶ Quäker für die Gründung von christlichen Bruderschaften und während des Weltkriegs für pazifistische Ideen eintrat.

Ueber R. vgl. A. Houtin: Ma vie laique (1912—1926), 1928, S. 215 ff. **Lachenmann.**

Reymond, Arnold, Theologe und Philosoph, * 1874 in Vevey. Aus der Theologie herkommend, trat R. wegen einer Differenz in Sachen des neuen Glaubensbekenntnisses der waadtländischen Freikirche 1905 (mit R. ¶ Guisan) aus und ging zur Philosophie über. 1912—25 Ordinarius der Philosophie an der Universität Neuchâtel, wirkt R. seit 1925 in Lausanne.

Bf. u. a.: Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance, 1900; Logique et Mathématiques, 1908; Verité scientifique et verité religieuse, 1913; Le Protestantisme et ses caractères objectifs, 1918; Pascal et l'apologétique chrétienne, 1920; Histoire des sciences exactes et naturales dans l'antiquité grécoromaine, 1924. — Uebersetzer von Gomperz: Griechische Denker, 1910. **Plashoff-Lejeune.**

Rhalles, Konstantin, neugriechischer Jurist, * 1867 zu Athen, studierte in Athen und Leipzig, 1897/98 und 1903—05 Generalsekretär des Kultusministeriums, 1910 Sektionschef ebenda, 1910—16 Professor des kanonischen Rechts an der theologischen Fakultät, seit 1916 Professor des Kirchenrechts an der juristischen Fakultät der Universität Athen.

Bf. u. a. griechisch: Das Unveräußerliche des Kirchenvermögens nach dem Rechte der orthodoxen Ostkirche, 1893 und 1903; Ueber die Versetzung der Bischöfe, 1898; Das Pönalrecht der orthodoxen Ostkirche, 1907; Das Kirchenrecht der orthodoxen Ostkirche, 1927; — Ferner deutsch: Zwei unedierte Novellen des Kaisers Alexios Komnenos, 1898; Die Klosterklausur nach dem griechischen Kirchenrecht, 1908. — Ueber R. vgl. Biographien lebender Professoren der Universität Athen, 1920. **Alivisatos.**

Rhau (Rhaw), Georg (1488—1548), eine der bedeutendsten kirchenmusikalischen Persönlichkeiten des Reformationsjahrhunderts (¶ Kirchenlied: II, 3; ¶ Musik: III A, 2). * in Eisfeld, trat R. nach Universitätsstudien in Erfurt und Wittenberg 1514 in die Offizin des ihm offenbar verwandten Johann Rhaw-Grunenberg, besuchte dann 1518 von neuem die Universität Leipzig, wo er in den Lehrkörper der artistischen Fakultät aufgenommen wurde und musiktheoretische Vorlesungen hielt. Daneben betätigte er sich als Thomaskantor und hat als solcher bei der Leipziger Disputation ¶ Luther-¶ Eck am 27. Juni 1519 eine Rolle gespielt. Nach Schulstellungen in Eisleben und Hildburghausen muß er zwischen 1522 und 1524 in die Offizin seiner Verwandten Rhaw-Grunenberg eingetreten sein, die er 1529 ganz übernommen zu haben scheint. Wie Michael ¶ Praetorius im 17. Jhd., so suchte er für alle Gelegenheiten des evg. kirchlichen Lebens Gesangmaterial bereitzustellen. Alle bedeutenden Musiker der Zeit wußte er in seine Pläne einzuspannen. Besondere Wichtigkeit für den mehrstimmigen Choralgesang erlangte er durch seine „Newen deudschen geistlichen Gesenge für die gemeinen Schulen" 1544, in denen er „eine Auslese aus vielen Choralsätzen" darbietet von Meistern wie Ludwig Senfl, Arnold a Bruck, Sixt Dietrich, Benedict Ducis, Thomas Stoltzer, aber auch von kleineren wie dem auf dem Boden der Schulmusik rührig tätigen Martin Agricola, ferner Wolff Heintz, Huldrich Brätel, Johannes Stahl und vielen andern. Der Vergleich der Choralsätze wirft ein helles Licht auf das Können der einzelnen Meister. Neben diesem Choralwerk ließ er Motetten ausgehen, brachte Psalmen, Hymnen, Messen und Magnificats heraus und sorgte mit den „Bicinia" und „Tricinia" auch für weltliche Kunst. Die „Bicinia" von 1545 enthalten manches Volksgut.

Hans Joachim: Die Drucker Johannes Grünenberg und Georg Rhaw in Wittenberg (Centralblatt für Bibliothekswesen 21, 1904, S. 433 ff); — Willy Wölbing: Der Drucker und Musikverleger G. Rh., Diss. Berlin 1922; — Denkmäler deutscher Tonkunst, 1. Folge Bd. 34, 1908; — R. Eitner: Bio-bibliographisches Quellenlexikon VIII, 1903, S. 204 f. **Joh. Wolf.**

Rhegius (Rieger), Urbanus (1489—1541), evg. Theologe, * in Langenargen am Bodensee, studierte unter Joh. ¶ Eck in Freiburg und Ingolstadt, empfing 1519 die Weihen, trat aber schon 1520 als Domprediger in Augsburg für Luthers Lehre ein, was seine zeitweilige Vertreibung durch die kath. Partei zur Folge hatte. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 von Herzog Ernst dem Bekenner († Hannover, 2) für sein Land gewonnen, gab er 1531 Lüneburg eine Kirchenordnung und brachte 1532—34 als Stadtsuperintendent ebenda die Reformation zum Abschluß. 1534 Superintendent des Lüneburger Landes (in Celle), übte er eine weit über die Grenzen desselben hinausgehende reformatorische und organisatorische Wirksamkeit aus. U. a. verfaßte er für die Stadt Hannover die noch heute geltende Kirchenordnung und verhalf dort, wie in Bremen, Braunschweig, Hildesheim und verschiedenen Orten Westfalens und Pommerns durch Rat und persönliche Anwesenheit dem Evangelium zum Siege.

Seine zahlreichen Schriften, von denen die Formulae caute loquendi 1535 lateinisch, 1536 deutsch (Neuausgabe von Alfred Uckeley, 1908) die verbreitetste ist, wurden von seinem Sohne Ernst ziemlich vollständig herausgegeben: Opera latine edita, 1561, die deutschen 1562 und 1577. — Vgl. Gerh. Uhlhorn: U. R., Leben und ausgewählte Schriften, 1861. — Über Rh. vgl. Heimbürger: U. R. (nach gedruckten und ungedruckten Quellen), 1851; — Otto Seitz: Die theologische Entwicklung des U. R., 1898; — Alfred Götze: U. R. als Satiriker (Zeitschrift für deutsche Philologie, 1904, S. 66 ff); — RE³ XVI, S. 734 ff. **Kayser.**

Rheims = ¶ Reims.

Rheinberger, Joseph (1839—1901), Komponist, * in Vaduz, 1851 an der Musikschule in München, wo er von 1859 bis zu seinem Tode Lehrer der Musiktheorie war. Sowohl als Lehrer wie als Komponist genoß er zu seiner Zeit großes Ansehen. In seinem Schaffen überwiegt das große kontrapunktische Können über eine tiefere Empfindung; er ist von ¶ Schubert und ¶ Mendelssohn stark beeinflußt.

Rh. schrieb u. a.: 20 Orgelsonaten, 2 Orgelkonzerte, Sinfonien und Kammermusik, Opern, weltliche und geistliche Chorwerke: Hymnen, 2 Stabat mater, 3 Requiem. — Ueber Rh. vgl. R. Molitor: J. Rh. und seine Kompositionen für Orgel, 1904; — Th. Kroger: J. Rh., 1916. **W. Siebeck.**

Rheinische Missionsgesellschaft, entstanden am 23. Sept. 1828 in Mettmann durch Zusammenschluß der Missionsgesellschaften in Elberfeld (gegründet 1799, des ersten eigentlichen Missionsvereins Deutschlands), Barmen (1818, auf Anregung ¶ Blumhardts als Baseler Hilfsgesellschaft gegründet) und Köln (1822). Der Stammgesellschaft traten bald andere, schon bestehende (Wesel) oder in der Folgezeit entstehende Hilfsvereine bei: Mark, Tecklenburg, Siegerland (Gerbermeister Tillm. Siebel), Ravensberg („Pietistengeneral" ¶ Volkening), Industriegebiet und Dillkreis. Schon im Oktober 1828 wurde das Missionshaus eingeweiht, das mehrfach erweitert worden ist. Dank der wichtigen Vorarbeiten der Barmer Stammgesellschaft (1825 Gründung einer sich bald zum Seminar auswachsenden Missionsvorschule; seit Januar 1826 Herausgabe des Barmer Missionsblattes) konnten schon 1829 die ersten Boten einer rein deutschen landeskirchlichen MG. abgeordnet werden. Die ersten drei Jahrzehnte sind die Zeit der Grundlegung. Im Unterschied von andern Gesellschaften suchte der erste Inspektor H. Richter († 1848, Verfasser der sechsbändigen „erklärten Hausbibel") an möglichst vielen Stellen die Arbeit aufzunehmen: 1829 bei den Volkssplittern des Kaplandes und anschließend nach Norden vordringend bei den Nama, Herero und Bergdama im späteren Deutsch-Südwest, 1834 bei den Dajak auf Borneo, 1846 in Südchina (Prov. Kanton). Sein Nachfolger Joh. Christ. ¶ Wallmann (bis 1857) brachte zur Ausbreitung die Vertiefung. Er erweiterte die wissenschaftliche Ausbildung der werdenden Mis-

sionare, schuf das offizielle Organ der Rh. M., die „Berichte", den viel gelesenen „Kleinen Missionsfreund", schrieb Grammatiken von Sprachen des Missionsfeldes. Die Zeit der beiden nächsten Inspektoren, Dr. Friedrich ¶ Fabri 1857—84 und Ludwig v. Rhoden 1884—89 ist die Periode des Ausbaues der Arbeit. Unter Fabri wurde das Missionshaus die geistige Zentrale des Wuppertals (Wuppertaler Festwoche). Eine Reihe Krisen — der neun Missionsopfer fordernde Aufstand auf Borneo 1859, der Zusammenbruch des afrikanischen Teiles der Missionshandelsgesellschaft, die nur in ihrem niederländisch-indischen Zweig, von der Mission losgelöst, bis heute fortbesteht, die durch erstarkenden Konfessionalismus bedingte Erschütterung der afrikanischen (Austritt des Missionars Hugo ¶ Hahn) und der chinesischen Mission (Austritt Ernst ¶ Fabers) — konnten das Wachstum des Werkes nicht hindern. Es gelang, den kirchlichen Verhältnissen der heimatlichen Missionsgemeinde Rechnung tragend, die Gesellschaft vor einem ausgeprägt konfessionellen Charakter zu bewahren und bis heute die lutherischen und reformierten, ebenso die streng kirchlich eingestellten, wie die nach Richtung der Gemeinschaften orientierten Kreise in friedlicher Konföderation zusammenzuhalten. Das Seminar erhielt 1858 eine Vorschule; theologische Lehrer und Reiseprediger wurden hauptamtlich berufen (darunter Dr. Büttner, später Missionar in Südwestafrika, dann Inspektor der ostafrik. MG. in Berlin; Dr. G. ¶ Warneck, 1871—74, Dr. August ¶ Schreiber, vorher Mohammedaner-Missionar in Sumatra). Für die schwierige Aufgabe der Missionars-Kindererziehung wurden Kinderhäuser gegründet (Mettmann, seit 1928 Kaiserswerth, Gütersloh und Moers, seit 1926 Barmen). Die heimatliche Werbearbeit wurde organisiert (u. a. 1859 Gründung des Kollektenvereins). Unter Fabris Direktorat wurden Sumatra (1860) und Nias (1865), die bedeutendsten Felder der Rh. M., besetzt. Dazu kam in der Zeit Ludwig v. Rhodens, des langjährigen Mitarbeiters Fabris, unter dem Einfluß der kolonialen Bewegung die Aufnahme der Arbeit in Neu-Guinea. Die Jahre 1889—1920 brachten die größte Entfaltung der Arbeit. Aug. Schreiber, 1889—1903, breitete die Arbeit in Afrika bis zu den Ovambos aus, deren Träger zum Teil die schon selbständig gewordene Kapmission werden konnte. In Niederländisch-Indien wurden 1901 die Mentawei-Inseln und Engano besetzt. Die Arbeit auf Sumatra dehnte sich bis zu ihrem heutigen Umfange aus (größtes Wachstum der Rh. MG. von 35 auf 100 Stationen, von 43 auf 163 Missionare, von 33 000 auf 91 000 Heidenchristen). Die ärztliche Mission und die Schwesternmission wurden eingebürgert. Nach Schreibers unerwarteten Tode führte Gottl. ¶ Haußleiter (1903—08) die Mission mit großem Geschick durch die Wirren des Herero- und Hottentottenaufstandes in Südwest. Das Direktorat des schon zwei Jahrzehnte in der Arbeit stehenden praktisch gerichteten Joh. ¶ Spiecker (1908—20) brachte der Rh. MG. die höchste Blütezeit (die Erweckung auf ¶ Nias, Mentawei und Neu-Guinea, das Anwachsen der ¶ Batakmission) und ihre schwerste Erschütterung (Weltkrieg, Verlust der Ovambomission, zeitweilig Aufgabe von Hongkong und Neu-Guinea). Seit 1920 steht die Rh. MG. unter dem Zeichen des Wiederaufbaues daheim und draußen, der durch die in schneller Folge wechselnden Leiter sehr erschwert wird, Ed. Fries (1921—23 †), vorher Missionar und Präses auf Nias, D. Ed. Kriele (bis 1926), Rud. Schmidt (bis 1929 †) und Friedr. Keppler seit 1930. 1920 wurde die Mission auf Borneo an Basel abgegeben, 1929 Neu-Guinea wiedergewonnen. Die Sammlung der heimatlichen Missionsgemeinde wurde gefördert durch die Jahrhundertfeier. Die Missionsarbeit sieht sich auf den Feldern vor das Problem der werdenden Kirchen gestellt und vor die Notwendigkeit, nach den Einschränkungen der Kriegs- und Nachkriegsjahre wieder zur weiteren Ausbreitung der Arbeit zu kommen. Gleichwohl ist die Rh. MG. gegenwärtig die größte der 25 deutschen Missionen: 75 Hauptstationen, 270 Missionskräfte, davon 99 ordinierte Missionare, 1404 eingeborene Mitarbeiter, davon 68 ordinierte Prediger, 435 236 Heidenchristen, im Taufunterricht 20 782, 532 Schulen, 49 002 Schüler.

Außer der Gebiets- und biographischen Literatur vgl. J. C. Wallmann: Leiden und Freuden rheinischer Missionare, 1862²; — L. v. Rhoden: Geschichte der Rh. MG., 1888³; — R. Wegner: Rheinische Missionsarbeit 1828—1903, 1903; — A. Bonn: Die Rh. M. daheim und draußen, 1917; — Ed. Kriele: Geschichte der Rh. M. I, 1928; — A. Bonn: Ein Jahrhundert Rh. M., 1928; — Walther Spiecker: Die Rh. MG. in ihren volks- und kolonialwirtschaftlichen Funktionen, 1922. **Hannig.**

Rheinland (Rheinprovinz).

1. Umfang und Bestandteile; — 2. Mittelalter; — 3. Reformationszeitalter; — 4. Der rheinische Protestantismus bis zur Einführung der Union; — 5. im 19. Jhd. und Gegenwart; — 6. Der Katholizismus im 19. und 20. Jhd.

1. Als zusammengehöriges Gebiet besteht das R. erst seit 1815. Vordem war es gespalten in 82 selbständige Herrschaften (Stiftsgebiete, Herzog- und Fürstentümer, Grafschaften, Herrlichkeiten und freie Städte), deren jede ihre eigene und eigenartige Geschichte und zumeist auch Kirchengeschichte hatte. Heute umfaßt die Rheinprovinz die drei Regierungsbezirke Köln, Koblenz und Trier. Zwischen Ober- und Niederrhein bestehen noch erhebliche Unterschiede (ungefähre Grenze ist Andernach). Der Oberrhein (Pfalz) scheidet hier aus, weil er im Artikel ¶ Bayern (: II) behandelt ist. Ueber die kath. Kirche im R. vgl. ¶ Köln: I und ¶ Trier: I.

2. Zur Orientierung über die Einführung des Christentums im R. genügt das in den Artikeln ¶ Deutschland (: I, 1, Sp. 1872) und ¶ Germanien Gebrachte, sowie die Artikel über ¶ Disibod, ¶ Goar, ¶ Suidbert und ¶ Wilibrord. Die rheinische Kirchengeschichte ist aufs engste verknüpft mit der Geschichte der Erzbistümer ¶ Köln und ¶ Trier und der Universität ¶ Köln. Eine selbständige Stellung den Kölner Erzbischöfen gegenüber behaupteten vornehmlich die Fürsten von Jülich und Kleve und die Grafen von Berg (Dux Cliviae est papa in terris suis). Die von Papst ¶ Innozenz III geprägte Devise Kölns als der „allzeit getreuen Tochter Roms" hält der historischen Betrachtung nicht stand; die Bezeichnung des R.s als „die Pfaffengasse des Heiligen Römischen Reiches" ist ebenso unwahr wie die Rede vom „kath. R." Schon im Mittelalter hat es an „Ketzern" (¶ Katharer, ¶ Waldenser, ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens u. a.) nicht gefehlt. Neben einigen Sternen erster Größe der Scholastik und Mystik (¶ Albert der Große, Duns ¶ Scotus, ¶ Thomas von Aquino, ¶ Eckehart), neben glänzenden Namen wie ¶ Rupert von Deutz, ¶ Cäsarius von Heisterbach, ¶ Nikolaus von Cues, Johannes ¶ Trithem, ¶ Thomas a Kempis, überwiegen doch die Nullen. Nur vereinzelt finden sich Vertreter des Humanismus. Das sittliche Leben, zumal beim Klerus, war im R. beim Ausgang des Mittelalters äußerst betrübend.

3. Ob man eine „altevangelische" Bewegung als Vorläuferin der Reformation im R. anzunehmen hat, ist mehr als fraglich. Will man die Eigenart der rheinischen evg. Kirche zusammenfassend kennzeichnen, so könnte man wohl mit J. P. ¶ Lange sagen: „Sie hat ihren Glauben von Luther, ihr Bekenntnis von Calvin, ihre praktische Haltung von Zwingli, ihren Unionstrieb von Butzer, ihre belebenden Geistesfunken von einer französischen und niederländischen Mystik. Der geistliche Vater ihrer Kirchenverfassung war ein Pole, Johannes a Lasko. Ihre mächtigste Glaubenspädagogik war — das Kreuz, der römische Druck." Die Reformation fand im R. bald von Wittenberg her Eingang (Rheinländer als Studenten in Wittenberg, evg. Regungen im Augustinerkloster in Köln), aber auch heftigen Widerstand (Verbrennung der Bücher Luthers in Köln 1520) und Verfolgung (Martyrium A. ¶ Clarenbachs und P. ¶ Fliestedens in Köln 1529). Die Herzöge von Jülich-Kleve waren wohl Reformfreunde, aber nicht Freunde der Reformation. Ihre Kirchenordnung (1532) nach Luthers Urteil „bös teutsch und bös evangelisch", hatte ¶ Konrad von Heresbach zum Verfasser und fand des ¶ Erasmus Billigung. Der Reformationsversuch des Kurfürsten ¶ Hermann von Wied, unterstützt von ¶ Bucer, ¶ Hedio, ¶ Melanchthon und E. ¶ Sarcerius, scheiterte an dem heftigen Widerstand des Kölner Rates, des Domkapitels (¶ Gropper) und der Universität (¶ Köln: II, 1) und am Versagen des Schmalkaldischen Bundes (¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1878). Der Einzug des ¶ Jesuitenordens in Köln 1542 (erste Niederlassung auf deutschem Boden) verschärfte den Widerstand und führte zur ¶ Gegenreformation. Die böswillige Gleichsetzung der Evangelischen mit den wiedertäuferischen Elementen (¶ Klopreis in Wassenberg) wirkte unheilvoll. Die Einwanderung flüchtiger Evangelischer (1545 Wallonen, 1553 ¶ Laskis Londoner Fremdlingsgemeinde, 1566 von Alba verfolgte Niederländer), dazu enge Beziehungen zur Pfalz (Besuch der Universität ¶ Heidelberg; Johann Kasimir der Bundesgenosse ¶ Gebhards II Truchseß im Kölnischen Krieg) verursachten den Uebergang der Evangelischen zum reformierten Bekenntnis, mancherorts unter heftigem Widerstand der Lutheraner (¶ Heßhus in Wesel, ¶ Hamelmann in Düsseldorf und Essen). Vornehmlich von den Jesuiten als „Geusen" befehdet und verfolgt, fanden diese Reformierten Rat und Trost bei ¶ Calvin (Briefe nach Wesel) und bei ¶ Melanchthon. Den zumeist in „heimlichen" Gemeinden „unter dem Kreuz" Lebenden bot Stärke und Halt ihre presbyterial-synodale Verfassung ¶ Kirchenverfassung: III, 4, Sp. 1017), zu welcher der Weseler Konvent 1568 (Vorgänger der Synode zu Emden 1571) die Grundlage schuf. Sich selbst regierende Gemeinden taten sich seit 1570 zu Quartieren und Synoden zusammen und bildeten später die Provinzialsynoden von Jülich, Kleve, Berg, die in der Generalsynode (zum erstenmal selbständig für den Niederrhein 1610 in Duisburg) ihre Spitze hatten. Gemeinsames Bekenntnis war zuerst die Confessio Belgica, dann der ¶ Heidelberger Katechismus. Die noch verbliebenen lutherischen Gemeinden (in Aachen, Essen, Köln, im Bergischen und Klevischen) übernahmen von den Reformierten die Presbyterialverfassung und taten sich zu Ministerien unter Inspektoren und seit 1612 zu Generalsynoden zusammen.

4. Nach dem Tod des letzten Jülich-Klevischen Herzogs 1609 wurden die Länder gemeinsam verwaltet von Pfalz-Neuburg und Brandenburg, deren Herrscher beide 1613 die Konfession wechselten: Wolfgang Wilhelm (¶ Baden, 1 b) wurde katholisch und Johann Sigismund (¶ Brandenburg: II, 3) reformiert. Kriegsläufte und Rekatholisierungsversuche brachten den Protestantismus im R. sehr ins Gedränge, bis die Einnahme Wesels durch die Niederländer 1629 Wandel schuf und der Religionsvergleich 1672 Freiheit und Sicherheit brachte. Der äußere Druck zeugte in Lehre und Leben scharfe Trennung von allem römischen Sauerteig und straffe Selbstzucht in den eigenen Reihen (Kirchenzucht als tertia nota ecclesiae). Der Labadismus (¶ Labadie) mit seinen Uebungen (Sonderversammlungen), vertreten im R. durch W. Hoffmann und Th. ¶ Untereyck in Mülheim (Ruhr) und J. ¶ Neander in Düsseldorf, leitete zum ¶ Pietismus über. ¶ Speners und A. H. ¶ Franckes Beziehungen zum R. wurden rege; ihre Schüler waren an vielen Orten in Kirche und Schule tätig. Auch die ¶ Brüderunität (: II) fand Eingang (Neuwied). Am bedeutendsten war ¶ Tersteegens Wirksamkeit als Laienprediger und Seelenführer; in seinen Schriften und Liedern wirkt er noch heute stark nach. An Auswüchsen des Pietismus (J. Mercker in Essen) und Sektenbildungen (¶ Ronsdorfer Sekte unter E. ¶ Eller und Anna von ¶ Buchel, sowie Anhänger von S. ¶ Collenbusch) hat es nicht gefehlt. Auch die ¶ Aufklärung hatte auf Kanzel und Katheder ihre Vertreter (Professor Hnr. Ad. Grimm in Duisburg), aber auch ihre Bestreiter (G. ¶ Menken). Die rheinische ¶ Erweckungsbewegung, die an die Wirksamkeit von ¶ Untereyck, ¶ Jung-Stilling, ¶ Hasenkamp, ¶ Collenbusch, ¶ Krummacher anknüpfte und vornehmlich im Wuppertal ihren Brennpunkt hatte, wurde durch J. G. ¶ Krafft auch nach Bayern übertragen. Die Napoleonische Zeit brachte der evg. Kirche im R. neben Glaubensfreiheit auch die Gefahren der Aufteilung und Verstaatlichung, sogar der Armenmittel, bis die Befreiung vom Joch der Fremdherrschaft 1819 den Mut zum Neubau weckte. Das Jubiläumsjahr der Reformation 1817 brachte die königliche Forderung der ¶ Union.

5. War auch die Willigkeit zum Beitritt zur Union im R. fast allgemein, so begegnete doch die Einführung der neuen ¶ Agende mancherorts, zumal im Wuppertal, heftigem Widerstand. Zudem glaubte man durch die Einsetzung einer neuen Kirchenbehörde 1816 (Konsistorium in Köln) die kirchliche Selbstverwaltung bedroht. Doch kam, besonders durch Vermittlung von Bischof ¶ Roß und Dr. Gräber in Barmen-Gemarke, die „Kirchenordnung für die evg. Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz" vom 5. März 1835 zustande (neu festgesetzt 5. Jan. 1908 und 6. Nov. 1923), in der als Grundlage die alte Presbyterialverfassung beibehalten blieb (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b). Selbständig erhielt sich nach dem Toleranzedikt 1847 die Niederländisch-reformierte Gemeinde in Elberfeld unter ¶ Kohlbrügge. Dazu kommen noch einige altlutherische Gemeinden (in Düsseldorf, Elberfeld, Essen, Köln, Radevormwald, Saarbrücken). Im „Evangelischen Gesangbuch für Rheinland und Westfalen" 1835 (erneuert 1894 und in Vorbereitung für 1931) und im „Evangelischen Katechismus" (Unionskatechismus aus dem Kleinen Katechismus Luthers und dem Heidelberger Katechismus) schaffte sich die Union Ausdruck. Besonders beeinflußt haben das kirchliche Leben im R. außer den vorhin genannten auch noch K. J. ¶ Nitzsch, „der rheinische Kirchenvater", R. ¶ Rothe, J. P. ¶ Lange, Th. ¶ Christlieb, A.

¶ Wolters, F. Back in Kastellaun, Albert Hackenberg (1852—1912; seit 1905 Präses der Provinzialsynode) u. a. m.

Religiöser Aufschwung als Folge der Freiheitskriege und darauf folgender Niedergang infolge des Sturmjahres 1848 riefen in gleicher Weise die christliche Nächstenliebe auf den Plan und führten zu Gründungen christlicher Gesellschaften und Anstalten der Äußeren und Inneren Mission: ¶ Rheinische Missionsgesellschaft in Barmen 1828, Bergische Bibelgesellschaft 1814 (¶ Bibelgesellschaften, 1b). Für manche Zweige der Inneren Mission ist gerade das Rheinland bahnbrechend gewesen: Rettungsanstalt Düsselthal, vom Grafen v. d. ¶ Recke 1819 (¶ Rettungshäuser) ¶ Fliedners Diakonenanstalt ¶ Kaiserswerth 1836, erste „Herberge zur Heimat" in Bonn (¶ Perthes) 1854 (¶ Heimatfremdenfürsorge, 1), Erziehungsverein in Neukirchen, Kreis Mörs (Pastor Brähm) 1845, Diakonenanstalt in Duisburg 1845. Alle Bestrebungen christlicher Nächstenliebe sind seit 1852 zusammengefaßt im „Provinzialausschuß für innere Mission" in Langenberg. Ein bedeutender Teil des christlichen Lebens im R. spielt sich in den sogenannten Gemeinschaftskreisen ab. Brennpunkte sind das Wuppertal mit seiner Festwoche, Mülheim a. d. Ruhr, das Oberbergische und die Licht- und Leben-Gemeinde (¶ Gemeinschaftsbewegung). Aus Gemeinschaftskreisen gingen hervor die China-Allianz-Mission in Barmen 1889 (¶ China: IV, 5), die Evangelistenschule ¶ Johanneum in Barmen (¶ Christlieb) 1883 (¶ Evangelisation, 2a) und die ¶ Evangelische Gesellschaft für Deutschland in Elberfeld 1848. Die kirchenpolitische Spaltung in die Heerlager der Liberalen (Freunde der christlichen Freiheit), Mittelpartei und Positive (Bekenntnisfreunde) mit zuweilen erbitterten Kämpfen (Fall Römer in Remscheid 1906, Fall ¶ Traub, Fall ¶ Jatho) blieb auch dem R. nicht erspart. Gemeinsamen Boden fanden sie im Wirken für die Gustav-Adolf-Vereinssache, im Evg. Bund, im Predigerverein u. a. m. Weltkrieg und Nachkriegszeit (Revolution, feindliche Besatzung, Inflation, Austrittsbewegung) stellten und stellen die evg. Kirche des R.s vor gewaltige Aufgaben und erfordern höchste Anspannung aller Kräfte zu abwehrender und aufbauender Tätigkeit. Zurzeit zählt die Kirchenprovinz R. 532 Gemeinden, verteilt auf 34 Kreisgemeinden (Synoden), verkörpert im Provinzialkirchenrat und verwaltet vom Evg. Konsistorium in Koblenz. 1925 betrug die Seelenzahl der Evangelischen 2 137 028 neben 4 912 905 Katholiken.

6. Für die Geschichte des Katholizismus im 19. Jhd. war das erste einschneidende Ereignis die 1802 beginnenden ¶ Säkularisationen; allein in der Erzdiözese Köln wurden 42 Kollegienstifter und mehr als 250 Klöster aufgehoben und ihre Vermögen eingezogen. Der Reichsdeputationshauptschluß 1803 nahm den geistlichen Fürsten Land und Würde. Die Bulle De salute animarum 1821 (¶ Preußen, 3a) schuf dann eine Neueinteilung: a) Erzbistum ¶ Köln für die Regierungsbezirke Aachen, Köln und Düsseldorf, b) Bistum ¶ Trier für die Regierungsbezirke Koblenz und Trier — mit Dekanatseinteilung. Das 1801—21 bestehende Bistum Aachen ist erst durch das preußische Konkordat vom Jahre 1929 wiedererrichtet worden. — Im inneren Leben des rheinischen Katholizismus zeigen die 30er und 40er Jahre die Kämpfe um den Hermesianismus (¶ Bonn, 3) und um die ¶ Mischehen (Breve ¶ Pius' VIII, Erzbischof Klemens August ¶ Droste von Vischering; ¶ Kölner Kirchenstreit). Unter Friedrich Wilhelm IV verzichtete der Staat auf seine Hoheitsrechte über die Kirche, gestattete den unbeschränkten Verkehr der Bischöfe mit dem Papst, verzichtete bei Bischof ¶ Geissel auf den unbedingten Eid auf die Verfassung und gestattete den angehenden Geistlichen den Besuch des Collegium Germanicum in Rom. Die Ausstellung des hl. ¶ Rockes in Trier 1844 wirkte die Trennung des ¶ Deutschkatholizismus von der römischen Kirche. Neue schwere Kämpfe brachten die 70er Jahre. Die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes im ¶ Vatikanum (von Erzbischof Geissel schon 1860 gelehrt), wurde von Erzbischof P. ¶ Melchers zuerst verworfen, dann aber unbedingt angenommen. Auch einige Bonner Professoren und eine Versammlung von Laien in Königswinter widerstrebten. Es folgte 1871 die Gründung der altkath. Kirche (Bischof H. ¶ Reinkens) mit 9 Gemeinden im R. (Aachen, Bonn, Boppard, Düsseldorf, Duisburg, Essen, Koblenz, Köln und Krefeld; ¶ Altkatholiken). Der ¶ Kulturkampf brachte die Gefangennahme des Erzbischofs Melchers von Köln und des Bischofs Eberhard von Trier. — Am 15. Okt. 1880 fand die Einweihung des Kölner Domes statt in Gegenwart des Kaiserpaares, zugleich daselbst Gründung des Gesamtverbandes der kath. Vereine Deutschlands (Gehorsam gegen den Papst, Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, Herrschaft der Kirche über die Schule). Ableger davon sind: Bonifatius-, Canisius- und Borromäusvereine, sowie die Görresgesellschaft (¶ Vereinswesen, kath.). Auch alle sonstigen Vereine und Kongregationen sind im R. stark vertreten. An Proselytenmacherei, zumal in Krankenhäusern, an Sterbebetten, hat es nicht gefehlt. Fanatischer Eifer und Hetzwut (Kaplan Dasbach) trieb und treibt auch heute noch stellenweise traurige Blüten.

Die bis 1910 erschienene Literatur ist verzeichnet bei W. Rotscheidt: Quellenkunde zur rheinischen evg. Kirchengeschichte, 1910; die Literatur bis 1920 bei M. Bär: Rheinische Bücherkunde I, 1920. — Besonders zu nennen sind Max Göbel: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westf. Kirche, 3 Bde., 1849—60; — H. F. Jacobson: Geschichte der Quellen des evg. Kirchenrechts der Provinzen R. und Westfalen, 1844; — J. A. v. Recklinghausen: Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Berg, Cleve . . ., 3 Bde., 1818—37; — F. Back: Die evg. Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel, Nahe und Glan . . ., 3 Bde., 1872—74; — L. Keller: Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, 3 Bde., 1881—95; — Ed. Simons: Synodalbuch. Die Akten der Synoden und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg, 1909; — Generalsynodalbuch II. Die Akten der Generalsynoden 1763—93, 1923; — J. Hashagen: Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur, 1924; — H. Rothert: Kirchengeschichte des westfälisch-rheinischen Industriegebietes vom evg. Standpunkt, 1926; — H. Forsthoff: Rheinische Kirchengeschichte I. Die Reformation am Niederrhein, 1929; — Joh. Victor Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, bes. I, 1921, S. 257 ff. 406 ff. — Zeitschriften: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte, hrsg. von W. Rotscheidt, seit 1907; Theologische Arbeiten aus dem wissenschaftlichen Prediger-Verein der Rheinprovinz, seit 1872, Neue Folge seit 1897. **Rotscheidt.**

Rhellikan (eigentlich: Müller) Johannes (etwa 1488—1541), vor allem tüchtiger Hebraist, war nach der Disputation des Jahres 1528 Bern von Zürich als Lehrer „geliehen" worden, kehrte infolge des ¶ Bucer-¶ Megander'schen Handels 1537 nach Zürich zurück, übernahm 1541 ein Pfarramt in Biel, wo er aber bald nach seiner Ankunft starb.

Vgl. Zwingli, Opera (1914 ff), Bd. VIII, S. 386. **Straßer.**

Rhenius, Karl (1790—1838), evg. Missionar aus der Schule ¶ Jänickes, von der englischen Kirchenmission 1814 nach Indien gesandt, wendet sich von Trankebar nach Madras und wird von dort nach sechsjähriger Lehrzeit nach Tinnevelly berufen, wo er, an die Arbeiten Jänickes und Gerickes anknüpfend, Ursache zu einer großen, sozial bedingten Erweckung unter den Palmbauern (Schanar) sein durfte, die der Kirche in wenig Jahren 12 000 Anhänger zuführte. Als Erzieher eingeborener Helfer und Organisator besonders begabt, zerfiel Rh. um der Frage der bischöflichen Ordination willen mit seiner Gesellschaft und starb, ehe eine Einigung erreicht war. Er ist einer der vielen deutschen Missionare, die im Dienste fremder Gesellschaften mustergültig den Grund gelegt haben. — ¶ Indien: III A, 3 b.

Schriften: Principles of Translating the Holy Scriptures? A Review of a Work entitled The Church, her daughters and handmaidens, Tinnevelly 1834; Uebersetzung des NT.s in Tamil, 1828; ferner in Tamil: Evangelienharmonie, das Wesen des wahren Veda; Kompendium der Theologie; Tamilgrammatik. — Vgl. J. Rhenius: Carl Gottlieb Ewald Rh., 1841; danach G. Schmidt: Leben des Missionars Rh., 1842; — G. Pettitt: The Tinnevelly Mission of the C. M. S., London 1851; — Evg. Missionsmagazin 1844, Heft 3, S. 1 ff; 1868, S. 257 ff; — AMZ 1900 Beibl., S. 83 ff; — E. Stock: History of the C. M. S., London 1899, Bd. I, S. 185 ff. **Schlunk.**

Rhodokanakis, Nikolaus, Orientalist, * 1876 zu Alexandrien, 1903 Privatdozent in Wien, 1904 in Graz, hier 1907 ao. und 1917 ord. Professor.

Vf. u. a.: Die äthiopischen Handschriften der k. u. k. Hofbibliothek zu Wien, 1906; Der vulgärarabische Dialekt im Ṣafar, 2 Teile, 1908—11; Der Grundsatz der Oeffentlichkeit in den südarabischen Urkunden, 1915; Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen, 2 Teile, 1915—17; Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft, 2 Bde., 1919—22; Altsabäische Texte, 1927. — Rh. gibt mit ¶ Nielsen und ¶ Hommel das Handbuch der altarabischen Altertumskunde heraus (bis jetzt Bd. I: Altarabische Kultur, 1927). **Rühle.**

Rhodon, geborener Asiate, Gegner seines ehemaligen Lehrers ¶ Tatian, Bekämpfer der Marcioniten in Wort (Disputation mit dem greisen ¶ Apelles in Rom, um 170—180) und Schrift. Die Auszüge bei Euseb hist. eccl. V, 13 sind wichtig für unsere Kenntnis der marcionitischen Schule.

RE³ XVI, S. 741 f; — DchrB IV, S. 545; — A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte, 1884, S. 532 f; — H. G. Voigt: Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, 1891, S. 224 ff; — A. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 599; II 1, 1897, S. 313 f; — Ders. in: Geschichtliche Studien für A. Hauck, 1916, S. 39 ff; — Bardenhewer I, 1913², S. 392 ff; — C. Erbes in: ZKG 35, 1914, S. 360 ff; — Christ-Schmid-Stählin: Geschichte der griechischen Literatur II 2, 1924⁶, S. 1299. **W. Völker.**

Rhoides, Emmanuel (1835—1904), neugriechischer Gelehrter und Schriftsteller, * zu Syra, lange Jahre Direktor der Nationalbibliothek zu Athen. R., der in religiösen Dingen durch seine Mitarbeit in den Zeitungen „Asphoelaeos" und „Hora" als äußerst liberal bekannt war, wurde berühmt durch seinen Roman „Die Päpstin Johanna" (deutsch von P. Friedrich, 1904). Die Veröffentlichung desselben hatte großes Aufsehen erregt und den Bann des Synods gegen ihn hervorgerufen, der jedoch kurz vor seinem Tode aufgehoben worden war.

Vf. ferner Parerga, 1885; Eidola, 1893. **Alivisatos.**

van Rhyn, Maarten, evg. Theologe ¶ Ethischer Richtung. * 1888 in Groningen, 1916—26 Leiter des Bibelstudiums in der Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging (N. C. S. V.), 1926 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk in Groesbeek, im selben Jahre Professor jener Kirche an der Universität Utrecht.

Vf. u. a.: Wessel Gansfoort, 1917; Impugnatorium M. Antonii da Castro, 1919; Taak en Arbeid der Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging, 1920; Studien over Luther's rechtvaardigingsleer, 1921; Hedendaagsche Orthodoxie, 1922; Isaac van Dijk, 1924; Een blik in het onderwys van Jezus, (1924) 1928²; Het Nieuwe Testament in het licht der nieuwere opgravingen, (1926) 1927²; Modern Christendom, 1926; Handboek voor Bybelstudie, 1927; Aart Jan Theodorus Jonker, 1929. **Broekman.**

Ribadeneira, Petrus von (1526—1611), Jesuit, * in Toledo aus vornehmem kastilischen Geschlecht, 1540 Jesuit in Rom, Student in Paris, Löwen, Padua, 1549 Lehrer der Rhetorik am Kollegium zu Palermo, hielt er 1552 die Eröffnungsrede am Collegium Germanicum. 1553 Priester, 1556—60 in den Niederlanden, mit Unterbrechung durch einen Aufenthalt in London 1558/59, 1560—72 in Italien in verschiedenen Stellungen, seit 1573 in Toledo. Seine scharfe Kritik am Orden brachte ihn in den (nicht stichhaltigen) Verdacht, Verfasser einer in Spanien zirkulierenden Denkschrift gegen die Jesuiten zu sein. Seine Biographie des Ignatius von ¶ Loyola (1572 lateinisch, vermehrte spanische Ausgabe 1583 bis 1594) ist wertvoll als Lebensbild eines Augenzeugen und durch ihre Dokumente.

Cath Enc. XIII, S. 29 f; — A. Astrain: Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España, 1902—09; — J. Prat: Histoire du Père R., disciple de S. Ignace, 1862; — Sommervogel VI, S. 1724 ff. **W. Koehler.**

Ribbach, Samuel Heinrich, evg. Missionar, * 1863 in Hebron in Labrador (Nordamerika), zuerst Lehrer an Erziehungsanstalten der Brüdergemeine, dann 1892—1913 auf verschiedenen Stationen unter den Tibetern am Himalaya als Missionar tätig; zurückgekehrt, war er literarisch tätig und dann 1921 bis 1927 Lehrer am Missionsseminar der Brüdergemeine in Herrnhut, nunmehr im Ruhestand.

Vf. u. a.: Vier Bilder des Padmasambhava und seiner Gefolgschaft, 5. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburger Wissenschaftl. Anstalten, 1917; An den Grenzen Tibets, 1925²; Das Leben des Tibeters, 1928. **Merkel.**

Ribbeck, Konrad Gottlieb (1759—1826), evg. Theologe, * in Stolp, 1780 Prediger in Wilsleben bei Halberstadt, 1786 in Magdeburg, seit 1805 Propst von Nikolai und Marien in Berlin (Nachfolger ¶ Spaldings), Oberkonsistorialrat. Als Prediger sehr beliebt und geachtet, war R. auch Seelsorger und Berater König Friedrich Wilhelms III, besonders bei dessen liturgischen Arbeiten (¶ Agende) seit 1814. Er vertrat mit innerer Wärme und tiefer Feierlichkeit in seinen Predigten einen gemäßigten Rationalismus, der im Tone edler Popularität auf Frömmigkeit und Tugend abzielte. An dem religiösen Wiedererwachen der Berliner Bevölkerung in der Zeit der Erhebung 1813 ff hat er neben ¶ Schleiermacher und ¶ Hanstein bedeutsamen Anteil. Als Hymnologe betätigte er sich durch Mitarbeit an dem Magdeburger Gesangbuch 1808 und in der Liturgischen Kommission, die das Berliner Gesangbuch von 1829 vorbereitete. Gelegentlich begegnen noch seine Konfirmationslieder „Wir nahen uns, o Vater dir" und „Laß diese heilige Stunde, Gott, uns gesegnet sein".

Die Titel seiner zahlreichen Predigtveröffentlichungen bei Meusel: Gelehrtes Teutschland VI, 1797, S. 337 ff; X, 1803, S. 474 f, und bei Hitzig: Gelehrtes Berlin, 1825. — Vgl. ADB XXVIII, S. 802; — H. Döring: Die deutschen Kanzelredner, 1830, S. 336 ff; — K. Hnr. Sack: Geschichte der Predigt, 1866, S. 226 ff. **Ackeley.**

Ribot, Théodule-Armand (1839—1916), Hauptvertreter der neueren experimentellen ¶ Psychologie in Frankreich. An der École normale unter ¶ Taines und ¶ Renans positivistischen Einflüssen (¶ Positivismus) herangebildet, wirkte er 1865—85 als Lehrer der Philosophie an den Lycées von Vesoul und Laval. Begründete 1876 die Revue philosophique. 1885 chargé de cours an der Sorbonne, 1888 Professor der experimentellen Psychologie am Collège de France. — Hauptanliegen ist ihm die Loslösung der Psychologie von der Metaphysik und Philosophie unter Betonung ihres Objekts, der Bewußtseinsvorgänge. Nervenvorgänge bilden die aktiven Grundlagen des Bewußtseins; letzteres ist lediglich Epiphänomen. Auf dem Höhepunkt seines Schaffens wendet er sich der Welt des Emotionalen zu und betont dessen Uebergewicht über das Intellektuale.

Werke: Psychologie anglaise contemporaine, 1870; Psychologie allemande contemporaine, 1879; L'hérédité psychologique, 1895; Maladies de la mémoire, 1898; Maladies de la personnalité, 1908; Psychologie de l'attente, 1897; Psychologie des sentiments, 1899; La logique des sentiments, 1905; Problèmes de psychologie affective, 1909. — Ueber R. vgl. S. Krauß: Th. R.s Psychologie, 1905. **Paira.**

Ricaldo da Monte Croce, Dominikaner, von etwa 1285—1301 (?) Missionar im Orient (Armenien, Persien, Mesopotamien). Guter Kenner der arabischen Sprache und des Koran, disputierte erfolgreich mit Jakobiten in Mosul und mit Nestorianern und mohammedanischen Gelehrten in Bagdad; † 1320 in Florenz.

Vf. u. a.: Liber peregrinationis, hrsg. von J. C. Laurent, 1873; Contra legem Sarracenorum, Venedig 1609, griechisch in MSG 154, Sp. 1035 ff; Epistolae V de perditione Acconis, 1291 (in: Archives de l'Orient latin II 2, 1883, S. 264 ff). — Vgl. Chevalier: Répertoire II², Sp. 3967; — P. Mandonnet in: Revue Biblique I, 1893, S. 44 ff; — AMZ 43, 1916, S. 27 ff; — B. Altaner: Dominikanermissionen des 13. Jhd.s, 1924. **Altaner.**

Ricard, Olfert (1872—1929), evg. Theologe, * in Kopenhagen, langjähriger Sekretär des Christlichen Vereins junger Männer daselbst (K.F.U.M.), zeitweise Generalsekretär für Dänemarks K. F. U. M., Pastor an St. Johannis und später an der Garnisonskirche in Kopenhagen. Er war die eigentliche Seele der ganzen Bewegung zur Pflege der Jugend.

Sein einflußreichstes Buch „Ungdoms liv", (1905) 1910 ¹², ist übersetzt ins Deutsche, Schwedische und Finnländische. — Vf. ferner: Profeten Jeremias — hans Person, Liv og Taler, 1896; Om at förer andre Mennesker til Kristus, 1899; Den kristelige Ungdomsbevaegelse, 1900; Dansk Jul (Sange og Digte), 1905; Kristus som Exempel i kristeligt Arbeide, 1906; Kristus og hans Maend, 1909; Bedre frem, 1924. **Adamsen.**

Ricardo, David (1772—1823), englischer Nationalökonom und als solcher der einflußreichste Theoretiker der sogenannten klassischen Schule (¶ Liberale Wirtschaftslehre). Nationalökonomisch selbständiger Fortbildner der Lehren von A. ¶ Smith, sozialphilosophisch Anhänger des ¶ Bentham'schen Utilitarismus, vertrat er mit Entschiedenheit die Prinzipien der ¶ Liberalen Wirtschaftslehre (laisser faire, Harmoniegedanke) und war deshalb Gegner aller Staatseingriffe in das nationale Wirtschaftsleben wie in die internationalen Wirtschaftsbeziehungen (¶ Freihandel). Sein Hauptwerk „Principles of political economy and taxation" (1817) gehört zu den scharfsinnigsten Versuchen, die Gesetze des wirtschaftlichen Geschehens und insbesondere der Verteilung des Güterertrages in der Verkehrswirtschaft aus wenigen Axiomen abzuleiten. Die wichtigsten von ihm entwickelten Theorien sind die Wert- und Preistheorie, die Grundrententheorie und die Arbeitslohntheorie. Nach seinem „Grundgesetz der Verteilung des Volkseinkommens", das die gegenseitige Abhängigkeit und Bedingtheit von Arbeitslohn, Grundrente und Profit (Kapitalzins + Gewinn) darlegt, ist ein Steigen der Grundrente, ein Sinken des Profits und ein Gleichbleiben des (realen) Arbeitslohnes zu erwarten (¶ Lohn: I, 2, Sp. 1715).

Ueber R. vgl. A. Amonn: R., 1927. **G. Jahn.**

Ricci, 1. Matteo (1552—1610), kath. Missionar, * in Macerata, Student in Rom, 1571 Jesuit im Collegium Romanum, 1578—82 Missionar in Goa (Portugiesisch Indien) und Cochin, seit 1582 in China. Ausgehend von der portugiesischen Kolonie Macao, ist R. nach früheren vergeblichen Versuchen anderer (¶ Xavier) der eigentliche Begründer der Mission in China (¶ China: IV, 3). Seine Missionsmethode ist die der Akkommodation unter Gewinnung eines Anknüpfungspunktes durch Hereintragen europäischer Kultur und Wissenschaft (¶ Ritenstreit). Zahl der Getauften 1608: 2000. R.s Katechismus („Die wahre Lehre Gottes", chinesisch) trug wesentlich dazu bei, daß 1692 ein kaiserliches Toleranzedikt für die Mission erzielt wurde.

CathEnc. XIII, S. 34 ff; — Trigault: De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei R. commentariis libri V, 1615; — J. Brucker: Le père M. R. (Etudes 124, 1910); — Sommervogel VI, S. 1792 ff. **W. Kochler.**

2. Scipione de (1741—1810), 1780—91 Bischof von Pistoja und Prato, als solcher wie zuvor schon als Generalvikar des Erzbischofs von Florenz (seit 1775) eifrig bemüht, die von Großherzog Leopold von Toskana, dem Bruder ¶ Josephs II, für notwendig angesehenen Reformen auf dem Gebiet des kirchlichen Disziplinarwesens, der Pfarrervorbildung, Seelsorge und dgl. zu unterstützen. Wie er in seinen kirchenrechtlichen Anschauungen von den Vertretern des strengen ¶ Kurialismus abwich und das Recht der weltlichen Obrigkeit zum Eingreifen in kirchliche Dinge und die Selbständigkeit des Bischofs gegenüber der Kurie vertrat (¶ Gallikanismus; ¶ Episkopalismus; ¶ Josephinismus), so verflochten ihn seine von ¶ Augustin beeinflußten religiösen Gedanken auch in religiöse Kämpfe mit den Jesuiten, deren ¶ Herz-Jesu-Kult er z. B. in seinem Hirtenbrief vom Jahre 1784 als „Fetischismus" und „Sadduzäismus" gekennzeichnet hatte. Da er durch die Ausdehnung der bischöflichen Gewalt über die Orden, durch die Einschränkung der Ordensrechte auf dem Gebiete der Seelsorge u. a. auch andere Orden gegen sich aufbrachte, so schuf er sich gegenüber ein enges Bündnis von Mönchtum und Kurie, dem seine und des Großherzogs Macht tatsächlich auf die Dauer nicht gewachsen war. Die Diözesansynode von Pistoja (September 1786) ging zwar auf seine reformerischen Gedanken (Abschaffung des Ablasses, Beschränkung der Prozessionen, der Feiertage, der Mönchsorden u. a., auch Dogmatisches) ein. Aber die anderen Landesbischöfe versagten sich der Reform (bischöfliche Landessynode von Florenz, April 1787), und den Gegnern gelang es, in Prato selbst einen Volksaufruhr gegen den die Volksfrömmigkeit, ihre Heiligen, Reliquien, Bilder u. dgl. antastenden Bischof ins Werk zu setzen (Madonnentumult). Als Leopold von Toskana 1790 als nunmehriger deutscher Kaiser Toskana verließ, bestimmten neue Aufstände R. zur Amtsniederlegung. 1794 hat Rom (¶ Pius VI) durch die Bulle „Auctorem fidei" die Beschlüsse der Synode von Pistoja verurteilt. R. lebte seitdem als Privatmann.

De Potter: Vie de Sc. R., 3 Bde., 1825 (deutsch 1826), auf Grund von R.s eingehenden Memorie di Sc. de' R. (Ausgabe von Antonio Gelli, Florenz 1865); — Acta et Decreta Synodi dioecesis Pist., 1788; — Acta Congregationis ... Florentiae celebratae, 1790 ff; — Denzinger: Enchiridion Symbolorum, 1922 [15], S. 397 ff; — Mirbt [4], 1924, S. 412 f; — RE [3] XVI, S. 743 ff; XXIV, S. 419; — KL [2] X, Sp. 34 ff; — KHL II, Sp. 1764; — G. Venturi: R. e la corte romana fino alla sinodo di Pistoja, 1885; — Scaduto: Stato e Chiesa sotto Leopoldo 1 di Toscana, 1885. **Zscharnack.**

Richard, François Marie Benjamin (1819—1908), * in Nantes, 1844 Priester, wirkte 1846—49 am französischen Seminar in Rom, wurde 1849 Generalvikar von Nantes, 1871 Bischof von Bellay, 1875 Koadjutor des Erzbischofs ¶ Guibert von Paris, 1886 dessen Nachfolger, 1889 Kardinal. Ursprünglich Royalist, suchte er von 1892 an nach den Weisungen ¶ Leos XIII bei seinem Klerus die Anerkennung der Republik durchzusetzen. Wie in der Politik, so erwies er sich auch im Kampfe gegen liberale Regungen in der Theologie als gefügiges Werkzeug der Kurie. 1875 gründete er mit ¶ d'Hulst das Institut catholique, das ihm in der Folgezeit als Herd des Amerikanismus und Modernismus (Abbé ¶ Klein und ¶ Loisy) viel Sorge bereitete. Die gleiche Starrheit wie im Kampf gegen die Modernisten (vgl. z. B. ¶ Loisy, ¶ Le Roy, ¶ Reformkatholizismus) bewies er in den kirchenpolitischen Streitigkeiten aus Anlaß der Trennung von Kirche und Staat. Als Haupt der Bischöfe Frankreichs leitete er die Bischofsversammlungen vom 30. Mai und 4. September 1906 und vereitelte im Auftrag der Kurie den von einem großen Teil der Bischöfe gewünschten Versuch der Bildung gesetzmäßiger kath. Kultvereine (¶ Frankreich, 6 a).

R. schrieb u. a.: Vie de la bienheureuse Françoise d'Amboise, 2 Bde., 1865 (deutsch 1892). — Biographische Skizzen über R. in: Le Correspondant, April 1908; Revue du Clergé français, Februar 1908. **Lachenmann.**

Richard von Mediavilla (Menneville nach den ältesten Handschriften; etwa 1250—1300), englischer Franziskaner, in Oxford und Paris ausgebildet, wurde zwischen 1283 und 1285 magister in theologia und nahm als Zensor an der Verurteilung ¶ Olivis teil. Obwohl vorwiegend von ¶ Bonaventura beeinflußt, sucht er doch zwischen diesem und ¶ Thomas von Aquino zu vermitteln; er ist kein Wegbereiter des Duns ¶ Scotus.

Vf. einen Sentenzenkommentar (1285—95), Venedig 1507 und Brixen 1591; das vierte Buch, besonders geschätzt, erschien bereits Venedig 1476/78, 1489, 1499; ferner drei Quodlibeta (1285—87), Venedig 1507 u. ö.; Quaestiones disputatae (1284, ungedruckt). — Ueber R. vgl. E. Hocedez: R. de Middleton, 1925; — Ue II, 1928 [11], S. 489. 762 f (Lit.); — W. Lampen in: AFrH 21, 1928, S. 412 ff; — Jos. Lechner: Die Sakramentenlehre des R. v. M., 1925. **J. Koch.**

v. Richelieu, Armand Jean du Plessis, Herzog (1585—1642), französischer Theologe und Politiker. Seit 1607 Bischof von Luçon, 1614 Mitglied der Reichsstände als Vertreter der Geistlichkeit, 1616 Staatssekretär des Krieges und des Auswärtigen im Ministerium d'Ancre, 1617 in Ancres Sturz verwickelt und dadurch zugleich auch für einige Zeit seiner Diözese wiedergegeben, kam er durch die von ihm erreichte Aussöhnung der Königin-Witwe Maria Medici mit ihrem Sohn Ludwig XIII wieder zu politischem Einfluß. 1622 Kardinal und 1624 Mitglied des Staatsrats geworden, war er von 1629 bis zu seinem Tode als leitender Minister der eigentliche Herrscher ¶ Frankreichs (4 b), der dessen Macht durch glückliche Kriege gegen Spanien, in Oberitalien, Lothringen, am Oberrhein u. a. und durch bewußten Ausbau der Macht der Krone mehrte, und der mit seiner antihabsburgischen Politik im 30jährigen Kriege auch für die deutsche Geschichte unmittelbar einflußreich geworden ist. Dabei zeigt seine Unterstützung ¶ Gustav Adolfs und der deutschen Protestanten den durch kein kirchliches Dogma gehemmten Politiker (¶ Papsttum: II, 3). Er stieß auch in seinem eigenen Lande mit den Hugenotten nicht eigentlich oder doch nicht in erster Linie aus religiösen Gründen zusammen, sondern weil er in ihrem Auftreten als politische Partei im Bunde mit dem oppositionellen und von R. gleichfalls bekämpften Adel ein Hemmnis der Einheit Frankreichs und eine Gefahr für den staatlichen Absolutismus sah, den er überall, selbst auf dem Gebiet der Kunst und Wissenschaft (¶ Akademie, 2), durchführen wollte. Auch seine Schriftstellerei (vgl. z. B. die Défense des principaux points de la foi catholique, 1617, oder die Instruction du Chrétien, 1619 u. ö.) zeigt ihn religiös nicht engherzig, wenn auch gläubig katholisch; doch war er letzteres nur soweit, als die Staatsraison seinen Katholizismus nicht unterband. In kirchenrechtlicher Beziehung stand R. jedenfalls dem ¶ Gallikanismus nahe.

Mémoires (von R. revidiert), hrsg. von Petitot, 1823—24 (Neuausgabe von H. de Beaucaire, 1908 ff; — Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat, hrsg. von d'Avenel, 8 Bde., 1853 ff; — R.s Politisches Testament und kleinere Schriften, hrsg. von Wilh. Mommsen (Klassiker der Politik XIV), 1926. — Ueber R. vgl. d'Avenel: R. et la monarchie absolue, 4 Bde., 1884—90; — G. Hanotaux: Histoire du cardinal de R. I, 1896 [2]; II, 1903; — Perkins: R. and the Growth of French Power, 1900; — Heinrich Morf: Frankreich zur Zeit R.s und Mazarins (Internationale Wochenschrift V, 1911, S. 165 ff. 199 ff); — Willy Andreas: R. (in: Meister der Politik, hrsg. von Er. Marcks und K. A. v. Müller, 1922); — Wilh. Mommsen: R. als Staatsmann (HZ 31, 1923, S. 210 ff); — KL [2] X, Sp. 1186 ff; — KHL II, Sp. 1769 f. — Vgl. ferner die allgemeine Literatur über ¶ Frankreich. **Zscharnack.**

Richeome, Louis (1544—1625), der bedeutendste Vertreter des sogenannten frommen Humanismus (l'humanisme dévot) vor ¶ Franz von Sales, * zu Digne, wurde Jesuit, studierte in Paris im Collège de Clermont zu den Füßen des ¶ Maldonatus, lehrte auf der Universität Pont-à-Mousson, damals Hochsitz der kath. Wiedergeburt, gründete in Dijon die Schule, aus der später ¶ Bossuet hervorging, und bekleidete während der letzten 40 Jahre seines Lebens die höchsten Aemter seines Ordens in Lyon, Bordeaux und Rom, wo er 1607 ff als „Beistand" Frankreichs weilte. Seine Gesammelten Werke (1628), teils geistliche Schriften, teils Schriften zur Verteidigung der Kirche und der Jesuiten (gegen ¶ Arnauld u. a.) zeigen ihn als höflichen und diskreten Polemiker, hervorragenden Stilisten und Rhetoriker. Seine Methode der Selbstvervollkommnung, häufig in Roman- und Dialogform vorgetragen, ist wie die ¶ Fénelons schöngeistig, spielend, lebensbejahend, erfüllt von Liebe zum ganzen Weltall.

Henri Brémont: Histoire littéraire du sentiment religieux en France I, 1916. **Wieser.**

Richer, Edmond (1560—1631), kath. Theologe, * in der Champagne, † in Paris, als Doktor der Theologie in Paris (seit 1590) einer der namhaftesten Vertreter des ¶ Gallikanismus. Seine Ausgabe der Werke ¶ Gersons, dessen kirchliche Anschauungen er verfocht, konnte infolge Widerspruchs des päpstlichen Legaten (1605) erst 1607 erscheinen; die 1606 deshalb verfaßte Apologia pro J. Gersone erschien erst

1674 in Leiden. Seine bis in die neueste Zeit wirksame Schrift De ecclesiastica et politica potestate (1611, auf 2 Bände erweitert 1629), in der er die konziliare Lehre vortrug und die absolute Monarchie des Papstes verwarf, hatte seine Absetzung und Verdammung von seiten Roms zur Folge; er wurde sogar verhaftet, um nach Rom ausgeliefert zu werden, wurde aber auf Betreiben der Universität freigelassen. ¶ Richelieu zwang ihn 1627 unter Todesdrohungen zu einem Widerruf.

RE³ XVI, S. 754; — E. Puyol: E. R., Étude historique et critique sur la renovation du gallicanisme au commencement du XVIIe siècle, 1876; — L. Ranke: Französische Geschichte II (Sämtliche Werke IX, 1876), S. 138. 388. **Dannenbauer.**

Richert, Hans, der Schöpfer der preußischen ¶ Schulreform, * 21. Dez. 1869 in Köslin, studierte Philosophie, Theologie und Germanistik, war im höheren Schuldienst tätig, 1911 Direktor der Oberrealschule in Posen, 1919 Direktor des Realgymnasiums in Reichenbach, gleichzeitig Mitglied der Verfassunggebenden preußischen Landesversammlung. 1922 Hilfsarbeiter im Kultministerium zur Begründung der deutschen ¶ Oberschule und der Aufbauschulen, im gleichen Jahre Direktor der Staatlichen Bildungsanstalt in Berlin-Lichterfelde, 1923 Ministerialrat. 1924/25 hatte R. als Referent für die allgemeinen Angelegenheiten des höheren Schulwesens die Reform der höheren Schulen durchzuführen (Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens, 1925). Sein in dem Hauptwerk: „Die deutsche Bildungseinheit und die höhere Schule" (1920) ausgesprochenes Programm ist Erneuerung der Nation durch Erneuerung ihrer Bildung, einheitlicher Aufbau des Bildungswesens auf nationaler Grundlage, Einbau der bisherigen Schultypen.

Vf. ferner: Handbuch für den Religionsunterricht erwachsener Schüler, 1911 (erster Versuch, den Religionsunterricht auf jugendkundlicher Grundlage aufzubauen); Psychologie und Pädagogik der Entwicklungsjahre, 1917. **Hartmann.**

Richter, 1. Aemilius Ludwig (1808—64), evg. Kirchenrechtslehrer, * in Stolpen bei Dresden, Privatdozent in Leipzig, 1835 ao. Prof. daselbst, 1838 ord. Prof. in Marburg, 1846 in Berlin, zugleich Hilfsarbeiter im Kultusministerium, seit 1850 Oberkonsistorialrat und Mitglied des Oberkirchenrats, 1859 Geh. Oberregierungsrat und vortragender Rat im Kultusministerium. In seinen Aeußerungen zur Kirchenverfassung forderte er die Einführung kraftvoll organisierter Synoden und wirkungskräftiger Gemeindeorgane.

Vf. neben vielen Denkschriften und Gutachten u. a.: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, (1842) 1886³ (hrsg. von ¶ Dove und ¶ Kahl); Der Staat und die Deutschkath., 1846; Die evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evg. Kirchen in Deutschland, 2 Bde., 1846; Geschichte der evg. Kirchenverfassung, 1851; Beiträge zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evg. Kirche, 1858; Beiträge zum preußischen Kirchenrecht, 1865 (hrsg. von ¶ Hinschius). — R. gab heraus: Das Corpus iuris canonici, 1833—39; Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a. 1834 repetiti, 1853; Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft, 1836—48 (fortgesetzt von Schneider). — Ueber R. vgl. P. Hinschius in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte IV, 1864; — R. W. Dove in: DZKR VII, 1867; — RE³ XVI, S. 754 ff. **Glane.**

2. Christian Friedrich (1676—1711), pietistischer Kirchenliederdichter, * zu Sorau, von A. H. ¶ Francke in Halle 1698 als Inspektor des Pädagogiums, 1699 als Anstaltsarzt angestellt, ein selbstloser Mitarbeiter, der durch die von ihm erfundenen „Richterschen oder Halleschen Arzneien" der Anstalt eine reiche Einnahmequelle erschloß, ebensosehr Seelsorger wie Arzt, in seinen erbaulichen Traktaten und (25) geistlichen Liedern voll Innigkeit und Tiefe. Das ¶ Freylinghausen'sche Gesangbuch 1704 brachte 17 seiner Lieder, der Nachtrag von 1714 noch 7 weitere. Die neueren Gesangbücher enthalten durchweg 5 oder gar 7 Lieder R.s, insbesondere: „Es glänzet der Christen inwendiges Leben", „Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder", „Es kostet viel ein Christ zu sein", „Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein", „Hüter, wird die Nacht der Sünden", ferner auch „Mein Salomo (häufig geändert: Friedefürst), dein freundliches Regieren", „O Liebe, die den Himmel hat zerrissen".

E. E. Koch³ IV, S. 354 ff; — W. Nelle: Schlüssel zum Evg. Gesangbuch, 1924³, S. 193 ff. **Lucken.**

3. Friedrich (1807—48?), Religionsphilosoph, * in Magdeburg, lebte als Buchhändler in Breslau. Er verkündete als die wahre Konsequenz der ¶ Hegel'schen Philosophie die Leugnung der Unsterblichkeit und half so, mit ¶ Feuerbach und D. Fr. ¶ Strauß, den Schein der Einheit von Hegelscher Philosophie und Christentum zerstören. Seine These erregte in der Hegelschen Schule den Streit über die Unsterblichkeit. Gegen R. schrieben u. a. ¶ Göschel, ¶ Rosenkranz, C. H. ¶ Weiße, J. H. ¶ Fichte. — ¶ Eschatologie: IV, 4b, Sp. 351.

R.s Schriften: Die Lehre von den letzten Dingen I, 1833; II, 1844; Die neue Unsterblichkeitslehre, 1833; Der Gott der Wirklichkeit, 1834. — Gab heraus: Der Prophet, Sonntagsblatt für gebildete Männer und Frauen, 1833—35. — Vgl. M. A. Landerer: Neueste Dogmengeschichte, 1881, S. 287. 322; — Ue IV, 1923¹², S. 213; — J. Müllers Bericht über die Gegenschriften: ThStKr, 1835, S. 703 ff. **Althaus.**

4. Gregor, kath. Theologe, * 1874 zu Grüsselbach (Kreis Hünfeld), nach Priesterweihe (1896) im kirchlichen Gemeindedienst, seit 1899 Professor für Kirchengeschichte an der Bischöflichen Lehranstalt und seit 1925 auch Domkapitular zu Fulda.

Vf. u. a.: Die ersten Anfänge der Bau- und Kunsttätigkeit des Klosters Fulda, 1900; Statuta maioris ecclesiae Fuldensis, 1904; Beiträge zur Geschichte der Grabeskirche des hl. Bonifatius in Fulda, 1905; Sacramentarium Fuldense saec. X (mit A. Schönfelder), 1912; Die Domkirche zu Fulda, 1912; Die Schriften Georg Witzels, 1913; Zur Reform der Abtei Fulda, 1915; Isidor Schleicherts Fuldaer Chronik, 1917; Der Plan zur Errichtung einer kath. Universität zu Fulda im 19. Jhd., 1922; Urkunden zur Geschichte der Stadtpfarrei Fulda, 1926. — Herausgeber der „Fuldaer Geschichtsblätter" (seit 1904), der „Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda" (seit 1904). **Flaskamp.**

5. Julius, evg. Theologe, * 19. Febr. 1862 zu Groß-Ballerstedt bei Osterburg, 1887—1912 Pfarrer (in Pröttlin bei Lenzen, Rheinsberg, Schwanebeck bei Belzig), 1913 Privatdozent, 1914 ao., 1920 ord. Prof. für Missionswissenschaft in Berlin, seit 1908 Vorsitzender der Brandenburgischen Missionskonferenz, stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Evg. Missions-Ausschusses und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft und Sekretär der Gesellschaft zur Förderung Evg.-theolog. Wissenschaft, einer der fruchtbarsten Missionsschriftsteller und Vorkämpfer der ¶ Missionswissenschaft.

Vf. u. a.: Die evg. Mission im Njassa-Lande, (1891) 1898²; Uganda, 1893; Bilder aus dem kirchlichen und Missionsleben Englands und Schottlands, 1898; Die Deutsche Mission in Südindien, 1903; Nordindische Missionsfahrten, 1903; Allgemeine evg. Missionsgeschichte, I: Indische Missionsgeschichte, (1906) 1924²; II: Mission und Evangelisation im Orient, (1908) 1930²; III: Geschichte der evg. Mission in Afrika, 1922; IV: Das Werden der christlichen Kirche in China, 1928 (I 1908, II 1910 auch englisch); Weltmission und theologische Arbeit, 1913;

Evg. Missionskunde. (1920) 1927², 2 Bde.; Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824—1924, 1924; Die indischen Religionen, 1922; Die Religionen der Völker, (1923) 1927²; Der Islam als Religion, 1927; Das Heidentum als Missionsproblem, 1928. — Hrsg. seit 1894 der illustrierten Monatshefte: Die evg. Missionen, 1911—23 mit andern der AMZ, seit 1924 mit M. ¶ Schlunk der Neuen AMZ und der Allgemeinen Missions-Studien. **Schlunk.**

6. Ludwig (1803—84), Radierer, Maler, Buchzeichner, Schriftsteller, * in Dresden, aus gemischter Ehe, evg. getauft, kath. erzogen und geblieben. Begleitet 1820/21 den russischen Fürsten Narischkin als Landschaftszeichner nach Frankreich und der Riviera; studiert 1823—26 in Rom Landschaftsmalerei, am meisten angeregt durch J. A. Koch und Jul. ¶ Schnorr. Durch Mitstrebende, besonders den Balten v. Maydell (Neujahrsnacht 1825) für lebendiges Christentum im Sinne der ¶ Erweckungsbewegung jener Zeit gewonnen, unter starkem Einfluß des damaligen preußischen Gesandtschaftspredigers R. ¶ Rothe, blieb R. dieser Anschauung sein Leben lang treu. R. wurde 1828 Lehrer an der kgl. Zeichenschule Meißen, bis zu deren Auflösung Ende 1835, dann 1836 Professor der Landschaftsmalerei an der Dresdener Akademie. — Als Künstler Romantiker und Humorist, ist R. zu den Besten der ersten Hälfte des 19. Jhd.s zu rechnen; wesentlich um seiner Weltanschauung willen vielfach heftig angefeindet, bleibt er der Liebling seines Volkes. Seine Selbstbiographie gehört zu unseren wertvollsten Büchern.

1. Radierungen von Landschaften seit 1818; die besten Genovefa, Rübezahl, 1848, Christnacht 1855. — 2. Als Landschaftsmaler trat R. zuerst 1824 hervor („Der Watzmann"), schuf dann fast nur italienische Ansichten, vollzog seit etwa 1832 den Uebergang zur deutschen Landschaft; beste Stücke: „Ueberfahrt am Schreckenstein" 1837, „Brautzug im Frühling" 1847. — 3. Buchzeichnungen: a) für den Steindruck: Inkunabel Zahn, Biblische Historien, 1832, die besten zu Karl Stöber, Erzählungen, 1841 ff, Theodulia 1855; b) für den Stahlstich (rund 100 zu „Das malerische und romantische Deutschland", 1837 ff, viele figürliche Titelbilder, 14 zu Shakespeare 1850 ff); c) vor allem für den Holzschnitt, und zwar α. Bücher und Einzelblätter (Marbach, Volksbücher 1838—48, Duller, Geschichte des deutschen Volkes, 1840, Landpred. von Wakefield 1841, Musäus, Volksmärchen 1842, Nieritz, Volkskalender 1842—56, Studentenlieder 1844, Volkslieder 1846, Robinson und Schwarze Tante 1848, Musenklänge aus Deutschlands Leierkasten 1849, Spinnstube usw. von W. O. v. Horn 1849—60, Löschke, Kinderbücher 1849 ff, Hebel-Reinick, Alemannische Gedichte 1851, Bechstein, Märchenbuch 1853 und 1857, Christenfreude 1855, Klaus Groth, Voer de Goern 1858); β. Eigene Folgen (Beschauliches und Erbauliches 1851—55, Goethe-Album 1853—56, Vaterunser 1856, Lied von der Glocke 1857, Fürs Haus 1858 ff usw.). — R.s „Lebenserinnerungen eines deutschen Malers", bis 1847 reichend, 1885 von dem Sohne herausgegeben und durch Auszüge aus den Tagebüchern und Briefen vermehrt, seit 1889⁴ auch mit einem Abriß des ferneren Lebens (Volksausgabe des Dürerbundes; nach der eigenhändigen Niederschrift, ohne die Vermehrungen, illustriert, von Max Lehrs). — Ueber R. vgl. P. V. Mohn: L. R., Bd. XIV der „Künstler-Monographien" von Velhagen und Klasing; R.-Album, verschiedene und in vielen Auflagen, letztes von K. Budde: L. R.s Volkskunst, 1909. — Adr. L. R., ... Verzeichnis seines gesamten graphischen Werkes von Joh. Friedr. Hoff, 2. Aufl. von K. Budde, 1922, enthält auch reiche R.-Literatur, die sich noch andauernd vermehrt. **Budde.**

7. Paul, Dichter, * 6. Juli 1873 in Berlin, lebt als Frauenarzt in Stettin. Ziel und Eigenart seiner Dichtung liegt darin, daß er durch sie sein an bewegten, leidenschaftlich empfundenen Schicksalen überreiches Leben zu einer seelischen Heimstatt für viele zu machen sich bemüht. Unvergänglich ist R.s urwüchsiger Roman „Tagebuch eines Berliner Jungen" (entstanden 1898, erschienen 1919). R.s metaphysisch gegründete, ethisch kraftvolle Weltanschauung zeigt sich in den Bänden „Von der Insel deiner Seele", 1912, „Weihe den Werktag", 1919, „Gunderot, der Dichter und Dulder", 1919, „Vom Königtum des Menschen", 1922, und „Von Ewigkeit zu Ewigkeit", 1926. Eine die Fesseln christlich traditioneller Gestaltung sprengende, aber die Evangeliengrundlagen wahrende Jesusdichtung gab R. in den zwei Gedichtkreisen aus dem Leben Jesu „Krippe und Kreuz", 1928, während das letzte Werk „Das singende Licht", Lieder in Gott, 1929, gewaltige Schöpfungen einer expressiven, aber nicht aus dem psychologischen Rahmen fallenden religiösen Lyrik enthält. **Knevels.**

Richterbuch.

1. Name und Inhalt; — 2. Die einzelnen Richtergeschichten und ihre Redaktion; — 3. Die Folgen des literargeschichtlichen Ergebnisses für die Geschichtsauffassung.

1. Das R. (hebräisch schīphetīm) hat seinen Namen davon her, daß es in seinem Hauptteile (2_6—16_{31}) die Geschichten der einzelnen „Richter", d. h. der Helden erzählt, die in Kraft göttlichen Geistes das Volk aus seinen Feindesnöten in der Zeit zwischen Josua und Samuel gerettet haben. Man unterscheidet die sechs großen: Othniel (3_{7-11}), Ehud (3_{12-29}), Barak (und Debora, 4 f), Gideon (6—8); anschließend die Geschichte seines Sohnes Abimelech (9 mit der Jothamsfabel, V. $8-15$; ¶ Fabel, 2), Jephtha (10_6 bis 12_7), Simson (13—16), und die sechs kleinen: Samgar (3_{31}), Thola (10_{1} ff), Jair (10_{3-5}), Ibzan (12_{8-10}), Elon (12_{11} f) und Abdon (12_{13-15}). Den Anfang (1_1—2_5) bildet eine Uebersicht über die Eroberung Kanaans; er läuft also mit dem Josuabuch parallel, nur daß hier anders als dort diese Eroberung nicht als Tat des Gesamtvolkes, sondern einzelner Stämme oder Stammgruppen erscheint und so wenig vollständig gelingt, daß man von ganzen Kränzen feindlicher Städte hört, die der Unerfahrenheit israelitischer Kriegskunst zu trotzen vermochten. Das Stück gehört dem ¶ Jahvisten an. Den Schluß bildet ein doppelter Anhang: der erste, die Erzählung, wie ein dem Ephraimiten Micha gehöriges Gottesbild von dem in seine nördlichen Wohnsitze ziehenden Stamm Dan geraubt wird (17 f), ist für die Geschichte der Heiligtümer und des Priestertums bedeutsam. Er ist aus zwei Erzählungsfäden zusammengewoben, die man zum Teil auf ¶ Jahvisten und ¶ Elohisten hat verteilen wollen. Ebenso besteht der zweite Anhang, ein Bericht, wie im Stamme Benjamin zur Strafe für eine zu Gibea begangene Schandtat ein furchtbares Blutbad angerichtet wird (19—21), aus zwei älteren Quellen, in denen man wieder Jahvisten und Elohisten meinte erkennen zu können; darein aber mischt sich hier noch eine Darstellung im Stile des späteren Midrasch (¶ Mischna: 1. 3), die in großen Zahlen schwelgt und geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten nicht ihre Sorge sein läßt.

2. Die eigentlichen Richtergeschichten sind gegenwärtig in einen festen Rahmen eingespannt. Aeußerlich erkennt man ihn schon an ganz genauen chronologischen Angaben über die Dauer der feindlichen Bedrückungs- wie der durch die Richter geschaffenen Ruhezeiten. Ueberdies läuft die Geschichte in ganz bestimmtem Rhythmus ab: Israel wird Jahve untreu; dafür gibt er es den Feinden preis. In seiner Not ruft es ihn an, er erweckt ihm einen Richter, der ihm hilft: nach seinem Tod

fällt es aufs Neue ab, und der Geschichtsverlauf wiederholt sich. In diesem Schematismus, dessen Gedanken 2_6—3_6 geradezu programmatisch entwickelt werden, erkennt man die Art der ¶ Deuteronomisten, die aus dem überkommenen Stoff lehrreiche Beispiele zur Erhärtung des im deuteronomischen Gesetz verkündeten Vergeltungsglaubens zu gewinnen suchen. Es gilt also, die Richtergeschichten aus diesem Rahmen loszulösen, wenn man sie in ihrer ursprünglichen Gestalt kennen lernen will. Dabei ergibt sich, daß sie schon in sich uneinheitlich sind. Das zeigt vielleicht am überzeugendsten die Geschichte ¶ Gideons, aber auch Abimelechs. In der ¶ Debora-Barak-Geschichte hat man in Kap. 5, dem Deboralied, einen Maßstab, an dem sich der Charakter der Prosaerzählung (Kap. 4) messen läßt. In der Geschichte ¶ Jephthas verrät sich die Mehrheit der Quellen schon darin, daß als Feind bald Ammon bald Moab erscheint, während sein eigener Ausgangsort bald das Land Tob bald Mizpa ist. In der Geschichte Ehuds sind wenigstens Dubletten nachweisbar. Am ehesten könnte die Geschichte ¶ Simsons, abgesehen von einigen Zusätzen, einheitlich sein. Wo sich Quellenparallelismus verrät, liegt es nahe, an ¶ Jahvisten und ¶ Elohisten zu denken; indessen hat man sich vielleicht mit der Anerkennung einer bloßen Verwandtschaft der alten Richtergeschichten mit J und E zu begnügen. Ganz auf Rechnung des deuteronomistischen Redaktors ist die Othnielgeschichte zu setzen; vielleicht trieb ihn nur der Wunsch, auch Juda einen Richter zu geben, und dazu borgte er sich den aus $1_{13\,ff}$ bekannten Namen. — Was man von den „kleinen Richtern" erfährt, ist kaum mehr als Name und Heimat, daneben (außer bei Samgar) die ganz genaue Zeitangabe. Nun aber ist das Ueberraschende, daß sich die Summe der mitgeteilten Posten (70) fast genau mit der Summe der Bedrückungsjahre zwischen den fünf ersten großen Richtern (71) deckt. Da in der unsere Geschichtsbücher durchziehenden deuteronomistischen Chronologie, wonach zwischen Auszug aus Aegypten und Tempelbau 480 Jahre liegen (I Kön 6_1), nur für einmal 70 oder 71 Raum ist, ist der Schluß unabweislich, daß die kleinen Richter erst nach der deuteronomistischen Redaktion, die dem Richterbuch die Zeitrechnung gab, in dasselbe eingeschaltet wurden, möglicherweise aus dem Bedürfnis, auf eine Zwölfzahl von Richtern zu kommen. Demnach ist es ein langer Redaktionsprozeß, den das R. durchgemacht hat.

3. Bei so mannigfachen Schicksalen ist selbstverständlich, daß das R. nicht ohne größte kritische Vorsicht zu einer Geschichtsdarstellung zu verwenden ist. Abgesehen von rein sagenhaften Zügen, wie sie namentlich die Simsongeschichte bietet, fällt vor allem auf, daß nach seinen ursprünglichsten Bestandteilen die Rolle der einzelnen Richter eine wesentlich bescheidenere ist, als es nach dem jetzigen Zusammenhang scheinen möchte: ihre Taten kommen ihrem Geschlecht und Stamm, allenfalls mehreren Stämmen zugute, aber sind mehr oder minder weit davon entfernt, eine Rettung des ganzen Volkes zu sein. Noch weniger kann davon die Rede sein, daß die Richter eine förmliche Herrschaft über ganz Israel ausgeübt hätten. Die alten Quellen des R.es lehren uns mit kleineren Verhältnissen rechnen; überdies ist, was wir ihm für unsere Auffassung der Zeit, die es behandelt, entnehmen können, wenn auch zum Teil höchst wertvolles, so doch kein zusammenhängendes Wissen, wie es sich angesichts der in einheitlichem Zusammenhang fortlaufenden Darstellung erwarten ließe. Um so lehrreicher ist diese Darstellung für unsere Kenntnis der deuteronomistischen Geschichtsauffassung, die eine Art frommer Geschichtsphilosophie, der Erhabenheit nicht entbehrt und ihren Eindruck auf ihre unter der Not der Verhältnisse, vielleicht des Exils, seufzenden Zeitgenossen sicher nicht verfehlt hat.

Kritische Textausgabe von George F. Moore, 1900; — Karl Budde: Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, 1890; — Kommentare von Ernst Bertheau, (1845) 1883²; Sam. Oettli, 1893; G. F. Moore, 1895; Karl Budde, 1897; Wilh. Nowack, 1900; — Otto Eißfeldt: Die Quellen des R.es, 1925 (mit Literatur); — Aelteres in RE³ XVI, S. 762 ff. **Bertholet.**

Richthofen, Karl Ferdinand Wilhelm Freiherr von (1832—76), kath. Theologe, doch evg. Herkunft, * in Hertwigswaldau (Kreis Jauer, Schlesien), nach dem Uebertritt seines Vaters zum Katholizismus (1839) katholisch erzogen, 1861 zum Priester geweiht, an verschiedenen Orten Pfarrer. 1872 wurde R. trotz offen ausgesprochener Bedenken gegen das ¶ Vatikanum Domherr in Breslau; als er seine Unterwerfung unter das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, zu der er sich hatte drängen lassen, zurückzog, wurde er 1873 zwar exkommuniziert, behielt aber unter staatlichem Schutze die Domherrnstelle bei. Eine Zeitlang war R. dann der altkath. Bewegung (¶ Altkatholiken) zugetan; 1875 trat er wieder in die evg. Kirche ein.

ADB 28, S. 501; — K. Frhr. v. R., ein Lebensbild, 1877. **Glaue.**

Ricius, Paul, jüdischer Konvertit im 16. Jhd., Lehrer der Philosophie in Pavia, später Arzt am Hofe Kaiser Maximilians I und im Dienste des Kardinals und Bischofs von Gurk, Matthäus Lang. R. nahm am Augsburger Reichstag 1518 teil und stand seitdem im Briefwechsel mit ¶ Hutten und ¶ Pirkheimer. Von 1519—32 Streit mit Joh. ¶ Eck über den Sternenhimmel. Als Hebraist zeigt R. gute Kenntnisse des Talmuds und der Kabbala; er wird noch 1540 in Luthers Tischreden erwähnt (Weimarer Ausgabe IV, 1916, S. 613). Sein Leben und seine Schriften bedürfen noch der Klärung.

Werke bei Joh. Pistorius: Scriptores artis Cabbalist. I, 1582; — Adam: Vitae germanorum medicorum, 1620, S. 9 f; — O. Clemen: Supplementum Melanchthonianum, Briefe I, 1926, S. 32. **Delius.**

Rickert, Heinrich, Philosoph, * 1863 in Danzig, 1891 Privatdozent für Philosophie in Freiburg i. Br., 1894 ao. Prof., 1896 ord. Prof. daselbst, seit 1916 in Heidelberg. — R. hat unter den Philosophen der Gegenwart den ¶ Kritizismus am reichsten und kraftvollsten aus- und umgestaltet. Seine Leistung besteht in der Begründung der ¶ Wertphilosophie, der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geschichts- oder Kulturwissenschaften und dem (noch nicht abgeschlossenen) Versuch einer auf dem Ganzen des Universums aufruhenden Weltanschauungslehre. Erkennen ist nicht ein Abbilden für sich bestehender Gegenstände, sondern das Formen eines auf dem Weg von Sinneswahrnehmungen uns zugekommenen Inhalts, nach Regeln, die gelten. Erkennen richtet sich also nicht nach dem Sein der Gegenstände, sondern steht unter der Direktive von theoretischen Werten, auf Grund deren Anerkennung die Redeweise von einem Sein der Gegenstände erst möglich ist: „Der Begriff der Wirklichkeit stellt sich als ein Wertbegriff dar": logische Priorität des Wertes vor dem Sein. Analog ist das künstlerische Schaffen, das sittliche Handeln, die religiöse Haltung zu deuten. Bedeutsam werden sie nur durch die Annahme, daß in die seelische Wirklichkeit Werte hineinstrahlen, die ihr erst

den künstlerischen, den sittlichen, den religiösen Sinn verleihen: Gedanken, die sich auch innerhalb der Theologie auswirkten und zur Verdrängung eines theologischen Psychologismus beitrugen. Im Verfolg seiner Werttheorie wird R. zum Gegner der herkömmlichen Metaphysik und zum Begründer einer neuen Metaphysik des Geistes, die sich auch nicht gegen eine Glaubensmetaphysik wendet, solange sich diese nicht zu einer Rationalisierung des irrationalen (nicht paradoxen) Inhalts der Religion verleiten läßt. Im Gegensatz zu der überlieferten Beschränkung auf die Naturwissenschaften dehnt R. unter dem Eindruck der modernen Historie die kritische Betrachtung auf die Geschichtswissenschaft aus und stellt fest, daß dieselbe Wirklichkeit, die sich dem naturwissenschaftlichen Erkennen zu generalisierender Vereinfachung bietet, auch individualisierend und wertbeziehend betrachtet werden kann, sofern man sein Augenmerk auf den Einzelfall richtet, in dem ein Wert um seine Verwirklichung ringt. R. stellt deshalb den Naturwissenschaften, zu denen er auch die Psychologie als Gesetzeswissenschaft vom Seelenleben rechnet, die Geschichts- als Kulturwissenschaften gegenüber. 3. R.s System der Werte zerfällt in eine kontemplative und eine aktive Reihe, die beide, die eine von der Wissenschaft ausgehend und zur Kunst aufsteigend, die andere von der Sittlichkeit zu dem (von R. philosophisch entdeckten) erotischen Wertgebiet, in der Religion gipfeln. Es gibt also zwei religiöse Wertgebiete: den wesenhaft mystisch gerichteten Pantheismus und den aktivistisch-ethisch gerichteten Theismus. Auch die Religionsphilosophie muß wertphilosophisch durchgeführt werden. Das Heilige ist theoretisch betrachtet, nicht ein metaphysisches Uebersein, sondern ein Wert. Das schließt jedoch im Sinne R.s nicht aus, daß dieses Heilige vom gläubigen Menschen als eine Macht erlebt wird, die sich in der Wirklichkeit durchsetzt. — ¶ Erkenntnistheorie, 2. 3 c; ¶ Geschichte: II, 3; ¶ Lebensphilosophie, 2 b.

Hauptschriften: Der Gegenstand der Erkenntnis, (1892) 1928[6]; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, (1896 bis 1902) 1928[5]; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, (1899) 1926[6.7]; Die Philosophie des Lebens, (1920) 1922[2]; System der Philosophie, I. Allgemeine Grundlegung der Phil., 1921; Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924; Das Eine, die Einheit und die Eins, 1924[2]; Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, 1930. — Ueber R. orientiert am besten E. Spranger: R.s System (Logos XII, 1923/24, S. 183 ff); — A. Faust: H. R. und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie, 1927. — Vgl. auch E. Troeltsch: Moderne Geschichtsphilosophie (Ges. Schriften II, 1913, S. 673 ff). — Zur Stellung R.s zum Christentum vgl. Christentum und Wissenschaft unter geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten in „Christentum und Wissenschaft", 1930. **R. Winkler.**

Ridley, Nicholas (etwa 1500—1555), protestantischer Märtyrer. R. studierte in Cambridge, Paris und Löwen und wandte sich allmählich der Reformation zu, brach schließlich auch mit der Transsubstantiationslehre. 1547 Bischof von Rochester, 1549 von London, trat er als die rechte Hand ¶ Cranmers für die Durchführung der reformatorischen Lehre unter Wahrung „würdiger kultischer Formen" ein. Nach dem Tode Eduards VI erfolgte sein Sturz. Er hatte in einer Predigt vom 9. Juli 1553, ehe noch der Tod des Königs öffentlich bekannt geworden war, die Prinzessin Mary (und Elisabeth) als illegitim und die Thronfolge der papistischen Mary als eine Gefahr für das Land bezeichnet und war für die Thronfolge der Jane Grey eingetreten, hatte sich außerdem der Gier der Großen am Hofe nach dem Kirchengut entgegengestemmt. In den Tower und dann nach Oxford gebracht, wurde er, da er den Widerruf weigerte, exkommuniziert und zusammen mit ¶ Latimer am 16. Okt. 1555 verbrannt.

RE[3] XVI, S. 771 ff; — G. Ridley: Life of Dr. N. R. sometime Bishop of London, 1763. — Seine Werke hat H. Christmas 1841 für die Parker Society hrsg. **O. Clemen.**

Riedel, 1. Franz Xaver (1737—75), Jesuit, kath. geistlicher Liederdichter in Wien, wo er Lehrer am Theresianum war. Von seinen „Liedern der Kirche, aus den römischen Tagzeiten und Meßbuche übersetzt" (1773), die damals großen Beifall fanden und inmitten der mannigfachen Versuche, die lateinischen Gesänge durch deutsche zu ersetzen, zu den gelungensten gehören, haben sich manche bis heute im deutschen kath. Gottesdienst erhalten. Sie zeigen außer dem antiken Einfluß starke Berührungen mit ¶ Klopstock'scher Art. — ¶ Kirchenlied: I, 8, Sp. 928.

Rupert Gießler: Die geistliche Liebdichtung der Katholiken im Zeitalter der Aufklärung, 1928, S. 151 ff. **Zscharnack.**

2. Johann Friedrich (1798—1860), evg. Missionar, * in Erfurt, einer der letzten Schüler ¶ Jänickes, 1829 von der Rotterdamer Missionsgesellschaft, Nederlandsch Zendingsgenootschap (NZG.), nach der Minahassa, der nordöstl. Halbinsel von Celebes als Pionier ausgesandt, hat dort bei nüchternster Zurückhaltung allein 9341 Taufen vollziehen und damit den Grund zu einer der blühendsten Missionskirchen legen dürfen, ein in der Missionsgeschichte des Protestantismus vielleicht einzigartiger Erfolg.

R. Grundemann: J. Fr. R., 1873. **Schlunk.**

3. Karl (1827—88), * zu Cronenberg bei Elberfeld, war zuerst Seidenfärber in Krefeld und hernach in Zürich, wandte sich 1848 der Musik zu, ward Schüler des Leipziger Konservatoriums und gründete 1854 als Professor der Musik in Leipzig den nach ihm genannten Gesangverein für Aufführung von älteren Gesangswerken. Er besorgte die Neuausgabe der „Altböhmischen Hussiten- und Weihnachtslieder". Das bekannte „Kommt, ihr Hirten, ihr Männer und Frauen" findet sich in manchen Gesangbüchern. **Paul.**

Riedemann, Peter (1506—56), Wiedertäufer, * in Hirschberg, 1529 „im landt ob der Ens in Dienst gewelt" als Prediger der Täufer, im gleichen Jahre in Gmunden gefangen gesetzt, 1532 bei den Täufern in Mähren, 1533 im Frankenland, dann in Nürnberg eingekerkert, 1537 nach Mähren freigelassen, 1539 in Württemberg und Hessen, dann in Steinabrunn (Oesterreich), 1540 wieder in Hessen, dort gefangengesetzt, 1542 wieder in Mähren. Hervorragendster Führer der Huterschen Brüder (¶ Hut, 2), gibt er in seiner 1540 in Marburg entstandenen „Rechenschaft unserer Religion, Leer und Glaubens, von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt" (gedruckt 1565, Neudruck 1902 in Berne, Indiana, ferner in Mitteilungen aus dem Antiquariat Calvary 1870, S. 254 ff) eine „Dogmatik" des Täufertums, speziell der Huterschen, die Probleme: Schrift und Geist, Rechtfertigung und Heiligung, Ehe, Taufe und Abendmahl, sowie Gütergemeinschaft u. a. behandelnd. Als Liederdichter besingt er das Leid und preist die Liebe.

L. Müller: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer, 1927; — W. Wiswedel: Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum, 1928; — R. Wolkan: Die Lieder der Wiedertäufer, 1903; — J. Horsch: The Hutterian brethren 1528—1928 (Mennonite Quarterly Review II. III, 1928/29); — B. W. Clark: Die Hutterischen Gemeinschaften, 1929. **W. Koehler.**

Rieger, 1. Georg Konrad (1687—1743), evg. Theologe, * in Cannstatt (Württemberg), 1718 Diakonus in Urach, 1731 Gymnasialprofessor in Stutt-

gart, 1733 Pfarrer an St. Leonhard, 1742 Superintendent an der Hospitalkirche in Stuttgart. Ein Freund ¶ Bengels, gehört R. zu den eindrucksvollsten Vertretern des schwäbischen Pietismus. Seine Predigten sind exegetisch genau gearbeitet, zeichnen sich durch Fülle und Tiefe der Gedanken aus, sind klar disponiert und reichlich von Bildern und Gleichnissen durchsetzt, dabei kernhaft und nüchtern im Ausdruck — darin an Chr. ¶ Scriver erinnernd.

Vf. u. a.: Die Kraft der Gottseligkeit, 1712—36; Der Salzbund Gottes mit der evg.-salzburgischen Gemeinde, 1732; Die alten und neuen böhmischen Brüder, 1734 ff; Herzpostille, 1742; Predigten über auserlesene Stellen des Ev. Matth., 1843; Richtiger und leichter Weg zum Himmel, 1744; Herz- und Handpostille, 1746; Die hl. Osterfeier, 1856.

2. Karl Heinrich (1726—91), evg. Theologe, * in Stuttgart als Sohn des vorigen, 1750 Repetent am Tübinger Stift, 1754 Diakonus in Ludwigsburg, 1757 Hofkaplan, 1779 Hofprediger, 1783 Konsistorialrat in Stuttgart. Ein stiller, innerlich gerichteter Pietist, der am Hofe des kath. Herzogs Karl Eugen eine schwere Stellung hatte. Er gehört zu den Mitbegründern der Deutschen ¶ Christentumsgesellschaft. In seinen Predigten vermißt man den Gedankenreichtum und die selbständige Geisteskraft, die den Vater auszeichneten. Wertvoll war seine Mitarbeit an dem Württembergischen Gesangbuch von 1791, wo er hymnologisch unangebrachte rationalisierende „Verbesserungen" zurückzudrängen verstand.

Schriften: Predigten und Betrachtungen über die evangelischen Texte, die Leidensgeschichte und Joh 17, 1794; Betrachtungen über das NT, 1828; Betrachtungen über die Psalmen und die 12 kleinen Propheten, 1835. — Ueber 1 und 2 vgl. ADB XXVIII, S. 542 ff; — RE³ XVI, S. 774 ff; — Albr. Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886, S. 86 ff u. ö.; — Hnr. Döring: Die gelehrten Theologen Deutschlands III, 1833, S. 597 ff; — Herm. Hering: Lehre von der Predigt, 1905, S. 174. **Uckeley.**

Riehl, 1. Alois (1844—1925), Philosoph, * in Bozen, Professor der Philosophie in Graz, Freiburg i. Br., Kiel, Halle, 1905 in Berlin. Vertreter des ¶ Kritizismus unter Hinwendung zum ¶ Realismus. Dieselbe Macht, die in den Dingen waltet, hat uns die begrifflichen Formen gegeben, sie zu erfassen. Doch bleibt diese Macht für unser Begreifen transzendent. Seine ¶ Erkenntnistheorie will eine Grundlegung des naturwissenschaftlichen Erkennens geben. Für die Lebensanschauung sind die empfundenen Werte maßgebend.

Vf. u. a.: Der philosophische Kritizismus, 1876—87, I³ 1908; Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1919⁵; Friedr. Nietzsche, 1920⁶; Plato, 1912²; Logik und Erkenntnistheorie (in: Kultur der Gegenwart I, 6), 1921³. — Vgl. Ue IV¹², S. 429 ff; — E. Jaensch in: Kantstudien 30, 1925, S. V ff. **J. Wendland.**

2. Wilhelm Heinrich (1823—94), Schriftsteller, * in Biebrich, † in München. R. begann als Journalist und freier Schriftsteller. Von König Max von Bayern nach München gezogen, erhielt er eine Professur für Kulturgeschichte und wurde später zum Generalkonservator der bayerischen Altertümer ernannt. Von der Theologie gelangte er zu eindringenden Studien kultur- und sozialgeschichtlicher Art, die er vor allem in seiner „Naturgeschichte des Volkes als Geschichte einer deutschen Sozialpolitik", 1851 ff (4 Teile: 1. Land und Leute, 2. Die bürgerliche Gesellschaft, 3. Die Familie, 4. Wanderbuch) niederlegte, und durch die er einer der Mitbegründer der ¶ Volkskunde wurde. Bei konservativer Grundhaltung geht er dem deutschen Kleinleben vergangener Zeiten nach und sieht in der deutschen Familie und dem deutschen Haus den unerschöpften Brunnen sozialer Verjüngung. Diesen allgemein verständlichen Büchern, die auch der religiösen ¶ Volkskunde reiche Ausbeute brachten, stellte R. seine „Kulturgeschichtlichen Novellen" (1856 zur Seite; mit Liebe geschaffene Kleingemälde aus dem Kulturleben deutscher Vergangenheit. Reicht auch die dichterische Kraft R.s nicht aus zu Gestaltungen großen Stiles, so sind ihm doch einige Kabinettstücke novellistischer Kleinkunst gelungen, die mit Recht oft aufgelegt wurden („Der stumme Ratsherr", „Der Stadtpfeifer", „Ovid bei Hofe", „Gräfin Ursula"). Deutsches Wesen, Treue und Leidensfähigkeit, auch Sondertümelei und Weltfremdheit sind in einzelnen dieser Erzählungen ausgezeichnet erfaßt und dargestellt. Ein drittes Werk sind die „Musikalischen Charakterköpfe", ein kunstgeschichtliches Skizzenbuch, 3 Bde., 1853 ff. Auch hier neben der Würdigung der Großen (Bach, Haydn, Beethoven, Weber) die Vorliebe für die — zu Unrecht — vergessenen Kleinmeister (Wenzel Müller, Gyrowetz, Pleyel, Kreutzer, Lortzing): Ausgeprägter Sinn für das Gesunde, Kernhafte; Abneigung gegen die neuromantische Musik vor allem R. Wagners, Aufzeigung der Kulturzusammenhänge. Das autobiographische Buch „Religiöse Studien eines Weltkindes" (1894) zeigt die schlicht-fromme, unkomplizierte Persönlichkeit R.s, die, in dogmatisch nicht scharf ausgeprägtem evg. Glauben und deutscher Volksart wurzelnd, vorzüglich geeignet war, einem zerlösenden Zeitalter das wertvolle deutsche Erbe an religiöser, sittlicher und völkischer Kultur vor Augen zu halten.

H. Simonsfeld: W. H. R. als Kulturhistoriker, 1898. **Otto Frommel.**

Riehm, Eduard Karl August (1830—88), evg. Theologe, * in Diersburg (Baden), Schüler ¶ Ullmanns und ¶ Hundeshagens in Heidelberg, ¶ Hupfelds in Halle, 1853 Stadtvikar in Durlach, 1854 Garnisonprediger in Mannheim, 1858 Privatdozent für AT in Heidelberg, 1861 ao. Prof. ebenda, 1862 in Halle, 1866 ord. Prof. ebenda. Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie. R. war Mitglied der Kommission zur Revision von Luthers Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2 b) und Mitherausgeber der ThStKr von 1865 an. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 b.

Vf. u. a.: Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, 1854; Lehrbegriff des Hebräerbriefes I. II, (1858/59) 1867²; Neubearbeitung von Hupfelds Psalmenkommentar, 1867—71; Messianische Weissagung, (1875) 1883²; Begriff der Sühne im AT, 1876; Zur Revision der Lutherbibel, 1882; Handwörterbuch des biblischen Altertums, 1884 (¶ Bibellexika); Einleitung in das AT I. II, 1889/90 (nach R.s Tode hrsg. von A. Brandt); Alttliche Theologie, 1889 (nach R.s Tode hersg. von K. Pahncke). — Ueber R. vgl. RE³ XVI, S. 776 ff. **Gunkel.**

Riemann, Hugo (1849—1919), Musikforscher, * bei Sondershausen, promovierte 1873 in Göttingen („Vom musikalischen Hören"), 1878 Privatdozent der Musik in Leipzig, dann als Lehrer an den Konservatorien in Bromberg, Hamburg, Sondershausen und Wiesbaden. Seit 1895 wieder in Leipzig, wo er 1901 zum Professor und 1914 zum Direktor des Forschungsinstituts für Musikwissenschaft ernannt wurde. R. hat neben der Lexikographie (Musiklexikon 1882; 1929¹¹ bearbeitet von A. Einstein) vor allem die Theorie der Musik gefördert und die Entwicklung der musikalischen Formen eingehend dargestellt; er hat auf viele jüngere Musikforscher anregend gewirkt.

Von seinen zahlreichen Werken seien außerdem genannt: Handbuch der Musikgeschichte (I, 1922²; II 1, 1921²; II 2, 1922²; II 3, 1922²); Handbuch der Harmonielehre, 1920⁸; Musikalische Dynamik und Agogik, 1886; Geschichte der Musiktheorie, 1921³. Herausgeber älterer Meisterwerke. — Viele Klavierunterrichtswerke und Kompositionen. **W. Siebeck.**

Riemenschneider, Tilman (1468—1531), überragende Künstlerpersönlichkeit und Schnitzmeister der späten ¶ Gotik, * in Osterode, seit 1483 in Würzburg ansässig bis zu seinem Tode; 1520 war er dort Bürgermeister, verstrickte sich aber schließlich in die fränkische Bauernrevolution unter Fl. Geyer, was seine ganze Existenz endgültig untergraben hat. — R. ist der einflußreichste und bedeutendste Vertreter der unterfränkischen Plastik mit umfangreicher Werkstattproduktion, und einer der genialsten Meister des Schnitzmessers. Die Zahl der eigenhändigen Werke ist nicht sonderlich groß; kennzeichnend für sie ist der Verzicht auf naturalistische Bemalung, ein äußerst sensitiver Menschentypus in jugendlichen und in ältlich-hageren, bartlosen Männergesichtern, reich durchgearbeitete Lockenfülle, ein kräftiger, tiefschattiger Faltenwurf, die unbefangene Uebertragung des Schnitzstils auch auf die Steinplastik. — Das weitaus Wesentlichste hat er in den Würzburger Sandsteinfiguren des ersten Menschenpaares und in dem Creglinger Marienaltar geleistet. Adam (auf Ratsbeschluß bartlos!) und Eva sind als unvergängliche Typisierungen des deutschen jugendlichen Menschen anzusprechen, spezifisch „gotisch" in ihrer hochstämmigen, noch leicht fröstelnden Körperlichkeit. Die auffahrende Maria zählt zu den reinsten, „jungfräulichsten" Madonnen der deutschen Kunstgeschichte. — Weitere Werke von Belang: der heilige Simon mit der Säge (München), das Grabmal des Ritters von Schaumburg (Würzburg), der „Blutaltar" (Rothenburg o. T.; mit Abendmahl als Hauptgruppe) u. a. Die späteren Werke haben an Ernst der Auffassung verloren; sie weisen Vergröberungen (in den Gesichtern) und konventionelle Formbestandteile („Knitterfalten") auf. — ¶ Malerei usw.: II A, 4 b.

E. Tönnies: Leben und Werke des T. R., 1900; — C. A. Weber: T. R., 1911²; — Just. Bier: T. R., 1925. **D. Beyer.**

di Rienzo, Cola (Nicolaus Laurentii; 1313/14 bis 1354), * in Rom, aus niederem Volke stammend, trat erstmals 1343 als Vertrauensmann des Volkes bei einer vor ¶ Clemens VI in Avignon erschienenen römischen Gesandtschaft hervor, die u. a. wegen der Rückkehr des Papstes nach Rom verhandelte; 1344 vom Papst zum Notar der städtischen Kammer ernannt. Das Studium der antiken Bauwerke und Klassiker begeisterte ihn für die Größe des Alten Rom. Ein am Pfingstfest 1347 durchgeführter Staatsstreich stellte ihn als „Volkstribun" an die Spitze der städtischen Verwaltung. Mit eiserner Strenge sorgte er für die Sicherheit des Lebens und Eigentums. Vor den Gesandten zahlreicher italienischer Städte erklärt er feierlich, daß dem römischen Volke die Entscheidung über die Kaiserwahl zustehe. Als „Ritter des Hl. Geistes, Tribun und Augustus" will er dem Erdkreis den Frieden bringen. Dem vereinten Druck von seiten des Papstes und des durch ihn aus Rom vertriebenen Adels muß er noch in demselben Jahre (Dez. 1347) weichen, weilte einige Zeit bei den Fraticellen der Abruzzen, um schließlich nach Prag zu Karl IV zu gehen, den er für seine Pläne gewinnen möchte; von hier an den Papst ausgeliefert, wird er von ¶ Innozenz VI freigelassen und mit Kardinal ¶ Albornoz als Senator nach Rom gesandt. Das ihm bei seinem Einzug zujubelnde Volk revoltierte nach wenigen Wochen wegen einer neu ausgeschriebenen Steuer und erschlug seinen „Befreier" (¶ Papsttum: I, 8). Mit Unrecht wird R. neben ¶ Dante und ¶ Petrarca als Wegbereiter des Humanismus und „Erneuerer der Weltkultur" gestellt.

Hist. Romanae fragmenta bei Muratori: Antiquitates Italiae III, 1740, S. 247 ff; — K. Burdach und P. Piur: Briefwechsel des C. di R., I, 1. und 2. Hälfte, 1913 und 1928; III und IV, 1912; V, 1929; — K. Brandi in. Vorträge der Bibliothek Warburg V, 1928, S. 95 ff; — A. M. Ghisalberti: La vita di C. di R., 1928; — P. Piur: C. di R., Darstellung seines Lebens und seines Geistes, 1930. **Altaner.**

Riesen. Dem primitiven Denken erbietet sich die quantitative Größe als das nächstliegende Mittel, die Macht, die Ehrfurcht und Schrecken erregende Erscheinung des Göttlichen zu veranschaulichen. In dem Mythus ist Indra „doppelt so groß wie die beiden Welten"; für Jahve ist die Erde nur ein Fußschemel; die Lippen des mandäischen Unterweltdämons sind 144 000 Parasangen dick. Auf den Felsenzeichnungen Skandinaviens wie auf den babylonischen und ägyptischen Tempelreliefen sind die Götter dadurch erkenntlich, daß sie die menschlichen Figuren um das doppelte überragen. Für kultische Zwecke werden oft ungeheure Statuen hergestellt, wie die Flechtwerksriesen der druidischen Kulte oder die gewaltige Teigstatue des Huitzilopochtli. Riesenhaft werden daher auch vielfach die Dämonen vorgestellt, der Ifrit des arabischen Märchens wie die Nachkommen Fornjots, die Sturm-, Wasser- und Kältedämonen des nordischen Mythus. Vor allem sind es besonders schreckenerregende, furchtbare Wesen, die als riesengroß vorgestellt werden; so ist in Neu-Guinea das Wesen, das die Knaben zu Männern macht, ein gewaltiger R., auf Mangaia ist die leichenfressende Todesgöttin eine riesige Hexe. In der Sage und im Mythus sind die R. oft ein mächtiges Volk der Vorzeit, zuweilen die Urbevölkerung der Erde, als deren Werke die Gräber und Burgen der Megalithenkultur weithin angesprochen werden. In Griechenland kämpfen sowohl die unsterblichen Titanen, ursprünglich wohl selbst Götter, wie auch die erdgeborenen Giganten gegen die Götter selbst. Vielfach werden von der Volkssage die Riesengeschlechter der Vorzeit mit den gigantischen Knochen ausgestorbener Tiere in Verbindung gebracht. Selbstverständlich darf man deswegen nicht die Vorstellung von R. durch solche Sagen erklären wollen, ebensowenig wie durch die in einzelnen Fällen tatsächlich vorliegende geschichtliche Erinnerung an irgendeine frühere großgewachsene Rasse. **Tor Andrae.**

Riesser, Gabriel (1806—65), aus Hamburg, Vorkämpfer der deutschen Einheit und der Gleichberechtigung der Juden (¶ Judentum: II B, 1 c), einer der Führer in der Nationalversammlung von 1848. Nach seinem juristischen Studium als Jude weder zur Anwaltschaft noch zum akademischen Lehramt zugelassen, trat er, ein glänzender Stilist und Redner, ganz in die politische Bewegung ein. Als das große Unrecht der Zeit erschien ihm, daß den Juden ihr Anrecht am Vaterland bestritten und ihnen als Preis für das gleiche Recht offen oder geheim ihre ererbte Religion, also „Glauben und Treue, Wahrheit und Ehre", abverlangt würde; er wandte sich gegen die „Vernunftehen mit der Kirche", die, im Tun und Dulden, die Folge davon seien. In zahlreichen Aufsätzen, besonders in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Der Jude" (1832—35) hat er sein Ideal verfochten und sich mit seinen Gegnern, so dem Heidelberger Theologen H. E. G. ¶ Paulus, auseinandergesetzt. Eine Reise nach Amerika hat ihn zu einem Kämpfer für die Sklavenbefreiung gemacht.

G. R.s Gesammelte Schriften, hrsg. von M. Isler, 1867 und 1868, 4 Bde., davon I. Bd.: M. Isler: G. R.s Leben; — Fritz Friedländer: Das Leben G. R.s, 1926; — Martin Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, (1907) 1922², S. 240 ff; — Simon Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes IX, 1929, S. 43 ff. **Baeck.**

Rießler, Paul, kath. Theologe, * 1865 zu Stuttgart, 1898 Stadtpfarrer in Blaubeuren, seit 1907 ord. Professor für AT an der Universität Tübingen.

Vf. u. a.: Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchungen, 1899; Das Buch Daniel erklärt, 1902; Das Zwölfprophetenbuch, 1911; Der Untergang des Reiches Juda, 1912; Der Prophet Jeremia, 1914; Kriegspsalmen, 1925; Gebete der hl. Schrift, 1922; Die Hl. Schrift des Alten Bundes übersetzt, 2 Bde., 1924/25; Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928. **Rühle.**

Rietschel, 1. Ernst (1804—61), Bildhauer, * in Pulsnitz, bis zu seinem Tode in Dresden lebend, arbeitete sich aus tiefer Armut zu einem hochbegabten und -geschätzten Meisterbildhauer seines Jahrhunderts herauf. Schüler des großen Klassizisten Rauch, wirkt er in dessen Sinne weiter und gibt in harmonischem Figurenaufbau, gut verteilter Gewanddrapierung und adlig-idealisierter Gesichtsbildung Symbole einer wohlgeordneten, reinen, christlich vertieften Seelenhaltung. In Friedrich Wilhelms IV Auftrag schuf er für dessen Potsdamer Friedenskirche seine weitbekannte Pietà. Die weitaus größte Volkstümlichkeit hat er erlangt durch seine Denkmäler: Goethe-Schiller (Weimar), Lessing (Braunschweig), Reformationsdenkmal (Worms). Der von R. geprägte Luthertyp kam dem Idealismus einer Zeit, die ¶ Cranachs Bildnisse im Grunde nicht ertragen konnte, derart entgegen, daß er in weiten kirchlichen Kreisen bis heute beherrschende Geltung besitzt (¶ Lutherbilder, 3). Der Mensch der Gegenwart empfindet ihn als theatralisch und veridealisierend. Damit hängt zusammen, daß die künstlerische Gesamtbedeutung R.s heute vorwiegend nur noch als eine historische bezeichnet werden kann.

A. Oppermann: E. R., 1873²; — Briefwechsel zwischen Rauch und R., hrsg. von Eggers, 2 Bde., 1890/91. **O. Beyer.**

2. Georg (1842—1914), evg. Theologe, * in Verden, seit 1868 im sächsischen Kirchendienst, 1878 Superintendent und Direktor des Predigerseminars in Wittenberg, 1887 Pfarrer in Leipzig, 1889 ord. Professor der praktischen Theologie und Universitätsprediger in Leipzig, seit 1911 im Ruhestand.

Hauptwerk: Lehrbuch der Liturgik, 2 Bde., 1900 und 1908. — Vf. außerdem u. a.: Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft an Reformierte und Unierte in ihrem Recht und in ihrer Pflicht, nach dem Bekenntnis der lutherischen Kirche, 1869; Luther und sein Haus, (1883) 1892⁴; Luther und die Ordination, (1883) 1889²; Wort vom Glauben (Predigten), 1892; Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis ins 18. Jhd., 1893; Der evg. Gemeindegottesdienst unter dem Gesichtspunkt der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, 1894; Offener Brief an den Verf. der Schrift: Ernste Gedanken, 1900; Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, 1901; Zur Reform des Religionsunterrichts in der Volksschule, 1909; Der Betrieb der praktischen Theologie auf der Universität (in der Festschrift des Erlanger Theol. Studentenvereins, 1910). **Bück.**

Riga.

I. Erzbistum; — II. Universität.

Riga: I. Erzbistum. Seit Bischof ¶ Albert war R. Bischofssitz und wurde 1207 Reichslehen. Das 1245 geschaffene Erzbistum Preußen, Livland und Estland hieß seit 1253 Erzbistum R. (Suffragane: ¶ Dorpat, ¶ Oesel, Kurland, ¶ Samland, ¶ Pomesanien, ¶ Ermland, ¶ Kulm; ¶ Reval blieb unter ¶ Lund). Das Kapitel war bis 1210 Augustiner-, bis 1274 Prämonstratenser-, bis 1394 wieder Augustinerstift, seitdem Deutschordenskapitel. Ueber die Reformation vgl. ¶ Baltisches Gebiet. Der letzte Erzbischof starb 1563; das Kapitel wurde 1566 aufgehoben. — Im Weltkrieg erneuerte Deutschland 1918 das Bistum R. (päpstliche Bulle 19. Sept. 1918). Es wurde nach dem lettländischen Konkordat vom 30. Mai 1922 (¶ Baltisches Gebiet, 3) am 23. Nov. 1923 zum Erzbistum erhoben (1930: 12 Dekanate, 127 Pfarreien, 450 210 Seelen in Lettland, 2536 in Estland).

L. Arbusow sen.: Livlands Geistlichkeit (Jahrbuch für Genealogie, 1911/13, S. 252 ff); — Hauck IV, 1913 ³. ⁴, S. 658 ff; — v. Götze: A. Suerbeer, Erzbischof von Preußen, Livland, Estland, 1854; — KHL II, Sp. 1777 f; — W. Neumann: Der Dom zu St. Marien in R., 1912; — L. Arbusow jun.: Einführung der Reformation, 1921. **Arbusow.**

Riga: II. Universität. Nach der Gründung des Freistaats Lettland (¶ Baltisches Gebiet, 3) wurde im September 1919 das von den Baltischen Ritterschaften und Städten im Jahre 1862 gegründete „Baltische Polytechnikum" in eine, jetzt über 320 Lehrkräfte (darunter 6 Reichsdeutsche) und 8300 Hörer zählende Universität mit 11 Fakultäten umgewandelt. Bei der Organisation derselben gab es für die theologische Fakultät viele Schwierigkeiten, da sie anfangs keinen konfessionellen Charakter tragen und der praktischen Fächer entbehren sollte. Ihre Tätigkeit begann sie Februar 1920. Als gesicherte selbständige Fakultät mit konfessionell evangelischem Charakter entwickelte sie sich erst nach Bestätigung des „Gesetzes über die Verfassungen der Lettländischen Universität" im Jahre 1923. Die Verfassung sieht 6 Katheder vor, deren gegenwärtige Besetzung folgende ist: Kirchengeschichte (Ludwig Adamovičs seit 1920); NT (¶ Kundsin seit 1920); Systematik (Wold. Maldon seit 1920); AT (¶ Benzinger seit 1921); Religionsgeschichte (¶ Mensching seit 1927); Praktische Theologie (noch unbesetzt). Außerdem sind 3 Privatdozenten tätig. Die philosophischen Fächer werden von der Philosophisch-Philologischen Fakultät bestritten. Das theologische Studium, dessen Dauer auf vier Jahre bemessen ist, schließt mit dem Kandidatengrade, der die Berufsberechtigung als Pastor oder Religionslehrer gibt. Die Hörerzahl stieg seit 1920 von 16 auf 183 (worunter etwa 30 Frauen); die Hörer sind in der Mehrzahl Letten, daneben auch Deutsche. Seit der Hochschulkonferenz 1929 in Riga hat sich eine Arbeitsgemeinschaft mit den theologischen Fakultäten der übrigen baltischen Universitäten (Helsingfors, Åbo, Dorpat, Königsberg, Upsala usw.) angebahnt. Der theologischen Ausbildung der Pfarrer und Religionslehrer an den deutschen Gemeinden und Schulen Lettlands dient außerdem die theologische Abteilung des 1921 begründeten, 1927 als private deutsche Hochschule vom Landtage bestätigten Herderinstituts. Die theologische Abteilung desselben zählt jetzt 2 Professoren (¶ Pohrt, Kirchengeschichte, seit 1921; Carl Schneider, NT, seit 1929), 4 Dozenten (Herbert Girgensohn, Praktische Theologie, seit 1921; Victor Grüner, Systematik, seit 1921; Hermann Pölchau, Symbolik und Dogmengeschichte, seit 1921; Maximilian Stephani, AT, seit 1921), 1 Privatdozenten, 1 Lektor. Die Hörerzahl beträgt z. Z. 25. Die Studienordnung entspricht im wesentlichen derjenigen der reichsdeutschen theologischen Fakultäten.

F. Buchholtz: Historisch-statistische Daten über das Polytechnische Institut 1862—1912, Riga 1912; — Arbeitsberichte der Lettländischen Universität 1919—29, in lettischer Sprache; — L. Arbusow: DLZ 1924, Sp. 311 ff. **Arbusow.**

Riggenbach, 1. Christoph Johannes (1818 bis 1890), evg. Theologe, * in Basel, 1843 Pfarrer in Bennwyl (Baselland), 1851 ord. Professor in Basel, wo er vornehmlich NT und Dogmatik, selten Praktische Theologie lehrte und die katechetischen Uebungen hielt. 1878 wurde R. Präsident des Basler Missionskomitees. Zunächst der freisinnigen Theologie zugetan, wandte er sich später der „bibelgläubigen" Gruppe

zu und wurde einer der Gründer des Evg.-kirchlichen Vereins (1871). Auch hymnologisch war R. interessiert.

Bf. u. a.: Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu, 1858; Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, 1866; Die beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher (in Langes Bibelwerk), (1869) 1884²; Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation, 1870; Hieronymus Annoni, ein Abriß seines Lebens samt einer Auswahl seiner Lieder, 1870; Der sogenannte Brief des Barnabas, 1873. — Mitbegründer und Herausgeber des „Kirchenfreunds". — Vgl. RE³ XVII, S. 1 ff; — Deutsche Evg. Kirchenzeitung 1890, S. 494 ff. **Glaue.**

2. Eduard (1861—1927), evg. Theologe, * in Basel, 1888 Lehrer an der ¶ Predigerschule, 1888 am Basler Missionsseminar, 1889—1902 wieder an der Predigerschule, seit 1892 zugleich Privatdozent, seit 1899 ao. Professor, seit 1917 ord. Professor an der Universität Basel. Frühzeitig (1876) erblindet, wußte er doch genaueste Forschungen, namentlich auf dem Gebiet der patristischen Exegese durchzuführen, die Predigerschule zu reformieren und zu leiten und am Werk der Mission eingehend mitzuarbeiten.

Bf. u. a.: Die christliche Vollkommenheit, 1898; Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, 1907; Die reformatorische Schätzung der H. Schrift, 1917; Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, 1890; Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus, 1897; Die Auferstehung Jesu, (1905) 1908²; Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief, 1907 (in: Th. ¶ Zahn, Forschungen VIII); Das Geheimnis des Kreuzes Christi, (1911) 1927²; Hebräerbrief, (1913) 1922².³ (in: Zahns Kommentar zum NT). — Gab R. ¶ Kübels Kommentar zu den Pastoralbriefen und zum Hebräerbrief 1896 neu heraus. — Vgl.: Zur Erinnerung an D. E. R., 1928. **A. Meyer.**

van Rijssen, Leonhard († gegen 1700), reformierter Theologe, * in Utrecht, 1655 Prediger in Tul und Waal, 1659 in Heusden, 1668 in Deventer, 1674—93 wieder in Heusden. Als eifriger Anhänger des ¶ Voetius polemisierte er gegen Cartesianer und Coccejaner (Kontroversen mit Eubulus Philometor = Adr. Beverland, Mart. Schoockius und Petr. Allinga).

Bf. u. a.: Synopsis impurae Theologiae Remonstrantium, 1661; De reformatione intensive adaugenda; Dootstuypen der Cartesianen en Coccejanen, 1667 (gegen M. Schoockius' Exercitationes sacrae); Synopsis theologiae elencticae, 1671; Dissertatio theologica, qua orthodoxa sententia, quod fides non sit amor, ostenditur et defenditur contra improbas criminationes tenebrionis Cephae Pistophili ad celeberrimum Gisb. Voetium, 1676; Justa detestatio sceleratissimi libelli Adr. Beverlandi de peccato originali, 1680; F. Turretini compendium theologiae ex theologorum nostrorum institutionibus theologicis auctum et illustratum, 1695. — Vgl C. G. Jöcher: Allg. Gelehrten-Lexicon III, 1751, S. 2336; — A. J. van der Aa: Biographisch Woordenboek 16, 1874, S. 626 f. **K. Bauer.**

Rilke, Rainer Maria (1875—1926), Dichter, * in Prag, † in Montreux. Der faszinierendste Lyriker der Moderne (¶ Lyrik: I, 6 a; II, 3 b; ¶ Neuromantik), genial in der Wirkungskraft von Satzbau, Wortklang, Rhythmus und Reim. Die erste Periode des Schaffens R.s ist gekennzeichnet durch eine Sehnsucht, tief in das Leben zu greifen und weit aus dem Leben zu reifen, und durch den Drang, den „Dingen" auf die Spur zu kommen, ihr Wesen zu erfassen und zu verkünden („Evangelium der Dinge"). Zeugnisse dafür (nach den ersten liedhaften, unkomplizierten Sammlungen) die Bände „Advent", 1898, „Mir zur Feier", 1900, „Buch der Bilder", 1902. Neben den neu und bekränzt erscheinenden Dingen zeigt R. tiefe, stille, gebrechliche, sehnsüchtige Menschen. Den Uebergang zur zweiten Periode bildet das „Stundenbuch" (entstanden zwischen 1899 und 1903), Zeugnis einer Wende nicht nur des Dichters, sondern eines ganzen Zeitalters, das Gott zu suchen und um Gott zu kämpfen begann (¶ Mystik: VI, 2). Ein russischer Mönch nähert sich lobend und preisend, bekennend und beschwörend der Gottheit und erlebt sie schließlich als geheimnisvoll der Welt immanent, sich entwickelnd, sich wandelnd; unbegriffen und unbegreiflich, dem Verstand unerreichbar, nur dem Gefühl sich offenbarend, den Menschen gestaltend und von ihm gestaltet, hart und gütig, überall und nirgends, in ihrer Eigenart nur mit den seltsamsten und einander widersprechendsten Ausdrücken von ferne faßbar. Ein Gegenstück zum „Stundenbuch" in Prosa sind die „Geschichten vom lieben Gott", 1904, in denen Gott zugleich offenbar und verborgen ist. In den „Neuen Gedichten", 1907 und 1908, ist diese „leise" Gottheit dem Dichter schon wieder fast unmerklich entglitten; das Leid um die Gottesferne der modernen Welt, der Städte, ist verstummt und klingt nur noch dadurch nach, daß der Dichter in eine zeitlich zurückliegende, aber kaum gottnähere Welt flieht. Größer als das Interesse an Gott ist das Interesse am Menschen, und die Dinge singen mehr diesen als jenen. Das Gleiche gilt von der beliebten lyrischen Prosa dieser Zeit: „Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke", 1907, und „Aus den Aufzeichnungen des Malte-Laurids Brigge", 1910. Aufs neue aber entbrennt der Kampf um Gott in der dritten Periode, die durch die „Sonette an Orpheus", 1923, und die „Duineser Elegien", 1923, gekennzeichnet ist. Die ersten jubelnd, die zweiten klagend — zeigen doch beide, daß mystische Gottversunkenheit vom Dichter nie mehr erzielt wird, — weil die Wirklichkeit der „Engel" sich zwischen ihn und Gott geschoben —, anders gesagt: weil der Widerstreit zwischen der Körperlichkeit und der Geistigkeit den Dichter zerrieben hat. Trotzdem aber vielleicht gerade deshalb sind diese beiden Werke die vollendetsten R.s.

Gesamtausgabe der Werke R.s in 6 Bänden. Von den oben nicht genannten Werken R.s ist am wichtigsten seine Deutung von Rodin, dessen Sekretär er eine Zeitlang war: „A. Rodin", 1903. — Die gültige Deutung des Wesens und Schaffens R.s dürfte Lou Andreas-Salomé gegeben haben: R. M. R., 1928. — Vgl. auch Eva Wernik: Die Religiosität des Stundenbuches von R., 1928. **Knevels.**

Rinckart, Martin (1586—1649), evg. Theologe und Dichter, * in Eilenburg, 1611 Diakonus in Eisleben, 1613 Pfarrer in Erdeborn, 1617 Archidiakonus in seiner Vaterstadt. Noch heute lebt R.s Andenken in den evg. Gemeinden durch sein Lied „Nun danket alle Gott", das als „Tischlied nach dem Essen" (im Anschluß an JSir 50 $_{24—26}$) 1630 oder 1631 entstanden, hernach zum Jubellied, dem deutschen Tedeum, geworden ist. Auch die Melodie stammt von R.

Bf. u. a.: Mehrere Lutherdramen (¶ Lutherfestspiele); Der evg. Pilgrim Güldener Wanderstab; Jesu Herzbüchlein; Katechismuswohltaten. — Vgl. W. Büchting: M. R., 1903; — RE³ XVII, S. 13 ff; — E. E. Koch³ III, S. 86 ff. **Glaue.**

Ringeisen, Dominikus (1835—1904), kath. Theologe, * zu Unterfinningen bei Dillingen, 1864 zum Priester geweiht, wurde er Pfarrer in Frankenried, Obergünzburg und Kaufbeuren; 1884 errichtete er in dem ehemaligen, von ihm gekauften Prämonstratenserkloster Ursberg (Diözese Augsburg) eine Pflegeanstalt, die, dank seiner unermüdlichen Tätigkeit und seinem organisatorischen Geschick immer mehr vergrößert, zuletzt über 2000 Kranke aller Art (Epileptische, Blinde Taubstumme, Krüppel, Kretins) aufnehmen konnte, Um diese Arbeit durchführen zu können, gründete R. die St. Josephskongregation (¶ Josephsschwestern, 2).

KHL II, Sp. 1780 f; — Ursberger St. Josephsbote 1909. N. 9. 10. 11. **Glaue.**

Ringwaldt, Bartholomäus (1530—99), * zu Frankfurt a. d. O., seit 1566 Pfarrer zu Langenfeld (Neumark), ein eifriger Bußprediger und fruchtbarer Liederdichter, dessen „Christliche Mahnung des treuen Eckart" und „Die lautere Wahrheit" mehrere Auflagen erlebten, ihm aber auch viel Feinde brachten. Von seinen Liedern stehen in den meisten Gesangbüchern: „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Brunnquell aller Gnaden" und „Es ist gewißlich an der Zeit". Letzteres ist nach einem älteren Liede eines unbekannten Verfassers von R. umgedichtet („gebessert") worden.

E. E. Koch[3] II, S. 182 ff; VIII, S. 223. 658 ff; — W. Nelle: Schlüssel zum Evg. Gesangbuch, 1920[3], S. 288. **Paul.**

Rink, Melchior (1493 oder 1494 —?), Wiedertäufer, * in Hessen, „gelehrt in griechischen und lateinischen Sprachen (in Leipzig), der auf der Hohen Schule zu Erfurt auch Hesiodum, einen griechischen Poeten gelesen", 1523 als Schulmeister in Hersfeld bei der Einführung der Reformation tätig, 1524 ausgewiesen, kommt er unter den Einfluß von Thomas ¶ Münzer, wird Pfarrer in Oberhausen bei Eisenach, dann in Eckardthausen, 1527 in Worms, 1528 in Marburg, wo er vor der Universität verhört wurde, und bei Hersfeld, 1531 in Bärbach (Niedergrafschaft Katzenelnbogen) eingekerkert. Treu seiner Ueberzeugung leugnet er die Erbschuld, bekämpft die Kindertaufe und die leibliche Realpräsenz Christi im Abendmahl, verbietet dem gläubigen Christen ein obrigkeitliches Amt und vertritt die mystische Lehre von der Gelassenheit. Seine (bis auf einen „Sendbrief" verlorenen) Schriften haben bis nach Holland gewirkt. — ¶ Wiedertäufer.

K. W. H. Hochhuth: Mitteilungen aus der protestantischen Sektengeschichte in der hessischen Kirche (ZhistTh 28, 1858; 30, 1860); — Bibliotheca reformatoria Neerlandica, 1909; — P. Wappler: Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910; — W. Wiswedel: Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum, 1928; — RE[3] XVII, S. 17 ff. **W. Koehler.**

Rinn, Heinrich (1843—1922), evg. Theologe, * in Niederquembach (Kr. Wetzlar), 1868 Pfarrer in Braunfels, 1871 in Daubhausen, 1873 Gymnasiallehrer in Schwelm (Westfalen), 1874 in Elberfeld, 1876 in Hamburg, seit 1909 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Kulturgeschichtliches aus deutschen Predigten des Mittelalters, 1883; Zum Gedächtnis Bugenhagens, 1885; Die Entstehung der Augsburgischen Konfession, 1888; Schleiermacher und seine romantischen Freunde, 1890. — Hrsg. (mit Joh. ¶ Jüngst): Kirchengeschichtliches Lesebuch, (1904) 1915[3], und Dogmengeschichtliches Lesebuch, 1910. **Glaue.**

Rinteln, Universität der kleinen Grafschaft Schaumburg, wurde 1610 von dem Grafen Ernst III zu Stadthagen als Gymnasium academicum begründet und nach Erteilung des kaiserlichen Privilegs (1620) nach R. verlegt, 17. Juli 1621 eröffnet. Die neue Universität hatte im Dreißigjährigen Krieg viel zu leiden, wurde mehrfach ausgeplündert, so daß die beraubten und mißhandelten Professoren und Studenten zum großen Teil davonzogen. 1630 nahm infolge des Restitutionsediktes eine Schar Benediktinermönche von der Universität Besitz, die 1634 durch den Sieg von H.-Oldendorf vertrieben wurden. Die kümmerliche Lage der Universität besserte sich erst, als durch das Aussterben des Hauses Schaumburg R. mit der Hälfte der Grafschaft an Hessen-Kassel fiel. Die Universität blieb gemeinschaftliches Eigentum von Hessen und Lippe, bis Lippe 1665 auf seinen Anteil verzichtete. Landgraf Wilhelm VI vermehrte die Einnahmequellen durch die Einkünfte des reichen Klosters Möllenbeck, erneuerte das Kollegiengebäude, erhöhte die Besoldungen, schuf Stipendien und Freitische und nahm sich der Bibliothek an. Der bei der einzigen Säkularfeier 1721 prophezeite und erwartete Aufschwung blieb aber dennoch aus, wenn auch speziell die juristische Fakultät als Spruchkollegium ein gewisses Ansehen genoß. Durch die Gründung von ¶ Halle und ¶ Göttingen war für R. eine Konkurrenz entstanden, der die kleine Universität nicht gewachsen war. Als die hessische Regierung, die sich zuletzt auch wenig um R. gekümmert hatte, durch die Franzosen beseitigt wurde, war auch R.s Schicksal besiegelt. Am 10. Dez. 1809 wurde die Universität aufgehoben.

Die theologische Fakultät war ursprünglich streng lutherisch. Die kath. Herrschaft der Benediktiner, die den Primarius Gisenius (1621—50) ins Gefängnis brachten und seinen Kollegen Josua ¶ Stegmann zu Tode quälten, dauerte nur kurze Zeit, während der aber Fr. v. ¶ Spee 1631 seine tapfere Cautio criminalis gegen die Hexenrichter in R. erscheinen lassen konnte. Das danach wieder zur Herrschaft gekommene orthodoxe Luthertum mußte in hessischer Zeit einer gemäßigten Richtung weichen, die aus der Umgebung Gg. ¶ Calixts von Helmstedt herüberkam. Dessen beiden Schüler ¶ Musäus und Xenichius nahmen 1661 an dem Kasseler Religionsgespräch (¶ Einigungsbestrebungen: II, 4) teil, das ebenso erfolglos blieb wie des ¶ Molanus Versuch einer Einigung der Lutheraner und Katholiken. Reformierte blieben von der theologischen Fakultät ausgeschlossen, fanden aber in der philosophischen Fakultät Lehrstühle. Joh. Kahler brachte die kartesianische Philosophie nach R., die bald von der Leibniz-Wolffschen abgelöst wurde. Joh. Dan. Müller focht tapfer auf der Seite des Hamburger Hauptpastors ¶ Goeze. Hassenkamp gab die Theolog. Annalen, Rullmann eine Zeitschr. für prakt. Theologie heraus. Eine besondere theologische Eigenart hat sich in R., wo weder der Pietismus noch der vulgäre Rationalismus des 18. Jhd.s festen Fuß faßten, nicht entwickelt.

F. K. Th. Piderit: Geschichte der hess.-schaumb. Universität R., 1842; — C. A. Dolle: Ausführliche Lebensbeschreibungen aller Professorum Theol. zu R., 2 Bde., 1752; — Zur Erinnerung an die aufgehobene luth. Universität R. (AelKZ 1910, Nr. 10. 11); — E. Schröder: Die Universität R., 1927. — Weiteres in W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 859 ff. **Loesch.**

Ripelin, Hugo († 1322), auch Hugo von Straßburg genannt, Schüler ¶ Alberts des Großen, verfaßte das im Mittelalter vielbenützte (früher Albert d. Gr. zugeschriebene) Compendium theologicae veritatis, eine in ihrer Gliederung vom Sentenzenwerk des ¶ Petrus Lombardus beeinflußte, geschickte Zusammenfassung der Theologie Alberts.

L. Pfleger: Hugo von Straßburg und das Compendium theologicae veritatis (ZkathTh 28, 1904); — M. Grabmann: Studien über Ulrich von Straßburg (ebda. 29, 1905); — Derſ.: Die Geschichte der scholastischen Methode II, 1911, S. 370 f; — Fr. Pangerl: Studien über Albert d. Gr. (ZkathTh 1912). **Betzendörfer.**

Ripen (dänisch: Ribe), Bistum; nach der kirchlichen Tradition bis 948 zurückreichend (Suffraganbistum von ¶ Hamburg-Bremen). Bei der Neuorganisierung der dänischen Kirche durch ¶ Adalbert von Bremen erhielt R. ungefähr seinen jetzigen Umfang. Bischof und Geistlichkeit der im Mittelalter durch Handel und Schiffahrt blühenden Stadt gelangten zu bedeutendem Einfluß. 1145 wurde ein Domkapitel errichtet. Der letzte kath. Bischof war Ivar Munk (1499—1535). R. besteht als evg. Bistum bis zur Gegenwart fort (¶ Dänemark, 4).

Wilh. Bierehe: Beiträge zur Geschichte Nordalbingiens im 10. Jhd., 1909, S. 41 ff; — J. D. Andersen in: Kirkehist. Samlinger 5. R. IV, 1908, S. 627 ff; — Derſ.: Kirkeleksikon for Norden III, 1911, S. 782 f. **Waschnitius.**

Ris, Cornelis (1717—90), holländiſcher Mennonitenprediger, * zu Weſtzanen, Prediger zu Hoorn, Verfaſſer der „Glaubenslehre der wahren Mennoniten oder Taufgeſinnten nach deren öffentlichen Glaubensbekenntniſſen“ (1776), eine Schrift, die in 36 Artikeln den Bekenntnisſtand der ¶ Mennoniten trefflich darſtellt. Anfänglich zum Glaubensbekenntnis der 1747 vereinigten waterländiſchen und frieſiſchen Mennonitengemeinde zu Hoorn beſtimmt, erlangte dasſelbe unter den Taufgeſinnten in Holland ſowie unter den Mennoniten in Deutſchland vielfache Anerkennung und großes Anſehen (1850 von C. J. van der Smiſſen neu überſetzt und in Druck gegeben). **Neff.**

Riſche, Auguſt (1819—1906), evg. Theologe und religiöſer Dichter, * zu Minden, Vikar und Hauslehrer bei ¶ Volkening in Jöllenbeck, deſſen Schwiegerſohn er ward, ſpäter Pfarrer in Lippſpringe und Schwinkendorf (Meckl.), bis er 1900 in den Ruheſtand trat; † 1906 als Kirchenrat in Ludwigsluſt. Sein Lied: „Gott iſt die Liebe“ hat Verbreitung gefunden.

H. Petrich: Unſer geiſtliches Volkslied, 1920, S. 191. **Paul.**

Riſt, Johann (1607—67), evg. Theologe und Dichter, * in Ottenſen (bei Hamburg), auf der Univerſität Rinteln durch Joſua ¶ Stegmann angeregt, 1635 Pfarrer zu Wedel in Stomarn (nahe bei Hamburg), wo die letzten Zeiten des 30jährigen Krieges über ihn und ſeine Gemeinde viel Trübſal brachten. Der 1653 vom Kaiſer zum Hof- und Pfalzgrafen ernannte R. gründete 1656 den Elb-Schwanenorden. Unter ſeinen 659 Liedern finden ſich einige, die, gekürzt, als Perlen gelten müſſen, z. B. „Auf, auf, ihr Reichsgenoſſen“; „Werde Licht, du Stadt der Heiden“; „O Traurigkeit, o Herzeleid“; „Laſſet uns den Herrn preiſen“; „O Ewigkeit, du Donnerwort“; „Man lobt dich in der Stille“. — ¶ Kirchenlied: I, 3 c.

K. Goedeke und Jul. Tittmann: Deutſche Dichter des 17. Jhd.s, Bd. 15, 1885; — Wilh. Nelle: Gerhardt, Riſt, Terſteegen, Gellert in unſeren heutigen Geſangbüchern (MGkK 10, 1905, S. 144 ff. 189 ff); — Derſ.: ebda. 12, 1907, S. 79 ff; — Derſ.: Unſere Kirchenliederdichter, 1916³; — B. Kirchner: Zum 300jährigen Geburtstag R.s (Zeitſchrift für evg. Religionsunterricht 18, 1907, S. 238 ff); — RE³ XVII, S. 19 ff; — E. E. Koch³ III, S. 212 ff. **Glaue.**

Ritenſtreit. Die Frage, wie weit man bei der Uebertragung des Chriſtentums in andere Kulturen in der Anpaſſung an den vorhandenen Beſtand von Glaube und Sitte gehen dürfe, hat in der kath. Miſſion (¶ Aſien, 2) zu einem durch anderthalb Jahrhunderte zäh und vielfach erbittert geführten Streit geführt. Er begann innerhalb des Jeſuitenordens mit dem Kommen Robert de ¶ Nobilis nach Indien (¶ Indien: III A, 2) 1605, der den Brahmanen eine eigene Kapelle baute, ſelbſt das gelbe Mönchsgewand mit einer Brahmanenſchnur mit Kreuz anlegte, die Faſten- und Reinigungsvorſchriften der Brahmanen beobachtete und mit ſcharfer Dialektik aus dem ¶ Hinduismus nur das ablehnte, was ſeiner Meinung nach götzendieneriſch war oder eine religiöſe Unterſcheidung begründete. Sein Verhalten weckte den Widerſpruch ſeiner Ordensgenoſſen. Eine Konferenz von Kochin 1609 billigte ſeine Methode; eine Theologenkonferenz im nächſten Jahre verwarf ſie. 1612 wurde ſie verboten, 1616 wieder erlaubt. Inzwiſchen hatte der Streit durch das Eingreifen der Dominikaner, Franziskaner und des portugieſiſchen und eingeborenen Klerus an Umfang und Bedeutung gewonnen und nationalen Charakter bekommen. Die Apoſtoliſche Konſtitution „Romanae Sedis Antistes“ vom 31. Jan. 1636 entſchied für Nobili. In der erſten Hälfte des 18. Jhd.s lebte der Streit in Malabar wieder auf, wurde aber durch den päpſtlichen Legaten Thoma Maillard de Tournon am 23. Juni 1704 gegen die Jeſuiten entſchieden. Tournons Entſcheidung wurde vom Papſt beſtätigt, zeitweilig z. T. außer Kraft geſetzt, aber 1727 erneut und 1744 durch die Bulle „Omnium sollicitudinem“ ¶ Benedikts XIV endgültig beſtätigt. — Auch nach ¶ China (: IV, 3) griff der Streit über. Hier war der Jeſuit Matteo ¶ Ricci der Führer in der Akkommodation. Auch hier regte ſich ſchon im Schoße des Ordens Widerſpruch. Das Eintreten der Franziskaner und Dominikaner in China 1633 verſchärfte die Kriſis und erreichte 1645 die Verurteilung der Jeſuiten durch ¶ Innozenz X. ¶ Alexander VIII gab aber den Jeſuiten einige Riten als rein bürgerlich frei. Der Apoſtoliſche Vikar von Fukien, Maigrot, erklärte die Entſcheidung Roms für die Jeſuiten für ungültig, verbot ſie für ſeine Diözeſe und appellierte an den Papſt. Der Legat Tournon veröffentlichte auch hier ſein Dekret gegen die Jeſuiten und ſprach die große Exkommunikation gegen diejenigen aus, die an den Riten noch feſthielten. Der chineſiſche Kaiſer Kanghi trat für die Sorbonne gegen die Jeſuiten ein; Tournon wurde in Makao gefangengeſetzt und ſtarb 1710 als Gefangener. Der Hl. Stuhl beſtätigte ſeine Entſcheidung und forderte 1715 unbedingte Unterwerfung. Darauf erließ der Kaiſer Kanghi ein Verfolgungsedikt gegen die unterwürfigen Miſſionare. Der legatus a latere, Patriarch Mezzabarba, traf eine Entſcheidung, die die von 1715 formell beſtehen ließ, ſachlich außer Kraft ſetzte und den Streit für viele Jahre weitergehen machte. Erſt die Konſtitution Benedikts XIV Ex quo singulari vom 5. Juli 1742 machte dem Streit ein Ende. — Wenn Joh. Thauren (ſ. Lit.) ſagt, der Streit ſtelle „den letzten großen Verſuch im Miſſionsbetrieb dar, die Volkseigenart gebührend zur Geltung zu bringen“, ſo dürfte das zuviel behauptet ſein. Der Widerſpruch gegen die damalige Praxis iſt nur begreiflich, wenn durch übergroße Anpaſſung der Weſensgehalt des Chriſtentums gefährdet war. Heute geht keine Miſſion in der Anpaſſung ſo weit wie es damals verſucht wurde. Die Behandlung des R.s iſt nach einer Einlage bei Lemmens (S. 145; ſ. Lit.) der kath. Wiſſenſchaft von der Propaganda-Kongregation unterſagt.

J. Schmidlin: Kath. Miſſionsgeſchichte, 1924, S. 376 ff; — A. Huonder: Der chineſiſche R., 1921; — J. Thauren: Die Akkommodation im kath. Heidenapoſtolat, 1927; — L. Lemmens: Geſchichte der Franziskanermiſſionen, 1929. **Schlunk.**

Rites de passage. Dieſen Ausdruck hat Arnold van Gennep in ſeinem gleichnamigen Buch (Paris 1909) in die religionsgeſchichtliche Terminologie eingeführt zur Bezeichnung der beſonderen Bräuche und Riten, die ſich an einen „Uebergang“ knüpfen. Und zwar beſteht ein ſolcher Uebergang aus drei Teilen: 1. dem Scheiden von dem bisherigen Ort oder Zuſtand; 2. dem Aufenthalt im Zwiſchenraum oder Zwiſchenzuſtand und 3. dem Eintritt in den neuen Ort oder Zuſtand (vgl. AR XVIII, S. 459). Die damit ſich verbindenden Riten haben gerne kathartiſchen (reinigenden) Charakter: ſo ſchreitet man durch ein Tor oder etwas Aehnliches, um das einem anhaftende Uebel hinter ſich zu laſſen (Chant⁴ II, S. 426, hier auch einige Beiſpiele). Ein R. d. p. iſt z. B. das in Uebergangsſtadien allgemein vorkommende Scheren des ¶ Haares (vgl. AR XXV, S. 203). **Bertholet.**

Ritschl, 1. Albrecht (1822—89), evg. Theologe, * in Berlin als Sohn von 2. Die ¶ Vermittlungstheologie konnte ihn weder durch K. J. ¶ Nitzsch in Bonn noch durch J. ¶ Müller und ¶ Tholuck in Halle gewinnen. Er dürstete vielmehr nach Austragung der vorhandenen Gegensätze. Dabei führte ihn in Halle die Lektüre F. Chr. ¶ Baurs sowie der persönliche Einfluß des Philosophen Schaller und des Theologen K. ¶ Schwarz zunächst zu ¶ Hegel. Theologisch wandte er sich der Baurschen Schule zu; nach langem Aufenthalt im Elternhaus und einem Heidelberger Semester suchte er Tübingen selbst auf. 1846 habilitierte er sich in Bonn. Seine weitere Entwicklung führte ihn über Baur hinaus. Die große Monographie „Die Entstehung der altkath. Kirche" (1850) zeigte starke Abweichungen von dem bisherigen Lehrer; zum Bruch kam es 1856, und die 2. Auflage der genannten Schrift machte 1857 den Gegensatz offenkundig. Inzwischen hatte R. sein Arbeitsgebiet erweitert, indem er seit 1848 auch Kirchen- und Dogmengeschichte, seit 1852 Systematisches las. Aeußerlich nahmen seine Erfolge einen langsamen Lauf. Er wurde in Bonn selbst 1852 ao., 1859 ord. Prof. An die Stätte seiner Hauptwirksamkeit, ¶ Göttingen, kam er 1864; neben den nt.lichen Fächern las er hier regelmäßig Dogmatik, Ethik und Symbolik. Berufungen nach Straßburg und Berlin lehnte er ab; auch dem Versuche E. ¶ Herrmanns, ihn in den Oberkirchenrat zu ziehen, widerstand er, um seine wissenschaftliche Arbeit nicht zu gefährden. Sein eigentliches Hauptwerk wurde „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", 3 Bde., 1870—74, 1882 f[2], 1888 f[3] (unverändert abgedruckt 1895—1902, billige Ausgabe in 2 Bden. 1910). Je schärfer und polemischer seine Theologie sich ausprägte (Theologie und Metaphysik, 1881, 1887[2]; Geschichte des Pietismus, 3 Bde., 1880—86), desto heftiger wurde sie von orthodoxpietistischer wie von liberaler Seite bestritten.

R.s Theologie ist zunächst für das historische Gebiet bedeutsam. Sein erstes Werk brachte eine neue Gesamtauffassung der ältesten Kirchengeschichte. Gegenüber Baur zeigte es die wesentliche Einheit der Apostel in der Stellung zu Christus und den werdenden Katholizismus als Entwicklungsform des ¶ Heidenchristentums. Doch auch später gewann R. historische Einsichten von bleibendem Wert. Vor allem suchte er die reformatorische Auffassung des Evangeliums in ihrem Gegensatz zu Katholizismus, Mystik, Pietismus, Romantik (auch Schleiermacher) zu verstehen und eröffnete damit eine tiefere kritisch-geschichtliche Selbstbesinnung des Protestantismus. So klar wir heute sehen, daß er dabei an wichtigen Punkten die Reformation modernisierte, wir müssen doch anderseits anerkennen, daß er hier Ziele aufstellte, um die noch die Gegenwart ringt.

R.s Hauptbedeutung aber liegt in seinem systematischen Lebenswerk. Die größte Aufmerksamkeit erregte zunächst seine Neubegründung der Selbständigkeit der Religion. Nachdem ¶ Kants und ¶ Schleiermachers Einsichten allzu rasch vergessen worden waren, rückte R. dies Problem von neuem in den Vordergrund. Dabei leitet ihn nicht eine bestimmte Erkenntnistheorie (sie ist nachträgliche Stütze), sondern ein positives Eigenverständnis der Religion: in dem Widerspruch zwischen der Naturverflochtenheit des Menschen und dem notwendigen Anspruch auf selbständige geistige Persönlichkeit „entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgendeiner Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist" (Rechtf. u. Vers. III[3], S. 189 f). Es ist ein Religionsbegriff, in dem seine auf Kampf gestimmte Natur sich mit einer besonderen Lage des geistigen Lebens verbindet, eine Aufbäumung des sittlichen Geistes, wie gegen die idealistische Vermischung von Religion und Spekulation, so vor allem gegen die beginnende Herrschaft des ¶ Materialismus und der ¶ Naturgesetze. Hier liegt eine wichtige Wurzel zu dem Kampfe R.s gegen die ¶ Metaphysik, die ihm gleichgültig gegen den Unterschied von Natur und Geist und daher ohnmächtig gegenüber allen Weltanschauungsfragen erscheint; ferner eine Wurzel zu dem strengen personalistischen ¶ Theismus, den er gegenüber allen pantheistischen Neigungen der idealistischen Theologie behauptete, und zu seinem Kampfe gegen die Mystik. Die religiöse Grundstimmung R.s ist also sehr verschieden von der Schleiermachers. Gleich aber ist er diesem in der Erkenntnis, daß die Religion die eigentliche Trägerin des individuellen persönlichen Lebens ist, und daß ihr nur solche Beziehungen angehören, die seine wesenhafte „Existenz" betreffen. So ergibt sich die denkbar schärfste Unterscheidung des praktisch gearteten Glaubens von dem theoretisch gearteten Wissen. R. drückt das durch die, freilich unzureichende und mißverständliche Formel des ¶ Werturteils aus, auf die er schon durch ¶ Lotze vorbereitet, aber erst durch J. ¶ Kaftan endgültig geführt worden war. Uebrigens leitet er aus der Verschiedenheit von Religion und Welterkennen nicht eine volle Trennung beider Größen ab. Vielmehr soll das theoretische Erkennen, das immer danach strebt, aber nie dazu fähig ist, einen Abschluß seines Gebiets zu erreichen, zu diesem Zwecke die christlich-religiöse Gottesidee übernehmen.

Ihr Rückgrat aber gewinnt R.s Theologie erst durch ihre Stellung zur Geschichte. Der — bei Theologen wie ¶ Herder und ¶ Schleiermacher einheitliche — historische Sinn hatte sich im Niedergang des deutschen Idealismus gespalten: auf der einen Seite biblizistische oder konfessionalistische Repristination, auf der anderen historische Kritik (¶ Bibelwissenschaft: I, 6; II, 4). R. stellte von neuem die Einheit her: er nutzte die Hauptergebnisse der alt- und neutestamentlichen Kritik sowie der Kirchen- und Dogmengeschichte positiv zur Sättigung seiner Theologie mit historischem Gehalt. So konnte er das, was die Repristination mit äußerlichen Mitteln erstrebte, richtiger und gründlicher vollziehen. Er war Bibeltheologe und Vorkämpfer Luthers, indem er zugleich die Lebendigkeit und Gegenwartsbezogenheit des Glaubens verwirklichte. Indem er die Offenbarung Gottes nicht neben, sondern innerhalb der Geschichte erkennt, vermag er die von falscher kirchlicher wie philosophischer Objektivität befreite Religion doch anderseits auch vor den Abwegen des „Subjektivismus", der ¶ Bewußtseins-Theologie und der romantisch-mystischen Immanenz zu bewahren, gewinnt er Inhalt und Maßstab für die Theologie: ¶ Offenbarung Gottes (zentral in Jesus Christus), ¶ Gemeinde, ¶ Reich Gottes, ¶ Rechtfertigung, ¶ Glaube und Herrschaft über die Welt — das werden gegenüber geschichtsloser wie gegenüber repristinatorischer Theologie die richtunggebenden Mächte. Die befreiende und befruchtende Kraft dieser Wendung war so groß, daß ihre Schwierigkeit zunächst nicht an den Tag trat (¶ Glaube: VI) .

Neben die Bezogenheit des Glaubens auf die Geschichte tritt die auf das tätige Leben. R. will das evg. Christentum als die Religion des sittlich

ringenden und beruflich tätigen Menschen durchdenken; damit zielt er auf die wesenhafte Wirklichkeit des Menschen und auf die Ueberwindung aller spekulativen, mystischen, phantasiegeleiteten Romantik. Dieses Streben bezeugt sich an jedem der genannten Hauptpunkte seiner Theologie und gibt ihnen eine starke praktische Fruchtbarkeit. Wichtig ist besonders die Kraft, die in diesem Zusammenhang der Gemeindegedanke erhält; der Glaube ist kein „Privatverhältnis" des Menschen zu Gott oder Christus, sondern bewußte Stellungnahme in der Gemeinde, nur in ihr wird dem Menschen das Heil, sogar die Sündenvergebung, geschenkt. Den eigentlichen Sammelpunkt aber findet diese ganze Besonderheit R.s in seiner Lehre von der christlichen ¶ Vollkommenheit und ihrem Gegensatz zu aller Möncherei und Pietisterei. Sie umfaßt die religiöse Weltbeherrschung, die der Christ in ¶ Vorsehungs-Glauben, ¶ Demut, ¶ Geduld und ¶ Gebet ausübt, sowie das sittliche Handeln im ¶ Beruf: sie sind die Formen, in denen der Christ sein Lebenswerk zu einer Totalität, zu einem Beitrag für das Reich Gottes gestaltet und die Bestimmung der geistigen Persönlichkeit zu einem Ganzen in ihrer Art erreicht.

Mit diesen Bestrebungen seiner Theologie klärte und vereinheitlichte R. das, was in der Theologie der Zeit auch sonst, aber vereinzelt und verworren vorwärts drängte. Sein willensmächtiges Denken streift ab und kämpft nieder, was sich fälschlich damit verbunden hatte oder hemmend im Wege stand. Indem er die Theologie um das Wesentliche sammelt, macht er sie zur strengen Fachwissenschaft, die sich nicht mehr philosophisch, sondern auf ihren Sachgehalt und dessen historische Gegebenheit begründet, befreit er sie von falschem Reichtum und gibt ihr die innere Wucht einer stoßkräftigen Konzentration. So erklärt es sich, daß seine Gedanken, obwohl schwerfällig und stets unvollständig vorgetragen, seit dem Erscheinen des Hauptwerks (III. Bd.) verhältnismäßig rasch den Sieg gewannen, ja teilweise Gemeingut wurden (Harnack: R. „der letzte Kirchenvater"). Sachlich übersetzte R. dabei das evg. Christentum aus der überkommenen spekulativ-romantischen Haltung in die des neuen Realismus. Unter Rückgriff auf Bibel und Reformation überwand er die ästhetisch-philosophische Universalität der herrschenden Theologie durch die tiefere Wertung des praktischen Ringens und Kämpfens. So viel unbewußte Zugeständnisse er dabei an die Aufklärung machte, die in dem modernen Realismus neu emportauchte, diese Umformung schloß doch notwendige, nicht wieder aufzugebende Fortschritte ein. Ihre Nüchternheit, Sachlichkeit, geschichtlich-praktische Art rettete das evg. Christentum vor den übermächtig drohenden Zeit-Gefahren einerseits der romantischen Repristination, anderseits des Materialismus, des kulturseligen Evolutionismus und des Aesthetizismus. — Freilich hat R. bei alledem nicht ein beherrschendes System geschaffen, sondern Blickpunkte und Wege für die weitere Arbeit gezeigt. Die sachliche, geschichtliche, praktische Wendung seiner Theologie trug eine Problematik in sich, die er selbst noch nicht durchschaute. Sie bedrohte einerseits die Ueberweltlichkeit, die Universalität, die Lebendigkeit des Gottesgedankens und geriet anderseits in die gefährliche Nähe eines „Offenbarungspositivismus". Daraus ergaben sich die Mängel, die eine neue Jugend zum Widerspruch reizten: die Verkennung des Spannungscharakters, der dem Glauben selbst und daher allen theologischen Begriffen eignet, das Fehlen radikaler Kulturkritik, die Neigung sowohl zur Isolierung des Christentums gegenüber dem Erkenntnis-Ringen der Zeit wie zu einer unproblematisch-ethischen Vereinseitigung, die Verkennung der Probleme, die seine Verbindung von Offenbarung und Geschichte in sich trug.

Schriften: Außer den genannten am wichtigsten: Unterricht in der christlichen Religion, (1875) 1886[3]; Die christliche Vollkommenheit, (1874) 1889[2] (beide zusammen kritisch hrsg. von E. Fabricius, 1924); Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evg. Kirche Deutschlands, 1874; Drei akademische Reden, 1887 (darin Luther, 1883); Fides implicita, 1890. — Ueber R. vgl. O. Ritschl: A. R.s Leben, 2 Bde., 1892—96; — Derſ.: A. R. (in: RE[3] XVII, 1906, S. 22 ff); — E. Fabricius: Die Entwicklung in A. R.s Theologie von 1874—89, nach den verschiedenen Auflagen seines Hauptwerks dargestellt und beurteilt, 1909; — E. Günther: A. R.s spätere theologische Entwicklung (ThStKr 1922, S. 195 ff); — Const. v. Kügelgen: Grundriß der R.schen Dogmatik, (1898) 1903[2]; — Fr. Traub: R.s Erkenntnistheorie (ZThK 1894, S. 91 ff); — Bhd. Steffen: Hofmanns und R.s Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1910; — Gust. Ecke: Die theologische Schule A. R.s und die evg. Kirche der Gegenwart I, 1897; — W. Herrmann: Der evg. Glaube und die Theologie A. R.s, (1890) 1896[2] (auch Ges. Aufsätze 1923); — A. Titius: A. R. und die Gegenwart (ThStKr 1913, S. 64—92); — Jubiläumsschriften 1922: A. R., von A. Harnack, C. Stange, Ed. Bischer; Jub.-Artikel von P. Tillich (ThBl 1922, Nr. 3); H. H. Wendt (ZThK 1922, H. 1); K. Girgensohn (NkZ 1922, S. 168 ff); — Horst Stephan: A. R. (Deutsche Akad. Rundschau 1927, Nr. 10); — Moderne Kritik z. B. bei E. Brunner: ZThK 1925, S. 271 ff, und ZZ 1927, S. 111 ff; dagegen z. B. Fr. Traub: Zur Interpretation R.s (ZThK 1927, H. 4) und G. Wobbermin: Schleiermacher und R. in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe, 1927. — Aeltere, vor allem auch gegnerische Literatur vgl. RGG[1] IV, Sp. 2333; die theologiegeschichtlichen Werke vgl. ¶ Theologie. **Stephan.**

2. Karl (1783—1858), evg. Theologe, * in Erfurt, studierte in Erfurt und Jena Theologie, 1810 Prediger an der Marienkirche in Berlin, 1817 zugleich Konsistorialrat, 1827 Bischof der evg. Kirche, Generalsuperintendent von Pommern, Direktor des Konsistoriums und erster Schloßprediger in Stettin, 1854 pensioniert, 1855 Ehrenmitglied des evg. Oberkirchenrats in Berlin. Er war ein einflußreicher Prediger und Seelsorger und bewies in der Leitung kirchlicher Angelegenheiten, namentlich bei den durch die Einführung der ¶ Union hervorgerufenen Gegenbewegungen und Separationen der ¶ Altlutheraner, großes Geschick und vereinigte Mut mit Milde und Gerechtigkeit.

RE[3] XVII, S. 34 ff; — H. Dalton: Zur Geschichte der evg. Kirche in Rußland, 1893. **Brecht.**

3. Otto, evg. Theologe, * 26. Juni 1860 in Bonn, Sohn von 1, 1885 Privatdozent in Halle, 1889 ao. Prof. in Kiel, 1894 in Bonn, 1897 ord. Prof. ebenda, seit 1930 emeritiert.

Vf. u. a.: Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885; Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion, 1888; Das christliche Lebensideal in Luthers Auffassung, 1889; Albrecht R.s Leben I, 1892; II, 1896; Ueber Werturteile, 1895; Nietzsches Welt- und Lebensanschauung, (1896) 1899[2]; Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften, 1901; Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebung, 1903; Die freie Wissenschaft und der Idealismus auf den deutschen Universitäten, 1905; System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methode, 1906; Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908; II, 1912; III, 1926; IV, 1927; Reformation und Evg. Union, 1917; Die evg.-theol. Fakultät in Bonn in dem ersten Jhd. ihrer Geschichte (1819—1919), 1919;

Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des Als-ob, 1925; Theologische Briefe an M. Rade, 1928. **Fr. Traub.**

Ritschlianer.

In der Geschichte der neuen Theologie seit ¶ Schleiermacher hat während des ganzen 19. Jhd.s nur Einer im eigentlichen Sinne Epoche gemacht, A. ¶ Ritschl. In unburchbrochener Reihe liefen bis Ritschl nebeneinander her ¶ Schleiermacher'sche Schule, Hegelianer (¶ Hegel, 4), Bibeltheologen (¶ Beck, v. ¶ Hofmann), Vertreter des Neuluthertums (¶ Konfessionelle Theologie) und der ¶ Vermittlungstheologie. Zu diesen gehörte Ritschl in gewissem Sinne selbst. Dennoch war es ihm vergönnt, eine völlige Frontveränderung in der theologisch-kirchlichen Welt zu bewirken; Herodes und Pilatus schlossen Freundschaft wider ihn. Und durch die von ihm ausgehende Anziehungskraft erlebte die deutsche Theologie zum erstenmal wieder seit Hegel-¶ Baur eine „Schule", d. h. es war ein Mann aufgestanden, der Fragestellungen schuf, die auf die Lebensarbeit jüngerer Kräfte bestimmend einwirkten, und der zugleich für diese gemeinsame Arbeit methodisch Vorbildliches leistete. Was von jungen Geistern vorwärts wollte, schwur zur neuen Fahne; wer nicht mitkonnte, geriet in die Ecke und wurde verbittert. Merkwürdig spät setzt dieser Erfolg in Ritschls Leben ein. Weder persönlicher Charme noch eitle Künste haben ihn gemacht. Es war einzig die Wirkung unbeirrt zäher, um schnellen Beifall unbekümmerter, solider Arbeit. Dreißig Jahre akademischer Tätigkeit hatten wohl dankbare Schüler (¶ Thikötter, K. ¶ Sell), aber keine Spur einer Schule hervorgebracht. Ritschl selbst datiert die Wendung von einem Briefe W. ¶ Herrmanns (Januar 1875), worin dieser, ein Schüler ¶ Tholucks und Julius ¶ Müllers, der nie zu R.s Füßen gesessen, erklärt, aus R.s Büchern die entscheidenden theologischen Einflüsse erfahren zu haben (Otto Ritschl, A. R.s Leben II, S. 267). Seit 1875 (1874 war der dritte Band der „Rechtfertigung und Versöhnung" erschienen) blühte die Schule zusehends empor. 1876 stand sie in Leipzig, dank A. ¶ Harnack, in voller Blüte (¶ Christliche Welt, 1). 1876 wurde die von ¶ Schürer geleitete Theologische Literaturzeitung gegründet, das Hauptorgan der Schule, bis 1887 die ¶ Christliche Welt, 1891 die Zeitschrift für Theologie und Kirche hinzukamen. 1876 begann auch die Zeitschrift für Kirchengeschichte, deren Mitherausgeber und wichtiger Mitarbeiter R. war. 1878 bekam ¶ Gießen durch ¶ Stade eine völlig neue, harmonische und weithin wirkende, von R. inspirierte theologische Fakultät: neben Stade ¶ Kattenbusch, ¶ Schürer, A. ¶ Harnack, ¶ Gottschick. Jetzt wurde auch Ritschl in ¶ Göttingen gesucht, doch immer nur mehr von Elitestudenten als von der Masse. Wie bedeutend der Eindruck seiner Persönlichkeit auf diese wirkte, sein Einfluß war im Grunde doch ganz nur ein sachlicher, so daß sein früher Tod, fünfzehn Jahre nach Beginn der Schulebildung, seiner Wirkung nichts abbrach. Neben Göttingen und Gießen wurden ¶ Berlin, ¶ Marburg, ¶ Tübingen, vorübergehend ¶ Leipzig, ¶ Bonn, ¶ Jena Herde R.scher Theologie.

Von Aelteren, die sich R. anschlossen, seien der für die relative Enge einer Schule so gar nicht prädestinierte geistreiche Hermann ¶ Schultz und der Kirchenhistoriker ¶ Brieger genannt; aus der ersten Generation seiner eigentlichen Jünger, die aber fast alle den Meister nur von ferne kannten, außer den oben Genannten noch die Systematiker Julius ¶ Kaftan, dem Ritschl selbst den Begriff ¶ Werturteile verdankt, ¶ Häring, ¶ Lobstein, ¶ Mezger, ¶ Kattenbusch, v. ¶ Schultheß-Rechberg, ¶ Wendt, ferner der Herrnhuterkreisen entstammende Hermann ¶ Scholz (Ritschl gewann durch G. ¶ Claß eine Zeitlang Einfluß auf das Predigerseminar Gnadenfeld); aus der jüngeren Gruppe solche, die teils in R.s Blütezeit ihn selbst gehört, teils durch Vermittlung Harnacks u. a. in seinen Bann geraten sind: ¶ Eck, ¶ Kirn, ¶ Bornemann, ¶ Loofs, ¶ Reischle, Paul ¶ Drews, Otto ¶ Ritschl, Friedrich ¶ Traub, Johs. ¶ Weiß, sowie der nachher andere Bahnen führende ¶ Troeltsch. Der Strom floß mit dem der ¶ Wellhausen'schen Schule merkwürdig ineinander (¶ Guthe, ¶ Marti). — Gegen Ende des 19. Jhd.s waren die Tage der Stoßkraft und des Zusammenhalts der Schule vorbei. Die Interessen verbreiterten und zersplitterten sich. Zersetzt wurde die Schule vornehmlich durch den Rückgang des spezifisch dogmatisch-kirchlichen Interesses bei gleichzeitigem Vordringen moderner Mystik und exakter Einzelwissenschaft. Eine neue Schule von gleicher Konzentration ist nicht an ihre Stelle getreten; die sogenannte ¶ Religionsgeschichtliche Schule, die sich vor allem aus Schülern der älteren R. rekrutiert hat, ist nicht von gleicher Struktur. Ein gut Teil des systematischen Gedankenerbes der Schule ist auch übergegangen auf die ¶ „Modernpositive" Richtung und auf Theologen wie Theodor ¶ Kaftan. In der folgenden systematischen Generation steht ¶ Stephan Ritschl verhältnismäßig am nächsten; durch J. ¶ Kaftan hängen ferner mit R. zusammen: ¶ Titius, ¶ Wobbermin, ¶ Lüttge, ¶ Fabricius; ähnlich durch W. ¶ Herrmann: ¶ Bornhausen und ¶ Mulert, durch ¶ Troeltsch: Süskind und Lempp. Ein später Niederschlag dieser Richtung ist ¶ Rades „Glaubenslehre". Sie entspricht etwa dem, was am Anfang der Schule ¶ Bornemanns „Unterricht im Christentum" wollte. Sie will darstellen, was gerade unter dem Einfluß der R.schen Schule heute in der evg. Gemeinde, zuvörderst Deutschlands, als Lehre gilt. Gemeinde ein Grundbegriff Ritschls: Dogmatik ihre Glaubenslehre — die Schleiermachersche Parallele zur „Statistik" —, doch keine bloß empirische Tatsache, sondern getragen vom Hl. Geist der Gottesgemeinde. Der jüngsten theologischen Phase gegenüber Wobbermin (ChrW 1928, Nr. 4): „Wir brauchen eine neue Synthese Schleiermacher-Ritschl". Treu bewahrtes Erbe der Schule mit voller Aufgeschlossenheit gegen das Neue findet sich klar und charaktervoll zusammen bei dem immer noch produktiven ¶ Kattenbusch. — Auch im Ausland wirkte Ritschl weithin, nicht zum wenigsten durch W. Herrmann. Zu nennen sind für Frankreich: A. Jundt (Paris); für Großbritannien: H. R. ¶ Mackintosh (Edinburg), Mitübersetzer des 3. Bd.es „Rechtf. und Vers."; Rob. Mackintosh (Manchester), Verfasser von Albrecht Ritschl, 1915; A. E. ¶ Garvie (London), J. W. ¶ Oman (Cambridge), W. B. Selbie (Oxford), H. ¶ Orr (Glasgow), E. A. Edghill (Cambridge), J. K. Mozley (London); für Holland: J. C. Roose.

Charakteristisch ist für die R. in Wissenschaft und Praxis: a) der kirchliche Zug (Gemeinde, d. i. nicht Einzelgemeinde); b) das Haften an der Ethik (¶ Reich Gottes im Sinne von Kant; der Gegensatz gegen den ¶ Pietismus tritt zurück, das neue Lebensideal macht sich in der Anteilnahme an der sozialen Bewegung geltend; ¶ Evangelisch-sozial, 3); c) die Verwerfung der landläufigen apologetischen Künste bei starkem Interesse an der Wiedergewinnung der Entfremdeten (Eintreten für das Christentum als ein Ganzes — so J. Kaftan, oder als ein Einfaches — so Harnack); d) die christozentrische Glaubensstellung (Jesus Christus die einzige Gottesoffenbarung).

Literatur siehe zu A. ¶ Ritschl. Hinzuzufügen ist das ausführliche Pamphlet von Fr. Nippold: Die theol. Einzelschule im Verhältnis zur evg. Kirche, 7 Hefte, 1893—1907; dagegen B. Stade: Die Reorganisation der Theol. Fakultät zu Gießen, 1894. — Vgl. auch Ernst Günther: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jhd., 1911; — Fr. Nitzsch: Dogmatik, 1912³, bearbeitet von H. Stephan; — Ferd. Kattenbusch: Die deutsche evg. Theologie seit Schleiermacher, 1926²; — M. Rade: Gedächtnisrede auf Herrmann in: W. Herrmanns Dogmatik, 1925). **Rade.**

Ritson, John Holland, englischer Theologe, * 1868 zu Bolton in Lancashire, seit 1891 im Dienst der Wesleyanerkirche, seit 1900 Generalsekretär der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft. 1910 war R. Sekretär bei der Edinburger Weltmissionskonferenz, war längere Zeit Vorsitzender des stehenden Komitees der Konferenz der Britischen Missionsgesellschaften. 1910 zum Mitglied der Legal Hundred, des Verwaltungsrats der Wesleyanerkirche, gewählt, wurde er 1925 Präsident ihrer Konferenz.

Vf. u. a.: Abroad for the Bible Society, 1910; The Christian Ministry in the present world situation, 1925; The Bible among Men, 1928; On Olivet (Jerusalemer Missionskonferenz), 1929. **Eoll.**

Rittelmeyer, Friedrich, evg. Theologe, * 5. Oktober 1872 in Dillingen, entfaltete seine erste bedeutende Wirksamkeit in Nürnberg als Pfarrer an der Heilig-Geist-Kirche 1902—16. Als geistvoller Prediger, Vollbesitz der modernen Bildung mit religiöser Kraft verbindend, lenkte er bald die allgemeine Aufmerksamkeit auch über Nürnberg hinaus auf sich. Gemeinsam mit seinem Freund, dem Hauptprediger von St. Sebald, Christian ¶ Geyer, gab er die beiden als Typus der modernen ¶ Predigt (: I, 5d) vielbeachteten und vielgelesenen Predigtbände: „Gott und die Seele" 1906 und „Leben aus Gott" 1911 heraus. Als Vertreter der „freier gerichteten" Theologie innerhalb seiner Landeskirche versuchte er die Anerkennung der Resultate der modernen Kritik mit religiöser Tiefe zu vereinen (Neigung zu den deutschen Mystikern). Längere Jahre waren R. und Geyer deshalb in schwere kirchliche Kämpfe verwickelt (vgl. Herbst-Meixner: Der Nürnberger Kirchenstreit, 1913). 1910 gründete er mit mehreren Freunden das evg. Monatsblatt: „Christentum und Gegenwart", dessen hauptsächlicher Mitarbeiter er bis 1923 war. Seit der Trennung von ihm führt das Blatt den Titel: „Christentum und Wirklichkeit". 1916 folgte er einem Ruf nach Berlin als Pfarrer an der Neuen Kirche. Die entscheidende Wendung seines Lebens, die die zweite Periode einleitete, war die persönliche Bekanntschaft mit Rudolf ¶ Steiner, dessen naher Freund und begeisterter Verehrer er wurde. Nachdem er die von diesem verkündigte ¶ Anthroposophie mehrere Jahre gründlich studiert hatte, trat er als Vorkämpfer dieser Lehre zuerst in Berlin öffentlich hervor. Er sah darin die Erfüllung alles dessen, worauf die Entwicklungslinien der Kultur, Philosophie und Theologie hindrängen. Mit andern Autoren gab er 1921 den Sammelband „Rudolf Steiners Lebenswerk" heraus. 1922 verließ er das Pfarramt und gründete mit mehreren Gesinnungsgenossen die ¶ Christengemeinschaft, ein Versuch, die Erkenntnisse der Anthroposophie mit den Tatsachen des Christentums zu verbinden und der Erneuerung des religiösen Lebens zu dienen. R. wurde Führer („Erzoberlenker") mit dem Wohnsitz in Stuttgart und widmet sich seitdem einer lebhaften Vortrags- und Werbetätigkeit im Sinne dieser Gemeinschaft. 1923 gründete er die neue Zeitschrift „Tatchristentum", später unter dem Titel „Die Christengemeinschaft".

Schriften der 1. Periode: Christ und Krieg, 1916; Das Vaterunser, 1918; Tatchristentum, 1921; Nietzsche und die Religion, 1901; Tolstois religiöse Botschaft, 1905; Buddha oder Christus, 1909; Jesus, 1912 u. a. — Schriften der 2. Periode: Meine Lebensbegegnung mit R. Steiner, 1928; Der Ruf der Gegenwart nach Christus, 1928; Meditation, 1929; Theologie und Anthroposophie, 1930; Aus der Sammlung „Christus aller Erde": Welterneuerung, 1925; Die Menschenweihehandlung, 1926; Vom johanneischen Zeitalter, 1927. — Ueber R. vgl. E. Lüders: F. R., 1921. **Ortloph.**

Ritter, 1. Erasmus († 1546), stammte aus Bayern, 1523 nach Schaffhausen berufen, um hier gegen den Zwinglianer Sebastian ¶ Hofmeister zu disputieren. R. ließ sich aber von diesem für die evg. Lehre gewinnen. Beide zusammen standen beim Religionsgespräch zu Baden 1526 ¶ Oekolampad wacker zur Seite. Der Bauernaufstand verzögerte die Reformation in Schaffhausen, das sie erst 1529 annahm. Streitigkeiten zwischen dem lutherisch gesinnten Amtsbruder Burgauer und dem zwinglischen R. führten 1536 zu beider Entlassung. R. fand in Bern Anstellung, geriet aber auch hier mitten in die ¶ Bucer-¶ Megander'schen Händel hinein. Klug nachgebend vermochte sich R. in dem „lutherisch-bucerisch" gewordenen Bern auch nach dem Sturze Meganders, 1537, zu halten. R. hat viel dazu beigetragen, die von den Bernern 1536 eroberte Waadt kirchlich Bern anzuschließen. Er ist es auch gewesen, der bei der Vertreibung ¶ Calvins und ¶ Farels aus Genf, 1538, als einziger unter den Geistlichen in Bern sich der Vertriebenen angenommen hat. Er ist denn auch bis zum Lebensende in freundschaftlicher Beziehung zu den „welschen" Reformatoren geblieben. — ¶ Schweiz.

RE³ XVII, S. 39 ff; — Jak. Wipf: Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen, 1929; — C. B. Hundeshagen: Die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche 1532 bis 1558, 1842. **Straßer.**

2. Gerhard, Historiker, * 6. April 1888 zu Sooden a. d. Werra, 1921 Privatdozent in Heidelberg, 1924 ord. Professor in Hamburg, seit 1925 in Freiburg.

Vf. u. a.: Die preußischen Konservativen und Bismarcks deutsche Politik 1858—76, 1918; Studien zur Spätscholastik I, 1921; II, 1922; III, 1927; Luther, 1925; Die Staatsanschauung des Frhrn. v. Stein, 1927. **Mulert.**

3. Heinrich (1791—1869), Philosoph, * in Zerbst, 1817 Privatdozent in Berlin, 1824 daselbst ao. Prof., 1833 ord. Prof. in Kiel, 1837 in Göttingen. Von ¶ Schleiermacher beeinflußt, vertrat er eine christlich-theistische Philosophie, verteidigte auch den Glauben an Offenbarung und Wunder.

Vf. u. a.: Geschichte der Philosophie, 12 Bde., 1826—53; Abriß der philos. Logik, 1824³; Kleine philos. Schriften, 1839; System der Logik und Metaphysik, 1856; Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 1862—64; Unsterblichkeit, 1866³; Das Böse und seine Folgen, 1876². — Vgl. ADB 28, S. 673 f. **J. Wendland.**

4. Jacob (1627—69), evg. Kirchenliederdichter, * zu Halle a. S., zuerst Magdeburgischer Sekretär und Justitiar in Langendorf, zuletzt in Halle, wo er 1666 „Daniel Sennerts christliche Lebens- und selige Sterbenskunst oder Vorbereitung und Uebung eines christlichen Lebens und seligen Sterbens" ins Deutsche übersetzt herausgab. Von seinen Liedern begegnen noch vereinzelt: „Ihr, die ihr euch von Christo nennt" sowie „Ein Christ soll nicht der Meinung sein" in der Ueberarbeitung ¶ Diterichs „Bewahr mich, Herr, daß nicht der Wahn."

E. E. Koch³ III, S. 352 ff. **Paul.**

5. Karl Bernhard, evg. Theologe, * 17. März 1890 zu Hessisch-Lichtenau, seit 1925 reformierter

Pfarrer an der Stadt- und Universitätskirche Marburg, gehört dem Berneuchener Kreis an (¶ Liturgische Bewegung, 1).

Vf. u. a.: Ueber den Ursprung einer kritischen Religionsphilosophie in Kants Kritik der reinen Vernunft, 1913; Die Gemeinschaft der Heiligen, 1924; Das Vaterunser, 1925; Von dem, der da kommt 1926; Vom christlichen Stande der Ehelosigkeit, 1926; Reich Gottes und Staatsgedanke, 1926; Der Altar, 1930; Das Gebet, 1930; Gottesdienst und Predigt, 1930; Sakrament und Gottesdienst, 1930; Freizeitgestaltung und Kirche, 1930; Das Sakrament des Leibes und Blutes, 1930. — R. bearbeitete das Spiel vom großen Abendmahl, 1924; Das Brandenburger Domspiel vom Menschensohn, 1925; ferner ist er Herausgeber des Berneuchener Buches (1926) und des Berneuchener Rundbriefs, sowie der Sammlung „Der deutsche Dom" (darin: Pfarrgebete, 1925; Das Gebet der Tageszeiten, 1925 und 1929; Der Psalter, 1925; Die Beichte der Gemeinde, 1925; Das h. Abendmahl, 1925). **Rühle.**

Ritterorden.

1. Mit den ¶ Kreuzzügen des 12. und 13. Jhd.s nehmen auch die durch sie hervorgerufenen R. innerhalb der Ordenswelt eine eigenartige, zeitlich bedingte Stellung ein (¶ Mönchtum: II, 4c). Das nach der Eroberung Jerusalems (15. Juli 1099) gegründete Königreich Jerusalem brauchte, da die nachrückenden Pilgermassen undisziplinierte und die bürgerlichen Elemente durch kulturelle Aufgaben in Anspruch genommen waren, zu seinem Bestande vor allem eine organisierte und stets dienstbereite Truppe. Aus diesem Bedürfnis gingen als erste R. die religiös ritterlichen Genossenschaften der Tempelherren und Johanniter hervor. Sie rekrutierten sich, da das normannische Element bald verschwand, Deutsche und Engländer spärlich vertreten waren und Italien meist nur Kaufleute stellte, vorwiegend aus französischen Rittern, hatten ihre Ordensregel, bekannten sich zu den mönchischen Gelübden der Besitzlosigkeit, Ehelosigkeit und des Gehorsams und sahen ihre Aufgabe in Schutz, Geleit und Pflege der Pilger, in der Fürsorge für gesicherte Wege und in der Verteidigung der Landesgrenzen. Die den R. zuströmenden reichen Mittel förderten rasch ihre Entwicklung, führten aber auch naturgemäß zur Gliederung in Ritter und Diener. Erstere freuten sich ihres Herrentums, auf letzteren lag die Arbeitslast. Die Pilgerpflege trat zurück; die militärisch-politischen Gesichtspunkte schoben sich in den Vordergrund.

Die Johanniter führten sich auf den Dienst an einem Hospital in Jerusalem zurück, das schon vor der Eroberung der Stadt bestand, sich aber unter seinem Leiter Gerhard nach 1100 rasch vergrößerte, so daß man ihn als ersten Johanniter in Anspruch nehmen kann. Sein Nachfolger Raymund du Puy gab den Spitalbrüdern ihre Regel, die durch Abänderungen den jeweiligen Verhältnissen angepaßt und von den nächsten Päpsten bestätigt wurde. Die Spitäler der Johanniter waren für ihre Zeit Musteranstalten; ihre Regeln und Ordnungen wirkten vorbildlich. Das Hauptspital, nahe dem Hl. ¶ Grabe, ein großes Gebäude mit weiten Säulenhallen, bot Hunderten von Pilgern und Kranken Unterkunft und Pflege. Aehnliche Anstalten gründete der Orden in den Etappen, auf Rhodus, Cypern, Akkon und Malta. Beschlüsse der Generalkapitel galten ihrer Erweiterung und Verbesserung, der Berufung tüchtiger Aerzte, der Bereitstellung aller zur Krankenpflege nötigen Dinge. Auch für geistliche Pflege war ausgiebig gesorgt. Die Kranken galten als die „Herren", die Ordensbrüder als ihre Diener. Erst als die Kämpfe gegen die Ungläubigen die Kräfte stärker in Anspruch nahmen, blieb die Spitalarbeit den dienenden Brüdern überlassen, die seit 1259 auch eine eigene, vom Papste genehmigte Kleidung trugen. Der geistliche Charakter, das Mönchische des Ordens trat zurück. Dem Ritter (im schwarzen Mantel mit achtspitzigem weißem Kreuz) werden Spital- und Horendienst erlassen. Durch die ihm im Morgen- und Abendlande zufallenden Besitzungen wie durch päpstliche und kaiserliche Privilegien wurde der Orden eine militärische und politische Macht. In seinen Burgen, die sich längs der Grenzen von Palästina hinzogen, besaß er landesherrliche Rechte. An der Spitze dieses Ordensstaates stand der Hochmeister, erst in Jerusalem, dann in Margat, schließlich in Akkon. Aber durch Akkons Fall 1291 verlor der Orden mit dem letzten Rest im Hl. Lande überhaupt auch seine Daseinsberechtigung. Gleichwohl behaupteten sich die Ritter als anspruchsvoller Ordensstaat in Cypern, dann Rhodus, seit Karl V in Malta (Malteser). Von Rhodus aus (1309—1522) schützten sie die Christenheit vor den andrängenden Türken, so daß jene zwei Jahrhunderte noch als Blütezeit des Ordens gelten können. Er verfügte über mehr als königlichen Reichtum, zerfiel in acht „Zungen" (Nationen), diese wieder in Großpriorate, diese in Komtureien. Dem Großmeister lag die Regierung des Ganzen, dem Generalkapitel die Gesetzgebung ob. Noch einmal zeichnete sich der Orden durch die Verteidigung von Malta unter dem Großmeister Jean de la Valette (1557—68) aus. Aber die reformatorischen Länder hatten für ihn keine Verwendung mehr; die Türkenkriege hörten auf; der innere Verfall machte reißende Fortschritte; die Verfassung löste sich unter den willkürlichen Eingriffen der Kurie auf. Schließlich fiel Malta 1798 an Bonaparte und wurde 1800 von den Engländern besetzt; Bayern und Spanien zogen die Ordensgüter in ihren Gebieten ein. Katholische Reste, die seit 1834 unter einem vom Papste ernannten Großmeister in Rom fortbestanden, haben mit dem alten Orden ebensowenig zu tun wie die Neuordnung, die Friedrich Wilhelm IV 1852 für einen protestantischen Teil in Preußen vornahm, oder die kath. „Malteserritter", die sich 1863 in Rheinland-Westfalen, 1867 in Schlesien, 1869 in Oesterreich neu zusammenschlossen. Es sind adelige Privatvereine zur Unterhaltung von Hospizen und zur Krankenpflege im Kriege.

Wenig jünger ist der Orden der Tempelherren, gegründet von Hugo de Payns zum Schutze der Pilger, benannt nach den ihnen von König Balduin II von Jerusalem an der Ostseite des Tempels geschenkten Gebäuden. Ihr wichtigster Förderer wurde der hl. ¶ Bernhard von Clairvaux. Das Konzil von Troyes warb 1128 öffentlich zum Eintritt in den Orden und gab ihm seine ersten Satzungen. Die Erfolge in Frankreich, England und selbst Deutschland waren sehr groß, zumal sich der Orden nicht wählerisch zeigte, wie auch Papst ¶ Alexander III ihm erlaubte, räuberische und exkommunizierte Aragonesen und Basken nach geleisteter Buße aufzunehmen. Infolgedessen gab er das mönchische Gepräge bald auf und paßte die Satzungen einer vielseitigen ritterlichen Betätigung an. Die Ritter trugen den weißen Mantel mit dem achtspitzigen roten Kreuz. Neben ihnen gab es dienende Brüder bürgerlichen Standes als Soldaten (armigeri) und Güterverwalter (famuli) in schwarzem oder braunem Gewande, dazu adelige Ordenskleriker (capellani). Seit 1172 entzogen sich die Tempelherren der Jurisdiktion des jerusalemischen Patriarchen und der anderen geistlichen Oberen. Der Großmeister hatte Fürstenrang; sein Vertreter war

der Seneschal; der letzte Entscheid stand bei dem Generalkapitel. Der reiche Grundbesitz benötigte eine ausgedehnte, fein organisierte Beamtenschaft. Als stehendes Heer im Dienste der Kirche und zur Erhaltung des Hl. Landes, durch päpstliche Privilegien und Exemtionen nur dem Papste als seinem Spezialbischof unterstehend, wurde der Orden zu einer übermächtigen, den Staatsregierungen und dem hohen Klerus lästigen Adelskorporation. Im Orient zerfiel er in die Provinzen Jerusalem, Tripolis, Antiochia, Cypern, Morea. Im Abendlande war er am stärksten in Frankreich vertreten, weniger in Spanien, Portugal, England, kaum in Deutschland. Nach dem Falle von Akkon bauten die Tempelherren Cypern zu einer starken Festung gegen den Islam aus. Aber das Verhängnis ereilte sie vom Abendlande her. Ihr Grundbesitz und ihre Sonderrechte bildeten das schwerste Hindernis für die Zentralisation Frankreichs; Philipp IV entschloß sich daher zu ihrer Beseitigung zugleich um durch die großen Vermögen des Ordens die Auslagen zu decken, die ihm der Sieg über Papst ¶ Bonifatius VIII gekostet hatte (¶ Frankreich, 3). Da sich auch Papst ¶ Clemens V rasch den französischen Wünschen fügte, ließ der König 1307 die Tempelherren in Frankreich verhaften und ihre Güter beschlagnahmen, und zwar im Namen der Inquisition. Die Prozesse zogen sich innerhalb und außerhalb Frankreichs bis 1311 hin; die Anklagen lauteten auf Verleugnung Christi, widernatürliche Unzucht und liturgische Verstöße. Folter und sonstige Schreckmittel erzwangen jedes dem Könige wie dem Papste erwünschte Bekenntnis, obwohl nur in wenigen Fällen diese Geständnisse der Wahrheit entsprochen haben dürften. Auch das allgemeine Konzil zu Vienne 1311 glaubte nicht an ihre Schuld. Clemens V hob den Orden daher aus eigener Machtvollkommenheit und mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl auf. Seine Güter sollten den Johannitern zufallen, was nur teilweise geschah, da sich außer Philipp IV auch Eduard II von England am Raube beteiligte. Das persönliche Schicksal der Ritter und Servienten, nach den Ländern verschieden, war zumeist hart. Auch der Großmeister, Jakob von Molay, wurde 1314 verbrannt. Der Orden hatte sich überlebt; aber die Art seiner Vernichtung bleibt ein Schandfleck.

2. Zu den Johannitern und Tempelherren steht der „Orden der deutschen Ritter oder Brüder vom deutschen Hause unser lieben Frauen zu Jerusalem" in einem Gegensatz der Nationalität, der Zeit, des Charakters und der Schicksale. Mit einem schon unter König Balduin I in Jerusalem bestehenden Hospital für deutsche Pilger, dem Papst ¶ Cölestin II und ¶ Friedrich Barbarossa ihre Aufmerksamkeit schenkten, hat er kaum etwas zu tun. Er geht vielmehr erst auf den 3. Kreuzzug zurück, als bei der Belagerung von Akkon 1189 Bremer und Lübecker Kaufleute unter dem Grafen Adolf von Holstein für die erkrankten deutschen Pilger ein Zeltspital errichteten, dem Herzog Friedrich von Schwaben seine landsmannschaftliche Teilnahme durch Erwirken eines Schutzbriefes bei Papst ¶ Clemens III bezeugte. Damit war ein Spitalorden geschaffen, der unter der Leitung eines Geistlichen stand. Kaiser Heinrich VI schenkte ihm 1197 Besitzungen in Barletta und Palermo, wohl um an dem Orden eine politische Stütze zu haben, und betrieb auch seine Umwandlung in einen R. Deutsche Fürsten und Prälaten beschlossen, daß die „Brüder des deutschen Hauses" nach der Regel der Johanniter den Siechen dienen, aber auch nach der Regel der Tempelherren das Hl. Land beschirmen sollten. Erst dadurch wurden 1198 die deutschen Spitalbrüder zu einem R., den Papst ¶ Innozenz III 1199 bestätigte. Als Meister trat Heinrich Walpot an seine Spitze. Aufgenommen als Ritter wurden nur Deutsche von freier und edler Geburt; neben ihnen gab es Brüder für die Krankenpflege. Zur Unterstützung der Ritter wurden später auch Halbbrüder üblich. Ebenso galten die Priester als Priesterbrüder. Natürlich trat dem Deutschorden als Neuling überall die Eifersucht der beiden älteren Orden hindernd in den Weg. Daß er spezifisch deutsch, mehr bürgerfreundlich und nicht ausschließlich adlig war, kam hinzu. Sogar um die Ordenstracht, den weißen Mantel mit schwarzem Balkenkreuz, herrschte Streit, den erst 1222 Papst ¶ Honorius III zugunsten der Deutschritter entschied. – Da die Christenheit ihre alte Machtstellung in Palästina nach dem Verluste von Jerusalem nicht wiedergewinnen konnte, so errichtete der Orden von vornherein auch Spitäler in Deutschland (Halle, Koblenz, Ellingen, Nürnberg, Marburg). Begünstigt von ¶ Friedrich II und Papst ¶ Honorius III blühte der Orden unter seinem Hochmeister ¶ Hermann von Salza (1210—39) rasch auf. Deshalb erging an ihn auch der Hilferuf des Bischofs Christian von Preußen und des Herzogs Konrad von Masovien, den Osten gegen die heidnischen Preußen zu schützen (¶ Ostpreußen, 2). Nach eingehenden Verhandlungen traf 1230 die erste Ritterschar unter Hermann Balk in Masovien ein, gründete die Städte Kulm, Thorn, Marienwerder und drang planmäßig in Preußen vor. Das eroberte Land wurde durch Ordensburgen gesichert. Um 1283 war Preußen endgültig in den Händen des Ordens. Der Orden der Schwertbrüder, 1202 von dem Bremer Domherrn ¶ Albert von Buxhöveden gegründet, hatte sich ihm inzwischen angeschlossen und ihm die gefährdeten Landschaften Livland, Kurland, Estland zugeführt (¶ Baltisches Gebiet, 1). Nachdem der Orden also zu einem wirklichen Ordensstaat geworden war, legte nach dem Falle von Akkon Hochmeister Konrad von Feuchtwangen auch seine Residenz nach Marienburg. Das Land wurde christianisiert und germanisiert, wobei freilich die politischen Tendenzen das innere Missionswerk hemmten; niedersächsische Bauern begründeten eine rationelle Landwirtschaft; neben den Ordensburgen entstanden einige neunzig Städte; des Handels nahm sich die Hansa an; ein bürgerfreundlicher Zug steigerte die Wohlhabenheit des gut verwalteten Landes. Der Hochmeister war in seinen Beschlüssen an die Zustimmung der Großwürdenträger gebunden und unterstand zugleich dem großen Ordenskapitel, das den Hochmeister wählte und absetzen konnte. Jede Ordensburg hatte ihren Komtur; mehrere bildeten die Ballei unter dem Landkomtur. Aber von zwölf Balleien unterstanden acht im Deutschen Reiche noch einem Deutschmeister, während die vier im Osten Kammerballeien des Hochmeisters waren. Dazu war der Hochmeister in Livland an die Zustimmung eines Heermeisters, in Preußen an die des Landmeisters gebunden. Visitationen sorgten Jahrzehnte hindurch für strenge Zucht. Nach 1350 stand der Orden auf seiner Höhe. Zwar bildete das nicht eroberte ¶ Litauen eine verhängnisvolle Lücke. Aber als Beherrscher der Ostsee bis Gotland, zu Lande bis zur Oder reichend, war er die Großmacht des Ostens. Gleichwohl verfiel er rasch der inneren Zersetzung, der Ueppigkeit, dem Parteihader, der Eifersucht zwischen Adel und Städten. So erlag er 1410 bei Tannenberg der vereinigten Macht von Litauen und Polen. Immerhin wäre der Ordensstaat zu retten

gewesen, wenn nicht eine grenzenlose Anarchie 1466 im Frieden von Thorn das Land dem Könige von Polen ausgeliefert hätte, als dessen Vasall der Hochmeister fortan galt (¶ Polen, 3; ¶ Ostpreußen, 2; ¶ Pommerellen, 2; ¶ Baltisches Gebiet, 1). Schließlich nahm Hochmeister ¶ Albrecht von Brandenburg am 10. April 1525 den Ordensstaat als erbliches Herzogtum von Polen zu Lehn; 1561 tat Gerhard ¶ Kettler, der Koadjutor, dasselbe mit Livland und Kurland. Die mit dieser Wendung unzufriedenen Ritter wählten sich einen eigenen Hochmeister in Mergentheim. Sein Gebiet umfaßte in Deutschland immer noch 47 Quadratmeilen. Napoleon hob 1809 die letzten Reste endgültig auf. Was sich heute in Oesterreich noch Deutschorden nennt, ist wie die Johanniter in Preußen nur ein humanitärer Adelsverein.

3. Weit unbedeutender waren die beiden spanischen R. von Calatrava und Alcántara, schon weil sich ihre Aufgabe in örtlicher Beschränkung nur auf die Abwehr der Mauren erstreckte (¶ Spanien). Beide standen obendrein in Abhängigkeit vom Mutterorden der ¶ Zisterzienser. König Sancho von Kastilien schenkte 1158 die andalusische Grenzstadt Calatrava dem Zisterzienserabt Raymund von Fitero, auf dessen vom Generalkapitel der Zisterzienser ausgearbeitete Regel hin die Mönche des Ordens von einem Abt, die Ritter von einem Großmeister geleitet wurden. Weißes ¶ Skapulier bzw. weißer Mantel mit rotem Lilienkreuz waren Ordenstracht. Die Bestätigung erfolgte 1164 durch Papst ¶ Alexander III. Seine von wechselndem Glück begleiteten Kämpfe um Calatrava und Salvatierra (Mons salutis) klingen wieder in den „Templeisen" von Salvaterre oder Munsalvasch (Titurel, Parzival). Reichtum und übergreifender Einfluß des Ordens veranlaßten Ferdinand und Isabella, ihm durch Papst ¶ Innozenz VIII die selbständige Wahl des Großmeisters entziehen zu lassen. Seit 1523 war der spanische König Großmeister. — Der Orden von St. Julian del Pereiro (seit etwa 1160) oder Alcántara (seit 1218), so genannt nach siegreich erkämpften Kastellen der Mauren, mit weißem Waffenrock, schwarzem Pilgerkragen und langem schwarzen Skapulier, brachte es auf etwa 50 Komtureien, verzichtete aber 1495 auf ein selbständiges Dasein zugunsten des Königs. — Heute sind die Orden von C. und A. nur spanische Verdienstorden.

Außer der Literatur zu ¶ Kreuzzüge vgl. RE³ I, S. 324; III, S. 639 f; IV, S. 589 ff; IX, S. 330 ff; XIX, S. 504 ff; XXIII, S. 346. 696 f; — Bruno Schumacher: Die Idee der geistlichen R. im Mittelalter (Altpreußische Forschungen 1924, S. 1 ff); — Ferd. de Hellwald: Bibliographie méthodique de l'ordre souv. de St. Jean de Jerusalem, Rom 1885; — J. Delaville le Roulx: Cartulaire générale d'Ordre des Hospitaliers S. Jean de Jérusalem, Paris 1894; — v. Finck: Uebersicht über die Geschichte des ritterlichen Ordens St. Johannis, 1890; — Julius von Pflugk-Harttung: Die Anfänge des Johanniterordens in Deutschland, 1899; — M. Dessubré: Bibliographie de l'Ordre des Templiers, Paris 1928; — Maillard de Chambure: Règles et statuts secrets des Templiers, Paris 1840; — Jul. Michelet: Procès des Templiers, 2 Bde., Paris 1841/51; — H. Prutz: Malteser Urkunden und Regesten zur Geschichte der Tempelherren und Johanniter, 1883; — Derſ.: Die Entwicklung und der Untergang des Templerordens, 1888; — K. Schottmüller: Der Untergang des Templerordens, 2 Bde., 1887; — J. H. Hennes: Codex diplomaticus ord. S. Mariae Theutonicorum, 2 Bde., 1845/61; — M. Perlbach: Die Statuten des Deutschordens, 1890; — Joh. Voigt: Geschichte des deutschen Ritterordens, 2 Bde., 1857/59; — H. v. Treitschke: Das deutsche Ordensland Preußen (in: Historische und politische Aufsätze, 1. Folge 1865, S. 1 ff; weiteres bei ¶ Ostpreußen); — Dubois: Geschichte der Abtei Morimond und der vornehmsten R. Spaniens und Portugals, 1855; — Fr. Rades de Andrada: Cronica de les tres Ordines y Caballerias de Santjago, Calatrava y Alcantara, Toledo 1572. **Wiegand.**

Ritualbücher. Die Sammlung und schriftliche Aufzeichnung des Rituals (¶ Ritus) setzt naturgemäß eine längere Entwicklung voraus. Gelegentlich — das mag das Beispiel des at.lichen ¶ Priesterkodex oder wiederum der ¶ Mischna zeigen — mag sie als nötig erst empfunden werden, wo die äußeren Verhältnisse die reale Ausübung der betreffenden Riten unmöglich zu machen angefangen haben, während sie, solange sie im Schwange waren, aus bloßer lebendiger Tradition heraus erfolgten. Anderseits kann das Bemühen um möglichst korrekten Vollzug des einmal traditionell gewordenen Ritus, zumal bei einer Auffassung, die in der geringsten Abweichung vom Ueberkommenen eine Gefährdung der durch ihn angestrebten Zwecke sieht, zu schriftlicher Normierung — übrigens nicht bloß in bezug auf die Einzelheiten des Wie?, sondern auch des Wo? und des Wann? — drängen. — Vielleicht gibt es keine Religion, die stärker von Ritualismus beherrscht wäre, als die chinesische, wie denn auch hier li (= Riten oder Bräuche) in gewisser Weise Wechselbegriff für „Religion" geworden ist; nur daß sich li auf die vorgeschriebenen Bräuche sowohl religiösen als profanen Charakters bezieht. Entsprechend teilt ein chinesisches Sammelwerk, das in hundert Bänden das gesamte Ritualwesen behandelt, den ganzen Stoff in die fünf Kategorien: Freudige Riten (Opferritual), Festriten (höfische Etikette), Empfangsriten, Militärische Riten, Trauerriten (vgl. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, 1910, S. 7 f). Zu kanonischer Geltung hat es das Li-ki gebracht (¶ China: II, 1), hinter dem die beiden systematisch geordneten und inhaltlich auf die regierenden Klassen sich beschränkenden R. I-li und Chou-li mit der Zeit zurücktraten (vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, 1902, S. 62 ff. 107 f). — Der japanische ¶ Shintoismus (¶ Japan: II, 1) hat seine klassische Sammlung der 27 Norito, die im achten der 50 Bände des Engi-shiki (927 veröffentlicht) enthalten sind: es sind die Rituale verschiedener Feste, u. a. der „großen Reinigung" (vgl. die Uebersicht mit Uebersetzungsproben bei K. Florenz, Geschichte der japanischen Literatur, 1906, S. 36 ff). Aelter noch als das Engi-shiki sind die beiden andern behördlichen Sammlungen des religiösen und staatlichen Zeremoniells, das Kōnin-shiki (30 Bücher, 820) und das Jōgwan-shiki (14 Bücher, 871; Chant⁴ I, S. 268). — Eine besondere Rolle spielt das Ritual (kalpa) auch in Indien, wo es als erstes der 6 Vedāṅgas, d. h. „Glieder des Veda" sich zu einer förmlichen Wissenschaft entwickelte, deren systematische Behandlung sich in eigenen Lehrbüchern niederschlug. Schon die Brāhmaṇas und Āraṇyakas (¶ Vedisch-brahmanische Religion) behandeln das Ritual, und zwar „war es nicht mehr genug, die alten Praktiken kennenzulernen, die Brahmanen versuchten auch, sie zu begreifen. Deshalb werden die verschiedenen Zeremonien nicht bloß beschrieben, sondern auch erklärt" (Chant⁴ II, S. 55). Das Bedürfnis, die Regeln für das Opferritual in kürzerer, mehr übersichtlicher und zusammenhängender Form für die praktischen Zwecke der Priester zusammenzustellen, führte dann zur Entstehung der Kalpasūtras, und zwar zerfallen diese in die Śrautasūtras, die es mit dem offiziellen Opferdienst (Anlegung der drei heiligen Opferfeuer, Feueropfer,

Neu- und Vollmonds-, Jahreszeiten-, Tier- und Somaopfer) zu tun haben, und die Grhyasūtras, welche die Zeremonien des privaten und täglichen Lebens von der Empfängnis bis zum Tod und noch über ihn hinaus darstellen. Dazu treten noch die Dharmasūtras, die Rechtsvorschriften, deren Zusammenhang mit der Ritualliteratur ein besonders enger ist (vgl. M. Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur I, 1908, S. 232 ff; III, 1920, S. 479. 619 f). Ueber moderne jainistische Ritual-Handbücher siehe AR XVIII, S. 281. Für Persien vgl. ¶ Avesta. Ueber R. der Griechen, Römer und Etrusker vgl. ¶ Ritus; über ägyptische R. vgl. Chant[4] I, S. 435. 487; über babylonische Otto Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, 1907, S. 183 ff. „Ritualtexte zum Prophetenkultus" hat Snouck-Hurgronje die arabischen maulids genannt, in gereimter Prosa oder in poetischer Form abgefaßte Schriften, die bei der Gedächtnisfeier der Geburt und des Todes Muhammeds und bei andern Zusammenkünften religiöser Art rezitiert werden (Chant[4] I, S. 656). — Ueber christliche R. vgl. ¶ Liturgie: II. **Bertholet.**

Ritualmord bedeutet an sich einen Mord aus Gründen ritueller Art. Im besonderen versteht man darunter den angeblich vom jüdischen Gesetz vorgeschriebenen Mord von Christen zum Zweck der Verwendung ihres Blutes zu kultischen Zwecken, besonders zur Herstellung der Passah-Brote (Mazzoth). Ein eigentlicher Blutaberglaube ist weder im biblischen noch im talmudischen Schrifttum nachweisbar. Blutgenuß ist an sich nach dem jüdischen Gesetz streng verboten. So taucht denn die Blutbeschuldigung gegen die Juden erst 1236 auf und wird gleichzeitig von einer wissenschaftlichen Kommission, die Kaiser Friedrich II einberief, als falsch erwiesen. Seitdem ist sie mehrfach wieder aufgetaucht, ohne daß jemals ein Fall von R. nachgewiesen werden konnte. Bemerkenswert ist, daß auch gegen die ersten Christen seitens der Römer die Blutbeschuldigung des R.s im Anschluß an das Abendmahl erhoben worden ist.

H. L. Strack: Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit mit besonderer Berücksichtigung der Volksmedizin und des jüdischen Blutritus, 1900; — Ders.: Sind die Juden Verbrecher von Religions wegen?, 1900; — A. Hellwig: Ritualmord und Blutaberglaube, 1914; — Blutlügen, 1929 (Berlin, Philo-Verlag). **Fiebig.**

Ritus bedeutet den festen Brauch im Gebiet der Religion und Magie, die geregelte und vorgeschriebene Art und Weise, mit der eine religiöse oder magische Handlung vorgenommen wird (¶ Gottesdienst, ¶ Kultus, ¶ Magie, ¶ Liturgie). Die Etymologie des Wortes ist nicht ganz sicher (vgl. Walde, Lat. etym. Wörterbuch, 1910[2], S. 655). Wahrscheinlich gehört es zum altindischen Ṛta, das im Rigveda (¶ Veden) eine große Rolle spielt und „Recht, Ordnung" bedeutet; vgl. H. Oldenberg, Religion des Veda, 1923[3], S. 194 ff. Dieses Ṛta zeigt sich in den stetigen Vorgängen in der Natur, aber auch als sittliches Gesetz im Handeln der Menschen, ganz besonders auch im Kultus. Ṛta ist nach Oldenberg hier nicht lediglich der technisch korrekte Gang der Kultusvollziehung, sondern es spielt hier die Vorstellung mit, „daß im Opfervorgang die großen Ordnungen des Weltganzen leben", und „zugleich wird das Opfer auch von der moralischen Seite des Ṛta-Begriffs berührt, insofern es im Gegensatz zu den Ränken der mit bösen Geistern verbündeten Zauberei als Verkörperung des Wahren und Rechten dasteht". Die Götter selbst sind die Begründer dieses Ṛta. Der Inhalt des Ṛta deckt sich mit den Satzungen (dhāman), den Geboten des Mitra und Varuna. So hatten auch die Griechen ihre Satzungen, θεμιστες—θεμις gehört etymologisch zu dhaman —, die von Zeus den Königen verliehen wurden, also übernatürliche, bindende Kraft haben, und die Könige sind θεμιστοπολοι, die die Satzungen des Zeus zu bewahren haben. So gehört die ¶ Tradition zum Wesen wie des Ṛta und der θεμιστες so auch zu dem des R. und ebenso gehört dazu jemand, der als Hüter der Tradition aufgestellt ist, der König oder Priester. So etwa bei den Wadschagga die Vakara („Hüter der Tradition"), die Vollzieher des R., die acht geben müssen, daß der R. der Ueberlieferung gemäß ausgeübt wird (AR X, S. 276 ff), und so ist auch die angelsächsische Bezeichnung für den Priester aeweweard („Gesetzeshüter") zu verstehen, und wenn sich die ¶ Mandäer in ihren Schriften als ¶ Nazoräer bezeichnen, so wollen sie sich als Hüter, Beobachter der Tradition kennzeichnen. In der griechischen Religion, die kein allgemeines Dogma besaß, war es der Einzelpriester, der den R. seines Heiligtums kannte. Ueber die richtige Ausübung hatte im allgemeinen der Staat, die Polis, zu wachen, wenigstens insoweit die Staatsgötter in Betracht kamen. Denn die Frömmigkeit der Polisreligion bestand im Ausüben des Kultus κατὰ τὰ πάτρια, nach Väter Sitte, d. h. nach der Tradition, oder wie es Isokrates (VII 30) ausdrückt: nichts von dem zu ändern, was die Vorfahren überlieferten. Und bereits die alte hesiodeische Spruchweisheit lobt den R. der alten Opfergebräuche mit den Worten: so wie ihn die Polis ausübt, der alte R. ist der beste. Also zum R. gehört die Tradition und der Hüter der Tradition. So muß der R. auch nach Möglichkeit schriftlich fixiert werden (¶ Ritualbücher); gelegentlich wird er aber auch als Geheimnis mündlich weitergegeben. Daß auch die Griechen schriftliche Rituale hatten, ist sicher, wenn wir auch nur wenig davon besitzen (vgl. Pauly-Wissowa XI, Sp. 2120 ff). Auch für die Etrusker (Cicero de div. I 72) und die Römer (Ammianus Marc. XVII 7, 10) sind uns libri rituales bezeugt, auch libri caerimoniarum (Tacitus Annales III 58) genannt.

Bei der zentrifugalen Kraft, die neben einer zentripetalen Kraft in der Entwicklung der Religion wirkt, treten religiöse Erscheinungen häufig aus der Sphäre des Religiösen heraus, werden säkularisiert und profaniert. So auch der R., der zum profanen Brauch und zur Sitte werden kann. Hierbei sind verschiedene Grade der Profanierung, verschiedene Entfernungen vom religiösen Ausgangspunkt möglich. Da sind es zunächst Volksbräuche, die heutzutage zwar keine religiösen Riten mehr sind, die aber noch mehr oder minder deutlich erkennbare magische Bedeutung haben, andere wieder, die zu bloßen Volksbelustigungen herabgesunken sind. Auch die Geschichte des ¶ Tanzes, des ¶ Dramas, der ¶ Maske zeigt diesen Weg vom religiösen und magischen R. zur völligen Profanierung.

Was die Strenge der R.vorschriften betrifft, so kann bald ein Zunehmen, bald ein Abnehmen im Laufe der Entwicklung festgestellt werden. Es können Riten primitiverer Art, wenn sie einem erreichten höheren Kultur- und Geisteszustand nicht mehr angemessen sind, allmählich in Wegfall kommen, durch Reformationen beseitigt werden oder nur rudimentär oder als Volksbrauch weiterleben. Und anderseits kann ein Ritual an bindender Stärke und Starrheit mehr und mehr zunehmen, so daß ein R. ausgeübt wird, bloß um des R. willen, bis die Religion fast zu einem reinen Ritualismus wird.

Dem Bestehen eines festen R. auf seiten der objektiven Religion entspricht im subjektiven Verhalten des Menschen einmal das Bewußtsein der Pflicht dem R. gegenüber, sodann das Gefühl der Furcht, den R. zu verletzen. Beides kann je nach der Strenge der Ritualvorschriften gesteigert werden. Eine Verletzung des R. kann als Sünde gelten und mit Strafen belegt sein, die bis zur Todesstrafe etwa bei Verletzung von ¶ Tabu-Geboten gehen, und anderseits kann bereits die erfüllte Pflicht dem Ritual gegenüber als Frömmigkeit angesehen werden und die Frömmigkeit allein im Ausüben des Rituals bestehen.

Vgl. Literatur zu ¶ Kultus; ferner Ganschinietz bei Pauly-Wissowa IA, Sp. 924 ff; — Fr. Pfister: Die Religion der Griechen und Römer, 1930, S. 180 ff. **Fr. Pfister.**

Rivet, André (1572—1651), reformierter Theologe, * in St. Maxent (Poitou) von hugenottischen Eltern, 1595 Kaplan, nachher Pfarrer in Thouars, 1620 Professor in Leiden. Mit ¶ Polyander, ¶ Thysius und ¶ Walaeus gab er 1625 die Synopsis purioris Theologiae (1658[5]; 1881[6] hrsg. von H. Bavinck) heraus. 1632 trat er als Hofkaplan und Erzieher von Friedrich Heinrichs ältestem Sohne Wilhelm (dem späteren Wilhelm II) in die engste Beziehung zum Hause Oranien, das ihn hoch verehrte. Seit 1646 war R. Kurator der neu gegründeten hohen Schule zu Breda, wo er auch starb. Unter den Mitgliedern der Leidener Fakultät galt er als das einflußreichste und auch als der reinste Calvinist. Daher bekämpfte er nicht nur die römische Kirche, sondern auch ¶ Amyraut und den „verkappten Papisten" Hugo ¶ Grotius.

Unter seinen Opera theologica, Rotterdam 1651, 3 Bde., ist am bedeutendsten seine Isagoge. — Vgl. RE[3] XVII, S. 46 ff; — A. Eekhof: De theolog. Faculteit te Leiden in de 17e eeuw, 1921; — H. J. Honders: A. R., 1930; — G. P. van Itterzon: De „Synopsis purioris doctrinae" (Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 1930, S. 161 ff). **Brouwer.**

Robert, 1. von Arbrissel (etwa 1047—1117), Stifter des Ordens von ¶ Fontévraud, * in Arbrissel (Arbresec) bei Rennes, studierte in Paris, war Generalvikar des Bistums Rennes, Lehrer der Theologie in Angers, endlich Einsiedler bei Craon (Mayenne). Er gründete 1094 eine Gemeinschaft regulierter Chorherren. ¶ Von Urban II zum Bußprediger bestimmt, wirkte er stark auf die Frauenwelt. Aus dieser Arbeit gingen seine Klöstergründungen hervor.

Beda Plaine OSB.: Le bienheureux R. d'A. (Mémoires de l'Association bretonne), 1876; — De vita et gestis beati R. A. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden VI, 1886, S. 64 ff). **Wiegand.**

2. von Melun († 1167), * in England, studierte in Paris bei Hugo von St. Victor (¶ Viktoriner) und ¶ Abälard, lehrte dann selbst Dialektik auf dem Genovefaberge bei Paris, wo ihn 1137 ¶ Johannes von Salisbury hörte, später in Melun. 1148 begegnet er neben Hugo von Reading und ¶ Petrus Lombardus als Gegner ¶ Gilberts de la Porrée auf dem Konzil von Rheims. Unter Thomas ¶ Becket, von dem er sich später lossagte, in die Heimat zurückberufen, wurde er Archidiakon in Oxford, 1163 Bischof von Hereford. Durch seine enge Verbindung mit Schule und Kloster von St. Victor genoß R. den Ruf strenger Kirchlichkeit, was ihn aber nicht hinderte, im Einzelfalle sich für Abälard gegen ¶ Bernhard v. Clairvaux auszusprechen. In der Christologie bekämpfte er den sogenannten Nihilianismus. Er schrieb Quaestiones de epistulis Pauli und De divina pagina, insbesondere aber Sententiae (Summa), ein großes systematisches Werk, das durch den Reichtum seines Inhalts und die Selbständigkeit der Gedanken wie der Form über die meisten gleichzeitigen ¶ Sentenzenwerke hinausragt.

Keines seiner Werke ist bisher vollständig herausgegeben worden. — Vgl. Ue II, 1928[11] S. 276 ff. 711; — R. M. Martin in RHE XV, 1920, S. 456 ff; — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1930[4]; — Fr. Anders: Die Christologie des R. v. M., 1927; — Fr. Pelster: Scholastik IV, 1929, S. 267 f; — Derſ.: ZkathTh 53, 1929, S. 564 ff (dazu Scholastik V, 1930, S. 123 f); — A. Landgraf: New Schol IV, 1930, S. 2 ff. **B. Geyer.**

Roberts, Evan, Methodist, * in Loughor, walisischer Bergmann, 1904 auf der Predigerschule in Newcastle Emlyn, Führer der großen Erweckung in ¶ Wales 1904/05, die vorbereitet war durch die 1903 nach Keswicks Muster (¶ Keswickbewegung) eingerichtete Konferenz von Llandrindod und charakterisiert durch Betonung des „Geistes" (Geistestaufe; Geistesleitung; Geistesatmosphäre; Gott „erschien R. als hl. Geist"), Vorwiegen des Gesanges, Hervortreten der Frauen (die fünf singenden Schwestern). Verzückungen, Gesichte und Auditionen und hellseherische Fähigkeiten spielten auch bei R. selbst eine Rolle. Die Erweckung in Wales wirkte nach in der deutschen und norwegischen ¶ Gemeinschaftsbewegung (: 1 c; 4 c).

Mrs. Penn Lewis (zusammen mit E. R.): War on the Saints, 1912. — Weiteres bei ¶ Wales. **Fleisch.**

Robertson, 1. Alexander (Cavaliere), Geistlicher der schottischen Freikirche, * 1846 zu Edinburg, Pfarrer in South Ronaldshay auf Orkney, dann in San Remo (Italien), wo er eine protestantische Kirche erbaute, seit 1888 in Venedig. Ein ausgezeichneter Kenner der religiösen Strömungen in Italien, hat R. im Sinne des freundschaftlichen Aufbaus viele wertvolle Bücher über das Wesen, die Entwicklung und Reformbestrebungen in der römisch-kath. Kirche geschrieben.

Vf. u. a.: Count Campello and Catholic Reform in Italy, 1891; Fra Paolo Sarpi, the Greatest of Venetians, 1893; Through the Dolomites: Venice to Toblach, 1896; The Bible of St. Mark; St. Mark's Church, the Altar and Throne of Venice, 1898; The Roman Catholic Church in Italy, 1903; Venetian Sermons, 1904; Papal Conquest, 1905; Victor Emmanuel III, King of Italy, 1925; Mussolini, 1929. **Goll.**

2. Archibald Thomas, amerikanischer Theologe, * 6. November 1863 bei Chatham (Virginia), 1888 Lehrer am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville (Kentucky), 1890 Assistant Professor für NT, 1892 Professor für Bibelwissenschaft, seit 1895 Professor für NT.

Vf. u. a.: Syllabus for NT Study, (1902) 1923[5]; The Teaching of Jesus concerning God the father, 1904; A short Grammar of the Greek NT, (1908) 1923[6] (deutsch von Stocks: Kurzgefaßte Grammatik des ntlichen Griechisch, 1911; ital. 1910, franz. 1911, holl. 1912); A Grammar of the Greek NT in the light of historical research, (1914) 1923[4]; The Pharisees and Jesus, 1920; Luke the historian in the light of research, 1920; Paul the interpreter of Christ, (1921) 1922[3]. **Michaelis.**

3. Frederick William (1816—53), wohl der in Deutschland wirksamste englische Prediger; Geistlicher in Chaltenham, dann in Brighton. Die große Zahl von Predigern, die von R. die tiefsten religiösen und sittlichen Anregungen empfangen haben, verdanken sie vorzüglich dem nichttheologischen, aber ebenso von Dilettantismus und Nachbeten überkommener Formen und Motive freien Stil seines Denkens und Redens. Alles ist bei ihm an seinem in stetem Kampf mit den Enttäuschungen der Welt und mit den Widersprüchen seines reichen Wesens begriffenen Herzen vorbeigekommen und doch nicht individuell-zufällig geartet, sondern mit der Kraft des echten Dichters zur Allgemeingültigkeit für wahres Christentum

erhoben. Besonders in seinen „Life and letters", aber auch in seinen Sermons, zumal über das „Mitgefühl Christi" und „die Einsamkeit Christi" ist die bildende Kraft seiner feinen und starken Erfassung des Bildes Christi noch heute wirksam. Die Wahrheit stets nur in dem Gehorsam der Wirklichkeit, die Liebe stets nur in der Klarheit selbstloser Hingabe suchend, hat er Ungezählten, besonders in Deutschland, den Mut und die Demut gestärkt, ganz von innen heraus die heilige Autorität des Erlösers, frei von aller dogmatischen Befangenheit die seelische Gebundenheit an des Menschen Sohn zu erleben. — ¶ Predigt: I, 5 f.

Life and letters of F. W. R., von Charlotte Broicher frei bearbeitet im „Lebensbild in Briefen", 1910³; R.s Sermons, preathed at Trinity Chapel Brighton, 4 Bde., 1861, deutsch mit Vorwort von Ad. Harnack: Religiöse Reden, 2 Bde., 1890 u. ö.; Aus Literary Remains, 1876, worin die Lectures on the Influence of Poetry on the working classes, hat Hel. v. Dungern „Sozialpolitische Reden" herausgegeben, 1895; Reden über die Korintherbriefe, mit Vorwort von P. Drews, 1894. — Ueber R. vgl. RE XVII, S. 50 ff; — Otto Baumgarten: RGG¹ IV, Sp. 2352 ff; — Derſ.: Das religiöse und kirchliche Leben Englands, 1922, S. 52 ff. **Baumgarten.**

4. John Mackinnon, schottischer Staatsrat und Schriftsteller, * 1856 zu Brodick (Isle of Arran), seit 1884 Mitarbeiter, 1891—93 Redakteur von Bradlaugh's National Reformer, gab 1893—95 die Free Review heraus, 1906—18 im Parlament, 1911 bis 1915 Sekretär des Handelsamts. R. hat außer zahlreichen politischen, literarischen, sozial-ökonomischen Werken auch solche religiösen Inhalts verfaßt. R.s politische Einstellung ist die der radikalen Partei (Independent Radicals). Auch theologisch neigt R. zu radikalen Thesen, indem er z. B. den Ursprung des Christentums in einem längst zuvor bestehenden Kultus findet und die Gestalten der biblischen Geschichte z. T. als mythologische Figuren betrachtet; das Christusbild der Evangelien gilt ihm als Mischung mythologischer Elemente aus Heidentum und Judentum.

Vf. u. a.: Essays towards a Critical Method, 1889; Christ and Krishna, 1889; Modern Humanists, 1891; Buckle and his Critics, 1895; Montaigne and Shakespeare, 1897; Short History of Christianity, 1902; Pagan Christs, Studies in comparative Hierology, (1903) 1911²; History of Free Thought, 1906; Christianity and Mythology, 1910; Evolution of States, 1912; The Historical Jesus, 1916; Ernest Renan, 1924; Jesus and Judas, 1927; History of Free Thought in the Nineteenth Century, 1929. — Vgl. Fred. C. Conybeare: The Historical Christ or an Investigation of the Views of Mr. J. M. R., A. Drews, and W. B. Smith, 1914. **Goll.**

5. William (1721—93), englischer Geschichtsschreiber und Theologe, * in Borthwick (Schottland), als presbyterianischer Kanzelredner hochangesehen und als Mitglied der obersten schottischen Kirchenbehörde in Edinburgh einer der Führer der gemäßigten Richtung, als Geschichtsschreiber von ¶ Voltaire beeinflußt. Wegen seiner „History of Scotland" (1759; bis 1603 reichend) wurde er 1761 Prinzipal der Universität Edinburgh, 1763 schottischer Historiograph. Der späteren Zeit gehört seine „History of the Reign of Charles V" (1769) und die „History of America" (1777, erweitert 1794) an, erstere vor allem ausgezeichnet durch die fein durchdachte Darstellung der mittelalterlichen Verfassungsgeschichte.

D. Stewart: Account of the life of W. R., 1801; — Eb. Fueter: Geschichte der Neueren Historiographie, 1911, S. 367 ff. **Zscharnack.**

Robespierre, Maximilien (1758—94), französischer Politiker, * zu Arras, Jurist von Beruf. 1789 in die Nationalversammlung gewählt, wurde er bald einer der Führer der Radikalen (¶ Frankreich, 5), von denen er sich freilich in religiös-kirchlicher Hinsicht unterschied. Umstritten ist, ob diese seine konservativere Haltung, die sich hernach 1793 94 in seiner Frontstellung gegen die Religionspolitik des Nationalkonvents schärfer wiederholte, einem wirklich vorhandenen Gottesglauben in der Form der „natürlichen Religion" entsprang oder nur in seiner Liebe zur Gewissensfreiheit begründet oder gar bloß durch politische Erwägungen und Rücksichtnahme auf das keineswegs atheistische Volk veranlaßt war. Die politische Deutung seiner Religionspolitik wird durch die Beobachtung nahegelegt, daß R. auch in anderen Beziehungen im Gegensatz zu den revolutionären Theoretikern eine anpassungsfähige Realpolitik getrieben hat, in der er aus Gründen der Zweckmäßigkeit auch zuweilen eigene frühere Ueberzeugungen aufgeben konnte. Das charakteristische Beispiel hierfür ist die Tatsache, daß er, der einstige Individualist und Gegner der Staatsgewalt, hernach, als er als Haupt des Wohlfahrtsausschusses nach der Hinrichtung seiner Gegner (März-April 1794) zur unbedingten Herrschaft gelangt war, selber alle Selbstverwaltung unterbunden, den Widerstand durch Wiederaufrichtung des Revolutionstribunals unterdrückt hat und so der machtvolle Schöpfer einer zentralistisch organisierten Staatsgewalt geworden ist, der ¶ Napoleon die Wege gebahnt hat, wie er auch dessen Religionspolitik vorgearbeitet hat.

Ausgabe der Oeuvres de R. von Vermorel, 1866; von V. Barbier und C. Vellay, 1910 ff. — Ueber R. vgl. Ernest Hamel: Histoire de R., 3 Bde., 1865—67; — Karl Brunnemann: Leben M. R.s, (1880) 1885²; — H. Belloc: R., London 1901; — Adalbert Wahl: R., 1910; — Hans Freimark: R., 1913; — A. Aulard: Le Culte de la Raison, 1904, S. 210 ff; dagegen Albert Mathiez: R. et la Déchristianisation (in den Annales Révolutionnaires II, 1909, S. 321 ff; Neudruck in M.s La Révolution et l'Eglise, 1910, S. 66 ff); — Derſ.: R. et le culte de l'Etre suprême, 1910. **Zscharnack.**

Robinson, 1. Edward (1794—1863), amerikanischer Theologe, * zu Southington (Connecticut), 1823—26 Hilfsprofessor der hebräischen Sprache in Andover, nach vierjährigen weiteren Studien in Paris und in Deutschland ao. Professor der biblischen Literatur zu Andover, seit 1833 Privatgelehrter zu Boston; 1837 an das Union Seminary in Newyork berufen, ein Vermittler deutscher Wissenschaft und angloamerikanischer Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit.

Vf. u. a.: Biblical Researches of Palestine, 1841 (gleichzeitig deutsch); New Researches, 1856 (deutsch 1857); Physische Geographie des hl. Landes, 1865. — Ueber R. vgl. RE³ XVII, S. 55 ff; — Allibone's Dictionary of English Literature and British and American Authors II, S. 1833 ff. **Bertholet.**

2. Henry Wheeler, englischer Theologe, * 1872 in Northampton, studierte in London, Oxford, Marburg und Straßburg, seit 1920 Professor für AT in London.

Vf. u. a.: The religious ideas of the Old Testament, 1913; The cross of Job, 1916; The cross of Jeremiah, 1926; The cross of the servant, 1926. **Galling.**

3. John (etwa 1576—1625), englischer Theologe, * in Lincolnshire (Gainsborough?), Geistlicher in Norwich, wo er noch ein gutes Jahrzehnt nach seiner Loslösung von der anglikanischen Staatskirche (um 1604) mit „christlichen Freunden" in Verbindung stand (vgl. sein „People's Plea for the Exercice of Prophesy", das er seinen „Christian Friends in Norwich and thereabouts" widmete, 1618). Er war dann zu den Separatisten (¶ Kongregationalisten) nach Gainsborough-Scrooby gegangen, deren bei der Teilung der Gemeinde und der ersten Auswanderung (1606) in

Scrooby zurückgebliebenen Teil er 1607 oder 1608 als dessen Pastor nach Amsterdam führte. Von dort 1609 mit der Gemeinde nach Leiden übergesiedelt, hat er nicht nur eifrig für seine Glaubensgenossen in den Niederlanden und die meist aus seiner Gemeinde stammenden, 1620 nach Nordamerika auswandernden ¶ Pilgerväter gesorgt (vgl. seinen berühmten Brief „to the Church of God at Plymouth, New England", 30. Juni 1621); sondern er hat in zahlreichen Schriften überhaupt für die Wahrheit des Kongregationalismus gefochten, als dessen „Vater" er noch jetzt in England und Amerika gerühmt wird. Er war trotz seiner kongregationalistischen Grundsätze und seiner gut calvinischen Dogmatik tolerant und zugleich realpolitisch eingestellt und hat besonders in späteren Jahren auch nicht-kongregationalistische Kirchen als christliche Kirchen gewertet und damit dem modernen toleranten Kongregationalismus den Weg gewiesen. Sein Sohn ist Prediger der niederländischen Kirche geworden, während R.s Anhänger nach seinem Tode, soweit sie nicht den ersten Pilgervätern folgten, großenteils in die niederdeutsche Gemeinde eingetreten sind.

R. vf. außer den schon genannten Schriften u. a.: A Justification of Separation from the Church of England, 1610; Of religious Communion, private and publique, 1614; Apologia iusta et necessaria quorundam Christianorum dictorum Brownistarum sive Barrowistarum, 1619 (englisch 1625); A Defence of the Doctrine propounded by the Synode of Dort, 1624; A briefe Catechisme concerning Church Government, 1624 (?); Observations Divine and Moral, 1625. — Gesamtausgabe der „Works" hrsg. von R. Ashton, 3 Bde., 1851 (mit Lebensbeschreibung). — Ueber R. vgl. außerdem DNB 49, S. 18 ff (mit Lit.); — RE³ X, S. 683 ff; — Champlin Burrage: New Facta concerning J. R., Pastor of the Pilgrim Fathers, 1910; — F. J. Powicke: J. R., 1920; — A. Eekhof und E. F. Romig in Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, N. F. 21, 1928, S. 241 ff. — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Kongregationalisten, ¶ Puritaner, ¶ Pilgerväter. **Zscharnack.**

4. Joseph Armitage, evg. Theologe, * 1858 in Keynsham (Somerset), 1888 Vicar of All Saints in Cambridge, 1894—99 Prebendary of Wells Cathedral, zugleich 1893—99 Norrisian Professor of Divinity, 1899—1900 Rector of St. Margaret's, Westminster, 1899—1902 Canon of Westminster, 1902 bis 1911 Dean of Westminster, 1906 Lord High Almoner to the King, seit 1911 Dean of Wells.

Vf. u. a.: A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas, 1888; The Passion of St. Perpetua, 1893; The Philocalia of Origen, 1893; Euthaliana, 1895; Unity in Christ, 1901; The Study of the Gospels, 1902; Commentary on the Epistle to the Ephesians, 1903; The Vision of Unity, 1908; The Advent Hope in St. Pauls Epistles, 1911; Apostolic Teaching of St. Irenaeus, 1920; Barnabas, Hermas and the Didache, 1920; Somerset Historical Essays, 1922. **Glaue.**

5. Robert (1735—90), englischer Theologe und Liederdichter, 1752 vom Methodismus angezogen, war er 1758 Laienprediger in Mildenhall, 1758—59 in Norwich, ging 1759 zu den Baptisten über und wirkte 1759—61 als Hilfs-, 1761—90 als ordinierter Pfarrer in Cambridge. Seine kraftvollen, mit Witz, treffenden Beispielen und derber Offenheit gewürzten Predigten zogen hoch und nieder an. Politisch und theologisch liberal gesinnt, bekämpfte R. den Sklavenhandel und 1772 die kirchliche Besteuerung der Nonkonformisten. Von R.s Liedern sind „Come, Thou Fount of every Blessing" und „Mighty God, while angels bless Thee" die schönsten.

Vf. u. a.: Hymns for the Fast-Day, 1757 (hrsg. von Whitefield); Arcana, 1774; Plea for the Divinity of our Lord Jesus Christ, 1776 (viele Aufl.); The History and the Mystery of Good Friday, 1777; General Doctrine of Toleration, 1781; Political Catechism, 1782; Sixteen Discourses, 1786; Discourse on Sacramental Tests, 1788; Essay on the Slave Trade, 1789. Nach R.s Tod erschien: History of Baptism, 1790; Ecclesiastical Researches, 1792; Posthumous Works, 1792; Sermons, 1804; Miscellaneous Works, 4 Bde., 1807 (hrsg. von Benj. Flower, mit Biographie). — Vgl. George Dyer: Memoir of R. R., 1796 (deutsch: Der Prediger wie er seyn sollte, 1800); — W. Robinson: Select Works of R. R., 1861; — DNB 49, S. 40 ff. **Eell.**

6. Theodore Henry, * 1881 in Edenbridge, studierte in Cambridge, London und Göttingen, ist Professor für semitische Sprachen in Cardiff, Sekretär der englischen Society for Old Testament study.

Vf. u. a.: Prophecy and the prophets in the O. T.; The decline and fall of the hebrew Kingdom. **Galling.**

Rochat, Louis Lucien, evg. Theologe, * 1849 in Genf, 1876 Vikar im Kanton Vaud, 1878 bis 1879 in Florenz, begründete 1877 anläßlich des Kongresses zur Hebung der Sittlichkeit den Verein des Blauen Kreuzes und widmete sich seit 1879 ausschließlich der Verbreitung der Blau-Kreuz-Gedanken, war 1877—86 Präsident des schweizerischen Zentralkomitees, 1886—1906 Präsident des Internationalen Bundes der Vereine des Blauen Kreuzes, seitdem Ehrenpräsident. — ¶ Alkoholfrage.

Vf. u. a.: Le catéchuménat au IVe siècle d'après les catéchèses de St. Cyrille de Jérusalem, 1875; Mehrere Propaganda-Broschüren und historische Schriften zur Alkoholfrage. — Hrsg. des Bulletin „La Croix-Bleue", 1882—88. **Glaue.**

Rochell, Rudolf (1822—1905), luth. Theologe. * in Rhoden (Waldeck), 1850 Pfarrer in Sachsenberg; verließ seine Heimatkirche 1861 aus konfessionellen Gründen, fand bald wieder Amt und Brot in Breese (bei Uelzen), wurde 1867 Superintendent in Göttingen. Infolge des Trauungsgesetzes aus der hannoverschen Landeskirche 1878 ausgetreten, schloß er sich der evg.-luth. Kirche in Preußen an (¶ Altlutheraner), wurde Pastor in Radevormwald, 1881 Superintendent und Kirchenrat in Breslau, lebte seit 1891 als Emeritus in Düsseldorf. Vorkämpfer der luth. Bekenntniskirche und des Freikirchentums, nahm R. als spekulativer Theologe und Geschichtsphilosoph eine besondere Stellung ein: Das Rätsel der Weltgeschichte versucht er erst induktiv, die wissenschaftlichen Forschungen verwertend, dann deduktiv, vom Standpunkt der Offenbarung aus, zu lösen. Der gottmenschliche Mittler ist ihm der Schlüssel zum Verständnis des Kosmos und der Menschheitsgeschichte.

Vf. u. a.: Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie, 1856; Leben Phil. Nicolais, 1860; Christophorus. Altes und Neues aus Wald und Heide, 1928⁶; Joh. Georg Hamann, 1869; Des Pfarrers Sonntag, 1896²; Die Realpräsenz, 1875; Philosophie der Geschichte, 2 Bde., 1878 und 1893; Der letzte Tag, 1910³; Einsame Wege, 2 Bde., 1881 und 1898; Geschichte der evg. Kirche in Deutschland, 1897; Altiora quaero. Drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus, 1899; Der christliche Gottesbegriff, 1900; Bessarion, 1904. — Ueber R. vgl. RE³ XXIV, S. 419 ff; — Heinr. Hübner: R. R., 1910; — Geschichtsblätter für Waldeck 23, 1926; — Wern. Elert: R. R.s Philosophie der Geschichte, 1910; — Th. Rocholl: Ein Malerleben, 1921; — Zum Andenken an R. R. (AelKZ 1922, Nr. 51—52). **Hübner.**

von Rochow, Friedrich Eberhard (1734 bis 1805), märkischer Edelmann, der „Pestalozzi des Nordens", in pädagogischer und religiöser Hinsicht von den ¶ Philanthropinisten beeinflußt, wurde durch seine nahen Beziehungen zum Kultusminister von Zedlitz für das preußische Schulwesen bedeutungsvoll. Er hat auf seinem Gut Reckahn die erste neuzeitliche Dorf-

schule gegründet, hat den „Kinderfreund", das erste Lesebuch, geschaffen und bei der Begründung des ersten modernen Lehrerseminars (in Halberstadt) mitgewirkt.

F. E. v. R.: Sämtliche pädagogische Schriften, hrsg. von Fr. Jonas und Fr. Wienecke, 4 Bde., 1907—10; — F. E. v. R.: Geschichte meiner Schulen (Reclam 4946); — W. Reiniger: E. v. R., 1905; — E. Schäfer: R., 1906; — Theob. Ziegler: Geschichte der Pädagogik, 1923 [5]. **Kesseler.**

Rochus, der Heilige (etwa 1295—1327), * in Montpellier, soll nach der Legende auf einer Pilgerfahrt in Italien viele Pestkranke durch Gebet wunderbar geheilt haben und wurde deshalb zum Pestpatron und als solcher mancherorts in die ¶ Nothelfer-Gruppe aufgenommen. Das Konstanzer Konzil genehmigte seinen Kult; darauf entstanden zahlreiche Wallfahrtsstätten, Spitäler und Bruderschaften zu seinen Ehren. Heiligentag: 16. August.

Vita in AS Aug. III, S. 380 ff. — Vgl. Flahault: Le culte de St. R. dans la Flandre maritime, 1904; — P. Bruder: Die Verehrung des hl. R. (Theologisch-Praktische Quartalschrift 61, 1908, S. 795 ff). **Rühle.**

Rock, Johann Friedrich (1678—1749), pietistischer Separatist. * in Oberwälden als Sohn eines württembergischen Pfarrers. Auf der Wanderschaft als Sattler kam er nach Halle, schloß sich aber dem Halleschen Pietismus nicht an. Die Abneigung gegen die Abendmahlspraxis der Kirche führte ihn zum Separatismus, so daß er 1706 Württemberg verlassen mußte. Seitdem lebte er als gräflich-marienbornischer Hofsattler in Himbach bei Hanau. Doch das Zusammentreffen mit den Brüdern Pott weckte in R. die Inspirationsgabe, und von 1714 an zog er in Deutschland und in der Schweiz umher. Seine Reisen machten ihn als Führer der Inspirierten (¶ Inspirationsgemeinden) bekannt, so daß viele Pietisten wie z. B. ¶ Bengel, ¶ Oetinger, ¶ Tersteegen, ¶ Jung-Stilling ihn aufsuchten. Mit ¶ Zinzendorf, der seine Freundschaft suchte, entzweite er sich später völlig; denn R. lehnte als Inspirierter die Kirche und alle festen kirchlichen Formen ab.

Die Reden und Lebensschicksale R.s in: Aufrichtige Extrakta aus dem Diario der wahren Inspirationsgemeinden, 1736 (fortgesetzt bis zur 42. Sammlung 1789); — ADB 28, S. 735 ff; — P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. I, 1923. — Weiteres unter ¶ Inspirationsgemeinden. **Leube.**

Rock, Der heilige. Der ungenähte R. Christi (Joh 19 $_{23}$) wurde seit ¶ Tertullian als Sinnbild der unteilbaren Einheit der Kirche gedeutet. Die frühesten Spuren der Legende, daß er wenigstens teilweise noch vorhanden sei, finden sich in der im 7. Jhd. geschriebenen Vita des ägyptischen Abtes ¶ Schenute († 451). Erst am Ende des 11. Jhd.s taucht die Lokalisierung des R.s in Trier auf; die erste Ausstellung fand 1196 statt. Mit dem 16. Jhd. setzt die starke Ausnützung des R.s zur öffentlichen Verehrung mit Ablaßspenden und Wunderheilungen ein, nachdem sich ¶ Leo X durch eine Bulle vom 26. Januar 1515 für seine Echtheit erklärt hatte. Im 17. und 18. Jhd. wurde er nur vereinzelt gezeigt. 1810 gab die Rückführung des infolge der kriegerischen Wirren nach dem Ehrenbreitstein und Augsburg geflüchteten R.s Anlaß zu einer glänzenden Schaustellung vor mehr als 200 000 Pilgern. Nach dem ¶ Kölner Kirchenstreit führte die durch den Bischof ¶ Arnoldi veranstaltete „Gottesfahrt" vom 18. August bis 6. Oktober 1844 über eine Million Pilger nach Trier. Der damit verbundene Wunderunfug führte zu der Bewegung des ¶ Deutschkatholizismus und zu einer lebhaften Kontroverse über die Echtheit des R.s. Trotzdem hat 1891 Bischof ¶ Korum unter Zustimmung und Aufmunterung des Papstes Leo XIII unter einem Zulauf von fast 2 Millionen Pilgern den R. wieder ausgestellt. — Die Kritik an der Echtheit des R.s setzt mit dem Humanismus ein. Ulrich v. ¶ Hutten nannte ihn ein „altes, lausiges Wams", Luther den „neuen Teufelsmarkt zu Trier" ein „verführliches, lügenhaftiges, schändliches Narrenspiel" (Erlanger Ausgabe 25, S. 45). Die protestantische Kritik stellte den R. in den Zusammenhang der Geschichte des Reliquienwesens. Er gehört zu den Gaben des Orients an die abendländische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, wie die 20 andern ungenähten Röcke, von denen dem in Argentueil bei Paris durch ein Breve Gregors XVI vom 22. August 1843 die Echtheit zuerkannt wurde. Der Trierer Domherr v. Wilmowsky (s. Lit.) erklärte auf Grund einer archäologischen Untersuchung den R. für ein liturgisches Prachtstück aus neuerer Zeit, das möglicherweise einen Lappen des echten R.s umhülle.

J. Gildemeister und H. v. Sybel: Der hl. R. zu Trier und die 20 andern hl. ungenähten Röcke, (1844) 1845 [2]; J. N. v. Wilmowsky: Der hl. R., eine archäologische Prüfung, 1876; — St. Beißel: Geschichte des hl. R.s, 1889; — C. Willems: La sainte robe de Trèves et la relique d'Argentueil, 1894; — KHL II, Sp. 1796 f; — KL X, Sp. 1229 ff; — RE [3] XVII, S. 58 ff; XXIV, S. 423. **Lachenmann.**

Rockefeller, 1. John Davis, amerikanischer Kapitalist und Philantrop. * 1839 in Richford (N.Y.), vereinigte er sich neunzehnjährig mit Morris B. Clark in einem Kommissionsgeschäft in Cleveland (O.). Er wurde speziell vom Oelgeschäft in Anspruch genommen und gründete 1865 die Standard Oil Works in Cleveland, sein Standard Oil Trust bestand nur 1882 bis 1892; R. selber blieb im Geschäft bis 1911. Er wurde durch seine reichen Gaben der größte öffentliche Wohltäter Amerikas. Diese Gaben begannen mit den Spenden für das baptistische theologische Seminar in Chicago, das durch R.s Gaben von im ganzen etwa 35 Mill. Dollar sich zur „Chicago University" entwickeln konnte. Die größten übrigen Donationen fielen in vier Gruppen: das R.Institut für medizinische Untersuchungen; der „General Education Board" zwecks besserer Erziehung, ohne Rücksicht auf Rasse, Geschlecht oder Religion (80 Mill. Dollar); die „R. Foundation", zwecks Förderung der allgemeinen Wohlfahrt in der Welt (rund 165 Mill. Dollar); das „Laura Spelman R. Memorial", zum Andenken an seine Gattin, zwecks Vorbeugung übler sozialer Verhältnisse, Verbrechen und Krankheiten, die das allgemeine Wohl bedrohen könnten (rund 75 Mill. Dollar).

Bf.: Random Reminiscences of Men and Events, 1909.

2. John Davis Junior, Kapitalist, Sohn von 1, * 1874 in Cleveland, mit dem Vater im Geschäft assoziiert und mit ihm auf dem Felde der Philantropie aktiv beteiligt; Vorsitzender der R. Foundation, Vertrauensmann im Rat der R. Institute für medizinische Forschungen; Direktor des General Education Board.

Bf.: The personal relation in Industry, 1917; The Brotherhood of Men and Nations, 1918. **Haupt.**

Rockwell, William Walker, amerikanischer Theologe, * 1874 in Pittsfield (Mass.), studierte in Amerika und Deutschland, 1905 als kongregationaler Pfarrer ordiniert, las seitdem am Union Theological Seminary in Newyork Kirchengeschichte, seit 1925 dort Bibliothekar mit dem Range als Professor.

Bf. u. a.: Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904; Liber Miraculorum Ninivensium Sancti Cornelii Papae, 1925. **Haupt.**

Rodbertus, Karl (1805—75), sozialistischer Theoretiker und Sozialreformer nationaler Haltung. Grundgedanken: Die soziale Not beruht auf dem Be-

stehen der Rente (= Einkommen auf Grund von Eigentum ohne Arbeitsleistung). Dieses erklärt sich wirtschaftlich daraus, daß im System der arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft die Arbeit mehr hervorbringt, als die Arbeiter zur Reproduktion ihrer Arbeitskraft brauchen, rechtlich aus der Privateigentumsordnung. Das positive Recht gestattet den Grund- und Kapitalbesitzern, das Mehr an Arbeitsertrag, das über den notwendigen Unterhalt hinausgeht, sich allein anzueignen. Mit steigender Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit erhöht sich dieser Anteil, während die den Arbeitern zufallende Lohnquote stabil bleibt, also im Vergleich zum wachsenden Gesamteinkommen sinkt (Gesetz der fallenden Lohnquote; ¶ Lohn: I, 2). Die Folge ist, daß alle Fortschritte der Gütererzeugung ausschließlich den Besitzern zugute kommen, während der Pauperismus der arbeitenden Schichten wächst. Zur Abhilfe fordert R. für die Gegenwart Einführung des Normalarbeitstags, staatliche Lohnregulierung sowie Invaliden- und Altersversicherung, für die Zukunft Verstaatlichung von Boden und Kapital, zentrale Ordnung und Verwaltung von Gütererzeugung, -verteilung und -verbrauch. — ¶ Sozialismus.

Bf. u. a.: Zur Erkenntnis unserer staatswirtschaftlichen Zustände, 1842; Soziale Briefe an v. Kirchmann, Brief 1—3, 1850/51; Brief 4 (Das Kapital), 1883; Der Normalarbeitstag, 1871. — Ueber R. vgl. H. Dietzel: K. R., 1886/88. **G. Jahn.**

Rode, 1. Hinne (Johannes), Geburts- und Todesjahr unbekannt, ein Friese, etwa 1520 Rektor der von den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens geleiteten Hieronymusschule in Utrecht und verkehrte in reformatorischen Kreisen. Aus Anlaß des infolge des Bekanntwerdens der Schriften des Wessel ¶ Gansfort und der eigentümlichen Deutung der Einsetzungsworte durch Cornelis ¶ Hoen (Honius) entstandenen Streits über das Abendmahl, den man durch direkte Befragung Luthers zu beendigen wünschte, reiste R. nach Wittenberg (1521?) und empfing von Luther ein Empfehlungsschreiben (30. Juli 1522), das er seiner Wesselausgabe (Epistolae, Zwolle?, 1522) hinzufügen konnte („Farrago Wesseli", Zwolle, 1522 hat dieses Vorwort Luthers noch nicht, wohl aber die Baseler Ausgabe Sept. 1522). Wegen dieser Verbindungen mit Luther im Sommer 1522 seiner Stellung in Utrecht enthoben, verließ R. die Niederlande und ging nach Basel (1522/23), dann nach Zürich (1523 oder 1524), wo er ¶ Zwingli die „Epistola Honii" überreichte. Im Herbste 1524 war R. bei ¶ Bucer in Straßburg. 1525 weilte R. in Deventer und war seit 1527 evg. Pfarrer in Norden in Ostfriesland; dort wegen seines Gegensatzes zu den Lutherischen abgesetzt, ging er nach Wolthuisen. Daß er etwa 1535 mit den Wiedertäufern in Lübeck Verbindung gehabt hat, ist nicht bewiesen.

RE³ XVII, S. 61 ff; — O. Clemen: H. R. in Wittenberg, Basel, Zürich und die frühesten Ausgaben Wesselscher Schriften (ZKG XVIII, 1897, S. 346 ff); — Weimarer Lutherausgabe X, 2, 1907, S. 311—17; — J. Lindeboom: Het Bybelsch Humanisme in Nederland, 1913, S. 160 ff; — M. van Rhyn: Wessel Gansfort, 1917, S. 258 ff; — A. Eekhof: De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen, 1917; — E. Kochs: Die Anfänge der ostfriesischen Reformation (Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und Vaterländische Altertümer zu Emden XIX, 1918, S. 188 f. 248 ff u. ö.). **Eekhof.**

2. Ludwig (1835—1917), evg. Kirchenliederdichter, * zu Berlin, zuerst Hilfsgeistlicher daselbst, alsdann Auslandspfarrer (zu Atmagea und Bukarest in Rumänien), später bis 1901 Pfarrer zu Radefeld und Großcorbetha in Sachsen, lebte dann als Emeritus in Berlin-Schöneberg. Von seinen Liedern für Kindergottesdienste hat sich am meisten eingebürgert: „Kommt, ihr Kinder, mit fröhlichem Herzen". **Paul.**

Rodhe, Edvard Magnus, schwedischer Theologe, * 1878 in Lund, 1905 Dozent für Kirchengeschichte daselbst, 1912 Professor der praktischen Theologie in Uppsala, 1919 in Lund, 1923 Domdechant und 1925 Bischof in Lund. Außer ideenreichen Studien über schwedische Kirchengeschichte im 19. Jhd. hat R. viele historischen und prinzipiellen Untersuchungen zur praktischen Theologie veröffentlicht.

Bf. u. a.: J. A. Lindblom såsom biskop i Linköping, 1905; De svenska bibelsällskapens uppkomst (in: Kyrkohistorisk årsskrift, 1906 und 1908); Kyrka och skola i Sverige under 1800 — talet I, 1908; Henrik Schartau såsom predikant, 1909; Dopritualet i svenska kyrkan efter reformationen, 1910; Kyrkolag och kyrkohandbok. En kyrkorättslig studie, 1911; Schwedische Kirchenkunde, 1913; Kyrkan och nykterhetsrörelsen, 1915; Studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition, 1917; Svenskt gudstjänstliv, 1923; Svenska kyrkan ankring sekelskiftet, 1930. **Newman.**

Rodigast, Samuel (1649—1708), evg. Liederdichter, * in Gröben (S.-Altenburg) nahe bei Jena, wurde, nachdem er in Jena studiert und dort, 1671 Magister geworden, seit 1676 philosophische Vorlesungen gehalten hatte, 1680 Konrektor des Gymnasiums zum Grauen Kloster in Berlin, 1698 Rektor dieser Anstalt. Sein schönes Kreuz- und Trostlied „Was Gott tut, das ist wohlgetan", 1675 in Jena entstanden, 1676 zuerst gedruckt, hat in sämtlichen evg. Gemeindegesangbüchern Aufnahme gefunden.

ADB XXIX, S. 25; — E. E. Koch III², S. 420 ff. **Glaue.**

Rodin, Auguste (1840—1917), einer der größten und fruchtbarsten Plastiker der neueren Kunstgeschichte, * und † in Paris. Obwohl R. stilgeschichtlich dem ¶ Impressionismus zuzuschreiben ist und die Oberfläche meist locker und bewegt behandelt, zeigt er eine plastische Elementarbegabung, wie wenige sie gezeigt haben. Weltanschaulich und thematisch ist er am nachhaltigsten bestimmt durch das Griechenevangelium des in freier Nacktheit strahlenden, göttlich-schönen Menschenkörpers. Und doch reicht sein Umfang sehr viel weiter als der griechische. Ein unaufhörlich vibrierendes: aufnehmendes und denkend verarbeitendes, „philosophisches" Bewußtsein bringt ihn in Verbindung mit allen lebendigen Strömungen und Erscheinungen naturhafter und ewig-menschlicher Art. So entstehen innere Gesichte und Gestaltungen, die vor einem unendlichen Horizont stehen, d. h. „religiös" sind, ohne die Einschränkung des Christlichen: die „Hand Gottes", „Johannes der Täufer", der „Denker", das „Höllentor" (Dante), die „Bürger von Calais" u. v. a. Zahllose Gebärden der Seele sind in seinem riesenhaften Werk verkörpert; manches, wie der „Denker", zählt zu den Denkmälern der Menschheit. Auch die Welt der großen Kathedralen Frankreichs hat durch R. eine literarisch-dichterische Erschließung erfahren; auch hier hat das philosophisch-ästhetische Erlebnis ihn zu tiefen Einsichten geführt.

Bf.: Die Kunst (Gespräche), hrsg. von P. Gsell, 1920; — Die Kathedralen Frankreichs, 1917. — Ueber R. vgl. R. M. Rilke: R., 1919. **O. Beyer.**

Rodriguez, 1. Alonso (1531—1617), Jesuit, * in Segovia (Spanien), Kaufmann, 1564 nach dem Tode seiner Mutter, seiner Frau und seiner Kinder Laienbruder der Jesuiten in Valencia, 1565 im Kolleg Monte Sion in Palma (Malorca), 1571 durch Profeß Volljesuit, 1580—1604 Pförtner dortselbst, 1825 selig, 1888 heilig gesprochen. Heiligentag: 30. Oktober.

Schriften: Obras spirituales, hrsg. von J. Nonell, 3 Bde., 1856 f; daraus: „Die Vereinigung der Seele mit Jesus

Christus", übersetzt von Max Prinz von Sachsen, 1907; — Fr. Goldie: The Life of St. A. R., 1889; — Sommervogel VI, S. 1943 ff; — KHL II, S. 1798 f; — KL² X, S. 1232 f.

2. Alonso (1537—1616), Jesuit (seit 1557), * in Valladolid, Professor der Moral am Kollegium zu Monterey, Novizenmeister, Rektor und geistlicher Vater in Cordova.

Hauptwerk: Exercicio de perfection y virtudes cristianas, 3 Bde., 1609; deutsch von M. Jocham, 1894⁴, und Christoph Kleyboldt, 1905⁷; englisch 1697, 1878 u. ö.; zahlreiche französische Uebersetzungen. — Sommervogel VI, S. 1946 ff; — KHL II, S. 1799; — KL² X, S. 1233 f; — Cath. Enc. XIII, S. 109.

3. Simon, de Azevedo, Jesuit, von Geburt Portugiese, Gefährte des Ignatius von ¶ Loyola, schon 1534 in Paris, 1537 in Venedig, 1538 in Rom; 1540 mit ¶ Xavier nach Ostindien gesandt, blieb er auf Bitten des Königs Johann III von Portugal mit Zustimmung des Papstes als Erzieher junger Adliger in Lissabon, dann in Coimbra Organisator des dortigen Jesuitenkollegs, 1546 Provinzial für Portugal, eifriger Förderer der Mission.

Hauptwerk: Commentarius de origine et progressu Societatis Jesu, 1577; Die Regeln für Coimbra, Briefe u. a. in den Monumenta Societatis Jesu, Jahrg. 10, 1903. — Vgl. ferner Monumenta Ignatiana, Series I, 1903 ff; Selectae Indiarum epistolae nunc primum editae, 1887; Monumenta Xaveriana I, 1901; — RE³ VIII, S. 763 f. **W. Kochler.**

Roeber, Paul (1587—1651), lutherischer Theologe. * in Wurzen, Studium in Leipzig und Wittenberg, Archidiakonus, später Hofprediger in Halle, 1627 nach B. ¶ Meisners Tod Professor in Wittenberg. R., der weniger Dogmatiker und Polemiker als Praktiker war, gehörte zum Kreis der kirchlichen Reformfreunde. Seine Predigten zeigen die treffliche Schrifttkenntnis des frommen Theologen, der sich den Wahlspruch „Pie, Prudenter, Patienter" gewählt hatte.

Vf. u. a.: Disputatio theologica practica de vitae Evangelicorum emendatione summe necessaria ex II Petr 3, 1700²; Disputatio publica de nonnullis pietatis impedimentis, 1699². — Vgl. Henning Witte: Memoriae Theologorum, 1675, S. 771 ff (mit Verzeichnis seiner Schriften); — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852; — Hans Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924. **Leube.**

Roeder, Günther, Aegyptologe, * 1881 in Schwiebus, 1900 Hilfsarbeiter bei den Staatlichen Museen und der Akademie der Wissenschaften in Berlin, 1907 archäologischer Beamter der ägyptischen Regierung in Kairo, 1911 Privatdozent an der Universität Breslau, seit 1915 Direktor des Pelizäus-Museums und der Kunstsammlungen des Römer-Museums in Hildesheim.

Vf. neben zahlreichen Aufsätzen und Beiträgen zur Heimatkunde von Hildesheim u. a.: Der Tempel von Dakka, 1913; Aegyptisch. Praktische Einführung in die Hieroglyphen und die ägyptische Sprache, (1913) 1925² (englisch 1920); Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin, 2 Bde., 1913—24; Urkunden zur Religion des alten Aegypten, (1915) 1923²; Aegypter und Hethiter, 1919; Die Denkmäler des Pelizäus-Museums in Hildesheim, 1921; Führer durch das Museum der ägyptischen Altertümer in Kairo, 1926; Aegyptische Erzählungen und Märchen, 1927. **Rühle.**

Röhr, Johann Friedrich (1777—1848), evg. Theologe, * in Roßbach bei Naumburg a. S., 1804 Pfarrer in Ostrau bei Zeitz, 1820 Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Weimar. Ein Hauptvertreter des konsequenten ¶ Rationalismus (: II, 2 cα; 4 b), den er in seinen „Briefen über den Rationalismus" (1813) klassisch formulierte: Da Alles in den Kausalnexus eingefügt ist, gibt es keine Wunder und keine übernatürliche Offenbarung. Jesus ist eine rein menschliche Erscheinung, aber ein Heros, an dem sich das Walten der Vorsehung besonders herrlich zeigt. Seine vom Lokalen und Temporellen entkleidete Lehre — schlichter und einfacher als die der Apostel — ist die vollkommenste sittliche und vernünftige Religion; deshalb das Christentum „die an die Geschichte seines Stifters innigst geknüpfte Vernunftreligion". R. vertrat, besonders in seiner einflußreichen „Kritischen Predigerbibliothek" (1820—48), unermüdlich seinen Standpunkt gegen den Supranaturalismus, die von ihm als inkonsequent verurteilten Zwischenformen zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, die neu aufkommende Orthodoxie und die idealistische Christentumsauffassung, versuchte sogar mehrfach, im Sinne seiner Anschauung aufgestellte Grundsätze als konstitutiv für die protestantische Kirche zur Geltung zu bringen (1832 ff). Seinen Predigten rühmte Goethe klare Gediegenheit und aufrichtige Konsequenz nach. Karl ¶ Hase bekämpfte in seinen Streitschriften gegen R. (1834 ff) siegreich den Rationalismus vulgaris überhaupt.

RE³ XVII, S. 67 ff; — ADB XXX, S. 92 ff; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie III, 1875, S. 368 ff; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 1867, S. 474 ff. **Heinrich Hoffmann.**

Roëll, Hermann Alexander (1653—1718), reformierter Theologe, * in Dolberg (Grafschaft Mark), 1679 Hofprediger der Elisabeth von der Pfalz in Herford, 1680 der Witwe des friesländischen Statthalters Friedrich Heinrich, 1682 Pfarrer in Deventer, zugleich Professor am dortigen Athenäum, 1686 in Franeker, 1704 in Utrecht. Anhänger von ¶ Descartes und ¶ Coccejus, rief er durch seine rationalisierende Theologie und insonderheit durch gewisse christologische Gedanken (Kritik der Ausdrücke Vater, Sohn, Zeugung, die er nur in uneigentlichem Sinne verstanden wissen wollte) heftige Streitigkeiten hervor, so daß die niederländischen Provinzialstände die weitere literarische Debatte untersagen mußten.

RE³ XVII, S. 71 ff; — Chr. Sepp: Het godgeleerd onderwys in Nederland II, 1874, S. 307 ff. 376 f. 392 f. **Zscharnack.**

Römer, Christian (1854—1920), evg. Theologe, * in Sindelfingen (Württ.), 1882 Pfarrer in Buttenhausen, 1883 Sekretär der Evg. Missionsgesellschaft in Basel, 1891 Stadtpfarrer in Tübingen, 1895 Dekan in Nagold, 1909 in Tübingen, 1911 Stiftsprediger (1912 tit. Prälat) in Stuttgart. Seit 1891 Mitglied der Evg. Landessynode und 1919 der Landeskirchenversammlung, Führer der kirchlichen Rechten, tatkräftiger Förderer der Werke der Inneren und Aeußeren Mission in ¶ Württemberg.

Vf. u. a.: Textbuch für Prediger, (1903) 1922²; Des Christen Weg, Predigten, 1914; Die Offenbarung des Johannes, in Bibelstunden erläutert, (1916) 1917²; Bekenntnis und Evangelium, 1919. — 1896—1920 Herausgeber des Evg. Kirchenblattes für Württemberg. — Vgl. AelKZ 1920, S. 224 f. 270; — Württ. Nekrolog 1920/21, S. 35 ff. **Brecht.**

Römerbrief.

1. Inhalt; — 2. Entstehung der Gemeinde und ihre Zusammensetzung zur Zeit des Briefes; — 3. Veranlassung und Zweck; — 4. Die Unversehrtheit des Briefes. — ¶ Paulusbriefe.

1. Der Brief zerfällt in zwei Teile, einen längeren lehrhaften 1—11, und einen kürzeren praktischen 12—16. Im lehrhaften Teil werden Grundgedanken des paulinischen Evangeliums ausgeführt, zwar nicht in systematischer Weise, auch fehlt Wesentliches wie die Christologie; aber der Aufriß ver-

rät einen deutlich greifbaren schriftstellerischen Plan. ¶ Paulus will zeigen, daß erst das Christentum die Offenbarung des Heilsplans Gottes mit der Menschheit darbiete. Dieser Nachweis wird erbracht teils in direkter, teils in indirekter Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion. Man kann den R. die erste und größte Apologie des Christentums mit der Richtung gegen das Judentum nennen. — Das Thema des Briefes ist die ¶ Gerechtigkeit Gottes (: III), die im Evangelium geoffenbart wird und zwar nur dem ¶ Glauben (: III, 4). Aber indem der Glaube das Evangelium ergreift, wird es die rettende Gotteskraft für den Juden zuerst wie auch für den Heiden. — Dieser Grundgedanke wird im Brief folgendermaßen ausgeführt. Nach erweitertem Gruß und der Schilderung des Verlangens, auch in Rom Evangelium zu verkündigen 1 1—15 stellt Paulus das Thema des Briefes auf, wie es soeben herausgehoben worden ist 1 16. 17. Aber als dunkle Folie des im Evangelium dargebotenen Heils entwirft er zunächst ein Bild des religiös-ethischen Zustandes der Menschheit vor der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium. Die gesamte Menschheit stand unter dem Zorn Gottes, die Heiden im allgemeinen 1 18—32, die höherstehenden heidnischen Kreise 2 1—11, und ebenso die Juden 2 12—3 20. — 3 21 wendet sich der Apostel in schroffem Uebergang der Schilderung des nunmehr geoffenbarten Heils zu. Gott hat im Kreuz Christus als das im Glauben zu ergreifende Sühnmittel vor aller Welt hingestellt 3 21—31. Kap. 4 wird gezeigt, daß bereits Abraham, der Stammvater Israels, Typus der Glaubensgerechtigkeit ist, und sodann dargetan, daß der Gerechtfertigte der Vollendung des Heils gewiß sein kann 5 1—11 (¶ Rechtfertigung: I). Von den beiden Menschheitstypen, Adam und Christus, fließt das Entscheidende auf die Menschheit über, dort Sünde und Tod, hier Gerechtigkeit und Leben 5 12—21. — Mit Kap. 6 beginnt eine neue Erörterung. Ist die ¶ Gnade Gottes übermächtig über die Sünde, so entsteht die Frage, ob man nicht bei der ¶ Sünde beharren solle, damit die Gnade sich mehre. Das ist für den Christen ausgeschlossen, da er das Evangelium als die sein ganzes Leben erneuernde Gotteskraft erfährt. Der Mensch, welcher sich in Glauben und Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi hingibt, wird befreit von der Macht der Sündenknechtschaft und des Gesetzes, und wird fortan durch eine auf Christi Auferstehungsleben fußende Sittlichkeit beherrscht 6 1—7 6. Das ¶ Gesetz treibt die Sünde hervor und enthüllt sie; im Kampf mit ihr ist der auf sich gestellte Mensch ohnmächtig 7 7—25. Dagegen, wer vom Geiste beherrscht ist, wird Herr über das Fleisch und ist der Durchführung des Heils gewiß, Kap. 8. — Ein in sich geschlossener Abschnitt ist wieder Kap. 9—11. Paulus stellt sich die Frage nach dem Grunde des Unglaubens des jüdischen Volks in der gegenwärtigen Heilszeit. Diese Tatsache ist ihm angesichts der göttlichen Gnadenerweisungen an Israel tief schmerzlich 9 1—5. Ihren Grund erblickt er in Gottes Willen. Die Verheißung ist nur dem geistlichen Israel zuteil geworden 9 6—13. Gott ist souverän auch in seinem Erbarmen. Aber an der Heidenwelt und wenigstens einem Teile Israels hat sich Gottes Erbarmungswille schon in der Gegenwart erfüllt 9 14—29. Der Apostel erklärt diese Tatsache aus Gottes Heilswillen, den freilich die Juden nicht erkannt haben 9 30—11 10. Aber es ist der göttliche Heilsratschluß, daß jetzt die Fülle der Heiden, zuletzt aber auch ganz Israel gerettet wird. Das göttliche Erbarmen umfaßt alle. Mit einem Lobpreis Gottes schließt der Teil 11 11—36. — Der praktische Teil enthält zunächst Ermahnungen, heilig zu wandeln, dem Ganzen mit den verliehenen Gaben zu dienen und christliche Tugenden zu bewähren, Kap. 12, sodann die Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, zur Liebe als der rechten Gesetzeserfüllung, und einen Hinweis auf die nahe Wiederkunft Christi, Kap. 13. Es folgt 14 1—15 13 eine Erörterung über die Starken und Schwachen im Glauben. Das Recht zu diesem zum Teil freimütigen Brief leitet der Apostel aus seinem Amt als Heidenapostel ab 15 14—22. Er spricht von seinem Plan, nach Rom und Spanien zu reisen, vorher aber die große Kollekte nach Jerusalem zu bringen 15 23—33. Den Schluß bildet ein Empfehlungsschreiben für eine christliche Frau namens Phöbe aus Kenchreae 16 1—20; endlich Grüße und Doxologie 16 21—27.

2. Seit der Untersuchung F. Chr. ¶ Baurs über Zweck und Veranlassung des R.s 1836 galt der Brief gerichtet an eine Gemeinde judenchristlichen Ursprungs und irgendwie auch judaisierender Richtung. Eine Wandlung trat ein durch einen Aufsatz ¶ Weizsäckers vom Jahre 1876, der zeigte, daß der Brief an heidenchristliche Leser gerichtet ist. Auch Vermittelungshypothesen wurden vorgetragen. Noch heute ist das Urteil nicht einheitlich. Man hat auszugehen von der Tatsache, daß Paulus die Römer unzweideutig als Heidenchristen anredet. Gleich im Eingang 1 5 f stellt er sich der Gemeinde vor als betraut mit dem Apostelamt unter den Heidenvölkern, zu denen auch sie, die Leser, gehören. Ebenso begründet er 15 15 f den teilweise kühnen Ton des Briefes mit dem göttlichen Auftrag, daß er priesterlicher Diener Christi Jesu an die Heidenvölker sein solle. 1 13 will Paulus unter den Römern wie auch unter den übrigen Heidenvölkern eine Frucht davontragen. 11 13 sagt er: „Zu euch aber rede ich, den Heiden", und zwar ist der Gegensatz der der gläubigen Heiden und des ungläubigen Israel. Ferner spricht er 9 3 f 10 1 f 11 23. 28. 31 zu einem nicht-jüdischen Leserkreis über sein eigenes Volk. Auch dies ist geltend zu machen, daß nach Apgsch 28 17 ff zur Zeit der Ankunft des Paulus in Rom keine Verbindung zwischen der Synagoge und der Christengemeinde bestand.

Mit diesen Feststellungen tritt uns aber eine große Schwierigkeit entgegen. Obwohl die Entstehung der Gemeinde für uns in geschichtlichem Dunkel liegt (¶ Italien, 1 a), spricht alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für judenchristlichen Ursprung. Tacitus, Annalen 15 44 wird von den Christen, denen Nero die Schuld am Brande Roms zuschreiben ließ, gesagt, sie seien des Hasses gegen das menschliche Geschlecht überführt; der gleiche Vorwurf wird aber Tacitus, Historien 5 5 den Juden gemacht: „Gegen alle andern hegen sie einen feindseligen Haß." Auch zeigt die Stelle der Annalen, daß Tacitus die Christen nicht von den Juden unterscheidet. Der Inhalt des Briefes gibt mit Ausnahme nur weniger Partien eine Auseinandersetzung mit dem Judentum und mit jüdischen Vorwürfen gegen das paulinische Evangelium. So ist das Thema des Briefes die ¶ Gerechtigkeit Gottes, ein aus der Religion des Alten Testaments hervorgewachsener Begriff. 2 12—3 20 handelt der Apostel mit dem selbstgerechten Juden. 3 21—31 ist Auseinandersetzung mit dem jüdischen Einspruch gegen das „allein aus Glauben", Kap. 4 mit dem jüdischen Verständnis der Bedeutung Abrahams, 6 1—7 6 mit jüdischen Einwendungen gegen Folgerungen aus der paulinischen Gnadenlehre. Kap. 9—11 ist Israel der Mittelpunkt der Geschichtsbetrachtung. Auch erwecken

4_1 und 7_{1-6} den Anschein, als werde hier die Gemeinde als judenchristliche angeredet. Daß die Gemeinde nicht rein heidenchristlich gewesen ist, ergibt sich aus 14_1—15_{13}, der Erörterung über die Starken und Schwachen im Glauben. Denn die letzteren sind aller Wahrscheinlichkeit nach als Judenchristen zu betrachten, die eine auch sonst im Judentum nachweisbare zeremoniell-asketische Richtung vertraten. Paulus behandelt die Schwachen im Glauben offensichtlich als Minderheit gegenüber den Starken. Daß die Gemeinde in ihrem Ursprung wohl judenchristlich gewesen ist, zur Zeit des Briefes jedoch überwiegend heidenchristlich war, erklärt sich so, daß durch die in dem Judenedikt des Claudius zum Abschluß gelangten Unruhen in der römischen Judenschaft die Beziehungen der christlichen Gemeinde zur Synagoge abgebrochen worden sind. Die beiden Tatsachen, erstens, daß die Gemeinde heidenchristlich ist, sodann, daß fast der ganze Brief Auseinandersetzung mit dem Judentum ist, verlangen eine andere Erklärung.

3. Man wird den Brief nicht mit den Reformatoren und vielen Neueren als eine lehrhafte Darstellung der evangelischen Wahrheit betrachten, aus dem eigenen Bedürfnis des Paulus erwachsen, den gesamten geistigen Ertrag seiner Wirksamkeit sich selbst zum Bewußtsein zu bringen, ihn aber auch nicht entstanden denken im Hinblick auf drohende judaistische Agitation, oder aus dem Wunsche des Apostels, die Vorurteile zu zerstreuen, die seitens der meisten jüdisch geborenen Christen und auch wohl der römischen Gemeinde gerade ihm und seiner Mission entgegengebracht wurden, oder zur Versöhnung der Judenchristen und Heidenchristen in der Gemeinde, oder als Gegensatz gegen die gesetzliche Auffassung des Christentums in der römischen Gemeinde. Auszugehen hat man von der Erkenntnis, daß dieser Brief ebensowenig wie irgendein anderer Brief des Apostels aus persönlichen Bedürfnissen oder Wünschen des Paulus erklärt werden darf. Auch er hat vielmehr *seine Begründung in der Gemeinde*, an die der Apostel schreibt und deren Zuständen. An die Bekämpfung judaistischer Gefahren hat man auch nicht zu denken. Diesen Gegnern gegenüber handelte es sich um das Gesetz und die Beschneidung; diese Fragen werden aber im R. grundsätzlich überhaupt nicht erörtert. Im Unterschied vom ¶ Galaterbrief, wo der Apostel sich polemisch mit dem judaistischen Evangelium auseinandersetzt, ist R. wesentlich positive Ausführung. Die Gefahr des Judaismus ist für den Apostel nicht mehr aktuell. Unionstendenzen liegen dem Brief fern. Das Verhältnis zwischen den Heidenchristen und Judenchristen kommt erst Kap. 14 und 15 zur Erörterung; aber diese beiden Kapitel wie eine Reihe weiterer Stellen geben uns ja auch deutliche Fingerzeige, wo wir den Hebel einzusetzen haben. Die Starken im Glauben, also die heidenchristliche Mehrheit der Gemeinde, werden vom Apostel sehr nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß sie zu Ueberhebung gegen die Schwachen keinen Anlaß haben, sondern das Evangelium von ihnen verlange, daß sie ihre christlichen Brüder mit Liebe tragen. Aber ein noch stärkeres Argument führt er gegen sie ins Feld. Er macht ihnen klar, daß sie, die Heidenchristen, nur der Barmherzigkeit Gottes ihr Heil verdanken, während Christus Diener der Beschneidung geworden sei, um die den Vätern gegebenen Verheißungen zu bekräftigen. Auch weitere Stellen weisen in gleicher Richtung. Mit 11_{13} wendet sich der Apostel ausdrücklich und speziell an die Gemeinde als heidenchristliche. Er hatte vorher von der Tatsache gesprochen, daß die Juden als Volk ungläubig geblieben seien und wendet sich nunmehr an die Gemeinde als gläubige Heiden. Er tut das aber in warnendem Ton. Die Römer als Heidenchristen sollen sich ja nicht überheben, sondern dessen eingedenk bleiben, daß Israel der edle Oelbaum ist, in den sie als Zweige eines wilden Oelbaums eingepflanzt worden sind, aus dem sie aber wieder werden ausgebrochen werden, wenn sie nicht im Glauben verharren. Ebenso enthält gleich der Eingang des praktischen Teils mehrfache Warnungen vor *Ueberhebung* $12_{3.\ 10.\ 16}$. Beachtenswert sind ferner im Eingang die Wendungen 1_{18} 2_{10}, daß das Evangelium zuerst für den Juden und dann für den Heiden bestimmt sei. Nunmehr ist es möglich festzustellen, was Paulus mit diesem Briefe bezweckt hat. Er kennt die Gemeinde noch nicht persönlich. Er will durch diesen Brief innere *Fühlung mit ihr* gewinnen. Soll doch Rom der Stützpunkt seiner Mission im Abendland werden. Die Gemeinde aber ist die der Welthauptstadt. Ihre universale Bedeutung steht dem Apostel klar vor Augen. Daher ergreift er angesichts der falschen Einstellung der Gemeinde die Gelegenheit, *das Evangelium unter dem Gesichtspunkt seiner apostolischen Erkenntnis* vorzutragen. So wird der Brief eine *Auseinandersetzung des paulinischen Evangeliums mit der jüdischen Religion*. Zwei Fronten hat also der Apostel im Auge. Den überheblichen heidenchristlichen Römern führt er vor, daß das Evangelium Erfüllung der at.lichen Prophetie und der von Gott dem Volk Israel gegebenen Verheißungen ist, so daß Israel durchaus die erste Anwartschaft auf das Heil besitzt, die Heidenwelt aber in zweiter Linie steht. Sodann aber tritt er der römischen Gemeinde in ihrem Kampf mit dem ungläubigen Judentum zur Seite. Er führt den Nachweis, daß die Gerechtigkeit Gottes erst im Christentum zur Erfüllung kommt. Die Tat Gottes im Kreuz Christi ist dem Apostel der Beweis, daß Gerechtigkeit vor Gott nur durch den ¶ *Glauben* zu erlangen ist. Daraus ergibt sich aber, daß nicht nur die Heidenwelt in Sünde versunken ist, sondern auch der Jude der Gerechtigkeit ermangelt. Aber dem Apostel ist ja bereits Abraham, der Stammvater des jüdischen Volkes, Typus der Gerechtigkeit aus Glauben, Kap. 4. Eine Reihe weiterer jüdischer Einwendungen gegen das paulinische Evangelium werden im Brief zurückgewiesen. Aber Kap. 9—11 kommt der Apostel noch einmal auf die ganz überragende Bedeutung Israels für die Heilsgeschichte der Menschheit zu sprechen. Wie der Paulusschüler Lukas in der Apgsch den Siegeszug des Evangeliums von Jerusalem nach Rom schildert, so hat der Apostel im R. das Christentum als neue Weltreligion dargestellt, die an die Stelle der Religion des AT.s getreten ist. Geschrieben ist der Brief etwa Oktober 57, von Korinth aus.

4. ¶ Marcion hatte in seinem Apostolos (¶ Bibel: II B, 2) den Brief in einem kürzeren Text. Er hatte nicht nur Kap. 15 und 16, sondern auch anderes wie Kap. 4 und das meiste von 9_1—11_{32} gestrichen. Spuren der marcionitischen Textrezension finden sich mehrfach in der handschriftlichen Ueberlieferung, nicht nur hinsichtlich der Doxologie. Baur und seine Schule dachten, beeinflußt durch Marcion, Kap. 15 und 16 im zweiten Jahrhundert geschrieben. Doch ist die neuere Kritik ganz davon abgekommen, diese Kapitel dem Paulus abzusprechen. Dagegen ist es eine vielfach erörterte Frage, ob das 16. *Kapitel*, bzw. der Hauptteil desselben, 16_{3-20}, in den R. gehört. Die ganze altkirchliche Ueberlieferung kennt dies Kapitel als Teil des R.s. Viele Heutige aber halten Kap. 16

für einen kleinen Epheserbrief, der in das Ende des R.s eingeschoben sei. Den Hauptgrund dafür erblickt man in den zahlreichen Einzelgrüßen, die an die dem Paulus noch unbekannte römische Gemeinde unerklärlich seien, ferner in dem doppelten Briefschluß 15_{33} und 16_{20}. Auch scheinen die Mahnungen 16_{17-20} an eine Gemeinde gerichtet, die in einem allgemein bekannten Gehorsamsverhältnis zu Paulus steht.

Kommentare: B. Weiß, 1899[9] (Meyers Kommentar); R. A. Lipsius, 1892[2] (Hand-Kommentar); H. Lietzmann, 1928[3] (Lietzmanns Handbuch); A. Jülicher, 1916[3] (bei Joh. Weiß); Th. Zahn, 1925[3] (Zahns Kommentar); W. Sanday und A. Headlam, 1902[5] (International Critical Commentary). — Einzelkommentare von E. Kühl, 1913; sehr eigenartig von K. Barth, (1919) 1926[6]; ferner von F. Godet, deutsch von E. R. und P. Wunderlich, 1881/82; katholische von A. Bisping, A. Schäfer, R. Cornely, M. J. Lagrange, J. Sickenberger. Ferner Alex. Pallis: To the Romans, Liverpool 1920, Text nach cod. Börnerianus, mit exegetischen und kritischen Glossen; H. L. Strack und P. Billerbeck: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III, 1926, S. 1—320. — Untersuchungen: F. Chr. Baur: Ueber Zweck und Veranlassung des R.s (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1836, Heft 3); — J. B. Lightfoot: The Epistle to the Romans (The Journal of Philology III, 1871, S. 193 ff.; — C. Weizsäcker: JdTh, 1876, S. 248 ff; — Ed. Grafe: Ueber Veranlassung und Zweck des R.s, 1881; — W. Mangold: Der R. und seine geschichtlichen Voraussetzungen, 1884; — F. Spitta: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III 1, 1901; — P. Feine: Der R., 1903; — W. Lütgert: Der R. als geschichtliches Problem, 1913; — P. Feine: Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus, mit einer Anlage über Röm 16_{3-20} als Epheserbrief, 1916, S. 121—149. **Feine.**

Römheld, Carl Julius (1826—90), evg. Theologe, * zu Leihgestern (bei Gießen), 1846 Hilfslehrer in Friedberg, 1852 Pfarrer in Groß-Gerau, 1873 in Bingenheim (Wetterau), 1883 in Seeheim. Er war in seinen Predigten ein Meister der Kunst der Veranschaulichung der Gedanken durch Geschichten und Ausmalungen, ¶ Ahlfeld wohl noch übertreffend. Seine praktische Homiletik war von dem Grundsatz beherrscht: „Für Lehrvorträge in doktrinärer Form ist das Volk nicht zugänglich." Die Grundlage seiner Verkündigung bildete eine biblizistische, bekenntnismäßig eingestellte Theologie. Schlichtheit und Gedankentiefe wußte er anziehend zu verbinden.

Vf. u. a.: Die sittliche Weltordnung und die Weltzerstörung, 1871; Das heilige Evangelium in Predigten, 1878; Biblische Geschichte für Volksschulen, 1881; Der Wandel in der Wahrheit (Epistelpredigten), 1883; Diakonie und Innere Mission, 1883; Theologia sacrosancta (Grundlinien der biblischen Theologie), 1888; Der Weg zum Leben, 1894. — Vgl. Fr. Römheld: C. J. R., eine Lebensbeschreibung, 1894. **Uckeley.**

Römische Historische Institute wurden nach der Eröffnung des vatikanischen Archives zur Ausnutzung der reichen Schätze desselben begründet. Bereits vorher, seit 1873, bestand die Ecole française de Rome. 1883 wurde das Italienische H. J. (Istituto storico italiano) und das Oesterreichische h. J. (Istituto Austriaco di studi storici) eröffnet, 1888 das Preußische H. J., das die deutschen Nuntiaturberichte (¶ Nuntien) aus der Reformationszeit und das Repertorium Germanicum (Regesten aus den päpstlichen Archiven zur Geschichte des deutschen Reiches und seiner Territorien im 14. und 15. Jhd.) herausgab und seit 1892 die „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" erscheinen läßt; im gleichen Jahr das H. J. der Goerres-Gesellschaft (¶ Vereinswesen, kath.), das seit 1892 „Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte" herausgibt, 1892 das Ungarische H. J., das, vom Bischof Fraknói begründet, 1914 staatliche Anstalt wurde, 1902 das Belgische, 1904 das Niederländische, 1920 das Tschechoslovakische und 1925 das Italienische Istituto di studi romani. Ein Polnisches H. J. ist im Entstehen. Unter den um die kirchengeschichtliche Forschung verdienten Leitern dieser H. J. seien genannt ¶ Duchesne, ¶ Finke, W. ¶ Friedensburg, ¶ Grauert, ¶ Kehr, L. v. ¶ Pastor, Alois ¶ Schulte.

Annales institutorum quae provehendis humanioribus disciplinis artibusque colendis a variis in urbe erecta sunt nationibus, Rom 1929. **Schubert.**

Römische Kollegien sind die kirchlichen Bildungsanstalten für einheimische und ausländische Kleriker in Rom. Die Geschichte dieser K. ist wie ein Spiegelbild der kirchlichen und theologischen Entwicklung seit jenem ersten Collegio Capranica, das 1457 von dem reformeifrigen Kardinal Capranica für 32 arme Scholaren, deren eine Hälfte Theologie und die Freien Künste, deren andere Hälfte kanonisches Recht studieren mußte. Viele Anstalten sind seitdem entstanden. ¶ Pius X hat mit der Neuordnung der ¶ Kurie auch eine neue Einteilung dieser K. vorgenommen.

1. Danach untersteht der „Seminar- und Universitätskongregation" die gesamte geistige und geistliche Heranbildung der zukünftigen Weltpriester. Diesem Zwecke dienen die Kleinen (humanistische Bildung) und Großen Seminare (theologische Bildung), die wieder aus Interdiözesan- und Regionalseminaren sich zusammensetzen; ferner die vier päpstlichen theologischen Universitäten. Wie die gesamte Kirchenverwaltung, so ist in den letzten Jahrzehnten auch der höhere kirchliche Unterricht stark konzentriert worden. Die Kurie strebt mit allen Mitteln dahin, für alle Nationen eine eigene Erziehungsanstalt in Rom zu schaffen. Man baut nur aus, was seit der Reformation begonnen worden ist (¶ Gegenreformation, 3). Die Nationalkollegien sollen gleichsam die Zellen sein, durch die der wahre kath. Geist in die einzelnen Länder ständig fließt. „Nirgends wohl gibt es einen geeigneteren Ort zur Heranbildung von Dienern des Altars, als in dieser Hauptstadt des christlichen Erdkreises, an den Gräbern der Apostelfürsten, unter den Augen des Papstes, der als Stellvertreter Christi gemeinsamer Vater aller Völker und Wächter und Ausleger des katholischen Glaubens ist"; so gibt ¶ Leo XIII in der Gründungsbulle des neuen armenischen Kollegs (1. März 1883) klar den Zweck an. Rom weiß, daß die angehenden Kleriker, die sieben bis acht Jahre unter dem Schatten des Vatikans verbringen und römische Lehre und römischen Geist in sich aufnehmen, auch die rechten Pioniere römischer Art in ihren Ländern sein werden, und zwar um so eifriger, als die offene und geheime Protektion der Kurie ihnen auch eine aussichtsvolle Laufbahn eröffnet. Es ist ein offenes Geheimnis, wie heute in Deutschland, nachdem manche Hemmnisse durch den Umsturz gefallen, die „Römer" bevorzugt werden, leitende Stellen erhalten, zum großen Aerger vieler Zurückgesetzten. So hatten sich auch die südamerikanischen Bischöfe beklagt, weil die besten und einflußreichsten Stellen in die Hände derer gelegt wurden, die aus dem „südamerikanischen K." kamen, so daß sich der in der Heimat erzogene Klerus als Klerus zweiter Klasse fühlen mußte. Es ist auch kein Zweifel, daß die nationalen Belange dadurch zumeist zurückgesetzt werden, während Rom und die römischen Behörden (Nuntien u. a.) in diesen

Priestern ihre besten Informatoren erziehen. Das älteste K. dieser Art ist das Collegium Germanicum, 1552 von Ignatius von ¶ Loyola gegründet. Aufgebaut nach den Regeln jesuitischer Erziehungskunst (¶ Jesuitenorden, 3), wurde es bereits im und durch das ¶ Tridentinum das Vorbild der Klerikalseminare. Das Germanicum sollte für Deutschland und die angrenzenden ketzerischen und ketzerbedrohten Länder einen in theologischer und sittlicher Hinsicht tadellosen Klerus schaffen, der den Ketzern wirksam entgegentreten und im heimischen Klerus als Sauerteig wirken konnte. Die Zöglinge mußten sich durch feierlichen Eid, mündlich und schriftlich, verpflichten, der Kirche und ihrem Glauben treu zu bleiben und für die Kirche in ihrer Heimat nach dem Befehle der Oberen tätig zu sein. Das 1578 geschaffene ungarische K. wurde 1580 mit dem deutschen zum Collegium Germanicum et Hungaricum vereinigt. Diese Vereinigung bedingte eine Umarbeitung der Satzungen des Ignatius, die ihre endgültige Form 1584 erhielten. Nach Aufhebung des Jesuitenordens leiteten Weltpriester die Anstalt, die rasch zurückging. 1798 wurde das Germanicum geschlossen; 1818 eröffnete es ¶ Pius VII wieder. Die deutschen Regierungen waren den Germanikern gegenüber äußerst mißtrauisch. Diese Hemmungen sind heute gefallen. — Nach dem Muster dieser Anstalt schuf ¶ Gregor XIII 1577 ein griechisches, 1579 ein englisches, 1578 das erwähnte ungarische K., 1600 ¶ Clemens VIII das schottische K. Die später geschaffenen Kollegien sind ebenfalls nur für einzelne Nationen bestimmt, haben aber keine eigene Lehranstalt; sie werden Konvikte genannt. Dazu gehören neben minder wichtigen folgende Konvikte: das belgische (1844), französische (1853), südamerikanische (1858), nordamerikanische (1859), polnische (1865), böhmische (1882), spanische (1884), canadische (1887) und portugiesische (1902) Konvikt. 1927 wurde das böhmische K. in das „Päpstliche St. Johannes-Nepomuk-Kollegium" umgewandelt zur Aufnahme von Angehörigen aller tschechoslovakischen Nationalitäten. Dazu die K. für den griechischen Osten (s. u.). Die Zöglinge dieser Anstalten haben eine besondere Kleidung; so tragen die Germaniker eine rote Soutane mit schwarzem Gürtel und einen roten Mantellone. Die Lebensweise dieser Kleriker ist durchaus nicht, wie oft geglaubt wird, asketisch und abgeschlossen. Sie haben Freiheit genug, Rom und seine Bildungsstätten zu genießen, haben im Sommer ihre eigenen Landhäuser. Sie sollen gern an Rom zurückdenken. Dagegen besitzen jetzt die meisten Kollegien nur Repetitionskurse und hören an den päpstlichen Universitäten. Diese, auch die Ordensuniversitäten, soweit nicht nur Ordensmitglieder daselbst studieren, unterstehen ebenfalls der obengenannten Kongregation.

Das Collegium Romanum, die Jesuitenuniversität, ist 1551 von Ignatius von ¶ Loyola mit tatkräftiger Unterstützung des hl. ¶ Franz von Borgia gegründet. Es enthielt ein Gymnasium, eine theologische und philosophische Fakultät. Dieses K. hat eine außerordentlich einflußreiche Wirksamkeit entfaltet, besonders auch, weil die meisten Nationalkollegien ihre Kleriker dahin entsenden. Seit 1873 ist es auch räumlich mit dem Germanikum verbunden. Seit 1876 hat es auch eine kirchenrechtliche Fakultät und Kurse für semitische Sprachen und für angehende Hochschullehrer. — Die Dominikaneruniversität, Collegio Angelico, für Philosophie, Theologie und Kanonisches Recht, ist 1577 von dem Spanier Joh. Solano geschaffen; auch die „Minerva" ist nicht auf den Orden beschränkt. Sie ist bekannt durch die Ausgabe der Werke des ¶ Thomas von Aquino.

2. Der Ordenskongregation sind unterstellt: das Franziskanerkolleg des hl. Bonaventura, das Seraphikum des hl. Franz, St. Antonio; das Anselmianum, das internationale Kolleg der Benediktiner, 1687 von Monte Cassino gegründet, im 19. Jhd. einige Jahrzehnte geschlossen, seit 1888 wieder für den ganzen Orden geöffnet; das Servitenkolleg des hl. Falconieri.

3. Am 1. Dezember 1917 hat ¶ Benedikt XV die Kongregation für die Orientalische Kirche geschaffen (¶ Kurie, 4), deren Notwendigkeit aus der Umwälzung im Osten sich ergab. Ihr wurde das kurz vorher geschaffene Orientalische Institut unterstellt, das, mit reichsten Mitteln ausgestattet, eine Schule für Lateiner, die an der Bekehrung der Orientalen arbeiten wollten, für Unierte und selbst Schismatiker werden sollte (¶ Katholizismus: II, 1 b). Der zweijährige Kursus umfaßt: orthodoxe und patristische Theologie, orientalisches Kirchenrecht, or. Liturgie, aber auch bürgerliches Recht, Geschichte, Literatur- und Kunstgeschichte, Archäologie, Geographie des Orients, Orientalische Sprachen, von denen Russisch obligatorisch ist. Im Programm ist der Zweck ausgesprochen. Leiter des O. I. ist z. Zt. Bischof d' Herbigny S. J., der im besonderen Auftrag des Papstes die Sowjetunion besucht hatte. Publikationsorgan sind die „Orientalia Christiania" (15 Bde.). Mit diesem Institut sind engst verbunden die orientalischen Kollegien: das griechische (1577), das armenische (1883), das maronitische (1891), das ruthenische (1897), das äthiopische (1919) K. Diese orientalischen K. bergen große Hoffnungen des Vatikans.

4. Der ¶ Congregatio de propaganda fide, die bald nach ihrer Gründung die Zentralleitung der Nationalkollegien übernommen hatte, unterstehen heute nur reine Missionsschulen (¶ Missionsseminare, 2), vor allem das Collegio Urbano, von Urban VIII 1627 gegründet. Hier werden nicht nur Sprachen gelehrt, sondern dieses Kolleg hat auch das Promotionsrecht in Philosophie, Theologie und kanonischem Recht.

KHL II, Sp. 424 ff; — Andr. Steinhuber: Geschichte des Collegium Germanicum, 2 Bde., 1906²; — A. V. Müller: Papst und Kurie, 1921. **Engert.**

Römische Religion.

1. Ihr Charakter; — 2. Die magische Stufe; — 3. Der Totenglaube; — 4. Die Götter des Privatlebens; — 5. Die Götter des Staates; — 6. Der Kult; — 7. Die fremden, besonders griechischen Einflüsse.

1. Der Wissenschaft ist es erst seit einem Menschenalter geglückt, die r. R. aus der Amalgamierung mit der ¶ Griechischen Religion, in der sie uns seit der Blütezeit Roms erscheint, zu befreien und in ihrer reinen Gestalt zu rekonstruieren. Wertvolle Hilfe hat dabei der aufgefundene sogenannte Kalender des Numa geleistet. Diese von der hellenischen völlig verschiedene R. stellt sich uns dar als eine karge R. seßhafter Bauern, deren einförmiges Leben von der Sorge um das Gedeihen von Mensch, Haus, Acker, Vieh erfüllt ist und von der Notwendigkeit, sich in stetem Kampfe gegen die Feinde ringsum durchzusetzen. Die Herbheit und Nüchternheit dieses Lebens spiegelt sich im religiösen Denken wieder, das schwung- und phantasielos das Verhältnis zu den außermenschlichen Mächten im wesentlichen unter dem praktischen Gesichtspunkt des Nützlichen ansieht. Der Römer empfindet die Götter als wirkende Mächte (numina), aber ohne persönliche Züge; sie sind ihm keine plastischen Gestalten. Deswegen kennt er weder einen

Mythus noch bildliche Darstellungen und Tempel. Es fehlt der Drang nach vertieften persönlichen Beziehungen zur Gottheit. Die R. weckt keine Gefühlswerte und beeinflußt, von der juristisch strengen Rechtlichkeit im Verkehr auch mit den Göttern abgesehen, das ethische Verhalten nicht. Die Rücksicht auf den äußeren Nutzen erzieht zur peinlichen ¶ Observanz, zu rechtlich exaktem äußerem Verhalten, das die Religion schließlich in Ritualismus und Formalismus hat ersticken lassen. Das damit gegebene ängstlich konservative Verharren bei den einmal ausgeprägten Formen des Verkehrs mit der Gottheit hat auch nach der Umbildung und völligen Zersetzung noch viel von den früheren Verhältnissen lebendig erhalten.

2. Der Mensch einer primitiven Denkstufe ist von dem Streben erfüllt, Unheil aller Art, von dem er sich bedroht glaubt, abzuwehren, von Unsegen, der bereits wie eine Befleckung an ihm haftet, sich zu reinigen, sich und den ihm Nahestehenden positiv eine möglichst große Fülle von Segen zu sichern, den im Wege stehenden oder gefährlichen Mitmenschen unschädlich zu machen. Man meint diese Zwecke durch magische Handlungen und Worte zu erreichen (* Magie). Schadenzauber haben die Römer von jeher gekannt. Im Zwölftafelgesetz werden die schädigenden Zauberformeln gegen Mensch und Ackerfrucht bei Todesstrafe verboten. Der alte Gedanke von dem magischen Zwange der Verwünschung ist maßgebend, wenn man einen Feind den Unterirdischen weiht, wie es unendlich oft praktiziert worden ist (devotio, defixio), wie es in aller Form bei der Devotion des Feldherrn geschah, der zur Verstärkung der Wirkung sich selbst oder einen anderen mit dem feindlichen Heere dem Verderben weihte. Zur Unheilsabwehrung (¶ Abwehr) gehört eine große Fülle von Bräuchen, z. B. das Tragen von ¶ Amuletten, deren eines die Halskapsel (bulla) des römischen Knaben war. Dahin gehört ferner etwa die toga praetexta, die Abkürzung des Purpurkleides: die Purpurfarbe ist Ersatz für Blut, den Sitz der als Zauber besonders wirksamen Lebenskraft. Ein beliebter apotropäischer Zauber ist das Ziehen des Zauberkreises, der in die befriedete Fläche nichts Schädliches eindringen läßt (¶ Kreis). Diese Bedeutung hat das aus der Remus-Sage bekannte Umpflügen eines neu zu bebauenden Territoriums. Einen solchen Kreis stellt das Pomerium dar, die sakrale Stadtgrenze historischer Zeit, außerhalb deren alles nicht zur befriedeten Volksgemeinschaft Gehörige verbleiben muß. Apotropäischen Sinn hat der Ritus des Umgangs, wie er an den Lupercalia des 15. Februar geübt wurde: die Luperci („Wolfsabwehrer") liefen, nur mit einem Bocksfellschurz bekleidet, Bocksfellriemen schwingend, um den Palatin, die älteste Siedlung — ein erstarrter Brauch der auf dem Palatin wohnenden Hirten, die zum Schutz gegen die Wölfe den Zauberkreis zogen. Damit ist dann sekundär noch ein Brauch der Segensvermittlung, des Schlagens unfruchtbarer Frauen verbunden worden. Der gleiche Gedanke des Umgangs wird betätigt bei der lustratio, der Reinigung des Stadt- und Feldgebietes (amburbium, ambarvalia) und der Bürgerschaft. In historischer Zeit führte man dabei Schwein, Schaf und Rind (suovetaurilia), die dann dem Mars geopfert wurden, um das Lustrationsgebiet herum. Ursprünglich, als noch kein Gott mit diesem Ritus verbunden war, muß man sich gedacht haben, daß in Zukunft durch den magischen Kreis alles Unheil gebannt werde. Zu den apotropäischen Riten gehört auch die magische Vernichtung des Unheils, wie sie im April beim augurium canarium stattfand, bei dem rötliche, den Sonnenbrand darstellende Hunde getötet wurden; dadurch sollte die saatenschädigende Glut der Sonne vernichtet werden. Dahin gehört ferner die um dieselbe Zeit an den Cerealia begangene Hetze von Füchsen, an deren Schwanz brennende Fackeln gebunden waren: per analogiam soll dadurch die Sonnenglut verscheucht werden (¶ Analogie). Bei den Apotropaia können ¶ Tabu-Vorschriften verschiedener Art erwähnt werden, daß man etwa, um sich vor Unheil zu bewahren, bestimmte als unheimlich empfundene Orte, Wirkungsstätten gefährlicher oder mit Schaudern empfundener Kräfte (Gräber, Blitzmäler, gewisse Haine u. dgl.) nicht zu betreten wagt (loca religiosa) oder an bestimmten Tagen, an denen etwa einmal großes Unheil geschehen ist oder die Toten umgehen, Handlungen von irgendwelchem Belang nicht vornehmen darf (dies religiosi). Auch der kathartischen Riten zur ¶ Reinigung von vermeintlich bereits anhaftendem Unheil hat es eine Menge gegeben. Dahin gehören außer der erwähnten Lustration etwa die Parilia des 21. April, an denen man Stall und Haus säuberte und ausräucherte und ein Feuer anzündete, durch das die die Sommerweide beziehenden Herden getrieben wurden und durch das auch die Hirten sprangen; die Türen der gereinigten Räume wurden mit Girlanden behängt, damit die darin vorhandene Vegetationskraft positiv Segen auf die Räume überfließen lasse. Vor allem gehören dahin die mit magischen Waffentänzen verbundenen Begehungen der Salier im März und Oktober (d. h. am Beginn und Ende der Kriegsperiode des Jahres), die eine Reinigung der Pferde, Waffen und Trompeten des Heeres bezweckten. Die Lorbeerkränze der Soldaten beim Triumph des Feldherrn sollten das Heer von der Befleckung durch Menschenblut reinigen, denn dem Lorbeer eignet kathartische Kraft. Der in den Bäumen und Zweigen sich manifestierenden Vegetationskraft hat man sich häufig zur Kraft- und Segenübertragung bedient. Am 1. März, dem alten Neujahrstag, schenkte man sich die strena, ursprünglich einen frischen Lorbeerzweig, der an die Haustür geheftet wurde; später hat das Wort die Bedeutung von Neujahrsgeschenk überhaupt, namentlich Geldgeschenk bekommen. Die Geschenke an so wichtigen Zeitabschnitten wie Neujahr und Geburtstag haben ebenso wie die bona verba von Hause aus zauberhafte Bedeutung: sie zwingen das durch sie zum Ausdruck gebrachte Gute wirklich herbei. Auf einer späteren Stufe werden solche magischen Handlungen mit Vorstellungen vom Wirken der Götter und der Dämonen verquickt, von denen dann die Wirkungen ausgehen sollen. Man kann das allenthalben konstatieren, z. B. an der Rolle des Mars bei den Suovetaurilia, an den Begehungen der Salier, an Erweiterungen bei der Devotion des Feldherrn usw. Die alte prädeistische Stufe bleibt aber deutlich erkennbar.

3. Die Form des Fortlebens der Verstorbenen scheint die alten Römer nicht sehr beschäftigt zu haben. Bis zur Einwirkung durch die Griechen sind klare Jenseitsvorstellungen nicht greifbar; der Gedanke jenseitiger Vergeltung ist unbekannt. Der Tote interessiert den Römer nur insoweit, als er von ihm Schaden fürchtet oder Segen erwartet. Der Tote muß durch Gaben befriedigt werden; das bei der Totenklage vergossene Blut soll ihn besänftigen; unmittelbar nach dem Begräbnis und neun Tage später wird ihm am Grabe ein Mahl gebracht. Im Jahre

gibt es verschiedene Tage für den Totenkult, z. B. im Februar, gegen Ende des alten Jahres, die Parentalia, genannt nach den Ahnen, den di parentes. Während der neuntägigen Feier gehen die Toten um. Aus Sorge vor Schädigung durch sie erlischt das öffentliche Leben vollständig; die Tempel bleiben geschlossen; der Privatmann unternimmt keine bedeutsame Handlung. Kurz vor dem späteren Jahresanfang fanden die nach der Unterweltsgöttin Larenta genannten Larentalia statt. Geopfert wurde an einer sonst verschlossenen Grube, dem mundus, der als Verbindung zwischen der Welt der Ober- und Unterirdischen gedacht wurde. Nur an drei Tagen des Jahres war er geöffnet; dann kamen die Toten nach oben und legten das Leben lahm. In den Mai fielen die Lemurien. Wieder schweifen die Seelen in der Oberwelt umher, bis der Hausvater um Mitternacht sich und die Seinigen durch rittlings geworfene schwarze Bohnen loskauft, sie zum Verschwinden auffordert und durch Schlagen an ein ehernes Becken verscheucht. Im Gegensatz zu den di parentes bezeichnen die larvae oder lemures die ungeschiedenen Totenscharen schlechthin. Man verbindet mit ihnen ohne weiteres den Begriff des Bösartigen, Gespensterhaften, Dämonischen. Der Römer ist von Furcht und Grauen vor diesen unheimlichen Mächten erfüllt. Mit di manes („die Guten") hat er der gleichen Vorstellung von den Unterirdischen einen euphemistischen Ausdruck verliehen (¶ Totenverehrung).

4. Aus dem Totenkult dürfte der Larenkult hervorgegangen sein. In dem am häuslichen ¶ Herde verehrten Lar ist der Ahnengeist der Familie zu erblicken. Lares wurden aber auch an ¶ Kreuzwegen (compita) verehrt: da ist die Seelenbedeutung ganz deutlich. Daß sie zu Hütern der Feldmark und zu Wege- und Reisegöttern geworden sind, ist eine Erweiterung. Früh ist die Verehrung der Laren mit der der andersartigen Penaten zusammengeworfen worden: penates sind ursprünglich die Götter der Vorratskammer (penus). Im Hause verehrt man den Genius des Hausherrn, eigentlich den Repräsentanten seiner Zeugungskraft, dann die Verkörperung seines Wesens, einen von ihm unzertrennlichen Schutzgeist. Das weibliche, gleich dem männlichen als Schlange verehrte Gegenstück ist die Juno der Frau. Beide haben eine starke Bedeutungserweiterung durchgemacht. Wohl von der Juno der Königin her hat sich die eine große Juno herausgebildet, die Schützerin der bedeutsamsten Momente des Frauenlebens, Hochzeit und Entbindung (J. Pronuba und J. Lucina). Eine uralte Gestalt des häuslichen Kultes ist Janus (= Tür) gewesen, die verkörperte Tür, die alles Unheil von außen fernhält. Aus den vielen Einzel-jani ist der Gott Janus als Oeffner und Schließer der Türen, der Gott des Anfangs geworden, dem am Monatsersten ein Staatsopfer gebracht wurde. Am Forum stand der berühmte Janus Quirinus, kein Tempel, sondern ein Doppeltor, wahrscheinlich „das Tor nach Quirium", der ehemals selbständigen Siedlung des Quirinals. In Vesta wurde die im Herdfeuer wirkende wohltätige Macht verehrt (¶ Herd). Auch sie ist, wiederum wohl vom Königshause her, zur Staatsgottheit geworden; ihr Kult ist nach uralter Tradition immer in den Formen des Hauskultes der Altvordern vollzogen worden.

Sehr interessant ist die durchsichtige Bildung vieler Göttervorstellungen. Ein Fall wie bei Janus, wo das Objekt und die in ihm waltende Macht zusammenfallen, ist nicht vereinzelt. Tellus z. B., die ¶ Erde, ist die fruchtspendende Göttin des Saatfeldes; ebenso steht es mit Ops = Kornhaufen, Robigus = Getreiderost, Fons = Quelle. Andere Gottheiten tragen im Namen Ableitungen von ihrem Wirkungsbereich. Aus dem Wunsche, daß es vergönnt sei, das neue Jahr glücklich bis ans Ende zu bringen (ut annare perennareque commode liceat), ist die Jahresgöttin Anna Perenna gebildet worden; die Macht, der es gelingt, im Winter die Sonne wieder heraufzuführen (angerere), heißt Diva Angerona; aus dem Segensritus der strena hat sich eine Strenia entwickelt; von der Baumfrucht (pomum) nennt sich die Pomona, von den Blumen und Blüten die Flora, und so noch vieles andere. Zu dem interessantesten gehört eine große Gruppe von Göttern mit gleichfalls völlig durchsichtiger Namensbildung und scharf abgegrenztem Wirkungsbereich, die einzelnen Augenblicken und Stadien des menschlichen Lebens und bestimmten Akten menschlicher Tätigkeit vorstehen. Es gibt in staunenswerter Fülle besondere Götter für alle Stadien der Landarbeit und des Gedeihens der Frucht vom Düngen des Ackers und dem verschiedenmaligen Umbrechen und Aussäen über das Ansetzen und die Entwicklung der Frucht, das Behacken, Jäten, Mähen, Einfahren bis zum Bergen im Speicher und zur Herausnahme zum Gebrauch. Eine besondere Göttin nährt die Leibesfrucht; andere helfen bei den verschiedenen Akten der Geburt; wenn das Kind den ersten Schrei tut, wenn es in der Wiege liegt, trinkt, entwöhnt wird, wenn die Knochen fest werden, wenn es stehen, sprechen lernt, aus dem Hause geht und heimkommt, immer sind eigene Gottheiten wirkend gedacht, bis zum Tode. Bei solchen Einzelmanifestationen kann von einer irgendwie plastischen, blutvollen Gestalt der Gottheiten keine Rede sein. Die in den einzelnen Akten waltend gedachten „Mächte" lassen sich nicht auf größere Gestalten zurückführen, und die durchsichtige Etymologie verhindert jede Evolution. So wirken sie mehr als Abstraktionen denn als Götter. Auch diese „Mächte" müssen ursprünglich rein auf den einzelnen römischen Bauern bezogen gedacht gewesen sein. Dann hat sich der Staat ihrer angenommen, indem die pontifices sie mit den einem jeden numen zukommenden Gebetsformeln in ihren liturgischen Büchern, den sogenannten indigitamenta verzeichneten. Die der r.n R. eigentümliche Neigung zur Abstraktion und Spezialisierung ist später noch einmal aufgebrochen in den Personifikationen abstrakter Begriffe wie Fides, Salus, Concordia, Felicitas, Virtus, Victoria usw.

5. Wir sahen schon, daß eine Reihe von Staatsgöttern sich aus Individualgottheiten entwickelt hat. Auch der Staatskult hat noch Reste einer primitiveren Glaubensstufe bewahrt, z. B. in der Verehrung hl. Lanzen und Schilde und im Jupiter Lapis oder Feretrius, einem erst später dem Jupiter beigelegten Steinfetisch. Jupiter, der lichte Himmelsvater indogermanischen Erbes, ist der für den Bauern hochbedeutsame Wettergott, auch der Gott des Gewitters, der durch Blitz und Donner zu den Menschen spricht; als allsehender Himmelsgott wacht er über Treue und Recht. Als höchster Gott verleiht er dem Heere Standhaftigkeit (J. Stator) und Sieg (J. Victor). Mars, der Kriegsgott, für das römische Wesen besonders bedeutsam, hat außer dem Heere und den Bürgern auch die Siedlung, d. h. den Acker und sein Erträgnis, gegen die Nachstellungen der Feinde zu verteidigen und hat so auch überhaupt Beziehungen zur Vegetation. Zu diesen beiden ist als dritter Hauptgott des Staates der göttliche Repräsentant der Siedlung des Quirinals, Quirinus, ge-

treten, auch er ein Kriegsgott. Daneben seien noch genannt Volcanus, der Feuergott und Schützer vor Feuersgefahr, Saturnus, ursprünglich vielleicht ein Gott der Aussaat, wenn in dem Worte nicht ein etruskischer Name steckt, Neptunus, ursprünglich der Gott des Süßwassers, Ceres, die mit Tellus zusammengehende Schirmerin des pflanzlichen Wachstums, Liber, der durch phallische Umzüge verehrte Fruchtbarkeitsgott, und sein weibliches Gegenstück Libera.

6. Im Kult wird der konservative und formalistische Charakter der r.n R. besonders deutlich. Die Opfergaben, blutige und unblutige (¶ Opfer: I), und Kultgeräte verraten noch in späterer Zeit gelegentlich die primitive Kulturstufe in der Auswahl der Gaben, in der Verpönung eiserner Instrumente bei gewissen Kulten u. dgl. Beim Opfer kommt es auf peinlichste Genauigkeit in den Zeremonien und rituellen Formeln und auf ängstliche Fernhaltung aller Störungen an, daher z. B. die Forderung unbedingten Schweigens und das Heraufziehen der Toga über den Hinterkopf. Formeln und Gebete sind sehr umständlich, damit in jedem Falle die richtige Gottheit beim richtigen Namen genannt und in der für sie passenden und darum allein wirksamen Weise angerufen werde. Abweichungen vom Wortlaut und fehlerhaftes Rezitieren machen alles unwirksam. Hier ist der Zusammenhang mit der Zauberformel ganz deutlich. Der Nüchternheit des Römers in religiosis entspricht der sehr beliebte Brauch des Gelübdes (votum), bei dem der Gottheit für den Fall der Erhörung eine Gegenleistung versprochen wird: der übliche Gedanke des do ut des wird zur Anreizung der Gottheit gesteigert zu da ut dem. Man hat scharf zwischen Privatkult (sacra privata), der von der Familie (mit dem pater familias als Vollzieher), einzelnen Privatleuten, Familien, Geschlechtern gepflegt wurde, und Staatskult (sacra publica) unterschieden. Der Staatskult ist aber in weitem Umfang aus Privatkult entstanden. So hat der Staat alte Geschlechterkulte übernommen, z. B. die Lupercalia oder den rituellen Umzug der Ackerbrüder (Fratres arvales). Die Geschlechter wurden so zu Bruderschaften, Sodalitäten umgebildet, eine dann überhaupt beliebte sakrale Organisation (z. B. die der Fetialen, der Vollzieher der sakralen Formen des internationalen Rechtsverkehrs). Die sakralen Funktionen für die Allgemeinheit übte ursprünglich der König aus. Eine Reihe von Kulten hat vermutlich als Kulte des Königshauses Bedeutung für den Staat bekommen. Das trifft auch für die weiblichen Kulte zu, den der Juno und der Vesta. Bei der Einführung der Republik gingen die sakralen Funktionen auf das Kollegium der Pontifices über, das sein Amtslokal in dem „Königshaus" (regia) genannten Gebäude dicht neben dem Vestatempel hatte. Zu ihm gehört außer den Vestalinnen (deren Sechszahl sekundäre Erweiterung sein dürfte) der Kultkönig (Rex sacrorum), der wenigstens im Namen noch die Kulttradition des alten Königs fortsetzt, während seine Frau, die Regina, im „Königshaus" als Priesterin der Juno dient; ferner eine Reihe von Einzelpriestern, Flamines, von denen der wichtigste, der Priester des Himmelsgottes (flamen Dialis), von vielen überaus lästigen rituellen Vorschriften eingeengt ist, durch die man vermutlich einstmals den König als wichtigste Person des Staates gegen Unsegen aller Art glaubte schützen zu müssen; schließlich noch die in ihrer Zahl allmählich gewachsenen Pontifices, offensichtlich nur Helfer des eigentlichen Pontifex, der das Attribut maximus erhielt, übrigens als symbolischer Gatte der Vestalin galt. Das Kollegium der Pontifices hatte die Aufsicht über den gesamten Kult, verwaltete das gesamte Material über Formeln, Gebete, Opfer, Feste, Kalender u. dgl. und wurde öfter wegen der religiösen Fundierung des öffentlichen und privaten Lebens um Rechtsgutachten (responsa) angegangen (ius pontificum). Zur Entlastung der vielseitigen Geschäfte wurde später noch ein besonderes Kollegium der viri epulones abgezweigt. Ein wichtiges Kollegium ist das der Auguren, die für jede bedeutsame Amtshandlung der Magistrate die Beobachtung des Vogelfluges (auspicia) vorzunehmen hatten, durch den vermeintlich die Götter ihre Einstellung zu der Handlung zu erkennen gaben (¶ Omen). Eine andere Art der Willensbefragung der Götter und Zukunftserforschung war die Eingeweideschau; sie wurde von etruskischen Spezialisten, den haruspices, vorgenommen, die aber, wenn sich auch die Beamten ihrer bedienten, keine Staatspriester waren (¶ Orakel). Es liegt in der eigentümlichen religiösen Haltung der Römer begründet, daß sie im privaten und öffentlichen Leben der Superstition ausgeliefert waren. Bei der auf äußerliche Observanz abgestimmten Stellung zu den Göttern weiß man nie, ob nicht irgend etwas versehen ist, was den Zorn der Götter reizen könnte. Glaubt man zu solcher Annahme Anlaß zu haben, müssen sofort Sühnopfer (piacula) dargebracht werden. Besondere Maßnahmen werden erforderlich, wenn ungewöhnliche, schreckhafte Erscheinungen (prodigia) auftauchen wie Mißgeburten, Blut- oder Steinregen u. dgl. In dieser Aengstlichkeit zeigt sich die aus dem Grundcharakter der r.n R. resultierende innere Unsicherheit. Damit hängt zusammen, daß man in Fällen von Not und innerer Unruhe, wenn die eigenen, nun einmal immer nur äußerlichen Mittel erschöpft sind, vermeintlich Bewährtes unbedenklich aus dem Ausland holt.

7. Die infolge des Mangels an tieferer Religiosität ängstlich gehütete formalistische Tradition unterband die notwendige Evolution der Religion. An ihre Stelle trat der Zuwachs neuen religiösen Gutes von außen, das sich neben das zäh festgehaltene alte und primitive setzte. Die Römer haben sich nie gegen die Anerkennung der Macht anderer Götter gesträubt. Bei der Belagerung einer Stadt pflegte der Feldherr die feindlichen Götter „herauszurufen" (evocatio) und ihnen Kult in Rom zu versprechen. Aus politischen Gründen muß eine Reihe fremder Gottheiten nach Rom gekommen sein, so die aus Aricia am Nemisee stammende Diana, die Hauptgottheit eines latinischen Städtebundes. Besonders stark ist der Einfluß der ¶ Etrusker gewesen, namentlich anscheinend unter der Herrschaft der etruskischen Tarquinier. U. a. stammt aus Etrurien die Dreiheit Jupiter Optimus Maximus, Juno Regina, Minerva, die auf dem Kapitol ihr Heiligtum erhielt. Damals kam wohl überhaupt der Tempelbau nach Rom. Durch die Etrusker wird auch schon manches griechische Gut eingedrungen sein; übrigens auch durch die schon länger griechischem Einfluß zugänglichen latinischen Städte (aus Tusculum kamen z. B. die ¶ Dioskuren, aus Tibur Herkules). In der Hauptsache ist der folgenschwere griechische Einfluß aber direkt aus Unteritalien erfolgt. Aus Cumae kamen unter den Tarquiniern die ¶ Sibyllinischen Bücher, Aufzeichnungen der geheimnisvollen Weisheit der meist mit Apollokult zusammenhängenden Sibyllenorakel. Auf diese Orakel geht seit dem

5. Jhd. meist die Einführung griechischer Kulte zurück. Für die Verwertung dieser in Zeiten der Not befragten Bücher wurde ein (später in der Zahl erhöhtes) Zweimännerkollegium (duumviri sacris faciundis) eingesetzt, das dann überhaupt für die griechischen Kulte zu sorgen hatte. Man behält nur in einigen Fällen den griechischen Namen bei: Herkules, Apollo, Asklepios (lat. Aesculapius). Sonst gibt man den neuen Göttern von ihrer Funktion einen lateinischen Namen (Hermes-Mercurius von merces = Waren), oder übersetzt den griechischen Namen (Pluton, „der Reiche" = Dis), oder identifiziert sie mit altrömischen Göttern, so Poseidon mit Neptunus und die Trias Demeter, Dionysos, Kore mit Ceres, Liber, Libera. Die letztere naive und später immer wieder geübte Maßnahme der sogenannten interpretatio Romana hat die wirkliche Hellenisierung des römischen Glaubens, die völlige Amalgamierung mit griechischem Gute begründet. Die Götter bringen dann auch den griechischen Kultus mit seinen Götterbildern und Tempeln mit. Die griechische Literatur bewirkt den Siegeszug des griechischen Mythos, der das Wesen der römischen Götter völlig umwandelt. Im Jahre 217 wurde auf Grund der Sibyllinischen Orakel u. a. eine dreitägige Götterbewirtung (lectisternium) beschlossen, bei dem sechs „Polster" für folgende Götterpaare hergerichtet wurden: Jupiter-Juno, Neptunus-Minerva, Mars-Venus, Apollo-Diana, Vulcanus-Vesta, Mercurius-Ceres. Das ist unter römischem Namen der griechische Zwölfgötterkreis, gruppiert nach griechischen Mythen und Kultbeziehungen. Die Hellenisierung der römischen Götter ist damit besiegelt. Der lange Zeit festgehaltene Unterschied zwischen den einheimischen Göttern (indigetes) und den neu hinzugekommenen (novensides) ist gefallen; die letzteren erhalten ihre Kultstätten innerhalb des Pomeriums. Noch vor dem Ende des zweiten punischen Krieges verordneten die Sibyllinischen Bücher sogar die Einführung des zwar als griechisch empfundenen, aber doch orientalischen Kultes der Magna Mater, der phrygischen, in einem Steinfetisch verehrten Göttermutter. Noch verbot zwar der Senat die Ausübung des orgiastischen Kultes durch römische Bürger; er hat auch noch im Jahre 186 die Auswüchse der Dionysosmysterien energisch beschnitten. Aber die Ueberflutung der r.n R. war unaufhaltbar. Mit der Ausbreitung der römischen Macht im Orient beginnt zugleich der Triumphzug der orientalischen Religionen in den Westen (¶ Synkretismus; ¶ Mysterien; ¶ Herrscherkult).

Hauptwerk: G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912². Knappe Darstellungen von S. Wide-M. P. Nilsson in Gercke-Norden: Einleitung in die Altertumswissenschaft II³, 1922 (mit Literaturangaben); bes. L. Deubner in: Chant⁴ II, 1925 (mit Literaturangaben); — Fr. Pfister in C. Clemen: Die Religionen der Erde, 1927; — K. Latte: Zur Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung (AR 24, 1926, S. 244 ff); — Derſ.: Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit (RGL 5), 1927²; — F. Altheim: Griechische Götter im alten Rom (RVV XXII, 1), 1930. **J. Kroll.**

Römischer Katechismus (Catechismus Romanus), ein Produkt der Restaurations- und Reformarbeit des ¶ Tridentinums (¶ Katechismus: I, 4). Der erste Gedanke an die Abfassung eines K. taucht schon 1546 auf; man plant einen Kinder-K. Auf Drängen der französischen Gesandten wird 1562 eine Kommission eingesetzt. 1563 ist die Rede von einem K. in der Volkssprache für das ganze Volk, nicht nur für die Kinder. Aber es erhebt sich Widerwille gegen die Uebersetzung in die Volkssprache, der Charakter des Volksbuches wandelt sich in den eines Handbuches für Pfarrgeistliche. Ende 1563 setzt der Papst eine neue Kommission von vier Theologen (unter ihnen war ¶ Foscarari) ein, auf deren Tätigkeit ¶ Borromäus stärksten Einfluß hat. Er hat auch die letzte Abrundung 1565 dem Julius Pogianus übergeben lassen; doch fand nach dem Tode ¶ Pius' IV noch eine letzte Revision durch Sirletus, Marinus und Lucatellus statt. 1566 erschien der K. in der Oeffentlichkeit unter dem Titel: Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V iussu editus. Er ist ein Pfarrerhandbuch, kein Unterrichtsbuch; Bücher und Kapitel gab erst die Kölner Ausgabe von 1572, Frage und Antworten die Antwerpener von 1574. In vier Teilen: de symbolo apostolico (Glaubensbekenntnis), de sacramentis (Sakramentslehre), de decalogo (Gesetz), de oratione, praesertim dominica (Gebet, besonders Vaterunser), wird die kath. Dogmatik entwickelt. Er ist wichtige, wenn auch namentlich in der Gnadenlehre nicht unbestrittene Quelle kath. Glaubens und in mehreren Sprachen verbreitet.

St. L. v. Skibniewski: Geschichte des römischen K., 1903; — G. Bareille: Le catéchisme Romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne. Explication nouvelle, 9 Bde., 1907 ff. **W. Kohler.**

Rördam, 1. Holger Frederik (1830—1913), lutherischer Theologe, * in Laastrup in Jütland, theologisch von ¶ Martensen entscheidend beeinflußt. Seit 1857 Vorstandsmitglied der Gesellschaft für dänische Kirchengeschichte, war er Herausgeber ihrer Zeitschrift, deren Hauptinhalt man wesentlich seinem Fleiße verdankt. R. wurde 1860 Pastor in Satrup (Kreis Schleswig), nach der preußischen Besetzung Schleswig-Holsteins 1864 als dänischer Beamter entlassen, 1869 Pastor in Kornerup, 1876 in Brendekilde, 1883 in Lyngby bei Kopenhagen. R. war vielleicht der gelehrteste aller dänischen Geschichtsschreiber neuerer Zeit.

Vf. u. a.: De danske og norske Studenters Deltagelse i Købehavns Forsvar 1658—60, 1855; Kirkehistoriske Samlinger, 22 Bde., 1857—1908; Købehavns Kirker og Klostere i Middelalderen, 1859—63; Historieskrivningen i Danmark og Norge siden Reformationen, 1867; Monumenta Historiae Danicae, 2 Bde., 1873; Historiske Kildeskrifter I—IV, 1873—87; Danske Kirkelove (1536—1683) I—III, 1883—89; Skrifter fra Reformationstiden I—V, 1885 bis 1890; Historiske Samlinger og Studier I—IV, 1891—1902; Købehavns Universitets Historie fra 1537—1621, I—IV, 1868—74.

2. Thomas Skat (1832—1909), lutherischer Theologe, Bruder von 1, * in Laastrup, 1869 Pastor in Sönderup (Seeland), 1880 in Kopenhagen, 1886 Propst, 1895 Bischof von Seeland. Als Kirchenmann stand er im grundtvigianischen Lager (¶ Grundtvig). Um den Ausbau der Verfassung der dänischen Volkskirche hat er sich sehr verdient gemacht.

Vf. u. a.: Den kristelige Laere, (1868) 1903⁷; Det Ny Testament oversat med Anmerkninger, 2 Bde., (1887) 1903³; Evig Frelse og evig Fortabelse, 1901. — Sein Briefwechsel mit dem bedeutenden grundtvigschen Pfarrer Otto Müller hrsg. in 2 Bden., 1915/16. **Adamsen.**

Rörer, Georg (1492—1557), evg. Theologe, * in Deggendorf, studierte in Leipzig und Wittenberg, wurde hier 1525 Diakonus, schied 1537 aus dieser Tätigkeit, blieb aber in Wittenberg. Der Schmalkaldische Krieg brachte ihn als treuen Anhänger des Kurfürsten Joh. Friedrich in schwere Bedrängnis. Nach vorübergehender Abwesenheit in Dänemark lebte er zuletzt in Jena. Mit Luther war er innig befreundet, schrieb viele seiner Predigten, Vorlesungen,

Briefe und Tischreden nach oder ab, machte sich aber vor allem verdient als Korrektor der Druckschriften Luthers, besonders der Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2) und als Sammler und Herausgeber seiner Werke.

ADB 53, S. 480 ff; — RE³ XXIV, S. 426 ff; — Nik. Müller: Die Kirchen- und Schulvisitationen im Kreise Belzig 1531—34, 1904, S. 16 ff; — G. Buchwald: Jenaer Lutherfunde (ThStKr 1894, S. 374 ff); — Derſ.: Lutherfunde in der Jenaer Universitätsbibliothek (ZKG 14, 1894, S. 600 ff); — E. Kroker: R.s Handschriftenbände und Luthers Tischreden (ARG 5, 1908, S. 337 ff; 7, 1910, S. 55 ff); — P. Flemming: Die Lutherbriefe und die Rörersammlung auf der Universitätsbibliothek zu Jena (in: Studien zur Reformationsgeschichte und zur Praktischen Theologie, G. Kawerau dargebracht, 1917, S. 21 ff); — O. Reichert: Zwei neue Protokolle zur Revision des NT.s, ein Beitrag zu G. Rörers Anteil an der handschriftlichen Lutherüberlieferung (in: Lutherstudien zur 4. Jhd.feier der Reformation, 1917, S. 203 ff); — R. Willkomm und O. Albrecht: Der Rörerband Bos q 24 u (ARG 24, 1927, S. 1 ff). **O. Clemen.**

Röschmann, Johannes (1862—1901), evg. Theologe, * in Heide. 1886 Pastor in Itzehoe, schloß er sich der ¶ Gemeinschaftsbewegung an und wurde 1891 zur Unterstützung v. ¶ Oertzens Inspektor des schleswig-holsteinischen Gemeinschaftsvereins (Herausgabe der ¶ Reichslieder). 1893 zog er nach Hamburg und gründete das Diakonissenhaus Elim und die Gemeinschaft Philadelphia, der er eine sehr kirchenfreie Stellung gab, blieb aber Vizepräses des schleswig-holsteinischen Vereins. Innerhalb der Gemeinschaftsbewegung vertrat er die ¶ Heiligungsbewegung und die Lehre von der Auswahlentrückung.

Vf.: Rechtfertigung und Heiligung, 1896; Philadelphia und Laodicea. Nachgeschriebenes aus Bibelstunden, 1903. **Fleisch.**

Roessingh, Karel Hendrik (1886—1925), evg. Theologe, * in Groningen, 1914 Pfarrer der Remonstrantsche Broederschap in Boskoop, 1916 Professor in Leyden für Ethik, Enzyklopädie und Doctrina de Deo. Gehörte zur rechts-¶ Modernen Richtung, mit christozentrischer Glaubenslehre. Seit 1922 Vorsitzender der internationalen Bewegung „The international Congress of free Christians and other religious liberals". Er war außerordentlich einflußreich als Gelehrter und Mensch.

Verzamelde Werken, hrsg. von G. J. ¶ Heering, 4 Bde., 1926 f. Im einzelnen vor allem: De moderne theologie, 1914; Het waarheidsprobleem in de nieuwere theologie, 1915; Persoonlykheid en Cultuur, 1916; Het Modernisme in Nederland, 1922; De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der kritische theologie, 1924. — Ueber R. vgl. G. J. Heering: R. und seine Theologie (ZThK 1927, S. 112 ff). **Broekman.**

Röttger, Karl, Dichter, * 1877 in Lübbecke (Westf.), lebt in Düsseldorf-Gerresheim (¶ Charon). Seine Eigenart liegt darin, daß er verborgenste seelische Tiefen durch feingeformte Worte aufdeckt und zwar weniger durch ihren Gedankengehalt als unmittelbar-irrational, zumal durch ihren Klang. Seine Stoffe sind nie an sich wesentlich, sondern gewinnen ihre Bedeutung nur durch den Sinn, den der Dichter ihnen gibt, und durch das Erleben, das er an ihnen ausdrückt oder durch sie wachruft. R.s Religion ist mystischer Pantheismus, Sehnsucht, ins Grenzenlos-Weiteste und Innerlich-Tiefste sich zu verströmen. Zunächst sucht er sich von der Welt zu befreien, um Gott zu erfahren; dann sucht er die Welt wiederzugewinnen und alle Dinge, gerade auch die unscheinbarsten, als göttlich, als Wunder zu erleben. Jesus ist ihm Gefäß für seine nicht spezifisch christliche Religiosität. „Die Christuslegenden", 1914, „Der Eine und die Welt", 1917, „Das Gastmahl der Heiligen", 1920 (hier auch Franziskus und Beethoven, Eckart und Nietzsche), geben im Grunde R.s moderne und für viele Modernen typische Frömmigkeit in dem Gewand der Legende, die allerdings voll zarter Ehrfurcht vor Jesus ist. Und auch für seine Anthologie „Die moderne Jesusdichtung" (1926 ²) ist Christus nicht Führer oder Heiland, sondern Idee des Menschen (¶ Christusdichtung, 4 e, Sp. 1659). Aus der Lyrik R.s seien herausgehoben „Die Lieder von Gott und dem Tod", 1912, und „Das Buch der Liebe", 1927. In den Novellen, z. B. „Die Allee", 1918, gestaltet R. mit Vorliebe und Meisterschaft einsame, weltfremde, tragisch an ihr Schicksal gebundene Gestalten. Bemerkenswert sind R.s Versuche eines neuen religiösen Dramas oder besser: Laienspiels, die durch ernstzunehmende theoretische Ausführungen unterbaut sind, u. a.: „Haß oder das versunkene Bild des Christ", 1918, „Simson", 1921, „Die Heimkehr", 1926.

A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit, N. F., 1925; — W. Knevels: ChrW 1931. **Knevels.**

Rogall, Georg Friedrich (1701—33), evg. Theologe, * in Königsberg, einer der begeistertsten Schüler von A. H. ¶ Francke, 1725 Professor in Königsberg, seit 1727 zugleich Inspektor und Prediger des Friedrich-Kollegiums, 1728 Konsistorialrat, und 1731 Pfarrer an der Domkirche, der einflußreichste Vorkämpfer des Hallenser Pietismus in ¶ Ostpreußen (: 3 b), von der Orthodoxie heftig bekämpft. Er ist mitschuldig an der plötzlichen Vertreibung von Fischer, dem Vertreter der ¶ Wolff'schen Philosophie, im Sept. 1725. Sein Gesangbuch („Kern alter und neuer Lieder", 1731) war noch in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s in Ostpreußen weit verbreitet.

Th. Wotschke: G. F. R.s Lebensarbeit nach seinen Briefen, 1928; — Ruth Führer: Die Gesangbücher der Stadt Königsberg, 1927, S. 116 ff. **Walter Wendland.**

Roger, Abraham († 1649), holländischer Kolonialprediger aus Leiden, im Seminar des A. ¶ Walaeus ausgebildet, 1630 nach Ostindien abgeordnet. Er landete 1631 in Batavia, war 1632—42 Prediger in Paliacatta an der Coromandelküste, 1642—47 als Nachfolger von Nic. Molinaeus Kurator der lateinischen Schule zu Batavia, bis er 1647/48 nach Holland zurückkehrte († in Gouda).

Vf. die erste Darstellung indischer Religionen: De / Open — Deure / Tot het / Verborgen Heydendom ... Leyden 1651; deutsch 1663: Offne Thür / zu dem verborgenen / Heydenthum / Oder / Warhaftige Vorweisung desz / Lebens und der Sitten / samt der Religion / und dem Gottesdienst der Bramines ... (neueste Ausgabe von W. Caland: De Linschoten-Vereeniging, 1915). **Merkel.**

Rogge, Bernhard (1831—1919), evg. Theologe, * in Großtinz (Kr. Liegnitz), 1856 Pfarrer in Stollberg bei Aachen, 1859 Divisionspfarrer in Koblenz, 1862 Hofprediger und Garnisonpfarrer in Potsdam, seit 1906 im Ruhestande.

Vf. u. a.: Lutherbüchlein, 1883; Vom Kurhut zur Kaiserkrone, 1893; Kaiser Wilhelm, 1888; Kaiser Friedrich, 1889; Illustrierte Geschichte der Reformation in Deutschland, (1899) 1905 ²; Bilder der christlichen Welt, 1908; Das Evangelium in der Verfolgung, 1910. **Glaue.**

Roh, Peter (1811—72), kath. Theologe, * in Günthis (Wallis), 1829 Jesuit, 1842—45 Professor der Dogmatik in Freiburg i. d. Schweiz und Luzern, seit 1850 in den deutschen Jesuitenmissionen tätig. Der ihm zugeschriebene Ausspruch: „Unser Ziel ist der Sturz der Hohenzollern" gehört zu den „Jesuitenfabeln" (Duhr, Jesuitenfabeln, 1904 ⁴, S. 869 ff).

Schriften: Grundirrtümer unserer Zeit, (1865) 1905 ⁶; Das

alte Lied „Der Zweck heiligt die Mittel", (1869) 1894³ (hier lobte er 1000 Gulden für den Nachweis des Satzes in Jesuitenschriften aus, vgl. Duhr a. a. O., S. 552 ff); Was ist Christus?, (1872) 1909³. — Vgl. ADB XXIX, S. 49 f; — J. Knabenbauer: Erinnerungen an P. R. (Stimmen aus Maria Laach III, 1872, S. 93 ff. 189 ff. 322 ff; auch separat); — B. Duhr: Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848—72, 1903. **Löffler.**

Rohde, Erwin (1845—98), klassischer Philologe, * zu Hamburg, 1870 Privatdozent in Kiel, 1876 ord. Prof. in Jena, 1878 in Tübingen, Frühjahr 1886 in Leipzig, Herbst 1886 in Heidelberg. R. war Gelehrten- und Künstlernatur zugleich; er arbeitete bahnbrechend auf dem Gebiet der griechischen Literaturwissenschaft und begründete das Verständnis für den Entwicklungsgang der ¶ Griechischen Religion. Mit ¶ Nietzsche war er eng befreundet.

Hauptwerke: Der griechische Roman und seine Vorläufer, 2 Bde., (1876) 1900³; Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, (1890—94) 1925⁹·¹⁰; Kleine Schriften, 2 Bde., 1901 (hrsg. von Fr. Schöll). — Vgl. O. Crusius: E. R., 1902; — ADB 53, S. 409 ff; — Briefe in Nietzsches Gesammelten Briefen II, 1902. **Rühle.**

von Rohden, Gustav, evg. Theologe, * 1855 in Barmen, 1877 Oberhelfer im Rauhen Hause, 1882 Pfarrer in Helsingfors, 1895 Gefängnisgeistlicher in Dortmund, 1896 in Werden, 1898 in Düsseldorf, 1908 Konsistorialrat in Berlin, 1912 Pfarrer in Spören, Kr. Bitterfeld, 1919 Mitleiter der Frauenschule der Inneren Mission, lebt seit 1923 im Ruhestande in Halle.

Vf. u. a.: Darstellung und Beurteilung der Pädagogik Schleiermachers, 1883; Ein Wort zur Katechismusfrage, (1889) 1902³; Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Gefängnisgesellschaft, 1901; Das Wesen der Strafe, 1906; Erbliche Belastung und ethische Verantwortung, 1907; Probleme der Gefangenenseelsorge und Entlassenenfürsorge, 1908; Ehe und freie Liebe, 1911; Der Kölner Kirchenstreit, 1911; Zwei Brüder, 1917; Sexualethik, 1918; Grundlagen der christlichen Sittlichkeit, 1919; Vaterbriefe von Liebe und Ehe, 1929. **Glaue.**

Rohmer, Friedrich (1814—56), * in Weißenburg (Mittelfranken), philosophisch-politischer Schriftsteller in Zürich und München. In seinem übersteigenen Selbstbewußtsein hielt er sich für das größte Genie, eine Art Messias, und zu einer weltgeschichtlichen Rolle berufen. Literarischer Vorkämpfer gegen Reaktion und Ultramontanismus, vertrat R. die physiologische Auffassung vom Staat, hatte eine eigentümliche Psychologie und suchte den Pantheismus mit dem Theismus auszugleichen. Eine Nachwirkung hat er nicht geübt.

Vf. u. a.: Anfang und Ende der Spekulation, 1835; Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, (1856) 1857³; Gott und seine Schöpfung, 1857; Der natürliche Weg des Menschen zu Gott, 1858. — F. R.s Wissenschaft und Leben. 1. Bd.: Wissenschaft von Gott (bearb. von Bluntschli, 1891); 2. und 3. Bd.: Wissenschaft vom Menschen (bearb. von R. Seyerlen, 1885); 4. Bd.: Politische Schriften (besorgt von Schultheß, 1885). — Vgl. J. K. Bluntschli: Denkwürdiges aus meinem Leben III, 1884, S. 414 ff; — Ders.: im Staatswörterbuch VIII, 1864, S. 643 ff; — ADB 29, S. 57 f. **Brecht.**

Rohr, Ignaz, kath. Theologe, * 1866 zu Hochmössingen (Württ.), 1894 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1903 ord. Prof. für NT in Breslau, 1906 in Straßburg, seit 1917 in Tübingen.

Vf. u. a.: Paulus und die Gemeinde von Korinth, 1899; Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild, 1907; Ersatzversuche für das biblische Christusbild, 1907; Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums, 1909; Die geheime Offenbarung und die Zukunftserwartung des Urchristentums, 1911; Griechentum und Christentum, 1912; Das Gebet im NT, 1924. — In ¶ Tillmanns Bibelwerk bearbeitete R.: Hebräerbrief, 1912; Die geheime Offenbarung des hl. Johannes, 1915. — R. ist Mitherausgeber der Biblischen Zeitfragen, seit 1908. **Rühle.**

Rohrbach, Paul, evg. Theologe und politischer Schriftsteller, * am 29. Juni 1869 zu Irgen (Livland), 1897—1902 auf Reisen in Rußland, Persien und Türkei, 1903—06 kaiserlicher Kommissar für Ansiedlungswesen in Südwestafrika, 1907 auf Reisen in Kamerun und Togo, 1908 in Ostasien und Ostafrika, 1910 in Südwestafrika und China, 1912 bis 1913 in Britisch- und Portugiesisch-Westafrika, im Kongo, Nord- und Südamerika. Seit 1908 Dozent für Kolonialwirtschaft an der Handelshochschule in Berlin, war R. 1914 bis 1917 Dezernent in der Zentralstelle für Auslandsdienst bei der Presseabteilung des Auswärtigen Amts, 1927 geschäftsführendes Präsidialmitglied der Deutschen Akademie in München.

Vf. u. a.: Schluß des Markusevangeliums, 1894; Geboren von der Jungfrau, 1897⁴; In Turan und Armenien auf den Pfaden russischer Weltpolitik, 1898; Die Berichte über die Auferstehung Jesu, 1898; Im vorderen Asien, 1901; Die Bagdadbahn, 1901; Im Lande Jahves und Jesu, 1901; Wirtschaftliche Bedeutung Westasiens, 1902; Vom Kaukasus zum Mittelmeer, 1903; Deutschland unter den Weltvölkern, 1903; Die russische Weltmacht in Mittel- und Westasien, 1904; Deutsche Kolonialwirtschaft, I. Südwestafrika, 1907; Kulturpolitische Grundzüge zur Rassen- und Missionsfrage, 1909; Um Bagdad und Babylon, 1909; Aus Südwestafrikas schweren Tagen, 1909; Deutsche Kulturaufgaben in China, (1910) 1911³; Der deutsche Gedanke in der Welt, 1912; Geschichte der Menschheit, Weltpolitik, Wanderbuch, 1918; Politische Erziehung, 1919; Woher es kam, 1919; Armenien, Beiträge zur armenischen Landes- und Volkskunde, 1919; Die Beweise für die Verantwortlichkeit der Entente im Weltkrieg, 1920; Amerika und wir, 1925; Die Länder und Völker der Erde, 1926; Deutsches Volkstum als Minderheiten, 1926; Deutschtum in Not, 1927. **Brecht.**

Rohrbacher, René François (1789—1856), kath. Theologe, Freund von ¶ Lamennais und Mitbegründer des „Avenir", 1835 Prof. der Kirchengeschichte in Nancy, lebte später zurückgezogen in einem Seminar in Paris.

Hauptwerk: Histoire universelle de l'église catholique, 29 Bde., 1842—49, in synchronistischer Form, eingeteilt in Bücher zu 25—30 Jahren, mit apologetischer Tendenz, doch mit vielen Auszügen aus Quellenschriften. Die von Hülskamp und Rump unternommene deutsche Ausgabe ist in den späteren Bänden eine völlige Neubearbeitung; erschienen sind I—XIX, 1 und XX, XXIII, XXIV, bis 1545 gehend, 1860—98. Von den übrigen Werken R.s ist noch (1844) ins Deutsche übersetzt Tableau des principales conversions du XIXe siècle, 1827. — Vgl. KL² X, Sp. 1240 f; — HN³ III, S. 1126 ff. **Löffler.**

Rokyczana, Johannes (etwa 1390/92—1471), * in Rokycan bei Pilsen, kurze Zeit Mönch, Priester, 1435 als Erzbischof der Utraquisten in Prag gewählt (Johann VII 1431—32), Pfarrer an der Teinkirche in Prag. R. war der geistige Führer der Utraquisten (¶ Hus, 2; ¶ Brüderunität: I, 1), mit allmählicher Annäherung an die kath. Lehre, doch fest zu den Prager Kompaktaten stehend und zum Abendmahl sub utraque, kein großer Denker, kein Reformator, mehr Diplomat und Meister im Redekampf. Sein ungedrucktes Hauptwerk, die sehr schwarzseherische Postille, sucht bei den kirchlichen Einrichtungen vom Aeußeren aufs Innere zu führen, vom Werk auf die Gesinnung, verwirft aber nicht den Glauben an die Heiligen und ihre Fürbitte; zur Erlangung des Heils ist der Mensch auf Jesus gewiesen als einzigen Mittler, aber Gewißheit des Heils kann er nicht erlangen.

Jos. Th. Müller: Geschichte der Böhmischen Brüder I, 1922. **Loesche.**

Rolffs, Ernst, evg. Theologe, * 30. August 1867 in Bremervörde, 1897 Pastor in Stade, 1902 in Osnabrück, seit 1921 Superintendent ebenda.

Vf. u. a.: Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, 1893; Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, 1895; Die Theologie als Wissenschaft, 1899; Harnacks Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart, 1902; Niedersächsische Kirchenkunde, 1917; Politische Ethik und ethische Weltanschauung, 1923; Die Alkoholfrage in den evg. Kirchen Deutschlands, 1928. — Hrsg.: Die Zukunftsaufgaben der evg. Kirche in Niedersachsen (mit Joh. ¶ Meyer), 1918; Revolution und Kirche (mit Fr. ¶ Thimme), 1919; Die Paulusakten in: ¶ Hennecke, Nt.liche Apokryphen, (1902) 1924[2]. **Glaue.**

Roll, Heinrich, Wiedertäufer, auch Heinrich v. Grave, H. Hollender, H. Wassenberg nach den Orten seines Aufenthalts genannt. Er stammte aus Grave, war Karmeliter zu Harlem, weilte in Straßburg und Wassenberg, tritt aber erst in helleres Licht der Geschichte mit seinem Aufenthalt in Münster 1532. Er ist hier der hervorragendste Führer der Schwarmgeisterbewegung (¶ Wiedertäufer) gewesen; die übrigen Prädikanten einschließlich ¶ Rottmann sind seine Schüler. Vor der Eroberung der Stadt hat er sie verlassen, nachdem er schon vorher einmal ausgewiesen worden war. In Mastricht wurde er aufgegriffen und 1534 verbrannt. Sein Hauptwerk: Slotel van dat Secreet des Nachtmaels (vor 1532) bietet eine Auseinandersetzung mit der reformatorischen Abendmahlslehre und stellt positiv das Abendmahl in vollkommene Analogie zum Passahmahl; er faßt es als Freudenmahl der ihrer Vergebung gewissen Gläubigen.

Bibliotheca reformatoria Neerlandica, Bd. 5, 1909; — RE[3] XIII, S. 539 ff; — Chr. Sepp: Kerkhistorische Studien, 1885. **W. Koehler.**

Rolland, Romain, französischer Dichter, * 1866 in Clamecy in Burgund. Nach beendetem Studium in Paris und längerem Aufenthalt in Rom, das von starker Einwirkung auf ihn war, begründete er in Paris die Musikabteilung der École des hautes études sociales. Seine Vorlesungen, die er an der Sorbonne hielt, gab er 1909 auf, um ganz seinem literarischen Schaffen zu leben. Mit Ausbruch des Weltkrieges siedelte er in die Schweiz über, wo er heute noch am Genfer See lebt. Seiner tiefmusikalischen Veranlagung gab er eine feine musikgeschichtliche Ausbildung (Histoire de l'opéra en Europe avant Lully et Scarlatti, 1895). Durch eine scharfe Beobachtungsgabe und durch ein starkes Mitfühlen für menschliches Leid hat er sich zu einem Kenner der menschlichen Seele entwickelt. Sein umfassendes und vielseitiges Schaffen findet bis heute seinen Gipfelpunkt in den beiden großen Romanfolgen: „Jean Christophe" (1904—12, deutsch 1913—18) und „L'âme enchantée" (1922 ff, deutsch „Die verzauberte Seele", bis jetzt 3 Bde., 1924 u. 1927), in dem kulturellen und sozialen Entwicklungsroman des deutschen Künstlers und in der psychologischen Erfassung der Frauenseele. R.s starkes unerbittliches Ethos findet weiterhin Ausdruck in den heroischen Biographien (Beethoven, Michelangelo, Händel und Tolstoi). Stark beeinflußt von ¶ Tolstoi und in Stil und Sprache ¶ Rousseau verwandt, hat R. versucht, in einer Reihe von ideenbeschwerten Dramen, die zum Teil in der französischen Revolution spielen, auf das Volk seiner Zeit zu wirken. Sein stark ausgeprägtes Gerechtigkeitsgefühl, das über ein tiefes Wurzeln im Vaterland die Menschheitsidee stellt, hat er in verschiedenen Schriften, die mittelbar und unmittelbar vom Kriege handeln, und in dem Buch über „Mahatma Gandhi" 1923 (auch deutsch) ausgesprochen. Durch den Jean Christophe geht ein religiöser Zug, der sich in kirchliche Formen nicht einordnen läßt, und der in Vermischung mit einem gewissen Pantheismus Gott stark persönlich sieht. In den letzten Jahren hat sich R. besonders mit der religiösen und geistigen Welt Indiens, in die er sich gut einzufühlen verstanden hat, beschäftigt. ¶ Französische Literaturgeschichte, 7 c.

Neuere Werke u. a.: Beethoven. Les grandes époques créatrices, 1929, deutsch: Beethovens Meisterjahre, 1930; L'Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante, 3 Bde., 1928 bis 1930, deutsch 1929/31. — Über R. vgl. St. Zweig: R. R., 1926[3]; — E. Lerch: R. R. und die Erneuerung der Gesinnung, 1926 (mit Bibliographie und Literatur). **W. Sieberk.**

Roller, Samuel David (1779—1850), evg. Theologe und Liederdichter, * zu Heynitz bei Meißen, seit 1811 Pfarrer in Lausa bei Dresden, kämpfte gegen den herrschenden Rationalismus an, so auch in seinem Liede „Wie sie so sanft ruhn", 1827 entstanden, gegen das 1779 von A. C. ¶ Stockmann gedichtete und weit verbreitete Lied (mit gleichem Anfange).

In seinen „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" schildert W. v. Kügelgen seinen Lehrer R. — Vgl. M. A. Blüher: R.s Leben und Wirken, 1852; — A. H. Rühle: R., 1878; — W. Nelle: Schlüssel zum Gesangbuch, 1920[3], S. 360. **Glaue.**

Rollers, Holy, auch „House of David", kommunistische Sekte in Benton Harbor (Mich). Ihr Stifter Benjamin Purnell, „King Ben", „jüngerer Bruder Christi", „Retter der Auserwählten Gottes" (* 1861 in Kentucky), trat nach fleißigem Bibelstudium, sonst ohne Bildung, 1901 als Führer der „144 000, die den Tod nicht schmecken werden", in Fostoria (O.) auf. Dort verlacht, gewinnt er 1902 in Benton Harbor einen gewissen Bauschke. Mit Hilfe von dessen Vermögen gründet er auf streng kommunistischer Grundlage eine Kolonie. Seine Anhänger, zur Zeit etwa 700, stammen aus England, Australien, Neuseeland. Das Leben ist vegetarisch. Es scheint Weibergemeinschaft zu herrschen. Die wahrhaft Gläubigen werden nicht sterben. 1926 wurde P. wegen sittlicher Verfehlungen vor Gericht gezogen; Prozeß schwebt noch. **Stocks.**

Rom, Stadt und Bistum.

Die politische Stellung R.s als der Hauptstadt des ¶ Imperium Romanum gab der dortigen Christengemeinde auch frühzeitig eine hervorragende kirchliche Bedeutung (¶ Italien, 1; ¶ Heidenchristentum, 2 a; ¶ Römerbrief; ¶ Papsttum: I, 1 b. c; ¶ Kirchenverfassung: I, 4. 8). Wohl erlitt die Stadt schon in altkirchlicher Zeit in politischer Hinsicht mancherlei Einbuße durch die Gründung ¶ Konstantinopels (Νέα Ρώμη) und dessen Erhebung zur Hauptstadt des Imperiums (330; ¶ Byzanz, 1 a), durch die 395 einsetzende und schließlich dauernd werdende Trennung des West- und Ostreiches, durch die Verlegung der weströmischen Residenz nach ¶ Ravenna unter Kaiser Honorius, durch die Plünderungen der Völkerwanderungszeit (410 durch Alarich, 453 durch Geiserich, 536 durch Belisar) und andere politische Ereignisse. Dem Sinken der politischen Bedeutung R.s geht das Sinken seiner materiellen Blüte parallel. Trotz alledem zeigen auch diese Jahrhunderte die nicht nur unverminderte, sondern steigende kirchliche Bedeutung der Stadt, deren Geschichte als christlicher Stadt mit dem Siege ¶ Konstantins des Großen an der milvischen Brücke (312) beginnt, und in der das Christentum sich nun allmählich nicht nur der Römischen Religion gegenüber, sondern auch den stark verbreiteten orientalischen Kulten gegenüber durchsetzte. Neben den zahllosen Tempeln und Sta-

tuen aus heidnischer Zeit, die als Kunstdenkmäler auch in der christlichen Zeit vor bewußter Zerstörung geschützt blieben, allerdings durch Nichtgebrauch nach und nach verfielen, schuf die christliche Kunst, deren Anfänge in R. in die Katakomben zurückgehen (¶ Altchristliche Kunst), im 4.—7. Jhd. die große Zahl von Basiliken, die zum Teil den Grundstock der noch heute bestehenden Kirchen R.s bilden (s. unten), und die schon vor den großen Schöpfungen der römischen ¶ Renaissance (¶ Papsttum: I, 9 b; ¶ Malerei und Plastik: II B) und dann des ¶ Barock (¶ Malerei und Plastik: III A) R. als eine Hauptpflegestätte der kirchlichen Kunst erscheinen lassen. Der Besuch der sieben ¶ Hauptkirchen R.s war schon im Mittelalter eine beliebte Wallfahrt, wie dann auch die Einführung des ¶ Jubiläumsjahres und das wachsende künstlerische Interesse an den Schätzen des „ewigen R.s" regelmäßig viele Tausende von Menschen nach R. zogen und noch ziehen.

Die Stadt R. und die Umgebung im Umkreis von 40 Miglien (Camarca di Roma) bilden das Bistum R. (über Gründung und Geschichte vgl. ¶ Papsttum; ¶ Papat und Primat), dessen Inhaber der Papst selbst ist (¶ Kirchenverfassung: II, 4); in der Ausübung seiner Jurisdiktion als Bischof von R. wird er vertreten durch den Kardinalvikar, dem für Pontifikalien ein Vizegerente (ein Titularerzbischof oder Titularpatriarch) zur Seite steht. Mit den sogenannten ¶ Suburbikarischen Bistümern, deren Inhaber seit dem 12. Jhd. die Kardinalbischöfe sind (¶ Kurie, 5), bildet R. die Kirchenprovinz R., deren Metropolit gleichfalls der Papst ist (vertreten durch den Kardinalvikar).

Die Stadt R. zählt heute etwa 700 000 Katholiken in 64 Pfarreien mit etwa 365 Kirchen, 550 Weltpriestern, 690 Ordenspriestern, 200 Laienbrüdern, 241 schwesterlichen Niederlassungen. In R. sind 4 kath. Universitäten und eine große Zahl nationaler ¶ Kollegien. Als Sitz des Papstes ist R. der Sitz aller zentralen Aemter für die Leitung der kath. Kirche (¶ Kurie). Der päpstliche Residenzpalast ist der ¶ Vatikan. Ueber die Neuregelung der Rechtslage der Città Vaticana 1929 vgl. ¶ Italien, 6. Die Pfarrei der Apostolischen Paläste ist dem Rang nach die erste Pfarrei R.s, deren Pfarrer der stets aus dem Orden der Augustinereremiten entnommene Monsignor Sacrista seiner Heiligkeit ist, der bischöfliche Würde hat. Die Kirchen und Kapellen R.s sind entweder Patriarchalbasiliken, „kleine" Basiliken, Hauptkirchen (¶ Hauptkirchen Roms), Kollegiatkirchen, Kardinaltitel, Kardinaldiakonien, Stationskirchen, Pfarrkirchen, oder Ordenskirchen, von einzelnen Nationen bzw. italienischen Landschaften erbaute und unterhaltene National- bzw. Regionalkirchen, Bruderschaftskirchen usw. Von den Kirchen seien nur die bedeutendsten genannt: die Peterskirche (¶ Vatikan); die Lateranbasilika (San Giovanni in Laterano), die Bischofskirche des Papstes, „Mutter und Haupt aller Kirchen", eingerichtet durch Silvester I, vielfach erneuert und umgebaut; San Paolo fuori le mura, aus dem 4. Jhd., nach dem Brand von 1823—54 neuerbaut; Santa Maria Maggiore, die basilica Liberiana, aus dem 4. Jhd., mit Mosaiken des 4. und 5. Jhd.s und dem Gnadenbild „Maria Schnee" (12. Jhd.); San Lorenzo fuori le mura, unter Konstantin erbaut; Santa Croce in Gerusalemme, erster Bau von der hl. Helena errichtet, von Lucius I (1144) und Benedikt XIV (1743) erneuert; Sant Agnese fuori le mura, bei den gleichnamigen Katakomben, unter Konstantin erbaut, Neubau aus dem 7. Jhd. (hier am 21. Januar die Lämmerweihe; ¶ Pallium); das Pantheon, der besterhaltene Bau des antiken R., 609 von Bonifaz IV zur christlichen Kirche geweiht; San Clemente, aus dem 4. Jhd., im 11. neuerbaut, mit Fresken aus dem 9. und 12. Jhd.; Santa Maria in Trastevere, 4. Jhd., Neubau aus dem 11. Jhd.; Sant' Agostino, eine der beim römischen Volk beliebtesten Kirchen, aus dem 15. Jhd.; il Gesù, 1568—75 im Barockstil erbaut, mit Altar und Grab des hl. Ignatius von ¶ Loyola, Hauptkirche der Jesuiten; Santa Maria in Ara Coeli, auf dem Kapitol, um 1250 erbaut. Das kath. Deutschtum ist in R. vertreten durch die beiden mit je einer Kirche versehenen Nationalstiftungen der Maria dell' Anima (seit 15. Jhd.; Kirche 1500—11 erbaut) und des Campo Santo (seit Karl d. Gr.; umfaßt ein Hospiz, ein Priesterkollegium, in dem Geistliche, Historiker und Archäologen aus deutschen und österreichischen Diözesen sich in den kirchlichen Wissenschaften ausbilden können, eine Bibliothek und ein Museum christlicher Altertümer; Organ: Römische Quartalschrift, seit 1887; Kirche 1475—1501 erbaut).

Ueber die evg. Gemeinden in R. vgl. ¶ Italien, 7.

E. Calvi: Bibliografia generale di Roma, 1906 ff; — Alfr. v. Reumont: Geschichte der Stadt R., 3 Bde., 1867—70; — KHL II, Sp. 1806 ff; — H. Grisar: R. beim Ausgang der antiken Welt (= Geschichte R.s und der Päpste im Mittelalter I), 1901; — George La Piana in: Ricerche Religiose, Rom, I—III, 1925—27; HarvThR XVIII, 1925; — Ferd. Gregorovius: Geschichte der Stadt R. im Mittelalter (8 Bde.), I⁵ 1903; II—VIII⁴ 1894—96; — Fedor Schneider: R. und R.gedanke im Mittelalter, 1926; — Ludw. von Pastor: Die Stadt R. zu Ende der Renaissance, 1916; — A. de Waal: Roma sacra, 1905; — „Die ewige Stadt", hrsg. vom römischen Marienkolleg der Salvatorianer, 1905; — H. Barth: Die ewige Stadt „Roma aeterna", 1912; — A. Kuhn: Roma. Die Denkmale des heidnischen, unterirdischen, neuen R. in Wort und Bild, 1912²; — Annuario ecclesiastico, Rom; — Annuario Pontificio, Rom. — F. Noack: Deutsches Leben in R. 1700—1900, 1907; — Derſ.: Das deutsche R., 1912; — Ernst Schubert: Geschichte der deutschen evg. Gemeinde in R. 1819—1928, 1930. **Aufhauser.**

Romanes, George John (1848—94), englischer Naturforscher, Prof. der Physiologie in London, Edinburgh, Cambridge, Oxford, Anhänger und persönlicher Freund von ¶ Darwin, der ihm auch seinen Nachlaß anvertraute. Er wendet Darwins Gedanken auf das menschliche Geistesleben an. Obwohl im orthodoxen Glauben wurzelnd, glaubte er schon 1878 das Dasein Gottes nicht mehr annehmen zu können, womit freilich „das Weltall für mich seine liebenswerte Seele verloren hat" (A candid Examination of Theism by Physicus). Aber einige Jahre später erkannte er, daß er die Tragweite der naturwissenschaftlichen Prinzipien überschätzt habe. Er wandte sich gegen den dogmatischen ¶ Agnostizismus (: 2) seines Freundes ¶ Huxley. Am Schluß seines Lebens gewannen theistische und positiv christliche Gedanken wieder die Oberhand.

Vf. außerdem: Animal Intelligence, 1881; Mental evolution in Animals, 1883; Darwin and After Darwin, 1892 ff (deutsch von Vetter); Thougths on Religion, 1895 (deutsch von Dennert, 1899); Essays, 1896; Life and Letters by Mrs. Ethel R., 1896. — Ueber R. vgl. DNB 49, S. 177 ff. **J. Wendland.**

Romanik. Unter „R." (einem sich erst neuerdings einbürgernden Begriff) hat man die anonym-gemeinschaftsmäßige Kunstkultur des frühen Mittelalters zu verstehen. Zeitlich reicht diese von rund 950 bis rund 1250. Geographisch erstreckt sie sich vor allem über Deutschland und die nordischen Gebiete,

doch in entsprechenden Abwandlungen auch über Frankreich (vor allem das südliche), Spanien, Oberitalien, England und Rußland. Die eigentliche Heimat dieses Stils, der später infolge der Verwendung des römischen Rundbogens als „romanisch" bezeichnet worden ist, sind die germanischen Stammesländer. Er ist der Stilausdruck jenes so unendlich folgereichen Ineinanderklingens des germanischen mit dem christlich-östlichen Geist, und zugleich der Ausdruck einer neuen, sich vereinheitlichenden europäischen Menschheit. Die Kunstwissenschaft hat dieses Gebiet durch ihr rationales Entwicklungsschema zu gliedern versucht; nur muß dabei bedacht werden, daß die Begriffe „Früh"-, „Hoch"- und „Spät"-R. nicht ausschließlich im entwicklungsgeschichtlichen Sinne anwendbar sind, vielmehr gleichzeitig Unterschiede des Stiltypus oder der Geistesrichtung innerhalb des nur relativ abgrenzbaren Ganzen bezeichnen. In der Früh-R. wirkt die Kraft des neuen Triebes, der in einer gewaltigen seelischen Spannung, in einem stark eschatologisch gestimmten Lebensbewußtsein um die Jahrtausendwende seine Hauptwurzel hatte, sich am elementarsten aus. In der Hoch- oder Spät-R. klingt die Erregung ab; das Formale und sein Ausgleich gewinnt Eigenbedeutung. Gleichwohl läßt sich die ursprüngliche „barbarische" Linie — sei es auf Grund einer bleibenden Seelenhaltung oder infolge der Ungleichmäßigkeit im Wachstum der Gesamtbewegung — bis ins 13. Jhd. verfolgen. — Zur Geschichte der R. vgl. ¶ Kirchenbau: I, 1; ¶ Malerei und Plastik: I, 3; ¶ Kunstgewerbe, 2 b; ¶ Glasmalerei.

Die R. ist erst in jüngster Zeit, und zwar als eine der Kunst-„Entdeckungen" des ¶ Expressionismus neu lebendig geworden. Vorher wurde sie vor allem aus geschichtlichen Gründen, später als Vorbereitung auf die ¶ Gotik wissenschaftlich ernst genommen. Man empfand sie nicht so sehr als organische Einheit, nicht als positive Kunstwelt, sondern als noch unvollkommene Entwicklungsstufe. Ihre steile, durchaus unseelische Jenseitsrichtung, ihre strenge Geistbedingtheit maß man — wenn nicht an dem klassischen Kanon, so doch an dem seelischen Ausdruckstrieb der Gotik. Eine spätromantische, chauvinistisch-kirchliche Strömung (Wilhelminische Aera) fing schließlich an, Schlösser, vor allem aber Kirchen auch „im romanischen Stil" zu bauen; Hauptwerke dieser Art sind die Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche und das Posener Schloß. Lebendigem Empfinden wurde die R. durch dieses Zerrbild sicherlich nicht näher gerückt. Erst neuerdings macht sich ein tieferes Verständnis für die echte, eigentliche R. der Anfangszeit, wenn auch durchaus nicht allgemein, bemerkbar.

O. Beyer: Romanik, 1923. — Weitere Literatur in den genannten geschichtlichen Artikeln. **O. Beyer.**

Romanos, bedeutendster Liederdichter der griechischen Kirche in der 1. Hälfte des 6. Jhd.s (¶ Byzanz, 2 b), syrischer Herkunft, Diakon in Berytos, kam unter Kaiser Anastasius I (491—518) als Priester nach Konstantinopel. Von seinen etwa 1000 Hymnen sind nur 80 erhalten. Sie behandeln an Hand der Feste des Kirchenjahres das Leben Jesu, der Maria, der Apostel und Heiligen und andere biblische Stoffe. Am bekanntesten wurde sein Weihnachtshymnus, der ebenso wie ein sogenanntes Requiem und einzelne Verse aus anderen Hymnen in Gebrauch blieb, auch als im 9. Jhd. die Lieder R.s sonst aus dem Gottesdienst verschwanden. Die vorwiegend angewandte dialogische Form und die schwungvolle Sprache verleihen den Hymnen große Lebendigkeit. Statt der klassischen Versmaße der älteren christlichen Dichter hat R. nur noch die rhythmischen Metren der byzantinischen Dichtkunst, die durch Silbenzahl und Akzent, nicht mehr durch die Quantität bestimmt werden, und die gern Refrain, Reim und Akrostichon verwenden. Dogmatisch war R. Vertreter der griechischen Orthodoxie im Sinne seiner Zeit. Bemerkenswert ist der eschatologische Zug seiner Frömmigkeit. Nach dem Vorbild des ¶ Chrysostomus wird aber auch das Christentum der Tat besonders hervorgehoben und Menschenliebe gelegentlich höher gestellt als Askese und Rechtgläubigkeit.

K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 663 ff; — RE³ XVII, S. 124 ff; XXIV, S. 432 f; — Karl Dieterich: Byzantinische Charakterköpfe, 1909, S. 92 ff; — Uebersetzung des Hymnus: „Das jüngste Gericht" bei Al. Baumgartner: Geschichte der Weltliteratur IV, 1900, S. 516 ff; — Paul Maas: Das Weihnachtslied des R., 1921 (aus: BZ 24). **Gerhardt.**

Romantik.

1. Geschichtliche Voraussetzungen; — 2. Die romantische Bewegung; — 3. Stellung zum Christentum; — 4. R. als zeitliche und überzeitliche Erscheinung.

1. Die ¶ Aufklärung des 18. Jhd.s grenzt durch praktischen Verstand und Ichempfindung die von ihr anerkannte Wirklichkeit entschieden ab gegen jeden Seinsanspruch eines Uebernatürlichen und Bewußtseins-Jenseitigen, wie ihn der Barockrationalismus vielfach mit nachdrücklicher Antithetik aufrechterhalten hatte. Die führenden geistigen Bewegungen im letzten Viertel des 18. Jhd.s vollziehen sich in dem nun schon fest gefügten Raum einer „Diesseitigkeit", einer Immanenz im Natürlichen, Erlebnismäßigen. Gesamtausdruck dessen ist der Deutsche ¶ Idealismus (vgl. ¶ Klassizismus). Der philosophische Idealismus der „deutschen Bewegung" aber ist erkenntnismäßiger Ausdruck einer weit über das wissenschaftliche Gebiet hinausreichenden Zeithaltung. Auch in der Dichtung wird sie sich ausdrücklich und dabei zugleich popularisierend an der idealistischen Philosophie ihrer selbst bewußt: „Welche Philosophie bleibt dem Dichter übrig? Die schaffende, die von der Freiheit und dem Glauben an sie ausgeht und dann zeigt, wie der menschliche Geist sein Gesetz allem aufprägt und wie die Welt sein Kunstwerk ist" (Fr. Schlegel). Nach der „abbauenden Kritik" (N. Hartmann) des Aufklärungsrationalismus und Pietismus beginnt nun der Aufbau und Ausbau eines neuen Weltbildes von der persönlichen Innerlichkeit her. War dem faustischen Menschen „der Ausweg nach drüben verrannt", so sollte auf dem „geheimnisvollen Weg nach innen" der Sinn der Wirklichkeit gefunden werden. Diese sah man im ¶ Bewußtsein gegründet. Man verstand sie als von schöpferischer Lebenskraft durchfluteten Organismus. Im Dienst solcher Sinndeutung wurde der auf die bürgerliche Nützlichkeit gerichtete Begriffsschematismus des Aufklärungsrationalismus als Verdeckung und Entstellung, der vegetationsfremde Aufklärungspietismus als Verengung bekämpft. Für alle damals Führenden könnte das Wort ¶ Fichtes an Jacobi gelten: „Auch Sie suchen alle Wahrheit da, wo ich sie suche, im innersten Heiligtum unsres eigenen Wesens." Noch in der naturphilosophischen Bewegung ist ja „der herrschende Geist" nach einem Wort ¶ Schellings „das Zurückgehen nach innen". Die haltungsmäßig innig verwandten Lehren von der gesetzgebenden, ja schöpferischen Vernunft und vom schöpferischen Originalgenie sind Grundbedingungen des „Zeitgeistes". Sie verleugnen nicht ihre Herkunft aus Rationalismus und Pietismus; sie zei-

gen deutlich das Ich als den ruhenden Pol, von dem aus die Flucht der Erscheinungen bewältigt werden soll; sie lassen verstehen, wie in diesem Bereich gerade künstlerisches Hervorbringen als Musterbeispiel für die schöpferische Kraft des Ich, als Hochziel der ethischen Freiheitslehre sich darstellte. Es gehört dabei zu den wichtigsten Vorgängen des deutschen 18. Jhd.s, daß die große Immanenz wendung nicht, wie in Frankreich und England, die Grundbegriffe der christlichen Theologie abgestoßen, sondern mitergriffen hatte: die Begriffe Offenbarung, Schöpfung, Vorsehung, Erbsünde, Inkarnation, Trinität waren mehr oder weniger stetig umgebildet worden. Dazu kommt auf der andern Seite die starke eudämonistische und pietistische Bestimmtheit der Aufklärungstheologie. Denn jene immanentistische Umdeutung war um so eher möglich gewesen, als der Schöpfer- und Erlösergott des Christentums ja in der Tat alles andere war als „ein Gott, der nur von außen stieße", oder ein Gott nur der „Bußtränen". Aber der idealistische Gegenstoß gegen solche Gottesvorstellung ging doch selbst vom Aufklärungsboden aus, auf dem nun die überindividuelle Vernunft sich dem gesunden Menschenverstand überordnete. So wurde man auf verschiedenen Wegen zu einer pantheistischen Gottesvorstellung geführt, die Gott, als das eigentliche Leben von allem, in den Menschen, die Natur, die Geschichte ganz hineinzog. Der Organismus begriff, von ¶ Kant, ¶ Herder, ¶ Goethe gleichermaßen auf Grund einer irrationalistischen Lebensidee gewonnen, ist für diese Wege wichtig. Korff (s. Lit.) spricht mit Recht von dem Identitätsgedanken einer Dreieinigkeit von Ich, Welt und Gott. So traf man auf dem geheimnisvollen Weg nach innen wieder eine Unendlichkeit, die rational nicht zu erschöpfende Fülle des Lebens. Man entdeckte an und mit ihr Religiosität als bedeutsame Lebensäußerung, und die theoretische Forderung der führenden Jungen am Jhd.ende, eine neue Religion zu stiften, ist nur naiver Ausdruck dessen, was die ganze idealistische Bewegung anstrebt. Nach den Antrieben ¶ Hamanns und seiner Jünger ¶ Lavater, ¶ Jacobi, ¶ Herder, ¶ Jung-Stilling vollziehen sich die letzten Schritte in den 70er Jahren mit der triebhaft irrationalistischen Jugendbewegung des Sturms und Drangs und in den 80er Jahren mit ¶ Kants rationaler Kritik der Vernunft. Während der folgenden Jahrzehnte bewegt sich die deutsche Geistesgeschichte auf der vage begrenzten Ebene des Idealismus, wobei sich individualistische Erfahrung, sittliche Forderung und ästhetische Produktion eigentümlich durchdringen.

2. Dies ist der Zeitraum, in dem auch die R. geschieht. Wenn Fr. Schlegel die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes „Wilh. Meister" als die „größten Tendenzen des Zeitalters" bezeichnet, so bestimmt er damit trigonometrische Punkte des romantischen Geländes. Die Forschung der Nachkriegszeit hat es von den verschiedensten Seiten her neu beleuchtet. In den verschiedenen „Ansichten" sind doch verschiedene Züge eines Gebildes gesehen, das wegen seiner Vielfaltigkeit und seiner eigenen flatternden Tonsetzung vieldeutig ist. Die in der Sache begründete Vieldeutigkeit gehört zusammen mit der eigentümlichen sachlichen Unentschiedenheit, einer Erscheinungsform der ästhetischen Grundhaltung. Sie fördert das neue, verstehende Verhalten zur geschichtlichen Vergangenheit, die auch im Widerspruch gegen die jetzt zu den Mittelschichten abgesunkene Aufklärung gesucht, auch auf der Flucht aus der verpflichtenden Gegenwärtigkeit gefunden wird. Das Innenbereich der R. als einmaliger geschichtlicher Erscheinung wird man in einer Jugendbewegung finden, die sich während der 90er Jahre aus recht individualistischen Einzelnen zusammenschließt. Gewisse Gleichläufigkeiten des Wollens und Ablehnens wirken sich darin aus. Im persönlichen Verkehr wurden sie gesteigert, durch persönliche Beziehungen freundlicher und feindlicher Art sowie durch publizistische Nötigungen mitbestimmt. Tiecks Anfänge mit Rambach und Nicolai, A. W. Schlegels Beginn mit Bürgerschem Sturm und Drang, Fr. Schlegels Einsätze mit Kant und Fichte zeigen die Bestände, die von der Altersgruppe aus der Aufklärungskultur übernommen wurden. ¶ Tiecks Lovell führt Werthersche und Allwillsche Innerlichkeit in schreienden Mißklang mit Sensualismus Heinsescher Art und Rationalismus. Fr. ¶ Schlegel findet auf F. A. ¶ Wolfs Spuren in der griechischen Literatur das Kulturideal und, etwa gleichzeitig mit ¶ Schillers Auseinandersetzung des naiven und sentimentalischen Typus, den geistesgeschichtlichen Gegensatz naturhaft geschlossener Antike und interessanter, unendlich progressiver Moderne (¶ Antike, 4 c). ¶ Hölderlin, mit Schelling und Hegel aus dem Idealismus und Pietismus der Tübinger Stiftstheologie hervorgehend, kommt in Auseinandersetzung mit Schiller von verwandter Antithese zu der romantisch-historischen Fassung, daß der Genius wie der Frühling von Land zu Land wandert. Das Hyperion-Fragment, antikisch-idealistisches Gegenstück zum modisch-phantastischen Lovell, erscheint in Schillers Thalia wie später A. W. Schlegels Abhandlung über Romeo und Julia in dessen Horen. Bei ¶ Wackenroder schließt sich das Wogen eines unterbewußten empfindsamen Idealismus um das Bild Raffaels und um die Musik zu inniger Verbindung von Kunstgeschichte und Kunstreligion zusammen. Was so in den verschiedensten geistigen und landschaftlichen Kreisen empordrängt, wird durch das programmatisch bewußte „Syn" der Jugendgemeinschaft in Jena zur R. kristallisiert. Die 3 Athenäumsbände (1798—1800) werden trotz allem Kerndarstellung bleiben. Hier ist der ganze gegenwärtige Kulturbestand durcherperimentiert in Fragmenten, deren Hauptgeber Fr. ¶ Schlegel und ¶ Novalis sind. Sie bilden die Haltung des unverbindlichen Spiels, die Wertung des ästhetischen Idealismus und Vitalismus, die religiöse Verehrung des Universums allseitig durch und prägen jenen intellektualistischen Irrationalismus, der als Bildungsfluidum im folgenden Jhd. von größter Bedeutung wird. Hier nimmt man kritisch zur maßgebenden Dichtung der Zeit Stellung, übersetzt aus dem Griechischen und Romanischen. Hier werden die Novalisschen Hymnen an die Nacht gedruckt, und mit diesem einzigen dichterischen Originalbeitrag größeren Umfangs wird ein Muster romantischer Dichtungsleistung gegeben. Denn die Lyrisierung der Dichtung und die Entgegenständlichung der Lyrik ist in der Tat Ziel und teils Ergebnis der R., die, gegenüber der Höchstwertung des Dichtwerks durch die „Klassiker", das dichterische Erleben als letzten Sinn des Lebens wertet und damit in ihrer Weise die letzten Folgerungen des Idealismus zieht. Die Erschließung neuer, ungeahnter Erlebnismöglichkeiten auf dem Weg über die schöpferische Synthesis der ¶ Phantasie ist das Ergebnis dieser R.; in Worten des Novalis (Ofterdingen): „Es dünkte ihn, als umflösse ihn eine Wolke des Abendrots; eine himmlische Empfindung überströmte sein Inneres; mit inniger Wollust strebten unzählbare Gedanken in ihm sich zu vermischen; neue, nie gesehene Bilder entstanden, die auch in-

einanderflossen und zu sichtbaren Wesen um ihn wurden, und jede Welle des lieblichen Elements schmiegte sich wie ein zarter Busen an ihn." In diesem neuen Möglichkeitsbereich öffnen sich neue, von ¶ Herder vorgeahnte Dimensionen der Geschichte und der Natur. In ihm entdeckt man mit Hilfe J. ¶ Böhmes das religiöse Gefühl als selbstwertiges, eigengesetzliches Erlebnis (¶ Schleiermacher). Die Dichtungen dieser R. — Sternbald, Osterdingen, Lucinde, Genoveva — sind persönlich bedingte Prägungen innerhalb dieses Schemas aus diesem Stoff. Wackenroder und Novalis sterben um die Jhd.wende menschliche Symbole dieser R., Karoline und Dorothea leben gleichzeitig solche Symbole dar. Ohne unmittelbare Fühlung kommt ¶ Baader zu einer verwandten Lebens-Naturphilosophie. A. W. ¶ Schlegel gibt noch 1808 in Wiener „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur" dem historisch-ästhetischen Gedankengut die populärste Zusammenfassung, die man wegen ihrer übernationalen Wirkung die Botschaft der R. an Europa nennen konnte (Körner).

Während der Gehalt der Athenäums-R. auf mannigfachen Wegen in die Bildungskanäle langsam eindringt und dabei mit anderen Beständen gemischt wird, bildet ihn eine neuauftretende Altersgruppe entsprechend ihrer Veranlagung und der neuen deutschen Gesamtlage im Aufnehmen um. Der intellektualistische Zug fehlt hier; Kant und Schiller treten zurück hinter Herder und ¶ Jean Paul. Bei ¶ Görres, der 1795 als rationalistischer Revolutionär begonnen hatte, erfolgt in Fühlung mit ¶ Schellings Naturphilosophie eine Wendung vom Historischen zum Mythologischen, bei ihm und ¶ Arnim eine Wendung von der Humanitätsgeschichte zur vaterländischen Geschichte, vom Leben als Bildungsentwicklung zur primitiven Vitalität als Lebensquelle und damit eine Ueberordnung der „Volksdichtung" über die Kunstdichtung. Auch ¶ Brentano hat an all dem Teil. Aber er, persönlicher Verehrer Tiecks und Fr. Schlegels, gibt sein Eigenstes in der Steigerung der Erlebnislyrik zu privatestem Ausdruck. Die Athenäumsgenossen, die jetzt auseinandergehen, werden mit den Jahren und angesichts der neuen Lebensproblematik, wie sie Napoleons Zertrümmerung des Reichs heraufführt, andere, wie Stürmer und Dränger in den 90er Jahren andere geworden waren. Adam ¶ Müller, Jünger Fr. Schlegels, bildet mit den romantischen Kategorien des Gegensatzes, des höheren Dritten, des Organismus eine theologisch begründete Lehre vom Staat aus. ¶ Kleist wagt sich einzelgängerisch und doch im Generationszusammenhang an die dichterische Synthese. Zacharias ¶ Werner, Altersgenosse der Schlegel, wird aus rationalistisch-freimaurerischen Anfängen in die so sich wandelnde Bewegung gezogen. Darf man sie noch R. nennen, so nur als eine neue Phase, in der gewisse frühere Potenzen auf Kosten anderer aktualisiert werden. Bezeichnend scheint jetzt die Suche des vereinzelten Ich nach einem mystischen Du, sei es in individuellem Eros, theosophischer Spekulation, religiösem oder politischem Gemeinschaftswillen.

Die folgende Zeitspanne bis zur Julirevolution bringt für die R. im Zusammenfluß mit der ¶ Erweckungsbewegung Aufspaltung und Festlegen auf einzelne Richtungen. Sie bringt damit Zerfall des universalistischen R.-Kerns, aber zugleich Popularisierung und breite Wirkung ihrer ursprünglich zu schwebender Totalität gebundenen Bestände. ¶ Schleiermacher, Fr. ¶ Schlegel, A. ¶ Müller, ¶ Baader, ¶ Brentano, ¶ Arnim, ¶ Görres, ¶ Varnhagen zeigen die jetzigen, unromantischen Scheidungen der R. durch konfessionelle und politische Entscheidungen; Fouqué, E. Th. A. ¶ Hoffmann, ¶ Eichendorff durch Zusammenziehn auf Dichtung allein; die historische Schule im weiteren Sinn durch Zusammenziehn auf die Historie. Unterhalb dieser Vorgänge wird die Trivialromantik vom Ritter- und Räuberspektakel zur biedermeierschen Empfindelei abgewandelt.

3. Die Stellung der R. zum Christentum ist heute wieder lebhaft umstritten. Daß die Romantiker zunächst primär ästhetisch bestimmt sind, dürfte allgemein anerkannt werden. Aber daß ihre Einfühlungsgabe, ihr Irrationalismus, ihr Sinn und Geschmack für das Unendliche den Blick über den Moralismus der Aufklärung hinausgetragen haben zu dem religiösen Geheimnis des Christentums, läßt sich trotz des schroffen Widerspruchs von C. Schmitt und seinen Anhängern (s. Lit.) nicht verkennen. Wenn die gebildeten Verächter der Religion wieder auf das Christentum zu achten lernten, so hat die von ¶ Schleiermacher ausgehende Bewegung daran einen starken Anteil. Das verraten schon allein ¶ Goethes verschiedene Stellungnahmen. Freilich liegt der Ton bei dieser neuen Aufnahme zunächst ganz überwiegend auf dem Gefühlserlebnis, und der Weg zu einer konkreten christlichen Kirche macht denjenigen Romantikern, die ihn gehen, manche Mühen. Die Selbstverständlichkeit endlich, mit der man zeitweise die R. als eine wesentlich katholisierende oder gar kath. Bewegung ansah, ist heute höchst fragwürdig geworden. In der „eigentlichen" R. wird ja gerade keine Entscheidung getroffen. Vielmehr wird die Fähigkeit angestrebt, sich jederzeit beliebig zu „stimmen", und ästhetische Stimmungsreize sind denn auch das, was an kath. Phänomenen erfaßt wird. Darüber geht bei Tieck und A. W. Schlegel das Verhältnis zum Katholizismus im Grunde nie hinaus. Novalis sieht in der mittelalterlichen Kirche und Welt (¶ Mittelalter, 1) ein Vorbild für die Wiedergewinnung eines geeinten Europa, in dem auch die verschiedenen Konfessionen zu einer neuen Gemeinschaft verbunden wären. Die Geschichte der Freundespaare Schleiermacher-Fr. Schlegel und Arnim-Brentano zeigt symptomatisch wie der Weg der Entscheidung aus der R. sowohl zum Protestantismus als auch zum Katholizismus (¶ Konvertiten) führen konnte.

4. Schon die R. in solchem pragmatisch historischen Sinn ist ein geistiges Gefüge, das im Verlauf seiner Geschichte von innen und außen verändert wird. Ferner sind die Bestände der frühromantischen Totalität doch nicht ausschließliches Eigengut der R. Sie sind vielmehr großenteils aus der klassischen Kunstkultur der 90er Jahre gewonnen, werden selbst von jedem einzelnen Romantiker in eigener Art zur Totalität zusammengeschlossen, und diese mannigfachen, in steter Wandlung befindlichen Gebilde wirken wieder formend in die idealistische Philosophie und die Kunstwelt der Klassiker; ein Zug der idealistischen Gesamtbewegung, in dem sie unter manchen Verkleidungen das 19. Jhd. überdauert. Zugleich ist die klassisch-romantische Kunstbewegung führender Zug eines abendländischen Vorgangs, der aber weder in der englischen noch in der französischen R. (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b. c; ¶ Englische Literaturgeschichte, 4 b) die weltanschauliche Tiefe und kulturelle Wirkungsbreite der deutschen R. erreicht. — Die Bestimmung eines überzeitlichen Typus „romantisch", der in der geschichtlichen R. erschiene, ist bislang offenbar nicht zur vollen Klärung gediehen. Das Werden als Grundform aller Wirklichkeit und damit

verbunden die Idee des organischen, irrationalen Lebens als Leitidee, die ästhetisch gegründete Allempfänglichkeit für die Fülle der Werdenserscheinungen, die Ersetzung der verbindlichen Ethik durch ästhetischen Belang für Leben und Erleben sind Kennzeichen des romantischen Geistes um 1800, die indessen von anderen Bewegungen der Zeit nicht mit unbedingter Reinlichkeit scheiden. Daß die romantische Sehform „unendliche schöpferische Entwicklung" auch Schichten anderer Zeitalter mitformt, ist kaum zu verkennen; eine schwere Verkennung ist es aber doch wohl, daß diese Sehform die eigentlich deutsche wäre.

Haym-Walzel: Die romantische Schule, (1870) 1928⁵ (umfassende Bibliographie von J. Körner); — O. Walzel: Deutsche R., (1908) 1926⁵; — C. Schmitt: Politische R., (1919) 1925²; — W. E. Thormann: Prophetische R., 1920; — J. Nadler: Die Berliner R., 1921; — A. Stockmann S. J.: Die deutsche R. I, 1921; II, 1923 (reiche Bibliographie); — G. Mehlis: Die deutsche R., 1922; — F. Strich: Deutsche Klassik und R., (1922) 1928²; — H. A. Korff: Geist der Goethezeit I, 1923; — N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus I, 1923; — W. Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bde., 1922—26; — G. Stefansky: Das Wesen der deutschen R., 1923; — P. Kluckhohn: Die deutsche R., 1924; — Derſ.: Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen R., 1925; — Ph. Funk: Von der Aufklärung zur R., 1925; — J. Petersen: Wesensbestimmung der deutschen R., 1926 (kritisch weiterführende Sichtung der neueren Forschung); — H. Cysarz: Von Schiller zu Nietzsche, 1928; — R. Ullmann und H. Gotthard: Geschichte des Begriffs „Romantisch" in Deutschland, 1927; — H. Knittermeyer: Schelling und die romantische Schule, 1928; — R.-Forschungen (Buchreihe der Deutschen Vierteljahrsschrift Bd. 16), 1929; — E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1930²; — Gottfr. Salomon: Das Mittelalter als Ideal in der R., 1922; — Siegfr. Elkuß: Zur Beurteilung der R. und zur Kritik ihrer Erforschung, 1918. **Günther Müller.**

Romanus, Papst August bis Ende Nov. 897, aus Gallese im oberen Tibertal. Sein kurzer Pontifikat ist ohne Bedeutung.

RE³ XVII, S. 131. **Baethgen.**

Rombotes, Panages (1830—75), griechischer Theologe, * zu Kranidion in Attika, studierte in Athen, Petersburg und Leipzig. 1858 Professor für Dogmatik, Ethik und Liturgik an der theologischen Fakultät der Universität Athen, 1870 königlicher Beichtvater.

Vf. u. a.: (griechisch): Heilige Geschichte, 1859; Christliche Ethik, 1869; Liturgik, 1869; Reden und Aufsätze, 1860—71. — Vgl. D. Demetriades: Biographien der gestorbenen Professoren der Universität Athen, Athen 1916. **Alivisatos.**

Ronge, Johannes (1813—87), Führer des ¶ Deutschkatholizismus. * in Bischofswalde (Schlesien), † in Wien. Seit 1840 Kaplan in Grottkau, wurde er auf Grund seines Artikels „Rom und das Breslauer Domkapitel" 1843 amtsentsetzt und 1844 wegen seines offenen Briefes an ¶ Arnoldi, die Trierer Ausstellung des hl. ¶ Rockes betr., exkommuniziert. Das Jahr 1848 zeigt ihn in politischer Tätigkeit auf demokratischer Seite; er schreibt einen offenen Brief an den König, muß außer Landes (nach London) fliehen und kehrt erst 1861 nach dem Amnestieerlaß zurück. 1863 siedelte er von Breslau, wo er die deutsch-kath. Gemeinde pastorierte, nach Frankfurt a. Main, 1873 nach Darmstadt über. Die dortige Gründung eines religiösen Vereins und die Herausgabe der Zeitschrift „Die neue religiöse Reform" zeigen, daß er mehr und mehr den katholisch-kirchlichen Formen entwuchs, wie er im Unterschied von ¶ Czersky auch die dogmenfreie „Vernunft"seite des Deutschkatholizismus vertrat.

Hanns J. Christiani: J. R.s Werdegang bis zu seiner Exkommunikation, 1923; — ADB 29, S. 129 ff. **Aner.**

Ronsdorfer Sekte. Ihren Ausgangspunkt bildet die von Elias ¶ Eller 1726 mit dem Prediger Schleiermacher in Elberfeld gegründete apokalyptisch-chiliastische philadelphische Gesellschaft. Die schwärmerische Art steigerte sich, seitdem Eller sich mit Anna van ¶ Buchel verheiratet hatte. Jetzt stellt Eller in Aussicht, daß 1730 die glückliche Zeit der philadelphischen Kirche beginnt. Er erklärte seine Frau für die Zionsmutter, die den neuen Heiland der Welt gebären soll. Als nach der Geburt einer Tochter ein Sohn geboren wurde, wurde dieser göttlich verehrt. Damit beginnt der Höhepunkt (Verfassung, Missionstätigkeit). Als der Sohn starb, wurde ein Teil der Gemeinde wankend. Auch die Behörde wurde aufmerksam und griff 1735 ein. 1737 zog Eller und Anhang nach Ronsdorf; 1741 wurde auch Schleiermacher nach Ronsdorf berufen. Als 1744 die Zionsmutter selbst starb, wandte sich auch Schleiermacher gegen Eller, der an seiner Stelle den Prediger Wülffing aus Solingen berief. Die Sekte verschwindet, als Eller 1750 starb.

J. A. Engels: Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehemaligen Herzogtum Berg, 1826; — M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche III, 1860, S. 456 ff; — RE³ XVII, S. 131 ff. **Laag.**

von Roon, Graf Albrecht (1803—79), der große Reorganisator der preußischen Armee, war ein tief frommer Christ, dessen religiöse Zeugnisse in den von seinem Sohn 1892 herausgegebenen „Denkwürdigkeiten" und in dem sein Innerstes dem seltensten Freund bloßlegenden „Briefwechsel zwischen dem Grafen von R. und Clemens Theod. ¶ Perthes" (1896) einen höchst charakteristischen Ausdruck preußisch-konservativer, nicht aber orthodoxistischer oder pietistischer Gläubigkeit darstellen. Die religiöse Bedeutung R.s besteht darin, daß er es in der dunkelsten Zeit Preußens unmöglich fand, an die göttliche Zulassung des Zusammenbruches des Thrones und Heeres zu glauben. **Baumgarten.**

Roos, Magnus Friedrich (1727—1803), evg. Theologe, * in Sulz, schloß sich im Tübinger Stift einem pietistischen Studentenkreis an, wurde 1757 Diakonus in Göppingen, 1767 Pfarrer in Lustnau und Dekan der Diözese Bebenhausen; 1784 Prälat in Anhausen. In der nach ¶ Bengels Tod entstandenen Spaltung des Pietismus trat er nicht, wie andere, in ¶ Oetingers Fußstapfen, stand auch der an Michael ¶ Hahn sich anschließenden Bewegung kritisch gegenüber und blieb selbst der nüchternen gemäßigten Richtung Bengels treu, dem er auch in eschatologischen Fragen, durchaus selbständig, folgte. Durch einen ausgedehnten Briefwechsel (z. B. mit Bischof ¶ Spangenberg) und als Mitglied der ¶ Christentumsgesellschaft wirkte er auch nach außen.

Vf. u. a.: Einleitung in die bibl. Geschichten, 1774 (Neuausgabe 1876); Christliches Hausbuch, 1792 (1871). — Vgl. RE³ XVII, S. 136 f; — W. Claus: Württembergische Väter, 1905², S. 125 ff. **Rauscher.**

Roothan, Johannes (1785—1853), Jesuit, * zu Amsterdam, aus ursprünglich protest. Familie, 1804 Jesuit in Dünaburg (Rußland), 1806—09 Lehrer am dortigen Jesuitengymnasium, 1812 Priester, 1813 bis 1816 Professor der Rhetorik in Pusza, 1817—20 Lehrer und Seelsorger in Orsa, nach der Vertreibung der Jesuiten aus Rußland (1820) Lehrer in Brieg (Wallis), Rektor des Kollegiums in Turin, 1829 (21.) General der Jesuiten. Sein Werk ist die tatsächliche (rechtlich schon 1814) Wiederherstellung des Ordens: 1832 Erlaß der revidierten Studienordnung (ratio

studiorum), Anwachsen des Ordens auf 5000 Mitglieder, Uebernahme der Leitung des Kollegs der Propaganda durch die Jesuiten 1836, Kanonisation des Alfons von ¶ Liguori, die Verurteilung des Hermesianismus (Gg. ¶ Hermes), die Vorbereitung der Dogmatisierung der ¶ Unbefleckten Empfängnis Marias fallen unter sein Generalat.

Werke u. a.: Litterae de cultu ss. cordis Jesu, 1848; De cultu puri cordis Mariae, 1848; Lateinische Uebersetzung der ¶ Exercitien des Loyola mit kritischen Anmerkungen (1835, deutsch 1855, 1870); De ratione meditandi, 1836, 1894 u. ö. — Biographie R.s von J. Alberdingk-Thijm, 1885; deutsch 1898; — RE³ VIII, S. 776 ff; — KL² X, Sp. 1264 f; — CathEnc XIII, S. 182 f. **W. Koehler.**

Ropes, James Hardy, amerikanischer Theologe, * 3. Sept. 1866 in Salem (Mass.), 1895 Dozent, seit 1903 Prof. für NT, seit 1910 Professor der Theologie an der Harvard-Universität in Cambridge (Mass.).

Vf. u. a.: Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind (TU XIV, 2), 1896; The Apostolic Age in the Light of modern criticism, 1906; Kommentar zu Jak, 1915; The Text of Acts, 1925. **Michaelis.**

Rosa von Lima (1586—1617), peruanische Mystikerin und Heilige (seit 1671), Patronin für Amerika und Indien (seit 1669), Tertiarierin des Dominikanerordens (1606), gelobte mit 5 Jahren ewige Jungfräulichkeit, führte ein exemplarisch strenges Büßerleben, lebte etwa 15 Jahre lang in einem Gefühl völligster Gottverlassenheit, war aber auch mit großen mystischen Gnaden gesegnet (innerliches Gebetsleben, 12 Stunden täglich; Stufe der Einigung und Vermählung mit Christus) und von einer geradezu kindlichen Heiterkeit und innigen Naturliebe (ihre Duette mit den Vögeln). In manchem erinnert sie an ¶ Franz von Assisi und ¶ Katharina von Siena.

L. Hansen: Rosa Peruana. Vita mirabilis et mors pretiosa S. Rosae a Sancta Maria, Ulyssiopone Occidentali, 1725; englische Uebersetzung: The Life of S. R. of L. (Series of the Saints and Servants of God), London 1847; deutsch von G. Ott, 1863²; — AS Aug. V, S. 892 ff. — Ueber R. v. L. vgl. KL² X, Sp. 1265 ff; — F. M. Capes: The Flower of the New World: a short History of St. R. of L., 1899. **W. Völker.**

Roscelin von Compiegne, der erste Vertreter des frühscholastischen ¶ Nominalismus, der von ¶ Anselm von Canterbury in seiner Schrift De incarnatione Verbi und von ¶ Wilhelm von Champeaux bekämpft wurde. Sowohl über sein Leben wie über seine Lehre haben wir nur spärliche und unzuverlässige Zeugnisse. Er war Lehrer in Loches (bei Vannes in der Bretagne), wo P. ¶ Abälard unter ihm seine Studien begann, in Besançon und zuletzt in Tours. 1092 wurde seine Trinitätslehre auf dem Konzil von Soissons verurteilt. Es wurde ihm ¶ Tritheismus zum Vorwurf gemacht, da er die drei göttlichen Personen mit drei Engeln verglichen habe. Anselm führt diese Lehre auf den Nominalismus in der Philosophie zurück, der kein Verständnis habe für die reale Einheit des Wesens in verschiedenen Individuen (¶ Universalienstreit).

Ue II, 1928¹¹, S. 205 ff. 701; — RE³ XVII, S. 137 ff; — F. Picavet: R., philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, Paris 1911. **B. Geyer.**

Roscher, 1. Wilhelm (1817—94), führender Leipziger Nationalökonom, Begründer der „historischen oder physiologischen" Methode, stellte seine Disziplin in ein System des Volkslebens hinein, dessen höchstes Ziel und tiefsten Grund er in der Religion fand. Auch seine „Armenpflege und Armenpolitik" baut er auf dem „ewig wahren Sozialismus" auf, „der alle Menschen als Brüder, als Kinder des himmlischen Vaters unter dem Erstgeborenen Jesus Christus betrachtet". Nach seinem Tode erschienen seine „Geistlichen Gedanken eines Nationalökonomen" (1894). Sie bekunden wesentlich dieselbe Gemeindeorthodoxie, wie sie auch L. v. ¶ Ranke und L. ¶ Wiese bekannten: eine vom Buchstaben freie, frei auswählende, aber doch wunderfrohe, ausgesprochen nicht rationale Frömmigkeit.

M. Brasch: W. R. und die sozialwissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart, 1895. — Vgl. Max Weber: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, S. 1 ff. **Baumgarten.**

2. Wilhelm Heinrich (1845—1923), klassischer Philologe und Religionshistoriker, * zu Göttingen als Sohn von 1, 1871 Oberlehrer an der Fürstenschule zu Meißen, 1882 Konrektor und 1894 Rektor des Gymnasiums Wurzen, lebte seit 1905 seiner wissenschaftlichen Arbeit in Dresden. R. war ein sehr erfolgreicher Forscher auf dem Gebiet der griechischen Religionsgeschichte. In dem von ihm herausgegebenen „Ausführlichen Lexikon der griechischen und römischen Mythologie" (seit 1884; nach R.s Tode fortgeführt von K. Ziegler) hat er ein für jeden Religionswissenschaftler unentbehrliches standard-work geschaffen.

Vf. neben zahlreichen Abhandlungen (bes. in ASG 1896—1919) und Artikeln u. a.: Apollo und Mars, 1873; Juno und Hera, 1875; Das tiefe Naturgefühl der Griechen und Römer, 1875; Hermes, der Windgott, 1878; Die Gorgonen, 1879; Nectar und Ambrosia, 1883; Selene und Verwandtes, 1890 (Nachträge 1895). **Rühle.**

Rose, Hugh-James (1795—1838), englischer Theologe, einer der Schrittmacher der Oxforder Bewegung und des Traktarianismus (¶ Hochkirchliche Bewegung: I). 1833 theol. Dozent in Durham, 1836 Principal des Kings College in London. 1825 wandte sich R. in seiner Schrift The state of Protestantism in Germany gegen die rationalistische Wunderscheu, die er aus dem Mangel an kirchlicher Disziplin ableitete; ¶ Pusey nahm 1828 in einer Gegenschrift (Historical Inquiry into the probable Causes of the rationalist Character in German Theology) die deutschen Theologen in Schutz und sah die Ursachen ihres Standpunkts tiefer. Bei R. fanden die ersten Zusammenkünfte der Traktarianer statt. Er gab 1833 das British Magazine heraus, das zunächst Organ der Traktarianer wurde, ehe die Tracts selbst größere Bedeutung gewannen. Seine Predigten (On the Commission and consequent Duties of the Clergy) hatten großen Einfluß auf die Bewegung, deren weitere Entwicklung er jedoch nicht billigte.

Dean J. W. Burgon in: Lives of 12 good Men, London 1891. — ¶ Hochkirchliche Bewegung: I. **Platzhoff-Lejeune.**

Rose, Goldene (Rosa aurea), eine vom Papst als Sinnbild Christi, „der Blume des Feldes" (vgl. auch Jes 11 $_1$), geweihte Rose aus Gold, die als Auszeichnung hohen Persönlichkeiten, Korporationen, Städten usw. verliehen wird, damit sie „in aller Tugend durch Christus geadelt werden" („Tugendrose"). Am 4. Fastensonntag (Lätare) wird sie jährlich vom Papste geweiht und in der Prozession vor ihm getragen. Das Datum der Entstehung ist unbekannt, wahrscheinlich das 10. oder 11. Jhd. ¶ Leo IX 1050 kennt sie als alte Institution; sie ersetzte die früher übliche Versendung der goldenen Schlüssel von der Confessio des hl. Petrus. ¶ Innocenz III gab eine mystische Erklärung ihrer Bedeutung. Die Verleihung an an der Kurie anwesende Fürsten datiert aus der Zeit des „babylonischen Exils" in Avignon (¶ Papsttum: I, 8 a), für die weiter zurückreichende Verleihung nach auswärts wurde 1895 das Amt „Ueberbringer der g. R." geschaffen, früher war sie Aufgabe besonderer Nuntien. So hatte ¶ Miltitz die g. R. 1519 ¶ Friedrich dem Weisen zu überbringen; Heinrich VIII von ¶ England erhielt sie

zum Dank für seine Bekämpfung Luthers, 1868 die Königin Isabella von Spanien für ihre Bemühungen um die Unabhängigkeit des hl. Stuhles, 1886 die spanische Königin-Regentin Maria Christina, 1893 die Königin Marie Henriette von Belgien, 1925 die Königin Maria von Belgien.

KL² X, Sp. 1273 f; — RE³ XVII, S. 143 f; — CathEnc. VI, S. 629 f; — E. Müntz: Les roses d'or pontificales (Revue de l'art chrétien 44, 1901, S. 1 ff). **W. Koehler.**

Rosegger, Peter (1843—1918), Dichter, * zu Alpl bei Krieglach in Steiermark als Bauernsohn, war anfangs Schneiderlehrling, wurde später auf der Grazer Handelsakademie ausgebildet und lebte als freier Schriftsteller bis zu seinem Tode in Graz und Mürzzuschlag. Wurzelnd im Boden älplerischen Bauerntums, wurde er von den liberalen und naturphilosophischen Ideen der fünfziger und sechziger Jahre berührt, ohne sich ihnen auf die Dauer zu verschreiben. Ein konservativer Grundzug — auch in kirchlichen und religiösen Fragen — durchzieht bei freimütiger Kritik an Zeitgeist und Zuständen sein dichterisches Schaffen, das ihn den besten deutschen ¶ Volksschriftstellern zugesellt. Seit 1876 gab er die Zeitschrift „Heimgarten" heraus. Seine zahlreichen Erzählungen, Novellen und Romane haben einen volkserzieherischen Zug. Wie Jer. Gotthelf (¶ Bitzius) will er mit seiner Kunst dem Volke dienen. Doch bleibt er dank seiner starken Gestaltungskraft, seinem Erzählertalent und seiner Natur- und Volkskenntnis immer Dichter. Sein autobiographisches Werk „Waldheimat" (4 Bde., 1873 ff) ist eine Fundgrube treuherziger Schilderungen aus dem Kleinleben eines steierischen Alpendorfes, zugleich ein Spiegel von des Dichters Eigenart: Eine reine und starke, dem Leben erschlossene Persönlichkeit, von treuer und zäher Heimatliebe, voll Verstehen für alles Menschliche auch in absonderlichen Verkleidungen, von tiefer Frömmigkeit, die sich nach eingehendem Studium der Evangelien klärte und weitete, ohne daß er den äußeren Bruch mit der katholischen Kirche vollzog. Ihre Mystik, Marienverehrung und sinnvoller Kult hielt ihn trotz scharfer Kritik bei ihr, auch als er den Evangelischen in Mürzzuschlag die Kirche bauen half. In den Büchern „Mein Himmelreich" (1901) und „Mein Weltleben" (1898) hat er sein Bekenntnis niedergelegt; in dem Roman „J. N. R. J. Botschaft eines Sünders" (1904) ein Bild Jesu gezeichnet (¶ Christusdichtung, 4 e, Sp. 1659). Er vertrat ein Christentum der Liebe und Duldsamkeit, der Ergebung und sittlichen Reinheit ohne dogmatische Schärfe und konfessionelle Bestimmtheit. Der Schmerz über das Schwinden altererbter Sitte und Sittlichkeit durchzieht viele seiner Schriften („Idyllen aus einer untergehenden Welt", 1899), wenn er sich auch — besonders in seinen Romanen („Die Schriften des Waldschulmeisters", 1875; „Der Gottsucher", 1883; „Jakob der Letzte", 1888; „Das Ewige Licht", 1897; „Erdsegen", 1900) — über romantische Wehmut und Weltschmerz erhebt und seine gläubige lebenbejahende Grundeinstellung niemals verleugnet. Am Horizont dieser teilweise zu beträchtlicher dichterischer Höhe sich erhebenden Werke wetterleuchten die Probleme des Sozialismus, der modernen Pädagogik und des Verhältnisses der Geschlechter. Dringt auch in die späteren Bücher ein reflektierender Zug ein und hält der Drang sich zu äußern zuletzt auch nicht immer gleichen Schritt mit der gestaltenden Kraft, so ist R.s Gesamtwerk doch die Schöpfung eines wirklichen großen christlich bestimmten Dichters.

O. Frommel: Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung, 1902; — Th. Kappstein: P. R., 1904. **Frommel.**

Roselieb, Hans, * 1884 in Hagen (Westf.), als feinsinniger Kritiker, Essayist und Romanschriftsteller (gelegentlich unter dem Pseudonym: Firmin Coar) tätig, dem es immer auf die Bewältigung der Zeit aus der katholischen Tradition heraus ankommt. Seine Untersuchungen zur deutschen Literatur (besonders über Grillparzer und Hille) drehen sich um den engen Zusammenhang von Weltanschauung und Dichtung.

Werke: Die Zukunft des Expressionismus, 1920; Peter Hille, eine Dichterseele, 1920; Der Erbe, Roman, 7./9. Tausend 1922; Der Fackelträger, Roman, 7. Tsd. 1924; Narren der Arbeit, Novellen, 6./8. Tsd. 1925; Der Abenteurer im Purpur, Roman, 3./7. Tsd. 1924; Die Mahd, Novellen, 1923; Der Schalk in der Liebe, Novellen, 1923; Meister Michels rätselvolle Gesichter, Roman, 1924; Die liebe Frau von den Sternen, Roman, 1925; Rot-Gelb-Rot, Geschichten aus Spanien, 2 Bde., 1925/26; Spanische Wanderungen, Reisebericht, 1926. — Vgl. Wilhelm Schulte: H. R., 1924. **Corn. Schröder.**

Roselius, Andreas, ¶ Raselius.

Rosenbach, Johann Georg (etwa 1680 bis um 1747), pietistischer Laie, * in Heidelberg. Als Soldat in Erlangen von dem wüsten Treiben seiner Umgebung angewidert und durch die reumütige Bekehrung eines am Galgen endenden Kameraden tief erschüttert, entwickelte sich der Sporersgeselle R. zu einem eifrigen Pietisten, der auf seinen Wanderschaften durch die Ortschaften am Main und Neckar viele Anhänger, aber noch mehr Gegner fand. In Bamberg wegen angeblicher Verführung von Katholiken ins Gefängnis geworfen, aus Heilbronn ausgewiesen, kam er, auf seinen Wanderungen hin und hergehetzt, 1703 nach Altdorf, wo er von einigen Professoren freundlich aufgenommen wurde und auch ein günstiges Zeugnis erhielt, als er vom Nürnberger Magistrat gefangen gesetzt und landesverwiesen wurde. Die sogenannten Rosenbachischen Händel veranlaßten teilweise Separationen, Weggang von Professoren wie J. Mich. Langs, verliefen aber schließlich im Sande.

Vf.: Wunder- und gnadenvolle Bekehrung zweyer ... verlohren geweßenen Schaafe, 1703; Wunder- und gnadenvolle Führung Gottes oder historische Erzehlung, was sich mit mir 1701—1704 zugetragen (ohne Jahr). — Vgl. E. F. H. Medicus: Geschichte der evg. Kirche in Bayern, 1863, S. 224 f; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 343 f. **Losch.**

Rosenius, Karl Olof (1816—68), Sohn eines den ¶ Lesern nahestehenden Pastors in Norrland. Schon als junger Mann Stundenhalter, trat er als Hauslehrer bei Stockholm dem Methodistenprediger Scott nahe, gründet mit diesem in Stockholm den „Pietisten", leitet die 1834 gegründeten „Missionszeitung" und gibt Anstoß zur Gründung von zahlreichen Missionsvereinen und Bethäusern, gründet 1856 die für die Innere wie die Heidenmission hochbedeutsame „Evangelisk Fosterlandsstiftelse", wird Vorläufer des Neuevangelismus (¶ Gemeinschaftsbewegung, 4 d; ¶ Schweden) und der ¶ Bornholmer, bleibt aber Freund der Landeskirche. Dem Gesetzestreiben des alten ¶ Pietismus abhold, betont er: Das Gesetz ist nur Zuchtmeister auf Christum! Nichts in mir, alles in Jesu! Der Mensch ist (und bleibt) geistlich eine Leiche, ein Teufelsbild. Rechtfertigung und Versöhnung sind identisch. „Die Sünden aller Menschen sind vergeben, getilgt, bedeckt, bevor sie sich bekehren und glauben!" Die Heiligung tritt zurück: für gute Werke müsse man Gott um Vergebung bitten.

Vf.: Geheimnisse in Gesetz und Evangelium, 1870. — Vgl. Emil Learglund: Henrik Schartau og C. O. R., o. J.; — Ernst Lönegren: C. O. R., o. J.; — RE³ III, S. 327; — Ernst Kalb: Kirchen und Sekten der Gegenwart, 1907³, S. 307 f. **Stocks.**

Rosenkranz (Rosarium). Der R. ist eine Schnur mit mehreren größeren und kleineren Perlen, welche die Katholiken brauchen, um eine gewisse Zahl von Paternoster (¶ Vaterunser) und Ave-Maria (¶ Formeln: II, 7) zu beten; das Wort bezeichnet aber auch die Gebetsandacht, zu der diese Schnur gebraucht wird (¶ Gebet: III B, 4). Zu dem Namen vgl. die Titel mittelalterlicher Andachts- und Gebetbücher: Hortulus animae = Seelengärtlein, Gilgengart = Liliengarten u. dgl. Aehnliche Gebetsperlenschnüre haben die Buddhisten ¶ Tibets und die Mohammedaner. Der Brauch, das Vaterunser mehrmals zu wiederholen, ist bei den alten ägyptischen Mönchen aufgekommen. Der zweite Bestandteil des R., das Ave-Maria oder der englische Gruß (salutatio angelica) als Gebetsformel, stammt erst aus der 2. Hälfte des 11. Jhd.s. Zu dem Gruße des Engels Gabriel an Maria: Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum benedicta tu in mulieribus (Luk 1_{28}) kommen später die Worte der Elisabeth an Maria: Benedictus fructus ventris tui (Luk 1_{42}). Der abschließende Zusatz: Jesus Christus, Amen scheint erst von Sixtus IV (1471 bis 1484) herzurühren. Die Schlußbitte endlich: S. Maria, Dei genetrix, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis, Amen ist wohl im Laufe des 16. Jhd.s entstanden. Daß der hl. ¶ Dominikus infolge einer Marienvision die R.andacht eingeführt habe, ist eine Legende, die der Dominikaner Alanus de Rupe († 1475) aufgebracht haben wird. Richtig ist, daß diese Andacht im Dominikanerorden heimisch ist; sie ist aber erst Jahrzehnte nach dem Tode des Ordensstifters aufgekommen. Der vollständige oder Dominikaner-R. besteht aus 15 mal 10 (d. h. 15 Dekaden) kleineren Ave-Mariaperlen, die durch 15 größere Paternosterperlen getrennt sind. Nach den je fünf hinter dem Worte „Jesus" eingeschalteten „Geheimnissen" (kurzen Betrachtungen über ein Ereignis aus dem Leben Jesu oder der Maria) unterscheidet man den freudenreichen (besonders von Advent bis zur Fastenzeit zu beten), schmerzhaften (besonders für die Fastenzeit) und glorreichen (besonders für die Zeit von Ostern bis Advent) R. Der gewöhnliche R. besteht nur aus 5 Dekaden Ave-Mariaperlen und 5 Paternosterperlen. Außerdem gibt es noch den mittleren, den kleinen, den englischen R., die „Krone" usw. Die Wiederholung derselben Gebetsformeln soll die Andacht intensiver und feuriger machen; meist ist freilich das Ergebnis vielmehr nur ein gedankenloses Plappern. — Das R.fest (Festum Rosarii Beatae Mariae Virginis) ist daraus entstanden, daß Pius V befahl, den Jahrestag der Seeschlacht von Lepanto, in der am 7. Oktober 1571 Juan d'Austria die Türken besiegt hatte, gottesdienstlich zu feiern. Gregor XIII verlegte 1583 die Feier auf den ersten Sonntag im Oktober; die allgemeine Feier des Festes für die ganze Christenheit hat aber erst Clemens XI 1716 angeordnet.

RE³ XVII, S. 144 ff; — J. H. Schütz: Die Geschichte des R.es, 1909. **O. Clemen.**

Rosenkranz, Karl (1805—79), Philosoph, * in Magdeburg, 1828 Privatdozent, 1831 ao. Prof. in Halle, 1833 o. Prof. in Königsberg. Zuerst Anhänger der ¶ Romantik und Hörer ¶ Schleiermachers, dann für ¶ Hegels Philosophie gewonnen, bildete er das Zentrum der sich spaltenden Hegelschen Schule, wollte jedoch Metaphysik, Logik und Ideenlehre strenger als Hegel scheiden.

Vf. u. a.: Encyklopädie der theol. Wissenschaften, 1845²; Hegels Leben, 1844; Meine Reform der Hegelschen Philosophie, 1852; Apologie Hegels gegen R. Haym, 1858; Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870; Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, 1836; Kritik der Straußschen Glaubenslehre, 1864²; Diderots Leben und Werke, 1866; Von Magdeburg bis Königsberg, 1873 (Selbstbiographie bis 1833). — Ueber R. vgl. R. Quäbicker: K. R., 1879; — ADB 29, S. 213 ff; — L. Goldstein: K. R. und Alexander Jung (mit Briefen) (in: Königsberger Beiträge zur 400jährigen Jubelfeier der Staatsbibliothek zu Königsberg i. Pr., 1929). **J. Wendland.**

Rosenkreutzer. — 1. Die Rosenkreutzerei ist aus der Pansophie erwachsen. Mit Pansophie bezeichnete man im 17. Jhd. eine hauptsächlich von ¶ Paracelsus herstammende religiöse Naturphilosophie, deren Grundanschauungen neuplatonisch sind. Zu den pansophischen Gedanken traten eschatologische Befürchtungen, die zum Teil aus astrologischen Lehrsystemen (¶ Astrologie) stammen, zum Teil auf joachimitischen Einfluß (¶ Joachim v. Floris) zurückzuführen sind. Schließlich hat alchimistisches Denken (¶ Alchemie) befruchtend gewirkt. Die Schriften, durch die die R.-Bewegung entfesselt wurde, sind die anonym erschienenen Traktate „Chymische Hochzeit des Christiani Rosencreutz", „Fama fraternitatis oder Entdeckung der Brüderschaft des hochlöblichen Ordens des R. Creutzes" und schließlich „Confessio fraternitatis oder Bekanntnus der löblichen Bruderschaft des hochgeehrten Rosen Creutzes", die 1614/15, und zwar die Fama in Verbindung mit einer Uebersetzung der Boccalinischen Relation „Allgemeine und General Reformation der ganzen weiten Welt" erschienen. Als Autor der „Chymischen Hochzeit", die freilich in diesem Quartett von der geringsten Bedeutung war, hat sich später Joh. Val. ¶ Andreae bekannt, dem auch die „Fama" mit guten Gründen heut einstimmig zugeschrieben wird. Während man diese beiden Schriften auf etwa 1604 datiert, gehen die Meinungen über Zeit und Autorschaft der „Confessio" auseinander (1604 oder 1614). Diese Schriften, Wunschträume eines von den pansophischen Ideen begeisterten Jünglings, haben der neueren Forschung zumeist als literarischer Unfug gegolten. Dem steht aber gegenüber, daß sie zu ihrer Zeit als ernsthafte Nachrichten aufgenommen wurden, ein ungeheures Aufsehen erregten und schließlich Grundlage zu einer Reihe von Versuchen wurden, eine pansophische Sozietät zu begründen. Außer in England, wo Fäden zur ¶ Freimaurerei hinüberführen, haben diese Versuche, obwohl Namen wie ¶ Comenius, ¶ Frankenberg usw. beteiligt waren, keinen nennenswerten Erfolg gehabt. Doch darf man nicht unbeachtet lassen, daß eben durch die R.-schriften und die Versuche zu Sozietäten pansophische Ideen zu besonderer Beachtung gelangten. Die schlesische Mystik des 17. Jhd.s empfing von hier z. B. Einflüsse (¶ Mystik: VC, 2).

Will-Erich Peuckert: Die R., 1928; — R. Kienast: J. V. Andreae und die vier echten R.schriften, 1926; — Hnr. Bornkamm: ZKG 47, N. F. 10, 1928, S. 446 ff; — Alteres in RE³ XVII, S. 150 ff. **Peuckert.**

2. Welche Verbindungsfäden von den R.n zu dem Orden der „Gold- und R." des 18. Jhd.s führen, bedarf noch der Untersuchung. Nachdem diese zunächst nur ein literarisches Dasein geführt hatten (Sincerus Renatus [Samuel Richter], 1710; Hermann Fictuld [Joh. Hch. Schmidt], 1747 und 1749), sind sie als Mysterienbund auf magisch-kabbalistischer und alchymistischer Grundlage seit 1757 nachweisbar. Starke Einwirkung übte die Theosophie J. ¶ Böhmes. 1767 und 1777 neu organisiert, entfalteten sie eine wirkungsvolle Propaganda in der ¶ Freimaurerei. Als Antipoden der ¶ Illuminaten und schärfste Gegner der Aufklärung gewannen sie großen Einfluß in der Kirchenpolitik: ¶ Wöllner, der Minister Friedrichs

Wilhelms II von Preußen, und dieser selbst waren R. Um 1795 ist der Orden erloschen. Neuerdings ist man besonders in Nordamerika, aber auch in Frankreich und Deutschland (Zentrale Düsseldorf) bemüht, ihn wieder zu beleben.

Ferd. Jos. Schneider: Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jhd.s, 1909; — Bernh. Beyer: Das Lehrsystem des Ordens der Gold- und R. (Freimaurer-Museum I), 1925; — Arnold Marx: Die Gold- und R. (ebda. V), 1930. **Gustav Krüger.**

Rosenmüller, 1. Ernst Friedrich Karl (1768—1835), Orientalist, Sohn von 2, * zu Heßberg bei Hildburghausen, 1792 in Leipzig für Orientalia habilitiert, 1796 ao., 1813 ord. Prof. daselbst. Seine zahlreichen Werke zur biblischen Wissenschaft sind Fundgruben gelehrten, aus Rabbinen, Kirchenvätern und späteren Gelehrten geschöpften Materiales.

Scholia in V. T., 1788 ff; Scholia in V. T. in compendium redacta, 1828—36; Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, 1797—1800; Handbuch der biblischen Altertumskunde, 1823—31. — Herausgeber von Sam. ¶ Bocharts Hierozoicon, 1793—96. — Vgl. ADB XXIX, S. 215 ff; — RE³ XVII, S. 156 f. **Bertholet.**

2. Johann Georg (1736—1815), evg. Theologe, * in Ummerstädt, seit 1767 Pfarrer an verschiedenen Orten, 1773 Professor der Theologie in Erlangen, 1783 in Gießen, 1785 in Leipzig, hier auch Pfarrer an der Thomaskirche und Superintendent, 1793 Domherr zu Meißen, 1802 Prälat, fruchtbarer Predigt- und Erbauungsschriftsteller.

Vf. u. a.: Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana, 5 Bde., 1795—1814; Scholia in N. T., 5 Bde., (1777) 1815—31⁶ (die Bde. 2—5 von seinem Sohne hrsg.); Emendationes et supplementa, 5 Bde., 1789/90. — Vgl. ADB 29, S. 219 ff; — RE³ XVII, S. 157 f. **Glaue.**

3. Johannes (um 1619—84), evg. Kirchenmusiker, * in Oelsnitz (Voigtland), 1642 Collaborator und Hilfslehrer an der Thomasschule zu Leipzig, 1651 Organist an der Nikolaikirche daselbst; 1655 wegen eines Sittlichkeitsverbrechens verhaftet, entfloh er nach Hamburg, dann nach Venedig; seit 1674 Kapellmeister am Hofe in Wolfenbüttel. Als Instrumentalkomponist gehörte R. zu den bedeutendsten seiner Zeit. Wir haben von ihm Melodien zu den Chorälen: „Welt ade, ich bin dein müde" (1649), „Alle Menschen müssen sterben" (1652) und „Straf mich nicht in deinem Zorn" (1655 oder 1681). Da bei den Erstdrucken dieser Kirchenlieder der Verfasser nicht angegeben war, wurde R. auch als Dichter angesehen (¶ Albinus).

Hrsg. u. a.: „Kernsprüche", 1648 und 1652. Zahlreiches handschriftliches Material ist noch nicht veröffentlicht. — Vgl. ADB 29, S. 217; — R. Eitner: Biographisch-bibliographisches Quellenlexikon VIII, 1903; — Aug. Horneffer: J. R., Diss. Berlin 1898; — E. E. Koch³ IV, S. 131 ff; — W. Nelle: Schlüssel zum Gesangbuch, 1920³, S. 282. **Sierck.**

Rosenqvist, Gustaf, evg. Theologe, * 1856 in Lappträsk (Finnland), 1886—1917 an der Universität Helsingfors, seit 1894 ord. Prof. der Dogmatik.

Vf.: Lotzes religionsfilosofi, 1889; Den filosofiska grundvalen för Albrecht Ritschls Teologi, 1902; Kristendomen sociala värde, 1908; Statskyrka, frikyrka, folkkyrka, 1920. **Israel.**

Roser, Isabel († 1555), vornehme spanische Witwe, Schülerin ¶ Loyolas seit 1523, kam 1543 von Barcelona nach Rom, mit der Absicht, Stifterin eines weiblichen Zweiges des ¶ Jesuitenordens zu werden. Ihre theologische Gelehrsamkeit erwirkte ihr einen Befehl Pauls III, der sie und ihre beiden Gefährtinnen unter die geistliche Pflege Loyolas stellte. Doch wurde dieser auf dringende Bitten hin 1546 seiner Verpflichtung entbunden und entließ alsbald seine einstige Wohltäterin aus dem Gehorsam. Das Brevier licet debitum 1549 verlieh den Jesuiten das Privileg, niemals mit der geistlichen Leitung von Nonnen belästigt werden zu sollen.

RE³ VIII, S. 784; — L. v. Pastor V, 1904; — Ed. Gothein: Ignatius Loyola, 1895, S. 305 ff. **W. Koehler.**

Roskoff, Georg Gustav (1814—89), evg. Theologe, * in Preßburg. Auf der Universität Halle beeindruckt durch Joh. Ed. ¶ Erdmann, 1846 Assistent (besoldeter Privatdozent) an der evg.-theolog. Fakultät in Wien, 1850—84 Professor daselbst für AT.

Vf. u. a.: Die hebräischen Altertümer in Briefen, 1857; Die Simsonssage und der Herakles-Mythus, 1860; Geschichte des Teufels, 1869 (Hauptwerk, unter dem Gesichtspunkt: „Den Dualismus von Gott und Teufel widerlegt die Geschichte"); Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880; — Vgl. RE³ XVII, S. 158 f. **Loesche.**

Rosmini (Rosmini-Serbati), Graf Antonio (1797—1855), italienischer Philosoph und Theologe. Nach der Priesterweihe (1821) lebte R. in seiner Vaterstadt Rovereto (vorübergehend 1834/35 als Pfarrer), dann in Domodossola und Stresa seinen wissenschaftlichen Studien und den Werken der Charitas. Im Verein mit dem lothringischen Priester J. B. Loewenbruck begründete er 1828 eine neue Kongregation, das Istituto della carità, das sich in Oberitalien und England (Fathers of Charity) verbreitete und auf pädagogischem und seelsorglichem Gebiet segensreich wirkte. In die national-italienische Einheitsbewegung (¶ Italien, 5) eingreifend, widmete er ¶ Pius IX die Programmschrift „La costituzione secondo la giustizia sociale" mit dem „Appendice sull' unità d'Italia", die aber schließlich ebenso wie die 1832 entstandene, 1849 veröffentlichte Reformschrift „Delle cinque piaghe della Chiesa" (besonders Vorschläge für Neugestaltung der Bischofswahl) auf den Index kam. 1848 übernahm R. im Auftrag des piemontesischen Ministeriums Casati eine diplomatische Mission nach Rom, um hier für einen italienischen Staatenbund unter Vorsitz des Papstes (mit Beibehaltung des Kirchenstaates) und für ein Konkordat zu wirken; doch scheiterte diese Sendung schließlich infolge des Ausbruchs der Revolution und des wachsenden Einflusses ¶ Antonellis. R. zog sich wieder nach Stresa zurück. Theologisch und philosophisch erstrebte R. die Erneuerung der christlichen Philosophie durch eine Verschmelzung der ¶ Scholastik mit der neueren Philosophie gegenüber dem von Frankreich und England in Italien eingedrungenen Subjektivismus und Sensualismus. Sein grundlegendes „Nuovo saggio sull' origine delle idee" (1830) vertritt einen im Vergleich zu ¶ Gioberti gemilderten Ontologismus, indem er nur die Idee des „Essere ideale indeterminato" eingeboren, das ideale Sein dann aber durch die Sinneserfahrung determiniert werden läßt. Sein System hat R. dann in zahlreichen zum Teil erst nach seinem Tode erschienenen Schriften ausgebaut. Die Prüfung seiner Schriften führte 1854 zu deren Freigabe durch die Indexkongregation, mit Ausnahme freilich der 1849 erschienenen Reformschrift Delle cinque piaghe della santa chiesa. Infolge des starken Fortwirkens der rosminianischen Ideen, deren Pflege besondere Zeitschriften dienten, wurde aber der Kampf gegen dieselben weitergeführt, und schließlich wurden durch Dekret des Sant' Uffizio vom 14. Dez. 1887 40 Sätze aus den Schriften R.s, zensuriert (Denzinger-Bannwart, Enchiridion, 1928¹⁶, S. 509 ff).

Vf. außerdem u. a.: Della educazione cristiana, 1823; Opuscoli filosofici, 2 Bde., 1827 ff; Massime di perfezione cristiana, 1830 (deutsch 1887); Principii di scienza morale e storia com-

parata dei sistemi morali, 1831 ff; Il rinnovamento della filosofia in Italia, 1836; L'antropologia in servigio della morale, 1838; Trattato della coscienza morale, 3 Bde., 1839; La società e il suo fine, 1839; Filosofia del diritto, 1841 ff; Sistema filosofico, 1843 (deutſch 1879); Psicologia, 1843 ff; Teodicea, 1845; Logica, 1853; Aristotele esposto ed examinato, 1857; Filosofia della politica, 1858; Teosofia, 5 Bde., 1859 ff; Antropologia sopranaturale, 3 Bde., 1884; Epistolario completo, 13 Bde., 1905 ff. — Ueber R. vgl. RE³ XVII, S. 159 ff; XXIV, S. 433; — KHL II, Sp. 826 ff; — RGG¹ V, Sp. 30 ff; — Ue V, 1928¹², S. 202 f. 236 f; — Pagani: La vita di A. R., 2 Bde., 1905; — A. Dyroff: A. R., 1907; — F. X. Kraus: Eſſays I, 1896, S. 87 ff; — De Ruggiero: Italieniſche Philoſophie, 1925, S. 97 ff; — G. Morando: Esame critico delle XL proposizioni Rosminiani condannate, 1906; — Della missione a Roma di A. R.-S. negli anni 1848—49, 1881 (Tagebuch R.s); — Rivista Rosminiana, ſeit 1906. **Seppelt.**

Roß, Wilhelm Johann Gottfried (1777—1854), evg. Theologe, Pfarrersſohn aus Iſſelburg bei Weſel, 1793 Paſtor in Homberg bei Düſſeldorf, 1795 in Budberg, 1817 Superintendent, 1818 Präſes der rheiniſchen Provinzialſynode, 1826 Vertreter des Bauernſtandes im Provinziallandtag, zugleich Mitglied und Protokollführer der regierungsfreundlichen Gruppe. R. machte ſich verdient um Lehrer- und Volksbildung. Neben K. J. ¶ Nitzſch bedeutendſte Perſönlichkeit des vormärzlichen rheiniſchen Proteſtantismus. 1828 Konſiſtorialrat und Propſt in Berlin, 1836 Biſchof und zugleich Generalſuperintendent in Rheinland und Weſtfalen, legte 1846 ſeine Aemter nieder. Sein Hauptverdienſt iſt die Einführung der „Neuen Kirchenordnung für die einzelnen Gemeinden Weſtfalens und der Rheinprovinz", 1835, und der Agende, die nur durch Zugeſtändniſſe und unter heftigem Widerſtand möglich wurde (¶ Rheinland, 5).

Ueber R. vgl. J. Hashagen: Der rheiniſche Proteſtantismus, 1924, S. 37 f u. ö.; — DEBl 1897, S. 53 ff; **Rotſcheidt.**

Roſſes, Zekos, griechiſcher Theologe, * 1838 zu Derbiziana in Epirus, ſtudierte in Athen, Halle, Berlin und Leipzig, 1866 Profeſſor am Rizarion-Seminar, 1875—1911 Profeſſor für Dogmatik und Ethik an der theologiſchen Fakultät der Univerſität Athen. 1874—75 war er Vertreter der griechiſchen orthodoxen Kirche auf dem Altkatholikenkongreß in Freiburg und Bonn.

Vf. u. a. (griechiſch): Ueber die Vereinigung aller Kirchen, 1868; Ueber die Altkatholikenkongreſſe, 1874/75 und 1894/95; Ueber neuplatoniſchen Pantheismus und chriſtlichen Deismus, 1890; Orthodoxie und Altkatholizismus, 1896; Die dogmatiſchen Grundprinzipien der orthodoxen Kirche im Gegenſatz zum Altkatholizismus, 1898/99; Lehrbuch der Dogmatik der orthodoxen orientaliſchen Kirche I, 1903; Das Weſen der Dogmen des Chriſtentums, 1903. — Ueber R. vgl. Biographien lebender Profeſſoren der Univerſität Athen, Athen 1920. **Alivisatos.**

de Roſſi, Giovanni Battiſta (1822—94), kath. Archäologe, * in Rom. Zunächſt Juriſt, widmete er ſich ſeit ſeinen Entdeckungen in der Kalliſt-Katakombe 1849 mit unermüdlichem Eifer, topographiſch ſorgfältig, unter Berückſichtigung aller einſchlägigen Angaben der Erforſchung der Katakomben, der altchriſtlichen Inſchriften und der frühmittelalterlichen römiſchen Moſaiken (¶ Altchriſtliche Kunſt, 1).

Vf. u. a.: Inscriptiones christianae urbis Romae I, 1861; II, 1888; Roma sotterranea cristiana I, 1864; II, 1867; III, 1877; Musaici cristiani ... delle chiese di Roma, 27 Faszikel mit koſtbaren Chromotafeln, 1872—1900. — Hrsg. des Bullettino di archeologia cristiana 1863—1894; des Martyrologium Hieronymianum, 1894 (mit ¶ Duchesne). — Vgl. F. X. Kraus: Eſſays I, 1896; — RE³ X, S. 799 ff; — C. M. Kaufmann: Handbuch der chriſtlichen Archäologie, 1905, S. 26 ff. **Glaue.**

Roßteuſcher, E. Adolf († 1892), Privatdozent der Theologie in Marburg. Durch Profeſſor ¶ Thierſch für die ¶ Irvingianer gewonnen, ſchrieb er die offizielle Geſchichte der „kath.-apoſtoliſchen Gemeinde". Auch nahm er die Stellung des Oberhirten („Engel") über Sachſen ein.

Vf. ferner: Der Aufbau der Kirche Chriſti auf den urſprünglichen Grundlagen, 1886². **Haack.**

van Roſſum, Wilhelm Marinus, kath. Theologe, * 1854 zu Zwolle (Niederlande), 1873 Redemptoriſt, 1880 Prieſter, wurde Dozent, 1893 Rektor in Witten, 1895 nach Rom berufen, wo er 1896 zum Conſultor des Hl. Officiums ernannt wurde; 1909 Consultor Generalis ſeiner Kongregation für die Niederlande und Belgien, 1911 Kardinal. 1912 Vorſitzender der päpſtlichen Bibelkommiſſion, wurde er 1915 zum Groß-Poenitentiar ernannt, 1918 zum Kardinalpräfekt der Propagandakongregation. 1923 beſuchte er Skandinavien und Island.

Vf. u. a.: Commentarius de iudicio sacramentali Ioannis B. Pighi ad trutinam vocatus, 1897; De essentia sacramenti Ordinis, 1914; Doctrina S. Alphonsi de Immaculata Conceptione, o. J.; Aan myne katholieke landgenooten, 1923. — Gab mit einem Kommentar heraus: Opusculum de Praedestinatione Christi S. Alphonsi de Liguorio, 1896. **Brouwer.**

Roſt, Leonhard, evg. Theologe, * 30. Nov. 1896 zu Ansbach, 1926 Privatdozent für AT in Erlangen, ſeit 1929 in Berlin.

Vf. u. a.: Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926. **Rühle.**

Roſtgaard, Frederik (1671—1745), däniſcher geiſtlicher Liederdichter, von Beruf Geheimarchivar. R. hielt ſich 1689 zu Studien- und Sammelzwecken in Wolfenbüttel, 1690—92 in Gießen auf, überſetzte in Oxford 1693 ¶ Neumarks „Wer nur den lieben Gott läßt walten" ins Däniſche und gab dann in mehreren Liederſammlungen (ſ. Lit.) teils weitere Ueberſetzungen deutſcher Kirchenlieder, meiſt Lieder aus dem pietiſtiſchen Halleſchen Geſangbuch, teils eigene Lieder heraus; die letzte Sammlung 1742 enthält 41 deutſche Lieder und deren Ueberſetzungen, ſowie 6 eigene Lieder. Von ſeinen oft gut gelungenen Uebertragungen ſind 17 in das pietiſtiſche Liederbuch von ¶ Pontoppidan und 5 in das heute gebräuchliche „Psalmebog for Kirke og Hjem" aufgenommen.

Schriften: Nogle aandelige Psalmer. Af Tydsken paa Danske oversatte, 1718; Dansk Oversættelse af Fire og Tredive Udvalde Tydske Psalmer, 1738; Dansk Oversættelse af Een og Fyrretive Udvalde Tydske Psalmer, 1742. — Vgl. Carl J. Brandt-L. Helweg: Den Danske Psalmedigtning II, 1847, S. 357 ff; — Skaar: Norsk Salmehistorie I, 1879, S. 208 ff. — Vgl. Däniſche Bibliothek VI, 1745, S. 510 ff; VIII, 1746, S. 675 ff. **Waſchnitius.**

Roſtock, Univerſität.

1. Auf die Bitte der Herzöge Albrecht V und Johann IV, der ſich der Rat der Stadt R. anſchloß, gewährte Papſt Martin V 1419 die Genehmigung zur Gründung einer Univerſität in Mecklenburg. Die Errichtung der theologiſchen Fakultät wurde wegen ketzeriſcher Regungen in den Hanſeſtädten erſt 1432 geſtattet. Am 12. Nov. 1419 wurde die Univerſität feierlich eingeweiht, und der Biſchof von Schwerin wurde ihr Kanzler, M. Petrus Stenbeke der erſte Rektor. Die Satzungen, zwiſchen 1432 und 1439 vollendet, ſchloſſen ſich eng an die Erfurter an. Als erſte und ein halbes Jahrhundert einzige Univerſität des Nordens, gewann R. ſchnell an Bedeutung für die Oſtſeeländer und die nordiſchen Reiche, mußte freilich 1437—43 unter dem Druck des Interdikts, das im Verlaufe innerer Streitigkeiten über die Stadt ge-

kommen war, nach Greifswald, bald danach nochmals für ein Jahr nach Lübeck übersiedeln. Unter den Dozenten dieser Zeit sind außer Stenbeke zu nennen: der erste philosophische Dekan M. Heinrich Toke aus Bremen, später Domherr im Magdeburg, Legat des dortigen Erzbischofs zum Baseler Konzil und Gegner des Wunderblutes von ¶ Wilsnack; ferner der Jurist Nikolaus Wentorp, der Historiker und Theologe Albert Krantz († 1517), der die erste Kirchengeschichte Norddeutschlands schrieb (vgl. RE³ XI, S. 79 ff), der Philosoph Gerhard Friede und der Arzt Diederich Ulsenius. Der Humanismus wurde durch die ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens vorbereitet, die 1475 die erste Buchdruckerei gründeten, und fand in Hermann von dem ¶ Busche seit 1503, in Nikolaus Marschalk (1510—20), der in der von ihm gegründeten Universitätsdruckerei griechische Lettern benutzen ließ, ferner in dem jubelnd aufgenommenen U. von ¶ Hutten (1510—12), sowie in Johannes Hadus (Janus Hadelius) weitere Vertreter. M. Tilemann Heverlingh und M. Hildebrand Dorgelo, der Rektor der Kirchenschule zu St. Marien, traten gegen sie auf.

2. Die Reformation (¶ Mecklenburg: II, 1b) fand unter Studierenden und Bürgern rasch Eingang. Hatten sich doch in der Stille Anhänger hussitisch-waldensischer Lehren erhalten; 1500 waren sogar zwei Schriften von ¶ Hus in mildernder deutscher Uebersetzung (Nik. Rutze) in R. gedruckt worden. Trotzdem blieb die Professorenschaft besonders unter dem Einfluß des Theologen Bartoldus Moller bis 1532 vollständig, bis 1542 überwiegend katholisch. Dadurch verödete die Universität. Der Herzog sandte wohl 1532 von seinem Hofe den gelehrten Conrad Pegel und berief den Schulmann Arnold Burenius, einen Freund ¶ Melanchthons. Aber der innere Streit zwischen dem städtischen Rat, der 1548 die Universität reorganisierte, und dem Landesherrn, dessen herzoglichen Professoren der Rat Sitz und Stimme im Konzil verweigerte, hemmte die konsequente Durchführung einer Reform. Diesen unhaltbaren Zuständen machte erst die Vereinbarung vom 11. Mai 1563 ein Ende: Herzog und Rat erhielten das Recht, je neun Professoren in das Konzil zu ernennen; semesterweise sollten die herzoglichen und rätlichen Professoren in der Führung der Universitätsämter abwechseln. Diese Vereinbarung bestand bis 1760 zu Recht. — Unter den Theologen waren die bedeutendsten: Joh. ¶ Aurifaber 1550—55 und vor allem D. ¶ Chyträus 1550—1600. Mit ihnen wurde R. die klassische Vertreterin lutherischer ¶ Orthodoxie: Simon Pauli (seit 1560), Lucas Bacmeister aus Lüneburg (1552—1608), der Orientalist Joh. ¶ Draconites (1551—60), Joh. ¶ Freder (1572—1604), Valentin Schacht (1591—1607), Joh. ¶ Quistorp (1614—48), Johs. Affelmann (1609—24), Paul ¶ Tarnow (1604 bis 1633), Joh. ¶ Tarnow (1614—29). In eben dieser Periode war von 1560—89 ¶ Caselius Mittelpunkt aller humanistischen Bestrebungen. 1614 wurde eine Universitätsbibliothek gegründet, und Joach. ¶ Jungius rief eine Gesellschaft für philosophische und naturwissenschaftliche Forschung ins Leben. Wenn die Vertreter der Orthodoxie vielfach engherzig und fanatisch gescholten sind, so ist zu bemerken, daß gerade in R. die orthodox geltenden Professoren scharf die bestehenden Verhältnisse der lutherischen Kirche kritisierten und immer aufs neue bei aller Polemik gegen häretische Strömungen eine Reform des kirchlichen Lebens und der sittlichen Verhältnisse forderten.

Im 17. Jhd. brachte der Dreißigjährige Krieg der Universität trotz der Gunst Wallensteins viel Schaden. Die Schar der Studierenden war freilich groß; aber die ganze Zeitrichtung war den Wissenschaften und den guten Sitten feind. Dabei fehlte es nicht an tüchtigen Dozenten: August Varenius (1643 bis 1684), Joach. ¶ Lütkemann (1639—49), Joh. Friedr. ¶ König (1663—64), der auf Empfehlung ¶ Speners berufene Joh. ¶ Fecht (1690—1716), Joh. Peter Grünenberg († 1712).

3. Joh. ¶ Quistorp der Jüngere (1649—68) und ¶ Großgebauer (1653—61) schlugen in ihrer praktisch-frommen Richtung die Brücke zum ¶ Pietismus, dessen bedeutendster Vertreter in R. Heinrich ¶ Müller war († 1675). — Die Verhältnisse des Landes waren inzwischen sehr verworren geworden; die langen Streitigkeiten zwischen Herzog und Ständen fanden erst durch den landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755 ihren Abschluß. Unter den Theologen ist nur A. J. von ¶ Krakewitz (1699—1721) zu nennen, neben ihm noch Franz Alb. Aepinus (1721—50). Als Herzog Friedrich, der Gönner der Halleschen Pietisten, die am Hofe der Herzogin Auguste in Dargun seit längerer Zeit Einfluß gewonnen hatten, 1758 den ausgesprochenen Vertreter dieser Richtung Christ. Alb. ¶ Döderlein als Professor berief, protestierten die Fakultät, das geistliche Ministerium und der Rat der Stadt. Da überführte der Herzog mit kaiserlicher Erlaubnis 1760 die herzoglichen Professoren nach dem benachbarten Bützow, während die rätlichen Professoren die Universität in R. aufrechtzuerhalten suchten. Dabei ergab sich für beide Anstalten ein Schattendasein. Döderlein verfolgte in Bützow mehr das praktische Ziel der Heranbildung von Predigern als wissenschaftliche Zwecke. Sein Kollege, der Konvertit Ferdin. Ambrosius Fiedler (1772—74, dann bis 1778 Superintendent in Doberan), vermochte zeitweilig alles bei dem frommen, aber schwachen Herzog. Unter den Bützowern sind ferner zu nennen: der Orientalist Klaus Gerh. Tychsen, der Philosoph J. N. ¶ Tetens (1760—89) und der Konsistorialdirektor Adolf Friedrich Reinhard (1774—80). Als mit der Thronbesteigung Friedrich Franz' I ein anderer Wind zu wehen begann, zeigte es sich, daß die „Hochschule des Pietismus" das Land nicht erobert hatte. Der lange Streit zwischen den Herzögen und der Stadt R. wurde endlich durch den grundgesetzlichen neuen Erbvertrag von 1788 beendet und die Universität nach R. zurückverlegt.

4. 1827 wurde der Landesherr alleiniger Patron der Universität; sie konnte sich nun unter dem Schutz der Fürsten gedeihlich entwickeln. Heute hat die Universität für alle Fakultäten gute Seminare, hervorragende naturwissenschaftliche und medizinische Institute und seit 1870 ein stattliches Universitätsgebäude.

Den ¶ Rationalismus vertraten Joh. Caspar Velthusen (1789—91) und der gelehrte Dogmenhistoriker und Exeget Christian David Anton Martini (1789—1804), in besonderer Kühnheit S. G. ¶ Lange († 1823). K. Fr. Aug. ¶ Fritzsche (1826—41) hielt sich in seiner Exegese an eine streng grammatikale Auslegung der Hl. Schrift. Genannt seien noch: A. Th. ¶ Hartmann († 1839), Joh. Phil. Bauermeister († 1851), Gust. Friedr. Wiggers († 1859) und dessen in der Politik bekannter Sohn Jul. Wiggers (ao. Prof. 1842—50), Verfasser einer Kirchengeschichte Mecklenburgs. Dann hielt die konfessionalistische Richtung des Neuluthertums (¶ Luthertum: II) ihren Einzug. Erster Vertreter war ¶ Haevernick (1834—40) und besonders seit 1840 O. K. ¶ Krabbe († 1873). Neben ihm wirkten der spätere Erlanger v. ¶ Hofmann (1842—45), Franz ¶ Delitzsch (1846—50) und

Fr. Ad. ¶ Philippi (1852—82). Viel Aufsehen erregte 1858 die Absetzung Michael ¶ Baumgartens; sein Nachfolger wurde Joh. Bachmann (1858 bis 1888). A. W. ¶ Dieckhoff (1860—94) gab mit ¶ Kliefoth gemeinsam die Theol. Zeitschrift heraus. Vertreter der at.lichen Exegese waren Eduard ¶ König (1888—1900), Wilh. ¶ Volck († 1904), Justus ¶ Köberle († 1908), E. ¶ Sellin (1908—13), Joh. ¶ Hermann (1913—22) und Friedr. ¶ Baumgärtel (1922 bis 1928). Die nt.liche Professur hatte seit 1883 Friedr. ¶ Nösgen († 1913) inne; ihm folgten Alfred ¶ Seeberg 1908—16, dann bis 1918 ¶ Strathmann. Der Lutherforscher Wilh. ¶ Walther lehrte Kirchengeschichte von 1895—1921. Als Systematiker wirkten: Ludwig ¶ Schulze (1874—1907), Richard ¶ Grützmacher (bis 1912), H. ¶ Mandel (bis 1918) und Paul ¶ Althaus (1919—25). Die praktischen Fächer vertrat seit 1888 mehr als 30 Jahre Friedrich ¶ Hashagen, 1913—1925 Gerh. ¶ Hilbert. Als bekannte Kirchenrechtslehrer lehrten: ¶ Huschke (1824—27), Otto ¶ Mejer (1851—74) und Wilh. ¶ Kahl (1879—83).

Heute setzt sich die theol. Fakultät folgendermaßen zusammen: AT: Gottfr. ¶ Quell (seit 1928) und Privatdozent A. Jepsen (1925); NT: Friedr. ¶ Büchsel (1918); Kirchengeschichte: Joh. v. ¶ Walter (1921) und Privatdozent E. ¶ Wolf (1925); Systematische Theologie: Friedr. ¶ Brunstäd (1925); Prakt. Th.: Renatus ¶ Hupfeld (1925). — Besuch: WS. 1929/30: 118 Männer, 13 Frauen; SS. 1930: 166 Männer, 21 Frauen.

Erman und Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 868 ff; — Ad. Hofmeister-Schäfer: Die Matrikel der Universität R., 6 Bde., 1889—1922; — Herbig und Reincke-Bloch: Die Fünfhundertjahrfeier der Universität R., 1419—1919, 1920; — Ad. Hofmeister: Die Geschichte der Entwicklung der Landesuniversität. Festschrift der 26. Vers. des Vereins für Gesundheitspflege, 1901; — Ders.: Rostocker Studentenleben vom 15. ins 19. Jhd. (Archiv für Kulturgesch. IV, 1906); — Otto Krabbe: Die Universität R. im 15. und 16. Jhd., 1854; — Ders.: Aus dem kirchlichen und wissenschaftlichen Leben R.s, 1863; — Ders.: Hnr. Müller und seine Zeit, 1866; — Hans Leube: Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924; — U. Hölscher: Geschichte der Friedrichs-Universität zu Bützow (Jahrbücher für meckl. Geschichte und Altertumskunde 50, 1885); — G. Kohlfeldt: Rostocker Professoren und Studenten im 18. Jhd., 1919; — F. Hashagen: Einige Charakterbilder aus der Vergangenheit der Theol. Fakultät zu R. (Meckl. Kirchen- und Zeitblatt 1919, Nr. 47). **Georg Krüger.**

Rotes Meer, seit Herodot bezeugter Name des Arabischen Meeres überhaupt, besonders aber seines von der Straße Bab el-Mandeb bis zur Sinai-Halbinsel reichenden Arms mit den die Halbinsel in Ost und West begrenzenden Zungen, dem Golf von Akaba und dem Golf von Sues. Eine sichere Erklärung für die Benennung dieses Meeres als des „roten" ist noch nicht gegeben. Das AT bezeichnet die beiden die Sinai-Halbinsel umspülenden Meereszungen als jam sūph, ein Name, der sprachlich nicht ganz durchsichtig ist, aber jedenfalls als „Schilfmeer" verstanden werden kann und von Luther so übersetzt worden ist. Die griechische Uebersetzung der Septuaginta hat, der geographischen Benennungsweise ihrer Zeit entsprechend, den hebräischen Ausdruck mit ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα „Rotes Meer" wiedergegeben, und die Vulgata ist ihr gefolgt, indem sie mare rubrum übersetzt. An drei Gruppen von Stellen wird im AT das R. M. bzw. Schilfmeer erwähnt, erstens in der Erzählung von dem Untergang der den Israeliten nachrückenden Aegypter (Ex 13_{18} $15_{4.\ 22}$ u. ö.; vgl. Ex 10_{19}), sodann in den Angaben über Israels Umweg auf seinem Wüstenzuge (Num 14_{25} 21_{4} Deutn 1_{40} 2_{1}; vgl. Ex 23_{31}), schließlich in dem Bericht über Salomos Schiffsbau (I Kön 9_{26}). In den beiden letzten Gruppen ist sicher der Golf von Akaba gemeint, in der ersten aber aller Wahrscheinlichkeit nach der Golf von Sues und nicht, wie H. Greßmann wollte, der Golf von Akaba.

H. Guthe in: RE³ XII, S. 497 ff; XXIV, S. 82; — Berger in: Pauly-Wissowa VI 1, Sp. 592 ff; — H. Greßmann: Mose und seine Zeit, 1913, S. 414 ff; — H. Hirt: Schwarzes und Rotes Meer (Geographische Zeitschrift XXXII, 1926, S. 430 f); — H. Guthe in: ZDPV L, 1927, S. 67 ff; — C. Küthmann in: ZDPV LII, 1929, S. 286 ff. **Eißfeldt.**

Roth, 1. Karl Johann Friedrich (1780 bis 1852), Jurist, * in Vaihingen a. d. Enz, 1810 Oberfinanzrat in München, 1817 Ministerialrat im Finanzministerium, 1828 Präsident des Oberkonsistoriums, 1848 im Zusammenhang mit den Pfälzer Wirren (¶ Bayern: II, 1 c) dieser Stellung enthoben, bald darauf zum Staatsrat ernannt. In seiner persönlichen Fürsorge für die ihm unterstellte Geistlichkeit und Kirche erfreute sich R. allseitiger Anerkennung; anderseits wurde ihm, jedoch nicht mit Recht, zum Vorwurf gemacht, daß er dem Ministerium ¶ Abel z. B. im ¶ Kniebeugungsstreit nicht entschieden genug entgegengetreten sei. — ¶ Lutertum: II, 1.

R. gab 1821—43 mit G. A. Wiener „Hamanns Schriften", 9 Bde., heraus. — Vgl. RE³ XVII, S. 161 ff. **Glaue.**

2. Stephan Ludwig (1796—1849), evg. Theologe und Pädagoge, * in Mediasch (Siebenbürgen), 1823 Lehrer, 1831 Rektor des dortigen Gymnasiums, 1834 Stadtprediger daselbst, 1837 Landpfarrer in Hieneſch, 1842 in Meschen. Erfüllt vom Geiste ¶ Pestalozzis, bei dem er in Iferten ein Jahr gearbeitet hatte, forderte er, heimgekehrt, 1821 in der ohne Namen veröffentlichten sprachgewaltigen Schrift „An den Edelsinn und die Menschenfreundlichkeit der sächsischen Nation in Siebenbürgen" die Reform der heimatlichen evg. Volksschule und Lehrerbildung und erhob in der Folge in allen Fragen der Volkstumserneuerung, auch der wirtschaftlichen, seine Stimme zur Stärkung evg.-deutschen Wesens. Während der ungarischen Revolution 1848 vom kommandierenden österreichischen General mit der Aufrechterhaltung der gesetzlichen Ordnung betraut, wurde er nach einem Siege der Aufständischen vom ungarischen Regierungskommissär gefangen gesetzt und vom Standgericht in Klausenburg zum Tode verurteilt. — ¶ Siebenbürgen.

Gesammelte Schriften und Briefe. Aus dem Nachlaß hrsg. von O. Folberth I, 1927; II, 1928. — Vgl. ADB 29, S. 341; — Trauth-Schuller: Schriftstellerlexikon der Siebenbürger Deutschen IV, 1902, S. 368; — F. Obert: St. L. R. Sein Leben und seine Schriften, 1896; — O. Folberth: Stürmen und Stranden, 1924. **Netoliczka.**

Rothad, Bischof von Soissons, Vertreter der durch die ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen gekennzeichneten Richtung. Seit 853 in lebhaftem Streit mit ¶ Hinkmar von Rheims; weil er einen von diesem abgesetzten Priester der Diözese Soissons von sich aus wieder eingesetzt hatte, wurde er 862 vom Metropoliten seines Amtes entsetzt und in ein Kloster gesperrt. Doch gelang es ihm, Papst ¶ Nikolaus I von der Wichtigkeit der Dekretalenfälschung zu überzeugen und daraufhin selbst wieder in den Besitz seines Bistums zu gelangen. Mit diesem Fall entschied sich das Hoheitsrecht über die fränkische Kirche zu Gunsten der Kurie.

Hnr. Schrörs: Hinkmar von Rheims, 1884; — Weiteres bei ¶ Hinkmar v. Rheims. **Wiegand.**

Rothe, 1. Johann Andreas (1688—1758), evg. Theologe, * zu Lissa bei Görlitz, pietistisch beeinflußt, 1722 durch ¶ Zinzendorf als Pfarrer nach Berthelsdorf berufen, Zinzendorfs Mitarbeiter im „Vier-Brüderbund" an der Ebersdorfer Bibel, an Zinzendorfs Katechismen und besonders an Zinzendorfs Gesangbüchern. In seinem Pfarramt vertrat R. ein pietistisch abgewandeltes lutherisches Kirchentum gegenüber sektenhaft-antikirchlichen Neigungen und spiritualistisch-überkirchlichen Bestrebungen, was ihn aber nicht vor einem peinlichen Verhör wegen seiner Abweichungen von den kirchlichen Ordnungen und einem dienstlichen Verweis durch das kursächsische Konsistorium schützte. Trotz des 1737 erfolgten Bruchs (R. wurde 1737 Pfarrer in Hermsdorf, 1739 in Thommendorf) versuchte Zinzendorf 1744 R., freilich vergebens, wieder zu gewinnen als Schloßprediger und Direktor des theologischen Seminars der Brüdergemeine in Marienborn. Von R.s Kirchenliedern sind im neuesten Gesangbuch der Brüdergemeine (1927) noch zehn enthalten. R.s allgemein verbreitetes Lied ist: „Ich habe nun den Grund gefunden." Auch sein Lied „Wenn kleine Himmelserben" findet sich in vielen Gesangbüchern.

E. E. Koch³ V, S. 240 ff; — ADB 29, S. 351 ff; — Eberh. Teufel: J. A. R. (Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte 30, 1917, S. 1 ff; 31, 1918, S. 1 ff); — G. Reichel in: Zeitschrift für Brüdergeschichte XIII, 1919, S. 104 ff. **Lueken.**

2. Johannes (1628—1702), chiliastischer Prophet, aus einem Amsterdamer Patriziergeschlecht. Er fühlte sich nach einer melancholischen Jugend von Gott zum Verkündiger berufen. Während er in den Niederlanden zunächst als harmloser Schwärmer galt, kam er 1654 bei einem ersten Englandaufenthalt ins Gefängnis. Die Revolution des Jahres 1672, deren Ereignisse er vorher verkündigt haben sollte, steigerte seine Wirkung. So konnte er 1674 mit einer um ein Banner gesammelten Schar zur Endschlacht gegen den Satan, die das 5. Weltreich Daniels einleiten sollte, nach Norden aufbrechen. Schon in Hamburg löste sich der Zug enttäuscht wieder auf. R. wirkte ungebrochen in Emden, Groningen, Antwerpen und Amsterdam und kanzelte die zum Babel verweltlichte Kirche und die Regierung, namentlich Wilhelm III von Oranien in scharfen Schriften ab. Einer 1676 beschlossenen Verhaftung kam die Familie durch Entmündigung zuvor und hielt ihn bis 1691 in Gewahrsam. Seitdem lebte er still in Amsterdam. Seine Verkündigung machte auf O. ¶ Kuhlmann einen tiefen Eindruck.

Gottfr. Arnold: Kirchen- und Ketzerhistorie III, 25; — W. P. C. Knuttel: I. R. (Ned. Spectator, 1895, 150. 158); — Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek I, 1911, S. 1443 ff; — C. B. Hylkema: Reformateurs, 1900, S. 34 ff; — Eylenstein: ZKG N. F. IV, 1922, S. 54 ff. **Bornkamm.**

3. Richard (1799—1867), evg. Theologe. * in Posen, seit dem 13. Lebensjahr in Breslau. Ueber die milde Aufklärung des Elternhauses führte ihn seine gefühlsinnige, phantasiereiche Anlage sowie frühe Erfüllung mit romantischem Geiste (besonders ¶ Novalis) hinaus. Daher begann er das theologische Studium 1817 in Heidelberg (¶ Daub, ¶ Hegel, ¶ Schlosser); doch fand er weder hier noch in Berlin wirkliche Befriedigung. Desto leichter wurde er 1821 im Wittenberger Predigerseminar durch den Einfluß ¶ Heubners, durch Besuche von ¶ Kottwitz' und ¶ Tholucks, durch die Gemeinschaft mit dem „erweckten" R. ¶ Stier in den „Neupietismus" hineingezogen (¶ Erweckungsbewegung). Doch kam er als Pietist nicht zur Einheit seines Wesens. Als preußischer Gesandtschaftsprediger in Rom (1824—28) begann er das Ungesunde abzustreifen; die amtliche Tätigkeit, der Verkehr mit Männern wie ¶ Bunsen und den Künstlern gaben den vernachlässigten Seiten seines Wesens Ausbildung, ihm selbst die Einsicht, daß er „nur als ein moderner Christ christliche Gesundheit genießen könnte" (Nippold [s. Lit.] I, S. 226). 1828 wurde er an das Predigerseminar Wittenberg berufen, wo er seine theologisch-historische Gesamtauffassung begründete. Seine eigentliche Heimat wurde Heidelberg, wo er 1837 eine Professur und die Leitung des neuen Predigerseminars erhielt. Nach einer fünfjährigen Zwischenzeit in Bonn (1849—54) kehrte er nach Heidelberg zurück. Ein Feind alles Parteitreibens, nahm er doch seit 1861 auch an der Kirchenpolitik teil. Sein ausgeprägter Supranaturalismus und seine unkritische Stellung zur Bibel hinderten ihn nicht, dem ¶ Protestantenverein beizutreten, dessen jüngere Generation er stark beeinflußte. Den größten Einfluß übte R. durch seine persönliche Frömmigkeit. Leben in der Ueberwelt, im Wunder, in der Christusgemeinschaft und positivste Weltoffenheit waren in ihm höhere Einheit. Seine Predigten und sein Umgang waren vielen, auch Männern wie M. ¶ Kähler, bestimmendes Erlebnis. Sein theologisches System aber war zu persönlich und eigenartig, als daß es hätte Schule machen können; es gehörte, trotz aller Betonung des Glaubens und des Ethos, in Zielsetzung und Methode, in seiner spekulativen, kosmisch-theosophischen Wendung (auch des Schriftverständnisses) ablaufenden Geistesströmungen an. Man muß die ganze Form seiner Theologie zerschlagen, um den Inhalt fruchtbar machen zu könnon. Die Dogmatik beeinflußte R. stark durch seine Lehre von der ¶ Offenbarung als der Einheit von Manifestation und Inspiration. Vor allem aber wirkte sein Grundgedanke, daß christliche Religion und sittlich verstandene Weltkultur dazu bestimmt seien, sich gegenseitig zu durchdringen; hier unterschied er trotz seiner Bibelbezogenheit die historische Lage und Aufgabe des späteren Christentums grundsätzlich von der des Urchristentums. Eine Anwendung seines Grundgedankens war schon der Versuch der „Ethik", kraft pneumatischer Intuition in strenger Vernunftspekulation ein System des göttlichen Wissens aufzubauen, das sowohl das innerste Wesen der Welt erfassen wie den tiefsten Sinn der Bibel ausschöpfen sollte. Seine „Ethik" ist zwar formal eine Höhenleistung des Denkens und enthält tiefe Einsichten, krankt aber an inneren Unmöglichkeiten; sie verfällt in metaphysische Mythologie. Fruchtbarer wird R.s Ansatz in seiner Auffassung von der Geschichte des Christentums, die freilich ebenfalls in eine spekulative Theorie eingebettet ist. Er dehnt die Grenzen und Gesichtspunkte der Kirchengeschichte so aus, daß sie zur „Kulturgeschichte der christlichen Kirche" wird. In aller sittlichen Kultur sieht er göttliche Offenbarung aufbrechen und neue pneumatische Menschheit sich entwickeln. Da freilich bei der Geburt des Christentums lediglich verschiedenartige Nationalkulturen bestanden, mußte das Christentum sich zunächst isolieren und eine rein religiöse Gemeinschaft erzeugen: die Kirche. Also ist das Kirchentum zwar geschichtlich notwendig, entspricht aber sachlich nicht dem Wesen des Christentums. Das Ziel ist vielmehr eine einheitliche, vom Glauben durchseelte Organisation der sittlichen Vernunft und Kultur in einem Staatenorganismus (¶ Kirche: IV, 1). Auf den Weg dahin führte die Reformation, die

in erster Linie Durchbrechung des Kirchentums, Entbindung der freien religiösen Kräfte bedeutet. Auf ihrem Grund entstand, auch als Wirkung Christi, die selbständige humane Sittlichkeit, die nun das Gefüge der Kirche fortschreitend lockert. Die ganze Geschichte des Christentums ist die Ueberführung des Christentums von der kirchlichen in die sittlich-humane Form; zumal in der Gegenwart ist es eine Hauptaufgabe der Gläubigen, „Christum frei machen zu helfen von der Kirche", d. h. vom isolierten Anstaltsbetrieb des Christentums. Abgeschlossen werden aber kann diese Ueberführung erst in der Vollendung des Himmelreichs auf Erden, am Ende der irdischen Geschichte. Bis dahin bleibt die Kirche als rein religiöse Kultusgemeinschaft und als Instrument der geschichtlichen Wirksamkeit des lebendigen Christus, d. h. als missionierende und erziehende Fortpflanzerin der Offenbarung, notwendig. Die Schwierigkeiten, die in der religiösen Gleichgültigkeit der modernen Gebildeten liegen, sucht R. durch seine Theorie vom unbewußten Christentum zu lösen. — R.s geschichtliche Gesamtauffassung brachte wertvolle Anregungen, die trotz ihres heutigen Zurücktretens noch nicht erschöpft sein dürften. Allein sie krankt auch an dem Hauptfehler des ganzen Systems: die Verbindung des Glaubens mit der Sittlichkeit und beider mit der Kultur (Staat) geschieht im Banne des objektiven Idealismus ohne gründliche Erörterung des inneren Verhältnisses dieser Größen; die Kulturkritik des Glaubens kommt nicht in ihrem Radikalismus zur Geltung. — Praktisch-kirchlich erstrebte R. nicht eine voreilige Verwirklichung des angedeuteten Ideals, sondern in klarer Erkenntnis der gegenwärtigen Lage die Belebung der Landeskirche zur echten Volkskirche. Deshalb kämpfte er für Synodalverfassung, Gemeindeprinzip, größere liturgische Freiheit der Einzelgemeinde, volle Lehrfreiheit (¶ Baden, 1c), überhaupt für jeden Versuch, die Kluft zwischen sakraler Kirche und Volksleben, zwischen kirchlicher und profaner Wissenschaft auszufüllen.

Hauptschriften: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1837; Theologische Ethik, (3 Bde., 1845—48) 5 Bde., 1869—71[2] (vollendet von Heinrich J. ¶ Holtzmann); Zur Dogmatik, (1863) 1869[2]; Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Richard R.s aus seinen letzten Lebensjahren, hrsg. von Fr. Nippold, 1886. Von Vorlesungen liegen gedruckt vor: Dogmatik (hrsg. von Schenkel, 1870), Kirchengeschichte (von H. Weingarten, 1875 f), Enzyklopädie (von Ruppelius, 1880), Geschichte der Predigt (von A. Trümpelmann, 1881), Uebersicht der theologischen Ethik (von R. Ahrendts, 1895). Außerdem zahlreiche Predigten (3 Bde., 1868 f), Entwürfe zu den Abendandachten in Wittenberg, hrsg. von K. Palmié, 2 Bde., (1876 f) 1886[2]; Der 1. Brief Johannis praktisch erklärt, 1878, u. a.; „Stille Stunden, Aphorismen aus R. R.s handschriftlichem Nachlaß", (1872) 1888[2]. — Ueber R. vgl. RE[3] XVII, S. 169 ff; — ADB 29, S. 353 ff; — A. Hausrath: R. R. und seine Freunde, 2 Bde., 1902—06; — Fr. Nippold: R. R., ein christliches Lebensbild, auf Grund der Briefe R.s entworfen, 2 Bde., (1873 f) 1877[2]; — R. Holtzmann: Ueber R. R.s Herkunft und Jugend (PrM 24, 1920, S. 169 ff); — E. Troeltsch: R. R., Gedächtnisrede, 1899; — H. Holtzmann: R. R.s spekulatives System, 1899; — Th. Heckel: Exegese und Metaphysik bei R. R., 1928 (hier Ueberblick über Briefe und Lit.; vgl. J. Wach: Das Verstehen II, 1929); — W. Künneth: Die Gottesidee R. R.s, Diss Erlangen 1923 (ungedruckt). — J. Happel: R. R.s Lehre von der Kirche, 1909; — J. Thomae: R.s Lehre von der Kirche (ThStrKr 1910, S. 244 ff); — E. Schaumkell: R. R.s Beurteilung Luthers und der Reformation (ZKG 1920, S. 119 ff); — K. Sell: R. R. als Kirchenhistoriker (Theol. Arbeiten des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins, 1899); — H. Bassermann: R. R. als praktischer Theologe, 1899; — Th. Riegler: Menschen und Probleme, 1918; — Fr. Overbeck: Christentum und Kultur, 1919. **Stephan.**

Rothen, Johann (1797—1876), evg. Kirchenliederdichter, * zu Neuenegg (Kanton Bern), kam 1825 als Schullehrerzögling an die Zeller Anstalten zu Beuggen, wurde 1828 Lehrer an Alliots Fabrikschule in Basel, mußte aber eines Gebrechens wegen diese Stellung aufgeben und starb nach langem Siechtum. R.s Lieder erschienen, „Pilgerharfe" betitelt, in drei Heften. Das Lied: „Nicht Opfer und nicht Gaben, auch Ruhm und Ehre nicht" ist weit verbreitet.

E. E. Koch[3] VII, S. 364 ff **Paul.**

Rothert, Hugo, evg. Theologe, * 27. Okt. 1846 zu Oldendorf unterm Limberge (Westf.), 1873 Pfarrer in Lippstadt, 1879 in Lemgo, 1886 in Soest, seit 1914 ord. Honorarprofessor für westfälische Kirchengeschichte an der Universität Münster.

Vf. außer Predigtsammlungen und Aufsätzen u. a.: Kirchengeschichte der ehrenreichen Stadt Soest, 1905; Kirchengeschichte der Grafschaft Mark, 1913; Kirchengeschichte des westfälischen Industriebezirks, 1916; Der kirchliche Wiederaufbau nach dem 30jährigen Kriege, 1924; Kirchengeschichte von Minden-Ravensberg, 1927; Joh. Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit, 1929. — R. war 1899—1928 Hrsg. des Jahrbuchs für westfälische Kirchengeschichte. **Rühle.**

von Rothkirch, Eberhard (1852—1911), * in Schottgau bei Breslau, zuerst für die Offizierslaufbahn bestimmt, dann zum Forstberuf übergehend, 1880 forsttechnischer Hilfsarbeiter bei der Hofkammer, später Oberförster und Forstmeister, durch von ¶ Schlümbach und Graf ¶ Pückler für ein bewußtes Christenleben gewonnen; 1883 übernahm er das Präsidium des damals noch erst in der Bildung begriffenen Berliner Christlichen Vereins junger Männer (¶ Jugendbünde, 2) und übte durch seine männliche christliche Entschiedenheit, wie durch seine Fähigkeit, sich liebevoll in andere Menschen versetzen zu können, einen außerordentlichen seelsorgerlichen Einfluß auf tausende von jungen Männern aus. Er gehörte mit zu den Führern der kirchlich gerichteten ¶ Gemeinschaftsbewegung.

Ulrich v. Hassell: E. v. R. und Panthen, 1912; — Fabianke: E. v. R., 1912; — RE[3] XXIV, S. 433 ff. **Mahling.**

Rothstein, 1. Gustav, evg. Theologe und Pädagoge, * 16. Juni 1874 zu Puhl bei Köln, 1903 Oberlehrer in Berlin, 1910 Oberlyzeal-Direktor in Minden, seit 1922 Oberschulrat in Münster i. Westf.

Vf. u. a.: Altorientalische Texte, 1925; Jesus nach außerbiblischen Quellen, 1926; Unterricht im AT, 2 Bde., I 1920[9], II 1921[2]; Unterricht im NT, 2 Bde., I 1922[2], II 1922[2]. **Flaskamp.**

2. Johann Wilhelm (1853—1926), evg. Theologe, * in Puhl (Rheinprovinz), 1879 Gymnasiallehrer in Elberfeld, 1888 Privatdozent und 1889 ao. Prof. ebenda, 1910 ord. Prof. in Breslau, 1914 in Münster, 1920 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Genealogie des Königs Jojachin, 1902; Grundzüge des hebräischen Rhythmus, 1909; Psalmentexte, 1909; Nachtgesichte des Sacharja, 1910; Mischnatraktat Megilla, 1912; Hebräische Poesie, 1914; Das erste Buch der Chronik (hrsg. von Joh. Hänel), 1927; Mitarbeiter an E. ¶ Kautzsch: Hl. Schrift des AT.s, 1894 und 1896[2] (Jeremia und Zephanja), 1909. 1910[3] und 1922. 1923[4] (Jeremia, Ezechiel, Zephanja, Chronik); an E. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s (Zusätze zu Daniel, Baruch und Buch Jeremiae), 1900. 1921[2] (Neudruck); an R. Kittel: ¶ Biblia Hebraica (Jeremia, Ezechiel) (1906), 1909 und 1913[3]. — Uebersetzte W. R. ¶ Smith: AT, 1894; S. R. ¶ Driver: Einleitung in die Literatur des AT.s, 1896. **Gunkel.**

Rottenburg, Bistum, alle Katholiken ¶ Württembergs umfassend, hervorgegangen aus dem 1812 in ¶ Ellwangen errichteten Generalvikariat, das nacheinander die den Diözesen Augsburg, Würzburg, Speyer, Konstanz und Worms zugehörigen alt- und neuwürttembergischen Landesteile in sich aufnahm und 1817 nach R. verlegt wurde. Im Zusammenhang mit der Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz 1821 (¶ Freiburg) wurde das Bistum geschaffen, aber erst nach der Ergänzungsbulle 1827 der 1. Bischof, bisherige Generalvikar, Johann Baptist Keller (1828 bis 1845) inthronisiert, der unter dem Zeichen des Staatskirchentums die Regierung im wesentlichen dem 1806 bzw. 1816 gebildeten kgl. kath. Kirchenrat überlassen mußte. Unter Joseph ¶ Lipp (1848—69) erreichen die kirchenpolitischen Kämpfe ihren Höhepunkt und finden nach dem Scheitern des Konkordats (1857—61) einen Abschluß in dem Staatsgesetz 1862 (betr. Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur kath. Kirche), bei dem sich der Bischof beruhigte, dessen friedliche Lösung aber noch einmal 1868 durch die von der ultramontanen Partei hervorgerufenen R.er Wirren bedroht war. Der bedeutendste R.er Bischof ist Joseph ¶ Hefele (1869—93). Auf ihn folgten Wilh. Reiser (1893—98), F. X. ¶ Linsenmann (1898), Paul Wilh. ¶ Keppler (1898—1926) und 1927 Joh. Bapt. Sproll.

KL² X, Sp. 1319 ff; — Württembergische Kirchengeschichte 1893, S. 644 ff; — Jos. Zeller: Das Generalvikariat Ellwangen 1812—17, 1928; — F. Stärk u. a.: Die Diözese R. 1828—1928; — A. Hagen: Staat und kath. Kirche in Württemberg 1848—62, 2 Bde., 1928. **Rauscher.**

Rottmann (Rothmann), Bernt (um 1495 bis 1535), * zu Stadtlohn (Bistum Münster), dort sowie in Münster und Deventer unterrichtet, Lehrer in Warendorp, 1529 Prediger zu S. Mauritz vor den Toren von Münster, vorübergehend wegen Begünstigung einer antiklerikalen sozialen Bewegung nach Köln geschickt, 1530/31 eifriger Anhänger der evg. Partei (¶ Münster: I, 1), für die er durch Reisen im Reiche, vielleicht auch in der Schweiz Unterstützung zu finden suchte. Ursprünglich Anhänger der Theologie ¶ Melanchthons, wird er Zwinglianer, dann unter jülich-cleveschem Einfluß Schwarmgeist, endlich, unter holländischen Einwirkungen (vgl. ¶ Roll), Wiedertäufer. Als solcher ist er neben Johann Matthys und Johann von Leiden bei der Organisation des „neuen Jerusalem" führend tätig, die Vernichtung der Gottlosen und die Sündlosigkeit der Gläubigen behauptend. Er starb wahrscheinlich bei der Eroberung der Stadt Münster. — ¶ Wiedertäufer.

Schriften: „Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre", 1534 (Neudruck von A. Knaake, 1888); „Bekenntnisse von beyden sacramenten, doepe unde nachtmaele, der predicanten tho Munster", 1533 (Neudruck von H. Detmer und R. Krumbholtz: Zwei Schriften des Münsterschen Wiedertäufers B. R., 1904): „Eyn gantz troestlick bericht van der wrake unde straffe des Babilonischen gruwels an alle ware Israeliten und bundtgenoten Christi", 1534 (Neudruck bei K. W. Bouterwek: Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, 1864); „Van verborgenheyt der schrifft des rykes Christi unde van dem daghe des Heeren durch de ghemeynte Christi tho Münster", 1535 (Neudruck von E. W. H. Hochhuth, 1857); „Van erdesscher unnde tytliker gewalt, 1535 (unvollendet? Neudruck von Detmer und Krumbholtz, s. o.). — Vgl. RE³ XIII, S. 539 ff; XXIV, S. 190 f; — H. Detmer: Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster, 1903/04; — Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35, Berichte, Aussagen und Aktenstücke hrsg. von Kl. Löffler, 1923; — H. v. Schubert: Der Kommunismus der Wiedertäufer zu Münster und seine Quellen, 1919; — H. Ritschl: Die Kommune der Wiedertäufer in Münster, 1923; — H. Rothert: Der Kampf um Münster (Jahrbuch des Vereins für westfäl. Kirchengeschichte 26, 1922). **W. Koehler.**

Rouen, als Bistum für das Gebiet der unteren Seine seit Beginn des 4. Jhd.s sicher bezeugt, 744 nur ganz vorübergehend, seit etwa 800 endgültig Erzbistum und Kirchenprovinz, seit dem Konkordat von 1801 in bisheriger Größe für die Départements Seine-inférieure, Eure, Orne, Calvados, Manche. Bestand der Kirchenprovinz R. (1926): 2 233 318 Seelen in 2876 Pfarreien, diese in 199 Dekanaten, 3116 Weltgeistliche; des Sprengels R. (1926): 825 300 Seelen in 664 Pfarreien, diese in 45 Dekanaten, 775 Weltgeistliche.

A. Longnon: Pouillés de la province de R., 1903; — L. Duchesne: Fastes épiscopaux II, 1899, S. 199 ff; — E. F. Fuzet: Statuts synodaux du diocèse de R., 1909; — K. Streit: Atlas hierarchicus, 1929². **Flaskamp.**

Rous, Francis (1579—1659), puritanischer Parlamentarier und Pamphletist, ging 1649 zu den Independenten über und wurde 1653 Sprecher des kleinen Parlaments (¶ England, 3b). Er verfaßte u. a. stark mystische Erbauungsschriften („Interiora Regni Dei") und eine noch heute in Schottland gebrauchte metrische Psalmenübersetzung.

DNB XLIX, S. 316 f; — R. M. Jones: Spiritual Reformers (Deutsch: Geistige Reformatoren, 1925, S. 343 ff). **Sippell.**

Rousseau, Jean Jacques (1712—78), französischer Schriftsteller in der Zeit der Aufklärung (¶ Französische Literaturgeschichte, 4 c; ¶ Aufklärung, 1 b). * in Genf als Sproß einer hugenottischen Refugiésfamilie, wurzelt R. im schweizerischen Neucalvinismus des 18. Jhd.s (¶ Schweiz), von dessen Denken mancherlei Elemente in R.s politischen Ideen, ethischen und pädagogischen Theorien und religionsphilosophischen Gedanken nachweisbar sind. Obwohl R. 1728 in Turin äußerlich zum Katholizismus übertrat und erst 1754 in Genf wieder zum reformierten Bekenntnis zurückkehrte, unterscheidet ihn sein protestantisches Erbe von den anderen französischen Aufklärungsschriftstellern; und daß bei ihm zumal in seiner letzten Periode trotz der überkonfessionellen und kirchenfreien Züge in seiner Frömmigkeit auch etwas von bewußt-protestantischer Kirchlichkeit vorhanden ist, zeigt die Energie, mit der er nach der Pariser und Genfer Verdammung seines „Émile" (1762) in seinem Asyl im damals preußischen Fürstentum Neuchâtel, in Motiers, um seine Zugehörigkeit zur reformierten Kirche und seine Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft gekämpft hat. Daß es sich dabei für ihn nicht um eine Bejahung der ¶ Calvinschen Dogmatik gehandelt hat, ist im Blick auf die von ihm aufgenommenen, den Altcalvinismus zersetzenden aufklärerischen Elemente selbstverständlich; die Bejahung des Calvinismus ist bei R. ein Stück Genfer Patriotismus, den er sich bei allem landfremd und heimatlos anmutenden Umherirren und Wandern und jahrzehntelangem Aufenthalt auf französischem Boden bewahrt hat. — Unter den für R.s literarisches Schaffen fruchtbarsten Perioden seines Lebens ist zunächst die durch den Verkehr mit ¶ Diderot, ¶ Grimm und anderen Trägern der französischen Aufklärung charakterisierte Pariser Zeit zu nennen, in der er 1750 seinen „Discours sur les arts et les sciences" als in ihren Ergebnissen negative Beantwortung der von der Akademie von Dijon gestellten Preisfrage über die sittlichen Wirkungen der Künste und Wissenschaften schrieb, und als deren Produkt auch der „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" anzusehen ist, den er nach seinem Wiedereintritt in die reformierte Kirche

(1754) dem Genfer Großen Rat widmete. In die Zeit in Montmorency (1758—62) nach seinem Bruch mit Diderot, Grimm, Holbach, Voltaire fällt die Vollendung des Romans „La nouvelle Héloïse“ (1761) und seines „Contrat social“ (1762), der klassischen Formulierung des aufgeklärten ¶ Naturrechts, sowie die Abfassung seiner pädagogischen Hauptschrift „Émile“ (1762). Seinen Neuchâteler Kampf gegen Geistlichkeit und Polizei für die Glaubensfreiheit spiegeln seine „Lettres écrites de la Montagne“ (1764) wieder, in denen er seine Auffassung von der Reformation und speziell vom Calvinismus entwickelt und bei aller Kritik an Calvin sein kirchliches Zugehörigkeitsrecht sicherzustellen sucht; ergänzend tritt daneben seine „Lettre à l'archevêque de Paris“ (1763). In der letzten Pariser Periode endlich (1770—78) schrieb R. seine „Confessions“ (erst 1782 veröffentlicht).

Trotz der regen Arbeit der neueren R.forschung, der vor allem die gesicherte Chronologie seines Lebensganges und seiner persönlichen Beziehungen zu danken ist, fehlt bis heute eine eindeutige Deutung von R.s Geistesentwicklung und eine gesicherte Chronologie der ihn beherrschenden Ideen. Sehen die einen zwischen dem „Contrat social“ mit seinen staatssozialistischen und sozialethischen Thesen einerseits und den anderen Hauptschriften R.s mit ihren individualistischen Tendenzen eine unüberbrückbare Kluft, so betonen andere die Einheitlichkeit in R.s Schaffen, sei es im Sinne der logischen Systemeinheit, sei es in dem einer inneren Entwicklungseinheit, wobei dann allerdings in gereifteren Werken Früheres abgestoßen und durch neue Empfindungen oder Erkenntnisse korrigiert erscheint. Zu diesem Abgestoßenen gehören u. a. diejenigen Ideen des wohl schon früh konzipierten „Contrat social“ und des ersten „Discours“, die auf der Grundlage einer scharfen Kritik an dem bestehenden Recht und der bestehenden Gesellschaft ein *ideales Recht* und eine *ideale Gesellschaft* zu gestalten versuchen, — ein Versuch, den der zu größerer Selbständigkeit gelangte Denker selber verworfen hat. In den seiner Spätzeit angehörenden, auf die eigene Entwicklung zurückschauenden „Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques“ (Kap. III) hat R. selbst die Einheitlichkeit seines Gesamtwerkes stark betont, zugleich freilich dabei im apologetischen Interesse Spitzen und Schärfen gewisser seiner Schriften abgestumpft. Als die sein Schrifttum zusammenschließende These arbeitet er dort die Idee der Güte, Weisheit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts in seiner *constitution primitive* und die des unentrinnbaren Verfalls, den die Kultur gebracht habe, heraus, betont aber, er habe von Anfang an keinen Zweifel darüber gelassen, daß es für den Kulturmenschen ein Zurück zu den urtümlichen Zeiten der Unschuld und der Gleichheit nicht gebe. Obwohl R. hier also das Revolutionäre seiner Naturstandsthese leugnet und damit zugleich eine Brücke zu dem Gesellschaftsbild des „Contrat social“ zu schlagen scheint, verdient es doch Beachtung, daß er bei diesem Rückblick den „Contrat social“ völlig ignoriert und als die drei Hauptschriften, in denen die ihm in seiner Erleuchtung gekommenen Wahrheiten enthalten seien, den ersten „Discours“, sodann den über die „Inégalité“, endlich den „Traité de l'Education“ nennt. Damit unterstreicht R. selber als die ihm bleibend wichtige Tendenz seines Schaffens die Idee des freien, durch kein Recht eingeengten, nicht denaturalisierten und nicht in seiner Selbständigkeit gebrochenen *Einzelmenschen*, dessen *Autonomie* und *Eigenwert* im Gegensatz zu Recht und Gesellschaft proklamiert wird. Als das Fundament dürfte sein *Naturglaube* zu gelten haben, der sich in seiner Kulturkritik, seinem Gegensatz zu aufklärerischem Gegenwartsstolz und zu Fortschrittsschwärmerei ebenso auswirkt wie in seiner optimistischen Anthropologie und seinem pädagogischen Ideal des homme de la nature (¶ Pädagogik: I, 2) oder in den Naturschilderungen der „Confessions“ und in den seine Schriften durchziehenden naturmystisch-pantheistischen Bekenntnissen. Seine Religionsanschauung deckt sich weithin mit der des englischen ¶ Deismus (: III) und unterscheidet sich durch Annäherung der „*Natürlichen Religion*“ an die christliche von der radikaleren französischen Aufklärung; ihr typisches Dokument ist die „Profession de foi d'un vicaire savoyard“ im 4. Kapitel seines „Émile“. Dabei hat R. die doktrinäre und intellektualistische Art des Deismus korrigiert durch Rückgang auf das praktisch-*Gefühls*mäßige; wie „Natur“ den Gegensatz zur Verstandeskultur in sich schließt, so bedeutet ihm auch „natürliche Religion oder Theismus“ die gefühlsmäßige Urwüchsigkeit der allgemeinen Religion im Gegensatz zur Künstlichkeit der positiven Religionen, von denen ihm nur das echte, von den Mißverständnissen — und zwar schon der Apostel, besonders des Paulus — gereinigte Christentum als „sehr einfach und sehr heilig“ gilt.

Die Wirkung R.s kann nicht leicht überschätzt werden. Ist er in Frankreich einer der wirksamsten Theoretiker der Revolution (¶ Frankreich, 5; ¶ Menschenrechte) geworden, so bilden viele seiner gesellschaftskritischen, seiner pädagogischen, seiner geschichts- und religionsphilosophischen Gedanken, sein Naturempfinden, seine Humanitätsidee, sein Sinn für das Urwüchsige, für Herz und Gefühl ein entwicklungsgeschichtlich notwendiges Ferment auch innerhalb der deutschen Geistesentwicklung, die von der Aufklärung zu ¶ Idealismus (: II. III) und ¶ Romantik geführt hat (¶ Philosophie: II A, 6).

Oeuvres de J. J. R., hrsg. von *Musset-Pathay*, 23 Bde., Paris 1823—26; Für die Einzelschriften vgl. *Théophile Dufour*: Recherches bibliographiques sur les oeuvres imprimées de R., Paris 1925 f; — *Derš.*: Correspondance générale de J. J. R., collationnée sur les originaux, annotée et commentée, Paris 1925 ff. — Ueber R. vgl. *B. Bouvier*: J. J. R., Genf 1912; — *Pl. Sackmann*: J. J. R., (1913) 1923²; — *Leop. Cordier*: J. J. R. und der Calvinismus, 1915; — *Pl. Wernle*: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd., 3 Bde., 1923—25; — *Eva Hoffmann-Linke*: Zwischen Nationalismus und Demokratie. Gestalten der französischen Vorreformation, 1927, S. 119 ff; — *Siegfr. Marck*: Grundbegriffe der R.schen Staatsphilosophie (Kantstudien 27, 1922, S. 165 ff); — Weiteres, besonders Aelteres bei *Cordier* a. a. O. S. 217 ff und bei *Gustave Lanson*: Manuel bibliographique de la littérature française moderne III, 1911, S. 778 ff.

Zscharnack.

Roussel, *Gérard* (etwa 1500—50), * in Vaquerie bei Amiens, wurde Pfarrer in Busancy (Bistum Rheims), 1520 in Paris der treueste Schüler und Mitarbeiter des Jakob ¶ Faber Stapulensis, zog sich 1521 mit diesem vor den Drohungen der Sorbonne nach Meaux zu Bischof Briçonnet zurück, der ihn zum Pfarrer von St. Saintin, dann zum Kanonikus und Schatzmeister des Doms von Meaux machte. Vor den erneuten Drohungen der Sorbonne floh R. 1526 nach Straßburg, begab sich von da nach Blois unter den Schutz der Schwester Franz' I, Margareta, wurde 1536 Bischof von Oleron, verfaßte eine (ungedruckt gebliebene) „Familière exposition du Symbole, de la loi et de l'oraison dominicale“ und wurde, als er auf

einer Visitationsreise in Mauléon predigte, von einem Fanatiker von der Kanzel gestürzt.

RE³ XVII, S. 178 ff; — Ch. Schmidt: G. R., prédicateur de la reine de Navarre, 1845. **D. Clemen.**

Rowntree, John Wilhelm (1868—1905), hervorragender Führer des modernen Quäkertums (¶ Quäker, 2), beruflich bis 1894 Kaufmann in York. War er schon 1893 als Wortführer der jungen Quäkergeneration mit Reformvorschlägen hervorgetreten, so stellte er seit 1894 sein ganzes Leben in den Dienst der Erneuerung des Quäkertums zu seiner ursprünglichen Kraft und Reinheit. Einen bleibenden Ausdruck hat sein Werk gefunden in der durch seinen Freund Georg Cadbury ermöglichten Gründung von Woodbrooke College in Birmingham. Es sollte nach dem Willen des Gründers sein „1. ein Mittelpunkt zur Verbreitung religiöser Erkenntnis; 2. eine soziale Wohlfahrtsschule; 3. eine wissenschaftliche Arbeitsstätte für solche, denen die Mittel zum Universitätsstudium fehlen; 4. eine Kraftquelle zur Ausbreitung geistlicher Gemeinschaft." R.s wissenschaftliche Pläne zur Geschichte des Quäkertums wurden nach seinem Tode durch R. M. ¶ Jones und W. C. Braithwaite (s. Lit. zu ¶ Quäker) in glänzender Weise zur Ausführung gebracht (Rowntree Series).

Bf. u. a.: Present Day Papers, 1899—1902; Essays and Addresses (hrsg. von J. Rowntree), 1906²; Palestine Notes and other Papers (hrsg. von J. Rowntree), 1906. **Sippell.**

Royce, Josiah (1855—1916), amerikanischer Philosoph, * in Kalifornien, studierte er dort und in Deutschland Philosophie und Philologie, war Lehrer der Sprachen in Kalifornien und seit 1882 Professor der Philosophie an der Universität Harvard. In seiner Metaphysik verwandte er viel Fleiß auf die Förderung des Verständnisses von ¶ Kant und ¶ Hegel in Amerika. In seiner Philosophie legte er Nachdruck auf die ethische Abzweckung aller Philosophie und war von starkem Einfluß auf die Theologie Neu-Englands.

Bf. u. a.: The Spirit of Modern Philosophy, 1892; Religious Aspects of Philosophy, 1885; Conception of God, 1897; Conception of Immortality, 1900; Outline of Psychology, 1903; Wm. James and other Essays of the Philosophy of Life, 1911; The Problem of Christianity, 1913. **Haupt.**

Ruarus, Martin († 1658), Antitrinitarier (¶ Unitarier), ein gebürtiger Holsteiner, der in Altorf unter dem Einfluß von ¶ Soner vom strengen Luthertum zum Antitrinitarismus überging, um hernach als Rektor des sozinianischen Rakauer Gymnasiums (¶ Rakauer Katechismus) eine weit verzweigte Werbearbeit für den theologischen Freisinn, nicht zuletzt auf seinen Reisen durch Holland, England, Frankreich und Italien, zu entfalten. Vergeblich versuchte er, die Arminianer für den Antitrinitarismus zu gewinnen. Nach der Zerstörung von Rakau (1638) übersiedelte er nach Danzig, wo ihn die Fürsprache des Kronfeldherrn Koniecpolski vor der Ausweisung bewahrte. Seine literarische Tätigkeit erschöpfte sich hauptsächlich in einem umfangreichen Briefwechsel.

L. Chmaj: M. R. (polnisch), Krakau 1921. **K. Völker.**

Rubanowitsch, Johannes, * 1865 in Rjasetza von jüdischen Eltern, 1885 bekehrt, 1886—89 auf der Missionsschule in Neukirchen, evangelisierte in den neunziger Jahren mehrfach in Hamburg in der von ¶ Röschmann gegründeten Philadelphia, die ihn dann 1902 als Leiter berief. In der damaligen Krisis der ¶ Gemeinschaftsbewegung (: 1 c) trat er als Vorkämpfer des wissenschaftsfeindlichen Neudarbysmus auf bei der Verdammung von J. ¶ Lepsius (¶ Blankenburger Allianz). 1907 wurde er radikalster Bestreiter der ¶ Pfingstbewegung. Als er sich dann aber in seinem Blatte: „Was sagt die Schrift?" (1904—18) selbst theologisch, auch in Textkritik, versuchte, erlebte er 1912 die Spaltung der von ihm als „Bischof" unumschränkt regierten und von der übrigen Bewegung isolierten Gemeinschaft und mußte sich 1918 zurückziehen. In einem ganz kleinen Kreise wirkt er noch.

Bf. u. a.: Das heutige Zungenreden, o. J. **Fleisch.**

Rube (Ruben), Johann Christoph (1665 bis 1746), evg. Kirchenliederdichter, * zu Hohenebra, Amtmann in Burg-Gemünden, später in Battenberg. Die 1712 erschienene Liedersammlung „Frühlingsblumen aus der geistlichen Erde" ist verschollen. Sein „Geistlicher Würtz-Kräuter- und Blumengarten" (1744, 5 Bde.), worin über 500 Lieder Eigentum R.s sind, ist ein Separatistengesangbuch, das die zuverlässigste Quelle für die Dichtung jener Kreise bildet. Von seinen Liedern sind „Trachtet nicht nach hohen Dingen", „Seele, wenn du stets willst ruh'n" und insbesondere das Adventslied „Der Herr bricht ein um Mitternacht" in verschiedenen Gesangbüchern zu finden.

E. E. Koch³ IV, S. 404. **Paul.**

Ruben (hebräisch Re'ūbēn) erscheint im System der ¶ Stämme Israels immer an erster Stelle (als ältester Sohn ¶ Jakobs und Leas: Gen 29 $_{32}$) und muß daher wohl in frühester Zeit eine führende Rolle sei es in dem Zwölfstämmebund oder noch früher nur in der Leagruppe gespielt haben. Durch eine nicht näher bekannte Katastrophe (Gen 35 $_{22}$) verlor er jedoch seinen Vorrang, wurde aus dem Westjordanland (vgl. Jos 15 $_6$ 18 $_{17}$) verdrängt und hauste seitdem zusammen mit dem Stamme Gad an der Grenze gegen ¶ Moabiter und ¶ Ammoniter (Num 32; Jos 13, vgl. 22). Der ¶ Jakobsegen verflucht ihn (Gen 49 $_{3\,f}$), nach dem Mosessegen droht ihm der Untergang (Deutn 33 $_6$), das ¶ Deboralied verzeichnet tadelnd sein Fernbleiben vom Nationalkampf (Richt 5 $_{15\,f}$). Geschlechter: Gen 46 $_9$; Num 26 $_{5\,ff}$. **Alt.**

Rubens, Peter Paul (1577—1640), vlämischer Maler des ¶ Barocks (¶ Malerei: III D, 1 a), * in Siegen, lebte in Antwerpen. Seine drei Lehrer, Verhaegt, v. Noort und v. Veen, gehörten zu den späten Italisten, d. h. den unselbständigen Nachahmern der dem Norden wesensfremden italienischen ¶ Renaissance. Diese zum Verderben der nordischen Kunst seit hundert Jahren schon begangene Straße zog auch R., um acht für seine künstlerische Entwicklung entscheidende Jahre (1600 bis Ende 1608) in Italien zuzubringen. Viele Italiener der Vergangenheit und seiner Gegenwart haben auf seine Kunst so eingewirkt, daß dauernde, wesentliche Züge seiner Formensprache auf sie zurückgehen. Alles hinreißende Temperament, alle koloristische Genialität, das riesige technische Können, auch die einzigartige, zentrale, fürstliche Stellung in der vlämischen Kunst seiner Zeit und der gewaltige Umfang des Stoffgebietes — das alles kann nicht darüber täuschen, daß er an schöpferischer Ursprünglichkeit und Selbständigkeit einem ¶ Rembrandt, Hals, Neithart (¶ Grünewald), Eyck, Velázquez, ¶ Leonardo oder Masaccio nicht ebenbürtig ist. In seiner ganzen Erscheinung als Künstler und Mensch ist er stark Erbe und Fortsetzer der Renaissance: 1609 wurde er Hofmaler der kath. Habsburger, Albrechts, dann Ferdinands und der Isabella; in Diensten seiner hohen, internationalen Kundschaft war er gelegentlich Diplomat, auf mehrfachen späteren Reisen ist er in den Königsschlössern von Madrid, Paris und London aus- und eingegangen; und weil er alles dies war, weil er mit dem großen Strom des Absolutismus, Katholizismus und der Renaissancebildung schwamm, darum folgten ihm Reichtum und

Glück, und nur darum ist sein Ruhm nie erschüttert worden, wie der Rembrandts (durch Akademismus, Klassizismus, Humanismus), da fast die gesamte Kunstliteratur von Vasari bis heute vom Parteistandpunkt der Renaissancebildung geschrieben und gefälscht worden ist. Romane war R. so sehr, daß er in seinem Kupferwerk über die Paläste Genuas die sinnlose, chauvinistische Schmähung Vasaris über die ¶ Gotik als einen „barbarischen Stil" wiederholen konnte, und daß er seine meisten Briefe italienisch geschrieben hat. So tief war die Kluft, die sich zwischen der ersten, rein gotischen, nordisch-germanischen Blüte der ganzen niederländischen Kunst und dieser zweiten der vlämischen im 16. Jhd. aufgetan hatte. Durchaus Romane ist R. in seiner sehr umfangreichen kirchlichen Kunst. Alles, was an Heidentum und Weltlichkeit von Anfang an im Katholizismus steckte, was in der italienischen Renaissance hinzukam und abermals im Neukatholizismus seines Jhd.s, lebt in dieser Kunst, und darum fehlen ihr Tiefe und Seele.

Am bedeutendsten unter der religiösen Kunst von R. sind seine Darstellungen der letzten Dinge: der Höllensturz der Verdammten, das kleine Jüngste Gericht und (geringer an Wert) das große Jüngste Gericht, der Engelsturz und das Apokalyptische Weib, sämtlich in München. Das ist echte Jesuitenkunst, das gehört ganz hinein in die Stimmung und den Zusammenhang des bewegt-malerischen Gesamtkunstwerks der Jesuskirche in Rom, diese drastische Schilderung der Hölle zur Erschütterung und Aufpeitschung der Gläubigen, dieser Glanz des offenen Himmels der Seligen, diese bewegten, endlosen Züge, Reihen, Knäuel unentwirrbarer Leiber. Wie jeder große Maler hat R. weibliche Akte gemalt; er ist sicher einer der größten Aktmaler aller Zeiten. Dabei sind at.liche Stoffe wie Susanna und Bathseba im Bade halb nur Vorwand; aber charakteristisch ist die starke Sinnlichkeit und das manchmal Dirnenhafte (Susanna, Madrid), während Rembrandts Bathseba in Paris, als Malerei ebenso genial, außerdem noch einen seelischen Ausdruck hat. R.' Marien sind rein weltlich. Der wiederkehrende Ausdruck ist: sinnlich und dumm (z. B. Antwerpen). Es ist eine Ausnahme, wenn wenigstens das Kind einmal einen Ausdruck der Hingebung hat (Petersburg). Gern gesellt sich zu der leuchtenden Pracht des Fleischtons und der Gewandung ein üppigbunter Reichtum von Blumen und Früchten, sei es in Landschaft (Brüssel, Berlin), sei es als Kranz um ein Medaillon mit der Maria (Paris, München). So sind auch seine hl. Kinder rein weltlich, sehr anders als die spanischen desselben Barocks. Rein weltlich sind auch seine hl. Familien (Sanssouci, Florenz, Windsor, Wien, Köln, Antwerpen). Zwischen der „hl. Familie" des Prado (Madrid), den „Liebesgärten" ebendort oder in Paris (Rothschild) oder R.' eigner Familie in München besteht in Empfindung und Stil kein wesentlicher Unterschied; ebensowenig, wenn das den Mittelpunkt bildende Kind der Heiland (München, Anbetung der Hirten) oder die kleine Maria von Medici oder der kleine Ludwig XIII (Paris) ist. Nur die soziale Umwelt und der gesellschaftliche Ton sind hier verschieden. Sehr oft hat R. die Himmelfahrt Mariä dargestellt; die Bewegtheit ist als Ausdruck des gesteigerten Gefühlslebens des Zeitalters der Gegenrenaissance zugleich ein notwendiger Grundzug des Zeitstiles überhaupt, aber aus dem sanften Schweben bei Murillo ist hier ein Rauschen und Sausen geworden. Ein Stoff, wie die Anbetung der Könige, mußte einem solchen Maler rein zur Harmonie werden (vgl. Bd. III, Tafel 33, Abb. 3). Zur prunkenden Staatszeremonie wird die Szene, wenn der hl. Ildefonso von Maria einen Chormantel empfängt (Wien). Auch andere Wunder werden zu effektvollen Bühnenbildern: Ignaz heilt Besessene (Wien), die Bekehrung des hl. Bavon (London), die Vision Konstantins (Philadelphia), die Wunder des hl. Franz Xaver (Wien). Visionäre Wunder, wie die Bekehrung Pauli (München, Berlin), Sanheribs Vernichtung (München), werden zu gewaltig bewegten Schlachtenbildern. R.' Christus ist weit mehr, als etwa der Leonardos: verweltlicht und verheidnischt, griechischer Held und möglichst Akt, mag er neben Augustin und einer nicht minder weltlichen Maria das Kreuz halten (Madrid), mag er dem Thomas erscheinen (Antwerpen) oder, ein Herkules, zum Erdball niederschweben (München, Privbes). Es ist das Höchste und eine Ausnahme, wenn R. in dem (malerisch genialen) Münchner Bilde „Christus und die Sünder" in Mimik und Geste ein mildes Erbarmen ausdrückt. Auch hier aber sind die Akte künstlerisch die Hauptsache. Dem entsprechen Geist und Stil der zahlreichen Passionsszenen, die R. gemalt hat. Die Kreuztragungen (Amsterdam, Brüssel) sind vor allem ein figurenreiches, mächtig einherbrausendes Getümmel; in Kreuzaufrichtung (Antwerpen, Dom, Paris), Kreuzigung (Antwerpen, Toulouse) und Kreuzabnahme (Antwerpen, Dom) überwiegt die körperliche Anstrengung herkulischer Leiber. In den Beweinungen und Grablegungen stehen zwei Auffassungen nebeneinander: in den Bildern in Wien und Antwerpen malte er unter griechischem und italienischem Einfluß ruhige Halbfiguren und deutete das Leiden nur eben an. Die bedeutenderen Werke der zweiten Gruppe (Madrid, Wien, Antwerpen, Tournai, München, Berlin) atmen den Geist der neuen Zeit in Bewegtheit und Naturalismus. Das Leiden wird lebenswahr charakterisiert, mit lautem Wehklagen der Frauen; auch hier sieht man dann aber neben pathetisch aufblickenden Marien kokette Magdalenen. Nur einmal hat R. sich der wirklich christlichen Kunst genähert, als er in dem Münchener Gekreuzigten — einsam in hellem Licht gegen den dunklen Nachthimmel — außer diesem malerischen Gegensatz die Stimmungslandschaft zu Hilfe nahm, um die religiöse Empfindung auszudrücken. In den Marterdarstellungen wird das Rohe und Gräßliche möglichst deutlich vor Augen geführt (Liévin in Brüssel, Justus in Bordeaux), oder es triumphiert das Kraftmenschentum (Köln, Peterskirche), oder die Marter wird zur Schlacht, und R. läßt mit einzigartiger Phantasie Leidenschaften toben (Bethlehemitischer Kindermord, München; Marter der Ursula, Brüssel).

Abbildungswerke: Max Rooses: L'oeuvre de R., 1892; — Adolf Rosenberg, P. P. R. (Klassiker der Kunst, 1905), hrsg. von Oldenbourg, 1921⁴. — Darstellungen: Jakob Burckhardt: Erinnerungen aus R., 1897 (hrsg. von H. Kauffmann), 1928; — Robert Vischer: R., 1904; — Emile Michel: R., 1900; — Max Rooses: R., deutsche Ausgabe 1906. **Franz Bock.**

Rubruk, Wilhelm, flämischer Franziskaner, reiste im Mai 1253 von Konstantinopel aus im Auftrage Ludwigs IX von Frankreich als Missionar zum Tatarenkhan Sartach in Südrußland. Sartach veranlaßte ihn zu Batu, dem Herrn des Kiptschak, zu reisen; dieser schickte ihn zum Großkhan ¶ Mangu in Karakorum (¶ Mongolen, 2 a). Bereits im Sommer 1255 kehrte R. nach Syrien zurück. Seine ausführliche Reisebeschreibung ist von unschätzbarem Wert für den Historiker und Geographen des mittelalterlichen Asien.

Sein Itinerarium bei A. van den Wyngaert: Sinica

Franciscana I, 1929, S. 147 ff; deutsch von H. Herbst, 1925; — Fr. W. Schmidt in: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde XX, 1885, S. 161 ff; — H. Matrod in: Etudes franciscaines XIX und XX, 1908/09; — A. Batton: W. v. R., 1921. **Altaner.**

Ruchat, Abraham (1678—1750), waadtländischer Pfarrer in Aubonne und Nyon, dann Professor der Literatur und der Theologie an der Akademie in Lausanne. Als Literat ist R. vor allem bekannt durch seine „Délices de la Suisse" (1734). R. ist der Vater protestantischer Geschichtsschreibung in der Schweiz, der freilich mehr chronologisch als pragmatisch darstellt.

Vf. u. a.: Abrégé de l'Histoire ecclésiastique du Pays de Vaud, 1708 (1838²); Histoire de la Réformation de la Suisse, 1727/28 (vervollständigte Ausgabe durch L. Vulliemin, 7 Bde., 1835—38). — Vgl. RE³ XVII, S. 184; — L. Vulliemin: Conservateur suisse XII, 1828, S. 239 ff; — H. Vuilleumier: Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud II. III, 1928/29. **Straßer.**

Ruchrat, Johann, gewöhnlich Johann von Wesel genannt († 1479 oder bald darauf), stammte aus Oberwesel am Rhein, studierte und dozierte in Erfurt, wo seine übrigens wesentlich noch in kirchlichen Bahnen verlaufende Tätigkeit tiefere Spuren hinterließ, wurde 1460 Domherr in Worms, 1461 Prof. in Basel, 1463 Domprediger in Worms, wo er durch Kritik an kirchlichen Lehren und Einrichtungen Aufsehen erregte. 1477 von Bischof Reinhard abgesetzt, wurde er bald darauf von Erzbischof Diether von Isenburg als Dompfarrer nach Mainz berufen. Vor ein aus Kölner und Heidelberger Theologen bestehendes Inquisitionstribunal gestellt, mußte er am 21. Febr. 1479 die aus seinen Predigten und Schriften herausgehobenen ketzerischen Sätze öffentlich im Dom widerrufen, wurde zu lebenslänglicher Buße im Augustinerkloster eingeschlossen, starb aber bald darauf. Außer einem aus seiner Erfurter Zeit stammenden dürftigen Sentenzenkommentar kennen wir seit kurzem von ihm einige aus der seelsorgerischen Praxis erwachsene populärtheologische Traktate, denen sich ein seit langem bekannter Ablaßtraktat einordnet. Erst seit etwa 1473 nimmt R. eine schroffere kritisch-oppositionelle Haltung ein. Ihren Ausgangspunkt hat sie in der Anerkennung von Bibel und Vernunft als der beiden einzigen Wahrheitsquellen (unter Verwerfung der Kirchenväter, Konzilsbeschlüsse und Papstdekrete), hauptsächlich in dem Bestreben, den ursprünglichen Sinn des Evangeliums gegen spätere Entstellung wieder zu Ehren zu bringen; hervortritt die Beschränkung der priesterlichen Gewalt auf Predigt und Verwaltung der Sakramente. Die Inquisition merkte die innere Verwandtschaft mit Wiclifismus und Hussitismus heraus. Möglich, daß auch Wessel ¶ Gansfort auf R. eingewirkt hat; doch fehlte ihm „die positive Wendung seiner Kritik, die Herausarbeitung eines neuen Frömmigkeitstypus."

C. Ullmann: Reformatoren vor der Reformation I, 1866², S. 149 ff; — O. Clemen: Ueber Leben und Schriften J.s v. W. (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft N. F. II, 1897, S. 143 ff); — Joh. Haußleiter: Bemerkungen zu dem Ketzerprozeß und den Schriften J. v. W. (ebda. S. 344 ff); — Nik. Paulus: Ueber Leben und Schriften J. v. W. (Katholik I, 1898, S. 44 ff); — O. Clemen: Zu dem Ketzerprozeß J. v. W. (HV III, 1900, S. 521 ff); — Nik. Paulus: J. v. W. über Bußsakrament und Ablaß (ZkathTh 24, 1900, S. 644 ff); — Derſ.: Die verloren geglaubten philosophischen Schriften J. v. W. (ebda. 27, 1903, S. 601 f); — Gerh. Ritter: Studien zur Spätscholastik III. Neue Quellenstücke zur Theologie des J. v. W. (SAH, phil.-hist. Kl. 1926/27). **O. Clemen.**

v. Ruckteschell, Nikolai (1853—1910), evg. Theologe, * in Sinferopol, Pastor am evg.-lutherischen Hospital in St. Petersburg, seit 1889 in Hamburg-Eilbeck. Seine Bedeutung lag vor allem in der Herausgestaltung des Gemeindeideals (Konferenz für evg. Gemeindearbeit) und in der starken Wirkung auf die heranwachsende gebildete, besonders akademische Jugend („Klassischer Abend").

Vf.: Personalgemeinde oder Lokalgemeinde, 1897. **Beckmann.**

Rudbeck, Johannes (1581—1646), lutherischer Theologe, * im Kirchspiel Almby (nahe Oerebro), nach Studien in Uppsala und Wittenberg Professor zu Uppsala (1604 der Mathematik, 1609 des Hebräischen, 1611 der Dogmatik); 1613 Hofprediger, 1619—46 Bischof im Stift Västerås, das er durch vielseitige, neugestaltende Arbeit auf den Gebieten des kirchlichen und kulturellen Lebens zu einem Musterstift machte. Der Staatsmacht gegenüber verteidigte er mit unbeugsamer Zähigkeit den Anspruch auf kirchliche Selbstverwaltung unter Führung der Bischöfe (Privilegia quaedam doctorum, 1636). — ¶ Schweden.

Th. Norlin: J. R., 1860; — T. Christiani: J. R. und die erste estländische Provinzialsynode (Baltische Monatsschrift XXXIV, 1887); — B. Rud. Hall: J. R. En historisk-pedagogisk studie I, 1911; — Derſ.: Urval ur R.s predikningar och ur visitations-och domkapitels-protokoll, 1916; — G. Lindberg: J. R. som predikant, 1927; — Från J. R.s stift. En festgåva till Rudbeckiusjubileet, 1923. **Newman.**

Rudelbach, Andreas Gottlob (1792 bis 1862), evg. Theologe, * in Kopenhagen, Dozent und Prediger daselbst, 1829 Pastor primarius, Superintendent und Konsistorialrat in Glauchau. 1844 ausgeschieden, hielt R. in Kopenhagen Vorlesungen, wurde aber 1848 als „Deutscher" verdrängt und übernahm die Pfarrstelle in Slagelse auf Seeland. Ein Vorkämpfer des lutherischen Konfessionalismus (¶ Luthertum: II), ein Verfechter der buchstäblichen ¶ Inspiration der Schrift, hat sich R. sehr um die Zurückdrängung des Rationalismus in Sachsen bemüht.

Vf. u. a.: Reformation, Luthertum und Union, 1839; Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgische Konfession, 1841; Christliche Biographie I, 1849. — Mit ¶ Guericke gab R. seit 1839 die Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche (¶ Presse: III, 2 a) heraus. — Vgl. C. R. Kaiser: A. G. R., 1892; — RE³ XVII, S. 181 ff. — Seine Kindheits- und Jugendgeschichte hat R. in den „Konfessionen" (Zeitschrift für lutherische Theologie usw. 1861 und 1862; Fortsetzung in: NkZ 1902) beschrieben. **Glaue.**

Rudin, Waldemar (1833—1921), evg. Theologe, * in Oestra Ryd (Schweden), 1861—69 Vorsteher des Missionsinstituts der Evangelisk Fosterlandsstiftelse, 1869—72 Pastor in Stockholm, 1872 Privatdozent in Uppsala, 1877 ao. und 1892 ord. Professor der Exegese daselbst, 1900 emeritiert. R. hat durch seine Persönlichkeit wie durch seine Theologie tiefgreifenden Einfluß auf das religiöse und kirchliche Leben ¶ Schwedens ausgeübt. Er ist in Schweden der bedeutendste Vertreter der schrifttheologischen Schule J. T. ¶ Becks, mit dem er durch längeren Studienaufenthalt in Tübingen in Freundschaft verbunden war. R. betont unter Verzicht auf die Verbalinspiration den einheitlichen Charakter der Bibel als göttlicher Offenbarungsurkunde, vertritt die Auffassung von der durch die ganze heilige Schrift gehenden Einheit des Gottesbegriffes, der Reichsgottesidee sowie des Glaubensbegriffes und ist unter dem Einfluß ¶ Oberlins ausgeprägt eschatologisch eingestellt. Durch seine (leider unvollendete) Schrift über S. ¶ Kierkegaard hat er viel zu dessen Verständnis in Skandinavien beigetragen. Auf die Predigtweise in der schwedischen Kirche

hat R. im Sinne einer größeren Freiheit der homiletischen Gestaltung einen reformierenden Einfluß ausgeübt. Der nordischen christlichen Studentenbewegung ist er ein eifriger Förderer gewesen. Von 1884 bis zur Vollendung des Werkes gehörte R. als hervorragendes Mitglied der Bibelübersetzungskommission an.

Vf. u. a.: Evighetsvinkar, predikningar över hyrkoårets texter, 4 Bde., 1878—99; Sören Kierkegaards person och författarskap I, 1880; Oeversättning av Augustini bekännelse, 1880; Uppsatser över teologiska och kyrkliga ämnen, 5 Hefte, 1885—88; Bliekar in i evigheten framställning av Oberlins åskådning över den tillkommande världen, 1913. **Th. Tiedje.**

Rudinger, Esrom (1523—90), * in Bamberg, studierte in Leipzig, wurde Hauslehrer bei seinem späteren Schwiegervater ¶ Camerarius, Dozent, Lehrer in Pforta, wieder Dozent in Leipzig, 1549 Rektor in Zwickau, wo er, weil er die Notwendigkeit der guten Werke lehrte, mit lutherischen Heißspornen zusammengeriet. 1557 Professor der Physik in Wittenberg, 1570 Professor des Griechischen, floh R., als Kryptocalvinist verdächtigt, Sept. 1574, übernahm die Leitung der Schule in Eibenschütz in Mähren, die für die Söhne der Adligen unter den böhmisch-mährischen Brüdern bestimmt war, nun rasch aufblühte und auch von vielen vornehmen Familien aus Deutschland beschickt wurde, wich aber vor der kath. Reaktion nach Nürnberg.

Sein Hauptwerk ist eine lateinische Paraphrase der Psalmen in 5 Büchern. — Vgl. RE³ XVII, S. 191 ff; dazu Nik. Müller: Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung, 1910, S. 100 ff; — W. Friedensburg: Geschichte der Universität Wittenberg, 1917, S. 282 f. **O. Clemen.**

Rudolf von Ems (etwa 1200—54), mittelalterlicher Epiker, aus rhätischem Adel. Von seinen durch Anmut der Erzählung, Sittenreinheit und formelle Meisterschaft ausgezeichneten Werken sind zu nennen: „Der gute Gerhard", eine Verherrlichung christlicher Demut, „Barlaam und Josaphat" (¶ Barlaam und Joasaph) und die „Weltchronik", eine Geschichte des AT.s und der heidnischen Völker von der Weltschöpfung bis zu Salomos Tod, bis auf Luthers Zeit das einzige Werk, aus dem der Laienstand Kenntnis des AT.s schöpfen konnte.

F. Krüger: R. v. E., 1885; — G. Ehrismann: R. v. E.s Weltchronik, 1915; — Derſ.: Studien über R. v. E., 1919; — GG I, 1884², S. 119 ff. **Holtermann.**

Rudolph, Wilhelm, evg. Theologe, * 12. Juli 1891 zu Weikersheim (Württ.). 1919 Stiftsrepetent in Tübingen, 1922 ao. Prof. für AT, 1929 ord. Prof. daselbst, seit 1930 in Gießen.

Vf. u. a.: Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum, 1922; Hebräisches Wörterbuch zu Jeremia, 1927; Die Ebed-Jahve-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit (ZAT 1928); Sanherib in Palästina (PJ 1929). **Baumgartner.**

Rudrauff, Kilian (1627—90), lutherischer Theologe, * zu Schotten, 1650 Lehrer am Pädagogium in Gießen, 1659 Professor der Ethik, 1661 auch der Logik und Metaphysik, seit 1675 der Theologie, zugleich 1677—83 Superintendent der Alsfelder, 1683—90 der Marburger Diözese. Um die Stipendiatenanstalt, um die Universität und die Reform des Pädagogiums zu Gießen erwarb sich R. große Verdienste. Seine „Catechismusfragen Lutheri" sind über hundert Jahre lang für den Unterricht maßgebend gewesen.

Vf.: Evg. Sonntäglicher Haus- und Schulprediger, 1689; Alte Hessische Glaubenslehre ... von der Sabbaths-Feyer, 1688. — Vgl. W. Diehl: Hassia Sacra II, 1925, S. 168 f. **v. d. Au.**

Rücker, Adolf, kath. Theologe, * 26. Mai 1880 in Lichtenwalde (Bez. Breslau), 1911 Privatdozent in Breslau, 1917 ao. Prof. ebenda, 1923 ord. Prof. für Kunde des christlichen Orients, für alte Kirchengeschichte und christliche Archäologie in Münster.

Vf. u. a.: Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien, 1911; Ueber das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, 1912. — Hrsg.: Ausgewählte Werke Ephräm des Syrers, übersetzt I 1919, II 1928; Die syrische Jakobosanaphora, 1923. **Glaue.**

Rückert, 1. Friedrich (1788—1866), Orientalist und Dichter, * in Schweinfurt, 1826 Professor der orientalischen Sprachen in Erlangen, 1841 in Berlin, lebte seit 1848 auf Gut Neuseß bei Koburg. Als Orientalist hat R. große Verdienste um die Erschließung der orientalischen Literaturen. Während der volle Umfang seiner darauf gerichteten Arbeit erst erkannt werden kann, wenn sein umfangreicher orientalistischer Nachlaß vollständig durchgearbeitet sein wird, sind einzelne seiner sprachgewandten Uebersetzungen („Makamen des Hariri"; Firdusis „Schahnameh"; Stücke aus dem indischen Epos „Mahabharata" u. ä.) in weiterer Oeffentlichkeit bekannt geworden. Als deutscher Dichter ist R. Meister einfacher, volkstümlicher Dichtung (Lyrik und lehrhafte Poesie): „Deutsche Gedichte von Freimund Reimar", 1814 (darunter die „geharnischten Sonette"), Kindergedichte wie „Vom Bäumlein, das andere Blätter hat gewollt" und „Des fremden Kindes heilger Christ", „Liebesfrühling", gesammelt 1834, „Die Weisheit des Brahmanen", 1836—39, eine Spruchsammlung, die neben gehaltlosen Reimereien viel tiefe Lebensweisheit darbietet. R. huldigt einer unkomplizierten, undogmatischen Frömmigkeit und betont die ethisch-praktische Seite der Gottesverehrung. So bringt R. brahmanischen Pantheismus und christlichen Personalismus nebeneinander. Kirchenlieder wie „Dein König kommt in niedern Hüllen" stehen in der Dichtung R.'s isoliert.

Ges. poetische Werke in 12 Bden., 1867/69. — Biographie von C. Beyer, 1868, 1888, 1890; — L. Magon: Der junge R. I, 1914; — H. Meiser: F. R., 1928. **Knevels.**

2. Hanns, evg. Theologe, * 18. Sept. 1901 in Fürstenwalde, 1925 Privatdozent für Kirchengeschichte in Berlin, seit 1928 ord. Professor in Leipzig.

Vf. u. a.: Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil, 1925; Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis, 1926. — Mitverf.: Grundriß der evg. Religionskunde auf geschichtlicher Grundlage, 1927. — Mithrsg.: Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift, 1929. **Glaue.**

3. Leopold Immanuel (1797—1871), evg. Theologe, * in Großhennersdorf bei Herrnhut, 1817 Privatlehrer in der Niederlausitz, dann in Jüterbog, 1819 Diakonus in Großhennersdorf, 1825 Gymnasiallehrer in Zittau, 1844 Professor der Theologie in Jena. Von herrnhutischer Frömmigkeit beeinflußt, vertrat er einen ethisch-kritischen Rationalismus.

Vf. u. a.: Der akademische Lehrer, 1824; Christliche Philosophie, 1825; Kommentare zu den Briefen an die Römer, Galater, Epheser, Korinther, 1831—37; Die Theologie, 2 Bde., 1851; Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, 1856; Büchlein von der Kirche, 1857; Der Rationalismus, 1859. — Vgl. RE³ XVII, S. 186 ff. **Brecht.**

Rüdiger, 1. Andreas (1673—1731), Philosoph, * zu Rochlitz, scharfsinniger Gegner Chr. ¶ Wolffs („Philosophia pragmatica", 1723; „Herrn Chr. Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele", 1727). R. war abwechselnd in Halle und Leipzig als praktischer Arzt und Professor der Philosophie tätig. — Der reine Begriff kann nach R. niemals die Existenz einer Sache verbürgen. Auch die Methode der Mathematik bietet keine neuen und spezifischen Quellen der Gewißheit dar, da sie es mit dem Möglichen, die Philosophie dagegen mit dem Wirklichen zu tun hat. Diese muß sich daher an die Sinneserfahrung

(sensio) anlehnen, da die Gewähr für die Existenz lediglich dem Eindruck der Sinne zu entnehmen ist. Das Wesen Gottes kann nach R. bloß durch übernatürliche Erleuchtung erkannt werden. In der Physik sucht R. zwischen ¶ Vitalismus und Mechanismus zu vermitteln. Als Prinzip aller praktischen Philosophie gilt ihm der Wille Gottes; er ist der Quell aller unverbrüchlichen Gesetze oder der unbedingten Pflichten. In der Ethik ist er verwandt mit Chr. ¶ Thomasius. Mittelbarer Schüler von R. ist ¶ Crusius.

Bf. u. a.: Disputatio de eo quod omnes ideae oriantur a sensione, 1704; Philosophia synthetica, 1707; De sensu veri et falsi, 4 Bücher, (1709) 1722²; Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens, 1721 und 1726. — Ueber R. vgl. Ue III, 1924¹², Seite 459 f; — J. Ed. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie, (1866) 1896⁴, S. 222 ff; — E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II, 1922², S. 525 ff; — W. Carls: A. R.s Moralphilosophie, Diss. Halle 1894; — M. Dessoir: Psychologie, 1902², S. 98 ff. **Buchenau.**

2. Minna (1841—1920), geb. Waack aus Lübeck, evg. Liederdichterin und Verfasserin weitverbreiteter christlicher Romane und Kinderschriften. Von ihren Liedern hat: „Deine Wege will ich gehen" als Konfirmationslied vielfach sich eingebürgert. **Paul.**

Ruet, Francisco de Paula (1826—78), von Pablo ¶ Sanchez abgesehen der älteste evg. Prediger spanischer Zunge im 19. Jhd., * in Barcelona, 1845 in Turin durch den Waldenserprediger Luigi de ¶ Sanctis für die evg. Sache gewonnen und lange Mitglied der Waldensergemeinde, wirkte seit 1855 in Barcelona evangelisatorisch. 1856 deshalb zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt, war er von Gibraltar aus für die Evangelisation ¶ Spaniens tätig. Nach der Septemberrevolution 1868 kehrte er dorthin zurück und wirkte in Madrid, zuerst mit Carrasco zusammen im Dienste des Pariser Komitees, seit 1871, vom Deutschen Komitee unterstützt, als erster Pastor an der Jesuskirche in der Calatravastraße.

RE³ XVII, S. 193 ff; — Fr. Fliedner: Aus meinem Leben II, 1903, S. 118 ff. **Priebe.**

Ruffet, Louis (1836—1923), reformierter Theologe, * in Arzier (Waadt), 1859 Pfarrer von Royan, Creuzot und Aix les Bains (Frankreich); 1681 an der Genfer Freikirche, 1872—1920 Nachfolger ¶ Merle d'Aubignés auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der freien Fakultät (Oratoire).

Bf. u. a.: Cyprien de Carthage, 1872; Récits d'Histoire de l'Eglise, 1879; Lambert d'Avignon, 1883; G. Fox, 1886; Calvin et Servet, 1910. † **Chappuis.**

Rufinus, Tyrannius (um 345—410), altkirchlicher Schriftsteller, * zu Concordia unweit Aquileja von christlichen Eltern, wurde während seines Studiums in Rom mit ¶ Hieronymus bekannt, trat in ein Kloster zu Aquileja ein und empfing 370 die Taufe. Er schloß sich dem römischen Frauenkreise des Hieronymus an und begab sich im Gefolge Melanias der Aelteren behufs Kenntnisnahme des Mönchtums nach Aegypten, wo er, durch die Anachoreten der nitrischen und sketischen Wüste für die Askese gewonnen, zugleich Schüler des ¶ Didymus des Blinden und begeisterter Verehrer des ¶ Origenes wurde. Um 379 folgte R. der Melania nach Palästina und ließ sich als Einsiedler in der Nähe des Klosters auf dem Oelberge nieder, 390 zum Priester geweiht. In den ¶ Origenistischen Streitigkeiten geriet er in Konflikt mit Hieronymus. Dieser Konflikt, vorläufig beigelegt, artete in offene Feindschaft aus, als R., 397 nach Italien zurückgekehrt, durch Uebersetzungen das Abendland mit den Werken des Origenes bekannt zu machen bemüht war. Da er sich bei der Uebersetzung der 4 Bücher de principiis berechtigt glaubte, einzelne dogmatisch anstößige Stellen auszumerzen resp. zu überarbeiten, in der Voraussetzung, daß die Schriften des Origenes von Häretikern gefälscht seien (vgl. de adulteratione librorum Origenis), trat ihm Hieronymus in heftiger Polemik entgegen, zumal R. ihn für einen Anhänger des Origenes erklärt hatte. 400 kehrte R. in seine Heimat Aquileja zurück und starb auf der Flucht vor Alarich 410 in Messina.

Außer Werken des ¶ Origenes übersetzte R. die Schutzschrift des ¶ Pamphilus von Caesarea (1. Buch), die Pseudo-¶ Clementinen (Rekognitionen), Dialog des Adamantius über den rechten Glauben, Schriften des ¶ Basilius, ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Evagrius Ponticus, Sertus-Sprüche, Historia monachorum (Kontroverse, ob das Lateinische das Original nach E. Preuschen: Palladius und Rufinus, 1897, und R. Reitzenstein: Historia monachorum und Historia Lausiaca, 1916, oder das Griechische nach C. Butler: The Lausiac history of Palladius, 1898. 1904), ferner ¶ Eusebius' Kirchengeschichte nebst 2 Büchern Fortsetzung bis zum Todesjahr Theodosius des Großen 395 (größtenteils aus der Kirchengeschichte des ¶ Gelasius von Caesarea übersetzt; ¶ Kirchengeschichte: I, 1). Zu den selbständigen Schriften gehört neben den Streitschriften gegen Hieronymus der Commentarius in symbolum apostolorum, die älteste lateinische Auslegung des ¶ Apostolikums (vgl. Ferd. Kattenbusch: Das apostolische Symbol I, 1894, S. 102 ff; II, 1900, S. 433 ff). — Ausgabe in MSL 21, neue Ausgabe in CSEL von A. Engelbrecht (seit 1910); — Ausgabe der Kirchengeschichte von Th. Mommsen in der Ausgabe des Eusebius von Ed. Schwartz, 1903—09; — Ausgabe des Commentarius von C. A. Heurtley, 2 Bde., 1916. — Ueber R. vgl. RE³ XVII, S. 197 ff; XXIV, S. 437; — J. Brochet: St. Jérôme et ses ennemis, 1905; — Bardenhewer III, 1912, S. 549 ff; — M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV, 1, 1914². **Carl Schmidt.**

Ruge, Arnold (1802—80), Philosoph, Politiker, Literat, * in Bergen auf Rügen, 1825—30 wegen Beteiligung an der Burschenschaft in Festungshaft in Kolberg, 1832 Privatdozent für Philosophie in Halle, begründete 1837 mit Echtermeyer die „Hallischen Jahrbücher für Kunst und Wissenschaft", die das Organ der Hegelschen Linken und des Jungen Deutschland wurden. Um der preußischen Zensur zu entgehen, siedelte er 1841 mit seiner Zeitschrift, die er jetzt „Deutsche Jahrbücher" nannte, nach Dresden über. Nachdem die Zeitschrift auch hier unterdrückt wurde, begab er sich nach Paris und gründete 1844 mit Karl ¶ Marx die „Deutsch-französischen Jahrbücher", von denen nur 2 Hefte erschienen. 1848 in das ¶ Frankfurter Parlament gewählt, nahm er seinen Platz auf der äußersten Linken. 1850 mußte er nach England flüchten. 1866 tritt er für die Politik Bismarcks ein und begrüßt 1870 die Einigung Deutschlands.

B. u. a.: Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie, 1848; Zur neuesten Geschichte des deutschen Geistes, 1847²; Gesammelte Schriften, 10 Bde., 1847—48; Unser System, (1850) 1903²; Acht Reden über die Religion, ihr Entstehen und ihr Vergehen, (1869) 1875²; Aus früherer Zeit, 1863—67 (Selbstbiographie); Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825—80, hrsg. von Pl. Nerrlich, 1886—87. — Ueber R. vgl. ADB 29, S. 594 ff. **J. Wendland.**

Ruhegehalt und Ruhestand.

1. Die kath. Kirche ordiniert in der Regel auf ein bestimmtes ¶ Benefizium hin, dessen Einkünfte dem Inhaber für Lebenszeit zustehen. Dem teilweise amtsunfähigen Pfarrer wird ein Gehilfe gegeben, der aus dem Ertrag des Benefiziums zu besolden ist. Wird ein Pfarrer völlig amtsunfähig, so

wird sein Benefizium anderweit vergeben, doch mit der Maßgabe, daß ein Teil (nicht mehr als der dritte Teil) für das Ruhegehalt des Pensionierten verwendet werden kann (Cod. iur. can. c. 1430). Da diese Regelung vielfach praktisch undurchführbar wurde, gründete man zur Unterbringung amtsunfähig Gewordener Emeritenanstalten; auch wurden Emeritenfonds geschaffen, die ein festes Ruhegehalt auszahlen. Der Staat gibt dafür z. B. in Preußen bedeutende Beihilfen.

2. In den evg. Kirchen verlief die Entwicklung ähnlich; doch ist jetzt überall eine den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechende gesetzliche Ordnung für die Versetzung in den Ruhestand und das Ruhegehalt getroffen. Der Pfarrer kann in den Ruhestand treten, wenn er nachweist, daß er durch ein körperliches Gebrechen oder durch Abnahme der geistigen oder körperlichen Kräfte zur Erfüllung seiner Amtspflichten dauernd unfähig ist. Bei Erreichung eines bestimmten Lebensalters (meist 70 Jahre) kann der Pfarrer in mehreren Landeskirchen auch ohne diesen Nachweis Versetzung in den R. beantragen. Gegen seinen Willen kann der Pfarrer, wenn nach dem Ermessen der Kirchenbehörde jene Voraussetzungen vorliegen, in den R. versetzt werden; doch ist in diesem Fall meist eine Beschwerdemöglichkeit gegeben. Dem so in den R. Versetzten steht (zuweilen aber erst nach Ablauf einer gewissen Zahl von Amtsjahren) ein Ruhegehalt zu, das nach dem Gehalt, das der Pfarrer bezog, und nach der Dauer seiner Amtszeit berechnet wird. In Preußen wird es zur Zeit nach den für Staatsbeamte geltenden Normen bemessen. Bei Amtsentsetzung durch ¶ Disziplinarverfahren kann der Anspruch auf Ruhegehalt verlorengehen. Der im Ruhestand befindliche Pfarrer behält die Rechte des geistlichen Standes; er darf also, sofern ihm sonst Gelegenheit dazu geboten wird, die dem Ordinierten zustehenden Amtshandlungen verrichten. — Auch die Kirchenbeamten und — je nach besonderer Regelung in den einzelnen Kirchen — die Vikarinnen und die hauptamtlichen Kirchengemeindebeamten haben ein Recht auf Ruhegehalt; nicht aber die im Nebenamt angestellten Gemeindebeamten. — Nichtständige Vikare usw. haben keinen Anspruch auf Ruhegehalt.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1909⁹; — Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1, 1906, § 62; — Joh. Viktor Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen II, 1922. **Schian.**

Ruinart, Thierry (1657—1709), kath. Theologe, * in Reims, seit 1674 ¶ Mauriner, 1682 von ¶ Mabillon in St. Germain-des-Prés als Helfer bei seinen literarischen Unternehmungen angenommen, hat nicht nur für diesen auf Reisen und daheim Material zusammengetragen (besonders Annales V und Acta Sanctorum VIII—IX) und Mabillons Werke fortgesetzt, sondern ist seit 1689 auch mit selbständigen Werken hervorgetreten. Das berühmteste ist die Sammlung der ¶ Märtyrerakten (¶ Hagiographie).

Vgl. außerdem Historia persecutionis Vandalicae, 1694; Apologie de la mission de S. Maur, 1702. — Hrsg. der Werke des hl. ¶ Gregor von Tours, der Chronik Fredegars u. a. — Nachgelassenes in den Ouvrages posthumes de Mabillon et de R., 1724; — Briefe bei E. Gigas: Lettres des Bénédictins de St. Maur, 2 Bde., 1892—93, und bei H. Jadart: Dom Th. R., 1886. — Ueber R. vgl. ferner René Massuet in ¶ Mabillons Annales ordinis S. Benedicti V, 1713, S. XXXIV ff; — D. Feuling: Th. R. (HPBl 144, 1910, S. 425 ff. 505 ff); — RE³ XVII, S. 202; — HN² II, S. 794 ff. — Vgl. die Literatur zu ¶ Mabillon und zu ¶ Mauriner. **Zscharnack.**

Rumänien.

1. Politische Geschichte; — 2. Kirchliche Verhältnisse.

1. Das Königreich R. ist durch den Ausgang des Weltkrieges von einem rund 138 000 qkm großen Staat mit etwa 8 Mill. Einwohnern auf rund 295 000 qkm mit mehr als 17 Mill. Einwohnern angewachsen. Von diesen sind Rumänen 71,5%, Ungarn 9,1%, Juden 5,2%, Deutsche 4,8%, Russen 4,5%, Bulgaren 1,5%, andere Völkerschaften 3,4%. Angefügt wurden ¶ Siebenbürgen, die Bukowina, Bessarabien und ein Teil des Banats.

In der 2. Hälfte des 1. Jhd.s n. Chr. hatten die der thrakischen Völkerfamilie angehörenden Daker hier ein starkes Reich, das Kaiser Domitian vergeblich zu unterwerfen versuchte, das dann aber von Trajan besiegt und mit Veteranensiedlungen und Kolonisten aus allen Teilen des römischen Reiches durchsetzt wurde. Allein dieses nach Osten gegen die Steppen Rußlands und Asiens hin offene Land konnte nie ein sicherer Besitz des ¶ Imperium Romanum bleiben. So veranlaßten die Einfälle der ¶ Goten den Kaiser Aurelian (270—275), diesen das Land durch Vertrag zu überlassen und Heer und Verwaltung über die Donau zurückzunehmen. Obwohl offiziell noch immer als Provinz bezeichnet, war Dakien für das römische Reich gänzlich verloren, nicht aber für das Römertum in bezug auf Sprache und Bevölkerung. Der römische Kaufmann hatte hier unverwischbare Spuren zurückgelassen und die einheimische Sprache schon zu einem lateinischen Volksdialekt umgeschaffen, der allerdings einen starken Einschlag durch die Slaven bekam, die sich vom 4. Jhd. an als Bauern im ehemaligen Dakerreiche ansiedelten. Dessen Beherrscher waren nach dem Sturz der Gotenherrschaft Hunnen, Gepiden, Avaren und später bis zum 13. Jhd. Petschenegen und Kumanen. Infolgedessen konnten die Rumänen, obwohl durch die Sprache als Volkseinheit gesichert, zu keiner politischen Betätigung gelangen, bewahrten aber, durch die fast unwegsamen Gebirge geschützt, während der das offene Land verheerenden Völkerstürme ihren Bestand, bis im Osten die erstarkten russischen Fürstentümer die Flut der asiatischen Steppenvölker eindämmten. Freilich machten von Westen her z. B. die Ungarn Ansprüche auf das Land, und die Versuche, sich vom ungarischen Joche frei zu machen, gelangten erst im 14. Jhd., in dem die Gründung der Fürstentümer Ungrowlachien oder „Kleine Walachei" und der Moldau erfolgte. In den Türkenkriegen seit Ende des Jhd.s kam die Walachei bald in türkische, bald in ungarische Abhängigkeit; in der Moldau lähmten innere Kämpfe um die Woiwodenwürde, in die sich bald Ungarn, bald Polen mischte, die Kraft des Fürstentums, bis Stephan VI der Große (1457—1504) die Zügel ergriff und nicht nur seine Unabhängigkeit gegen Ungarn, Polen und Türken zu wahren, sondern auch die Ueberlegenheit der Moldau der Walachei gegenüber herbeizuführen verstand. Doch gegen Ende seiner Herrschaft sah er sich genötigt, den Türken Tribut zu zahlen, behielt jedoch freie Hand innerhalb seiner Grenzen. Den in der Zeit der türkischen Oberhoheit einsetzenden geistigen wie materiellen Niedergang des Landes hielt Basilius Lupu (1634—53) etwas auf. Zur selben Zeit machte sich in der Walachei Matei Basarab (1632—54) als Förderer der geistigen Kultur seines Volkes durch Gründung der ersten Buchdruckerei (1652) einen Namen.

In der Folgezeit wuchs jedoch der türkische Einfluß immer mehr, besonders als seit Beginn des

18. Jhd.s die Fürstenwürde an Griechen aus Konstantinopel (Fanarioten) meistbietend vergeben wurde. Das Ende des 18. Jhd.s brachte die Abtrennung verschiedener Teile: Oesterreich, das schon früher die sogenannte „Kleine Walachei" weggenommen hatte, riß nun auch die Bukowina an sich (1775), und Rußland gewann 1812 Bessarabien. Die mit der Erhebung der Serben und Griechen auf der Balkanhalbinsel (¶ Griechenland, 3; ¶ Serbien) einsetzende Periode nationaler Wiederbelebung hat in R. erst spät zum Siege geführt. Nach dem Frieden von Adrianopel (1829) erhielten die beiden Fürstentümer Moldau und Walachei in dem „organischen Reglement" eine Verfassung. Als aber die westeuropäischen revolutionären Ideen Eingang fanden, haben russische und türkische Truppen die Volkserhebungen erstickt. Der Krimkrieg brachte die Okkupation der Russen (1853/54) und dann der Oesterreicher (1854—57). Der Friede von Paris (1856) gab Südbessarabien an die Moldau zurück, stellte aber diese und die Walachei unter türkische Oberhoheit und unter den Schutz der Großmächte. Der in den gebildeten Kreisen beider Länder schon längst gehegte Wunsch nach Vereinigung fand endlich 1859 seine Verwirklichung. So war ein neues Reich, Rumänien, entstanden. Im Russisch-türkischen Kriege (1877) stand R. auf seiten der Russen, erklärte am 22. Mai 1877 seine Unabhängigkeit von der Türkei, verlor zwar durch den Kongreß von Berlin wieder Südbessarabien an Rußland, gewann aber die Dobrudscha. Seit 22. Mai 1881 ist R. Königreich. Es erlebte dann einen ungeheuren geistigen und materiellen Aufschwung und hat seit Ende August 1916 als Verbündeter der Entente am Weltkrieg teilgenommen.

2. a. Die Verbreitung des Christentums unter den Dakern ging Hand in Hand mit dem Eindringen römischer Kolonisten. Zur Zeit ¶ Konstantins d. Gr. bestand in Tomi (Constanza) bereits ein Bischofssitz. Die Daker bekamen ihr Christentum, wie aus der Sprache zu ersehen, in lateinischer Form. In späterer Zeit brachten dann die Slaven von ¶ Bulgarien aus hierher den orthodoxen Ritus, dem noch heute die Mehrzahl der Rumänen angehört. Metropolitanrechte über das Gebiet nördlich der Donau besaßen die Bischöfe von Silistria und von Widdin. Der Zusammenhang mit der bulgarischen Kirche brachte es mit sich, daß das in dieser gebräuchliche Altslowenische sich in R. als Kirchensprache eingebürgert hat. Eine Nationalkirche bestand noch nicht. Mit der Vormachtstellung, die Ungarn allmählich an sich riß, gewann auch die römische Kirche hier an Boden; im Gefolge der ungarischen Könige erschien der römische Klerus, namentlich die Franziskaner.

Von großer Bedeutung war es, als der Bischofssitz der Moldau nach der Hauptstadt Suczawa verlegt wurde, wohin der Woiwode Alexander (1401—33) die Gebeine des wundertätigen moldauischen Heiligen Johannes des Neuen von dem älteren Bischofssitz in Moncastro (Ackermann) hatte bringen lassen, und ein zweites Bistum in Roman (um 1445) errichtet wurde. Die Schaffung einer Kirchenmetropole, welche die moldauische Kirche vom Patriarchat in Konstantinopel unabhängig machte, sowie die rege Fürsorge für die Klöster hatten den Grund zu einem geistigen Aufschwung gelegt, der der Moldau eine gewisse Ueberlegenheit gegenüber der Walachei sicherte. Für die Walachei war 1359 am Fürstensitz Argesch ein Bistum errichtet worden. Aber erst unter Radu (1495 bis 1508) begann eine Organisation der walachischen Kirche durch den einstigen Patriarchen von Konstantinopel, Niphon. Argesch wurde sowohl als Residenz wie als Metropolitansitz aufgegeben und beides nach Tirgoviste verlegt. Eine weitere Förderung wurde der walachischen Kirche unter Basarab IV Neagoe (1512—21) zuteil, indem ihr namentlich dessen Vorliebe für Kunst zugute kam; nach ihm trat aber sofort wieder ein Verfall ein. Dazu kam mit dem 17. Jhd. das Vordringen des Griechentums in den rumänischen Ländern nicht nur am Hofe, sondern auch in der Kirche. Ganz besonders fand das griechische Mönchtum in den Klöstern eine selbst den Staat schädigende Ausdehnung, seit reiche Bojaren gewohnt waren, ihre Klosterstiftungen irgendeinem berühmten griechischen Kloster auf dem Athos oder Sinai oder in Jerusalem zu schenken; in der Regel hielten dann zahlreiche Mönche des Mutterklosters in die neue Stiftung ihren Einzug. Endlich förderten die Ausdehnung des Griechentums in der rumänischen Kirche auch die vielen griechischen Schulen, die im Anschluß an die Klöster errichtet wurden.

Die deutschen Ordensritter drangen um 1220 von Siebenbürgen aus in die Moldau und Walachei ein; ihnen folgten Siebenbürger Sachsen und Ungarn, deren römisch-kath. Glaube von Landesherren wie Vlaicu (1364—74) in der Walachei und Alexander dem Guten (1400—33) in der Moldau, teilweise unter dem Einflusse kath. Gemahlinnen und der polnischen bzw. ungarischen Nachbarschaft geschützt wurde. Als erstes kath. Bistum wird das 1227 zur Christianisierung der Kumanen zu Milcow gegründete erwähnt; der erste Bischof war Dominikaner. Im Mongolensturm vernichtet, konnte es erst 1332 neu besetzt werden, ohne jedoch tiefere Wirkungen auszuüben. Weitere Bistümer entstanden für die Walachei 1382 in Argesch, für die Moldau 1371 in Sereth, 1401 in Bakau, um 1420 in Baja; letztere abhängig vom Erzbistum ¶ Lemberg und meist mit polnischen Adligen besetzt, die es jedoch vorzogen, in ihrer Heimat zu bleiben. 1590 wurde Bernardo Querini zum Bischof der Moldau und Walachei mit dem Sitz in Argesch ernannt. In den ersten Jahrzehnten des 15. Jhd.s erfolgten Einwanderungen flüchtiger Hussiten.

2. b. Die Reformation faßte bei den Deutschen und Ungarn beider Fürstentümer rasch Fuß; Jesuiten vernichteten aber die evg. Gemeinden. Versuche, die Reformation bei den Rumänen zu verbreiten, setzten früh ein. Ein Katechismus in rumänischer Sprache erschien 1543 in Hermannstadt; bald darnach übertrug der Diakon Coresi biblische Bücher in die Landessprache. Der von dem moldauischen Fürsten Jakob Basilikus ¶ Heraklides (1561—63) unternommene Versuch, die Reformation in seinem ganzen Lande einzuführen, schlug fehl. Ebensowenig Erfolg hatte die von ¶ Siebenbürgen ausgehende und durch Bücher aller Art (Katechismen 1640, 1648 und 1656, Evangelienerklärung 1641, NT 1648, Psalter 1651) betriebene Propaganda der Reformierten; aber dies hat wie die gleichartigen lutherischen Bestrebungen zur Schaffung einer allgemeinverständlichen Schriftsprache beigetragen. Ihrer bedienten sich nicht nur die Hauptvertreter der durch die calvinistischen Bücher notwendig gewordenen Polemik, der moldauische Metropolit Varlaam und der Walache Udriste Nasturel (Mitte des 17. Jhd.s); in ihr schrieb auch der moldauische Metropolit Dosoftei seine religiösen Bücher für das Volk, einen Psalter in Versen und Prosa, eine Liturgie, Heiligenlegenden und andere für den Gottesdienst nötige Bücher. Die Walachei stand auch

hierin produktiv zurück, bis der hellenisierte Iberer Antim Metropolit wurde und in seinem Bibeldruck 1688 ein angesehenes Werk schuf, an dem die damals besten Gelehrten des Landes mitarbeiteten. Dieser Landessprache bediente sich auch die profane Literatur.

2. c. Die Erstarkung des Nationalbewußtseins hatte nicht nur die Vereinigung der Fürstentümer zur Folge, sondern wirkte sich auch auf die kirchlichen Verhältnisse aus. Zunächst suchte man das Griechentum aus der Kirche hinauszudrängen, — ein Kampf, der zu vielen Reibereien mit dem Patriarchat in Konstantinopel führte und erst sein Ende fand, als Fürst Cuza den reichen Besitz der griechischen Klöster, der ein Fünftel des Landes ausmachte, 1863 kurzerhand säkularisierte. 1865 erklärte er unter Zustimmung der Landessynode die Unabhängigkeit der rumänischen Kirche vom Patriarchat in Konstantinopel. Die Wahl der Metropoliten und Eparchialbischöfe wurde 1872 gesetzlich geordnet und ein Synod „der heiligen autokephalen rumänischen Kirche" begründet. Die durch den Ausgang des Weltkrieges notwendig gewordene Neuorganisation dieser Kirche wurde 1925 durch ein Gesetz vollzogen, dem 1926 ein anderes folgte, das dem Metropoliten von Bukarest den Rang eines Patriarchen verlieh. Die 1923 geschaffene Verfassung erkennt wohl die Gleichberechtigung aller Religionen an, bezeichnet aber die orthodoxe Kirche als „herrschende". Sie ist in fünf Metropolien (Bukarest, Jassy, Czernowitz, Kischinew, Hermannstadt-Sibiu) und 13 Bistümer eingeteilt. Für Ausbildung des theologischen Nachwuchses sorgen die an jedem Bischofssitz befindlichen Seminare und die theologischen Fakultäten der Universitäten Bukarest, Czernowitz und Jassy (Sitz der Fakultät ist Kischinew). In 7283 Pfarreien mit 9506 Kirchen wirken 8254 Priester, von denen 1071 Mönche sind. Männerklöster sind 57, Frauenklöster 26 vorhanden.

Die unierte (griechisch-kath.) Kirche (¶ Unierte Kirchen) hat ihr Oberhaupt in dem Metropoliten von Blasendorf (Blaj), dem die Bischöfe von Gherla, Lugosch und Groß-Wardein unterstehen. Sie zählt rund 1½ Millionen Seelen, die in 1615 Parochien von 1763 Priestern bedient werden, und besitzt drei Klöster.

Die „Evg. Landeskirche Augsburgischen Bekenntnisses in R." mit dem in Hermannstadt wohnhaften Bischof an der Spitze hat sich aus der bisherigen evg. siebenbürgisch-sächsischen Landeskirche entwickelt (¶ Siebenbürgen), indem sich ihr, zunächst durch Vertrag, die evg. Gemeinden des Altreiches, die mit Ausnahme der Gemeinde zu Bukarest bisher dem Evg. Oberkirchenrat zu Berlin unterstanden hatten, die der Bukowina, des Banats und Bessarabiens anschlossen. Die 1926 geschaffene „Kirchenordnung" hat zu den bisherigen zehn Kirchenbezirken vier neue, Bukarest, Temesvar, Czernowitz und Tarutino hinzugefügt. Sie zählt rund 365 000 Seelen, die in 513 Mutter- und Tochtergemeinden von 292 Pfarrern bedient werden. Sie besitzt zwei Lehrerbildungsanstalten in Hermannstadt und Sarata in Bessarabien (Wernerschule), eine Lehrerinnenbildungsanstalt zu Schäßburg und eine für Kindergärtnerinnen zu Kronstadt, vollausgebaute höhere Lehranstalten für Knaben in Bistritz, Bukarest, Hermannstadt, Kronstadt, Mediasch, Tarutino und Schäßburg, solche für Mädchen in Hermannstadt und Tarutino. Höhere Knabenschulanstalten nur mit Unterkurs befinden sich in Mühlbach und Sächsisch-Regen, solche für Mädchen in Bistritz, Bukarest, Kronstadt, Sächsisch-Regen und Schäßburg. Die oberste kirchliche Behörde ist das Landeskonsistorium zu Hermannstadt. Gesetzgebende Versammlung ist die alle drei Jahre zusammentretende Landeskirchenversammlung. — Außerhalb dieser kirchlichen Organisation steht das mit einem gutbesuchten Sanatorium verbundene Diakonissenhaus „Gottessegen" in Bukarest, das Filialen in Constanza und Kronstadt unterhält.

Das nach langen Verhandlungen am 7. Juli 1929 ratifizierte Konkordat fügt die römischen Katholiken aller Landesteile zu einer Einheit zusammen. Die bisherige Abhängigkeit des Erzbistums Bukarest und des Bistums Jassy von der ¶ Congregatio de propaganda fide hat aufgehört. Der Erzbischof von Bukarest ist Primas von R. Ihm unterstehen vier Suffraganbistümer, Karlsburg (Alba-Julia), Großwardein (Oradea-Mare), Temesvar und Jassy; letzterem sind die Bukowina und Bessarabien angegliedert. Die kath. Kirche zählt rund 1 300 000 Seelen in 627 Parochien mit 1047 Priestern. In 57 Männer- und 87 Frauenklöstern, die mit Schulanstalten oder Krankenhäusern verbunden sind, leben 361 Mönche und 1860 Nonnen.

Die evg. Kirche Helvetischen Bekenntnisses (durchweg ungarischer Nationalität) ist bis jetzt noch ohne abschließende Verfassung. Zwei Bischöfe in Großwardein und Klausenburg; hier auch die Theologische Akademie. — Die etwa 70 000 Seelen zählenden ungarischen Lutheraner unterstehen dem in Arad ansässigen Superintendenten. — Sitz des Bischofs und der Theologischen Akademie der ¶ Unitarier ist Klausenburg.

N. Jorga: Geschichte des rumänischen Volkes im Rahmen seiner Staatenbildungen, 2 Bde., 1905; — Ders.: Geschichte der Rumänen und ihrer Kultur, 1929; — Ders.: Istoria bisericii române, 2 Bde., 1905; — R. Netzhammer: Die christlichen Altertümer in der Dobrudscha, 1913; — R. Cândea: Der Katholizismus in den Donaufürstentümern, 1915; — Fr. Damé: Histoire de la Romanie contemporaine, 1900; — Schmidt: Romani catholici per Moldoviam episcopatus et rei romano-catholicae res gestae, Budapest 1887; — Teutschländer: Geschichte der evg. Gemeinden in Rumänien, Bukarest 1891; — H. Meyer: Die Diaspora der deutschen evg. Kirche in R., Serbien und Bulgarien, 1901; — H. Petri: Evg. Diasporapfarrer in R. im 19. Jhd., 1930; — RE³ XVII, S. 227 ff; XXIV, S. 437 f. — Außerdem viele Einzeluntersuchungen in den Veröffentlichungen der rumänischen Akademie zu Bukarest. **Petri.**

Rundfunk und Kirche. Die evg. Mitarbeit am R. setzte schon unmittelbar nach Begründung der ersten Sender ein: Anfangsstationen waren Berlin und Frankfurt a. Main. Der Oeffentlichkeitscharakter des R.s, der ihm nächst der Tagespresse die größten Möglichkeiten zur Beeinflussung der Allgemeinheit verlieh (Hörerschaft des Deutschlandsenders 1927: 1,1 Millionen; 1930: 3,3 Millionen), wies dem Evg. Preßverband für Deutschland (EPD. ¶ Presse: VI, 3) die Initiative zu. In seiner Hand liegt auch die Zusammenfassung aller evg. Mitarbeit am R. Die amtlichen kirchlichen Stellen halten sich zurück, um die erforderliche Beweglichkeit in der Zusammenarbeit mit dem R. nicht zu gefährden: diese besteht nicht nur in der Einschaltung der evg. Verkündigung in die R.programme, sondern in der Erkenntnis, daß der R. unter eigener Gesetzlichkeit steht, die eine neue homiletische, liturgische und ökumenische Problematik enthält. Der EPD. hat versucht, die Bemühungen um diese neuen Fragestellungen zu systematisieren. Im gleichen Maße, wie sich die Rundfunksender auf das ganze Reich verbreiteten, wurden entsprechende provinzielle Arbeitsstätten geschaffen, die zum großen Teil bei den evg. Preßverbänden der einzelnen Provinzen ein-

gerichtet wurden. Die organisatorische Zusammenfassung dieser Stellen geschah 1927 in der „Evg. Arbeitsgemeinschaft für R.", deren Geschäftsführung beim EPD. liegt. Diese zur Zeit 23 Provinzialstellen umfassende EAG. tritt halbjährlich zusammen und steht durch monatliche Rundschreiben und Korrespondenzverkehr in enger Verbindung. Ihr gehören auch Vertreter der Kirchenbehörden, des Zentralausschusses für ¶ Innere Mission und des Evg. Volksbildungsausschusses an. Auch den einzelnen Provinzialstellen für evg. R.-Arbeit stehen provinzielle Arbeitsgemeinschaften zur Seite. 1928 erfolgte die Angliederung der deutschen evg. R.-Arbeit an die entsprechenden Arbeitskreise des Auslandes: auf Beschluß des Fortsetzungsausschusses der Stockholmer Weltkonferenz bildete sich im Rahmen der internationalen kirchlichen Pressekommission die „Internationale evg. Arbeitsgemeinschaft für R." (Geschäftsführung beim EPD.).

Die evg. Mitarbeit am R. erfolgt in dreierlei Richtung: a) Morgenfeier. Die deutschen Sender lassen sich (bis auf Leipzig, das keine Morgenfeier besitzt) bei der Zusammenstellung aller der evg. Konfession paritätisch zufallenden Morgenfeiern von den provinz. Arbeitsgemeinschaften der EAG. beraten. Die Herausarbeitung eines besonderen Stiles der Morgenfeier (Gottesdienst-Uebertragungen finden aus grundsätzlichen Erwägungen nur in beschränktem Maße statt) ergab drei Typen: die Feier von streng kirchlichem Charakter, auf Choral und Wortverkündigung beschränkt; den mehr weltlichen Typus, unter stärkerer Berücksichtigung der Instrumentalmusik und allgemeiner Andachtselemente; die freiliturgische Form, die vom gottesdienstlichen Charakter ausgeht (Liturgie, Choral), aber auch für die Aufnahme anderer Elemente (Kammermusik, Lyrik u. dgl.) geöffnet ist. — b) Evg. Mitarbeit am allgemeinen Programm: im pädagogischen Funk, auf der Linie des Vortragswesens und der musikalischen Darbietungen. Grundsatz: unter Bejahung der besonderen Gesetze und zahlreichen Möglichkeiten des R., sowie unter möglichster Zurückstellung konfessioneller Paritätspolitik den Sendern, durch die Unterrichtung über die Wünsche des evg. Volksteils unter Bereitstellung praktischer Vorschläge behilflich zu sein. — c) Journalistische Mitarbeit. Ihr dient neben den Korrespondenzbeiträgen der EAG. die vom EPD. herausgegebene Reichs-Programm-Zeitschrift „Der Rundfunkhörer" (Verlag Bardenhagen, Hamburg I): Programme sämtlicher Sender, grundsätzliche und aktuelle Aufsätze, R.kritik, Erzählungen u. dgl. Als Organ evg. R.arbeit unterstützt der „Rundfunkhörer" den Zusammenschluß einer breiten evg. Hörergemeinde, deren die EAG. zur Unterstützung ihrer Tätigkeit bedarf.

Für das gleiche Arbeitsgebiet hat sich auf kath. Seite als Abteilung des „Zentralbildungsausschusses der kath. Verbände Deutschlands" (ZBA.) die „Rundfunkarbeitsgemeinschaft der deutschen Katholiken" (RDK.) gebildet, an deren Spitze der Direktor des ZBA. steht. Die Geschäftsstelle ist Köln, Dagobertstraße 79. Auch dieser kath. Zentralstelle entsprechen in den einzelnen Sendebezirken kleinere R.arbeitsgemeinschaften, deren Vorsitzende mit dem Direktor des ZBA. das Direktorium der RDK. bilden. Der internationalen Zusammenarbeit dient die 1928 gegründete „Internationale kath. Rundfunkkommission" mit einem internationalen kath. R.büro in Köln (Dagobertstr. 79), die im Juni 1929 erstmalig einen internationalen kath. R.kongreß in München veranstaltete. **Hinderer.**

Rundgren, Viktor Emanuel, evg. Theologe, * 8. Okt. 1869 in Karlskrona, 1894—1901 Komminister in Ekeby-Gällersta, 1903 Kyrkoherde in Oester Sallerup, Schonen, 1908 Prediger an der Johanneskirche in Göteborg, 1910 Kyrkoherde an der Oskar-Fredrikskirche daselbst, 1920 Bischof von Gotland mit Wohnsitz in Wisby. Hervorragender Homilet.

Vf. u. a.: Predigtsammlungen: På vägen hem, 1906; Predikningar, 1911; Förbundets Folk, 1919; Evangelii postilla, 1927. — Sonstige Schriften: Den religiösa människan, 1907; De sociala för hållandenas betydelse för religion och moral, 1908; Kristendomen och dogmerna, 1908; Från Fädernas tid, 1917. **Th. Tiedje.**

Runeberg, Johann Ludwig (1804—77), Nationaldichter ¶ Finnlands (: 3), Mitglied des lutherischen Domkapitels in Borga. R. ist mit 53 Liedern im schwedischen und mit 22 im finnischen Gesangbuch Finnlands vertreten. Den Uebertreibungen der Erweckungsbewegung trat er in den „Briefen eines alten Gärtners" entgegen. In dem sich daran anschließenden Streit über sein angebliches Heidentum sorgte er dafür, daß jeder Zweifel an seiner Kirchlichkeit beseitigt wurde. Luthertum und Neuhumanismus erscheinen bei ihm in männlich kraftvoller Verbindung.

Uebersetzungen einiger Lieder in F. Israel: Gedichte aus Finnland, Helsingfors 1920. — Vgl. Werner Söderhjelm: J. L. R., 2 Bde., 1906—08 (schwedisch). **Israel.**

Runestam, Arvid, evg. Theologe, * 16. Jan. 1887 in Grava (Schweden), 1917 Dozent, 1922 Professor für systematische Theologie in Uppsala.

Vf.: Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, 1917; W. Herrmanns teologi, 1921; Viljans frihet och den kristliga friheten, 1921; Kristendomen och den materiella nutidskulturen, 1924; Psychoanalyse und Christentum, 1928. **Aulen.**

Runge, 1. Jakob (1527—95), Mitbegründer der Reformation in ¶ Pommern. * in Stargard, studierte R. seit 1544 in Wittenberg, wurde in Greifswald 1547 Professor der Grammatik und Rhetorik, 1552 der Theologie, 1557 Generalsuperintendent als Nachfolger Joh. ¶ Knipstros. Im ¶ Osiander'schen Streit stand er auf seiten ¶ Melanchthons, im Ordinationsstreit ¶ Freders auf seiten Knipstros; die Unterzeichnung der ¶ Konkordienformel lehnte er ab (¶ Greifswald); in der Abendmahlsauffassung trat er den Reformierten entschieden entgegen. Dem Ausbau der pommerschen Kirche diente seine Kirchenordnung von 1563, eine Erweiterung der ¶ Bugenhagen'schen von 1535, und sein Schulkatechismus von 1582.

ADB XXIX, S. 689 ff; — Vitae Pomeranorum, Sammlung der Greifswalder Universitäts-Bibliothek, Bd. 32 u. 152; — Jak. Heinr. Balthasar: Andere Sammlung einiger zur pomm. Kirchenhistorie gehöriger Schriften, 1725, S. 387ff; — Joechers Gelehrten-Lexikon III, 1751, Sp. 2311 f. **Lother.**

2. Ph. Otto (1777—1810), * in Wolgast, † in Hamburg, neben C. D. ¶ Friedrich bedeutendster Maler der deutschen Frühromantik, wurde gleich diesem erst etwa seit der Jahrhundertausstellung 1906 neu begriffen und „entdeckt". Im Gegensatz zum Neuklassizismus von Weimar und zu den römischen ¶ Nazarenern erstrebte R. eine zeitgemäße künstlerische Ausdrucksform. „Licht, Farbe und bewegendes Leben" waren seine Richtungsziele. In den Farben erblickt er die „höchsten Symbole des Daseins"; in ihrer wissenschaftlichen Theorie berührt er sich mit Goethe („Farbenkugel"), der ihm sympathisch gegenüberstand. Mit allen großen Frühromantikern, besonders ¶ Tieck, in mehr oder weniger enger Beziehung, und von dem romantischen Organismusgedanken (¶ Romantik, 1) tief ergriffen, prophezeite er eine neue Landschaftsmalerei und hat an der „Erdleben"-Kunst seines Freun-

des Friedrich starken, mindestens vorbereitenden Anteil. Seine (tief christlich zentrierten) Erkenntnisse trieben ihn zu Folgerungen, die seiner Zeit weit vorauseilten; z. B. der gemeinsamen Arbeit mehrerer Künstler an einem Werk, des organischen Bundes zwischen Malerei, Baukunst und Handwerk, der führenden Rolle der Architektur, ja schließlich die Idee eines „Gesamtkunstwerks", zu dem er auf dem Wege der romantischen „Synästhesie" gelangte. Neben allegorischen und märchenhaften Motiven hat er vor allem ernsthafte, großgesehene, hin und wieder vielleicht etwas starre Bildnisse geschaffen. Außerdem war er ein Meister des Scherenschnitts (neue Blumenkunst!) und dachte der Malerei in der Form der „Zimmerverzierung" eine solidere Grundlage zu verschaffen. Im Zusammenhang damit entstand seine berühmte Folge der „Vier Tageszeiten", streng mathematisch aufgebaut und leider nur im „Morgen" farbig ausgeführt. — Man hat R. treffend als einen „Dichtergeist in einem Malerauge" bezeichnet (Aubert). Sein früher Tod riß in das Geistesleben seiner Zeit eine unverwindbare Lücke. Als Ganzes betrachtet ist sein Wirken weniger Verwirklichung, als vielmehr Ausblick in eine ferne Zukunft neuer Gemeinschaftskunst, sowie ein unvergeßliches Vorbild reinster Menschlichkeit und Kunstgesinnung. ¶ Malerei: IV, 1b.

A. Aubert: R. und die Romantik, 1909; — P. F. Schmid: Ph. O. R., 1923; — Briefe Ph. O. R.s, ausgew. von E. Hancke, 1913; — Auswahl aus R.s Schriften, 1924. **O. Beyer.**

Runze, Georg, evg. Theologe, * 1852 in Woltersdorf (Pommern), 1880 Privatdozent in Berlin, 1890 ao. Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1918 ord. Honorarprofessor, 1885 bis 1917 zugleich Oberlehrer. R. ist einer der Begründer der ¶ Religionspsychologie.

Bf. u. a.: Schleiermachers Glaubenslehre, 1877; Der ontologische Gottesbeweis, 1881; Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft I—III, 1889—97; Ethik, 1891; Dogmatik, 1897; Religionsphilosophie, 1901; Metaphysik, 1905; Der Religionsunterricht eine Gewissensfrage, 1907; Religion und Geschlechtsliebe, 1909; Essays zur Religionspsychologie, 1914; Religionspsychologie, 1920. **J. Wendland.**

Ruopp, Johann Friedrich (1672—1708), evg. Kirchenliederdichter, * zu Straßburg, Pfarrer zu Goxweiler (Elsaß). Wegen seiner pietistischen Gesinnung von dort 1705 verdrängt, fand er ein Asyl im Halleschen Waisenhaus, wo er als Inspektor der Freitische für arme Studenten und daneben auch als Adjunkt der Fakultät wirkte. Von seinen Liedern ist „Erneure mich, o ew'ges Licht" häufig und das Weihnachtslied „Auf, freuet euch von Herzensgrund" sowie „Schwing dich auf, o meine Seele" hier und da in Gesangbüchern zu finden.

E. E. Koch³ IV, S. 363 ff. **Paul.**

Ruotsalainen, Paavo (1777—1852), Bauer, lebte in den Streusiedlungen von Nordsavolax, zuletzt in Nilsiä, Führer der lutherischen Erweckungsbewegung in Finnland neben Jonas Lagus, Nils Gustav Malmberg und Henrik Renquist; diese Erweckten bilden den Kern der Lappobewegung (Bauernzug nach Helsingfors, Juli 1930). — ¶ Finnland, 3.

A. Oravala: Der Prophet der Wildnis, 1925. **Israel.**

Rupert (Hrodbert), Wanderbischof, der um 700 in Bayern, besonders im Salzkammergut, bekehrend und ordnend wirkt, Gründer von Kirchen und Klöstern, so des Petersklosters in Salzburg; die Legende führt ihn als „Bischof von Worms".

A. Brackmann: Germania pontificia I, 1911, S. 1 ff; Vita Hrodberti, ed. W. Levison: MG. SS. rer. Merov. VI, 1913, S. 140 ff; — Hauck³ I, 1904, S. 371 ff; — Wattenbach I, 1904⁷, S. 136 f; — RE³ XVII, S. 243 ff; **Flaskamp.**

Rupert von Deutz († 1135), Benediktiner, zunächst als Lehrer und Schriftsteller in dem Kloster St. Lorenz in Lüttich tätig, dann in Siegburg, seit 1119 oder 1120 Abt des Klosters Deutz. R. ist ein Vertreter der älteren benediktinischen Richtung in Theologie und Frömmigkeit im Gegensatze zu der eben in Frankreich aufkommenden dialektischen Theologie, die in ¶ Anselm von Laon und ¶ Wilhelm von Champeaux ihre Führer hatte. Die Theologie R.s besteht in allegorischer Schriftauslegung, liturgischer und mystisch-asketischer Betrachtung. Sie ist eng verbunden mit der Reformbewegung in Deutschland und steht durch Konrad von Siegburg in unmittelbarem Zusammenhang mit den Bestrebungen des ¶ Gerhoh und Arno von Reichersberg. In der Eucharistielehre hat er eine eigenartige Auffassung von der Gegenwart Christi (Impanation), die schon bei seinen Zeitgenossen lebhaften Widerspruch gefunden hat.

Jos. Bach: Dogmengeschichte des Mittelalters I, 1873, S. 412 ff; II, 1875, S. 243 ff; — R. Rocholl: R. v. D., 1886; — Derf: RE³ XVII, S. 229 ff; — O. Wolff: Mein Meister Rupertus, 1920; — J. Geiselmann: Theol. Revue 1930, Nr. 6—7 (Eucharistielehre). **B. Geyer.**

Rupp, Julius (1809—84), Führer der ¶ Lichtfreunde. In seiner Vaterstadt Königsberg seit 1830 Gymnasiallehrer und Privatdozent für Philosophie, seit 1842 Divisionsprediger, wurde er 1845 wegen Verwerfung des ¶ Athanasianischen Symbols abgesetzt und gründete eine „freie Gemeinde", die bei der Fusion mit dem ¶ Deutschkatholizismus den Charakter einer „evg.-kath." Gemeinde annahm (¶ Freireligiöse). Unerlaubte Amtshandlungen zogen ihm mehrfach Geld- oder Gefängnisstrafe zu.

Ges. Werke, hrsg. von P. Chr. Elsenhans, 1910 ff; — Zeitschrift: „Die freie evg. K.", 1847 ff. — Vgl. ADB 53, S. 635 ff; — K. Schieler: Dr. J. R., 1903; — M. Friedrichs: J. R. in seiner Bedeutung als religiöses Genie, 1909. **Auer.**

Rupprecht, Eduard (1837—1907), evg. Theologe, * zu Azendorf, Pfarrer in Sausenhofen (Mittelfranken), Kirchenrat, bekannt durch eine Reihe von Schriften, in denen er aller modernen Bibelkritik von altgläubigem Standpunkte aus das Urteil spricht.

Was ist Wahrheit? (1874—77) 1879²; Die Anschauung der kritischen Schule Wellhausens vom Pentateuch, 1893; Des Rätsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchrätsels, 3 Bde., 1895—97; Pseudodaniel und Pseudojesaja, 1894; Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht, 1897; Handbuch der Einleitung in das AT, 1898; Das Christentum von D. Ad. ¶ Harnack, 1901; Erklärte deutsche Volksbibel, illustriert, 1900. **Bertholet.**

Ruralkapitel (Landkapitel; capitula ruralia) heißen territorial Teilbezirke einer Diözese, personell deren Geistliche insgesamt (¶ Kirchenverfassung: II, 2b). Diese Unterteilung der Diözesen begann seit dem 9. Jhd. zunächst im Westfrankenreich, dann nach und nach auch in den meisten anderen Diözesen (nicht in Westfalen), doch mit mannigfachen Gestaltungen und Namen (Christianitäten u. a.); anderseits sind aus den ehemaligen Großpfarreien von unten her Bildungen solcher Art entstanden. Seit dem 13. Jhd. wurden in Analogie mit den ¶ Domkapiteln und dem genossenschaftlichen Zug der Zeit entsprechend die R. mit gewissen korporativen Rechten (juristische Persönlichkeit; Autonomie; Statutensetzung) ausgestattet und seitdem mit diesem Namen bezeichnet; sie wählten ihren Vorstand (¶ Dekan) selbst, für ihre Vermögensverwaltung einen Kämmerer (später auch Definitor). Die Versammlungen der R.s-Geistlichkeit, anfangs an jedem Ersten des Monats (Kalenden; ¶ Kaland), fanden später alljährlich an bestimmtem Termin mit beson-

derer Feierlichkeit statt (Kapitelsjahrtag). In der Nachreformationszeit haben diese R. allmählich ihre Selbständigkeit eingebüßt; der Name Kapitel aber blieb mancherorts erhalten, während sonst meist der ältere „Dekanate" gebräuchlich wurde. — Auch die evg. Kirchenverfassungen kannten und kennen R. (Dekanate; ¶ Dekan). Nach dem Württembergischen Kirchengesetz von 1924 § 5 sind dort die R. Körperschaften des öffentlichen Rechts.

J. Althaus: Die Landdekanate des Bistums Konstanz im Mittelalter, 1929, S. 1 ff. — Für das geltende Recht vgl. A. Couly: Les vicaires forains d'après la nouvelle législation canonique (Le Canonist 45, 1924, S. 18 ff); — J. L. Zaplotnik: De vicariis foraneis, Washington 1927. **Koeniger.**

Rurer, Johann († 1542), * in Bamberg, trat um 1505 in markgräflich-brandenburgische Dienste, wurde Hofprediger, Pfarrer in Ansbach, förderte trotz Widerstands der Altgläubigen die Einführung der Reformation, floh 1527 nach Liegnitz zu Herzog Friedrich II, wurde aber bald darauf zurückgerufen, zum Stiftsprediger bestellt und leitete nun die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in der Markgrafschaft. Er nahm 1530 am Augsburger Reichstag, 1540 ff an den Reichstagen und Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg (¶ Deutschland: I, 5) teil.

RE³ XVII, S. 245 f; — Herm. Jordan: Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth I, 1917; — J. B. Götz: Die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach in den Jahren 1520—35, 1907; — Th. Kolde: Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession, 1906, S. 107 ff (5 Briefe R.s an Andreas ¶ Althamer aus Augsburg, 1530); — W. Gußmann: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses, bes. Bd. II, 1911, S. 325 f. **O. Clemen.**

Ruskin, John (1819—1900), englischer Kunstschriftsteller und sozialer Reformer, repräsentiert klassisch einen echt englischen Typus der Vereinigung religiöser, künstlerischer und sozialer Kultur. Dieser Freund ¶ Carlyles war ein unglaublich reicher Geist und spielte zeitweilig als erster Kunstrichter, als Kulturprophet schlechthin die Rolle des Diktators im englischen Kunstleben. Er hat im Verein mit Burne-Jones und Rossetti (¶ Präraffaelitische Bruderschaft), mit Carlyle und Toynbee eine Schule gebildet, für die das Wesentliche war, die Kunst mit religiöser Verve zu treiben und in das persönliche Leben, in die Moralität des ganzen englischen Volkes, nicht etwa nur der ästhetisch verfeinerten Auslese zu verweben. Sich in die Worte Jesu vertiefend: „Sehet die Lilien auf dem Felde an!", entdeckt er in dem hingenommenen Sehen der Schönheit einen Weg aller zu dem Schöpfer, dem sie sich als Boten seines heiligen Willens zur Verfügung stellen. Das Charakteristische dieses ästhetisch-religiösen Typus ist die Ueberzeugung von der Empfänglichkeit der einfachsten Seelen für die heilige Schönheit. Sie soll auch im Arbeitsleben nicht unmöglich gemacht, die fabrikmäßige, geistloseste Arbeit sollte zu natürlicher, freudvoller, handwerksmäßiger Warenerzeugung zurückgeführt werden. Das Utopische seiner St. George-Gilde, die das durchführen sollte, hat den bleibenden Wert seiner von christlich-germanischer Pflichterfüllung geleiteten Lebensarbeit, das Ideal einer künstlerisch frommen Anschauung in den All- und Arbeitstag seines Volks zu übertragen, nicht zerstören können. — ¶ Englische Literaturgeschichte, 5 a.

Ausgewählte Werke, deutsch in 15 Bden., 1900—06; — R.s Selbstbiographie deutsch, 2 Bde., 1903; — Charlotte Broicher: J. R. und sein Werk, 3 Bde., 1902—07; — O. Baumgarten: Religiöses und kirchliches Leben in England, 1922, S. 104 ff. **Baumgarten.**

Russell, 1. Arthur Tozer (1806—74), englischer Theologe, Dichter und Komponist geistlicher Lieder, * in Northampton, Pfarrer an verschiedenen Orten. Durch das Studium der Werke ¶ Augustins erlebte R. eine innere Wandlung vom strengen Hochkirchler zum gemäßigten Calvinisten. Von ihm stammen 140 Lieder (z. B. Christ is risen! O'er His foes He reigneth; Hail, o Hail, our lowly King; In the tomb behold He lies; Jesus, when I think on Thee; Lord, my hope in Thee abideth) und etwa 130 Uebersetzungen deutscher („Dies ist die Nacht, da mir erschienen"; „So gehst du denn, mein Jesu, hin"; „O Jesu Christe, wahres Licht") und lateinischer Lieder.

Bf. u. a.: Claims of the Church, 1832; Apology of the Church, 1840; Manual of Daily Prayer, 1841; Memorials of Dr. T. Fuller, 1844; The Christian Life, 1847; Hymns for Public Worship, 1848; Psalms and Hymns, 1851; Memorials of Bishop Andrewes, 1859. — Vgl. Julian: Dictionary of Hymnology, 1907, S. 981 f; — DNB XLIX, S. 427 f. **Coll.**

2. Charles Taze (1852—1916), Begründer der ¶ Bibelforscher. * in Pittsburg (Pa.), beruflich Kaufmann, wandte sich R. 1868 den ¶ Adventisten zu. In Pittsburg und Allepheny sammelt sich um ihn ein Kreis von Fragenden. Mit einem Adventisten Barbour bekannt geworden, erkannte er nun, daß der Herr nicht im Fleisch wiederkommen werde, sondern seit 1874 im Geist gegenwärtig sei. Mit Barbour zusammen schrieb er 1876 „Die drei Welten", bald darauf allein „Zweck und Art der Wiederkunft unseres Herrn". Mit Barbour wegen der Lehre vom „Lösegeld" zerfallen, gründete er 1879 das amerikanische Organ der Bibelforscher („Watch Tower"), dessen gesamter Inhalt bis über seinen Tod hinaus seiner Feder entstammte, war auch bis zu seinem Tode Präsident und Rechnungsführer der 1884 begründeten „Wachtturm. Bibel- und Traktatgesellschaft". 1910 reiste er nach Aegypten und Palästina, woran sich ausgedehnte Agitation unter den Juden schloß. 1911 machte er eine Weltreise; mehrfach war er in Deutschland. Er führte den Titel „Pastor", der „kluge und getreue Knecht", das „Haupt des siebenten Zeitalters der Kirche".

Literatur bei ¶ Bibelforscher. **Stocks.**

Russische Literaturgeschichte.

1. Allgemeine Bedeutung; — 2. Volksdichtung; — 3. Vorklassische Zeit; — 4 Klassische Zeit; — 5. Gegenwart. — L.-Literatur.

1. Allgemeine europäische Bedeutung erhielt die r. L. erst mit Beginn des vorigen Jahrhunderts, als sie in ihren der Weltliteratur zuzuzählenden Klassikern Puschkin, Lermontoff und Gogol ihre (s. 4) ganze künstlerische Eigenart offenbarte. Zu einem bedeutsamen und nicht mehr wegzudenkenden lebendigen Inhalt im Geistesleben Europas ward aber die r. L. erst von den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an. Den Vermittler spielt Turgenjew (1818—83) mit seinen „Vätern und Söhnen" (s. 4); die wesentlichen Träger sind Fjedor ¶ Dostojewsky (1821—81) und Leo ¶ Tolstoi (1828—1916) dadurch, daß sie in künstlerisch vollendeter Darstellung bei einer in Westeuropa unbekannten Inhaltsfülle bedeutsamste, ursprünglich (bei Turgenjew) gesellschaftliche, zum allgemein Menschlichen erweiterte (bei Tolstoi) und schließlich (bei Dostojewsky) bis zu der religiösen Grundfrage nach dem Dasein Gottes vorstoßende Probleme behandelt. Diese eigentliche große r. L. — in der Zeit des stärksten despotischen Druckes unter Nikolaus I (1825—55; ¶ Rußland, 4) ins Leben getreten — entsprach dem Bedürfnis der russischen Gesellschaft, die von dem Dichter eine publizistische Belletristik verlangte. Der große russische Dichter wollte auch nur

Tendenzwerke schaffen; er wollte der Not des Augenblicks dienen und schuf Ueberzeitliches. In der großen russischen Erzählung vereinheitlicht und erschöpft sich die ganze rein geistige Leistung der Nation, die überall sonst auseinanderfällt in die Leistungen auf den verschiedenen Gebieten der geistigen Auswirkung. Das hat seinen Grund nicht etwa oder wenigstens durchaus nicht ausschließlich in der damals herrschenden Zensur, die jede Aeußerung außer der künstlerischen unmöglich machte. Vielmehr erklärt sich dieser Sachverhalt vor allem durch die dem Russen ursprüngliche und durch die rein anschauende Geisteshaltung seiner Kirche noch ganz besonders in ihm bestärkte Abneigung gegen den abstrakten, vom vollen Erlebnis abgezogenen Gedanken, in dem der Russe den geistigen Sündenfall erblickt. Diese in der r. L. zum Ausdruck gelangende reingeistige russische Leistung beruht hauptsächlich in dem Schaffen von Gefühlsboden für den Menschen betreffende wesentliche Erkenntnisse — z. B. der Erkenntnis von dem Verbrechen als einer sozialen Erscheinung durch Dostojewskys „Erinnerungen aus einem Totenhause". Die ganze r. L., die nur dem Volke, der Abhilfe seiner Nöte dienen, und das heißt: die nur lehren soll, will das geisteswissenschaftliche Lehrbuch der Zukunft vorbereiten, in dem die dem lebendigen Menschen gegenüber immer und überall versagenden Gesetze durch Menschentypen ersetzt werden sollen. Die russische Wortkunst ist somit ihren lehrhaften Zielen nach eine Kunst wider Willen: es wird lediglich der stärkste Ausdruck gesucht für Wichtigstes, das den Menschen betrifft. Das allein bestimmt die von der westlichen abweichende, ewig wechselnde Form und die geistige Haltung: jenen russischen Realismus, gegründet in der Aufrichtigkeit, Posenlosigkeit und geistigen Nüchternheit des russischen Wesens. Die ewigen Dichteraufgaben werden in Rußland bewußter erfüllt als anderswo: Freisprechung des Menschen vor dem Menschen, Offenhalten der ganzen Fülle der Wirklichkeit für ihn — und damit Wegräumen aller Hemmnisse der Liebe. Bewußter wirkt auch hier die ewige Dichtersorge um die Fruchtbarwerdung des vollen Menschtums in jedem Menschen: Es werden ihm wesentlich ergänzende Erlebnisse vorstellungshaft, d. h. unter Ersparung von Lebensenergien vermittelt. Die große r. L. will bei den russischen Gebildeten für das einfache russische Volk werben und dieses auch vor Europa freisprechen. Das Ganze ist ein einziges Ringen um die Seele des russischen Menschen. Sein eigentliches Schicksal findet hier geistigsten Niederschlag nach beiden Richtungen: ursprünglicher Gottesglaube besteht die denkbar stärkste Prüfung (der leibeigene russische Bauer überwindet die Sklaverei durch hingebende Liebe an die hilflosen Kinder seiner Seelenbesitzer), und es kommt anderseits — bei dem revolutionären russischen Intelligenten — zur radikalsten Infragestellung des Christentums, des Daseins Gottes. Der ganze russische Geisteskampf ist ein einziger Kampf mit und gegen Gott um das Schicksal des Menschen. Gott wird abgesetzt, weil er das soziale Elend und mehr noch die soziale Ungerechtigkeit zuläßt. Gottes Werk, die Menschengemeinschaft, muß dann von den Menschen allein, unter Ausschaltung Gottes, ausgeführt werden: es kommt zu dem zweiten, von Dostojewsky vorausgesehenen Turmbau zu Babel. Er kennt keine Schranken; denn wenn Gott nicht ist, so ist alles erlaubt. Das soziale Problem endet im Religiösen. Die Geschichte der Menschheit wird zu einem Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, — und jeder tätige Unglaube endet in Mord und Selbstmord. Das Grundthema der großen r. L. ist somit weit mehr die Schuld des Menschen vor dem Menschen als die Leistung des Menschen für den Menschen — das Grundthema der germanischen Literatur. Darin liegt die Einseitigkeit der russischen Wortkunst: die Menschenseele wird allzusehr in Abwehrstellung erblickt; als treibender Seeleninhalt gilt allzu ausschließlich das ununterbrochene Ringen um die Selbstachtung. Es wird gefragt, wie die Schuld über den Menschen kommt, wo sie eigentlich einsetzt, und wie sie auf den von ihr betroffenen Menschen einwirkt — auch und vor allem in Hinsicht auf sein Verhalten zu seinesgleichen —, und wie endlich der Mensch der Schuld am Menschen zu entgehen und die Schuld des Mitmenschen an ihm bei sich selber endigen zu lassen vermag. Der Weg führt über die Schuld aller an allen durch die Liebe zum Menschen zur Rachelosigkeit vor ihm. Jede Rachelosigkeit endigt aber in Gott. In der Erkenntnis, daß das soziale Geschehen, das Gemeinschaftsschicksal der Menschheit, einen Hin- und Rückweg zu Gott bedeutet, daß aber ohne ihn die Menschheit in „Menschenfresserei" endigen muß, beruht die menschheitliche und religiöse — und beides erweist sich hier als eines und dasselbe — Bedeutung der großen r. L.: sie ist prophetisch im Sinne einer Wegweisung in allen kommenden und überhaupt denkbaren sozialen Schicksalen der einzelnen Völker und der ganzen Menschheit. Denn sein Volk war für den Russen von jeher die ganze Menschheit, und er selber erlebt sich immer und überall als der Mensch.

2. Im russischen Volksmärchen finden sich, nur mit immer wiederkehrenden echt russischen Zusätzen alle die alten Motive des europäischen Märchens wieder. Manches stammt durch Vermittlung der Südslaven aus Byzanz, manches von den Tataren, manches von den Polen: Phantastik, unverwüstliche, gute Laune, Allbefreundetheit (auch mit den Tieren) und dabei gelegentlich ein kecker aber immer liebenswürdiger Spott. Die sehr poetischen, lyrischen und bildhaft weiter als gewöhnlich ausgeführten russischen Beschwörungsformeln und Zaubersprüche entstammen meist nicht der heidnischen, vielmehr sogar einer späteren christlichen Zeit, was übrigens auch aus ihrem Inhalt hervorgeht: Das Leben Christi wird hier wiederum mythologisch verwertet. Unvergleichlich in ihrer plastischen Anschauungskraft, ihrem erstaunlichen Wirklichkeitssinn und einer ganz bestimmten allversöhnenden Weisheit sind die sehr zahlreichen russischen Sprichwörter. Ganz das Gleiche gilt von den russischen Rätseln. Im russischen Volkslied, ursprünglich Chorlied und vielfach Tanzlied, von einer äußerst kunstvollen, auf dem Gegeneinandersingen völlig selbständiger Melodien beruhenden sogenannten „allodischen" Vielstimmigkeit — sie findet sich nur im russischen Volksgesang — äußert sich der überlegene Seelenreichtum des großrussischen Menschen nicht bloß in der erstaunlichen, alle Saiten der Menschenseele anschlagenden Inhaltsfülle, vielmehr auch darin, daß sich hier Lyrisches mit Epischem und vielfach auch mit ausgesprochen Dramatischem zu einem untrennbaren künstlerischen Ganzen vereinigt und zudem der russische Mensch seine Sprache mit angeborener Meisterschaft handhabt. Einzigartig sind die „Kultlieder". Aber auch das russische Volkslied ist im Absterben.

Auch Volksdramen, wie sie Dostojewsky im sibirischen Zuchthaus bei Festtagsaufführungen der Gefangenen kennen lernte, und bei denen die Improvisation eine große Rolle spielt, sind in Rußland namentlich im 18. Jhd. sehr verbreitet gewesen und

leben wohl auch heute noch in Scheunen auf dem Lande, in Kasernen und Gefängnissen.

3. Die altrussische Heldendichtung nahm wie die europäische ihren Ursprung an den Höfen, wo bei festlichen Gelegenheiten die Helden der Vergangenheit von Sängern gepriesen wurden, brachte es aber zu keinen großen geschlossenen Epen, weil Rußland mit der ganzen mittelalterlichen Kultur auch das Rittertum versagt blieb. Die sogenannten „geistlichen Verse" (Duchownije Stichi), die hauptsächlich at.liche, aber auch nt.liche Stoffe behandeln (Adam und Eva, Kain und Abel, die Sintflut, Joseph in Aegypten, die Geburt Christi, die Auferstehung, die Himmelfahrt usw.) sind Chorlieder und werden bis heute von berufsmäßigen Sängern, Wallfahrern, Bettlern, Krüppeln (Blinden) gesungen: z. B. die Klage der Erde, als sie zum erstenmal mit dem Blut Abels besprengt wurde, und das „Taubenbuch", eine volkstümliche Weltschöpfung.

Das älteste russische Schriftdenkmal, das Ostromir-Evangelium, ward 1056 bis 1057 von dem Diakon Grigori für den Bürgermeister von Nowgorod Ostromir kirchenslavisch, aber mit vielen russischen Zutaten geschrieben. Aus den Jahren 1073—76 stammen die zwei „Sammlungen" (Isborniki), die nach bulgarischen Vorlagen zusammengestellt, auf griechische Originale zurückgehend, Auszüge aus den Kirchenvätern, religiöse Betrachtungen, Heiligengeschichten, eine Unterweisung in der Rhetorik sowie eine Chronik der römischen Kaiser von Augustus bis Konstantin bringen. Außerdem gelangten damals über Bulgarien neben den kanonischen auch zahlreiche apokryphe und ketzerische Schriften (vor allem die der ¶ Bogumilen) nach Rußland. Die wichtigsten altrussischen Literatur- und Kulturdenkmäler sind die nach byzantinischem Vorbild in den Klöstern, vor allem Kijews und Nowgorods geführten Chroniken, vor allem diejenige, die dem Mönche des Kijewer Höhlenklosters Nestor (1054—1114) zugeschrieben wird. Die älteste Handschrift von 1377 von dem Susdaler Mönch Lawrenti enthält als selbständiges Kulturdenkmal die berühmte „Ermahnung" des Fürsten Wladimir Monomach (von 1053 bis 1125) an seine Söhne. Zu den verbreitetsten Schriftdenkmälern Altrußlands gehört auch die in das erste Jahrzehnt des 12. Jhd.s fallende Pilgerfahrt des Abtes Daniel nach Jerusalem. Die einzig erhaltene russische Dichtung der vortatarischen Zeit ist die „Mär von Igors Heerfahrt", eine Kunstdichtung.

In der Zeit des Tatarenjoches (1240 bis 1480) hat Altrußland nur eine Klosterliteratur — vor allem die Bußpredigten des Bischofs Serapion von Wladimir († 1275). Hervorzuheben ist eine nur als Bruchstück auf uns gekommene „Klage über den Untergang des russischen Landes" und vor allem die „Fahrt über drei Meere" des Kaufmanns Afanasij Nikitin von Twer von 1466—72 (mit ¶ Marco Polo und Vasco da Gama der erste Indienfahrer).

Für die Zeit nach dem Tatarenjoch bis auf Peter den Großen (1480—1700) ist entscheidend die Gründung der ersten russischen Buchdruckerei in Moskau im Jahre 1553. Der Metropolit Makari († 1563) versuchte dann in dem immer noch volkstümlichen Riesenwerk „Lesebuch vom Leben der Heiligen" nach Monaten und Tagen geordnet, eine Zusammenfassung der wichtigsten russischen Erbauungsliteratur zu schaffen. Das für die damalige bürgerliche (religiöse, ethische und wirtschaftliche) Kultur wichtigste Werk des 16. Jhd.s ist die (übrigens sehr barbarische, sichtlich tatarisch beeinflußte) „Hauskunde" (Domostroj). Der 1659 um die Vereinigung der griechischen und römischen Kirche und den Zusammenschluß der Slaven zu bewirken, nach Moskau gekommene Kroate Jurij Krishanitsch kann mit Recht für den ersten Slavophilen und Panslavisten gelten. Ein menschliches Dokument allerersten Ranges ist dann noch die Selbstbiographie des 1682 verbrannten Hauptbegründers der Kirchenspaltung (Raskol; ¶ Russische Sekten, 1), des Oberpriesters Avakum. In der Person des gelehrten ukrainischen Mönches Simon von Polotzk (1629—80) kam 1664 der erste Hofpoet nach Moskau. 1672 wurde dort das erste ständige Theater eröffnet. Die Fülle der im 17. Jhd. nach Rußland dringenden Uebersetzungsliteratur regte endlich die weltliche Dichtung an, und es kommt zu den Anfängen einer freilich noch sehr unvollständigen russischen Belletristik.

Von Peter d. Gr. bis zur r. Klassik (1700—1800) sind zu erwähnen als Verfasser des etwas protestantisch anmutenden geistlichen Dramas „Wladimir" der Erzbischof von Nowgorod, Theophan ¶ Prokopovič (1681—1736), und vor allem der Bauernphilosoph Iwan Pososchkow (1656—1726), der für seine dem Zaren überreichte Schrift „Ueber Armut und Reichtum" in der Peter Pauls Festung endete. W. N. Tatistschew (1686 1750), ein vielgereister Aristokrat, kann als der erste Vertreter der russischen Intelligenz im Sinne des Westlertums gelten; er schrieb, als erster russischer Historiker, eine fünfbändige russische Geschichte. Den Uebergang zu den Dichtungsformen des damaligen Europas vermittelte in seinen Satiren der der Moldau entstammende Fürst A. Kantemir (1708—44), der auch als Uebersetzer der großen Franzosen tätig war. Als der russische Gottsched, jeder Poesie bar, aber ein Sprachformer von Rang, kann der Astrachaner Popensohn W. K. Tresjakowsky (1703—69) gelten. Ganz genial, indes weit weniger als Odendichter wie als Gelehrter von europäischer Bildung und unerhörter Universalität, war der Fischerssohn M. W. Lomonosoff (1711—55) aus Denisowka am Weißen Meer. A. W. Sumarokow (1718—77) schuf in slavischer Nachahmung von ¶ Racine und ¶ Voltaire, nur seine Stoffe der russischen Geschichte entnehmend, die klassizistische russische Tragödie und die — ebenso unselbständige — russische Verskomödie. Auf diesem Gebiete versuchte sich auch die Kaiserin Katharina II (1729—96), und sie wurde auch 1769 die Begründerin der englischen Vorbildern nachgeahmten russischen Wochenschrift „Buntes Allerlei". Hier trat ihr als der erste russische Publizist großen Stiles N. S. Nowikoff (1744—1818) entgegen. Seine drei Zeitschriften wurden der Reihe nach verboten („Die Drohne", „Der Maler", „Der Beutel"). A. N. Radistschew (1749—1802) erzielte mit seinem kühnen und starken, gegen die Leibeigenschaft gerichteten Buche „Reise von Petersburg nach Moskau" (1790) den ersten großen buchhändlerischen Erfolg und war der erste Märtyrer der russischen Intelligenz. D. S. Vonwisin (1745—92) hat bei aller durch die Zeitumstände gebotenen Vorsicht die russische Sittenkomödie im Sinne der sozialen Satire begründet. G. R. Dershawin (1743—1816) hat — durch seine übrigens durchaus nicht byzantinische an Katharina gerichtete Ode „Feliza" zu hohen Ehren erhoben — bei sehr großer Ungleichmäßigkeit zweifellos auch dichterische Verdienste neben unbestrittenen sprachlichen. Mit ihm beginnt die Loslösung der russischen Dichtung von der bloßen Nachahmung westeuropäischer Vorbilder. Diese Loslösung vollzog endgültig N. M. Karamsin (1766—1826), der

Verfasser der zwölfbändigen „Geschichte des russischen Staates", der „Briefe eines russischen Reisenden" und der empfindsamen Novelle „Arme Lisa". W. A. Schukowskij (1783—1852) ist der Vater der russischen Romantik, ein unvergleichlicher, durchaus dichterisch eigenartiger Uebersetzer bzw. Nachdichter von Schiller, Goethe, Bürger, Chamisso, Uhland, Hebel, Byron, Walter Scott. Russische Klassiker auf ihren Gebieten sind der meisterhafte, satirisch aufklärerische, aber der Zensur unfaßbare Fabeldichter S. A. Krylow (1768—1844) und der Verfasser der klassischen gesellschafts-satirischen Verskomödie „Verstand schafft Leiden", A. S. Gribojedow (1795—1829).

4. Der Vater der russischen Klassik und der ganzen neueren r. L., der universellste russische Dichter, ist Alexander Puschkin (1799—1837). Die ganze Fülle der überreichen russischen Natur verkörperte und gestaltete er in vollendeten Schöpfungen, tiefstes persönlichstes Innenleben mit schärfstem Wirklichkeitsblick vereinigend und überall durch das zeitlich und völkisch Bedingte zum ewig Menschlichen vordringend. Erst er löste der russischen Seele die Zunge und gab dem in der russischen Sprache verwirklichten schöpferischen russischen Volksgeist Bewußtheit, gleichbedeutend als Lyriker, Epiker (Eugen Onegin), Dramatiker („Boris Godunow") und klassischer Erzähler („Die Hauptmannstochter"). Ein rein lyrisches Genie, dabei ein meisterhafter Prosaerzähler, der jenen unvergleichlichen, in „geistiger" Nüchternheit beruhenden künstlerischen russischen Realismus vorausnahm („Der Held unserer Zeit"), war Michael Lermontoff (1814—41). Zugleich ein Ringer und Kämpfender, gibt er die seelische Widerspiegelung der menschlich unmöglichen damaligen russischen Verhältnisse. Nicolai Gogol (1809—52), ein ganz großer Epiker, der Typen schneidet und in grotesken Uebertreibungen die volle Wirklichkeit meistert, dazu von einer unerhörten, vielleicht einzigartigen Plastik, will in seinen gesellschafts-satirischen Romanen („Die toten Seelen") und Dramen („Der Revisor") nur das Menschliche treffen und bricht künstlerisch und geistig zusammen, als er einsieht, daß er — der Stockkonservative — die russischen Einrichtungen traf, d. h. Schrittmacher der Revolution ward. Mit Gogol — bei ihm noch wider Willen — wird die r. L. in den gesellschaftlichen Freiheitskampf hineingezogen. Der sehr feinfühlige Literaturkritiker W. G. Belinskij (1811—48) schuf die publizistische Literaturkritik und verlangte die publizistische Belletristik. Zugleich vollzieht er als geistiger Führer den Uebergang der russischen Intelligenz vom Deutschen Idealismus zu ¶Comte und ¶Feuerbach und bereitete damit den ¶Nihilismus vor, der durch die publizistischen Kritiker Tschernytschewski (1828—89), Dobroljubow (1836—61) und Pisarew (1841—68) seine geistigen Grundlagen erhält.

Gleichzeitig mit dieser rein geistigen Wendung tritt die Spaltung der russischen Geistigkeit in Westler und Slavophilen ein. Die ersteren — Führer ist Alex. ¶Herzen — erblicken alles Heil in einer dem Westen entsprechenden, wenn auch in der Verwirklichung über ihn hinausgehenden Entwicklung („Wir sind deshalb zu spät gekommen, um es besser zu machen"); die letzteren, die Slavophilen — Führer sind die Brüder ¶Kirejewski und ¶Chomjakow — nehmen für Rußland eine besondere Kulturentwicklung an, idealisieren die russische Wirklichkeit in Vergangenheit und Gegenwart, gaben aber eine feste Stellung in der Verfechtung der russischen gläubigen Geisteshaltung gegenüber dem westeuropäischen Rationalismus. In nationaler Ueberhebung treffen sich Westler und Slavophilen: das kulturell zurückgebliebene Rußland, so behaupten letztere, brauche nicht die Kärrnerarbeiten der Kultur zu verrichten; es könne gleich „die Gipfel ergreifen"!

Slavophil eingestellte Dichter sind S. T. Aksakow (1791—1859), der Vater der beiden führenden Slavophilen Konstantin und Iwan Aksakow, und Verfasser der unvergleichlichen „Familienchronik" (mit der Fortsetzung „Kinderjahre Bagrows des Enkels"), gleich wertvoll als Kulturdokument und Kunstwerk; sowie J. A. Gontscharow (1812—91), der Verfasser des „Oblomow", der klassischen Schilderung und Rechtfertigung der verträumten schwärmerischen Trägheit und Indolenz des russischen Charakters.

Wesentlich westlich eingestellt — auch in seiner künstlerischen Form — dabei in seinem Wesen echtester Russe, und so dazu berufen die r. L. zu westeuropäischer Geltung zu bringen, ist Iwan Turgenjew (1818—83), trotz seiner großen politischen Romane „Väter und Söhne" und „Neuland" mehr zarter Seelenkenner und lyrisch eingestellter Künstler als Zeitdeuter. Von seinem umfangreichen bis zum Großepischen („Mumu") und rein Dämonischen („Lied der triumphierenden Liebe") reichendem Talent gibt er sein Vollendetstes in der Novelle („Das Adelsnest" und „Am Vorabend") sowie in der erzählenden Skizze („Aufzeichnungen eines Jägers"). Der große russische Satiriker, der furchtlose Historiker der Leibeigenschaft („Die Golowjows" und „Aus Poschechoniens alter Zeit"), der selbstherrlichen, zynisch verdorbenen zarischen Bürokratie („Die Herren Taschkenter", „Die Pompadours und ihre Damen") und vor allem des nach der Bauernbefreiung völlig versagenden russischen Adels, Michael Saltykof (1826 bis 1889), kann auch reiner Künstler sein (Unschuldige Geschichten). Vieles von ihm ist sehr veraltet. Das gilt noch mehr von den andern Vertretern der „anklagenden Richtung", als deren publizistischer Führer wohl der Theoretiker des Terrorismus und Begründer der „subjektiven" Wissenschaft, N. K. Michailowskij (1842—1904), zu gelten hat.

Zu den konservativen Dichtern dieser nihilistischen Epoche wird gezählt: A. F. Pisemsky (1820—81), der Verfasser des Streberromans „Tausend Seelen", des viel gescholtenen, viel Treffendes enthaltenden Antinihilistenromans „Das aufgewühlte Meer" und der großartigen, Tolstois „Macht der Finsternis" ebenbürtigen, klassischen Bauerntragödie aus der Leibeigenenzeit „Das bittere Los". Der ebenfalls mit Antinihilistenromanen („Kein Ausweg" und „Bis aufs Messer" — übrigens seine schwächsten bedauerlichsten Werke) hervorgetretene Nikolai Ljeßkow (1831—95) wird heute als einer der größten russischen Dichter — in Sprachbeherrschung, Gestaltungskraft und Seelenreichtum — anerkannt. Aus einer nur noch von Dostojewsky annähernd erreichten Intuition für das religiöse Erleben seines Volkes schuf er den klassischen Popenroman „Die Klerisei". Den russischen Handwerker und Kleinbürger hat überhaupt erst er literarisch entdeckt. In dieselbe Zeit gehört auch der einst unbestrittene Beherrscher der russischen Bühne (von den sechziger Jahren an bis ins erste Jahrzehnt dieses Jahrhunderts) A. N. Ostrowskij (1823 bis 1886). Ursprünglich eine lyrisch-novellistische Begabung (seine Bühnentechnik ist sehr primitiv und am besten gelingen ihm seine Märchenversdramen wie „Schneeflöckchen"), steigerte er sich zum gesellschaftlichen Satiriker („Das Gewitter", „Der Wald"), namentlich zum Sittenschilderer der Moskauer Kaufmannschaft. Er schafft unvergeßliche Typen; sein Dia-

log ist wie eine Kette von Sprichwörtern. Der Weltliteratur gehört er so wenig an wie der nachklassische Lyriker N. A. Nekrasow (1821—77), der sehr ungleichmäßige, oft durchaus prosaische, bisweilen aber Höhen der dichterischen Eingebung erreichende tendenziöse und revolutionäre Sänger der Not des armen Volkes. Ihm nahe verwandt, als „anklagender Dichter" weniger herb, aber auch dichterisch schwächer, mehr idyllisch ist J. S. Nikitin (1824—61). Ganz der reinen Kunst diente F. S. Tjutschew (1803—73), zweifellos der größte russische Lyriker seit Puschkin, ein unvergleichlicher Sprachbeherrscher und -former und dabei ein tiefer, alle Saiten der Menschenseele bis zum Kosmisch-Religiösen anschlagender Dichter. Von wärmster Liebe zu seinem Volke erfüllt, immer und überall in den ethischen und religiösen Wirklichkeiten fußend, Volksballadendichter, Dramatiker (Zar Fedor Iwanowitsch), Romandichter (Fürst Serebrianij) und gelegentlich auch Satiriker ist der edle Graf Alekſei Tolstoi (1817—75). A. A. Feth (eigentlich A. N. Schenschin; 1820—92) ist nur Lyriker, Natur- und Liebesdichter, von bestrickendem Wohllaut, doch die kosmisch-religiösen Hintergründe bloß andeutend. Weniger bedeutend als Dichter, mehr lehrhaft als gestaltend, doch bisweilen ein Meister der Idylle, ist der slavophil eingestellte A. N. Maikow (1821—97). Gleichfalls politisch, aber liberal philantropisch gerichtet ist der im Grunde liebenswürdige, nicht originelle, doch namentlich in seinen Kindergedichten überzeugende J. A. Polonskij (1820—98).

Die Bedeutung der Gipfelerscheinungen der r. L. eines Tolstoi und eines Dostojewsky geht weit über das Literarische, ja das Künstlerische als solches hinaus und endet unmittelbar im Menschheitlichen. ¶ Tolstois menschheitliche Bedeutung beruht in der Neuerkenntnis von dem Radikalismus der christlichen Gebote. ¶ Dostojewskys menschheitliche Bedeutung beruht in der radikalsten Infragestellung des Christentums gegenüber den tatsächlichen menschenunwürdigen Gesellschaftsverhältnissen. Tolstoi weist nach, daß nur die Gebote Christi den Ausweg aus der gesellschaftlichen Wirrnis weisen und Dostojewsky beweist, daß ohne Gott die Menschheit in Menschenfresserei enden werde. Daneben ist Tolstoi wohl einer der größten Epiker der Weltliteratur, von unerhörtem innerem Reichtum und schlechthin allen Aufgaben gewachsener Gestaltungskraft, während Dostojewsky ein einzigartiger Seelendurchschauer und ein Gestalter letzter greifbarer Geistigkeiten genannt werden muß — ein Wegweiser zu einer ganz neuen Kunst. Während aber Tolstois Meisterwerke „Krieg und Frieden" (das Sinnbuch der Weltgeschichte), „Anna Karenina" (die große Freisprechung des Menschen vor dem Menschen) und die trotz vieler aufdringlicher Tendenz bahnbrechende „Auferstehung" als ewige Lebensbegleiter gelten können, sind Dostojewskys „Raskolnikow", „Idiot", „Dämonen" und „Brüder Karamasoff" doch als Ganzheiten zu unausgeglichen für die Ewigkeit.

5. Seit diesen ihren Gipfelerscheinungen ist die r. L. im Abgleiten. Nachdem sie einmal alle ihre großen Vorzüge, vollendete Darstellungskunst, unbestechlichen Wirklichkeitssinn, auch für die seelischen Wirklichkeiten, unerreichte Inhaltsfülle, in den Dienst letzter entscheidender Menschheitsfragen gestellt und damit aller epischen Wortkunst das Ziel für immer aufgezeigt hatte, blieben diese Vorzüge nur noch als Mittel üblicher, wenn auch bisweilen hochwertiger Erzählungskunst zurück. Auch der sympatischste und wohl begabteste der russischen Epigonen, Anton Tschechoff (1860—1904), der erstaunlich vielseitige tieftraurige Humorist und Begründer des russischen Seelendramas — der eigentlichen russischen Dramaart —, vermochte nicht mehr das Allrussische ins Allmenschliche auszuweiten. Noch weniger gelang das dem künstlerisch sehr überschätzten und eigentlich nur in seinen selbstbiographischen Werken („Kindheit", „Unter fremden Leuten" und „Meine Universitäten") wervollen Maxim Gorki (eigentlich Alekſei Peschkow; geb. 1869). Leonid Andrejew (1871—1919) war wohl bis auf einige kleine meisterhafte Erzählungen aus dem Leben der Revolutionäre bloß Modeerscheinung. Und das gilt noch mehr von Arzybascheff (1878—1929), dem Verfasser des „Sanin". Dagegen weist Dimitri Mereschkowsky (* 1866) trotz starker Manieriertheit doch auch dichterische Werte auf in den ihm eigenen essayistischen Romanen („Lionardo da Vinci", „Napoleon" und andere). Durchaus würdige Vertreter der edelsten russischen Tradition, tief ergriffen von der Not ihres geliebten Volkes und durch sie angeregt zu letzten Fragen an den Menschen, die Welt und auch Gott, sind der krankhaft feinfühlige, früh im Selbstmord endende W. M. Garschin (1855—98), der nur wenige Meisternovellen („Die rote Blume") hinterließ, der früh im Kampfe gegen die Volksnot — als Publizist — dichterisch verstummte, feine, volkstümliche Novellist („Es rauscht der Wald") Wladimir Korolenko (1853—1921), der „Kämpfer für die Seele des Volkes", Gleb Uſpenſki (1840 bis 1902), dessen inhaltlich stets äußerst interessante Novellen eher publizistische Skizzen genannt werden könnten. Von den Dichtern der nicht eigentlich bodenständigen symbolisch-orgiastischen Richtung seien außer dem bereits erwähnten Mereschkowsky angeführt der Lyriker und Romantiker Valery Brjussow (1873 bis 1924), ein Dichter der strengen Form, aber bisweilen ein echter Dichter, der sehr überschätzte, stark manierierte Erzähler Andrei Bjelji (* 1880), die kluge und feinfühlige Sinaida Hippius (* 1868), die Gattin Mereschkowsky's, der sehr reizvolle, unheimliche, okkultistische Fedor Sologub (1893—1927), ein Meister der Form. Darin verwandt dem großen Sprachkünstler Kusmin (* 1871), dem Meister der „Alexandrinischen Lieder". Ein überquellend reicher, nur völlig unbekümmerter und darum stark ungleichmäßiger reiner Lyriker, ein ewiges glückliches Kind, ist Konstantin Balmont (* 1867). Für das größte lyrische Talent der r. L. des 20. Jhd.s gilt Alexander Block (1880—1922), weltberühmt geworden durch sein — etwas zweideutiges — Gedicht „Die Zwölf", wohl bisher die klassischste Dichtung des Bolschewismus, ein divinatorischer Dichter, der viel litt und suchte, ohne eigentlich an sich selber zu arbeiten. Der 1921 von den Bolschewisten erschossene, 1886 geborene Dichter Gumiljow war dagegen ein männlich mutiger, klassischer Form- und Lebensmeisterung zuschreitender Dichter. Die klassische Form des russischen Schrifttums wahren heute in der Emigration: der hervorragende Erzähler und Dichter Iwan Bunin (* 1870), der wie das russische Volkslied Episches und Lyrisches in seinem Schaffen untrennbar vereinigt, ferner der sehr zarte und tiefe Boris Saizew (* 1881) und in seiner ersten Schaffensperiode, bevor er zu den Bolschewisten überging, auch der Verfasser der klassischen „Kindheit Nikitas", A. N. Tolstoi (* 1882).

Ueber die L. im bolschewistischen Rußland, wo viele und starke Talente am Werke sind (Pilnjak, Leonow, Seifulina, Fedin, Panteleimon, Romanow, Wsewolod, Iwanow, Babel, Fedin, N. Nikitin, A. Jakowleff, Newarow, Artjon, Weßjoly, Sajaitzki,

Katajeff u. a.) ist nur zu sagen, daß sie alle und wohl aus Ueberzeugung, bolschewistische Propaganda treiben (sonst würden sie auch gar nicht gedruckt), daß sie zudem an unleidlichen Manieriertheiten leiden, teilweise als Erbschaft der letzten russischen Schule der Symbolisten und Orgiasten, teilweise um zu beweisen, daß auch die Literatur erst mit dem Bolschewismus anfange. Wo aber die Schriftsteller des heutigen Rußlands alle diese Nebenbeschäftigungen vergessen, sind sie zum Teil vorzügliche Nachgestalter einer überaus wichtigen Wirklichkeit. Sie zeigen uns, wie das russische Volk die jetzige Herrschaft erlebt, was es aus ihr macht; und das ist es doch, was uns an ihr am meisten interessiert. Im übrigen aber befindet sich die r. L. heute in genau der gleichen Lage wie zur Zeit des Despotismus Nikolaus' I, als sich die besten russischen Geister formten — einer nur sehr verschärften russischen Zensur gegenüber. Auch die heutige russische Regierung blickt auf die Dichter mit nie abrüstendem Mißtrauen und duldet sie nur soweit als sie das muß.

Arthur Luther: Geschichte der r. L., 1924; — Nik. v. Arseniew: Die r. L. der Neuzeit und Gegenwart, 1929; — Fürst S. Wolkonskij: Bilder aus der Geschichte und Literatur Rußlands, 1899; — S. Wengerow: Grundzüge der Geschichte der r. L., 1899; — G. Polonski: Geschichte der r. L., 1902 (Sammlung Göschen); — P. Kropotkin: Ideale und Wirklichkeiten in der r. L., 1906; — A. Brückner: Geschichte der r. L. 1906; — Derſ.: Rußlands geistige Entwicklung im Spiegel seiner schönen Lit., 1908; — Derſ.: R. L., 2 Bde., 1919 (Samml. Göschen); — Derſ.: R. L., 1922 (Jedermanns Bücherei); — Alexis Wesselowskij: Die r. L. (in: Die Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. IX, 1909); — E. Friedrich: R. L., 1921; — A. Eliasberg: R. L. in Einzelporträts, 1922. **Nötzel.**

Russische Religionsphilosophie.

1. Allgemeines; — 2. Der ursprüngliche Ansatz; — 3. Die r. RPh. seit Solowjoff; — 4. Ihre heutige Entwicklung.

1. Die r. RPh. übernimmt in der Ostkirche (¶ Orthodox-anatolische Kirche), als deren wesentliche Hüterin Rußland gelten kann, die Rolle, die in der Westkirche die ¶ Scholastik und die eigentliche ¶ Theologie spielen. Die Ostkirche hat wiederholt die Führer der Slavophilen — also Laien — für ihre größten Theologen erklärt: ¶ Chomjakow, Aksakow und Jurij Samarin. In ihrer platonischen, rein anschaulichen Geisteshaltung liegt ihre völlige Uninteressiertheit an jeder Theologie als solcher begründet, auch an jeder Scholastik.

Diese Haltung gelangte erst nach der Trennung von der Westkirche zur Entwicklung und bildet seitdem das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Kirchen. Ein Hauptinhalt der r. RPh. ist die Herausarbeitung und Deutung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Ost- und Westkirche: 1. im Sinne westlicher Ueberlegenheit (einzig und allein bei ¶ Tschaadajeff); 2. (und vor allem) im Sinne östlicher Ueberlegenheit (bei allen Slavophilen und Theokraten); 3. im Sinne besonderer Auserwähltheit der Ostkirche zu einer führenden Rolle bei der unaufhaltsamen Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen (bei ¶ Solowjoff). Ausschließlich Laienphilosophie — kein einziger höherer russischer Geistlicher hat bis zur allerletzten Zeit (wo Religionsphilosophen wie ¶ Bulgakow Geistliche wurden) an ihr teilgenommen, und die Ostkirche als solche ist an aller Philosophie uninteressiert —, erstand sie, insbesondere in der Slavophilie, zunächst als Gegenwirkung gegen die beständige Uebertragung von Ergebnissen fremden, westeuropäischen Denkens auf russischen Boden; sie ist, dabei auch vom Deutschen ¶ Idealismus, zumal von ¶ Schelling, stark beeinflußt, eine Abwehr des westlichen, rein verstandesmäßigen, zum ¶ Positivismus und ¶ Materialismus hinführenden Denkens. Ursprünglich rein apologetisch, auf Selbstbehauptung der russischen Gläubigkeit nach Inhalten und geistiger Haltung gerichtet, wird sie im Dienste politischer Zwecke (als offizielle Ideologie der russischen Staatlichkeit und der russischen Expansion) angreifend — bis zu den religiösen Paradoxen eines ¶ Leontijew und Rosanow. Jenseits aller engrussischer und selbst allslavischer Zwecke — was hier meist auf dasselbe herauskommt — erfaßt dann die r. RPh., von ihrem eigentlichen Befreier und Begründer ¶ Solowjoff (1853—1900) an ein für allemal als ihr Ziel die geistige Vereinigung aller Menschen — im Sinne sowohl des Gemeinbesitzes höchster Heilswahrheiten als auch einer inneren Vereinheitlichung der menschlichen Geistigkeit nach Haltung und Inhalten: eines wesentlichen Ausgleichs zwischen Theologie, Philosophie und Wissenschaft. Die Richtung hierauf liegt vorgezeichnet in dem allumfassenden, alle Gegensätze vermittelnden, ausgleichenden Charakter der Ostkirche.

2. Die r. RPh. soll die Scholastik ersetzen. Daß sie der Ostkirche fehlte, darin haben die Slavophilen auch noch einen Vorzug erblickt: die Scholastik habe ja den Rationalismus und Protestantismus und damit auch den Revolutionismus geboren! Dies Verhängnis blieb der platonisierenden, an Byzanz orientierten Ostkirche erspart. Vollends in Rußland konnte — so wird von seiten der nichtrussischen Kritik behauptet — eine Scholastik schon deshalb nicht aufkommen, weil die Heilslehre hier weder vor einem gebildeten Heidentum zu verteidigen war noch dem eigenen Denken gegenüber gesichert zu werden brauchte. Rußland erhielt ja nicht wie der Westen zugleich mit dem Christentum auch antike Kultur, vielmehr nur Byzantinismus (in Formalismus erstarrten Hellenismus), und nachdem dann im frühen Mittelalter Südrußland an die Tataren verlorengegangen war, wurde dem russischen Menschen die mittelländische Kultur über den Westen zugeführt. Die Scholastik, die dem Gedanken seine volle, bereits in der Antike erworbene, Bewegungsfreiheit zurückeroberte, schuf die moderne Philosophie, die dem Denken des Menschen die Grenzen seiner Zuständigkeit aufwies, und die moderne Wissenschaft, die die allgemeingültige Aussage zum Ziel aller Forschung erhob und damit die Einigkeit der Menschen im rein Denkerischen vorbereitet. Beides blieb dem russischen Menschen vorenthalten. Das von den Slavophilen dem vermeintlich rein verstandesmäßigen europäischen Denken als rettend gegenübergestellte gläubige östliche Denken bedeutet demnach nur dann wirklich einen Vorzug, wenn es in Ausnützung vollendeter europäischer Denktechnik, vollauf unterrichtet über alle Möglichkeiten des Gedankens, d. h. kritisch geschieht; wie umgekehrt das rein verstandesmäßige westliche Denken tatsächlich nur dann, wie ihm hier vorgeworfen wird, den Menschen innerlich vereinsamt und die Menschen miteinander entzweit, wenn es unkritisch geschieht, d. h. nicht der jedesmal gegebenen vollen Denkaufgabe gerecht wird. Das aber wird von der R. RPh. sowohl der slavophilen als der theokratischen Richtung nicht eingesehen; erst Solowjoff bringt den geistestechnischen Anschluß an Westeuropa in die r. RPh.; bis zu ihm bleibt sie unkritisch, d. h. wissenschaftlich unfruchtbar. Wo aber dem Erkenntnisproblem ausgewichen wird, da kann von Allgemeingültigkeit nicht mehr die Rede sein, und mit der Allgemeingültigkeit geht auch der eigentliche Zweck aller Philo-

sophie verloren. Die ganze r. RPh. kann demnach nur zur inneren Beschäftigung mit seelisch Hochbewertetem dienen, und offenbar ist es auch nur darauf abgesehen. Die r. RPh. stellt eine innerrussische Angelegenheit dar. Kirchlich gläubige, europäisch gebildete Russen wollen ihrem Glauben jene gedankliche Beweglichkeit geben, die dem orthodoxen Bekenntnis als solchem abgeht, nach der sie aber, von Europa gedanklich entzündet, das rein persönliche Bedürfnis empfinden. Es handelt sich mithin in der r. RPh. bis auf Solowjoff im Grunde genommen um eine Art Andachtsübung. Zudem bildet die r. RPh. wenigstens in ihren Anfängen nur einen Teil der slavophilen Lehre (¶ Russische Literaturgeschichte, 4). Sie soll im Grunde genommen nur der Rechtfertigung dienen nicht bloß des vielverkannten einfachen russischen Volkes, vielmehr auch — und daran mußte sie scheitern — der ganz unhaltbaren, rettungslos rückständigen offiziellen zarischen russischen Wirklichkeit.

3. Erst ¶ Solowjoff löste den rel.-philos. russ. Gedanken von diesem und jedem andern Dienst für fremde Ziele ab, und erst damit konnte er an seine eigentliche, wesentlich scholastische Aufgabe herantreten. Es soll dem Gläubigen ein allumfassendes, auch und vor allem alle geistigen Wesenheiten umspannendes und dabei in sich selber geschlossenes Weltbild gegeben werden. Diese eine und einzige Aufgabe aller kirchlichen Scholastik erscheint aber heute insofern wesentlich erweitert, als heute, nach fast tausendjähriger Arbeit des verweltlichten europäischen Gedankens, doch in ganz anderer Weise ein fertiges wissenschaftliches und metaphysisches Gegenweltbild (¶ Weltbild und Weltanschauung) vorliegt, als es das heidnische zur Zeit des Entstehens der Scholastik war; dabei hat sich die Spannung zwischen Wirklichkeit und Gottesgebot ganz erheblich erweitert und ist zu viel allgemeinerer Bewußtheit gelangt. Die russische Scholastik, die in der r. RPh. 600 Jahre nach Abschluß der westeuropäischen Scholastik einsetzt, mußte mithin kulturkritisch und sozial sein. Beides ist wesentlich der Fall — von Solowjoff ab; das ist ihre positive Leistung, obwohl dabei immer noch erkenntnistheoretischer Passivismus herrscht, als die natürliche Folge der Uebertragung der kirchlich gläubigen orthodoxen Denkungsart auf Beziehungen zu der dem verstandesmäßigen Denken unterliegenden greifbaren Welt. Das Soziale erlangt in der r. RPh. eine Erweiterung nach der geistigen Gemeinschaft aller Menschen hin, aus der heraus alle endlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch erst ihren wirklichen Sinn erhalten. Als erneuter Versuch, die Spannung zwischen Glaube und Wirklichkeit nach dem zweiten Jahrtausend christlicher Kultur zu überspannen, kommt der r. RPh. menschheitsgeschichtliche Bedeutung zu, sofern sie in der Ostkirche die Aufgabe der Scholastik 600 Jahre nach deren Abschluß in der Westkirche erfüllen will. In ihrer zweiten, mit Solowjoff einsetzenden Phase, die nicht mehr abwehrend, nicht mehr apologetisch und auch nicht mehr angreifend, vielmehr nur aufbauend sein und in das geistige Gesamtleben ihrer Zeit heilend eingreifen will, ist der Ausgangspunkt nicht mehr ausschließlich die platonische (nicht aristotelische) Grundhaltung der Ostkirche, sondern ein anderer Wesenszug, der ihr mit der Westkirche an sich gemeinsam ist, aber etwas mehr im Vordergrund steht als bei dieser: das Allumfassende, nichts von dieser Schöpfung Aufgebende, sie in ihrer ganzen Fülle Umspannende, dem auch wiederum innerhalb ihres Lehrgebäudes (das übrigens auch bei wesentlichen Glaubensinhalten wie z. B. dem Opfertod Christi der persönlichen Meinung freien Spielraum gewährt) das ausgleichende, die lehrhaften Gegensätze durch den Grundsatz der Liebe überbrückende, wesentlich synthetische Moment entspricht. Wie nach der ursprünglichen r. RPh. das orthodoxe Denken den westlichen Menschen aus seiner geistigen Vereinsamung herausführen soll, so soll in ihrer zweiten Periode, die Solowjoff als eine „theosophische" bezeichnet, die ganze Menschheit geeinigt werden in dem gemeinsamen Besitz der wesentlichen, in dieser Welt greifbaren und im inneren Verhalten zur jenseitigen Welt zurechtweisenden Heilswahrheiten. Diese ausgesprochen ökumenische Richtung der r. RPh. kennzeichnet sich gegenüber allen gleich oder ähnlich gerichteten westlichen Lehren vornehmlich dadurch, daß hier auch nicht das Geringste von dieser greifbaren Welt preisgegeben werden soll, ja der Materie als solcher wird ein Recht auf Vergeistigung zugestanden. Die durch Christus angebahnte und möglich gewordene Vergöttlichung des Menschen bringt es dabei mit sich, daß schließlich alles rein Stoffliche nur noch gleichnisartig aufgefaßt wird, was wiederum heute zu starken Anklängen an den deutschen Idealismus führt. Der Hauptunterschied der heutigen r. RPh. von der ursprünglichen Slavophilie, in der gleichwohl auch heute noch ihr Kern beschlossen ist, liegt schon von Solowjoff ab in einer weit bewußteren erkenntniskritischen Haltung. Die r. RPh. vollzieht sich von da an auf der Höhe europäischer Geistigkeit auch in denktechnischer Hinsicht.

4. Das ist entscheidend für die dritte, die gegenwärtige Phase der r. RPh. Sie wuchs in der Emigration gegenüber dem ganz offen antichristlichen, heute über Rußland herrschenden Bolschewismus (¶ Kommunismus: III) zu ungeahnter Blüte empor und findet bereits europäische Beachtung. Heute wird von ihr — doch diesmal in voller europäischer Geistesrüstung — die alte, gleich von Anfang an so erfolgreiche Angriffsfront der Slavophilie gegen das westeuropäische (wesentlich ungläubige) Denken wieder aufgenommen. Aber nunmehr richtet sich folgerichtig der Angriff gegen diejenigen europäischen Denkrichtungen (¶ Husserl, ¶ Bergson u. a.), die von sich aus die inzwischen überall als unzulänglich erkannte reine Verstandesmäßigkeit bekämpfen. Damit hat sich tatsächlich die r. RPh. ganz das gleiche Ziel gesetzt wie der westeuropäische religiöse Gedanke, den wir freilich vornehmlich von den (katholischen wie evangelischen) Theologen, nicht von Laien vertreten finden. Die Fragestellung ist hier überall: Spekulation oder Offenbarung (slavophil ausgedrückt: ungläubiges und gläubiges Denken). Die r. RPh. führt diesen Kampf einstweilen noch gesondert von den westkirchlichen Denkern. Sie hat dabei einen zweifellosen Vorsprung in der ursprünglich platonischen, d. h. voll erlebnishaften Haltung ihrer Kirche. So verfügt sie über eine weit überlegene Erfahrung in einem jenseits der reinen Verstandesmäßigkeit liegenden Geistesbereiche. Dafür liegt aber auch die alte Verführung zum Gnostizismus (¶ Gnosis) hier sehr nahe. Gnostische Elemente spielen denn auch eine sehr starke Rolle in der heutigen r. RPh.; sie gefährden ihre europäische Bedeutung und Auswirkung. Solowjoff machte den Anfang mit diesem eigentlichen Sündenfall der r. RPh.: in seiner rein gnostischen Lehre von der „Sophia", einem urweiblichen Prinzip in der höheren göttlichen Welt, hat er irdische naturhafte Vorstellungen in die Christologie hineingetragen und damit nicht bloß in der belletristischen russ. Literatur Einfluß ausgeübt, wo er die mehr als bedenkliche Richtung der

Symbolisten und Orgiasten (Andrei Bjelji, Mereschkowsky usw.) heraufbeschwor, vielmehr auch bei durchaus ernst zu nehmenden religiösen Denkern (u. a. ¶ Bulgakow und ¶ Florenskij).

Am stärksten und unwiderleglichsten wirken die russ. Religionsphilosophen der Gegenwart da, wo sie wie die großen Slavophilen von der platonischen Geisteshaltung ihrer Kirche ausgehen. Hier wird heute menschheits-geschichtliche geistige Arbeit im europäischen Sinne geleistet. Unschwer läßt sich dabei voraussagen, daß die r. RPh., nachdem sie einmal den geistigen Grundsatz der von ihr verfochtenen russ. Kirche (Uninteressiertheit am rein Verstandesmäßigen) tatsächlich übertrat — denn die Methode der ernsten r. RPh. ist rein wissenschaftlich — früher oder später zur westlichen Theologie und ¶ Thomas von Aquino zurückkehren muß. Sie bedeutet als Ganzes gar nichts anderes als einen geistigen Weg zur Wiedervereinigung der Ost- und der Westkirche. Solowjoff, der aus der Slavophilie überhaupt erst eine r. RPh. im westlichen Sinne machte, ist wenigstens vorübergehend römisch-katholisch gewesen. Daneben leistet die r. RPh. wertvolle Beihilfe in dem Kampf um die auch rein geistige Berechtigung, Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit des Glaubens, der heute in der ganzen — geistigen — Christenheit gegenüber der tatsächlich theoretisch und vor allem auch praktisch atheistischen europäisch-amerikanischen Gesellschaft entflammt ist. Der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, nach Goethe der eigentliche Sinn der Weltgeschichte, bestimmt die Geistesgeschichte heute wohl bewußter als in früheren Zeiten — am bewußtesten in der russ. politischen und sozialen Geschichte, deren geistige Wiederstrahlung die r. RPh. bildet.

Am wichtigsten für die ältere r. RPh. ist immer noch Masaryk: Soziologische Studien, 2 Bde., 1913; ferner die entsprechenden Abschnitte in A. Luther: Geschichte der russ. Literatur, 1924 und N. v. Arseniew: Die russ. Literatur der Neuzeit und Gegenwart, 1929; — Werner Elert: R RPh der Gegenwart (ZsystTh III, 1926, S. 548 ff). — Aufschlußreiche Textauswahlen bietet: „Oestliches Christentum", hrsg. von H. Ehrenberg in Verbindung mit N. v. Bubnoff, 2 Bde., 1923–25. — Im übrigen vgl. die Literatur zu ¶ Berdjajew, ¶ Karsawin, ¶ Kireiewski, ¶ Schestow, ¶ Trubetzkoi u. a. **Nötzel.**

Russische Sekten.

Die r. S. bilden besonders vom religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Gesichtspunkte aus eine interessante Erscheinung. Als gemeinsame Ursache für die Entstehung der Sekten sieht man gewöhnlich das Unbefriedigtsein mit der offiziellen Religion an. Einen hervorragenden Anteil haben aber auch die sozialen Verhältnisse sowie die der russischen Natur eigene Anlage zur Zügellosigkeit, zum Haß gegen alle Autorität. Gerade in den niederen Volksschichten ist das Sektentum heimisch geworden. Es ist unmöglich, die gegenwärtige Zahl der Mitglieder aller r. S. anzugeben. Vor dem Kriege wurde von offizieller Seite die Zahl auf rund 5 Millionen angegeben; nach privaten Schätzungen belief sich die Zahl auf 15—20 Millionen. Die konfessionskundlich und religionspsychologisch wichtigsten Typen sind 1. die Ritualisten; 2. die Gnostiker; 3. die mystisch-asketische Gruppe; 4. die charitativ-soziale Gruppe; 5. Protestantisierende Gruppen; 6. Neuentstehende Sekten.

1. Zu den Ritualisten gehören die Starovjery, die Altgläubigen. Sie repräsentieren das Prinzip der Stabilität oder vielmehr der starren Vergangenheit. Verbreitet ist die Sekte nur bei Bauern und Kaufleuten. Ihr religiöses Leben geht hauptsächlich im Kultleben auf. Mit Ehrfurcht und Eigensinn halten sie an den alten Gebräuchen fest. Die liturgischen Bücher setzen sie der Heiligen Schrift gleich. Jedes Wort ist vom Hl. Geiste inspiriert. Die liturgischen Veränderungen des Patriarchen ¶ Nikon lehnen sie ab; die alten Gebräuche (nur zweimaliges Singen des Halleluja bei der Doxologie, Feier des Abendmahls mit 7 Broten, Kreuzzeichen mit dem Zeige- und Mittelfinger, nur ein achteckiges Kreuz ist zu gebrauchen und zu verehren, und ähnliche Aeußerlichkeiten) werden streng befolgt. Die Liebe zum alten Rußland ist oft zum nationalistischen Fanatismus gesteigert. Manche Starovjery behaupten, Gott erhöre nur ein slavisches Gebet; in Peter d. Gr., der westeuropäische Gewohnheiten in R. einführte, erblickten sie den Antichrist; von den Ausländern kommt alles Unheil und Unglück. Rauchen, Schnupfen, Scheren des Bartes, ausländische Kleidertracht gelten als schwere Sünde. — In dem heutigen Starovjerentum besteht zumeist das Laienpriestertum. Denn die Raskolniki (raskol = Spaltung, Trennung) erkannten nur diejenigen Popen als rechtgültig geweiht an, die vor dem Jahre 1666 die Weihe empfangen hatten; ein Teil der Sekte anerkannte auch die aus der Staatskirche ausgetretenen Popen. Diese Gruppe der Starovjery hieß die Popovzy. Die Bezpopovzy (Priesterlosen) ließen den Gottesdienst durch Gemeindeälteste vollziehen. Das Recht zu taufen erkannten sie jedem Altgläubigen zu; das Bußsakrament wurde beseitigt, aber eine Beichte vor der Gemeinde beibehalten. Die Starovjery leben fast alle in eschatologischer Stimmung. Monatelang irren die frommen Bauern in den Wäldern umher, um die heilige Stadt Kitez zu suchen und das geheimnisvolle Glockengeläut zu hören. Im Jahre 1800 vereinigte sich ein Teil der Popovzy mit der Staatskirche (Jedinovjerzy = Gleichgläubige). Außerdem entstanden zahlreiche Abarten, z. B. die Stranniki, auch Beguny, Flüchtlinge genannt. In ihren Reihen finden sich entlaufene Soldaten und Verbrecher. Sie halten alle Behörden für ein Werk des Satans. Die Mitglieder dürfen keine Steuern zahlen, keine sozialen Verpflichtungen übernehmen. Sie huldigen der freien Liebe; schwere Verbrechen sind an der Tagesordnung. Trotzdem betrachten sie sich als Kinder Gottes; alle anderen sind Kinder des Antichrist.

2. Die Gnostiker legen ebenso wie die Gnostiker der altchristlichen Zeit (¶ Gnosis) den Hauptwert auf das geistige Erkennen der religiösen Wahrheit. Nicht die Hl. Schrift vermittelt die Seligkeit, sondern der Geist und das lebendige Buch. Dieses Lebensbuch enthält eine Reihe von Psalmen, deren Verfasser Christus war. Eine göttliche Dreieinigkeit anerkennen sie nur in dem Sinne, daß der Vater das Licht, der Sohn das Leben, der Hl. Geist die Ruhe sei. Christus ist nur ein Sohn Gottes in dem Sinne, wie wir alle Kinder Gottes sind; nur durch seine Weisheit überragte er die Menschen. Die Sakramente verwerfen sie. Die Seele der Gerechten geht nach dem Tode in einen anderen Gerechten über, die Seele der Bösen in Tiere. Christus wollte durch sein Leiden nur lehren, wie der Mensch leiden soll. Die Hohenpriester und Pharisäer haben nur den Leib Jesu getötet; der lebendige Christus ging dagegen in sein auserwähltes Geschlecht über. Deshalb nannte sich Poborichin, der eigentliche Gründer der Sekte, den wahrhaften Gottessohn; er umgab sich mit 12 Aposteln, 12 Erzengeln, 12 Todesengeln, welche die Ungehorsamen und Abtrünnigen strafen mußten. Da die Rettung der Seelen nur durch die Kraft Gottes vor sich geht, ist das Schreiben und Lesenlernen überflüssig und deshalb verboten. Gebet, Gottesdienst, Sakramente, kirchliche Hierar-

chie, die Erbsünde, die genugtuende Bedeutung des Todes Christi, die Heiligen- und Bilderverehrung lehnen sie ab; die Mutter Gottes verehren sie aber als Immerjungfrau. Die Ehe wird auf Grund der Liebe, ohne kirchliche Zeremonien geschlossen. Die Verstorbenen werden an beliebigen Orten begraben, ohne Gebet und Einsegnung; jedoch kann die Gemeinde nachher die Psalmen Davids singen. Diese Gruppe, die Duchoborzy, Geistige genannt wurden, war auch charitativ tätig. Sie baute ein Waisenhaus unter dem Namen Zion, in dem Greise und Krüppel Aufnahme fanden. Auch wohnten hier die auserwählten Jungfrauen, welche die entstellten Psalmen Davids und die Gebetslieder der Sekte auswendig lernten. Die Sittenlehre der Duchoborzy ist streng. Sie verpflichten auch ihre Mitglieder zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit.

Eine andere Gruppe der Gnostiker, die Molokany (Milchesser), hat auf einem Kongreß im Jahre 1905 ihr Glaubensbekenntnis neu formuliert. Die Molokany nehmen das AT und das NT an, glauben aber, daß Christus durch fort esetzte äußere Offenbarungen, die der Heiligen Schrift völlig gleichwertig sind, seinen Willen kundgibt; die Dreipersönlichkeit Gottes lehnen sie ab. Die dreifache Bezeichnung als Vater, Sohn und Geist bezeichnet den einen Gott in seiner dreifachen Wirkungsweise, als Schöpfer der Welt, als Leben und Seele der Welt, als Offenbarer. Christus ist das reinste Wesen, aber nicht eins mit dem Vater. Er segnet seine Gläubigen unmittelbar; alle Zeremonien, Gotteshäuser, Priester sind deshalb überflüssig. Die Gemeinden wählen sich Aelteste oder Bischöfe nur deshalb, damit diese die Gottesdienstordnung aufrechterhalten und sich um die geistigen Nöte des Volkes bekümmern. Sie verwerfen die Bilderverehrung, Eid, Krieg und Todesstrafe. Am Sonntag halten sie eine zwei- bis dreistündige Versammlung, die in Schriftlesung, Gebet, Brudermahl besteht. Die Enthaltung von Fleisch und von alkoholischen Getränken ist nötig, um den wahren Geist nicht zu vertreiben.

Eine weitere Gruppe der Gnostiker sind die Schaloputy oder die Bruderschaft des geistigen Lebens. Sie betrachten Vernunft und Gewissen als Grundlage religiösen Erkennens. Christus ist nur ein gottbegnadigter Mensch, ein Genie. Der heilige Geist ist in jedem Menschen, der ihn sucht. Sakramente sind unnütz. Die Arbeit gilt als eines der wichtigsten Gebote; sie haben eine Art Gütergemeinschaft; sie helfen bereitwillig den Armen ihrer Sekte; in ihrer Häuslichkeit herrscht Friede und Eintracht. Sie schließen keine kirchliche Ehe, sondern nur einen freien Liebesbund.

3. Die mystisch-asketische Gruppe kommt wohl am meisten der eigenartigen russischen Veranlagung entgegen. Zu dieser Gruppe gehören die Chlysty oder Gottesleute. Ihr Begründer ist Danilo Filipovič. In diesem wurde Gott Zebaoth Mensch. Danilo erklärte, daß er in dem Bauern Ivan Suslov sich einen Sohn, einen Christus, erwählt hätte, dem er sein göttliches Wesen mitgeteilt habe. Letzterer nahm ein Mädchen zu sich, die er Gottesgebärerin nannte; auch wählte er sich 12 Apostel. Der höchste Grad der Vereinigung mit Gott ist für die Männer die Christuswürde, für die Frauen die Muttergotteswürde. Ein jeder Chlyst kann Christus, eine jede Chlystin kann Muttergottes werden. Entscheidend dafür ist das messianische Leiden. Der wahre Chlyst muß alle Verfolgungen, Mühsal und Strapazen mit Geduld ertragen. Das Hauptinteresse der Chlysten richtet sich aber nicht auf die Christologie, sondern auf die Frage nach der eigenen Erlösung. Man muß den Hl. Geist, der als Taube oder heller Falke bezeichnet wird, durch Gebet und in dem religiösen Tanz, der Radenije, herabflehen. Der Geist Gottes ist die einzige Quelle der Offenbarung, die niedergelegt ist in dem „Taubenbuch". Die Bibel ist ganz unnötig, sie verführt nur die Menschen. Höchstens darf man sie allegorisch auslegen. Je größer die Ekstase wird, desto stärker wirkt der Geist Gottes. Auf das Fasten legen sie das größte Gewicht, ebenso auf asketische Uebungen. Fleisch, Kartoffeln, Zwiebeln und berauschende Getränke sind verboten. Da sie die Ehe ablehnten, führten sie das altchristliche Institut der geistlichen Brüder und Schwestern (¶Syneisakten) ein. Zum Ideal des Asketen gehört die Leidensbereitschaft. Auch die altchristliche ¶ Arkandisziplin findet sich. An die Auferstehung des Leibes glauben die Chlysty nicht; denn der Leib ist ja das böse Prinzip, dessen Vernichtung nur ein Glück für den Menschen ist. Der Himmel besteht in der Vereinigung mit Gott und dem unsterblichen Bräutigam Jesus Christus. Der Gottesdienst beginnt gewöhnlich am Abend und dauert oft bis zum Morgen. Ein Teil der Gemeinde singt, der andere tanzt. Außerdem werden die Hl. Schrift und kirchliche Bücher gelesen, fromme Unterhaltungen geführt. Als Sakramente haben sie die Taufe, die Gemeindemahlzeit, die Beichte, die Salbung (mit Wasser) der Kranken und Sterbenden, die Trauung der geistlichen Brüder und Schwestern, die Amtsweihe. Ueber das häusliche und wirtschaftliche Leben der Chlysty wird nur Gutes berichtet. Sie zeichnen sich durch Arbeitsamkeit, Ehrlichkeit, Reinlichkeit, Friedfertigkeit und Enthaltsamkeit aus.

Eine weitere Abart der mystisch-asketischen Gruppe bilden die Skopzy (Verschnittene). Als Christus gilt der Gründer der Sekte, Selivanov; als Gottesmutter verehren sie eine gewisse Akulina Ivanovna, als Johannes den Täufer den Alexander Sokolov. Der Asketismus tritt hier viel strenger auf. Der Mensch wird nur durch die Verschneidung erlöst, die allerdings mitunter nur im geistigen Sinne aufgefaßt wird. Ferner ist hier zu nennen die Sekte der Samoschigateli (Selbstverbrenner). Sie behaupten, daß sie nur durch die Selbstverbrennung von der Sünde befreit werden und in den Himmel eingehen. Besonders zur Zeit großer Unglücksfälle, Epidemien und Hungersnot tauchte die Sekte sporadisch in ganz Rußland auf. Noch 1900 hatte die Regierung im Gouvernement Tambov einen schweren Kampf gegen diese Sekte zu führen. Sogar eine Sekte der Dyrniki gab es. Diese bohrten ein Loch in die Wand und beteten durch dieses, in dem Glauben mit Gott zu sprechen.

4. Die sozial-charitative Gruppe hat zum eigentlichen Begründer den ehemaligen Gardeoffizier und Gutsbesitzer Paškov, der die allumfassende werktätige Liebe predigte. Er erbaute in den Petersburger Vorstädten Tee- und Speisehäuser, gründete Lesehallen, suchte die Armen in den Fabriken und in ihren Hütten auf. An jedem Sonntag versammelte er seine Anhänger in seinem Schlosse, um sie zu lehren und in seinem Geiste zu bilden. Im Jahre 1880 verbot die Regierung die Versammlungen. Aber die Sekte blieb weiter bestehen.

Um 1900 entstand im Gouvernement Smolensk die Sekte der Selesnevzy, die einander geistige und materielle Unterstützung gewährten. Sie versammeln sich einmal in der Woche im Hause eines Genossen und disputieren über die Art und Weise, nach Gottes Gebot und nach seinem Wohlgefallen zu leben. Sie verwerfen die Heiligen- und Bilderver-

ehrung, führen gern theologische und kulturgeschichtliche Gespräche. Mit dem Streben nach geistiger Bildung – besonders beliebt sind die Volksschriften ¶ Tolstois, sogar die wissenschaftlichen Werke eines ¶ Spencer und ¶ Mill sind bei ihnen verbreitet — geht die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage Hand in Hand.

Noch stärker tritt bei den Obščšije, der Sekte des gemeinsamen Lebens, das sozialistische und kommunistische Grundprinzip hervor. Die Bauern Popov und Jakovlev sind ihre Gründer. Sie berufen sich für ihre Lehre auf Apgsch 2 $_{44.\ 45}$ 4 $_{32}$ Mtth 19 $_{21}$ Luk 12 $_{33}$. Die Mitglieder mußten ihr Vermögen abliefern, zu dessen Verwaltung nach dem Vorbilde der altchristlichen Diakonen und Diakonissen 9 Männer und 3 Frauen und ein Rentmeister gewählt wurden. Jede Gemeinde zerfällt in Hausgenossenschaften, deren gemeinsames und wirtschaftliches Leben von einer Reihe von Rängen geleitet wird. Der Gottesdienst besteht im Psalmengesang, in Gebeten, in zahlreichen tiefen Verbeugungen, im Bruderkuß.

Die Tolstoianer wurden im Jahre 1880 von dem Bauern Sutajew begründet, der eine große Organisation der christlichen Liebestätigkeit im Sinne ¶ Tolstois begründete. Das dogmatische Christentum wird völlig abgelehnt. Gottvater ist das Leben, Gottsohn das Verständnis des Lebens, Gottgeist ist der Verstand; alle drei sind eins. Die asketischen Vorschriften Tolstois sind ebenfalls beibehalten. Die Ehe wird verworfen. Man soll nur Pflanzenkost genießen. Wenn die Liebe auf Erden herrschen wird, werden alle Menschen glücklich sein, werden alle Steuern aufhören, werden Kirche und Geistlichkeit, die Stützen des Staates, verschwinden. Die kommunistischen Prinzipien der Tolstoianer fanden besonders unter der Bauernschaft große Anhängerschaft, der die Verwerfung der Obrigkeit, aller Gesetze, Gerichte, des Kriegsdienstes und des Eides gefiel.

Zu der rein geistigen Gottesverehrung bekannten sich auch die Vosdychenzy, deren Begründer ein Schuhmacher Achlebin im Gouvernement Kaluga war. Die Geschichte der Menschheit zerfällt nach ihnen in das Reich Gottes des Vaters (at.liche Periode), in das Reich Christi (nt.liche Periode) und das Reich des Hl. Geistes (die Jetztzeit). Die beiden ersten Perioden staben jede Geltung verloren; nur der Hl. Geist darf noch in den „Seufzern" verehrt werden. Die Hl. Schrift darf nicht buchstäblich, sondern nur geistig verhanden werden. Bei dieser neuen Sekte, die etwa um 1900 entstand, scheint auch die Tolstoische Lehre von der Geistverehrung eingewirkt zu haben.

Für die Verbreitung der Tolstoischen Lehre gründete der Fürst Chilkov eine Schule, versammelte die Bauern an Sonn- und Feiertagen und trug ihnen die Lehre Tolstois vor, die er in einem Katechismus von 156 Fragen und Antworten popularisierte.

5. Unter den protestantisierenden Sekten geht die der Stundisten auf die Erbauungsstunden zurück, die protestantische Kolonisten aus Württemberg unter dem Pastor Bonekaemper in der Kolonie Rohrbach seit 1824 einführten (¶ Stundismus), und die sich rasch in der ganzen Ukraine verbreiteten. Die Hl. Schrift wird bei dieser Sekte als die einzige Glaubensquelle gewertet. Jeder hat das Recht, die Bibel nach der ihm vom Hl. Geiste mitgeteilten Eingebung zu verstehen und auszulegen. Die Bewegung war anfangs nicht sektiererisch gedacht. Da aber die Gläubigen bei der Bitte um Erklärung der Hl. Schrift von ihren Popen abgewiesen wurden, begannen sie selbst die Bibel zu lesen und zu erklären, hielten sich von den kirchlichen Gottesdiensten fern, verwarfen die Bilderverehrung, führten eigenen Gottesdienst nach protestantischem Muster in Gebet und Gesang ein; eine solche Liedersammlung „Die Stimme der Wahrheit" enthält 416 Nummern. Eine eigentliche Organisation erhielten sie durch die Verschmelzung mit dem Baptismus (¶ Baptisten). Der Russe Pavlov, der in dem Hamburger baptistischen Missionsseminar vorgebildet war, hielt Missionskurse ab, gründete Bibliotheken, Lesehallen, Schulen. Das 1906 gedruckte Glaubensbekenntnis ist protestantisch-baptistisch. Die Stundisten verwerfen alle Sakramente und jeden äußeren Kultus; sie erkennen auch keinen besonderen Priesterstand an.

6. Unter den neuen Sekten sind zu erwähnen die ¶ Adventisten. Im Jahre 1905 gründete ein früherer Jude in St. Petersburg den „Russischen Bund". In Moskau veranstaltete ein gewisser Samkov in den Vorstädten religiöse Versammlungen, in denen er predigte und Broschüren der Internationalen Traktatgesellschaft verbreitete. Um dieselbe Zeit tauchten im Gouvernement Samara ¶ Mormonen auf, die eine unmittelbare Offenbarung des Hl. Geistes lehrten und die Bibel allegorisch auslegten. Christus ist ein bloßer Mensch, der deshalb durch seinen Kreuzestod keine Erlösung bringen konnte. Sie glauben auch nicht an seine Wiederkunft und an das jüngste Gericht; sie lehren die Seelenwanderung, die den Sündern allmählich Erlösung bringt. Die Gerechten können sich durch Vervollkommnung zu Propheten, Aposteln, Gottesmüttern und Christussen entwickeln. Die Ehe verwerfen sie. Ihr Gottesdienst besteht in Gesang und ekstatischen Tänzen. Jede Gemeinde wählt sich einen Presbyter, dem angeblich der Hl. Geist in besonderer Weise innewohnt.

Naturgemäß hat die Diktatur des Materialismus im bolschewistischen Rußland Reaktionen hervorgerufen, die zu neuen Sektenbildungen führen. Einzelne Sekten sollen sich in der Revolutionszeit um das 10—12fache vermehrt haben; 1925 rechnete man 7—8 Millionen registrierter Sektierer (Evangelische Christen, Baptisten, Adventisten). Der dem Russen eigene Hang zum Mystizismus tritt besonders in der Imjaslavijabewegung hervor, die bei der Intelligenz und in der Bauernschaft Anhänger gefunden hat. Ihren Anfang hat die Bewegung schon im Jahre 1913. In dem Athoskloster St. Pantheleimon verkündete der Mönch Hilarion in einer Schrift „In den Bergen des Kaukasus" die im Chiliastenstreit zu Byzanz im 14. Jhd. entstandene Lehre, daß der Name Gottes besonders Verehrung verdiene. Insbesondere soll das Gebet des Zöllners (Luk 18 $_{13}$), „Gott sei mir Sünder gnädig", das mit geschlossenen Augen unzählige Male wiederholt wird, eine Waffe gegen den Satan sein und eine Vereinigung mit Gott herbeiführen. Der Synod verbannte die Anhänger dieser Lehre aus den Athosklöstern nach R. Hier schrieb Anton Bulatovič eine Apologie des Glaubens im Namen Jesu; auch der Moskauer Priester und Philosoph ¶ Florenskij trat als Schützer dieser Lehre auf. In neuester Zeit wird dieser an die ¶ Hesychasten erinnernde Glaube zur Grundlage für eine neue Religiosität gemacht. — Ob die Anhänger der Lehre Feodorovs von der wahren Kollektivität, dem Weltorganismus und der Welteinheit sowie die eurasische Lehre sich zu religiösen Sekten ausbilden werden, läßt sich noch nicht sagen.

Eine Auswahl der wichtigsten russischen Werke findet sich in dem für die Sektenforschung maßgebenden Werke von K. Graß: Die R. S., 2 Bde., 1907—11; — RE^3 XVI, S. 436 ff; — RGG^1 V, Sp. 71 ff; — O. Gehring: Die Sekten der russischen

Kirche, 1898; — A. Arndt: Die Sekten der russischen Kirche (ZkathTh 38, 1914, S. 446 ff. 772 ff); — H. Dalton: Evg. Strömungen in der russischen Kirche der Gegenwart, 1881; — Derſ.: Der Stundismus in Rußland, 1896; — E. Müller: Die Entstehung des kirchlichen Schismas (Raskol) in Rußland, 1916; — Fred. Conybeare: Russian Dissenters, Cambridge 1921; — Fel. Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes, 1921 (S. 244 f Literatur). **Haase.**

Rußland.

1. Christianisierung und kirchliche Entwicklung R.s in Abhängigkeit von Byzanz; — 2. Die Loslösung der russischen Kirche vom byzantinischen Patriarchen; — 3. Staat und Kirche im 17. und 18. Jhd.; — 4. Reaktion und Revolution; — 5. Gegenwärtiges religiöses Leben; — 6. Kath. Kirche; — 7. Protestantismus; — 8. Judentum. — Ergänzend vgl. ¶ Russische Literaturgeschichte; ¶ Mystik: V A, 3; ¶ Russische Religionsphilosophie; ¶ Russische Sekten.

1. Die erste glaubwürdige Nachricht über Christen in R. begegnet in dem Friedensvertrage zwischen Griechen und Waragern vom Jahre 944; es gab damals in Kiew bereits eine Kirche des hl. Elias. 955 wurde die Großfürstin Olga Christin; mit der Taufe Wladimirs 988 wurde aber erst das Christentum als Staatsreligion eingeführt. 991 traf der erste Metropolit Leo aus Byzanz in ¶ Kiew ein. Bereits acht Bistümer entstanden in dieser Zeit; bis zum Einfall der Mongolen stieg die Zahl auf fünfzehn. Das Christentum blieb vielfach an Aeußerlichkeiten haften. Zwar haben schon Wladimir und sein Sohn Jaroslaw versucht, durch Einführung des Unterrichtes zu „pflügen und zu pflanzen“; aber bei der raschen Ausbreitung des Christentums und dem Mangel an geschulten Lehrern und Geistlichen war eine kulturelle Hebung unmöglich. Das Mönchtum hat nur im Kiewer Höhlenkloster weitgehenden sittlichen und bildenden Einfluß ausgeübt.

Seit 1223 hatten die Russen gegen die ¶ Mongolen zu kämpfen, die 1240 Kiew eroberten. Die Glaubensfreiheit wurde aber nicht angetastet (¶ Alexander Newskij); auch die Gerichtsbarkeit und die Befreiung des Klerus von den Abgaben wurde durch die Mongolenchane anerkannt. Trotzdem verlegte der Metropolit Maximus 1300 seinen Sitz nach Wladimir a. Kl., was zur Folge hatte, daß in Galizien eine eigene Metropole in Halitsch entstand. Eine weitere Wirkung der Mongolenbesatzung war, daß die Metropoliten in engere Verbindung mit den Fürsten von Moskau traten und deren politische Machterhebung förderten. 1328 wurde auch der Metropolitansitz nach Moskau verlegt. Die einseitige Stellungnahme der Metropoliten für Moskau hatte aber zur Folge, daß in Litauen eine selbständige Metropole in Wilna (Nowogrodek) entstand, die nur vorübergehend wieder mit Moskau vereinigt wurde. Der aus dem Bojarengeschlecht stammende Metropolit Alexius (1354—78) verschaffte dem Fürsten Iwan von Moskau die Großfürstenwürde und scheute sich nicht, mit kirchlichen Strafen gegen die politischen Gegner Moskaus vorzugehen. Die kirchliche Spannung zwischen Moskau und Litauen sowie zu Galizien und Südrußland kam nach dem Konzil von Florenz (1439; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) zum offenen Kampfe. Der Metropolit Isidor von Moskau hatte auf dem Konzil die Union mit Rom angenommen. Bei seiner Rückkehr wurde er gefangen gesetzt; die Kiewer verblieben aber bei der Union.

2. Während die Anfänge der russischen Kirchengeschichte Abhängigkeit von Byzanz zeigen, ist die Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s in steigendem Maße durch Loslösungsbestrebungen vom byzantinischen Patriarchat charakterisiert. Wahl und Weihe des Nachfolgers Isidors in Moskau, des Bischofs Jonas von Rjasan, wurde, als die in Konstantinopel nachgesuchte Erlaubnis zur Neuwahl nach der erfolgten Absetzung Isidors dort nicht gegeben wurde, in R. vollzogen. In der russischen Kirche setzte sich jetzt auch die Ueberzeugung fest, daß sie allein die Rechtgläubigkeit in der orientalischen Christenheit bewahrt habe. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453; ¶ Türkei) fürchtete man in R. wohl auch den Einfluß des Sultans auf den Patriarchen und damit auf die Wahl des russischen Metropoliten. Als dann der Moskauer Großfürst Iwan III (1462—1505), dem die Unterwerfung der Teilfürsten und um 1480 auch die der Mongolen gelang, die Nichte des letzten griechischen Kaisers, Sophie, heiratete, entwickelte sich immer mehr der Gedanke, daß alle politischen und kirchlichen Rechte Konstantinopels auf Moskau übergegangen seien: Moskau wurde das dritte Rom.

Das innerkirchliche Leben jener Zeit wird gekennzeichnet durch das Auftreten der „Judensekte“, die sich besonders gegen die Bilderverehrung wandte. Sogar der Moskauer Metropolit Zosima wurde als deren Anhänger entlarvt und 1494 vom Großfürsten abgesetzt. Im Verlauf dieses Streites kam es zu einer eifrigen Erörterung der Frage, ob die Häretiker mit dem Tode zu bestrafen seien (Gennadius von Nowgorod) oder nicht (der Einsiedler Paisius und Nilus von Sora). Der Ketzerfeind Joseph Sanin von Volokalamsk setzte die Todesstrafe durch. Auf der Moskauer Synode 1503 wurde die Frage der Geldannahme bei Verleihung der kirchlichen Güter und die der Wiederverheiratung der verwitweten Kleriker behandelt. Der eben erwähnte Joseph forderte den Verzicht auf das Amt und erklärte die zweite Ehe als Konkubinat. Ebenso scharf erklärte er sich gegen den mönchischen Sonderbesitz, hielt aber den klösterlichen Gemeinbesitz für berechtigt. 1518 kam der berühmte Maxim Grek nach Moskau, der auf Bitten des Großfürsten vom Berge Athos zur Verbesserung der Bibel und liturgischen Bücher geschickt worden war; wegen angeblicher Fehler wurde er 1525 zur Klosterhaft verurteilt. Die Hundertkapitelsynode 1551 beschloß Reformen in allen Fragen des kirchlichen Lebens.

Wie mächtig die russische Kirche sich damals auch gegenüber der weltlichen Macht fühlte, zeigt folgender Fall: Der Metropolit Gerontius (1473—89) geriet mit dem Großfürsten in Streit, als er bei der Einweihung der Uspenskij-Kathedrale die Prozession in der Richtung gegen den Lauf der Sonne ziehen ließ. Die Mehrzahl der Bischöfe erklärte sich für den Metropoliten, und der Großfürst mußte sich zur Abbitte entschließen. Unter Iwan IV Grozny (1533—84) begann aber die Unterwerfung der kirchlichen Gewalt unter die Macht des Großfürsten. Als der Metropolit Philipp den Großfürsten an seine Christenpflichten zu ermahnen wagte, ließ dieser ihn absetzen und im Tverschen Kloster ermorden. Dessen Nachfolger wagten es nicht, gegen die Einziehung des kirchlichen Grundeigentums zu protestieren. Nach Iwan kam der Zar Feodor zur Regierung, ein unbedeutender Herrscher; die eigentlichen Regierungsgeschäfte führte sein Schwager Boris Godunov. Dieser war es auch, der bei der Anwesenheit des antiochenischen Patriarchen Joakim 1586 und des Patriarchen ¶ Jeremias II von Konstantinopel 1585 die Verhandlungen wegen Errichtung eines russischen Patriarchates in ¶ Moskau begann (¶ Orthodox-Anatolische Kirche,

1 g). Die orientalischen Patriarchen, die in größter Geldnot waren, gaben ihre Zustimmung. Der Metropolit Hiob wurde 1589 zum Patriarchen gewählt und geweiht. Ihm unterstanden die Metropoliten von Nowgorod, Kasan, Rostow und Krutizy, sechs Erzbischöfe und acht Bischöfe.

In der Kirche Südwestrußlands erlitt freilich die Orthodoxie schwere Verluste. In ¶ Polen und ¶ Litauen fand der Protestantismus und Sozinianismus (¶ Sozinianer) Eingang; von 500 Adelsfamilien des Nowgoroder Bezirkes hielten sich nur 16 von dem Eindringen des Protestantismus frei. Eine noch größere Propaganda entfaltete zugunsten der kath. Kirche der Jesuitenorden, besonders A. ¶ Possevino und Piotr Skarga, der zur Gewinnung der Orthodoxen die Schrift: „Die Einheit der Kirche unter dem Einen Hirten" schrieb. 1596 wurde durch die Brester Union ein großer Teil der westrussischen Kirche dem Papste unterstellt (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 c; ¶ Unierte Kirchen).

3. Nach dem Tode des Zaren Feodor kam es 1605 auch in der nordrussischen Kirche wie auch im Staate zu großen Wirren. Mit polnischer Hilfe waren die beiden falschen Demetrii auf den Thron in Moskau gelangt (1605—10). Die Zarin Maryna, eine Polin, richtete im Kreml kath. Gottesdienst ein; der falsche Demetrius stand mit dem Papste in Korrespondenz. 1610 wurde Moskau von polnischen Truppen erobert. Damals organisierte der Metropolit Hermogenes von Kasan und das Sergiuskloster den Widerstand. Der Kampf gegen die Polen wurde zu einem Glaubenskampfe gemacht. Staat und Kirche, die schon durch die Kriege gegen die Polen sich eng zusammengeschlossen hatten, kamen in noch innigere Verbindung, als der Metropolit Philaret von Moskau, dessen Sohn Michael 1613—45 auf dem Zarenthron saß, zum Patriarchen geweiht wurde. Als „großer Herrscher" hatte er die Leitung des Staates und der Kirche in der Hand. Er war ein entschiedener Gegner der kath. Kirche; in der Reform der liturgischen Bücher war er aber sehr vorsichtig. Er sicherte sich die volle Jurisdiktion über alle Geistlichen, Klöster und die zur Kirche Gehörigen auch in weltlichen Dingen und erhielt das Recht der Besteuerung der ihm Untergebenen. Die Macht des Patriarchen hatte unter ihm ihren Höhepunkt erlangt. Zwar hat der Patriarch ¶ Nikon diese staatliche und kirchliche Herrschergewalt noch viel energischer ausgeübt; aber diese Uebersteigerung des Selbstbewußtseins führte auch seinen Sturz herbei. Durch die rigorose Durchführung seiner liturgischen Reformen war er die Ursache des Raskols, der großen Spaltung in der russischen Kirche (¶ Russische Sekten, 1).

Die Ueberspannung der kirchlichen Ansprüche durch Nikon waren sicher mitbestimmend für die Abschaffung des Patriarchats. Es bestand die Gefahr, daß eine starke Persönlichkeit auf dem Patriarchenstuhle dem Staate erneut Schwierigkeiten bereiten konnte. Für einen Zaren wie Peter d. Gr. (1689—1725), der R. nach europäischem Vorbild organisieren wollte, war das Patriarchat eine reaktionäre Institution, die seinen Reformplänen im Wege stand. Die Erklärung Peters, daß die durch das Edikt von Nantes gefährdeten Ausländer in R. gastfreie Aufnahme finden würden (s. Sp. 2174), hatte die Besorgnis des Patriarchen Joachim hervorgerufen. In seinem Testament bat er den Zaren, zur Vermeidung des göttlichen Zornes den Einfluß der todeswürdigen Ketzer des Auslandes fernzuhalten. Peter beschloß nun die Aufhebung des Patriarchats. Nach dem Tode des Patriarchen Hadrian 1700 setzte er den Stephan Jaworskij zum Patriarchatsverweser ein, der bis 1721 diese Stellung innehatte. Wie tolerant Peter war, geht gerade aus der Wahl seiner geistlichen Berater und Mitarbeiter hervor. Der genannte Stephan, der in seinem „Fels des Glaubens" den Protestantismus scharf bekämpfte, hatte katholisierende Tendenzen; Theophan ¶ Prokopovič, Erzbischof von Nowgorod, vertrat protestantische Ansichten. Letzterer arbeitete das „Geistliche Reglement" aus, das die juristische Grundlage für den am 25. Januar 1721 errichteten „Allerheiligsten dirigierenden Synod" war. Dieser trat an die Stelle des Patriarchen und wurde auch vom byzantinischen Patriarchen als sein Bruder in Christus begrüßt. Der Synod war eine Art Staatsrat, dessen Geistliche und weltliche Mitglieder vom Zaren ernannt wurden. Dem Synod gehörten anfangs 4 Erzbischöfe, 7 Archimandriten und 2 Erzpriester an. Den Vorsitz führte der amtsälteste Geistliche. Die Zahl der Mitglieder des Synods änderte sich wiederholt. Der Wirkungskreis des Synods wurde auf die rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten beschränkt. Die Verwaltung der Kirchengüter und die Verwendung der kirchlichen Einnahmen wurden der staatlichen Kontrolle unterstellt. Aber auch auf die geistlichen Angelegenheiten hatte Peter als „Beschützer der Rechtgläubigkeit" Einfluß; er übte diesen Einfluß durch den weltlichen Oberprokurator, der als sein Stellvertreter alle Entscheidungen und Beschlüsse zu kontrollieren hatte. Ohne des Zaren Genehmigung hatten die Beschlüsse keine Rechtsverbindlichkeit. Damit war tatsächlich der ¶ Cäsaropapismus in der russischen Kirche vollendet. Die Kirche ist eine politische Institution, die Geistlichen sind Beamte geworden. Ein beträchtlicher Teil des damaligen russischen Episkopates hat diese Gefahr bemerkt und wiederholt die Wiedererrichtung des Patriarchates gefordert. Durch verschiedene Reformen auf innerkirchlichem Gebiete hat Peter die Kirche zweifellos gefördert. Er ließ wissenschaftlich-theologische Lehranstalten zur Hebung der Bildung der Geistlichkeit errichten. Dem Mönchtum, das große Verfallserscheinungen aufwies, war er abgeneigt; er forderte praktische Arbeit der Mönche und Nonnen und verlangte für den Eintritt ins Kloster das 30. Lebensjahr sowie eine dreijährige Prüfungszeit.

Wie rasch sich der Episkopat mit der neuen Kirchenleitung abfand, zeigt folgender Vorfall unter der Nachfolgerin Peters, Katharina I (1725—27). Der Vizepräsident des Synods, der Erzbischof Theodosius von Nowgorod, wollte die Unabhängigkeit der Geistlichkeit wieder herstellen. Er wurde von der Zarin abgesetzt, und der Synod bestätigte seine Verdammung. Peter I und Anna von Kurland gingen besonders scharf gegen das Mönchtum vor. Die Zahl der Klöster wurde auf 50 beschränkt mit je 52 Mitgliedern, die nicht vor dem 40. Lebensjahre aufgenommen werden durften. Elisabeth, die Tochter Peters I (1741—62), ließ die Klostergüter von abgedankten Beamten und Unteroffizieren verwalten. Gegen Juden und Nichtorthodoxe ging sie streng vor. Sie griff auch in die Gesetzgebung der orthodoxen Kirche ein durch die Bestimmung, daß die Frauen der Verbannten sich wieder verheiraten dürften. Sie verbot, geistliche Schriften des Auslandes zu übersetzen. Peter III, Sohn des Herzogs von Holstein-Gottorp (1762), erklärte offen, daß er die geistliche mit der weltlichen Gewalt in seiner Person vereinigen wolle. Er zog die Klostergüter ein, wollte die Heiligenbilder und das Fasten abschaffen, die Kleidung der Geist-

lichkeit nach protestantischem Vorbild einführen. Seine Unvorsichtigkeit kostete ihm den Thron. — Seine Gemahlin Katharina II (1762—96) überließ zunächst dem Synod die Verwaltung des geistlichen Kirchenvermögens; aber schon 1764 wurde die Säkularisation vollzogen und ein geistliches Oekonomiekollegium zur Verwaltung eingesetzt. Die Geistlichkeit erhielt ein festes Gehalt, wodurch ihre Abhängigkeit von der Regierung noch größer wurde. Der Ueberschuß sowie die reichen Mittel der aufgehobenen Klöster wurden für wohltätige Anstalten bestimmt. Als der Erzbischof von Rostow, Arsenij Macejevič, gegen die Säkularisation protestierte, wurde er in ein Kloster verbannt. Als begeisterte Verehrerin ¶ Voltaires und der westeuropäischen Aufklärung, deren Einflüsse auch in der damaligen russischen Theologie zu bemerken sind (¶ Platon), förderte Katharina die Wissenschaft. Die Gründung von Volksschulen geschah aber nur mit Rücksicht auf das Ausland; die Aufklärung der Bauern hielt sie für gefährlich. Obwohl religiös gleichgültig, trat sie stets für die Interessen der orthodoxen Kirche ein. Aus angeblichem Interesse für die Gewissensnot der Dissidenten in ¶ Polen mischte sie sich in die polnischen Angelegenheiten ein; im Frieden von Kütschük Kainardschi (1774) erhielt R. ein Schutzrecht für die christlichen Untertanen in der ¶ Türkei. In den litauischen und polnischen Gebieten machte sie die Veröffentlichung päpstlicher Verordnungen von ihrer Genehmigung abhängig. Den Jesuiten gestattete sie nach Aufhebung ihres Ordens (¶ Jesuitenorden, 2) den Aufenthalt in Rußland. — Paul I (1796—1801) war ein romantischer Schwärmer; er ließ sich zum Großmeister des kath. Malteserordens wählen und bestätigte die Jesuiten für R. — Alexander I (1801—25) erklärte bei seinem Regierungsantritt, nach den Gesetzen und nach dem Geiste seiner Großmutter Katharina d. Gr. regieren zu wollen. Bei aller Sorge für den Schutz der orthodoxen Religion gewährte er allen fremden Religionsgemeinschaften weitgehende Glaubensfreiheit. Die französische Invasion hatte eine starke mystische Einstellung des Zaren zur Folge. 1818 erließ er einen Ukas an den Synod, in dem er es ausdrücklich verbietet, ihm den Glanz der Ereignisse, in denen sich die Hand Gottes so sichtbar gezeigt habe, zuzumessen. Die Einwirkungen der Baronin ¶ Krüdener verstärkten seine religiöse Einstellung, die in der Hl. ¶ Allianz besonders zum Ausdruck kommt. Die Bibelgesellschaft in Petersburg blühte (¶ Bibelgesellschaften, 3 h); den zahlreichen Freimaurerlogen traten auch bedeutende Kirchenmänner bei. Die Toleranz hörte aber auf, als der fanatische Fotij Spaßkij immer mehr Einfluß gewann. Selbst Fürst Golizyn, der Freund des Zaren und lange Zeit Oberprokurator des Hl. Synods, mußte Fotij weichen, der das Erscheinen des Antichrist, die Revolution in Rußland und in der ganzen Welt prophezeite. Der Umschwung zeigt sich auch in der Ausweisung der Jesuiten 1820.

4. Mit Nikolaus I (1825—55) beginnt der Triumph der Staatskirche und der Reaktion. Das offizielle Programm lautet nunmehr: Orthodoxie, Autokratie, Nationalität. Es ist das Programm der russischen Theokratie, die den Willen des Zaren als göttliche Offenbarung hinstellt. Die Religion war für Nikolaus nur Furcht des Herrn; er sagt selbst, man habe ihn nur gelehrt, das Kreuzzeichen zu machen und Gebete herzusagen. Die Religionsfreiheit hörte auf. Die Bibelgesellschaft wurde schon 1827 als politisch verdächtig aufgehoben, die evg. Mission im Kaukasus verboten. Der General Protassow wurde 1835 Prokurator des Hl. Synods; die Disziplin in den Schulen und geistlichen Bildungsanstalten wurde militarisiert. Als höchstes christliches Gebot wurde die Demut gegenüber der Regierung gepredigt. Die geistliche Zensur wurde aufs strengste gehandhabt. Strenge Abschließung gegen den verseuchten Westen wird gefordert. Die Folge dieser Kirchenpolitik war die Gewalttätigkeit gegen den Raskol und die Sekten (¶ Russische Sekten), die Durchführung der Wiedervereinigung der unierten Westrussen mit der orthodoxen Kirche 1839 (¶ Unierte Kirchen), die geplante „Bekehrung" der lutherischen Esten und Letten (¶ Baltisches Gebiet). — Unter Alexander II (1855—81) begann wieder eine Zeit religiöser Freiheit. Er hob die Leibeigenschaft auf. Der Klerus hörte auf, eine geschlossene Kaste zu sein. Die wissenschaftliche Bildung der heranwachsenden Geistlichkeit wurde gefördert wie auch die soziale Stellung der Geistlichkeit. Die scharfen Maßnahmen gegen die kath. Kirche in ¶ Polen waren hauptsächlich eine Folge des polnischen Aufstandes 1863; 1875 erfolgte die zwangsweise Vereinigung der unierten Cholmer Eparchie mit der orthodoxen Kirche. Daß auch unter Alexander II politische Ziele mit Religion verquickt wurden, zeigt das Manifest des Zaren bei Beginn des Türkenkrieges (1877/78), den der Zar aus dem Willen erklärte, „für seine leidenden Glaubensgenossen auf türkischem Boden mit Waffengewalt diejenigen Bürgschaften zu erlangen, die für die Sicherung ihrer künftigen Wohlfahrt unumgänglich notwendig seien". — Mit Alexander III (1881—94) erhält der Absolutismus wieder die Oberhand. Gegen die revolutionären Bestrebungen hielt der allmächtige ¶ Pobedonoscev die rücksichtslose Durchführung des Cäsaropapismus für notwendig. Die Freiheit der Theologie wird beschränkt, das Mönchtum begünstigt. Die Verfolgungen der Altgläubigen werden eingestellt. Die Ausbreitung der orthodoxen Kirche wird besonders in den Randstaaten gefördert. Die in Livland (¶ Baltisches Gebiet) zur lutherischen Kirche Zurückgekehrten mußten mit ihren Familien wieder orthodox werden; die Pastoren, welche die Bestimmungen nicht anerkannten, wurden abgesetzt und mit Gefängnis bestraft. Besonders scharf waren die Maßnahmen gegen die Stundisten (¶ Russische Sekten, 5); ihre Führer Paškov und Korff (s. Sp. 2176) wurden verbannt.

Unter Nikolaus II (1894—1917) hat Pobedonoscev zunächst weiter seinen Einfluß ausgeübt. Erst die Revolution 1905 brachte seine Entlassung und das Manifest der Religionsfreiheit. Die Staatskirche blieb auch weiter die herrschende; aber der Uebertritt zu anderen Glaubensbekenntnissen wurde freigestellt. Die niedere Geistlichkeit stand auf Seite der Revolution (der Pope Gapon). Gegen einen Erlaß des Moskauer Metropoliten, im reaktionären Sinne zu predigen, nahm die Geistlichkeit öffentlich Stellung. Die liberale Gruppe der Geistlichen, die „Bruderschaft der Verteidiger der Erneuerer der Kirche", verlangte die Einberufung eines Konzils. Die von Regierung und Kirche eingeleitete Reaktion hatte den Erfolg, daß für die dritte Duma (1907) der freisinnige Geistliche ¶ Petrov nicht mehr gewählt wurde. Für die vierte Dumawahl organisierte der Oberprokurator Sabler und die kirchliche Hierarchie eine geistliche Partei. Um die Geistlichkeit vom Staate ganz abhängig zu machen, wollte der Synod die Bezahlung der Geistlichen durch den Staat einführen und eine Umbildung der geistlichen Seminare und Schulen herbeiführen. Für die reaktionären Reformpläne trat

besonders der Erzbischof Antonij ein, unter dessen Vorsitz die vierte allrussische Missionsversammlung 1908 in Kiew stattfand. Im folgenden Jahre wurde die Ausgestaltung der Toleranzgesetzgebung zurückgezogen. Der die Massen aufreizende Mönch Iliodor wurde ins Kloster verbannt. Am Hofe gewann die mystische Richtung durch den unheilvollen Einfluß ¶ Rasputins Geltung; auch der Synod und einflußreiche Persönlichkeiten der hohen Geistlichkeit waren willenlose Werkzeuge dieses Bauern.

Nach der Revolution im Februar 1917 (¶ Kommunismus: III, 4—5) trat an Stelle des Oberprokurators Rajew V. N. Lvow. Am 29. April wurde die Einberufung des allrussischen orthodoxen Konzils angeordnet, das am 15. August in Moskau eröffnet wurde. Am 15. Nov. wurde ¶ Tychon zum Patriarchen gewählt. Am 23. Jan. 1918 erschien das vom Volkskommissariat herausgegebene Dekret über die Trennung von Staat und Kirche (¶ Kommunismus: III, 6 b, Sp. 1169). Das Konzil tagte bis September 1918 und entschied über eine große Zahl kirchlicher Fragen. Die brennenden sozialen Fragen blieben dagegen ungelöst. Am 22. Febr. 1919 erließ Kalinin das Dekret über die Enteignung der Kirchenschätze zwecks Bildung eines Fonds, der der Linderung der Hungersnot dienen sollte. Der Widerstand der Geistlichkeit wurde mit Gefängnis und Tod bestraft. Die Zahl der nach der Revolution bis Herbst 1923 getöteten Geistlichen wird auf 28 Bischöfe und 1215 Priester angegeben. 1923 kam es zu einer schweren inneren Krise. Einige Geistliche verlangten am 12. Mai den Rücktritt Tichons und die Uebergabe der Patriarchalgeschäfte; Tichon lehnte ab. Am 29. Mai wurde von dieser Gruppe, die sich der Zustimmung der Sowjetregierung erfreute, die „Lebende Kirche“ gegründet. Die gemäßigte Richtung unter Bischof Antonin löste sich im August los und gründete eine neue „Kirche der Wiedergeburt“. Die radikale Richtung unter Krasnitzkij verlangte die Bischofsehe und die zweite Priesterehe, Kampf gegen das Mönchtum, Durchführung des neuen Programmes auf dem Wege des Klassenkampfes. Im Oktober bildete sich unter Wwedenskij eine neue Gruppe: die Union der Gemeinden der apostolischen Urkirche. Die Stellung Tichons wurde erschwert durch das Eingreifen des ökumenischen Patriarchates in Konstantinopel. Dieses erklärte in Widerspruch zu Tichon die russische Kirche in ¶ Polen für autokephal, und Patriarch Gregor VII forderte 1924 Tichon zum Verzicht auf die Patriarchatswürde auf. Der Tod Tichons 1925 löste die Schwierigkeiten nicht. Seine Nachfolger, der Metropolit Peter Krutitzkij und dessen Stellvertreter, Sergius von Nischnij-Nowgorod, hielten an der Patriarchatswürde fest. Eine andere Gruppe, der „Provisorische höchste kirchliche Rat“ oder das „Kleine Konzil der Bischöfe“ unter dem Metropoliten Gregorius, die sich im Dezember 1925 bildete, lehnte die alleinige Leitung der Kirche durch den Patriarchen ab und hielt an dem Prinzip der Sobornost, der konziliaren Regierungsform fest. In vollständigem Gegensatz zu diesen Gruppen war schon 1924 eine andere Gruppe entstanden, die sich mit Genehmigung der orientalischen Patriarchen und der Sowjetregierung „Hl. Synod der orthodoxen russischen Kirche“ nennt. Diese anerkennt als höchste Instanz die Synode der Bischöfe, Geistlichen und Laiendelegierten. Auf dem dritten örtlichen Konzil der Synodalhierarchie im Oktober 1925 wurde die neue kirchliche Konstitution gegeben. Diese Gruppe umfaßte 1925: 200 Bischöfe und 17000 Priester, 1927: 95 Eparchien, dazu kommt noch der Weißrussische Hl. Synod mit 7 Eparchien und der Allukrainische Hl. Synod mit 35 Eparchien (¶ Ukraine). Die Lebende Kirche ist seit dem Tode Bischofs Antonin 1927 fast gänzlich verschwunden. Im Juli 1927 forderte der Metropolit Sergius die russische Geistlichkeit im Ausland auf, schriftlich ihre völlige Loyalität der Sowjetregierung gegenüber für ihre ganze öffentliche Tätigkeit zu erklären, bei Strafe des Ausschlusses aus dem Klerus. Der Synod der russischen Orthodoxie im Ausland in Karlovizi erklärte dieses Schreiben als unannehmbar. Die Sowjetregierung blieb trotz dieser Ergebenheitserklärung der Patriarchalregierung mißtrauisch.

5. Ein den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechendes Bild des gegenwärtigen religiösen Lebens in R. kann nicht gegeben werden. Im allgemeinen ist die Lage so, daß in der Industriebevölkerung und in den Großstädten durch die atheistische Propaganda jeder Glaube geschwunden ist. Der Religionsunterricht ist aus den Schulen ausgeschlossen. Die Jugend wird in den kommunistischen Jugendverbänden organisiert (Komsomol), die den Kampf gegen den Glauben im Programm haben. Zahlreiche Schriften und die Zeitschrift Bezboshnik (der Atheist), besonders geschulte Redner dienen der Propaganda für den Atheismus. Die kirchlichen Zeremonien und die Feiertage werden durch weltliche Feiern ersetzt. In der Bauernschaft und in der Intelligenz ist dagegen eine Steigerung des religiösen Lebens zu bemerken; ein neuer religiöser Mystizismus scheint im Entstehen zu sein. Die Synodalkirche fordert eine wissenschaftliche Bildung des Klerus, ein freudiges Bekenntnis zu Christus und engen Anschluß an die sichtbare Kirche und ihre Heilsmittel. Eine wissenschaftliche theologische Literatur in R. gibt es nicht mehr; die Mehrzahl der Theologen sind im Auslande. Eine Statistik über die kirchlichen Verhältnisse in R. ist zur Zeit unmöglich.

Die wichtigste kirchengeschichtliche Literatur bei Rath. Bonwetsch: Kirchengeschichte R.s im Abriß, 1923; — RE³ XVII, S. 246 ff; XXIV, S. 440 f; — RGG¹ V, Sp. 90 ff; — Philaret: Geschichte der Kirche R.s, deutsch von Blumenthal, 1872; — H. Koch: Die russische Orthodoxie im petrinischen Zeitalter, 1929; — Felix Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes, 1921. — Zeitschriftenliteratur zur russischen Kirchenkunde von 1924—28 bei Felix Haase in: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slawen, 1928, S. 418 ff. — Vgl. ferner F. Cullagh: Die Verfolgung des Christentums durch die Bolschewiki, 1926; — M. d'Herbigny: Après la mort du patriarche Tychon, 1925 (Orientalia christiana Nr. 15); — Ders.: L'aspect religieux de Moscou, 1926 (ebda. Nr. 20); — Ders.: Documents inédits: L'église orthodoxe panukrainienne crée en 1921, 1923 (ebda. Nr. 3); — D. Volkonsky und d'Herbigny: Le dossier américain de l'orthodoxie panukrainienne, 1923 (ebda. Nr. 4); — La législation sovjétique contre la religion, 1925 (ebda. Nr. 18); — Schweigl: Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrußland, 1928 (ebda. Nr. 46); — R. Cooke: Religion in Russia under the Sowjets, 1924; — G. Fedotoff: The Russian Church since the Revolution, 1928; — Titlinow: Die Kirche zur Zeit der Revolution, 1924 (russisch); — (K. Cramer): Das Notbuch der russischen Christenheit, 1930; — Christenverfolgung in Sowjetrußland, hrsg. von Fr. Siegmund-Schultze, 1930. — Regelmäßige Nachrichten aus der Gegenwart im REvP = Russischer Evg. Pressedienst, hrsg. von O. Schabert, Riga, seit 1928. **Haase.**

6. Kath. Kirche in R. Im 13. Jhd. gelang es den Dominikanern, sich für kurze Zeit in Kiew festzusetzen. Obwohl es natürlich frühzeitig in allen

größeren Städten kath. Ausländer gab, gelang es erst Gordon, dem Freunde Peters d. Gr., 1698 in der deutschen Vorstadt Moskau den Bau einer hölzernen kath. Kirche durchzusetzen. Erst mit der Teilung ¶ Polens kamen etwa 10 Millionen Katholiken des griechischen Ritus und 5 Millionen Katholiken des lateinischen Ritus unter russische Herrschaft. Die Grundtendenz der russischen Regierung in ihrer Stellung zum Katholizismus war stets darauf gerichtet, die Unierten wieder zu gewinnen und die lateinischen Katholiken durch einen der russischen Regierung freundlichen Episkopat zu beherrschen. So setzte Katharina die Ernennung des Grafen Podoski zum Erzbischof von ¶ Gnesen und des Stanislaus Siestrzencewicz zum Erzbischof von ¶ Mohilew durch. Auf dessen Betreiben wurde 1801 das römisch-kath. Kirchenkollegium gebildet, dem die Leitung sämtlicher kirchlicher Angelegenheiten in den lateinischen Diözesen zuerteilt wurde. Durch die Bulle Ex imposita nobis wurde 1818 ¶ Warschau zum Erzbistum erhoben; es wurden diesem die Bistümer ¶ Krakau, Wladislaw, ¶ Plock, Seyna (Augustow), Sandomir, Lublin und Podlachien unterstellt. 1828 verfügte Nikolaus I die Errichtung des griechisch-unierten Kirchenkollegiums in Petersburg, das bereits 1832 zu einer Abteilung des Hl. Synods gemacht wurde. 1832 erfolgte das Gesetz über die Zugehörigkeit der Kinder aus gemischten Ehen zur Orthodoxie sowie Bestimmungen über das Verhältnis der Unierten zu den Lateinern. 1839 traten 4 Millionen Unierter zur Orthodoxie über. Nikolaus I schloß 1847 ein Konkordat mit ¶ Gregor XVI, in dem Vereinbarungen über die Bischofsernennungen und über die Priesterseminarien getroffen wurden. In einem Breve ¶ Pius' IX im Jahre 1861 werden die Beschwerden wiederholt, die der Apostolische Stuhl gegen die Unterdrückung der Katholiken in Polen erhob. 1863 wurden wegen der Beteiligung am Aufstande viele Priester und Mönche verbannt; 1864 wurden 104 Klöster aufgehoben. Es folgten Bestimmungen über die Einführung der russischen Sprache in Gottesdienst und Unterricht, Verbot der Prozessionen außerhalb der Kirche, der Teilnahme am Vatikanum, Abbruch der diplomatischen Beziehungen zur Kurie, die erst 1894 wieder aufgenommen wurden. Die kath. Kirche wurde der Kommission der Kulte und des Unterrichts in Petersburg unterstellt. Das Toleranzdekret 1905 brachte der kath. Kirche Vergünstigungen. Durch die von der russischen Regierung begünstigte ¶ Mariawiten-Sekte erfuhr sie indes Einbuße. Gegenwärtig gehören folgende kath. Bistümer zum Bereich der russischen Sowjetunion: Mohilew, Minsk, Shitomir, Kamenez, Tiraspol (Saratov). Die Mehrzahl der Katholiken besteht aus Polen und Deutschen, letztere besonders in der Diözese Tiraspol. In Moskau leben etwa 25 000 Katholiken. Seit der Ausweisung des Bischofs Cieplak 1924 gibt es keinen kath. Bischof mehr, da auch Bischof Keßler von Saratov R. verlassen mußte.

D. Tolstoy: Le catholicisme romain en Russie, 1863/64; — J. Gondal: Der Katholizismus in R., 1906; — P. Pierling: La Russie et le St. Siège, 1896—1907; — F. Haase: Die kath. Kirche Polens unter russischer Herrschaft, 1917; — F. Meffert: Das zarische R. und die kath. Kirche, 1918; — RE³ XXIV, S. 440 f; — KHL II, Sp. 1856 ff (Lit.). **Haase.**

7. Die Ausbreitung des Protestantismus im eigentlichen R. (also abgesehen von Polen und den heutigen Randstaaten, deren einheimische römisch-kath. Bevölkerung unmittelbar durch die Reformation erfaßt wurde) war lange Zeit aufs engste verbunden mit der Einwanderung oder auch zwangsweisen Verschleppung fremdstämmischer Elemente in das Innere des Zarenreiches. Die eigentliche reformatorische Bewegung hat im ganzen an den östlichen Grenzen Halt gemacht. Nur dort, wo diese Grenzen fließend waren, wo die römisch-kath. Propaganda in Begleitung mit der politischen Expansion ¶ Polens auch unter der orthodoxen Bevölkerung etwas Boden fassen konnte, in der westlichen ¶ Ukraine, hat der Protestantismus wenigstens eine Zeitlang auch unter dem einheimischen Adel und Bürgertum vorübergehend Fuß gefaßt. Die Bibelübersetzung des Tschechen Franz Skorina ins Kirchenslavische (Südrussische) fand damals große Verbreitung; eine weitere Bibelübersetzung ins Ukrainisch-Weißrussische gab 1581 der Sozinianer Negalewskij heraus. Gegen die protestantische Propaganda wandte sich eine umfangreiche russisch-orthodoxe polemische Literatur. Die Gegenreformation vernichtete die ganze Bewegung. Wirtschaftliche und kriegstechnische Gründe nötigten die nach einer europäischen Großmachtstellung strebenden moskowitischen Großfürsten, in dem zivilisatorisch weiter fortgeschrittenen Westen Handwerker, Aerzte, militärische Fachleute usw. anzuwerben. Unter den Emigranten und Kolonisten überwogen von Anfang an die Protestanten gegenüber den römischen Katholiken; ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Ueberlegenheit wegen und weil sie für weniger gefährlich für den orthodoxen Glauben galten als die aus alter kirchlicher Tradition und aus politischer Feindschaft gegen die Polen schon lange verhaßten Katholiken, wurden sie diesen vorgezogen. Als ihre Anwerbung zunächst auf große Hindernisse stieß, wurden deutsche Lutheraner zu Tausenden mitsamt ihren Pfarrern durch Iwan Grosnij im Verlaufe seines Krieges gegen den Orden der Schwertbrüder (seit 1558) aus den Städten Livlands und Estlands, vor allem Dorpat und Narva (¶ Baltisches Gebiet), gewaltsam fortgeführt und in russischen Städten, besonders in Moskau und zwar daselbst in einer besonderen, der „deutschen Sloboda" (Vorstadt) angesiedelt. Viele Deutsche traten freilich zur Orthodoxie über. Seit 1555 wanderten auch englische und seit 1570 holländische reformierte Kaufleute vom Weißen Meer her in R. ein und ließen sich in Cholmagorij nieder, seit 1584 in dem neugegründeten Archangelsk, von dort aus in Moskau. Den Engländern und Holländern folgten später Hamburger und Lübecker Kaufleute. Die mehrfach erfolgte Zerstörung der deutschen Vorstadt und die Vernichtung der protestantischen Kirchen (1580, 1610, 1632, 1643, 1652) zeigen freilich die kirchlichen Schwierigkeiten, mit denen die nichtorthodoxen Ausländer zu kämpfen hatten. 1689 wirkte Qu. ¶ Kuhlmann, der Anhänger Jak. ¶ Böhmes und Chiliast, in der deutschen Vorstadt unter den dortigen etwa vorhandenen Böhmisten; der lutherische Pastor Meineke lieferte den „Schwärmer" den russischen Behörden aus, und Kuhlmann wurde nach russischem Gesetz mit seinem Anhänger Nordermann am 4. Okt. 1689 verbrannt. — Ein neues Element kam in den russischen Protestantismus, als Peter der Große, der überhaupt die Protestanten in seinem Reich begünstigte und freundschaftliche Beziehungen zu ihren Führern unterhielt (sein Ratgeber war der Reformierte Lefort), 1689 den infolge Aufhebung des Edikts von Nantes aus Frankreich flüchtigen Hugenotten (¶ Refugiés) freundliche Aufnahme in R. versprach, so daß Ende des 17. Jhd.s in Moskau eine erste französisch-reformierte Gemeinde entstand. 1702 erließ er dann ein Manifest, das den Ausländern völlige Religions- und Kultusfreiheit in seinem gan-

zen Reiche zusicherte und ihnen das Recht gewährte, auch außerhalb von Moskau Kirchen zu bauen. 1723 wurde den Lutheranern und Reformierten für Kirchen- und Schulbauten sogar ein Staatsbeitrag zugesichert. 1711 gab er den Lutheranern eine Kirchenordnung (Kirchenrat) und ernannte den Moskauer Pastor Lic. Berthold Vagetius zum Superintendenten aller zehn lutherischen Gemeinden (u. a. Sankt Petersburg, Archangelsk, Kazań, Nischnij-Nowgorod, Astrachan, Nowgorod). In scharfem Gegensatz zu dem streng orthodoxen Vagetius waren die Pfarrer der neuen Gemeinde in Moskau (J. H. Roloff und J. S. Scharschmidt) Anhänger des Halleschen Pietismus. Der Lehrer H. Pense übersetzte (als erster) Joh. ¶ Arndts „Wahres Christentum" ins Russische (gedruckt im Halleschen Waisenhaus). Der zahlreichen schwedischen Kriegsgefangenen in Sibirien nahm sich A. H. ¶ Francke angelegentlich an.

Nach Gründung der neuen Residenzstadt Sankt Petersburg (1703) verschob sich das Zentrum der Protestanten von Moskau dorthin. Schon 1704 war daselbst eine „lutherisch-reformierte" Gemeinde mit Gottesdienst im Hause des Admirals Cruys entstanden. Daraus entwickelte sich die besondere deutsch-lutherische Hauptgemeinde zu St. Petri (1730), der sich weitere lutherische Gemeinden zugesellten, nicht nur deutsche, sondern auch eine schwedische, finnische, estnische, lettische. Auch die Reformierten bildeten allmählich besondere Gemeinden, die holländische (1717), die französische (1723), schließlich eine englische. Vorbildlich für ganz R. wurde das auch von Russen besuchte evg. Schulwesen in St. Petersburg (Gymnasien, Realschulen usw.); A. Fr. ¶ Büsching war Begründer der St. Petrischule, 1762; die Erziehungsanstalt des schweizerischen Pfarrers und Pestalozzischülers Joh. von Muralt entstand 1811. Eine glänzende Entwicklung hatten auch die kirchlichen Liebeswerke in St. Petersburg: Stadtmission, Sonntagsschulen, Jünglings- und Jungfrauenvereine, Armenpflege, Hospitäler, Diakonissenhaus, Anstalten für Schwachsinnige, Greise, Sieche, Waisen, Arme, Arbeitshaus, Volksbibliothek, Sanatorien. — Gegenüber der unter Alexander I in St. Petersburg einsetzenden Erweckungsbewegung (Frau von ¶ Krüdener, die evg. gesinnten Katholiken Ignaz ¶ Lindl und Joh. ¶ Goßner) verhielten sich die lutherischen Pastoren durchaus ablehnend. Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Theologie an der Universität ¶ Dorpat, wo seit ihrer Wiedereröffnung (1802) alle deutschen lutherischen Pastoren ausgebildet wurden, kam auch in den lutherischen Gemeinden in R. eine orthodoxe und konfessionelle Richtung ans Ruder.

Die evg. Kolonisation der Wolgagegend, die schon unter Iwan IV durch Ansiedlung deutscher Protestanten begonnen hatte, nahm unter Katharina II einen besonderen Aufschwung und führte zur Schaffung eines geschlossenen Siedelungsgebietes. Neben den 1789—96 durch sie im Gouv. Jekaterinoslaw angesiedelten mennonitischen Kolonien entstanden auch zwei lutherische. Unter Alexander I begann dann der Aufbau der evg. Kolonien an der Nordküste des Schwarzen Meeres. 1803—05 und 1809 bis 1810 entstanden eine Reihe lutherischer und reformierter südwestdeutscher Kolonien in Odessa und Umgegend sowie in Taurien und der Krim. Eine Erweckungsbewegung in Rohrbach bei Odessa erfolgte durch den reformierten Pfarrer J. Bonekaemper (¶ Russische Sekten, 5) von der Basler Mission seit 1835. Eine auch ¶ Mennoniten (Mennonitische „Brüdergemeinde") und Lutheraner erfassende Erweckung erregte der separatistische Pfarrer Ed. Wüst in Neuhoffnung (Taurien) seit 1848. In Polen niedergelassene Russen und Schwaben ließen sich 1814 in Bessarabien nieder, 1816 in Wolhynien, 1831 und 1861 in Wolhynien und Samara. 1816/17 und 1822 (die Korntaler) zogen württembergische Pietisten und Separatisten, unter dem Einflusse der apokalyptischen Schriften ¶ Bengels und ¶ Jung-Stillings und der Propaganda der Frau von ¶ Krüdener, in Erwartung des baldigen Endes dieser Welt (1836) und auf der Suche nach dem Bergungsorte (Offb 12_6) nach Südrußland (vgl. Offb 19_{18}!) und ließen sich in den Gouvernements Cherson und Taurien sowie in Bessarabien nieder. Ein Teil zog aber weiter über den Kaukasus und gründete Kolonien in Erusien (¶ Exodusgemeinden). Schließlich gründete 1822 der vom selben Chiliasmus erfaßte Ignaz ¶ Lindl in Sarata in Bessarabien mit seinen bayerischen und schwäbischen kath. und protestantischen Anhängern eine christlich-kommunistische Kolonie. Schon 1823 wurde Lindl des Landes verwiesen; seine Gemeinde (wie auch ihr Gründer) schlossen sich 1824 der lutherischen Kirche an. Diese Kolonien haben sich im Laufe der Zeit stark vermehrt und immer neue Tochterkolonien und lutherische und mennonitische Gemeinden bis hin nach Sibirien und Mittelasien (besonders seit 1900) gegründet: in Ciskaukasien, bei Samara (Mennoniten), in der Gegend von Ufa, Orenburg, Omsk, Pawlodar, Akmolinsk, Amurgebiet. Die ersten größeren sibirischen Gemeinden entstanden aus Ansiedlungen finnischer Verschickter in der Gegend von Omsk (1802) und Jenisseisk (seit 1857 — auch Deutsche). Separatistische und schwärmerische Strömungen machten sich fast überall und immer wieder bis in die letzte Zeit (besonders in den von Pfarrern fast ganz entblößten weiten Gemeinden Sibiriens) geltend. Vielerorts fand der Baptismus Eingang.

Die evg. Kirchen in R. haben nie eine eigentliche Propaganda für ihren Glauben unter den Orthodoxen getrieben. Doch geht der russische Stundismus (¶ Russische Sekten, 5) auf die „Stunde" der württembergischen Kolonisten in der Ukraine zurück. Er wurde weiterhin durch die ¶ Mennoniten und vor allem die aus Polen in den sechziger Jahren einströmenden ¶ Baptisten entscheidend beeinflußt. Zu einem weiteren Ausgangspunkt für die evg. Bewegung unter den Russen wurde die durch den darbystischen englischen Lord Radstock seit 1874 in der vornehmen Petersburger Gesellschaft erzeugte Erweckung (Oberst W. A. Paškov, Graf von Korff, F. W. Baedecker, J. G. Kargel). Diese griff allmählich auch auf das einfache russische Volk über und setzte sich trotz aller Unterdrückung durch Polizei und Kirche durch. Aus ihr entwickelte sich der von J. Prochanow (* 1869 in Wladikawkas, ursprünglich Molokane) in hartnäckiger Arbeit organisierte Bund „der Evangeliumschristen", der sich übrigens nur wenig (in einem stärkeren Betonen der Gemeindeautonomie) von dem von ihm getrennt bleibenden „Bund der russischen Baptisten" unterscheidet (Annahme der Erwachsenen- und Wiedertaufe). Charakteristisch für beide ist der oft in ungezügelte Schwärmerei verfallende starre Biblizismus und gesetzliche Moralismus und das Ueberbetonen des Bekehrungserlebnisses in der Art des angelsächsischen Pietismus, sowie die radikale Ablehnung aller kirchlichen Tradition aus einem subjektivistischen Individualismus, ein ernstes Streben nach schlichter Lebensführung. Seit 1905 entfaltete Prochanow eine umfassende Tätigkeit als Schriftsteller, Liederdichter und Verleger („Raduga" in

Halbstadt) und Herausgeber von erbaulichen Zeitschriften („Der Christ", „Der Morgenstern"). 1908 wurde er Vorsitzender der neu konstituierten Petersburger Gemeinde der Evangeliumschristen und bildete den allrussischen christlichen Jugendbund; 1909 organisierte er ihren ersten allrussischen Kongreß. Der Versuch Prochanows, in den die orthodoxe Kirche durch schwere Spaltungen erschütternden Jahren 1922/23 durch seinen „Evangeliumsruf" die orthodoxen Dissidenten und ihre Führer (Wwedenskij, Krasnickij, Antonin) für seine Ideen zu gewinnen, scheiterte nach anfänglichen Erfolgen. 1925 gründete Prochanow in Leningrad ein Bibelinstitut. Ein solches errichteten auch die Baptisten in Moskau. Nach einer Sammelreise nach Amerika 1925/26 war es Prochanow gelungen, bis 1928 25 000 Bibeln, Neue Testamente, Kalender, eine dreibändige Liedersammlung und eine Bibelkonkordanz in Leningrad auf russisch herauszugeben.

Viel weniger günstig war die Lage der evg.-lutherischen und reformierten Kirche. In den Zeiten des Bürgerkrieges war aller organisatorische Zusammenhang innerhalb der Kirche auseinandergebrochen. Besonders litten damals die ukrainischen Kolonien (¶ Ukraine). Es folgte die Hungersnot, die besonders die Wolgadeutschen traf. Zahlreiche Pastoren verließen ihre Gemeinden. Kleinere Gemeinden lösten sich auf; die der Städte schmolzen zusammen. 1920 wurde durch den Rest der Kirchenregierung in „temporären Bestimmungen" der neuen bolschewistischen Gesetzgebung entsprechend die Kirche als „Gruppe Gläubiger" unter Leitung von Oberkirchenräten und eines Bischofsrates konstituiert. Auf der Generalsynode vom 21.—26. Juni 1924 wurde eine neue Kirchenverfassung angenommen; Aufbau von unten: Gemeinde oder Kirchspiel, deren Vertreter bilden eine Bezirkssynode (Vollzugsorgan der Propstrat). Deren Delegierte bilden die Generalsynode; Vollzugsorgan ist der Oberkirchenrat in Moskau, dessen Präsident der Landesbischof ist (A. Th. Meyer in Moskau, neben ihm Bischof A. Malmgren in Leningrad). Im ganzen 13 deutsche Synodalbezirke, ferner je ein der Generalsynode angeschlossener Nationalbezirk der Esten, Finnen, Letten. Bestand der Kirche: 2 Bischöfe, 13 Pröpste, 68 Pfarrer, ungerechnet Notstandspfarrer, also 81 Geistliche gegen 198 im Jahre 1914. 1927—29 erschien die Zeitschrift „Unsre Kirche". Der Gesamtzustand der lutherischen Kirche ist trostlos: die städtischen Gemeinden mehr als dezimiert, immer zunehmender Pastorenmangel und damit zusammenhängende Verwilderung der Gemeinden, die allen möglichen „Predigern" anheimfallen und der atheistischen Propaganda unterliegen, größte Armut, zusehends verschärfte Schikanen der Behörden, besonders seit 1929 durch ständige Erhöhung der Steuern für die Miete der Kirchen und die Wohnungen der Pfarrer, die für ihren Unterhalt als „Nepmänner" allein auf den teuren Schleichhandel angewiesen sind und selbst aus den Städten ausgewiesen werden — gar nicht zu reden von den üblichen Plakereien behördlicher Ueberwachung und Bespitzelung und immer wiederkehrender Verhaftungen. Die am 8. April 1929 erlassene Verordnung über die „religiösen Gemeinschaften" verbietet endgültig alle kirchliche Liebes- und Vereinstätigkeit und jede religiöse Propaganda außerhalb des Kultus in der eigenen Kirche. Dieses Verbot richtet sich vor allem gegen die überhandnehmende Sektenpropaganda. Selbst der noch gestattete Konfirmandenunterricht für drei Jugendliche zugleich ist jetzt kaum mehr möglich. Die Abschaffung des Sonntags und eines für alle zugleich geltenden Feiertages ist auch gegen den Gottesdienst gerichtet. Auch die „Entkulakisierung" des Dorfes und die übereilte Gründung von Kollektivwirtschaften (Kolchosy) seit 1929 dient der Bekämpfung der Religion und trifft die kirchlichen Kreise am härtesten. 1929 gelang es einigen tausend deutschen, durch die verschärfte Wirtschaftspolitik Stalins ausgeplünderten Kolonisten — Mennoniten, Lutheranern und Katholiken —, aus R. auszuwandern. Die 1929/30 durchgeführte brutale „Aussiedelung" vieler Tausender von deutschen, besonders mennonitischen Bauern größtenteils in der Ukraine und Krim in den hohen Norden und nach Sibirien ist eine letzte Etappe zu ihrer völligen Vernichtung. Auch nach der im April 1930 eingedämmten allzu stürmischen Vollsozialisierung der Landwirtschaft hat dieser Vernichtungskampf nicht aufgehört. Die verstärkt einsetzende atheistische Propaganda des Kampfverbandes der Gottlosen führte zur Schließung vieler Kirchen besonders im Wolgagebiete (daselbst wurden allein um die Jahreswende 1929/30 elf deutsche Kirchen geschlossen). In Moskau wurde schon am 5. Juni 1928 die altehrwürdige Michaeliskirche geschlossen; in Leningrad haben die Reformierten alle Kirchen verloren. In ganz R. ist jetzt nur noch ein reformierter Pfarrer in Odessa.

Die Repressalien der bolschewistischen Regierung erstreckten sich in der letzten Zeit mit aller Schärfe auch auf die russischen Evangelischen, vor allem die Baptisten. Deren Zentralverband mußte sich 1929 selbst auflösen. Ihr folgte 1930 die der Evangeliumschristen; auch die Seminare beider Richtungen wurden geschlossen.

D. Cvetaev: Der Protestantismus und die Protestanten in R. vor der Zeit der Reformen, Moskau 1890 (russisch; grundlegend); — A. Fechner: Chronik der evg. Gemeinde zu Moskau, Moskau 1876; — Die evg.-lutherischen Gemeinden in R., 2 Bde., St. Petersburg 1909; — Herm. Dalton: Geschichte der reformierten Kirche in R., 1865; — Derſ.: Beiträge zur Geschichte der evg. Kirche in R. I, 1867; II, 1889; IV, 1905; — Derſ.: Die evg. Kirche in R. 1890; — Fritz Lieb: Die evg. Bewegung in R. (ThBl 1925, Nr. 3); — Graf M. Korff: Am Zarenhof. Erinnerungen 1874—84, 1927; — J. Prochanow: Erfolge des Evangeliums in R., 1929; — W. Marzinkowskij: Gott-Erleben in Sowjet-R., 1927; — H. Neusatz u. D. Erka: Ein deutscher Todesweg, 1930; — Berichte in: „Orient und Okzident", seit 1929. **Lieb.**

8. Eine jüdische Gemeinde gab es in Kiew bereits seit der Gründung russischer Großfürstentümer, bestehend aus Eingewanderten aus dem byzantinischen Reiche, der Krim, Persien und dem Kaukasus sowie aus zum Judentum übergetretenen Chazaren. Vom moskowitischen R. dagegen wurden die Juden von Anfang an ferngehalten. Die Ausbreitung einer judaisierenden christlichen Sekte von Nowgorod aus gegen Ende des 15. Jhd.s (s. Sp. 2166) verschärfte die traditionelle Judenfeindschaft. Zugleich mit dem ständigen Vordringen nach dem Westen, dem judenreichen Polen, Litauen und Weißrußland wurde das jüdische Bevölkerungsproblem für R. eigentlich akut. Mit den Polen kamen die Juden vor allem als Pächter in Massen in die Westukraine. Erste Judenpogrome erfolgte durch aufständische Kosaken 1648, 1699 usw. Immer wieder wurden die Juden aus dem Innern R.s und selbst der russischen Ukraine (1727—42) ausgewiesen. Auf die Länge wurde das unmöglich. Unter Katharina II begannen die Schranken zu fallen; in den neueroberten Provinzen waren sie ohnehin nicht zu vertreiben. Es setzte sich seit 1791 das Prinzip

des Ansiedlungsrayons durch, demzufolge die Juden nur dort Wohnung nehmen durften, wo sie bereits früher in kompakten Massen ansässig waren (in den westlichen und südwestlichen Grenzprovinzen), während sie anderweitig nur vorübergehend Geschäfte machen durften. Nach einem Anlauf zu einer liberalen Haltung gegenüber den Juden unter Alexander I wurden sie unter Nikolaus I den drückendsten Ausnahmegesetzen unterworfen. Unter Alexander III folgten neue Repressalien (1881 Pogrome im Süden; 1882 in Balta). Die Juden waren in jeder Beziehung Bürger zweiten Grades, ihre Aufnahme in die Universität erschwert usw. Unter Nikolaus II kamen neue Pogrome infolge der antisemitischen Hetze (1903, 1905, 1906). Auch die Revolution von 1905 brachte den Juden keineswegs die heftig geforderte Gleichberechtigung, die folgende Reaktion neue Beschränkungen (Die Ritualmordaffäre Beilis 1911). Die Februarrevolution (1917) verschaffte den Juden alle bürgerlichen, politischen und nationalen Rechte. In den Bürgerkriegen wurden sie in der Ukraine Opfer furchtbarer Pogrome. Der Bolschewismus traf das jüdische Kleinbürgertum besonders schwer. Die jüdische Religion (auch der Zionismus) wird nicht weniger bekämpft als irgendeine andere; neuerdings wurden auch viele Synagogen geschlossen. In der Krim wurden in bescheidenem Maßstab jüdische Kolonien gegründet; neuestens auch in Ostsibirien. Der Antisemitismus besteht weiter. Von über 5 Millionen Juden ging etwa die Hälfte durch die neue Länderverteilung verloren.

S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. 4 bis 10, 1926—29; — J. Meisl: Geschichte der Juden in Polen und R., 3 Bde., 1921—25; — Die Judenpogrome in R., 2 Bde., 1910; — B. Brutzkus: Die wirtschaftliche und soziale Lage der Juden in R. vor und nach der Revolution (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 61, 1929). **Lieb.**

Rußmeyer, Michael Christian (1686 bis 1745), evg. Theologe, studierte in Jena unter Joh. Fr. ¶ Buddeus Theologie, wurde mit A. H. ¶ Francke bekannt, war längere Zeit Hauslehrer und wurde 1719 von der dänischen Regierung auf Veranlassung von ¶ Gebhardi zum Professor der Theologie nach Greifswald berufen. Hier war er der eifrigste Vertreter ¶ Spener'scher Ideen, versuchte ein Collegium pietatis einzurichten, stieß aber auf heftigen Widerstand. Trotz mancher dadurch entstandener Schwierigkeiten wurde er 1740 Generalsuperintendent für Schwedisch-Vorpommern.

ADB XXX, S. 3; — Vitae Pomeranorum, Sammlung der Greifswalder Univ.-Bibl., Bd. 32; — Joechers Gelehrten-Lexikon III, 1751, Sp. 2321 f; — Helmut Lother: Pietistische Streitigkeiten in Greifswald, 1925. **Lother.**

Rust, 1. Hans, evg. Theologe, * 3. Dez. 1879 in Berlin, 1912 Privatdozent in Königsberg, 1917 Tit.-Prof., seit 1921 ao. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: G. Claß' Philosophie, 1910; Ueber den Unterschied zwischen philos. und theol. Ethik, 1912; Sittlichkeit und Gesundheit, 1922; Die Wunder der Bibel, 1922—25; Das Zungenreden, 1924; Kant und Calvin, 1924; Kant und das Erbe des Protestantismus, 1928. **Mulert.**

2. Isaak (1796—1862), evg. Theologe, * zu Mußbach bei Neustadt a. d. H., 1818 Lehrer am Progymnasium zu Speier, 1820 Pfarrer in Ungstein, 1827 Pfarrer an der französisch-reformierten Gemeinde in Erlangen, 1830 ao., 1831 ord. Prof. der Theologie daselbst, 1833 Konsistorialrat in Speier. R., anfänglich rationalistisch gesinnt, in Erlangen von reformatorischer Theologie beeinflußt, stellte sich in den Dienst des bayerischen Oberkonsistoriums bei dessen Gewaltregiment in der Pfalz (¶ Bayern: II, 1c). 1846 abberufen, wurde er Oberkonsistorialrat in München, 1848 zeitweilig außer Amtes, 1850 Ministerialrat im Kultusministerium für pfälzische Angelegenheiten, 1861 in den Ruhestand versetzt.

Vf. u. a.: Philosophie und Christentum oder Glauben und Wissen, (1825) 1833²; Predigten über ausgewählte Texte, 1829; Stimmen der Reformation und der Reformatoren an die Fürsten und Völker dieser Zeit, 1832. — R. war Mitherausgeber von „Geist aus Luthers Schriften", 1827—31. — Vgl. ADB XXX, S. 29 ff; — RE³ XVII, S. 262 ff. **Glaue.**

Rutgers, Frederik Lodewyk (1836 bis 1907), reformierter Theologe und Kirchenpolitiker, der treueste Kampfgenosse A. ¶ Kuypers. * in Breede, 1860 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, zuletzt in Amsterdam, 1880 Professor an der Freien Universität, die er mit aufrichtete (¶ Niederlande, 6 a).

Kirchenpolitische Schriften: Vrije Theologische Studie, 1878; Het Kerkverband der Nederlandsche Gereformeerde Kerken, 1882; Contra-Memorie inzake het Amsterdamsch conflikt (mit Kuyper), 1886; De Rechtsbevoegdheid onzer plaatselyke kerken (mit de S. ¶ Lohman), 1887²; De geldigheid van de oude Kerkenorde der Nederlandsche Gereformeerde Kerken, 1889; Het kerkrecht in zooverre het de kerk met het recht in verband brengt, 1894. — Theologische Werke: Herausgabe der niederländischen Synoden des 16. Jhd.s, 1889; Altprotestantische Katechismuserklärungen, 1893; Calvyn's inoloed op de Reformatie in de Nederlanden, 1901². **Brockman.**

Ruthbuch.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Ein Zusatz; — 3. Gattung; — 4. Stil der Sage; — 5. Art des Inhalts; — 6. Idee oder Tendenz? — 7. Zeitalter; — 8. Vorgeschichte des Stoffs.

1. Das Buch bringt eine wohlgelungene künstlerische Komposition. Die Einführung 1_{1-6} erzählt kurz die Begebenheiten bis zur Rückkehr der Noomi (Luther: Náemi) nach Kanaan. Bei einer Hungersnot ist eine judäische Familie in Moab eingewandert; dort haben sich die beiden Söhne (Machlōn und Kiljōn) Frauen genommen; schließlich sind sie samt ihrem Vater Elimelech gestorben. Als es nun in Kanaan wieder Brot gibt, beschließt Noomi, heimzukehren. Die erste Hauptszene 1_{7-18} berichtet nun, wie Noomi ihre beiden Schwiegertöchter, die ihr folgen wollen, zum Bleiben bestimmen will 1_{7-13}, wie dann die eine sie verläßt 1_{14}, die andere aber, Ruth, mit ihr geht 1_{15-18}. Der Verfasser bietet seine ganze Kunst auf, um der rührenden Szene Leben und Mannigfaltigkeit zu verleihen. Es folgt nun ein kleineres Stück 1_{19-22}, das Noomis Einzug in Bethlehem schildert, wo man die vom Unglück Verwandelte kaum wiedererkennt. Die zweite Hauptszene 2_{1-17} erzählt, wie R. auf fremden Aeckern Aehren liest und dabei zufällig auf das Feld des Boaz gerät. Dieser, ein Verwandter ihres Mannes, ein wohlhabender und wackerer Mann, ehrt ihre Treue gegen ihre Familie, ihre Bescheidenheit und ihren Fleiß und zeigt ihr seine Freundlichkeit und sein Zartgefühl; das ist — zweites kleineres Stück 2_{18-23} — der erste Lichtblick, auch für Noomi. Daher rät diese der R. — dritte Hauptszene 3_{1-15} —, sich Boaz selber anzutragen: sie soll sich, wenn Boaz nach vollbrachter Ernte in bester Stimmung bei seinem Ertrage allein schläft, heimlich ihm zu Füßen legen und seinen Entscheid abwarten. R. nimmt, der Familie ihres Gatten zu liebe, auch dies auf sich. Voraussetzung ist dabei die ¶ Leviratsehe (Schwagerehe), wonach die Verwandten die Liebespflicht haben, dem ohne Erben Verstorbenen dadurch Kinder zu geben, daß sie der Witwe beiwohnen. Boaz erkennt ihren Beweggrund an und ist bereit, sie zum Weibe zu nehmen

3_{11}, und damit mag denn auch der zugrunde liegende Stoff sein Ende erreicht haben; zu erwarten wäre nur noch die Geburt des Erben. Der gegenwärtige Erzähler aber, der, mit feinerem Empfinden, der R. eine öffentliche Eheschließung gönnt und der überhaupt froh ist, die schöne Geschichte noch weiter ausspinnen zu können, setzt hier ein zurückhaltendes Motiv ein: Boaz erinnert daran, daß noch ein näherer Verwandter da ist, der zunächst befragt werden muß. Das dritte kleinere Stück 3_{16-18} spielt wieder zwischen Noomi und R.: die Alte rät der Jungen, ruhig den Erfolg abzuwarten. Die vierte Hauptszene 4_{1-12} hat dann wesentlich rechtlichen Inhalt. Voraussetzung dieser Szene ist, daß Elimelech einen Acker in Bethlehem besessen hat, der aber jetzt unrechtmäßiger Weise in andere Hände übergegangen ist. Jetzt bietet Boaz dem nächsten Verwandten an, Acker und Witwe zu erwerben; als der es nicht will, tut er es selber mit der feierlich übernommenen Verpflichtung, dem Verstorbenen einen Erben zu verschaffen. — Nunmehr der Schluß 4_{13-17}: Boaz heiratet die R. Und wirklich wird auch der gewünschte Erbe geboren. So schließt das Buch in eitel Freude: die vordem hoffnungslose Noomi hält einen Knaben auf dem Schoße, d. h. nimmt ihn zum Sohne an.

2. Der Name dieses Kindes: Obed, Großvater Davids $_{17b}$, ist ein Zusatz, da die in $_{17a}$ mitgeteilte Volksetymologie einen andern Namen im Auge hat, nach N. Peters, Theologische Revue 13, 1914, S. 449 „Ben-no'am". Zu diesem Zusatz gehört noch der Schluß 4_{18-22}, Auszug aus I Chron 2_{9} ff: übel angebrachte Gelehrsamkeit fügt auch noch die älteren Ahnen hinzu; überdies führt dieser Stammbaum nicht, wie es nach der R.-Erzählung sein müßte, über Elimelech und Machlon, sondern über Salmon und Boaz.

3. Die Erzählung enthält nichts Geschichtliches. Die Erzählung von zwei unglücklichen Witwen, die schließlich Mütter werden, ist ihrer Natur nach nicht Stoff der Geschichtsschreibung, sondern poetische, volkstümliche Sage. Nur fromme Aengstlichkeit der Bibelleser wünscht hier noch, einen geschichtlichen Hintergrund festhalten zu können.

4. Die Masse des Buches ist mit Gesprächen ausgefüllt; Hauptsache ist für den Erzähler die liebevolle Schilderung der handelnden Personen durch die Worte, die sie sprechen, und die über sie gesprochen werden. Alles dies ist bezeichnend für den „ausgeführten Stil" der „Novelle", die in einem späteren Zeitalter auf den „knappen Stil" (¶ Sagen: II, 4) gefolgt ist.

5. Die Erzählung ist idyllisch. Bäuerliche Verhältnisse im Hintergrunde. Der Verfasser ist ein Bauer und erzählt für Bauern. Von sehr wenigen Personen und sehr einfachen Begebenheiten wird berichtet. Alle Haupthandelnden sind gute Menschen. Inniges Verhältnis zwischen Schwiegermutter und -tochter; heldenhafte Treue der Witwe gegen die Familie ihres Mannes; Bravheit des Boaz. Schöne, eindrucksvolle, auch rhythmisch gegliederte Reden an den bedeutsamsten Stellen. Gute Wünsche durchziehen das Ganze. Zum Schluß führt Gott alles zum Guten. Daneben derbere Farben: Noomi ist eine kluge und welterfahrene Frau; auch R. weiß sich hübsch anzuziehen; Boaz will wohl das Weib, aber nicht ohne den Acker. Besonders bemüht sich der Erzähler, die verfängliche Nachtszene, die der Stoff ihm bot, zurückhaltend zu gestalten; die „Morgengabe", von der der Stoff wohl ursprünglich berichtete 3_{17}, hat er in ein einfaches, ehrenvolles Geschenk verwandelt.

6. In der ursprünglichen Fassung wird Noomi, mit deren Elend die Geschichte beginnt und mit deren Glück sie schließt, nicht nur die weibliche Hauptperson, sondern die einzige Frau der Geschichte gewesen sein: der Stoff behandelte das Motiv von einer Witwe, die noch nach dem Tode ihres Mannes ihm ein rechtmäßiges Kind gebiert, indem sie einen Verwandten zum Erzeugen dieses Kindes zu bestimmen weiß. Auf späterer Stufe ist dann R. neben Noomi getreten. So wurde die Geschichte reicher und zugleich zarter: die ältere Frau, die den Plan klug ausdenkt, und die jüngere, die ihn gehorsam vollzieht, sind verschiedene Personen. Dabei ist dann das volle Licht auf die junge R. gefallen. An R. zeigt der Erzähler, was Treue heißt: ihr Mann ist gestorben und hat ihr kein Kind hinterlassen, und doch bleibt sie dem Toten und seiner Familie treu! Um ihrer Schwiegermutter willen verläßt sie Volk und Gott und geht mit ihr in Armut und Dürftigkeit. Auch die weibliche Scheu läßt sie außer acht, um ihrem Mann einen Erben zu verschaffen. Und diese Treue wird von Gott belohnt: zum Schluß hat sie eine neue Heimat und Noomi den begehrten Erben. — Aus der ganzen Geschichte dieser Erzählung erklärt sich, warum der Verfasser so eigentümlich zwischen beiden Frauen schwankt.

Eine weitere Tendenz hat die schöne Erzählung nicht. Die noch gegenwärtig häufig geäußerte Vermutung, das Buch wolle in den Kämpfen zu ¶ Esras und ¶ Nehemias Zeit, da alle Ehen mit Ausländerinnen getrennt werden sollten (Esra 9 f Neh 13_{23} ff; ¶ Fremde, 2), für diese Partei nehmen, schießt vorbei. Solche Mischehen werden in der Erzählung nicht verteidigt, sondern nur als zuweilen vorkommend vorausgesetzt: R. muß eine Moabiterin sein, weil der Verfasser auf diese Weise eine wahrhaft heroische Treue, die selbst das Volkstum überschreitet, darstellen kann.

7. Für jüngeres Zeitalter des Buches spricht der „ausgeführte" Stil (s. oben 4), die Weichheit und Zartheit der Empfindung, die altertümelnde Darstellung von Sitten der Urzeit (4_{7}), die idealisierende Schilderung der in Wirklichkeit rohen und wilden „Richterzeit" und schließlich die Sprache. Anderseits enthält auch das Buch keine Spur gesetzlichen Geistes und spricht von den Mischehen, die man zu Esras Zeit so verdammte, in bemerkenswerter Harmlosigkeit.

8. In älterer Gestalt ist der Stoff einfacher gewesen; die spätere R.-Novelle dagegen hat die beiden handelnden Personen verdoppelt (vgl. oben 1. 6); derselbe Vorgang bei Joseph und Benjamin, Tobias und Tobit. Der alte Stoff findet sich wieder in der bei weitem älteren und derberen Sage von ¶ Tamar (Gen 38) und geht zuletzt auf einen Märchenstoff (¶ Märchen: II, 4) zurück.

Aeltere Literatur bei Ed. Reuß: Geschichte der heiligen Schriften AT.s, 1881, S. 294; neuere in den Kommentaren von Alfred Bertholet, 1898, S. 49 ff, und von Wilhelm Nowack, 1900, S. 179 ff. — Vgl. ferner Hermann Gunkel: Ruth (Deutsche Rundschau XXXIII, 1905, S. 50 ff), überarbeitet in „Reden und Aufsätze", 1913, S. 65 ff; — Hugo Greßmann in: „Schriften des AT.s in Auswahl" I 2, (1913) 1922², S. 263 ff; — L. Köhler in: Schweizerische theologische Zeitschrift XXXVII, 1920, S. 3 ff. — Vgl. ferner die Darstellungen der Einleitung in das AT und RE³ XVII, S. 265 ff.

Gunkel.

Ruths, Johann Georg (1733—87), evg. Kirchenliederdichter, * zu Reichenstein bei Münsterberg (Schlesien), seit 1762 Pfarrer in Michelau. Verbreitet ist sein Lied: „Wie lieblich ist, o Herr, die Stätte, wo deines Namens Ehre wohnt." Paul.

Ruttenbeck, Walter, evg. Theologe, * 23. Mai 1890 in Solingen, 1921 Leiter des Evg.-theologischen Studienhauses in Bonn, 1924 Privatdozent daselbst.

Vf.: Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims, 1925; Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk, 1929. **Glaue.**

Ruuth, Martti, * 1870, 1922 Professor für Kirchengeschichte Finnlands in Helsingfors, Herausgeber der christlichen Zeitung Kotimaa seit 1919. **Israel.**

von Ruville, Albert, Historiker, * 1855 zu Potsdam, zunächst Offizier, 1896 Privatdozent, 1905 Titularprofessor, 1922 ao. Prof. zu Halle. Sein Uebertritt zum Katholizismus (1909) wurde in üblicher Weise zu einem „Ereignis" gestaltet; doch ist dem Rausche um so schneller eine ebengleiche Ernüchterung gefolgt, als R.s „Bekenntnisschriften" beinahe jedwede Vertrautheit mit den Fragen und Aufgaben des gebildeten Katholiken vermissen ließen, während R. selber an der Erwartung baldiger Glaubenseinheit, und zwar in der Form tridentinisch-vatikanischen Christentums, unentwegt festhält.

Vf. (außer geschichtlichen Untersuchungen): Zurück zur hl. Kirche, (1910) 1922[28]; Das Zeichen des echten Ringes, (1910) 1916[7]; Kath. Glaube, Geschichtswissenschaft und Geschichtsunterricht, 1911; Der Goldgrund der Weltgeschichte, 1912; Vorwärts zur Einheit, 1928. — Ueber R. vgl. G. Reinhold: Der Uebertritt R.s, 1910. **Flaskamp.**

van Ruysbroek, Jan (1293—1381), der größte niederdeutsche Mystiker (¶ Mystik: V B, 1 a). Bei einem geistlichen Oheim in Brüssel erzogen, erhielt er eine scholastische Bildung, an der jedenfalls ¶ Augustin, ¶ Bernhard von Clairvaux, ¶ Thomas von Aquino einen Anteil hatten. Zur ¶ Eckehart-Schule stand er in nahem Verhältnis, mit den oberdeutschen ¶ Gottesfreunden im Schriftenaustausch. 1343 zog sich der bisherige Brüsseler Kanonikus mit einigen Freunden nach Groenendaal in die Waldeinsamkeit zurück, eine Einsiedelei, aus der auf Betreiben des Bischofs bald ein Augustiner-Chorherrenstift wurde, mit R. als erstem Prior. Hier sind die meisten seiner (dietsch geschriebenen) Schriften entstanden. Sie bekunden Selbständigkeit in der Bearbeitung älterer Motive und verbinden spekulatives Interesse mit praktischem Ernst und poetischer Anmut. Vorbildlich geworden sind sie durch das kunstvolle Ordnen und Regeln der Betrachtungen und Gefühle, das Maß inmitten des Ueberschwangs. Beichte und Genugtuung, Sakramentsgenuß und kirchlicher Gehorsam sind Voraussetzungen einer betrachtenden Mystik, die zuletzt in die „dunkle Stille", die „wilde See" der Gottheit einmünden läßt, die aber zumeist die Seele von den höchsten Gipfeln in eine Sphäre zurückholt, in der sie leichter zu atmen vermag, von den Entzückungen und Ekstasen zu deren Bedingungen (¶ Gelassenheit, 1). So wird der Doctor extaticus der Lehrer einer kirchlich geleiteten, aber nicht mehr notwendig klösterlichen Mystik. Seine bedeutende geschichtliche Wirksamkeit hat man zunächst in der Laienbewegung der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens zu suchen.

Ausgabe von J. B. David, 6 Bde., Gent 1858—69; deutsche Uebersetzung der bekanntesten Schrift, „Chierheit der gheesteleker Brulocht" (Zierde der geistlichen Hochzeit) von W. Verkade, 1922; — Auswahl aus R. in deutscher Uebersetzung von F. M. Hübner, 1924. — Vgl. RE[3] XVII, S. 267 ff; — A. Wautier d'Aygalliers: R. L'Admirable, Paris 1923; — P. O. Sheridan: Ce qui reste de la plus ancienne vie de R. (RHE XXI, 1925; sucht eine älteste Biographie R.s, „des Joachimiten", zu rekonstruieren); — Gabriele Dolezich: Die Mystik J. v. R.s, 1926 (Literatur-Uebersicht und Exzerpte). **Dörries.**

Rydberg, Abraham Victor (1828—95), schwedischer Dichter und Philosoph, * zu Jönköping, 1855 Mitarbeiter der Tageszeitung Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning, 1884 Professor der Kulturgeschichte an der Akademie Stockholms. Philosophisch gehörte R. zu der idealistischen Schule ¶ Boströms, nahm auch lebhaft an der theologischen Debatte seiner Zeit teil und bekämpfte von einem mit dem deutschen ¶ Protestantenverein verwandten liberalen Standpunkt aus alles, was ihm als Orthodoxie erschien. Schon sein Tendenzroman „Der letzte Athener" (1859, deutsch von E. Jonas 1875) war eine Streitschrift gegen das christologische Dogma. In „Bibelns lära om Kristus" (1862) stellte er ein philosophisch-idealistisches Christusbild gegen die Christologie der Kirche und verursachte dadurch eine umfassende theologische Debatte. Besonders in seinen späteren Jahren bekämpfte R. auch scharf die materialistischen Strömungen der Zeit.

J. A. Eklund: Några grundtanker i V. R.s diktning, 1892; — W. Rubin: V. R. (in Svenska Akademiens Handlingar, 1896); — E. Elg: V. R.s ställning till religion, kristendom och kyrka, 1928. **Aulén.**

Ryssel, Viktor (1849—1905), evg. Theologe, * zu Reinsberg (Sa.), 1872—89 Lehrer am Nicolaigymnasium in Leipzig, 1878 Privatdozent für AT ebda., 1885 a.o. Prof. ebda., 1889 ord. Prof. für AT und orientalische Sprachen in Zürich.

Vf. u. a.: De Elohistae Pentateuchici sermone, 1878; Gregorius Thaumaturgos, 1880; Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Midra, 1887; — Neubearbeitung von ¶ Bertheaus Kommentar zu Esra, Nehemia, Esther, 1887; — Neubearbeitung von ¶ Dillmanns bzw. ¶ Knobels Kommentar zu Exodus und Leviticus, 1897. — Mitarbeiter an ¶ Kautzsch: Heilige Schriften des AT.s (Jes 40—66, Esra, Nehemia, Esther), 1894[3], und an Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen (Gebet Manasses, Zusätze zu Esther, Weisheit, Jesus Sirach und die Baruch-Apokalypsen), 1900. — Ueber R. vgl. RE[3] XXIV, S. 441 ff. **Gunkel.**

Ryswicker Klausel, der Vorbehalt, dessen Einfügung in Art. IV des Ryswicker Friedensvertrages (29. Okt. 1697) von den Franzosen durch die Drohung erzwungen wurde, daß sie sonst die von allen Seiten ersehnten Friedensverhandlungen abbrechen würden. In der Klausel wurde zugestanden, daß die kath. Religion in den Orten, in denen sie durch die Reunion Ludwigs XIV seit dem Nymweger Frieden (1679) eingeführt war, bestehen bleiben sollte, auch wenn nur wenige Katholiken in ihnen wohnten, ja wenn auch nur einmal ein Feldgottesdienst in der Nähe gehalten worden war. Auf die Weigerung der evg. Reichsstände, die Klausel anzuerkennen, wurde im Ratifikationsgutachten vom 26. Nov. 1697 der Satz eingefügt, daß die kath. Stände sich der Klausel gegen die evg. nie bedienen würden. Der Kaiser (Leopold) aber ratifizierte den Frieden samt der Klausel, und der kath. Kurfürst Joh. Wilh. von der Pfalz (¶ Bayern: II, 1 b) benutzte sie eifrig, um die Protestanten seines Landes auf jede Weise zu schädigen. So entstanden die vielen Simultankirchen in der Pfalz und im Hunsrück, die zum Teil heute noch bestehen oder mit großen Opfern abgelöst werden mußten. Im Utrechter Frieden (1713) wurde die R. K. durch die Bemühungen des Kaisers (Joseph I) ausdrücklich bestätigt.

L. Häusser: Geschichte der rheinischen Pfalz II 1856, S. 802 ff; — J. C. Neuhaus: Der Friede von Ryswick, 1873; — M. Wagner: Untersuchung über die R. Religionsklausel, 1889; — RE[3] XVII, S. 273 f. **E. Mayer.**